

ALTARUL BANATULUI

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

Anul XIII (LII), serie nouă, nr. 10–12, octombrie–decembrie 2002

Editorial: *Acordul mileniului* ● **Studii:** Logos, raționalitate și înaintare mistică în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, de arhiereu vicar Irineu Slătineanu; Soteriologia Sfântului Atanasie cel Mare și a lui Anselm de Canterbury, de Ștefan Toma; Opera Sfântului Duh și lucrarea glosolaliei, de Adrian Carebia; Ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române îndepărtați din scaun și trimiși în reclusiune monastică de către autoritățile comuniste în anii 1944–1981; Alegerea și instalarea mitropolitului Vasile Mangra (I), de Marius Eppel; Pelerinajul meu misionar, de pr. prof. dr. Ioan Bria; Philia, ca trăsătură morală a sufletului, de pr. prof. dr. Sorin Cosma; Cultul lui Dionysos în Pontul stâng, de Remus Mihai Feraru; ● **Pagini patristice:** Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilie despre râvna celor prezenți la Biserică ● **Note, discuții comentarii:** Știința și credința în lumea de astăzi, de prof. dr. Antonio Zichichi; A fi sau a nu fi... „modern”, de dr. Flavius Guiș ● **Probleme pastorale:** Modestia – titlu de noblete al preotului, de prot. Ieremia B. Ghita ● **Lecturi morale:** Mănăstirea Prislop – candelă și icoană, de episcop vicar Daniil Stoenescu ● **Urme din trecut:** Filaret Musta despre sine, de prof. Petru Ardelean; Acad. Roman Ciorogariu – 150 de ani de la naștere, de Liviu Mărghită; Pr. prof. dr. Zeno Munteanu – 100 de ani de la naștere, de pr. prof. Ionel Popescu; Cine a fost dr. Avram Imbroane?, de Constantin Jinga; Trifon Lugoian – profesor și compozitor de muzică bisericească, de Nicolae Șincari ● **Cronică bisericească** ● **Prezentări bibliografice**

Altarul Banatului

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

Redacționale:

- Colaboratorii sunt rugați să trimită textele dactilografiate la două rânduri. Tematica colaborărilor e de dorit să se încadreze în specificul revistei și al rubricilor existente. Solicităm colaborări din toate cele patru eparhii și cu subiecte vizând pe lângă problemele de teologie, spiritualitate și cultură, de asemenea probleme vizând trecutul și viața bisericească din fiecare eparhie
- Punctele de vedere exprimate în materialele publicate aparțin autorilor
- Materialele publicate pot fi reproduse cu condiția de a se menționa sursa.
- Manuscrisele nepublicate nu se restituie
- Adresa redacției la care se pot trimite colaborările este: Arhiepiscopia Timișoarei, pentru redacția revistei „Altarul Banatului”, 1900 Timișoara I, bd. C. D. Loga, nr. 7

Administrative:

- Revista apare trimestrial
- Prețul unui număr este de 40 000 lei, iar al abonamentului pe an este de 160 000 lei
- Suma reprezentând abonamentul la revistă se trimite prin mandat postal, 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, fax și e-mail

- Doritorii de a face comunicări directe pot folosi telefonul nr. 0256 - 19 02 87, fax-ul nr. 0256 - 19 11 76; mitropolia-banatul@home.ro

2008.2.10

ACORDUL MILENII LII

ALFAIRUL BANATULUI

10-12



Anul XIII (LII), serie nouă, nr. 10-12
octombrie-decembrie 2002

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

Altorul Banatului

... din Mitropolia Banatului, Arhiepiscopia Timișoarei, Episcopia Caransebeșului, Episcopia Gyulei, P. S. Lucian Lugoianu, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei și P. S. Episcop-vicar Daniil

COMITETUL DE REDACȚIE

- Președinte:** I.P.S. NICOLAE, Mitropolitul Banatului
- Vicepreședinți:** P.S. Timotei, Episcopul Aradului, Ienopolei și Hălmeagului
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 Constantin Berteș, 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 Petru Pantiş, directorul Seminarului teologic liceal „Ioan Popasu” din Caransebeș
- Redactor responsabil:** Adrian Carebia
- 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; www.mitropolia-banatului.home.ro; mitropolia-banatului@home.ro

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

... telefonul nr. 0236 - 19 02 87, fax nr. 0236 - 19 11 76, mitropolia-banatului@home.ro

ACORDUL MILENIULUI

Cu acest titlu deosebit de îndrăzneț a fost remarcată de către presa națională dar și internațională recenta vizită a Prea Fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române la Vatican la invitația Sanctității Sale Papa Ioan Paul al II-lea Întâistătătorul Bisericii Catolice. La aproape un mileniu de la marea schismă, Bisericile Catolică și Ortodoxă Română au devenit oficial Biserici surori, angajându-se în lupta de refacere a unității creștine de odinioară. În acest sens, cei doi înalți ierarhi au semnat un document intitulat „Declarația pentru unitatea creștinilor”, considerat primul legământ bisericesc comun din ultimul mileniu semnat de un Suveran Pontif și un Patriarh ortodox în care se reamintesc dificultățile pe care le întâmpină încă unele comunități creștine din România în încercarea de a depăși efectele negative pe care anii totalitarismului le-au avut asupra realizării comuniunii creștine, îndemnând la rezolvarea acestora printr-un dialog sincer și frățesc. Conținutul documentului mai face referire și la reluarea dialogului teologic dintre Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă inițiat în anul 1980 în cadrul Comisiei mixte internaționale, considerându-se că noile perspective ale unei Europe unite care este pe cale să-și extindă frontierele spre popoarele și culturile din partea centrală și răsăriteană a continentului, constituie o provocare pe care creștinii din Occident și Orient trebuie să o rezolve împreună.

În cadrul discursului ținut, Papa Ioan Paul al II-lea și-a exprimat bucuria de a celebra sfânta Liturghie alături de Patriarhul Teoctist ca martori ai drumului comun parcurs pentru re apropierea Bisericii Catolice și a Bisericii Ortodoxe din România. „Cele două Biserici, celebrând potrivit tradițiilor lor adevărata Euharistie – a menționat în discursul ținut Suveranul Pontif – , trăiesc, încă de pe acum, într-o comuniune profundă, deși nu deplină. Pentru a ajunge la deplina comuniune, trebuie depășite cu mult curaj orice forme de lenevie și de îngustime a inimii, pentru a cultiva spiritualitatea comuniunii care înseamnă capacitatea de a simți fratele de credință ca unul care îți aparține, pentru a ști să împărtășești cu el bucuriile și suferințele lui, pentru a-i intui dorințele și a avea grijă de nevoile sale, pentru a-i oferi o adevărată și profundă prietenie” („Acordul Mileniului”, cotidianul „Ziua”, an. IX, nr. 2535, din 14 octombrie a.c., p. 3).

La rândul său, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a reafirmat necesitatea găsirii unor noi forme de mărturisire „pentru ca mesajul creștin să fie auzit, urmat și trăit în lumea contemporană. Aceste no realități nu privesc doar o Biserică sau confesiune creștină, ci pe toți creștinii, în aceeași măsură, astăzi, când se simte tot mai mult nevoia unei mărtuii comune a tuturor creștinilor. Relațiile frățesti dintre creștini implică eforturi pentru a putea vindeca reciproc rănila trecutului și pentru reasezarea relațiilor pe temelii noi, ținând cont de epoca în care trăim, angajându-ne într-un dialog sincer și deschis“ (Idem, p. 4).

Toate cele petrecute în cadrul acestei vizite ne aduc amine momentul când, pentru trei zile (7-9 mai 1999), primul Papă din istorie a vizitat România, Biserica Ortodoxă de aici, întărind relațiile dintre cele două Biserici și punând din nou în discuție problema continuării dialogului teologic. De fapt, dialogul care urmărește restabilirea unității depline dintre ortodocși și catolici a început oficial prin înființarea în anul 1979 a unei comisii speciale intitulată „Comisia mixtă internațională pentru dialogul teologic dintre Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe“ fondată de Papa Ioan Paul al II-lea și Patriarhul ortodox Demetrios I al Constantinopolului. Dar cel mai important pas în apropierea dintre catolici și ortodocși a avut loc în anul 1965, la încheierea Conciliului Vatican II, când Papa Paul al VI-lea și Patriarhul Atenagoras I al Constantinopolului au ridicat excomunicările reciproce decretate în anul 1054 de Papa Leon al IX-lea și de Patriarhul Mihail Cerularie al Constantinopolului, care au marcat oficial schisma.

Comisia catolică-ortodoxă și-a început pentru întâia oară lucrările în anul 1980, până în prezent elaborând cinci documente dintre care trei se referă la problema catolicilor răsăriteni (greco-catolici) care îl recunosc pe Papa drept cap al Bisericii dar păstrează liturghia și obiceiurile răsăritene asemenea ortodocșilor.

Ultima întâlnire a comisiei a avut loc la Baltimore, Maryland (S.U.A.) în iulie 2000, când dialogul s-a blocat pe problema catolicilor răsăriteni. În timpul dezbaterilor, partea catolică a explicat faptul că Bisericile Catolice Răsăritene reprezintă o legătură între catolici și ortodocși. Unii ortodocși consideră însă aceste Biserici ca fiind un obstacol eclesologic pe calea dialogului. Întâlnirea de atunci, prezidată de Cardinalul Edward Cassidy, Președintele Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștinilor și Arhiepiscopul Stylianos al Australiei, s-a încheiat fără semnarea unui document comun, spre deosebire de întâlnirile anterioare, marcând începutul unei stări de criză a relațiilor dintre cele două Biserici.

Tocmai situații de acest fel se vor a fi evitate pe viitor iar Declarația semnată recent la Roma, prezentată anterior, încearcă să soluționeze pe cale

pașnică diferețele ce vor fi prezentate în cadrul întrunirilor ulterioare ale comisiilor la dialog.

Pe lângă demersurile oficiale care au loc este nevoie însă ca și comportamentul dintre noi, creștinii, aparținători celor două mari ramuri ale creștinismului, care până nu demult ne aflam într-o stare de ignorare aproape generalizată, de nejustificată suspiciune, exprimată în regrete paternaliste sau într-o disprețuitoare nepăsare și chiar dușmănie, să dobândim mai mult respect, înțelegere și colaborare deschisă.

Un remarcabil teolog ortodox, părintele Boris Bobrinskoy, căutând soluții pentru realizarea unei mai mari comuniuni dintre cele două Biserici, se întreba: „Trebuie să așteptăm și să cerem o pocăință și o convertire colectivă din partea Bisericii Romei? Să-i pretindem să se îmbrace în pânză de sac și să își pună cenușă pe cap? Trebuie puse între paranteze toate elaborările sale dogmatice din secolul IX încolo? Oare nu s-ar putea imagina o reflecție teologică făcută în comun, pentru a se depăși problemele litigioase? Eu nu pun pentru nimeni decât întrebări. Pentru că nu printr-o atitudine triumfalistă – în care Ortodoxia și-ar ignora propriile deficiențe și dezordinile din sânul ei – va fi depășită vreodată schisma și se va ajunge la unire. Dorința de unitate trebuie să fie în Ortodoxie ca o suferință, ca o rană din iubire și din compasiune pentru o bună parte din Biserica lui Hristos care este încă separată din punct de vedere sacramental de comuniunea cu Biserica Ortodoxă și de plenitudinea sa“ (pr. prof. dr. Boris Bobrinskoy, **Taina Bisericii**, traducere de Vasile Nanea, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2002, p. 275).

Astăzi, constatăm, că Europa caută să fie cât mai unită din punct de vedere economic, juridic și cultural, adesea fără a cere în mod direct sprijinul Bisericilor, poate tocmai pentru că acestea sunt prea puțin preocupate de unitatea și de cooperarea dintre ele, iar instituțiile creștine internaționale nu sunt îndeajuns de convingătoare în realizarea unității. Lumea nu mai sancționează astăzi Bisericile separate din Europa prin persecuții, ci prin indiferență, astfel încât ele devin marginalizate. Criza spirituală din timpul nostru necesită redescoperirea legăturii pocăință-convertire, pe de o parte, și reclădirea comuniunii dintre Biserici, pe de alta.

Dacă până nu de mult catehismele catolice încercau să demonstreze că Biserica Ortodoxă nu ar fi nici una, nici sfântă, nici catolică și nici apostolică iar catehismele ortodoxe spuneau același lucru despre Biserica Catolică, iată că aceste bariere au fost astăzi depășite, este adevărat, printr-o relație de apropiere și nu de comuniune. Astfel, Răsăritul și Apusul încep să se descopere reciproc și fiecare are multe de învățat de la celălalt. Despărțirea lor a fost, și pentru o parte și pentru cealaltă, o mare tragedie și o pricină de sărăcire. Astăzi, apropierea și legăturile vii care au rezultat din această apropiere constituie deja un izvor de îmbogățire reciprocă. Occidentul trebuie,

cu erudiția sa biblică și patristică, să ducă Ortodoxia la o nouă înțelegere a fondului istoric al Sfintei Scripturi, la o lectură mai critică a Sfinților Părinți. La rândul lor, ortodocșii pot să-i ajute pe creștinii occidentali să ia din nou cunoștință de sensul profund al Sfintei Tradiții și al spiritualității trăite. Suntem chemați astăzi la dialog, pentru a mărturisi, dar și pentru a descoperi ceea ce ar putea fi pozitiv la frații noștri.

Trebuie depășite convingerile multora care consideră că cei care nu sunt ortodocși nu aparțin Bisericii. Unii merg până la considerarea ecumenismului drept o pan-erezie, ceea ce este complet greșit. Amintim că de cele mai multe ori în concepția credinciosului simplu Biserica este una, așa cum Dumnezeu este unul, neînțelegând de ce Bisericile nu se unesc și de ce trebuie să avem de-a face cu atâtea dezbateri teoretice când în fond credința este cât se poate de simplă. Căci dacă noi refuzăm să ascultăm și să acordăm atenție vieții credincioșilor de alte confesiuni, nu numai că ne vom pierde pe noi înșine, dar vom fi necredincioși poruncii Mântuitorului Hristos de a-l iubi pe celălalt, vom nesocoti responsabilitatea de a mărturisi Ortodoxia în lume. În măsura în care numeroasele conferințe și adunări ecumenice ne oferă aceste posibilități, este datoria noastră de ortodocși de a participa la ele. Iar atunci când au loc evenimente cum au fost vizitele reciproce dintre cei doi Întâistătători, ele nu pot fi considerate decât ca pași importanți pe calea unității. Pornind de la evenimentele recente, este adevărat că avem de-a face numai cu o legătură de bună frățietate între Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă Română, care nu poate reprezenta Ortodoxia în general. Este doar un exemplu de bună înțelegere pilduitoare și pentru ceilalți confrăți ortodocși, știindu-se că și Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I al Constantinopolului, care reprezintă (chiar și doar onorific) întreaga Ortodoxie, este promotorul unor relații de apropiere dintre cele două ramuri ale creștinismului.

Nu ne rămâne decât să sperăm că semnele reconcilierii la care suntem cu toții martori își vor arăta roadele într-un viitor nu prea îndepărtat, iar faptul că Biserica din țara noastră și-a adus un aport important la realizarea ei nu poate să reprezinte decât o binecuvântare pentru noi ca aparținători unui popor latin și născut creștin, țară punte de legătură dintre Biserica Răsăriteană și cea Apuseană, nu numai prin credincioșii săi catolici, ci și prin caracterul deschis și tolerant.

REDACTIA

LOGOS, RAȚIONALITATE ȘI ÎNAINȚARE MISTICĂ ÎN TEOLOGIA SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Arhiereu vicar IRINEU SLĂTINEANU

Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, prezent în lume, a fost și este scopul căutărilor noastre. Omul „prin puterea minții sale și în materia prescripțiilor legii scormonește ca într-o grămadă de lucruri amestecate”¹. Cuvântul este în lume de la începuturile ei, pe de o parte prin rațiunile lucrurilor, ca chipuri create și susținute de rațiunile eterne, iar pe de altă parte prin persoanele umane care în raționalitatea lor sunt chipurile ipostasului Lui însuși, create cu scopul de a gândi rațiunile lucrurilor împreună cu Rațiunea divină tripersonală și într-un dialog cu ea. Sfântul Ioan Evanghelistul ne spune ca „toate prin El (Cuvântul) s-au făcut. Întru El era viața și viața era lumina oamenilor” (Ioan 1, 3-4). Într-adevăr „prin El s-au făcut toate (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο) și nu „din El”, fiindcă „unimea nu e izvor al celor din ea, ca o stare contractată a unei deșirări ce se varsă în mod natural devenind mulțime, ci entitate enipostaziată a Treimii celei de o ființă”². La fel spune și despre oameni că viața le era lumină, dar ei nu erau însăși viața, ci pe aceasta au primit-o ca dar, adică au venit la lumină, la existență, prin El, prin Cuvântul, Cel ce are viață întru Sine.

Tâlcuind cele spune în Sfânta Scriptură de Sfântul Apostol Pavel: „Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii prin fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire” (Romani 1, 20), Sfântul Maxim afirmă că: „este vorba de rațiunile lucrurilor, întocmite înainte de veacuri de Dumnezeu precum însuși au știut, rațiuni pe care sfinții bărbați au obiceiuri să le numească și «binevoiri». Acestea, fiind văzute, se văd prin înțelegere prin fapte. Căci toate faptele lui Dumnezeu, contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei științe și cunoștințe, ne vestesc în chip ascuns rațiunile după care s-au făcut și ne descoperă prin telescopul așezat de Dumnezeu în fiecare faptură”. În acest înțeles și „Cerurile spun Slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (Psalmul 18, 2).

Un aspect deosebit de important subliniat de Sfântul Maxim, având în vedere doctrina platonico-origenistă, este acela al creației lumii din nimic. Entitățile lumii, neavând ca atare o preexistență, chiar dacă se poate vorbi cu aceeași certitudine despre rațiunile locurilor dinainte de veacuri, totuși ele nu au existența de sine, ci sunt rațiuni potențiale în Dumnezeu sau în Rațiunea supremă: „În El sunt fixate ferm rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El și la El, chiar dacă

¹ Sf. Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie”, Filocalia III, trad. pr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994, p. 129.

² Idem, „Ambigua”, P.S.B., vol. 80, trad. D. Stăniloae, București, 1980.

acestea toate, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență deodată cu rațiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine a timpului potrivit, după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Făcătorul există pururea, pe când făpturile există în potență, dar actual încă nu. Căci nu pot fi deodată Cel infinit cu cele mărginite, nici nu va fi o rațiune care să arate că pot exista deodată ființa și Cel supraființat și că pot fi identificate Cel nemăsurat cu ceea ce este măsurat, cel liber de relație cu ceea ce se află în relație, Cel care nu are în sine nici un fel de categorie care să poată fi afirmată cu ceea ce este constituit prin toate acestea³.

Pe de altă parte, „rațiunile divine sunt nu numai sensuri ale bogăției infinite de adânci a Logosului dumnezeiesc, ci și raze de viață divină și putere ce iradiază din oceanul de viață și de putere ipostaziat în Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, ca și în Tatăl și în Duhul Sfânt⁴, în virtutea cărora „fiecare dintre îngeri și dintre oamenii raționali este și se numește parte a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea după care a fost creat, care este în Dumnezeu și la Dumnezeu, pentru rațiunea lui care preexista în Dumnezeu, cum s-a zis. Dar dacă se mișcă potrivit ei, va fi în Dumnezeu, în care preexistă rațiunea existenței lui, ca obârșie și cauză. Și dacă nu vrea să se prindă cu dorința de nimic altceva decât de obârșia sa proprie, nu cade de la Dumnezeu, ci devine, întinzându-se tot mai mult după El, Dumnezeu și se numește parte a lui Dumnezeu, prin faptul că se împărtășește după cuviință de Dumnezeu, ca unul ce îmbrățișează, potrivit cu firea, în chip înțelept și rațional, printr-o mișcare cu bun chip, obârșia și cauza proprie⁵, Sfântul Maxim susține tema îndumnezeirii omului, a chemării sale la cele înalte, fără să-l lipsească de libertate. „Libertatea înseamnă identitatea omului cu propria sa natură și în conformitate cu ea“, zice Sfântul Grigorie de Nyssa. Dar doctrina despre rațiunile divine ale lucrurilor este legată ființial de voința divină. Dionisie Areopagitul afirmase că rațiunile sunt voinți divine. (Despre numele divine V, 8) Sfântul Maxim urmează învățăturile lui și vorbește despre sensul în care suntem parte a lui Dumnezeu. El nu este afectat de tendințele panteiste, ci afirmă contrar acestora, că creațiunea nu e un rezultat necesar al puterii divine sau al dinamismului natural al divinului, ci al voinței lui Dumnezeu.

Rațiunile divine sunt astfel în Dumnezeu ca puteri creatoare volitive, dar rămân neconfundate cu ființa divină, chiar dacă sunt cugetate de Dumnezeu din eternitate prin gândirea modelelor lucrurilor. Ele sunt în atemporalitate dar nu sunt supratemporale și, deci, eternitatea de care se învrednicesc ca expresie a voinței divine, nu se confundă cu eternitatea divină. „Ideea creaturii, a ceva deosebit de Dumnezeu, a unui eu non-divin, nu aparține necesității intime a esenței divine, – ea nu e produsă în virtutea fecundității naturale, căci, în acest caz ar fi un al patrulea ipostas, presupunere sacrilegă. Ea a fost produsă într-o libertate supremă din toată eternitatea. Dumnezeu este absolut liber în ceea ce privește creaturile posibile. Nu există nici o cauză care apasă asupra voinței Lui. Mai mult, Dumnezeu este emanamente liber chiar față de posibilitatea creaturilor înseși... Lumea, chiar în ideea sa divină, este un surplus absolut, o realitate adăugată, sau mai bine zis un dar adăus liber și bun al libertății divine atotputernice și al iubirii supraabundente... Trebuie distinse două

³ Ibidem, *op. cit.*, p. 83–84.

⁴ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, ed. I.B.M. București, 1978, p. 7.

⁵ Sf. Maxim, „Ambigua“, *ed. cit.*, p. 81.

moduri ale eternității: eternitatea ființială în care nu viețuiește decât Treimea, și eternitatea contingentă a actelor libere ale harului divin⁶.

Gândirea Sfântului Maxim rămâne străină unei existențe de sine a rațiunilor divine. El spune în acest sens: „Dacă doimea nu poate fi infinită, evident că nu poate fi nici fără de început, căci începutul a toată doimea este unimea (monada). Iar dacă nu e fără de început, nu e nici nemișcată, căci e mișcată de număr, primindu-și existența de unități prin adunare și spre ele, prin împărțire. Iar dacă nu e nemișcată, nu e nici începutul a altceva. Căci ceea ce se mișcă nu e început, ci din început, adică din cel ce se mișcă”. Evident, Sfântul Maxim nu explică prin aceste afirmații existența tuturor rațiunilor în Dumnezeu doar pentru a înțelege modul venirii lumii la viață. Prin aceste „modele ale tuturor lucrurilor” se deschide larg perspective spiritualizării ei și a îndumnezeirii omului. Omului este chemat ca partener creat al lui Dumnezeu și rămâne în legătură cu El ca un chip al Lui însuși, menit să gândească și el, în calitate de persoană, rațiunile obiective ale lucrurilor împreună cu Cuvântul dumnezeiesc, ca subiect gânditor originar al lor. Înaintea Sfântului Maxim, Sfântul Iustin Martirul, arată că „sufletele sunt părți din rațiunea împărătească”⁷. Pe baza acestei legături ele au capacitatea de a purta dialoguri cu Cel al cărui chip sunt. Este adevărat, ele nu sunt nemuritoare prin natura lor, ci provin din voința lui Dumnezeu⁸. Prezența persoanei umane devine o oglindă în care se reflectă lumea și-și întregeste realitatea, omul fiind „orizontul în care se arată lucrurile”⁹. Credinciosul nu poate exista real decât în lume, iar lumea este legată de el. Prin om lumea este cunoscută și se manifestă, atât ca sens, cât și ca realitate care se reflectă în el. Lumea ca mulțime de rațiuni plasticizate îndeamnă pe om să urce la o viață spirituală conștientă în comuniune cu Logosul divin. Omul în contemplația lui descoperă chipurile acestor rațiuni și în felul acesta este invitat să adune în sine toate rațiunile create și plasticizate, „pentru ca în felul acesta să aibă un conținut de gândire și de viață comun cu Logosul dumnezeiesc”^{10a}.

Așadar, prezența omului în creație este o lucrare tainică, unde rațiunea și firea noastră după chipul lui Dumnezeu ajută pe om să înainteze spre Dumnezeu. Progresul duhovnicesc nu este de tip solitar ci se integrează în contextul unei conformări integrale a ființei sale în modul divin. Iată ce spune Sfântul Maxim: „Dacă înaintăm drept, conform rațiunii și firii, spre ceea ce reprezentăm prin ființă și rațiune, vom cunoaște și noi printr-o atingere simplă, fără nici o iscodire, care singura prilejuiește greșala și rătăcirea, toate în mod divin, atât cât ne e cu putință, nemaipersistând din pricina neștiinței în mișcare în jurul lor, ca unii ce ne-am unit mintea și rațiunea noastră cu Mintea cea mare, cu Logosul și cu Duhul, mai bine zis pe noi întregi cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul lui”.

Cu toate acestea nu se poate micșora gravitatea căderii omului în păcat, „curgerea noastră de sus”, cum o numește Sfântul Maxim. Sfântul Grigorie de Nazianz exclamă

⁶ Florovski, *L'idée de la création dans la philosophie chrétienne*, apud. rev. „Logos”, București, 1928, p. 18–20).

⁷ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful „Dialogul cu iudeul Trifon”, P. S. B. vol. II, București, 1984, p. 96.

⁸ Pr. I. Rămureanu, *Concepția Sfântului Iustin Martirul despre suflet*, Studii Teologice, X, 7–8, (1958) p. 405.

⁹ Hristu Giannara, *To ontologikon periechomenon της θεολογικής εννοίας του προσώπου*, Atena, 1970, p. 13.

¹⁰ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică, II*, București, p. 8.

cu mult înaintea Sfântului Maxim: „O, ce împreunare și ce înstrăinare! Îngrijesc pe cel de care mă tem și mi-e frică de cel pe care-l iubesc. Care este înțelepciunea privitoare la mine și ce este aceasta mare taină?”¹¹. Această dilemă este rezolvată în perspectiva raportului dintre trup și suflet, ca mijloc de actualizare a raționalității trupesti a omului. Contrar origenismului, trupul este chemat la loc de cinste spre a descoperi în colaborare cu sufletul rațiunile virtuților, devenind rațional prin virtuți, adică ferit de dezordinea patimilor. „Omul a fost făcut de Dumnezeu, zice Sfântul Maxim, din bunătatea Lui, din suflet și trup, pentru ca sufletul rațional și mental dat lui, fiind după chipul celui ce l-a făcut pe el, prin dorința și prin iubirea sa întreagă să tindă cu tărie și din toată puterea spre Dumnezeu și spre cunoașterea Lui și să se îndumnezeiască prin asemănare; iar prin grija plină de știință față de ceea ce e supus lui și în temeiul poruncii care îi cere să iubească pe aproapele ca pe sine însuși și să susțină trupul cu cumpătare, să-l facă rațional și propriu lui Dumnezeu prin virtuți ca pe un împreună-slujitor. În felul acesta face pe Făcătorul să Se sălășluiască în trup și să devină, Însuși Cel ce le-a legat pe cele două, legătura de nedesfăcut a nemuririi dăruită trupului. Aceasta, ca sufletul să se facă trupului ceea ce este Dumnezeu sufletului și să se arate că unul este Făcătorul tuturor, străbătând prin umanitate în toate făpturile, pe măsura lor, și că cele multe, care după fire sunt distanțate, să vină la unitate între ele, prin convergență în jurul firii celei una a omului; în sfârșit, ca Dumnezeu însuși să devină totul în toate, pe toate cuprinzându-le și ipostaziindu-le întru Sine, prin aceea că nici o făptură nu mai are o mișcare separată, nepărtașă de prezența Lui, prin care suntem și ne numim dumnezei, fii, trup, mădulare și părțică a lui Dumnezeu și cele asemenea, prin referire spre ținta finală a scopului divin”. Concepția Sfântului Maxim este în concordanță perfectă cu gândirea Sfântului Apostol Pavel „că suntem mădulare și trup și plinire a celui ce plinește toate întru toți, Hristos Dumnezeu, după scopul ascuns dinainte de veacuri în Dumnezeu Tatăl, fiind readunați în El prin Fiul Lui, Domnul nostru Iisus Hristos, Dumnezeuul nostru” (Efeseni 1, 2-6; 17-23; 4, 11-16).

Lumea se evidențiază prin raționalitatea ei numai în relație cu o persoană creatoare care a gândit-o și continuă să o gândească. Mai mult, „orice raționalitate este o raționalitate interpersonală”¹². Drept urmare această raționalitate devine dialog între Dumnezeu, cel ce o adresează, și om, cel ce primește această chemare. Această realitate conferă persoanei umane calitatea de chip al Cuvântului, iar pe de altă parte, Logosul divin, care nu creează numai obiecte gândite, ci subiecte după chipul Său ca Subiect suprem, le gândește numai în dialog cu El. Altfel spus, „omul, constând din suflet și trup sensibil, prin relația și capacitatea sa naturală îmbină față de amândouă părți ale creațiunii, și circumscrie și este circumscris: este circumscris prin ființă și circumscrie prin putere, ca unul ce se împarte cu acestea prin părțile lui constitutive și le unește pe acestea cu sine prin părțile lui”¹³.

Pornind de la aceste afirmații, Sfântul Maxim dezvoltă o teologie a mișcării prin puterea sufletului. El face o deosebire netă între dinamismul creației, ca împlinire sau actualizare rațională a ei prin om, de mișcarea păcătoasă a celor căzuți din pliroma origenistă. Necesitatea întregii creaturi se descoperă în Dumnezeu, pentru că „mișcarea

¹¹ Sfântul Grigorie de Nazianz, „Despre iubirea de săraci”, 14, P. G. 35, 865 B.

¹² D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, București, p. 9.

¹³ Sf. Maxim, *Ambigua*, op. cit., p. 152-153.

spre Dumnezeu este unidirecțională și ireversibilă¹⁴. În Dumnezeu, Cortul cel nefăcut de mână, sunt sensurile tuturor lucrurilor. Deși mișcarea presupune o alternativă de stări, fiind proprie întregii creații a lui Dumnezeu, totuși ea nu schimbă rațiunea firii, pentru că „sunt mișcate și purtate în chip nemișcat, întrucât rămân neschimbate în rațiunea în care s-au făcut după fire, putere și lucrare, ordine și durată, și nu este nicidecum din însușirea naturală și nu trec și nu se schimbă în altceva; dar iarăși se schimbă prin rânduiala fluxului și refluxului, prin creșterea și descreșterea după cantitate, prin schimbarea în calitate și propriu vorbind prin succesiunea între ele, cele anterioare cedând neconținut locul celor ce vin după aceea” Astfel, pentru Sfântul Maxim „ceea ce nu este necauzat se mișcă desigur pentru o cauză, mișcarea fiind lucrată în el de cauza pentru care e și spre care își face mișcarea. Începutul a toată mișcarea naturală este facerea celor ce se mișcă, iar cauza a toată facerea este Dumnezeu, ca Făcător al ei. Iar sfârșitul sau ținta facerii naturale a celor făcute e stabilitatea pe care o produce, desigur după străbaterea tuturor celor mărginite, infinitatea, în care nefiind nici o distanță se oprește toată mișcarea celor ce se mișcă în chip natural”¹⁴.

Sfântul Atanasie a văzut raționalitatea ca o solidaritate între Înțelepciunea divină, răspândită în lume și ființa umană. El spunea: „pentru ca lucrurile nu numai să fie, ci să fie și bune, Dumnezeu a binevoit ca Înțelepciunea Sa să coboare în creaturi... punând în ele în comun și în fiecare în parte, pecetea chipului său, ca să se arate astfel înțelepte și demne de Dumnezeu. Și precum rațiune noastră este chipul Logosului, care e Fiul lui Dumnezeu, așa înțelepciunea din noi este și ea chipul Său, întrucât El este și Înțelepciunea. Prin aceasta noi putem cunoaște și gândi, fiind capabili să primim Înțelepciunea creatoare și prin Ea să cunoaștem pe Tatăl Ei”¹⁵. Cunoașterea lui Dumnezeu se înscrie, deci, în viața omului ca actualizare, ca însușire a rațiunii sau ca împlinire a ei pentru că „rațiunea este unită numaidecât cu făptuirea și judecata cu privire la făptuire se cuprinde în contemplație”¹⁶. Virtutea devine astfel o conjugare fericită dintre rațiune și contemplație, manifestându-se amândouă prin trup. Este adevărat că ele fără de ajutorul Rațiunii dumnezeiești, care le-a sădit și întreține această relație în cunoașterea binelui, cât și în mișcarea spre el, oriul nu poate face nimic. Sfântul Maxim spune, aducând ca exemplu pe proorocul Ilie că „el este tipul firii, nu numai ca cel ce a păzit neștirbite rațiunile din sine însuși și prudența în hotărârea voinței cu privire la ele, liberă de orice abatere din patimă, ci și ca cel ce pedepsește prin judecată, ca o lege naturală, pe cei ce se folosesc de lege împotriva legii. Căci așa face și firea, pedepsind pe cei ce încearcă s-o strice, atât cât încearcă să viețuiască împotriva firii, prin aceea că nu mai dispun în chip natural de toată puterea firii, fiind micșorați în ceea ce privește integritatea ei”. Astfel firea își dovedește originea ei în bine, pedepsind pe cei ce viețuiesc împotriva rațiunilor ei.

Modurile naturale ale virtuților sau revenirea firii la ea însăși prin virtute, nu se realizează numai prin puterile omului, ci prin venirea la ea a lui Dumnezeu Cuvântul. Prezența harului la Sfântul Maxim are o importanță covârșitoare, viețuirea în conformitate cu firea fiind condiționată de lucrarea harului în om. O separație între natură și har, în sensul catolic, nu este cunoscută Mărturisitorului și nici Sfinților

¹⁴ Idem, p. 114.

¹⁵ Sfântul Atanasie cel Mare, *Contra Arienilor II*, P.G. 26, 312.

¹⁶ Sf. Maxim, *op. cit.*, p. 106.

Părinți. Legea firii este unită cu legea duhovnicească a harului. Împreună arată, „fără simboluri sensibile, cărările veșnice pe care mintea contemplativă urmărindu-și drumul, e dusă spre cel mai înalt dintre bunuri, spre Dumnezeu“. Ea nu-și lasă determinată și limitată mișcarea cugetării de nici unul dintre lucrurile create. Cărări sau drumuri în sensul psalmistului – „Făclie picioarelor mele este legea Ta și lumina cărărilor mele“ (Psalmul 118, 105) – sunt numite „chipurile virtuților conforme cu legea naturală și rațiunile cunoștinței din legea duhovnicească, pe care le dezvăluie prezența lui Dumnezeu Cuvântul și care readuc firea la ea însăși și la cauza ei, virtute și cunoștință“.

Cât privește lucrurile, Sfântul Maxim, spune că lumea a fost dată de Dumnezeu omului ca o realitate contingentă, elastică în moduri, dar fermă și destinată veșniciei în rațiunile ei. Actualizarea ei în diferite forme, de om și de Dumnezeu, se înscrie într-un dialog liber de acte. În felul acesta creația dă posibilitatea lui Dumnezeu și omului să schimbe ordinea sau modul de manifestare a lucrurilor. Cât privește raționalitatea lucrurilor ele rămân intangibile pentru om, omul nu poate altera sau anula cu totul lumea prin viața lui păcătoasă. El este dependent de Dumnezeu, adică nu poate trece în activitatea lui peste Dumnezeu, socotindu-se autonom. Lui nu-i este îngăduită și nici necesară, pentru plinirea raționalității lui, schimbarea rațiunilor lucrurilor, întrucât le-ar anula definitiv. Astfel, lumea poate fi schimbată dar nu anulată de om, pentru că el o primește ca dar de la Dumnezeu. Sfântul Maxim vede lumea într-o ingenioasă împăcare a statorniciei ei cu libertatea lucrării lui Dumnezeu și a omului în ea ca fiind o punte le legătură între Dumnezeu și creatura sa. „Lumea e prin aceasta nu un zid opac, nemișcat, ci un perete transparent și mobil și un vehicol potențial al nostru spre Dumnezeu cel atotliber, atotbun și infinit“.

Libertatea, de care se leagă infinitele moduri de actualizare a raționalității lumii, conferă omului, prin calitatea sa de ființă rațională chemată să cuprindă în sine cuvintele Creatorului, posibilitatea unui proces în direcția chemării sale, dar și în direcția opusă, negativă. În acest caz, negarea chemării sau a raționalității, nu duce la desființarea ei, ci la o urâțire a chipului original. Este un proces infinit în ambele sensuri. Nimic nu se schimbă în esență, dar toate se înfrumusețează sau se urâtesc. Lumea este creată de Dumnezeu ca ființă atotputernică și liberă și se îndreaptă spre El cu o sete de Absolutul infinit dincolo de orice relativitate, fără să-i schimbe ființa. Se poate spune că „multiplicitatea persoanelor e multiplicitatea de moduri în care se realizează concret și se actualizează lumea în cadrul rosturilor ei și rațiunea sau ființa cea una a umanului, precum persoanele divine sunt moduri terne în care există concret ființa divină“.

Despre caracterul dinamic al rațiunilor divine ale căror chipuri au primit o consistență plasticizată în lucrurile lumii, a vorbit înaintea Sfântului Maxim, Dionisie Areopagitul. El a folosit termenul înaintării binefăcătoare (*αγαθοποιόι προοδοί*). Prin aceste înaintări Dumnezeu iese din Sine însuși prin lucrările Sale binefăcătoare nu numai în crearea lucrurilor, ci și a persoanelor, care sunt chipurile subiectului însuși al Logosului. Înaintările nu sunt numai ieșiri ale lui Dumnezeu din sine însuși din bunătațe, ci și lucrări care înaintează cu persoanele și lucrurile, sau se proiectează înaintea persoanelor și lucrurilor, atrăgându-le după ele, sau imprimând și persoanelor și lucrurilor o mișcare de înaintare. Sfântul Maxim se folosește și el de această formulă

a lui Dionisie pentru a exprima caracterul dinamic al rațiunilor divine ale creaturilor¹⁷. După el și Sfântul Grigorie Palama va dezvolta învățătura despre energiile divine, ca fundament dinamic al creaturii. Spre deosebire de Dionisie care alternează termenul *προορισμοί* cu *προοδοί* Grigorie vede în primul un sens dinamic al rațiunilor divine ale lucrurilor. Aceste *προορισμοί* sunt predefinițiile virtuale ale creaturilor, care le susțin în tendința și mișcarea lor spre actualizarea deplină a predefinițiilor lor virtuale în Dumnezeu. Sunt numite predefiniții modelele virtuale, sau paradigmele creaturilor la care ele participă continuu în mișcarea lor de actualizare. În acest sens Palama numește pe Dumnezeu forma în forme, ca principiu al formelor, sau ca sursa de unde ființele create primesc puterea lor de a înfăptui formele lor¹⁸.

Cunoașterea lui Dumnezeu este rodul rugăciunilor stăruitoare, a intuiției curățite de patimi și a iubii negrăite a lui Dumnezeu. Credinciosul dobândește această stare numai cu ajutorul lui Dumnezeu și cu un efort susținut pe calea virtuților. El nu poate cunoaște pe Dumnezeu dacă Acesta nu vine în întâmpinarea lui.

În concluzie dezvoltarea teologică a rațiunilor divine dobândește o importanță covârșitoare în gândirea Sfântului Maxim. Pe de o parte înțelegem pe deplin importanța zidirii lui Dumnezeu și chemarea omului de a-l cunoaște pe Creatorului său și să se împărăsească neîncetat din El pe măsură ce se apropie de El printr-o viață curată. Toate calitățile sufletești participă la această viețuire în Dumnezeu. Împreună cu el se sfințește și firea înconjurătoare, schimbându-și starea de supune în cea de libertate prin dobândirea împărăției cerurilor a fiilor lui Dumnezeu. Astfel gândirea Sfântului Maxim deschide posibilitatea înduhovnicirii atât a omului cât și a spiritualizării cosmosului. După el, realitatea este ireductibilă și se concentrează în jurul a două entități: Dumnezeu ca finalitate și omul ca receptacol al acesteia. Altfel spus, mișcarea omului spre Dumnezeu sau înaintarea lui după rațiunea firii coincide cu urcușul treptelor trăirii duhovnicești în perspectiva descoperirii unirii tainice și negrăite cu Dumnezeu prin har. „Duhul înțelepciunii ne face să ne înălțăm la cauza rațiunilor duhovnicești din porunci și la unirea cu ea; prin aceasta cunoscând, pe cât este cu putință oamenilor, în chip neștiut, rațiunile simple ale lucrurilor, aflătoare în Dumnezeu. Din el scoatem, ca dintr-un izvor țâșnitor al inimii, adevărul din toate, împrăștiindu-l în chip felurit și celorlalți oameni”¹⁹.

Contemplație și cunoaștere ca depășire a materialității lucrurilor

Pentru Sfântul Maxim, contemplația și cunoașterea lui Dumnezeu sunt experimente duhovnicești de înaltă trăire spirituală care pun în discuție desăvârșirea și transcendența faptești raționale sub razele infinite ale dumnezeirii. Cunoașterea, ca unire nemijlocită între Dumnezeu și om cu ajutorul energiilor divine este tocmai țelul îndumnezeirii noastre. Harul experienței lasă să se înțeleagă că omul nu poate cunoaște pe Dumnezeu fără Dumnezeu.

Ninici nu-i este propriu omului în toată această lucrare de cunoaștere sau înălțare, pentru că puterea de a cunoaște este un dar de sus. De la Dumnezeu vine această

¹⁷ Ir. D. Stăniloae „Dinamica creației în Biserica”, rev. Ortodoxia, 1977, nr. 3-4, p. 283.

¹⁸ Ibidem, p. 284.

¹⁹ Sf. Maxim Mărturisitorul „Răspunsuri către Talasie”, *op. cit.*, p. 252.

putere de cunoaștere: „El este Cel care a cunoscut de mai înainte de toate veacurile nesfârșite care au fost, sunt și vor fi, și care are mai înainte prin fire cunoștința facerii tuturor, și care nu din lucruri, ci de la sine a primit în Sine de mai înainte cunoștința lucrurilor. Căci El este cunoștința ființială a lucrurilor, fiind Făcătorul lor; e însăși cunoștința ca cel ce are cunoștința sa prin fire, mai presus de orice cauză... El este Făcătorul și al așa-zisei cunoștințe în orice sens și chip, și nu este accesibil nici unei cunoștințe ce poate fi cugetată sau rostită”²⁰. În actul cugetării omenești există o relație între cel ce cugetă ca subiect și între cel cugetat ca obiect. Dumnezeu ca ființă supraființială nu poate fi obiectul cunoașterii de după Sine, ci doar al supra cunoașterii divine. „Dumnezeu nu este nici dintre cei ce cugetă, nici dintre cele cugetate. El este deasupra acestora”²¹. Dumnezeu nu poate fi socotit ca substanță ce se poate cugeta și deci nici ca un termen al actului de cugetare, care cere un obiect. Chiar dacă cele cugetate de El rămân în afara ființei lui Dumnezeu, totuși omul se avântă în a cunoaște cele pe care i le îngăduie El să le cunoască. Mintea în actul cugetării ia forma obiectului cugetat, ceea ce face ca nevoitorul să-și fixeze mintea în Dumnezeu și să aibă mintea lui Dumnezeu în sinea lui, cum zice apostolul Pavel „noi avem mintea lui Hristos”. Pentru a ajunge la această formă sublimă omul trebuie să treacă prin păienjenitul nenumăratelor forme ale lucrurilor sensibile, până când își va face mintea fără formă. La capătul acestui urcuș contemplativ, de la cele de jos spre cele de sus, Cuvântul cel mai presus de cugetare așteaptă mintea și o desface de lucrurile sensibile care o alterau prin formele ideilor. Cel ce pătimește asemenea purificări „s-a odihnit și el de lucrurile sale, precum Dumnezeu de ale Lui”²². Nu este vorba în acest proces de o lărgire strictă a observației, ci de o depășire a condiției de viață prin cunoașterea sublimului din lucruri sau rațiunea lor însăși. O dată cu depășirea de sine și de cele exterioare, omul trăiește în același timp și o unire cu Dumnezeu de care are parte nu numai mintea care cugetă, „ci și sufletul întreg și chiar omul întreg”²³.

Cunoașterea e concomitentă și proporțională cu procesul de desăvârșire al vieții nevoitorului. Concepută ca o teofanie a lui Dumnezeu în sufletul omului prin golirea minții lui de orice reprezentare, experiența cunoașterii se ridică neîncetat până la viețuirea cu puterile cerești. Din această stare nevoitorul se ridică cu trupul mai presus de materie prin făptuire, adică printr-o străvezire a simțurilor și o dirijare a lor spre finalitatea rațională pentru care au fost create de Dumnezeu. Cu mintea fără formele materiei, și mai presus de ele, prin contemplație și cunoaștere, omul ajunge să se facă prin deprinderea virtuților și a cunoștinței cu totul nematerial și fără formă. El trăiește în această stare numai pentru Dumnezeu Cuvântul, „Care, fiind, după fire, în sens propriu fără materie și formă, S-a făcut pentru noi cu adevărat ca noi din noi în materie și formă”. Există o legătură indisolubilă între cunoașterea dumnezeiască și desăvârșirea spirituală a omului. Pogorârea Cuvântului lui Dumnezeu în om, înomenirea lui tainică în inima lui, corespunde cu ieșirea, eliminarea tuturor conținuturilor din mintea noastră prin purificarea ei.

²⁰ Idem, p. 300.

²¹ Sf. Maxim Mărturisitorul „Capete gnostice”, Filocalia II, trad. D. Stăniloae, p. 180–181.

²² Idem, p. 182.

²³ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, p. 384.

Lumea ca lucru sensibil și realitate inteligibilă, subiect al cunoașterii naturale „se află la mijloc între Dumnezeu și oameni”²⁴. Deși plină de figuri și de simboluri sensibile, ea are prezența lui Dumnezeu în mod continuu prin rațiunile divine existente în ea. Dumnezeu, prin această temelie originară, a amestecat în lumea urme din măreția Sa proprie ca prin ele să poată antrena mintea omenească în chip nemărginit spre cele dumnezeiești²⁵. În aceste rațiuni Dumnezeu se face cunoscut în chip proporțional prin fiecare din cele văzute, ca prin niște scrisuri. Cu toate acestea, prezența lui Dumnezeu în creație este enigmatică și învăluită în simboluri ca într-un acoperământ. În acest sens Sfântul Maxim spune că „lumea este mormântul Domnului”²⁶. Dumnezeu se descoperă omului angajat în experiența contemplării, ca prezență tainică, pe măsură ce el crește în cunoaștere și se detașează de cele sensibile. Cu alte cuvinte, nevoitorul trebuie să se străduiască să descopere rațiunile din lume și să le scoată de acolo pentru a le așeza în biserica sufletului său. Este adevărat că lucrarea de depășire a celor sensibile este îngreunată de starea păcătoasă a sa, între el și Dumnezeu aflându-se lumea care atrage permanent spre cele de jos. Astfel pentru a ajunge la Dumnezeu, omul trebuie să străbată în mod progresiv și ascendent calea care duce la Împărăția cerurilor. În starea primordială însă, „nimic nu avea așezat între sine și Dumnezeu care să trebuiască a fi cunoscut și care să împiedice înrudită liberă ce avea să se producă prin iubire între sine și Dumnezeu în urcușul său spre El”.

O nouă configurație existențială se profilează pentru omul despățimit de cele trupești. Mintea nu devine fără formă, ci mai degrabă deiformă, prezența lui Dumnezeu în om devenind ascendentă. Logosul care odinioară s-a imprimat în logoi-i creaturilor când „toate prin El s-au făcut” (Ioan 1, 3) și apoi s-a întrupat în logoi-i Scripturii, de această dată se întrupează în om, ca expresie a deplinei descoperiri divine. „În aceste trei legi se află toată podoaba Bisericii, câtă se cuprinde în lărgimea virtuții, în lungimea cunoștinței și în adâncimea înțelepciunii și a cunoașterii tainice a lui Dumnezeu”²⁷.

În cunoașterea lui Dumnezeu omul își reface puterile naturale de cunoaștere și ajunge la experiența iubirii dumnezeiești. Acest scop suprem determină toate lucrările omului și-l integrează în acel elan de a se depăși, de a ieși din natura sa limitată în căutarea unirii cu Dumnezeu. Nu gnoza, ca la Evagrie, ci iubirea, primează la Sfântul Maxim²⁸. Iubirea care „leagă mintea de cele dumnezeiești” se înscrie în raționalitatea firii ca înțelegere a sensului existenței, drumul ei de realizare în Dumnezeu. Prin ea Hristos trăiește în noi și noi în El, aici și în viața viitoare. Voința omului rămâne liberă dar în iubire ea nu se va mai mișca spre un alt obiect material. O dată ce s-a sălășluit în om Dumnezeu și o dată ce omul iubește pe Dumnezeu ca supremul bun dorit, în El se odihnește Iubirea și Bucuria. În Dumnezeu credinciosul va vedea și înțelege toată făptura, dar nu separată, ci într-o negrăită relație de iubire cu El.

După Sfântul Maxim cunoașterea este una, după cum și rațiunea firii este una și rămâne neschimbată. Pentru a dobândi cunoaștere adevărată omul are nevoie de virtuți. Prin ele se întărește puterea firii în raționalitatea ei. „Deci mișcându-se sufletul astfel cu înțelepciune și lucrând conform rațiunii dumnezeiești, cele sensibile le percepe cu

²⁴ Sf. Maxim „Către Talasie”, *op. cit.*, p. 213.

²⁵ Idem, p. 214.

²⁶ Sf. Maxim, „Capete gnostice”, *op. cit.*, p. 145.

²⁷ Sf. Maxim, „Către Talasie”, *op. cit.*, p. 415.

²⁸ V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu 1995, p. 118.

folos prin simțuri, însușindu-și duhovnicește rațiunile din ele...; puterile, la rândul lor, le împreună cu virtuțile și prin virtuți cu rațiunile mai dumnezeiești din ele. Iar rațiunile mai dumnezeiești ale virtuților se unesc cu înțelesul duhovnicesc ascuns al rațiunilor mai dumnezeiești din virtuți²⁹. Sufletul se desface, astfel, de relația naturală față de cele prezente și se predă întreg și simplu lui Dumnezeu. Dumnezeu îl primește împreună cu trupul și-l face asemenea Lui, așa fel ca prin întreg sufletul să Se poată arăta necircumscriș întreg Cel ce după fire nu apare din sine nicidecum, nici unei făpturi în nici un fel³⁰. Acest înțeles mai duhovnicesc al rațiunilor în lucrarea virtuților înlătură toată înclinația afectivă către cele trecătoare și sufletul se pregătește în felul acesta să se predea întreg lui Dumnezeu. Deci în progresul duhovnicesc Sfântul Maxim vede după rațiunile lucrurilor, rațiunile virtuților, ceea ce înseamnă că nu este vorba de o cunoaștere teoretică a lui Dumnezeu, ci de o unire cu Dumnezeu prin iubire. Sufletul umplut întreg de iubire este umplut întreg de Dumnezeu, fără să fie circumscriș de suflet.

Mintea contemplativă ca organ de cunoaștere este numită cer pentru că „cunoștința adevărată se face, asemenea cerului, scaun al lui Dumnezeu, primind pe Dumnezeu să se întroneze în ea prin tendința nestrămutată a dorinței ei ferme și înalte spre bine³¹. Ea este chemată a înțelege și înălțimea cuvintelor dumnezeiești din Sfânta Scriptură în duh, pentru că „cel ce vrea să călătorească drept și fără greșală spre Dumnezeu are nevoie în chip necesar de amândouă, de cunoștința Scripturii în duh și de contemplația naturală a lucrurilor după duh, ca cel ce dorește să devină iubitor desăvârșit al desăvârșitei înțelepciuni să poată dovedi că amândouă legile, cea naturală și cea scrisă, sunt de cinstire egală și învață aceleași lucruri și nici una nu are mai mult sau mai puține decât cealaltă³². În sprijinul acestei înțelegeri, Sfântul Maxim aduce în fața episodul Schimbării la Față a Domnului. Înălțimea spirituală a acestei Teofanii este subliniată atât prin transfigurare Domnului, cât și prin prezența celor două personaje. Moise reprezintă exemplul de făptuire ca cel ce a depășit „apele mării, adică patimile ce se opun virtuților, prin lipsire și prin covârșire, cu ajutorul rațiunii celei atotputernice, care le lovește din inimă și nu le îngăduie să se unească între ele în cei ce înaintază cu sârguință spre Dumnezeu³³. Ilie este viața contemplativă și cunoscătoare, ca cel ce a fost răpit la cer, străbătând în carul dumnezeiesc al virtuților materia, ca pe un acoperământ, pe calea trecerii curate a minții spre cele inteligibile³⁴. El a judecat lucru mult mai de preț să nu vadă și să nu cunoască nimic ce împiedica pe om să cunoască pe Dumnezeu. Și, astfel, încă fiind în trup, a fost ajutat să fie în unire cu El“. Tot la Schimbarea la Față celor trei Apostoli, Petru, Ioan și Iacov „li s-au întâmplat prin schimbarea lucrărilor simțurilor, pe care o pricinuia în ei Duhul, înlăturând acoperămintele patimilor de pe puterea înțelegătoare, să cunoască rațiunile duhovnicești ale tainelor arătate lor.“ Această transfigurare nu le mai dădea posibilitatea să se îndulcească exclusiv trupește de lucrurile materiale, ci mintea lor a fost mutată de la cele de jos la cele de sus, unde tainele duhovnicești sunt „luminoase,

²⁹ Sf. Maxim „Ambigua“, *op. cit.*, p. 220.

³⁰ *Idem*, p. 221.

³¹ *Ibidem*, p. 209.

³² Sf. Maxim „Ambigua“, *op. cit.*, p. 127.

³³ *Ibidem*, p. 116.

³⁴ *Ibidem*, p. 122.

clare, limpezi și înțelese fără de nici un subînțeles enigmatic și umbră simbolică". Dumnezeu le-a descoperit rațiunea aflătoare în manifestările sale. „întrucât ei au ajuns la cunoștința netă și dreaptă de Dumnezeu și s-au eliberat de împătımirea față de lume și de trup". Apostolii sunt ridicați de la chipul uman al lui Hristos la cunoașterea Cuvântului dumnezeiesc neacoperit de lipsa de frumusețe a chipului uman. Marea taină a Transfigurării o reprezintă deci „descoperirea demnității celui ce poartă puterea Rațiunii creatoare", ceea ce înseamnă că nu trebuie să îndrăznească cineva să se atingă de cele necuprinse cu nevrednicie. Ei au mai înțeles că veșmintele înălbite ale lui Hristos sunt un simbol al Sfintelor Scripturi, devenite transparente și limpezi. Rațiunea cuprinsă în ele este însăși Rațiunea divină sau Logosul divin, izvorul cuvintelor, care acoperă și descoperă în același timp taine divine. În cuvintele Scripturii, Rațiunea creatoare se descoperă acoperit, ceea ce face să producă o simultaneitate între apofatismul și catafatismul cunoașterii lui Dumnezeu. Descoperindu-se, Dumnezeu nu se descoperă în esență, ci într-un mod acoperit și, acoperit fiind, se descoperă oamenilor prin cuvânt și prin lucruri, pentru ca „văzând, să nu vadă și, auzind, să nu înțeleagă... dar fericiți sunt ochii voștri că văd și urechile voastre că aud" (Matei 13, 13–16).

Înomenirea Cuvântului reprezintă pentru Sfântul Maxim prezența printre noi a „trupului Rațiunii acoperit de veșminte". Venirea Lui în trup aduce credința cea adevărată și cunoașterea desăvârșită despre Dumnezeu. Omul credincios depășește „veșmintele Rațiunii, adică cuvintele Scripturii și faptele ce se văd" și pătrunde spre înțelesurile divine. Numai în Dumnezeu cele create și revelate își capătă sens și subzistență prin comuniunea plină de iubire cu El. Pe această cale, nevoitorul nu va fi oprit de la această „fericită atingere a Rațiunii", ci-L va vedea și-L va adora înviat din morți. El va intra în inima lui prin ușile încuiate, stingând cu totul lucrarea simțirii din el. „Și poate, zice Sfântul Maxim, că nu e greșit să socotim că despre aceasta s-a zis: „Toate ca o haină se vor învechi" (Evrei 1, 11), pentru stricăciunea ce domnește peste cele văzute; „Și pe care ca pe un veșmânt le vei întoarce și se vor schimba" (Evrei 1, 12), pentru harul așteptat al nestrăicăunii"³⁵. Aceasta înseamnă că pe de o parte omul intră într-o moarte mistică a minții, iar pe de altă parte lucrarea naturală a simțurilor a fost pătrunsă de lucrarea Duhului mai presus de ea, ca și creațiunea și Scriptura.

Caracterul pozitiv al mișcării prin moartea mistică a minții

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre o moarte a minții în urcușul duhovnicesc spre îndumnezeire. El spune: „Precum trupul murind se desparte de toate lucrurile vieții, la fel și mintea, murind când ajunge la culmea rugăciunii, se desparte de toate cugetările lumii. Căci de nu moare cu această moarte, nu poate să se afle și să trăiască cu Dumnezeu"³⁶.

Această moarte tainică are un caracter pozitiv prin finalitatea mișcării în urcușul spiritual. „Stabilitatea, zice Maxim, nu e o stare naturală a făcerii celor ce se mișcă,

³⁵ Sf. Maxim „Ambigua", *op. cit.*, p. 131.

³⁶ Idem, „Capete despre dragoste", Filocalia II, 62, trad. D. Stăniloae, p. 93.

ci ținta finală a puterii și lucrării ei“. O lucrare care nu are o finalitate rămâne nedesăvârșită. Întrucât omul a fost făcut spre lucrare și împreună cu el toată credința, adică a fost imprimată de un impuls dinamic, iar toată lucrarea este dirijată spre o țintă finală, ca să nu rămână nedesăvârșită, rezultă ca o lucrare naturală care nu are o țintă finală nu ar tinde spre desăvârșire.

Pentru Sfântul Maxim cei progreseți duhovnicește observă în ei trei mișcări ale sufletului: una săvârșită prin minte, adică „cea după rațiune, cea după simțire“. Fiind simplă și cu neputință de înțeles, nu dă sufletului decât o mișcare neînțeleasă în jurul lui Dumnezeu, fără să-L cunoască într-un fel din cele create. A doua mișcare este prin rațiune. Prin ea sufletul se mișcă în chip firesc și-și adună cunoștințe despre „rațiunile naturale ale Celui cunoscut numai după cauză“. A treia mișcare a sufletului e compusă și este mult mai structurată în jurul rațiunilor celor văzute pe care le adună la sine ca pe niște simboluri³⁷. Toate aceste mișcări se unifică în progresul duhovnicesc prin depășirea oricărei relații sensibile: simțirea prin uitarea imaginilor sensibile și păstrarea în rațiune numai a rațiunilor lor; rațiunea prin unificarea tuturor rațiunilor într-o singură cugetare simplă și neîmpărțită; iar mintea prin desfacerea de toate cele create și prin odihna ei chiar și de lucrarea naturală, adunându-se întreagă în Dumnezeu.

Așadar moartea mistică a minții înseamnă depășirea continuă a tot ceea ce este legat de intuiție și cugetare și o cufundare în „Rațiunea la care s-a ridicat după har“³⁸. Trupul și mintea sunt biruite, dar nu părăsite, ci folosite pozitiv în acest urcuș întrucât ele „laudă pe Dumnezeu, care este și se arată prin toate și în toate“. Ostenitorul nu se oprește însă la ele, adică la suprafața lucrurilor, ci trece la Dumnezeu, care se arată prin ele în bogăția multiplă a înțelegerii și puterii Sale, iar omul se ridică de la lucrarea funcțiilor sufletești prin lucrarea harului.

Exemplul cel mai semnificativ de înălțare a omului, de la prima treaptă ascetică până la îndumnezeire, îl reprezintă Moise. Viața lui este transpusă de Sfântul Maxim ca paradigmă a îndumnezeirii omului. Moise este cel ce se naște în împărăția patimilor, a răzvrătirii trupescului împotriva duhovnicescului, nașterea sa fiind după voința lui Dumnezeu. Apoi este pus în coșul ascezei pentru a scăpa de stăpânirea patimilor. Întărindu-se în afară, după trup, prin modurile făptuirii morale, iar înlăuntrul, după suflet, prin înțelesurile dumnezeiești, Moise a primit legea contemplației naturale, adică a vederii prin lucruri dincolo de lucruri. După lupta cu sine, a omorât cugetul trupesc din sine așezându-l în nisipul deprinderii neroditoare de patimi. De aici condus mai departe gândurile ce înclinau spre pământ, printr-o viață pustie de patimi, de materii și de plăceri, spre muntele cunoștinței de Dumnezeu. Aici el ajunge la locul contemplației adevărate duhovnicești, după ce a trecut prin strâmtoarea părăsirii minții de cele sensibile. Starea în care se află îl face văzător și auzitor al celor neauzite și negărite. Petrecând multă vreme pe înălțimea înțelegerii în contemplații duhovnicești, după părăsirea relației minții cu cele sensibile, se învrednicește să devină prin înțelegere contemplator al Cuvântului duhovnicesc, „care în timpurile mai de pe urmă a strălucit din rugul Sfintei Fecioare și a petrecut cu noi prin trup“³⁹.

³⁷ Sf. Maxim „Ambigua“, *op. cit.*, p. 111.

³⁸ Idem, „Către Talasie“, *op. cit.*, p. 402.

³⁹ Idem, „Ambigua“, *op. cit.*, p. 147.

Gândirea mistică a Sfântului Maxim este extrem de profundă și uneori chiar eliptică în exprimare, lăsând parcă cuvintelor un rol din ce în ce mai puțin important, dar mișcând voința și dorința spre aceste adâncuri de nedescris. Ea se sprijină pe adevărul revelat în Hristos Logosul înomenit. Toate sunt prin El, în El și se împlinesc în El. Deci „taina Întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghicirilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor fapturilor văzute și cugetate”⁴⁰. Este evident că pentru a ajunge la această înțelegere omul are nevoie de lucrarea virtuților pe care le săvârșește ca pregătire plină de râvnă pentru ziua a opta a învierii. „Iar cel ce s-a învrednicit și de ziua a opta, a înviat din morți, adică de toate cele ce sunt după Dumnezeu, sensibile și inteligibile, rațiuni și idei, și a trecut la viața cea fericită a lui Dumnezeu, care singur este și se zice cu adevărat și propriu Viața, devenind și el însuși, prin îndumnezeire, dumnezeu după har”⁴¹.

Prin această adâncă cugetare teologică Sfântul Maxim descoperă taina și roadele învierii. El reasează ontologic firea umană pe fundamentul Hristos și redescoperă totodată, dimensiunile vieții contemplative și de cunoaștere a lui Dumnezeu. Pentru el ziua a șaptea nu este ultima, ci starea ultimă apare de-abia cu ziua a opta, învierea mistică la viața dumnezeiască. Așadar, tot ce e creat trebuie să moară chiar și mintea rațională pentru a dobândi această viață duhovnicească și fericită în Dumnezeu.

Acestea sunt dimensiunile spirituale ale ființei umane, chemată prin iubire spre desăvârșită comuniune cu Dumnezeu. Omul are o valoare universală și ca biserică duhovnicească are în sine pe Dumnezeu, dar și urcă ca printr-un altar de jertfă până la Dumnezeu, unindu-se cu El prin cunoașterea tainelor dumnezeiești, atât cât îi este îngăduit. Prin iubire persoanele se unesc cu Dumnezeu și primesc putere și har pentru a viețui fără de sfârșit. Darurile iubirii divine ajung să odihnească pe om și de grija întrebării și de rătăcire. Omul, „ajuns la adevărul celor după care întreabă, primește fericirea produsă în chip neschimbat de împărtășirea din ele, fericire ce prefăce trăsăturile ființei sale după chipul ei”⁴². Aceste aspecte au scăpat și sunt departe de a fi înțelese pentru gândirea filosofică. Intuiția filosofică rămână condamnată la regimul începuturilor sale. Neputința ei se vedește în incapacitatea de a aborda probleme de esență cum ar fi unirea cu Dumnezeu în iubire personală. Incapacitatea ei se vede și în rezolvarea problemelor esențiale de vedere și auzire a lui Dumnezeu. Pentru Sfântul Maxim cât și pentru trăirea mistică ortodoxă experiența mistică este în primul rând o întâlnire cu Dumnezeu și o împărtășire din sfințenia Lui.

⁴⁰ Idem „Capete gnostice” *op. cit.*, p. 167.

⁴¹ Idem, p. 165.

⁴² Idem, „Către Talasie”, *op. cit.*, p. 449–450.

SOTERIOLOGIA SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE ȘI A LUI ANSELM DE CANTERBURY

ȘTEFAN TOMA
Doctorand în Teologie

De-a lungul întregii istorii a teologiei creștine, mulți au fost Sfinții Părinți a căror învățătură a fost comparată cu a altora, sau cu diferiți teologi laici, spre a vedea în ce măsură se poate vorbi de un *consensus patrum* cu privire la o anumită doctrină, sau spre a se vedea ce îi deosebește.

De pildă, părintele Ioan Coman a încercat să găsească aspecte ecumenice comune în opera Sfântului Atanasie cel Mare și a Sfântului Efrem Sirul, sau mediile teologice văd o așa de mare asemănare între Anselm de Canterbury și Fericitul Augustin, încât Anselm a ajuns să fie numit drept un „Augustinus redivivus“.

Gândul de-a asocia în câteva rânduri soteriologia Sfântului Atanasie și a lui Anselm, vizează pe de-o parte evidențierea clarității soteriologiei atanasiene în secolul IV, cât și dorința de-a vedea în ce măsură soteriologia anselmiană este dependentă de cea atanasiană; dacă nu e așa, ce îi deosebește, care sunt obstacolele care au dus la apariția în domeniul soteriologiei apusene a unor idei străine de soteriologia patristică răsăriteană etc.

Însă nu putem asocia soteriologia Sfântului Atanasie și a lui Anselm înainte de-a ne reaminti câteva considerații asupra istoricității epocii fiecăruia, istoricitate, care vom vedea, le-a influențat sau nu învățătura despre mântuire.

Secolul IV în care a trăit Sfântul Atanasie cel Mare este considerat secolul de aur al patristicii răsăritene, aceasta pe de-o parte datorită aportului adus de Sfântul Atanasie la cristalizarea doctrinei creștine iar pe de altă parte datorită aportului părinților capadocieni: a Sfântului Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa.

Potrivit lui Henri-Irénée Marrou, secolul IV este deopotrivă cel al personalităților puternice și al oamenilor cu voință de fier, care au știut să reziste mai marilor zilei și să opună violenței acestora fermitatea credinței lor¹.

Este aproape de neînțeles pentru mintea umană, cum o singură persoană, cea a Sfântului Atanasie cel Mare a putut contracara, la răscruce de vremi, erezia ariană, pnevmatomahă (aflată în faza embrionară), apolinaristă, gnosticismul, sabelianismul cu atâtă succes. Și toate acestea pe fondul schismei meletiene și a luptei fățișe cu diferite practici vrăjitoarești care erau la modă.

¹ Henri-Irénée Marrou, *Biserica în antichitatea târzie (303–304)*, Editura Universitas, 1999, p. 34.

La Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325), conștiința că poartă pe umerii săi întreaga posteritate creștină l-a făcut să fie extrem de aprig în susținerea teologiei lui $\alpha\lambda\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, salvând pe de-o parte prin aceasta nașterea Logosului înainte de veci din Tatăl, iar pe de alta crearea lumii prin Logos în timp, și prin aceasta întreaga hristologie și soteriologie răsăriteană.

Exilurile îndurate cu demnitate de Sfântul Atanasie, primul, paradoxal, chiar sub Constantin cel Mare (306–337) și următoarele sub împărații Constanțiu (337–361), Iulian Apostatul (361–363) și Valens (364–378), demonstrează cât se poate de precis că el a înțeles că timpul Bisericii este un timp al misiunii, misiune necondiționată de greutatea pe care aceasta le implică.

Perioada în care a trăit Anselm de Canterbury (1033/1034–1109), respectiv secolul XI, XII, este receptată de majoritatea istoricilor ca începutul Evului Mediu. Pentru alții însă, începutul scolasticii, respectiv secolul IX, este luat ca început al Evului Mediu.

Pentru Gh. Al. Cazan, evul mediu începe în secolul II–III d.Hr. și se sfârșește în secolul IX, astfel că după părerea autorului citat, atât Sfântul Atanasie cel Mare, cât și Anselm de Canterbury aparțin Evului Mediu, cu deosebire că unul aparține Patristicii, iar celălalt Scolasticii².

Scolastica, deși definită ca filozofie creștină a evului mediu³, prin plasarea rațiunii pe același loc cu credința, însemna pentru Răsărit un regres în ceea ce privește viitoarea receptare a învățăturii scripturistice și patristice.

De fapt, întreaga percepere a rațiunii în Apus a avut conotații mult prea ispititoare în comparație cu răsăritul, cu gândirea echilibrată a Sfinților Părinți, care priveau de fiecare dată rațiunea cu mare prudență, drept sursă potențială a despărțirii de justa înțelegere a existenței.

Dacă scolastica practica o teologie inhibată în concepte, teologia atanasiană era o teologie meta-conceptuală, conceptul pătruns de rațional fiind neputincios în înfățișarea inefabilului tainelor dumnezeiești.

Problema credință-rațiune care a caracterizat perioada scolasticii, și de care nu a fost străin nici Anselm de Canterbury, reliefează de fapt carența cu care era percepută atunci teologia patristică răsăriteană.

În acest sens, arhimandritul Justin Popovici spune că Sinodul I Ecumenic a hotărât odată pentru totdeauna rolul minții în explicarea Persoanei Dumnezeu-lui–Om–Hristos, rolul ei fiind acela al supunerii. În creștinism credința conduce, iar rațiunea este condusă; cunoașterea e roadă a credinței care lucrează prin iubire și e activă în speranță⁴.

Astfel că, pentru Eugene R. Fairweather, Anselm este primul dintre marii scolastici, prototipul gândirii scolastice în încercarea de a dovedi existența lui Dumnezeu ca o cale de înțelegere prin credință⁵, pentru Karl Jaspers el fiind cel mai original gânditor al evului mediu⁶.

² Gh. Al. Cazan, *Introducere în filozofie. Filozofia medievală și modernă*, București, Editura Actani, 1996, p. 9.

³ Eugene R. Fairweather, *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*, Philadelphia, The Westminster Press, p. 20.

⁴ Arhimandrit Justin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Omul*, Sibiu, Editura Deisis, 1997, p. 150.

⁵ Eugene R. Fairweather, *o.c.*, p. 31.

⁶ Karl Jaspers, *Anselm and Nicholas of Cusa*, A Harrest Bacek, New York and London, 1974, p. 20.

În opinia lui Étienne Gilson, în persoana lui Anselm de Canterbury îl întâlnim pe primul filozof de mare anvergură pe care l-a produs Evul Mediu, după John Scottus Eurigena⁷.

Dacă Sfântul Atanasie cel Mare a fost în exil pentru mărturisirea credinței celei adevărate, Anselm de Canterbury a fost în exil sub William al II-lea (1087–1100) și Henric I (1100–1135) al Angliei, după cum el însuși mărturisește în Epistola 214⁸, pentru „fidelitate față de Scaunul Apostolic (Roma) sau pentru fidelitatea mea față de Biserica Romană“.

Anselm de Canterbury a fost arhiepiscop de Canterbury sub papa Urban II (1088–1099) și sub papa Pascal II ales în 1099, în timpul arhipăstoririi căruia a și murit.

Dacă Sfântul Atanasie cel Mare a participat la Sinodul I Ecumenic, luptând pentru unitatea Bisericii, pentru universalitatea receptării aceleiași doctrine hristologice, soteriologice, „la vremea sa, nimeni n-a resimțit mai dureros drama Bisericii și nici n-a luptat mai cu curaj pentru unitatea Bisericii, ca Sfântul Atanasie cel Mare“⁹ Anselm de Canterbury, participant la Conciliul de la Bari din 1098, convocat de papa Urban II pentru refacerea unității Bisericii, destrămată în urma schismei din 1054, se pare că a rămas insensibil la problema unității Bisericii. Numai așa ne putem explica lipsa cu desăvârșire din opera sa a oricărei referiri cu privire la această problemă.

Dacă Sfântul Atanasie cel Mare a lămurit problema lui *filioque*, încă din secolul IV, în special în cele patru Epistole către episcopul Serapion de Thmuis, folosind același argument al deoființimii și spunând că o deosebire de ființă (ετερονομία) a Duhului, împarte unitatea Treimii¹⁰, și afirmând că Duhul e în El (în Fiul) și nu din El¹¹, Anselm de Canterbury e descris de toți cei care l-au studiat ca cel mai aprig susținător al doctrinei despre *filioque* la Conciliul de la Bari. Eroare dogmatică expusă de altfel cu toată claritatea în lucrarea sa *Proslogion*: „Sfântul Spirit, care din Amândoi (din Tatăl și Fiul) purcede“¹².

Este aproape de neexplicat cum „credința care caută înțelegere“ a lui Anselm a putut accepta acest punct de vedere dogmatic, care s-a dovedit de fapt puțin folositor pentru propria sa concepție soteriologică.

Dacă în opera Sfântului Atanasie nu putem vorbi de mântuire a umanului în afara iconomiei Sfântului Duh, Anselm de Canterbury pare indiferent de această realitate scripturistică și patristică.

În acest sens, Sfântul Atanasie e foarte clar: „Noi fără Duhul suntem străini și depărtați de Dumnezeu. Iar prin împărtășirea de Duhul ne unim cu dumnezeirea. Deci, a fi în Dumnezeu nu e un lucru al nostru, ci al Duhului care este în noi și rămâne în noi, atâta timp cât îl păstrăm în noi prin mărturisire“¹³.

⁷ Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, 1995, p. 224.

⁸ Eugene R. Fairweather, o.c., pp. 208–209.

⁹ Pr. prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999, p. 262.

¹⁰ Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola întâia către Serapion, episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură*, în „Părinți și Scriitori Bisericești“, vol. 16, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 23.

¹¹ *Ibidem*, p. 53.

¹² Anselm de Canterbury, *Proslogion sau Discurs despre existența lui Dumnezeu, Repere biografice*, traducere din limba latină, note și postfață de Alexander Baumgarten, Cluj, Editura Apostrof, 1996, p. 44.

¹³ Sfântul Atanasie cel Mare, *Învățătura Sfântului Atanasie despre mântuire*, în rev. „Studii Teologice“, an XXV (1973), nr. 5–6, apud. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, p. 220.

Pentru părintele Dumitru Stăniloae, „învățătura catolică despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul ca dintr-un singur principiu, formulată cu intenția de-a întări comuniunea între Tatăl și Fiul, păcătuiește împotriva extinderii generoase a iubirii dintre Tatăl și Fiul și a menținerii distincte a Persoanelor Lor, ba chiar a Persoanei Sfântului Duh.

Accentuând iubirea dintre Tatăl și Fiul până la confundarea Lor într-un singur principiu al purcederii Sfântului Duh, teologia catolică nu mai vede pe Aceștia ca fiind Persoane distincte.

Existența Duhului ca al treilea, sau rolul Lui în a arăta mărimea iubirii dintre Tatăl și Fiul și de a-l păstra ca persoane distincte, devine fără obiect. El nu mai e propriu-zis al treilea, ci al doilea. Duhul e văzut mai degrabă ca Cel ce-i scufundă pe Cei doi într-o unitate indistinctă. Iar dacă cei doi pentru a purcede în comun pe Duhul se scufundă într-un tot indistinct, Duhul ca rezultat al acestui tot indistinct nu mai poate fi nici El Persoană¹⁴.

Teologia catolică contemporană ar trebui să-și revizuiască opinia față de doctrina *filioque*, altminteri soteriologia catolică pierde din claritate, deoarece:

„Numai prin Duhul Sfânt se răspândește iubirea divină în afară. Nu degeaba eu-rile create sunt înfățișate și ridicate la nivelul de parteneri ai dialogului cu Tatăl și cu Fiul prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt reprezintă puțința întinderii iubirii dintre Tatăl și Fiul la alte subiecte și, în același timp, dreptul unui al treilea la dialogul iubitor al celor doi¹⁵.

Și pentru părintele John Meyendorff, în teologia biblică sau patristică purcederea „de la“ sau „prin“ Fiul desemnează harismele Fiului, iar nu existența Sa ipostatică¹⁶, harisme înțelese evident ca acea „iubire în extenso“.

Este astfel de la sine înțeles de ce o soteriologie autentică trebuie să implice o pneumatologie autentică „esența vieții în Hristos constând de fapt în sfera Duhului, adică înduhovnicirea sau spiritualizarea sufletului și a trupului¹⁷.

Observăm astfel cum soteriologia anselmiană pleacă din start cu un handicap, ignorând iconomia Duhului Sfânt în mântuirea umanului.

Dacă pentru Justo L. Gonzales, Sfântul Atanasie cel Mare a fost fără nici un dubiu cel mai remarcabil și ce mai mare teolog al timpului său¹⁸, pentru arhiepiscopul de Canterbury, Michael Ramsey (1961–1974), Anselm a fost privit totdeauna ca cel mai luminat și cel mai bun dintre arhiepiscopii de Canterbury¹⁹.

Iată, prin urmare, doi teologi care se bucură totdeauna de caracterizări la superlativ, însă în cazul lui Anselm aportul său la teologia apuseană trebuie judecat în lumina a ceea ce el însuși a spus: „Dacă am spus ceva ce trebuie corectat, nu mă împotrivesc

¹⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 216.

¹⁵ *Ibidem*, p. 213.

¹⁶ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 126.

¹⁷ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, Manual sistematic, Sibiu, Editura Deisis, 1997, p. 62.

¹⁸ Justo L. Gonzales, *A History of Christian Thought, volume I, From the Beginnings to the Council of Chalcedon*, U.S.A., Abingdon Press, 1970, p. 299.

¹⁹ Owen Chadwick, Michael Ramsey, *A Life*, Oxford University Press, 1991, p. 323.

corecturii dacă ea e conform rațiunii²⁰. A spune lucrurilor pe față nu înseamnă a minimaliza rolul pe care l-a avut Anselm de Canterbury în societatea vremii sale, nu se poate evident trece peste cultura sa, peste afirmarea argumentului ontologic, peste rolul pe care l-a avut în disputa cu dialecticianismul extrem al vremii sale, care n-a acceptat nimic în materie de credință ce se opunea rațiunii umane, peste aportul adus de el la triumful realismului în cele din urmă asupra nominalismului.

Toate acestea îi dau un loc evident în cultura europeană, însă pentru noi, mai puțin în teologia răsăriteană. Premisele soteriologiei, atât la Sfântul Atanasie, cât și la Anselm, au un punct de plecare comun, respectiv căderea oamenilor și necesitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu în vederea răscumpărării acestora.

Dacă la Sfântul Atanasie cel Mare nu există nici un dubiu asupra faptului că oamenii au fost creați de Tatăl din iubire prin Logosul Său, Anselm de Canterbury afirma că „prin natura umană pe care a creat-o fără păcat“, Dumnezeu și-a propus „să restabilească numărul îngerilor căzuți“²¹, putem spune că quintesența existenței umane, la ambii autori, era caracterizată de experiența unei bucurii existențiale, dată de intimitatea comuniunii cu Dumnezeu.

Sfântul Atanasie cel Mare spune: „Dumnezeu nu i-a creat pe oameni pur și simplu ca pe toate animalele necuvântătoare, ci i-a făcut după chipul Lui, împărtaşindu-le și din puterea cuvântului Său, pentru ca, fiind un fel de umbre ale Cuvântului și fiind cuvântători, să se poată menține în fericire, trăind în viața cea adevărată, și anume, cea a sfinților“²².

Anselm de Canterbury spune că: „Bucuria pentru care a fost făcut (omul) a pierdut-o, găsind în schimb nevrednicia ce nu-i fusese hărăzită S-a despărțit de Cel fără de care nimic nu are fericire și i-a rămas ceea ce prin sine nu e decât nemernicie“²³.

E limpede faptul că legătura dintre căderea oamenilor și necesitatea întrupării Logosului în vederea răscumpărării acestora, ilustrează în ambele opere legătura profundă dintre antropologie și hristologie. Umanitatea nu ar fi putut fi mântuită decât grație întrupării Logosului; Anselm spune în acest sens: „Că era necesar ca natura umană să se unească numai cu Logosul divin într-o unică persoană“²⁴, adăugând mai apoi că „dacă presupunem că Hristos nu există, în nici un fel nu e de găsit mântuirea omului“²⁵. Pentru Sfântul Atanasie cel Mare, posibilitatea mântuirii omului e dată de faptul că Fiul și-a asumat firea umană în integritatea ei, trup și suflet. „Mântuitorul făcându-se om cu adevărat, prin aceasta S-a făcut mântuirea întregului om“²⁶. Pe linia aceeași gândiri se înscrie de fapt și Anselm, atunci când zice, că „e necesar ca una și aceeași persoană să fie Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit“²⁷.

²⁰ Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om?, Cur Deus Homo*, Studiu introductiv, *Viața Sfântului Anselm*, Traducere, studiu introductiv și note de Emanuel Grosu, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 281.

²¹ *Ibidem*, p. 121.

²² Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, P.S.B., vol. 15, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 92.

²³ Anselm de Canterbury, *Proslogion*, p. 13.

²⁴ *Idem*, *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*, p. 205.

²⁵ *Ibidem*, p. 173.

²⁶ Sfântul Atanasie cel Mare, *Către Epictet, episcopul Corintului*, P.S.B., vol. 16, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 173.

²⁷ *Idem*, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, p. 205.

Dacă motivul pentru care Fiul acceptă crucea mântuirii umane este în mod exclusiv iubirea debordantă a Treimii față de chipul său – omul în gândirea atanasiană –, în gândirea anselmiană acesta presupune și satisfacerea unui mod de gândire juridic, medieval al timpului în ceea ce privește raportul cu Dumnezeu.

În comparație cu doctrina atanasiană despre răscumpărare, teoria juridică anselmiană apare pentru părintele Dumitru Stăniloae ca o adevărată mitologie²⁸.

Pentru părintele Stăniloae, tocmai faptul că Hristos este Dumnezeu adevărat, care s-a făcut și om adevărat, mântuirea constă într-o transformare sfințitoare și îndumnezeitoare a naturii umane, și nu într-un act de simplă răscumpărare juridică, săvârșită în afara naturii umane și fără efecte transformatoare asupra ei²⁹.

Potrivit lui Christos Yannaras, tradiția ortodoxă a refuzat să limiteze întreaga relație a omului cu Dumnezeu într-un cadru juridic, legalist; ea a refuzat să vadă păcatul ca transmutare individuală a unui dat, cod impersonal ce simplu produce vinovăția psihică.

Dumnezeul Bisericii după cum se știe și este proclamat de către experiența și tradiția ortodoxă n-a avut niciodată de-a face cu Dumnezeuul tradiției juridice romane, Dumnezeuul lui Anselm și al lui Abelard. El nu a fost niciodată gândit ca un Dumnezeu răzbunător³⁰.

Pentru Vladimir Lossky, eroarea lui Anselm nu constă atât în aceea că dezvoltase o teorie juridică a răscumpărării, ci în faptul că a voit să vadă în raporturile juridice implicate în termenul „răscumpărare” o expresie potrivită tainei mântuirii noastre săvârșite de Hristos. El a crezut că găsește în imaginea juridică a răscumpărării, însuși miezul adevărului³¹.

Una dintre carențele acestei teorii este și anihilarea iconomiei Duhului Sfânt în activitatea de răscumpărare a umanității de către Hristos.

Potrivit lui Vladimir Lossky, lucrarea Duhului Sfânt este inseparabilă de cea a Fiului. Pentru ca să putem spune împreună cu părinții „Dumnezeu S-a făcut om, ca omul să se facă dumnezeu”, nu ajunge să înlocuim insuficiențele teoriei lui Anselm, revenind la o noțiune mai bogată a răscumpărării, proprie Părinților. Înainte de toate trebuie să găsim adevăratul loc al iconomiei Sfântului Duh, deosebită dar nu separată de cea a Cuvântului întrupat.

Aceste carențe și le putea elucida Anselm printr-o justă receptare a operei atanasiene, iată de ce încă o dată trebuie subliniată lipsa de obiectivitate dogmatică a teoriei sale.

Găsim la Sfântul Atanasie câteva schițe ale unei explicații pnevmatologice a sentinței „Dumnezeu S-a făcut om, ca omul să se facă dumnezeu”; aceasta se vede în celebra opoziție între Hristos „Dumnezeu purtător de trup” (sarcofor) și creștinii „oameni purtători de Duh” (pnevmatofori). Cu alte cuvinte cuvântul a asumat trupul pentru ca noi să putem primi Duhul Sfânt.

Dacă gândirea lui Anselm a putut să se oprească asupra operei de răscumpărare a lui Hristos, izolându-o de restul învățaturii creștine și îngustând orizontul tradiției,

²⁸ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 333.

²⁹ *Ibidem*, p. 336.

³⁰ Christos Yannaras, *The Freedom of morality*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 10707, 1984, p. 35.

³¹ Vladimir lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 95.

aceasta s-a petrecut tocmai pentru că în acea vreme Occidentul pierduse deja adevărata noțiune a persoanei Duhului Sfânt trecându-L pe al doilea plan, făcând din El un fel de auxiliar sau vicar al Fiului.

Rezultă astfel în gândirea lui Vladimir Lossky, că noțiunea de îndumnezeire finală nu poate fi exprimată numai pe o bază hristologică, ci reclamă o dezvoltare pnevmatologică³².

Legătura dintre iconomia Fiului și iconomia Duhului Sfânt în vederea umanității e reliefată de Sfântul Atanasie nu numai atunci când spune că în Vechiul Testament Duhul Sfânt era Cel ce pregătea venirea Fiului, și Fiul e Cel ce a pregătit pogorârea Duhului Sfânt, ci și atunci când spune: „Regii lui Israel deveneau regi când se ungeau, nefiind regi mai înainte, ca David, Ezechia, Iosia și ceilalți. Dar de Mântuitorul deși e Dumnezeu și împărățește peste Împărăția Tatălui și este Dăruitorul Duhului Sfânt, totuși se spune că Se unge, ca iarăși, spunându-se că Se unge cu Duhul ca om, să se dăruiască nouă, oamenilor, odată cu înălțarea și învierea, și locuirea Duhului și familiaritatea cu El”³³.

Prin fiecare act al activității sale, Hristos a urmărit de fapt vindecarea firii umane, iar totalitatea actelor săvârșite de Mântuitorul Iisus Hristos, și care culminează în învierea Sa, constituie practic mântuirea obiectivă a întregii umanități. În acest sens, Sfântul Atanasie cel Mare spune: „E vădit că și pogorârea Duhului peste El în Iordan s-a făcut peste noi, pentru că El purta trupul nostru... căci spălându-Se Domnul ca om în Iordan, noi eram cei ce ne spălam întru El și de către El...”³⁴.

Sărăcită de sesizarea economiei Duhului Sfânt, teologia anselmiană s-a arătat neputincioasă și în sesizarea punctului culminant al mântuirii obiective, acesta fiind după Anselm moartea lui Hristos, în sine, fără legătură cu învierea Sa: „Cât de rațional este ca mântuirea omenirii să decurgă din moartea Sa”³⁵. Cu siguranță că rigiditatea gândirii raționale nu i-a dat posibilitate lui Anselm să pătrundă sensul morții lui Hristos, luminat de lumina învierii, lumină care e în același timp și o lumină a Duhului Sfânt. O altă deosebire între soteriologia atanasiană și cea anselmiană ar fi lipsa în opera lui Anselm a teologiei Logosului, Logos receptat ca Rațiune a tuturor lucrurilor, Rațiune din care iradiază rațiunile tuturor lucrurilor.

Lipsa și a „teologiei chipului” împreună cu diferențele sesizate anterior au dus în opera anselmiană la sesizarea îndumnezeirii omului, ca efect al mântuirii obiective săvârșite de Hristos, într-un mod diferențiat. Diferențiere sesizată în ascetica și mistica ambelor opere. Premisele asceticii și misticii anselmiene au dus practic la diminuarea intensității „theosisului” patristic și la apariția unei spiritualități crispate, lipsite de lumina învierii.

Tipologia asceticii și misticii răsăritene e întruchipată cu succes în opera Sfântului Atanasie de Sfântul Antonie cel Mare care prin viața sa minunată ilustrează posteriorității faptul că cel ce vrea să se mântuiască trebuie să fie mereu în luptă cu demonii. „Căci mare armă este împotriva lor viața dreaptă și cu credința în

³² *Ibidem*, p. 97.

³³ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvântul întăit împotriva arienilor*, P.S.B., vol. 15, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 212.

³⁴ *Ibidem*, p. 213.

³⁵ Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*, p. 271.

Dumnezeu³⁶, viața dreaptă implicând evident viețuirea cea dreaptă, adică asceza care nu trebuie să vizeze numai trupul, ci mai cu seamă gândurile, căci prin paza sau nepaza lor e stăpânit și trupul. Dacă ascetica și mistica răsăriteană propovăduiesc o hristificare a rațiunii, ascetica și mistica apuseană, respectiv anselmiană, încearcă prin rațional să sondeze chiar și Insondabilul.

Mistica anselmiană încearcă prin argumentul ontologic să obțină o evidență rațională a prezenței lui Dumnezeu alături de nevoitori, pe când la Sfântul Atanasie cel Mare aceasta este rezultatul asceticii, catarsisului autentic. Atât în opera Sfântului Atanasie, cât și a lui Anselm putem găsi quintesența unei soteriologii autentice, respectiv necesitatea harului, a credinței și a faptelor bune.

Îndumnezeirea, pe lângă o viață ascetico-mistică autentică, implică și o cunoaștere autentică, ca rezultat al procesului de purificare. Pentru a reliefa faptul că în cele din urmă cunoașterea autentică implică o exacerbare a credinței mai mult decât a raționalului, consider oportună redarea răspunsului Sfântului Antonie cel Mare celor care au venit să-l întrebe dacă credința sau rațiunea este sursa cunoașterii autentice: „Și ce e mai întâi: lucrarea credinței sau dezvoltarea rațională? Iar aceia răspunzând că mai întâi e lucrarea credinței și aceasta e cunoștința sigură, Antonie a zis: Bine ați spus. Căci credința se naște din simțirea sufletului, iar argumentarea rațională, din meșteșugul celor ce construiesc. Drept aceea, cei ce au lucrarea credinței nu au nevoie de dovedirea rațională sau poate că le e de prisos. Și de fapt ceea ce noi înțelegem prin credință, voi încercați să construiți prin judecăți. Și de multe ori voi nici nu puteți exprima ceea ce înțelegem noi. Deci mai bună și mai sigură e lucrarea credinței decât silogismele voastre sofistice³⁷.”

Astfel că, întreg efortul lui Anselm de-a reconcilia raționalul cu credința este neputincios în fața gnoseologiei răsăritene, bazate pe primatul credinței.

Sfântul Atanasie cel Mare sesizează aici cu atâta claritate o altă carență a soteriologiei raționale – imposibilitatea cunoașterii apofatice.

Dacă teologia anselmiană suferă de scolasticism, intelectualism, aceasta nu este numai vina lui Anselm, ci putem spune și a societății vremii sale, în care monahismul a căutat să-și arate sociabilitatea sa prin acele școli monahale, care au deschis larg porțile tuturor disciplinelor profane, producându-se prin aceasta o exacerbare a raționalului, uitându-se de fapt că: „Lucrarea monahilor nu se judecă în raport cu aportul lor în societate, pentru că ei constituie o instituție pur spirituală fără de care Biserica nu poate să se înalțe și nici să ofere o dovadă a puterii ei lăuntrice³⁸”. Prin aceasta nenegându-se vocația socială evidentă a monahismului, să nu uităm că Sfântul Antonie cel Mare și-a părăsit pustia pentru a-i întări pe alexandrini în persecuție și a-i feri de erezia ariană. Putem afirma că îndumnezeirea constituie punctul culminant atât al soteriologiei atanasiene, cât și al celei anselmiene, cu unele particularități evidente; la Sfântul Atanasie aceasta vizează extinderea vieții lui Hristos în oameni prin Duhul Sfânt, iar la Anselm vizează conformarea credincioșilor la poruncile lui Hristos, proces caracterizat de o oarecare tentă intelectualistă. Și pentru a răspunde

³⁶ Sfântul Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, P.S.B., vol. 16, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 212.

³⁷ *Ibidem*, p. 236.

³⁸ Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos*, vol. I, *Monahismul aghioritic*, Editura Deisis, 1994, Prologul, p. 66.

la una dintre rațiunile acestor rânduri, voi spune că istoria, temporalul nu a afectat soteriologia atanasiană, Sfântul Atanasie nu a urmărit conformarea datului revelat cu utilitarul rațional al epocii. În schimb, soteriologia anselmiană e vizibil marcată de ethosul medieval, fiind un exemplu de felul cum problema unei epoci poate caracteriza teologia vremii respective.

Dacă Sfântul Atanasie cel Mare ne-a oferit o soteriologie marcată de ethosul universalității, Anselm de Canterbury ne-a oferit o soteriologie marcată de spiritul epocii medievale. În cele ce urmează prezentăm o quintesență a unei soteriologii comune, atanaso-anselmiene dacă se poate spune așa:

- Premisa că păcatul originar a marcat distructiv ontologia umană.
- Singura modalitate de mântuire a umanului e dată de întruparea Fiului lui Dumnezeu și de mântuirea obiectivă realizată de El.
- Voința Fiului este cea care definește activitatea Sa și nici un fel de constrângere și voința personală a fiecăruia stă la baza însușirii de către fiecare a mântuirii subiective.
- Dincolo de diferențele ascetico-mistice care-i particularizează, mântuirea se obține printr-un proces de purificare spirituală și somatică.
- Cerințele catarsis-ului sunt harul (pe care Sfântul Atanasie și Anselm îl experiază, după cum rezultă din descrierea introspecțiilor lor), credința și faptele bune, cuprinse în aceea „viețuire dreaptă“.
- Mariologia – sprijin al sufletelor în urcușul duhovnicesc, și e de subliniat faptul că Anselm n-a căzut în capcana „imaculatei concepții“.
- Mântuirea este un proces intern, însă care trebuie obiectivat în ortopraxie.
- Roadele generale ale procesului ascetic vor fi experiate în mod deplin odată cu învierea generală, când fiecare va învia cu trupul în care a trăit.

Însă un lucru este cert, o reconciliere a teologiei anselmiene cu teologia răsăriteană în ansamblu nu e posibilă fără îndreptarea ideilor sale greșite, el însuși cerând asta urmașilor săi. Rămâne să credem că acesta îi este testamentul și că urmașii săi se pot recunoaște în el, în teologia sa în măsura în care îi îndeplinesc dorința.

Iar potrivit Sfântului Atanasie cel Mare, pentru refacerea unității creștine trebuie să se țină seama de credința tradițională a Bisericii³⁹.

Încheind, sperăm că încercarea de-a găsi similitudini între soteriologia atanasiană și cea anselmiană să nu fie în zadar; de fapt, aceasta trebuie să fie și vocația teologiei contemporane, de-a vedea ce ne unește și astfel să reușim depășirea barierelor și aceasta la modul cel mai obiectiv, conștienți fiind că astfel suntem lucrători ai supremei porunci date nouă de Mântuitorul Hristos: „Ca toți să fie una!“

³⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Sfântul Atanasie cel Mare, Apostol al unității creștine*, în rev. „Mitropolia Olteniei“, an. XXV (1973), nr. 9–10, apud Ierom. prof. Veniamin Micle, p. 726.

PERSOANA SFÂNTULUI DUH ȘI LUCRAREA GLOSOLALIEI

ADRIAN CAREBIA

Învățătura despre Sfântul Duh, în general, și despre lucrarea Lui, în special, are o importanță deosebită pentru creștinii de astăzi. Căci prin legea Duhului vieții în Iisus Hristos, personalitatea umană a credinciosului creștin își îmbunătățește viața urmând în mod voluntar și supunându-se voinței lui Dumnezeu. În consecință, calitatea, corectitudinea și puritatea vieții creștine depinde și de înțelegerea corespunzătoare a acțiunii și rolului Sfântului Duh în viața credinciosului și a Bisericii, după cum subliniază Sfântul Apostol Pavel: „...Vă fac cunoscut că, precum nimeni grăind în Duhul lui Dumnezeu, nu zice: anatema fie Iisus! – tot așa nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus – decât în Duhul Sfânt” (I Corinteni 12, 3). Teologia Sfântului Duh (sau pnevmatologia) este nu atât un capitol al teologiei creștine, cât o dimensiune constantă și esențială a oricărei viziuni teologice asupra Bisericii, a spiritualității Sale liturgice și sacramentale¹.

1. Persoana Duhului Sfânt

Prezența Duhului în lume începe după Înălțarea la cer a Domnului nostru Iisus Hristos, fiind pentru toți creștinii albia de revărsare a tuturor puterilor harurilor, mângâierilor și adevăratelor învățături care ne însoțesc, ne sfințesc, ne învață și ne mângâie aici pe pământ, pentru a ne dăruia nespusa fericire de dincolo de cer. Singurul stăpân peste aceste felurite puteri harice paracletice este Sfântul Duh. Persoană a Sfintei Treimi, nu are început în timp, nici nu este trimis deodată cu persoana istorică a Fiului lui Dumnezeu. A crede așa, înseamnă a mărgini această persoană și a-i știrbi ființa divină.

Sfântul Duh se numește și Dumnezeu Sfințitorul, pentru că aria lucrării Sale este sfințirea sau îndumnezeirea în Biserică, este sfințirea sau desăvârșirea lucrării creatoare și a operei răscumpărătoare a Fiului. El are aceeași ființă și aceleași lucrări și însușiri dumnezeiești și i se cuvine aceeași închinare fiind deoființă și egal cu Tatăl și cu Fiul și porcede din veci din Tatăl. În Sine, Sfântul Duh este viață plenară care depășește toate categoriile rigide în care ar încerca cineva să-L facă să intre, cu atât mai mult, cu cât prezența Lui nu ne este dată încă în actualizare deplină. Este persoană proprie în rând cu Tatăl și cu Fiul (Matei 28, 29), opus Fiului (Matei 12, 31). Singurul loc clasic despre existența Sfântului Duh ne spune: „Iar când va veni Mângâietorul, pe

¹ Pr. prof. dr. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999, p. 5.

care Eu îl voi trimite de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede,..." (Ioan 15, 26). „Aici se face deosebire între existența externă a Duhului Sfânt și arătarea Lui în lume; prima este prezentată ca având-o de la Tatăl, iar trimiterea în timp se atribuie lui Iisus Hristos, de care, sau în numele căruia se trimite de la Tatăl, Duhul Sfânt, celor credincioși"². Prin urmare, Duhul Sfânt purcede din Dumnezeu-Tatăl și se arată în lume prin Dumnezeu-Fiul. Sfântul Duh este apariția istorică a Duhului lui Iisus Hristos supraistoric, este noua realitate creată în Iisus Hristos. El este nu numai Mângâietorul, ci este și Spiritul Vieții: El dă Viață, din El răsare toată viața. El este expresia a treia a iubirii dumnezeiești: Duhul Iubirii. Este Duhul Comuniunii, al perihorezei, al întrepătrunderii organice a Persoanelor divine una în alta. Darul cincizecimic al Duhului Sfânt este consecutiv lucrării mântuitoare a lui Hristos. Toată lucrarea mântuirii este așezată în lumina și sub pecetea Duhului Sfânt, iar Hristos este pnevmatofor prin excelență³. El îl întrupează, îl umple, îl face prezent în timpul Bisericii până la cea de-a doua venire. Momentul istoric al Pogorării Duhului Sfânt la Cincizecime nu este doar un eveniment punctual din istoria omenirii, ci reprezintă o permanentă realitate, prezentă în ansamblul Euharistiilor săvârșite pretutindeni.

Acțiunea Sfântului Duh scapă cunoașterii umane obișnuite, adică mijloacelor științifice obișnuite de sesizare a realității. Sfântul Duh nu poate niciodată să devină „obiect” al gândirii teologice într-un sens rațional, pentru că El este însuși orizont cuprinzător, din sânul căruia poate urma în genere orice reflecție teologică ca atare.

El lucrează în credincios prin dumnezeiescul Har: „În har e Duhul însuși, ca în manifestarea Lui”. Cu toate că originea dumnezeiescului Har este Iisus Hristos, dumnezeiescul Har este propriu Sfântului Duh, care termină și desăvârșește mântuirea noastră. „Mântuirea este înfăptuită, la porunca Tatălui, de Fiul; roadele ei sunt procurate omenirii de Persoana a treia a Sfintei Treimi, cea trimisă în lume de Tatăl și cu opera Lui, Duh al Fiului sau Duh al lui Hristos (Romani 8, 9; Galateni 4, 6). În general, Sfânta Scriptură și Biserica reduc credința, îndreptarea, sfințirea, pocăința și tot lucrul cu adevărat bine plăcut lui Dumnezeu, precum și tot ce se face în Biserică, la puterea și acțiunea Duhului Sfânt, care este principiul de viață făcător sau sufletul Bisericii creștine”⁴.

Creația nouă născută din Sfântul Duh este Biserica. Biserica și Sfântul Duh sunt inseparabile: experiența Acestuia se face în Biserică și dă acces la misterul Bisericii. Unde este El, acolo este Biserica, acolo este Iisus Hristos, acolo este Tatăl. A vorbi despre Sfântul Duh înseamnă a vorbi despre epicleză, despre acțiunea care duce la comuniunea deplină, la manifestarea vieții trinitare în noi. Sfântul Duh ni se revelează nu numai ca obiect al cultului divin, ca o inimă și un suflet al Bisericii, ci totdeauna și „ca un mister al transcenderii, ca Liturghie veșnică, ca sărbătoare ce nu se sfârșește niciodată”⁵.

El lucrează altă operă decât opera lui Iisus Hristos, dar creează această operă înlăuntrul fiecărui credincios și dinlăuntru. Ca atare, Biserica este forma pământească în care ni se revelează Sfântul Duh. După cum Iisus Hristos este om adevărat și

² Hristu Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Dumitru Stăniloae, Sibiu, p. 89.

³ Pr. prof. dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. de Vasile Manea, Cluj-Napoca, Editura Patmos, p. 43.

⁴ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Ioan Popa, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 122.

⁵ Pr. prof. dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, o.c., p. 45.

Dumnezeu adevărat, tot așa este și Sfântul Duh, Biserică omenească adevărată și Duh adevărat al lui Dumnezeu.

Cu drept cuvânt subliniază un teolog al zilelor noastre: „Sfântul Duh este pentru Biserica creștină așa important din punct de vedere vital ca și respirația pentru viață. Fără El, Biserica n-ar avea nici o bază pentru o credință vie, nici o nădejde pentru sine însăși, nici o solie pentru lume și nici o îndreptățire la viață. Fără Sfântul Duh, Biblia ar fi o colecție de povestiri populare, Sfintele Taine mai mult sau mai puțin rituri magice și teologia o culegere specifică – care nu spune nimic și neconvigătoare – de banalități literare, suferind de contradicții, dezacorduri și rătăcirii, fără viziune, fără motivare și fără justificare. „Numai prin opera Sfântului Duh, Biserica a supraviețuit veacurile”⁶.

Prin prezența Sa, Sfântul Duh face cuvântul lui Dumnezeu ceea ce este El. Dacă Sfântul Duh nu face cuvântul lui Dumnezeu să lucreze în inimi, atunci acest cuvânt nu rămâne decât cuvânt gol.

Lucrarea Sfântului Duh nu se limitează la cadrul Bisericii ca așezământ de mântuire. Sfântul Duh lucrează și în afara Bisericii. El însuși lucrează în istorie. În clipe mari se întâmplă ceva decisiv nou. Gândirea umană se depășește pe sine însăși și reușește – poate odată pentru totdeauna – să încercuiască misterul lui Dumnezeu în istoria omului.

În acest context, se pune întrebarea cardinală pentru teologia creștină: dacă Sfântul Duh nu-și limitează acțiunea la forma instituțională a Bisericii ca așezământ de mântuire, atunci mântuirea este sau nu este posibilă și în afara Bisericii? Cu alte cuvinte, este forma aceasta eclezială constitutivă pentru mântuire? Poate fi atotputernicia mântuitoare a Duhului Sfânt limitată de această formă, sau nu?

Credem că Sfântul Duh lucrează și printre necreștini, mântuirea se realizează însă numai în Iisus Hristos, deci numai în Biserică. Acțiunea Sfântului Duh printre aceștia produce numai o deschidere a lor către Iisus Hristos⁷.

2. Lucrarea glosolaliei

Vorbirea în limbi sau „glosolalia”, este cunoscută ca una dintre harismele Bisericii primare, legate de persoana Sfântului Duh.

Harismele au fost definite ca „daruri supranaturale ale Duhului Sfânt”, care se acordă unor slujitori bisericești pentru săvârșirea unor lucrări în vederea folosului general al Bisericii⁸.

Când un dar sau altul sporește considerabil, el devine harismă. Aceasta înseamnă o pnevmatizare foarte accentuată a unui om, o covârșire a legilor naturii de către spiritul uman umplut de Duhul Sfânt⁹. Deci, harisma, în speță, glosolalia, este o lucrare excepțională ordinară; ea se acordă unor slujitori și nu tuturor credincioșilor, iar scopul ei este de a folosi Bisericii și nu celui care o are¹⁰.

⁶ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin*. Manual sistematic, vol. I, trad. de Maria Cornelia Oros, Sibiu, Editura Deisis, 1997, p. 63.

⁷ Pr. prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 112.

⁸ Pr. prof. Ștefan Slevocă, „Harismele în Biserica primară”, rev. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 9–10, 1958, p. 704.

⁹ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. IV, București, 1978, p. 330.

¹⁰ Pr. Constantin Gheorghe, „Harismele după Epistolele Sfântului Apostol Pavel”, rev. *Studii Teologice*, nr. 1–2, an. 1973, p. 21.

Putem spune că toate harismele (deci și glosolalia), sunt minuni care au sprijinit întemeierea Bisericii și dezvoltarea ei. Harismele personale izvorăsc din tainele Bisericii¹¹.

Ca formă de manifestare, harismele sunt felurite dar toate purced din aceeași sursă, toate servesc aceluiași scop, toate arată aceeași putere divină, orice harismă avându-și principiul în energiile Duhului Sfânt.

Până la Cincizecime, apostolii nu cunoșteau decât limba aramaică și le-ar fi fost foarte greu să predice ca să învețe „toate neamurile“, neputând vorbi limbile lor. În vederea acestei misiuni, „puterea de sus“, care avea să „îmbrace“ pe apostoli, a constatat în harismele pe care Duhul Sfânt le-a dat în ziua Cincizecimii.

Din Faptele Apostolilor (2, 4) constatăm că Sfinții Apostoli, plini de Duhul Sfânt, „au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea Duhul a grăi“. În ziua aceea „erau în Ierusalim locuitori iudei, bărbați cecernici, din toate neamurile care sunt sub cer“ (Faptele Apostolilor 2, 5).

Expresia „alte limbi“ arată că vorbirea Sfinților Apostoli prin lucrarea și cu puterea Duhului Sfânt s-a făcut în alte limbi decât acelea pe care le cunoșteau ei până atunci, deci în limbi noi pentru ei, dar în limbi pe care le vorbeau alte popoare.

Expresia „fiecare îi auzea vorbind în limba sa“ arată că Duhul Sfânt le-a dat Sfinților Apostoli să vorbească în limbile celor care erau de față și care nu înțelegeau limba maternă a vorbitorilor. Dacă Sfinții Apostoli ar fi vorbit sub inspirația Duhului Sfânt într-o altă limbă decât a celor de față, cei prezenți nu ar mai fi zis că îi aud vorbind „în limba sa“, ori „în limba noastră“.

Limbile în care au vorbit Sfinții Apostoli, sub însuflarea Sfântului Duh, erau limbile în care înțelegeau cei prezenți, erau tocmai limbile materne ale celor prezenți, deci nu erau niște limbi pe care să nu le înțeleagă.

De față cu cei care înțelegeau limbile însuflate în care vorbeau Sfinții Apostoli se aflau și oameni care nu înțelegeau acele limbi. Acestora le-a vorbit Sfântul Apostol Pavel în limba sa maternă și, astfel, el s-a făcut tălmăcitorul limbilor însuflate, pentru cei de un neam și de o limbă cu el.

În cazul vorbirii în limbi, tălmăcitorul nu-și are rostul decât atunci când auditorii sunt de limbi diferite și când unora dintre ei nu li se vorbește în limba lor.

Vorbirea în limbi face dovada că în creștinism toate popoarele sunt chemate la mântuire, că toată creștinătatea are dreptul și îndatorirea de a traduce Sfânta Scriptură în limba oricărui popor, că Sfântul Duh vine la Cincizecime în lume pentru a aduna toate neamurile într-o singură familie¹².

În privința duratei vorbirii, Sfântul Apostol Pavel spune fără nici un înconjur că „darul limbilor va înceta“ (I Corinteni 13, 8).

La întemeierea Bisericii, Duhul Sfânt a intervenit în mod supranatural. Glosolalia era un semn ceresc prin care se adevăra originea supranaturală a creștinismului. „Se dădeau semne unor necredincioși ca să ajungă credincioși“, așa cum zice Sfântul Ioan Gură de Aur¹³. Pregătirea oamenilor ca să înțeleagă noua învățătură și mai ales pregătirea acelor care erau chemați să conducă, să sfințească și să învețe în cadrul

¹¹ Pr. prof. Ioan Bria, „Prezența și lucrarea Sfântului Duh în Biserică“, rev. *Ortodoxia*, nr. 3. 1978, p. 493.

¹² Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, „Sfântul Duh și dialogul ecumenic teologic“, rev. *Mitropoliei Moldovei și Sucevei*, nr. 1-2, 1979, p. 31.

¹³ Sfântul Ioan Hrisostom, „Cuvântări la praznice împărătești“, trad. D. Fecioru, București, 1942, p. 259.

trupului tainic al lui Hristos, nu se putea face în mod natural. Evanghelia era propovăduită de către niște slujitori simpli, fără cultură și artă oratorică. Duhul Sfânt nu numai că îndepărtează neștiința, dar dă și cunoștință, învățând deodată pe mulți, multe limbi pe care ei nu le cunoșteau până atunci.

Încetarea darului vorbirii în limbi nu înseamnă că în Biserică nu mai lucrează Duhul Sfânt. Acesta lucrează în Biserică și în fiecare dintre măduarele Bisericii în chip corespunzător. „El este în mijlocul nostru, vede felul de viață al fiecăruia, vede ce vorbim și ce gândim”¹⁴. Duhul Sfânt călăuzește episcopii, preoții, diaconii, pe monahi, fecioarele și pe ceilalți laici. El împarte în întreaga lume, unuia credința, altuia fecioria, altuia milostenia, altuia sărăcia de bună voie, altuia alungarea duhurilor potrivnice. Prin Duhul Sfânt ne izbăvim de robie, suntem chemați la libertate, suntem urcați la înfiere, ne plăsmuim de sus. Prin Duhul cel Sfânt vedem soboare de preoți, avem cete de dascăli; din izvorul acesta curg și darurile revelațiilor și harismele vindecărilor; și de aici își au izvorul toate celelalte cu câte se împodobește Biserica lui Dumnezeu¹⁵.

Harisma vorbirii în limbi, ca și celelalte harisme, s-a rărit pe măsură ce n-a mai fost de trebuință Bisericii.

Datorită acestui fapt, Biserica apostolică nu a făcut din darul glosolaliei o regulă universal obligatorie și nici un criteriu de autenticitate pentru credință; nu a considerat necreștin pe cel care nu a avut această harismă și nu a afirmat vreodată că mântuirea ar fi condiționată de harul vorbirii în limbi.

Vorbirea în limbi de la Cincizecime nu a fost o dovadă pentru Sfinții Apostoli că au fost acceptați împreună moștenitori ai împărăției prin botez, ci ea a fost dovadă pentru cei necredincioși că ei au devenit organe de lucru ale Duhului Sfânt, ceea ce se dă prin hirotonie.

În afară de aceasta, dacă nu ar fi fost de față acei străini care nu mai vorbeau limba aramaică, dacă de față ar fi fost numai auditori care înțelegeau limba aramaică, Sfinții Apostoli n-ar fi vorbit în alte limbi.

Dacă se pot cita cazuri în care la botez, sau înainte de botez s-a produs vorbirea în limbi, apoi mai multe cazuri se pot cita de botez neurnat de vorbirea în limbi.

După predica Sfântului Apostol Petru, chiar în ziua Cincizecimii, s-au botezat cam la trei mii de suflete și nu se spune nici măcar de unul dintre cei botezați că ar fi făcut dovada vorbirii în limbi.

Noi suntem îndatorați să ne încredem în Sfântul Duh și să nu pretindem nici un semn, sau dacă acceptăm un semn, acesta nu poate fi stabilit de noi, ci de Duhul Sfânt care dă fiecăruia deosebit, după cum voiește (I Corinteni 12, 11).

Condiția eficacității misiunii Bisericii este reînnoirea, intensificarea vieții sale sacramentale, aprofundarea credinței iubirii și sfințeniei. Această reînnoire privește toate Bisericele, implicând un efort nou de redescoperire a celorlalte tradiții creștine în care Sfântul Duh și-a revărsat darurile și a căror cunoaștere reprezintă o îmbogățire remarcabilă a patrimoniului nostru comun. Nu ne rămâne decât să avem încredere în prezența Duhului Sfânt care ne îndrumă spre dialog, care ne descoperă tuturor o convergență crescândă, căci acolo unde este Biserica, acolo este și Duhul lui Dumnezeu, iar acolo unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul.

¹⁴ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, part. II, trad. de pr. D. Fecioru, București, 1945, p. 483.

¹⁵ Idem, p. 147.

IERARHI AI BISERICII ORTODOXE ROMÂNE ÎNDEPĂRTAȚI DIN SCAUN ȘI TRIMIȘI ÎN RECLUZIUNE MONASTICĂ DE CĂTRE AUTORITĂȚILE COMUNISTE ÎN ANII 1944-1981*

Pr. prof. dr. IOAN DURĂ

Prigoana sau „teroarea roșie“, care își are ca model Revoluția franceză¹ s-a manifestat împotriva Bisericii Ortodoxe odată cu preluarea puterii de către bolșevici în Rusia².

Cât privește în Basarabia, imediat după anexarea ei de către ruși, a fost distrusă toată organizarea bisericească românească de până atunci. În locul Mitropoliei Basarabiei s-a înființat o episcopie dependentă de Patriarhia Moscovei, cu sediul la Chișinău, cărmuită de ierarhi ruși. Și același lucru s-a întâmplat și la Cernăuți, unde „în locul Mitropoliei românești s-a creat o Episcopie, cu ierarhi ruși sau ucrainieni. Eparhiile Ismailului și Hotinului (Bălți) au fost considerate ca desființate“³.

De „arhipeleagul ororii“ n-a scăpat nici Biserica Ortodoxă din România⁴, în frunte cu ierarhii acesteia, odată aduși la putere comuniștii de armata roșie de ocupație⁵, când s-a început sovietizarea țării după modelul stalinist⁶.

Cu privire la ierarhi a fost emis decretul cu numărul 166 din 1947, care prevedea îndepărtarea acelor în care regimul comunist nu avea încredere. Ceea ce s-a și întâmplat, de altfel. Iar din anul următor, 1948, regimul comunist trecea și la exercitarea

* Comunicare prezentată la al doilea Simpozion Internațional despre „Experimentul Pitești – Reeducarea prin tortură“ – PERT, Pitești, 4-6 octombrie 2002, cu tematica principală „Opresiunea comunistă asupra cultelor religioase din România“.

Victima Revoluției franceze a fost Biserica Catolică a Franței. (Vezi Renée Casin, Lauréate de l'Académie Française des Arts et Lettres de France, *Les Catholiques et la Révolution française*. Edition Résiac, Montsurs, 1988, 146 p.).

² La „1 aprilie 1927 se puteau număra 117 episcopi arestați sau deportați precum și mii de preoți și de călugări, fără a mai socoti pe cei care fuseseră asasinați“, și „din 1917 la 1940, 205 episcopi muriră de foame «nenaturală»...“, iar din „1927 la 1942 fuseseră operate 179 de arestări și deportări de episcopi“ (Protodiacre Germain Ivanoff-Trinadzaty, *Soixante-dixième anniversaire du sergianisme*, în „La voie orthodoxe“, No. 17, été 1997, apud. Internet).

³ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Din trecutul Bisericii românești din Basarabia*, în „Pe drumul credinței“, de Arhimandrit Roman Braga, Prima ediție, HDM Press, Inc. Mi, SUA, 1995, p. 31.

⁴ Vezi Sergiu Grossu, *Le calvaire de la Roumanie chrétienne*, Editions France Empire, Paris, 1987, p. 198 și urm.; Preot dr. Ioan Dură, *Pătimirea Bisericii Ortodoxe Române 1945-1989*, Editura Ramida, București, 1994; Idem, *Monahismul românesc în anii 1948-1989. Mărturii ale românilor și considerații privitoare la acestea*. Cu prefața de pr. Mina Dobzeu, Editura Harisma, 1994.

⁵ Vezi Constantin Hlihor, *Armata roșie în România și evoluția regimului politic, ianuarie-martie 1945*, în „Arhivele Totalitarismului“, anul III, 1995, nr. 2, p. 52-60.

⁶ Vezi Florin Constantiniu-Ioan Chiper, *Modelul stalinist de sovietizare a României*, în „Arhivele Totalitarismului“, anul III, 1995, nr. 2, p. 8-28.

unui control riguros, permanent și direct asupra Bisericii „mai ales prin ofițerii de Securitate, prezenți mereu în toate instituțiile bisericești (protopopiate, mănăstiri, școli teologice, centre eparhiale, Patriarhie), gata oricând să reprime orice acțiune considerată contrară intereselor statului ateu”⁷. Erau acei așa numiți „inspectori de culte” din cadrul Ministerului de Culte – devenit Departament al Cultelor în 1958 – care aveau să-și înceteze funcția abia la sfârșitul lui martie 1990.

La 15 mai 1948 avea să fie declanșată teroarea politică pe scară largă, prin arestările politice în masă, iar „începând cu anul 1949 și până în 1962”, să se fixeze „domicilii obligatorii la aproximativ 60.000 de persoane”⁸. Așadar, România începea să fie „o insulă din Arhipieleagul Gulag, o țară «pregătită» să devină colonie sovietică”, după cum scria, foarte recent, dl. Aurel Sergiu Marinescu⁹.

Printre cele „aproximativ 60.000 de persoane”, cărora li s-au fixat „domicilii obligatorii” în perioada amintită, au fost și clerici ortodocși, preoți și ierarhi. Numai că domiciliile forțate pentru ierarhii ortodocși, depuși din treaptă, le-au constituit chiar mănăstiri și schituri, devenite loc de surghiun sau de reclusiune monastică, și în care Securitatea își avea, firește, informatorii ei. Ce-i drept, până în 1957, Securitatea nu reușise încă să-și aibă informatori în toate mănăstirile ortodoxe. Dovadă că în acel an, 1957, ministrul de Interne, Alexandru Drăghici „constată că în cele 27 mănăstiri și schituri din regiunea Bacău exista doar în 8 câte un informator, în regiunea Pitești erau informatori doar în 13 din cele 33 mănăstiri, în cele 7 din regiunea Constanța nici unul”¹⁰.

Din motive tactice și din cauza stării de spirit a populației din țară, care nu le era favorabilă, comuniștii au manifestat precauție și reținere în ceea ce privește trinitatea ierarhilor ortodocși în temnițe. Din cele cercetate cunoaștem doar cazul episcopilor Nicolae Popovici al Oradiei și Eugenie Laiu Suceveanul al Tomisului, care au fost întemnițați. În schimb, preoții și monahii ortodocși umpleau închisorile¹¹. După o evaluare imediat postdecembristă, „din 12.000 de preoți ortodocși, peste 3.000 au fost închiși sau trimiși la canal. Din aceștia peste 1.800 au murit. La Poarta Albă dintr-un transport de 100 preoți, în zece zile, majoritatea au pierit”¹². Adică, unul din patru preoți ortodocși au trecut prin închisorile comuniste¹³.

Regretatul istoric Alexandru Duțu scria cu câțiva ani în urmă în studiul său „Ortodoxie și totalitarism”, redactat în limba franceză, că „dacă într-o primă fază, din 1948 la 1963, regimul a încercat să izoleze Biserica, aruncând în închisoare pe preoții opozanți și controlând din punct de vedere economic și politic toată activitatea

⁷ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Și-a făcut Biserica datoria?*, în „Vestitorul Ortodoxiei Românești”, an. II, 1990, nr. 7-8, 1-30 aprilie, p. 5; Idem, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ediția a V-a, Editura Sophia, 2000, p. 446.

⁸ Constantin Aioanei-Cristian Troncotă, *Arhipieleagul ororii*, în „Magazin istoric”, an. XXVII, 1993, nr. 3 (312), martie, p. 25.

⁹ Aurel Sergiu Marinescu, *Prizonier în propria țară*, vol. I, Editura Vremea, București, 1997, p. 39.

¹⁰ Cristian Troncotă, *Securitatea: Începuturile*, în „Magazin istoric”, nr. 12, 1998, octombrie, apud internet.

¹¹ De altfel, „din 1946 până în 1964, 6.000 de preoți ortodocși au fost șicanați sau condamnați” (Boris Buzilă, *Gulag-ul românesc și biserica*, în „România liberă”, 15-16 februarie 1992, p. 5).

¹² Cornel Pleșa, *Biserica Ortodoxă la răscruce de drumuri*, în „Timișoara”, Timișoara, an. I, 1990, nr. 14, 24 februarie, p. 2, apud „Arhivele Totalitarismului”, anul II, 1994, nr. 4, p. 258.

¹³ A se vedea și pr. Ioan Bărdaș, *Calvarul Aiudului. Din suferințele unui preot ortodox*. Cuvânt înainte de Ana Blandiana. Editura Anastasia, 1999, p. 88.

religioasă, din 1963 spre 1980 acesta a limitat în mod strict prezența socială și culturală a Bisericii. Ultima fază, din 1980 la 1989, regimul a încercat să lichideze Biserica ca instituție¹⁴. Fără îndoială este cert că, până în 1963, persecuția Bisericii de către autoritățile comuniste a fost foarte violentă și fâțișă. Or, tocmai până în 1963 și ierarhii Bisericii Ortodoxe Române, urcați pe tron înainte de 1944 și care nu erau dispuși la compromis cu puterea comunistă, se vedeau îndepărtați din scaunele lor. Iar în locul acelora erau numiți așa zii ierarhi „progresiști”, „tovarăși de drum” pe tărâmul bisericesc, dispuși la tăcere și chiar la compromis și în care comuniștii aveau încredere. Se aplica, prin urmare, și în Biserică, ceea ce se înfăptuia concomitent în administrația de stat, în armată și în învățământul superior, adică „epurarea”, conform sloganului „la vremuri noi, oameni noi”! Nu-i mai puțin adevărat că și dintre ierarhii „progresiști”, câțiva – printre care și patriarhul Justinian după ceva ani de patriarhat – au servit Biserica înainte de toate, și au ales chiar calea reclusiunii monastice decât să-și trădeze credința și turma cuvântătoare, încredințată spre păstorire.

Într-o țară cu un regim comunist instalat de ruși, prin violență, minciună și înșelătorie, ca România, „partidul” scrie dl. Sergiu Grossu, „căuta să distrugă Biserica pe două căi, alese cu iscusință la sugestia Kremlinului, fie în mod direct, prin declanșarea unei prigoane de mare anvergură, prin exterminarea sau înlăturarea ierarhilor refractari regimului comunist, fie în mod indirect, prin fabricarea unor ierarhii progresiste, capabile să trădeze interesele bisericești și gata oricând să slugărnicească regimul celor fără Dumnezeu¹⁵. Evident, aveau să fie folosite ambele căi: prima mai mascată, a doua vizibilă.

Până în prezent nu a fost întocmit un studiu consacrat ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române depuși din treaptă. Și nici n-a fost încă redactat un studiu despre ierarhii ortodocși trimiși în reclusiune monastică în anii dictaturii comuniste. Tot astfel n-a fost încă scris un articol despre ierarhii ortodocși întemnițați. Referințele existente despre ierarhii îndepărtați din scaun sunt puține și incomplete, așa încât chiar numărul real al acestora nu este cunoscut. Or, o primă încercare de a umple toate aceste lipsur am întreprins-o în studiul de față.

O publicație catolică occidentală, din martie 1948, relevă că în Biserica Ortodoxă Română, deja, „în 1947, șase mitropoliți și episcopi fuseseră obligați să-și dea demisia sau se văzuseră pensionați din oficiu. Ultima măsură a fost aplicată celor doi episcopi de Roman și de Constanța, care refuzau să se retragă, deși fuseseră somați s-o facă de către ministrul Cultelor¹⁶.”

Publicația „Cuvântul Românesc” din Canada, în numărul său pe aprilie 1987 insera un interviu al d-lui Sergiu Grossu, acordat cotidianului francez „Présent”, din 19 și 29 februarie 1987, în care declara „că 13 episcopi și arhierei (ortodocși, n. n.) au fost îndepărtați de la scaunul lor bisericesc, arestați sau supravegheați cu strășnicie¹⁷.”

¹⁴ Alexandru Dușu, *Orthodoxie et totalitarisme*, în „Sud-Estul și contextul european”. Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene, VII, București, 1997, p. 62.

¹⁵ Sergiu Grossu, *Apărând adevărul – Gânduri vechi la început de nou mileniu* – Editura Duh de Adevăr, București, 2002, p. 64.

¹⁶ „Les Eglises orientales et la propagande russe” (nesemnlat), în „La Documentation catholique” 30 Année, 28 Mars 1948, Nr. 1013, col. 414. Traducerea noastră.

¹⁷ Interviul intitulat: «România comunistă este o imensă pușcărie», în: Sergiu Grossu, *Apărând adevărul...*, p. 118.

Din publicațiile și presa Bisericii Ortodoxe Române postdecembriste aveam să aflăm abia în august 1992, că până la îndepărtarea episcopului Nicolae Popovici al Oradiei, în octombrie 1950, „15 ierarhi ortodocși au fost înlăturați din scaune înaintea lui”¹⁸, potrivit mitropolitului Antonie Plămădeală. Prin urmare, mitropolitul Antonie considera că, până în octombrie 1950, inclusiv cu episcopul Nicolae Popovici, șaisprezece ierarhi ortodocși au fost „înlăturați din tron”. Deși, o lună mai târziu – septembrie 1992 – același mitropolit scria că „cincisprezece mitropoliți și episcopi au fost scoși din scaune și trimiși la mănăstiri”¹⁹ de autoritățile comuniste. Interesant este că mitropolitul Antonie, intervievat în S.U.A., în 1994, declara că „...pentru că erau contra regimului, contra comunismului... în 1948–1949 noi am pierdut 17 episcopi ortodocși. Au fost lipsiți de dreptul scaunelor lor și obligați a se stabili în mănăstiri. Multe dieceze au fost dezafectate, iar unele complet distruse”²⁰.

Preotul cărturar transilvănean, Petru Ciuhandu – întemnițat în 1952 – într-o carte publicată în 1994, scrie că au fost șaisprezece ierarhi ortodocși „prigoniți de comuniști”, și anume: „1. Mitropolitul Bucovinei, Visarion Puiu, a fost condamnat la moarte în lipsă și a murit în exil. 2. Episcopul Oradei, Nicolae Popovici, scos din scaun și izgonit la Cheia – nume care spune destul. 3. Mitropolitul Bucovinei, Tit Simedrea. 4. Mitropolitul Basarabiei, Efrem Enăchescu. Mitropolitul Olteniei, Nifon Criveanu. 6. Mitropolitul Moldovei și al Sucevei, Irineu Mihălcescu. 7. Episcopul Dunării de Jos, Cosma Petrovici. 8. Episcopul de Roman, Lucian Triteanu. 9. Episcopul Caransebeșului, Veniamin Nistor. 10. Episcopul de la Râmnicu-Vâlcea, Atanasie Dincă. 11. Episcopul de Huși, Grigore Leu. 12. Locțiitorul arhiepiscopului Bucovinei, cu sediul la Suceava, Emilian Antal. 13–14. Vicarii patriarhi: Veniamin Pocitan și Pavel Șerpe. 15. Vicarul de Iași, Valeriu Mogan. 16. Vicarul de Sibiu, Teodor Scorobeț”²¹. Și conchidea părintele Ciuhandu: „Toți aceștia 16 au fost scoși din scaune, prin măsuri anticanonice, polițienești și au murit în diferite mănăstiri, unii în condiții neelucidate. Astfel au fost: Patriarhul Nicodim, mitropolitul Irineu Mihălcescu, episcopul Grigore Leu, arhimandritul Iuliu Scriban, toți au murit suspect în jurul anului 1948, iar mitropolitul Sebastian Rusan, după toate probabilitățile, otrăvit”²². De precizat că părintele Ciuhandu nu a trecut în lista sa de 16 ierarhi ortodocși, prigoniți de dictatura comunistă, pe patriarhul Nicodim și pe mitropolitul Sebastian Rusan, deși îi pomenește printre ierarhii care au murit „în condiții neelucidate”. După cum părintele Ciuhandu n-a trecut în lista sa de ierarhi prigoniți nici pe mitropolitul Banatului, Vasile Lazarescu, pe mitropolitul Nicolae Mladin al Ardealului, pe episcopul Partenie Ciopron, pe episcopul Policarp Morușca, pe episcopul Galaction Gordon, pe episcopul Andrei Magieru și pe episcopul Valerian Zaharia, toți victime ale aceleiași dictaturi comuniste.

¹⁸ Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Crișanei și Maramureșului, „Obrazul curat al Bisericii”, în „Telegraful Român”, an. 140, 1992, nr. 31–34, 15 august și 1 septembrie, p. 3.

¹⁹ Idem, *Om pentru Biserică și pentru Țară, la Oradea*. Cuvânt rostit în fața colegiului electoral în sala Sf. Sinod din București, înainte de alegerea noului episcop al Oradiei, în ziua de 24 septembrie 1992, în „Telegraful Român”, an. 140, 1992, nr. 37–38, 1 octombrie, p. 3.

²⁰ Interviu dat revistei „Cross Point” din Orleans, Massachusetts, SUA, 1994, unde a și fost publicat. Apud dr. Antonie Plămădeală, *Biserica în mers. Convorbiri cu presa 1958–1995*, vol. I, Sibiu, 1999, p. 310.

²¹ Petru Ciuhandu, *Biserica Ortodoxă Română și Biserica Greco-Catolică în fața neamului*, Editura Buna Vestire, Beiuș, 1994, p. 66.

²² *Ibidem*.

Venerabilul părinte Vasile Vasilachi – viețuitor al temnițelor comuniste și distins cărturar, de mulți ani în S.U.A. – scria într-una din cărțile sale, publicată în 1995, că patriarhul Justinian Marina „a scos doisprezece arhierei din Sinod și i-a trimis la mănăstiri”²³.

Duhovnicul arhimandrit Mina Dobzeu – care a cunoscut prigoana și temnița comunistă – în scrisoarea sa din 27 decembrie 1997, inserată în buletinul „Viața Cultelor”, releva că din Biserica Ortodoxă Română, în timpul opresiunii comuniste, au fost „zece episcopi și trei mitropoliți alungați din scaune și trimiși în recluziune monastică, unde au și murit”²⁴. De semnalat că și părintele Dobzeu omite să treacă pe patriarhul Nicodim și pe episcopul Oradiei, Valerian Zaharia, în rândul ierarhilor „alungați din scaune și trimiși în recluziune monastică”, limitându-se doar la episcopi și mitropoliți, dar nici aceștia toți. Cu precizarea, totodată, că părintele Dobzeu trece, din eroare, în rândul mitropoliților „trimiși în recluziune monastică” și pe mitropolitul Visarion Puiu al Bucovinei (Cernăuți) (1935–1940) și mitropolit al Transilvaniei (1942–1944) – fost episcop al Argeșului (1921–1923), al Hotinului (Bălți) (1923–1935). De la 6 decembrie 1942 și „până în primăvara lui 1944”²⁵, mitropolitul Visarion a fost conducătorul „Misiunii ortodoxe din Transnistria”, cu reședința mitropolitană la Odesa. Retrăgându-se la București în primăvara anului 1944, la 23 august a aceleiași an, mitropolitul Visarion Puiu se afla la Zagreb, ca săvârșitor la hirotonia unui arhiereu al Bisericii Ortodoxe Croate, și de unde s-a refugiat în Europa Occidentală. Mitropolitul Visarion avea să fie condamnat la moarte în contumacie, la 21 februarie 1946, de către „Tribunalul Poporului” din București, și trecea la cele veșnice la 10 august 1964, în exil²⁶. De asemenea să reamintim că pe mitropolitul Visarion Puiu, la 28 februarie 1950, din ordinul autorităților comuniste, Sinodul de la București, „format din noii ierarhi impuși de către puterea comunistă, l-a depus din treaptă”²⁷. Act sinodal anulat de același Sinod – chiar cu unii ierarhi care în 1950 îl depuseseră din treaptă – la 25 septembrie 1990.

Autorul manualului de „Istorie a Bisericii Ortodoxe Române”, preotul profesor Mircea Păcurariu scrie, în ediția a V-a a acestuia, din 2000, că după ce în 1948 „s-au desființat câteva eparhii, ... precum și posturile de ierarhi vicari”, „au fost «puși în retragere» vreo 20 de ierarhi”²⁸.

Cu ocazia decernării titlului de Doctor Honoris Causa al Universității Catolice din Lublin, la 7 noiembrie 2000, patriarhul Teoctist declara, printre altele, că în

²³ Fr. dr. Vasile Vasilachi, *Sub acoperământul veșniciei*. Colecția Teologică «Cuvântul vieții», New York, 1995, p. 47.

²⁴ „Viața Cultelor”, an. VI, nr. 249, 9 ianuarie 1998, p. 4. A se vedea și cartea părintelui arhimandrit Mina Dobzeu, *Pentru o Biserică dinamică*, Editura Bunavestire, Bacău, 2001, p. 52.

²⁵ Ioan Lăcustă, „Însemnări din viața mea”, „Magazin istoric”, anul XXXI, nr. 4 (361), aprilie 1997, p. 54.

²⁶ Mitropolitul Visarion Puiu a fost înmormântat în localitatea Viels-Maison (departamentul Aisne, din nordul Franței), iar ulterior a fost „reînhumat în cimitirul Montparnasse, din Paris” (Ioan Lăcustă, *art. cit.*, p. 54; Vasile Iancu, *Fondatorul Episcopiei Ortodoxe Române din Europa Occidentală, mitropolitul Visarion Puiu, o personalitate deliberat uitată de autoritățile comuniste și de către BOR*, în „România liberă”, apud „Buletin de informații al Asociației Românilor din Australia”, anul 46, nr. 2, mar/apr. 2000, p. 18).

²⁷ Vasile Manea, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste* – ediția a II-a, revăzută și adăugită – Editura Patmos, 2001, p. 6.

²⁸ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria...*, ediția a V-a, p. 446.

perioada comunistă din România „peste 20 de ierarhi” ai Bisericii Ortodoxe Române „au fost scoși din scaunele chiriarhale”²⁹.

Într-un articol inserat într-un cotidian bucureștean, în 2001, găsim menționați cincisprezece ierarhi ortodocși prizonieri de comuniști, dintre care cinci mitropoliți și zece episcopi³⁰. Dar, nici de data aceasta nu îl găsim trecut pe patriarhul Nicodim printre ierarhii ortodocși, victime ale opresiunii comuniste. În plus, printre ierarhii ostracizate de comuniști, absenți dintre cei menționați de autorul articolului din cotidianul bucureștean, se cuvine să menționăm pe mitropolitul Olteniei Nifon Criveanu, pe mitropolitul Ardealului, Nicolae Mladin, pe episcopul locțiitor al Râmnicului Athanasie Dincă Bârlădeanul, pe episcopul Caransebeșului Veniamin Nistor, pe episcopul Maramureșului Sebastian Rusan, pe episcopul Aradului Andrei Magieru, pe episcopul Eugenie Laiu, locțiitor al episcopului Tomisului, pe episcopul Veniamin Pocitan, vicar-patriarhal, pe arhiepiscopul Valeriu Moglan Botoșăneanul, locțiitor al mitropolitului Moldovei și apoi locțiitor al episcopului Buzăului, și pe episcopul Valerian Zaharia al Oradiei.

La începutul lunii august 2002, Răzvan Codrescu scria despre „zecile de ierarhi înlăturați din scaun (ba chiar lichidați)”³¹, fără a-i și menționa.

Unii cercetători ai perioadei comuniste trec în rândul ierarhilor scoși la pensie din oficiu și îndepărtați din scaun și pe episcopul Constanței (Tomisului), Gherontie Nicolau (1867–1949). Episcopul Gherontie se retrăsese însă din scaun la 1 noiembrie 1942³².

Au fost însă și alți doi ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române – în afara celor două zeci și șase pomeniți mai sus – prizonieri de comuniști. Mai întâi este cazul episcopului Antim Nica al Ismailului și apoi al însuși patriarhului Justinian. Cu precizarea că prigoana suferită – mai ales de episcopul Antim – este diferită ca durată și manifestare față de a celorlora. Vlădica Antim s-a refugiat în România în vara anului 1944, odată cu invadarea Basarabiei de către trupele rusești. Abia la 11 septembrie 1947 vlădica Antim era numit locțiitor al scaunului de episcop al Dunării de Jos (Galați), unde va sta până în februarie 1950. Din acel an, 1950, și până în 1973 a fost episcop-vicar patriarhal, iar din 10 iunie 1973 și până la 16 octombrie 1975 episcop al Dunării de Jos, apoi, la 9 noiembrie 1975 era însărcinat arhiepiscop al Dunării de Jos. Moare în scaun, de boală și de bătrânețe. Este singurul ierarh, fost în Basarabia, care, cu excepția a trei ani (vara 1944–septembrie 1947), când a fost ținut fără eparhie, n-a cunoscut prigoana comunistă, în toată amplexarea ei, asemenea celorlalți.

²⁹ Patriarhul Teoctist, *Mărturisirea valorilor evanghelice în contextul sistemului totalitar în România*, în „Ortodoxia”, an. LII, 2001, nr. 3–4, p. 8.

³⁰ Mitropoliții sunt: Efreim Enăscescu, Vasile Lăzărescu, Irineu Mihălcescu, Visarion Puiu și Tit Simeodrea. Totodată, cei zece episcopi sunt: Emilian Antal, Partenie Ciopron, Policarp Morușca, Cosma Petrovici, Nicolae Popovici, Pavel Șerpe – nu Șarpe, cum apare în text – Trandafir (Teodor, n. n.) Scorobeț (Rășinăreanul), (Ploieșteanul), Lucian – nu Lazăr, în text – Triteanu, Galaction Gordon – nu Cordun, în text – și Grigorie Leu (vezi Florian Bichir, *Preoți martiri în numele credinței*, în „Evenimentul zilei” din 13 aprilie 2001, apud internet).

³¹ Răzvan Codrescu, *Mărturisitori ai Ortodoxiei în România postbelică*, în „Aldine”. Supliment săptămânal al ziarului „România liberă”, din 10 august 2002, nr. 328, p. II.

³² Vezi: Consiliul Național Român, *Persecuția Bisericii din România sub dictatura comunistă*. Tipografia Coresi, Freiburg, Deutschland, 1983, p. 19; Sergiu Grosu, *Apărând adevărul...*, p. 139, art. „Teama de adevăr”, publicat în „România liberă”, din 3 oct. 1998; Dennis Deletant, *Teroarea comunistă în România. Gheorghiu Dej și statul polițienesc, 1948–1964*. Traducere de Lucian Leuștean, Editura Polirom 2001, p. 77.

Patriarhul Justinian (1948–1977) a căzut victimă prigoanei comuniste atunci când a protestat împotriva Decretului 410 din 19 noiembrie 1959, care prevedea că puteau fi admise în monahism doar persoanele care au împlinit vârsta de 55 de ani, bărbați, și de 50 de ani femeile, și în baza căruia au fost scoși din mănăstiri „cca. 5.000 de monahi și monahii”³³. Așadar, patriarhul Justinian „a avut curajul să protesteze împotriva acestui decret abuziv”, motiv pentru care „a fost trimis la schitul Dragoslavele, unde i s-a fixat domiciliu forțat timp de șase luni!”³⁴

Iată ce găsim consemnat despre opoziția patriarhului Justinian față de măsurile antibisericești și antimonahale ale regimului comunist, anterioare emiterii decretului 410, în chiar un raport al Securității, din 28 mai 1959: „În ultima vreme patriarhul Justinian Marina se manifestă tot mai alarmant în legătură cu unele evenimente ce au loc în cadrul Bisericii Ortodoxe... Concludentă este și poziția sa față de excluderea din mănăstire a mai multor categorii de călugări. Într-o discuție cu mai mulți clerici, patriarhul a afirmat deschis că el nu va aplica dispozițiile Departamentului Cultelor cu privire la această problemă, pentru că acestea nu ar fi în conformitate cu hotărârea Sinodului. El susține că în Sinod s-a hotărât să fie scoși numai acei călugări care nu corespund din punct de vedere al disciplinei interioare a fiecărei mănăstiri, iar scoaterea acestora să fie hotărâtă de stareț și exarhii respectivi. Justinian Marina a convocat pe toți stareții din eparhia Bucureștilor cu care a întocmit lista de călugări ce trebuie scoși din mănăstiri, analizând situația lor conform aceluiași criteriu, neluând în considerație listele date de Departamentul Cultelor. Din toate informațiile obținute de organele noastre rezultă în momentul de față, cu claritate, că intenția patriarhului este aceea de a arunca toată răspunderea măsurilor luate în privința mănăstirilor asupra autorităților de stat și asupra lui Justin Moisescu, în timp ce acreditează, în mod sistematic, în rândul clerului zvonul că el este împotriva acestor măsuri și că luptă pentru înlăturarea lor”. Patriarhul Justinian, potrivit aceluiași raport, „a arătat că scoaterea călugărilor din viața monahală este o măsură ilegală luată de organele Securității, că pentru ilegalități similare, în trecut, funcționari ai Securității au intrat în pușcărie și nu vrea ca, în viitor, când se va pune capăt acestei ilegalități, împreună cu funcționarii de la Securitate să intre în pușcărie și episcopii sau mitropoliții care ar contribui la luarea acestei măsuri ilegale”³⁵.

Datorită protestului său, patriarhul Justinian nu numai că a fost suspendat temporar din tron și a gustat din potirul amar al surghiunului la Schitul Dragoslavele, timp de șase luni, dar s-a încercat chiar asasinarea sa acolo prin otrăvire. Căci din cele ce i-au fost mărturisite, de către părintele Arsenie Papacioc – de data aceasta – părintele Nicolae Grebenea dezvăluia, în 1992, că patriarhul Justinian a fost și otrăvit. Preotul Grebenea revela: „monahul Arsenie Papacioc, care împreună cu arhimandritul Cleopa spovedeau pe patriarhul Justinian Marina, mi-a spus că acesta le-a arătat picioarele, pe care erau urmele unei otrăviri”³⁶.

³³ „Noii martiri ai Bisericii Ortodoxe Române”. Documentar realizat de F. M. Florescu și Benone Prodan. Publicat în „Monitorul Religios”. Publicație creștin-ortodoxă. Ediție specială, Iași, 12–19 octombrie 1996, p. 2.

³⁴ Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Și-a făcut Biserica...*, p. 5.

³⁵ Constantin Aioanei – Cristian Troncotă, *Contra armatei negre a călugărilor și călugărițelor*, în „Magazin istoric”, an. XXX, nr. 2 (347), februarie 1996, p. 18.

³⁶ Preot N. Grebenea, *Întâlnire cu distinsul Arhimandrit Ilie Cleopa*, în „Telegraful Român”, an. 140, nr. 25–26, 1992, 1 iulie, p. 4.

Cert este că patriarhul Justinian se afla în colimatorul Securității și înainte de opoziția sa față de decretul 410 din 1959, după cum o ilustrează cele scrise de însuși ministrul de Interne, Alexandru Drăghici, într-un raport din octombrie 1958. În respectivul raport, Alexandru Drăghici scrie că patriarhul Justinian „de la preluarea conducerii Bisericii Ortodoxe, a acționat sistematic pentru înlăturarea elementelor progresiste și pentru promovarea elementelor celor mai reacționare, în special a legionarilor, în rândurile clerului”³⁷.

De patriarhul Justinian a vrut să scape și succesorul lui Gheorghiu Dej, căci „Ceașescu a încercat de mai multe ori să-l elimine, printr-un accident ori «sinucidere» pe Marina pentru a instala un om de-al lui ca Patriarh”, după cum scrie dl. prof. dr. Paul Teodorescu³⁸. În fond, și mărnuții dictatori din cetatea lui Bucur, Pauker, Dej și Ceașescu, acționau aplicând învățătura idolului lor, Lenin, care scria: „Legea partidului (comunist) e fără-de-legea. E puterea necruțătoare și nestăvilă de nici o regulă și de nici o normă, căci numai așa poate avangarda clasei muncitoare să conducă proletariatul la victoria totală împotriva burgheziei. Partidul va înșela pe toată lumea, va minți, va întrebuința orice mijloace de inducere în eroare, va șantaja, căci până la urmă unul din doi va cânta prohodul celuilalt”³⁹. De altfel, după același Lenin, „minciuna nu este numai un mijloc permis de a fi folosit, ci mijlocul dovedit al luptei bolșevice”⁴⁰.

De la întronizarea sa ca al treilea patriarh, la 6 iunie 1948, și până la moartea sa din 26 martie 1977, „în fața adversităților la care a fost supusă Biserica”, scria dl. Mihai Urzică, „Patriarhul Justinian s-a dovedit un abil diplomat și a căutat să țină piept, pe cât a putut, atacurilor îndreptate împotriva Casei Domnului. El a menținut strâns unite rândurile clerului, a sprijinit pe condamnații politici dintre preoții și călugării eliberați din pușcării și a restaurat multe biserici și mănăstiri, înfruntând sancțiunile, amenințările și chiar domiciliul forțat la care, pentru o vreme, a fost supus”⁴¹.

Urmare cercetării noastre am ajuns, deci, la concluzia că în anii 1944–1981, adică, în timpul dictaturii comuniste a Anei Pauker, a lui Gheorghe Gheorghiu Dej și a lui Nicolae Ceașescu – născute din totalitarismul de tip sovietic bolșevic și stalinist – *numărul real al ierarhilor Bisericii Ortodoxe îndepărtați din scaunele lor, prigoși în diverse feluri de brațul lung al Partidului Comunist, Securitatea, trimiși – aproape toți – în surghiun la mănăstiri și schituri, unde cei mai mulți au și murit, iar câțiva au fost și otrăviți, și doi și întemnițați, se ridică la douăzeci și opt*. Iată de ce se și explică faptul că Biserica Ortodoxă Română rămăsese să aibă puțini ierarhi. Bunăoară, în 1976, Biserica Ortodoxă Română avea „numai 12 ierarhi titulari și câțiva ierarhi vicari”⁴².

³⁷ Apud Dennis Deletant, *op. cit.*, p. 89.

³⁸ Prof. dr. Paul Teodorescu, „Securitatea și Biserica Ortodoxă”, în „Lumea liberă”, New York, nr. 478, 29 nov. 1997, p. 8.

³⁹ Apud I. L. P., George Crișan afirmă: «Credința dă curaj», în „Curierul Românesc”, anul VII, nr. 4–5, aprilie–mai, 1995, p. 28.

⁴⁰ Renée Casin, *Un face a face inéluctable. Christianisme et marxisme. L'heure de la vérité*, Editions Résiac, 1974, p. 34. (Traducerea noastră).

⁴¹ Mihai Urzică, *Biserica și viermii cei neadormiți sau cum lucrează în lume „taina fărădelegii”*. Editura Anastasia, București, 1998, p. 110.

⁴² Gherasim Cucușel-Putneanu – Constantin Hrehor, *Mierea din drumul pelinului – convorbiri după vecernie* – Editura GEEA, Botoșani, 2000, p. 79.

Pe lângă cei 28 de ierarhi ai Bisericii Ortodoxe, în perioada dictaturii comuniste din România au mai fost prizoniți și episcopii ortodocși de stil vechi, Evloghie și Pahomie. Ultimii doi au fost și întemnițați. La fel întemnițat a fost și ierarhul Galaction Gordon, după trecerea sa la Biserica Ortodoxă de stil vechi. Pe de altă parte, să mai amintim că prigoanei comuniste din România i-a căzut victimă și mitropolitul rus Nicolae al Rostovului. Pe mitropolitul Nicolae, în vârstă de 80 de ani, l-au găsit trupele române „într-un lagăr de concentrare”, împreună cu duhovnicul acestuia, protoiereul Ioan Culîghin, de 60 de ani, „spre sfârșitul verii lui 1941”⁴³, în timp ce intrau în orașul Rostov de pe Don. În 1943, mitropolitul Nicolae și duhovnicul său Ioan de la mănăstirea și schitul Optina-Pustina – practicant al rugăciunii isihaste – au însoțit trupele române de retragere, stabilindu-se la mănăstirea Cernica, „cu binecuvântarea patriarhului Nicodim”⁴⁴.

Un caz cu totul aparte, în rândul ierarhilor ortodocși îl constituie fiul episcopului Grigore Leu, Vasile, care, potrivit unei mărturii recente, avea să fie sfințit episcop al românilor ortodocși din exil, în decembrie 1949, la München, de către ierarhii Bisericii Ruse din exil. La „16 august 1952”, episcopul Vasile Leu „este răpit... din Viena, după ce i s-a făcut o injecție”. Apoi a fost dus „la Moscova și întemnițat la Liubianca”, unde avea să fie „anchetat timp de șapte luni, sub acuzația că se afla în slujba serviciilor secrete americane și engleze”. De la Moscova este transferat la București, unde „prin sentința nr. 2417” din 20.11.1954 „este condamnat la moarte pentru «crimă de trădare de patrie»”⁴⁵. În cele din urmă scapă de pedeapsa cu moartea, trecând prin multe pușcării comuniste din România, și este eliberat în 1964⁴⁶.

Actualul mitropolit al Ardealului, Antonie Plămădeală, pe de altă parte, în volumul său recent de amintiri îl prezintă astfel pe Vasile Leu: „...fiul episcopului Grigorie Leu al Hușilor, Vasile Leu, care se pretindea episcop, făcut undeva pe la Viena de nu știu cine. Adevărul era că era numai preot, dar era un șmecheraș”⁴⁷. Actualul mitropolit Antonie fusese închis în celulă, pe când era ieromonah, cu Vasile Leu la Jilava.

Vasile Leu trece la cele veșnice „în 1978, la Mănăstirea Cernica”, „refuzând până la moarte compromisurile”⁴⁸. Desigur, dezvăluiri ulterioare vor aduce lumină în cazul lui Vasile Leu.

Din cei 28 de ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române prizoniți de comuniști, în afară de câțiva, toți ceilalți au cunoscut reclusiunea monastică.

Printre primii ierarhi înălțurați din scaun și trimiși în surghiun la mănăstire a fost arhiepiscopul Chișinăului și mitropolitul Basarabiei, Efrem Enăcescu. Ales

⁴³ Andrei Scrima, *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Humanitas, 1996, p. 158.

⁴⁴ Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, *Taina rugului aprins. Scrieri și documente inedite*. Editura Anastasia, 1999, p. 10. De notat că, după mutarea la Domnul a mitropolitului Nicolae, autoritățile române au arestat pe duhovnicul acestuia, Ioan Kulîghin, în noiembrie 1946, și l-au predat rușilor, care l-au trimis în gulag. (Vezi Andrei Scrima, *op. cit.*, p. 158–159).

⁴⁵ Florian Bichir, *Episcopul Victor-Vasile Leu a fost răpit de KGB și condamnat la moarte*, în „Evenimentul zilei”, nr. 2687, sâmbătă 21 aprilie 2001, ediția I, p. 11.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ „Amintirile Mitropolitului Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Crișanei și Maramureșului”. Convorbiri cu: Carmen Dumitru și Dragoș Șeuleanu. Înregistrări realizate la Mănăstirea Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus – ianuarie 1997, Editura Cum, București, 1999, p. 181.

⁴⁸ Florian Bichir, *Episcopul Victor-Vasile Leu...*, p. 11.

arhiepiscop și mitropolit la 12 ianuarie 1944 – după ce din 1938 și până atunci fusese locțiitor la Chișinău, cu numele de Tighineanu – în vara aceluiași an nu și-a mai putut continua activitatea, din cauza invadării Basarabiei de armatele sovietice, și s-a refugiat la București. În „anul 1947” arhierelui Efrem i se dădea „sarcina slujirii ca spiritual și îndrumător duhovnicesc al studenților teologi din București”⁴⁹. Cum era însă cunoscut pentru lucrările și predicile sale antibolșevice, fostul mitropolit Efrem a fost trimis „în surghiun la Cernica”⁵⁰, unde a fost și stareț „până în anul 1952”⁵¹, și unde a și trecut la Domnul, la „5 decembrie 1968”⁵². Afirmările că mitropolitul Efrem Enăcescu ar fi fost „ucis în detenție de ruși”⁵³, sau că „moare în detenție”⁵⁴ nu se adevăresc⁵⁵.

În anii 1942–1944, locțiitor al episcopului Tomisului a fost arhierul Eugenie Laiu Suceveanu. Destituit în 1944, este trimis la mănăstirea Neamț. Oricum, în 1949 este certificată prezența sa acolo. După Vasile Manea, arhierul «Eugeniu» (sic) Laiu, „pentru acțiuni dușmănoase față de comunism, a fost arestat în 1949, potrivit informațiilor provenite de la protopopiatul Tg. Neamț”⁵⁶. Arhierul Eugenie Laiu trece la Domnul, după părintele Mircea Păcurariu, la 1 aprilie 1967, fiind „înmormântat în cimitirul Mănăstirii Horaița”, unde a și fost trimis în surghiun⁵⁷. După Vasile Manea însă, același arhier, „a încetat din viață la 20 aprilie 1968”⁵⁸. Totodată, Vasile Manea consideră că cele scrise de Nicolae Steinhardt în «Jurnalul fericirii»⁵⁹ despre episcopul Leu, „pe care l-a întâlnit în închisoare «tare dărâmat, umblând în cărje, înfolit în straie miștoase de baci la o stână de munte înalt», interogat împreună cu doctorul Voiculescu de gardieri, «batjocoriți și beșteliți, insultați, înjurați și porcâiți», s-ar putea referi în realitate la episcopul Laiu, pentru că episcopul Leu a murit în martie 1949 și nu a fost arestat”⁶⁰. Într-adevăr, episcopul Grigorie Leu trecuse la Domnul la 1 martie 1949.

Înscăunat mitropolit al Bucovinei la 25 martie 1941, Tit Simedrea s-a retras din tronul mitropolitan la 31 ianuarie 1945, „înțelegând că va fi disponibilizat din oficiu”⁶¹.

⁴⁹ Arhimandrit Gamaliil Vaida, *Mănăstirea Cozia, vestita ctitorire a lui Mircea Voievod cel Mare. 600 de ani de existență*. Ediția a treia revăzută și adăugită, Editura Episcopiei Râmnicului și Argeșului, Râmnicu Vâlcea, 1986, p. 194.

⁵⁰ Consiliul Național Român, *op. cit.*, p. 34.

⁵¹ Arhimandrit Gamaliil Vaida, *op. cit.*, p. 194. De notat că Gheorghe Vasilescu scrie că arhierul Efrem Enăcescu a fost stareț al mănăstirii Cernica până în cursul anului 1959. (Art. „Trecerea la cele veșnice a P. S. Episcop Roman «Ilfoveanu», episcop-vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor”, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1–8, 1994, p. 211).

⁵² Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Basarabia. Aspecte din istoria Bisericii și a neamului românesc*, Editura Trinitas, Iași, 1993, p. 123.

⁵³ „Lista parțială cu deținuții politici decedați în perioada 1945–1964” (nesemnată), în „Documentele rezistenței”. Arhiva Asociației foștilor deținuți politici din România, nr. 8, 1993, p. 195.

⁵⁴ Diacon Ștefan Ailaoie – Paul Caravia, *Mărturisitori după gratii. Slujitori ai Bisericii în temnițele comuniste*. Supliment al revistei „Renașterea”, Cluj-Napoca, 1995, p. 33.

⁵⁵ De remarcat că au fost arestați și preoții ortodocși care slujiseră la parohii din Transnistria. Se știe, în prezent, că la 15 mai 1947 se aflau închiși la Ministerul de Interne circa 80 de preoți, dintre care majoritatea slujiseră în parohiile Transnistriei. (Vezi Serviciul Român de Informații. *Cartea Albă a Securității, 23 august 1944–30 august 1948*, vol. I, București, 1997, p. 285).

⁵⁶ Vasile Manea, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁷ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, București, 1997, p. 540.

⁵⁸ Vasile Manea, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁹ Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj, 1997, p. 59.

⁶⁰ Vasile Manea, *op. cit.*, p. 16.

⁶¹ *Ibidem*, p. 5.

După retragerea din scaun i s-a fixat domiciliul la schitul Darvari, din București. A „asistat la unele întâlniri”⁶² ale grupului „Rugul aprins al Maicii Domnului”, ținute la mănăstirea Antim până în 1948. Apoi, „din 1959”, ierarhul Tit Simedrea a viețuit la mănăstirea Cernica, unde a și adormit în Domnul la 9 decembrie 1971, „sub atenta supraveghere a Securității, care îi fixase domiciliul obligatoriu”⁶³. Mormântul său este în cimitirul mănăstirii Cernica.

Eruditul mitropolit al Moldovei, Irineu Mihălcescu (1939–1948), întrucât predica deschis împotriva regimului sovietic, a fost „forțat să se retragă din scaun”⁶⁴, la 16 august 1947, și trimis în surghiun la mănăstirea Neamț, pentru ca la 3 aprilie 1948 să sfârșească prin „otrăvire”⁶⁵, sau „în condiții misterioase, se pare otrăvit”⁶⁶, sau, după alte mărturii, „în împrejurări neclucitate”⁶⁷, sau „în împrejurări neclare”⁶⁸, sau „moarte suspectă”⁶⁹. Părintele profesor dr. Mircea Păcurariu scrie în „Istoria Bisericii Ortodoxe Române”, din 1997, că „bătrân și bolnav, mitropolitul Irineu s-a retras din scaun, în august 1947” și „s-a retras la mănăstirea Agapia, unde a și murit, la 3 aprilie 1948”⁷⁰. La fel și prea sfințitul episcop Gherasim Cucoșel-Putneanul scria într-o carte publicată în 2001, că mitropolitul Irineu Mihălcescu „s-a retras din scaun, pe motiv de boală, stabilindu-se la Mănăstirea Agapia; în 3 aprilie 1948 trece între aleșii Domnului”⁷¹. Pentru ca tot episcopul Gherasim să scrie, în aceeași carte, că în 1947, mitropolitul Irineu Mihălcescu „a fost pensionat din scaunul mitropolitan și trimis la Mănăstirea Agapia iar Marina (Justinian, n.n.) a fost ales mitropolit”⁷². Mai mult chiar episcopul Gherasim precizează că „Marina l-a înlocuit pe Irineu prin intermediul statului”⁷³, și adaugă: „După mai bine de jumătate de secol cine mai știe adevărul?”⁷⁴. Cel de Sus, firește, și-l va dezvălui când va voi! Sigur că mitropolitul Irineu a fost „forțat să se retragă din scaun”⁷⁵ la 16 august 1947.

Mitropolia Olteniei a fost desființată la 20 aprilie 1945 și în aceeași zi era pensionat și mitropolitul ei, Nifon Criveanu – înscăunat la 21 decembrie 1939 – cu toate că avea doar „vârsta de 56 de ani”⁷⁶.

Mitropolitul Nifon a trecut la Domnul la 14 iunie 1970, în București, la Schitul Maicilor, unde a fost trimis în surghiun, iar mormântul său este în cimitirul mănăstirii Cernica⁷⁷. Pe scaunul episcopiei Dunării de Jos a urcat la 25 iunie 1924 episcopul Cosma Petrovici, care a păstorit „până în august 1947”, „când s-a retras din scaun”⁷⁸.

⁶² Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, *op. cit.*, p. 13.

⁶³ Florian Bichir, *Preoți martiri...*

⁶⁴ Vasile Manea – Cicerone Ionițoiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România (1948–1989). Biserica Ortodoxă*. Editura Patmos, 1998, p. 12.

⁶⁵ Răzvan Codrescu, *art. cit.*, p. II.

⁶⁶ Florian Bichir, *Preoți martiri...*

⁶⁷ Vasile Manea – Cicerone Ionițoiu, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁸ Vasile Manea, *op. cit.*, p. 6 și p. 13.

⁶⁹ Cicerone Ionițoiu, *Slujitorii Bisericii exterminați în temnițele comuniste din România. Lista parțială 1945–1989*, în „Altarul Banatului”, an VII (XLVI), nr. 1–3, 1996, p. 82.

⁷⁰ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, vol. 3, p. 433.

⁷¹ Gherasim Cucoșel-Putneanul – Constantin Hrehor, *larba din roata amurgului – alte convorbiri de seară* –, Botoșani, GEEA, 2001, p. 118.

⁷² *Ibidem*, p. 121.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Vasile Manea, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 5.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 15; pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, vol. 3, p. 538.

⁷⁸ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, vol. 3, p. 434.

Nu se indică motivul retragerii episcopului Cosma și nici unde s-a retras – în realitate trimis de comuniști în recluziune monastică – ci doar că a murit la 16 decembrie 1948⁷⁹. De la Vasile Manea aflăm că episcopul Cosma „a fost «pus în retragere» prin decretul 1836/10 septembrie 1947”⁸⁰.

Autoritățile comuniste din România postbelică voiau să înlăture, cu orice preț, pe însuși patriarhul Nicodim Munteanu (1939–†27 februarie 1948), care nu accepta, firește, să le fie «tovarăș de drum», sau, cum aflăm scris într-o lucrare editată de Consiliul Național Român, în 1983, la Freiburg – și prefată de dl. Cicerone Ionițoiu – pentru că „a refuzat să devină o unealtă docilă în mâna comuniștilor”⁸¹. Mai mult, patriarhul Nicodim voia să aleagă noi ierarhi, care nu plăceau însă autorităților comuniste, ca în cazul arhimandritului Vasile Vasilachi, fost secretar patriarhal, predicator la Catedrala patriarhală și stareț al mănăstirii Antim în timpul patriarhatului său⁸². Mai exact, în 1946, patriarhul Nicodim l-a „recomandat” pe părintele Vasile Vasilachi să fie arhiereu vicar „dar guvernul comunist s-a opus”⁸³.

După cum am amintit, deja, patriarhul Nicodim a fost cel care a dat binecuvântare mitropolitului Nicolae al Rostovului și duhovnicului său isihast, protoiereul Ioan Kulighin, să se stabilească la mănăstirea Cernica. Și tot același patriarh și-a dat consimțământul, în 1946, ca grupul de intelectuali ai mișcării isihaste «Rugul aprins al Maicii Domnului» să-și desfășoare activitatea la mănăstirea Acaim din București⁸⁴. De fapt, la mănăstirea Antim, încă din 1945, sub oblăduirea starețului acesteia, arhimandritul Vasile Vasilachi, se începuse „o activitate cu caracter spiritual”⁸⁵.

În vara anului 1947, patriarhul Nicodim Munteanu „este obligat să se retragă la mănăstirea Neamț, sub supraveghere permanentă”⁸⁶. Cel puțin aici, la mănăstirea Neamț, patriarhul Nicodim era alături de „duhovnicul” său, arhimandritul Ambrozie Nechifor, un monah „fără nici o clasă primară”, dar autodidact și foarte îmbunătățit duhovnicește⁸⁷.

Retragerea patriarhului Nicodim la mănăstirea Neamț era consemnată și de publicația catolică franceză, din martie 1948 – menționată mai sus – și potrivit căreia retragerea patriarhului Nicodim, efectuată după vizita patriarhului Alexei al Moscovei, se datora „dazacordului grav” dintre întâistătătorului Bisericii Ortodoxe Române și guvernul comunist. „După vizita spectaculară pe care patriarhul Alexei o făcu la București (sfârșit mai–7 iunie 1947)”, consemnează respectiva publicație, „patriarhul Nicodim s-a retras în vechea sa mănăstire de la Piatra (sic) Neamț, și el nu revenise încă la sfârșitul lui noiembrie. Motivul de sănătate invocat pentru această lungă absență (de pe tronul patriarhal, n. n.) nu ar fi decât un mijloc de-a disimula în public dezacordul grav existent între el și guvern, mai ales că acesta a trecut complet

⁷⁹ *Ibidem*, p. 434 și p. 551.

⁸⁰ Vasile Manea, *op. cit.*, p. 18.

⁸¹ Consiliul Național Român, *op. cit.*, p. 17.

⁸² Vezi Fr. dr. Vasile Vasilachi, *op. cit.*, p. 19–20.

⁸³ Fr. dr. Vasile Vasilachi, arhimandrit mitrofor, *Reînviere spirituale*. Colecția Teologică „Cuvântul vieții”, New York 1997, p. 18.

⁸⁴ Vezi ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, *op. cit.*, p. 92–93.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 92.

⁸⁶ „Noii martiri ai Bisericii Ortodoxe Române...”, p. 2.

⁸⁷ Gherasim Cucoșel-Putneanul – Constantin Hrehor, *Iarba...*, p. 48–49.

sub controlul partidului comunist (noiembrie 1947)⁸⁸. Acolo, în mănăstirea Neamț, la 27 februarie 1948, patriarhul Nicodim și moare „otrăvit“, după dl. Cicerone Ionițoiu⁸⁹, sau „asasinat“, după dl. Sergiu Grossu⁹⁰. Iar după un documentar realizat în octombrie 1996, patriarhul Nicodim moare „în condiții cel puțin curioase“, sau „după unele surse, a fost otrăvit“⁹¹.

Patriarhul Nicodim a fost îngropat în catedrala patriarhală, alături de predecesorul său, Miron Cristea.

Pus în retragere în 1947, prin decretul 1836 din 10 septembrie a acelui an, a fost și episcopul Lucian Triteanu al Romanului, înscăunat la 10 iunie 1923. Cu toate că într-o lucrare publicată în 1984, preotul cărturar Scarlat Porcescu avea să scrie următoarele: „La o vârstă înaintată, cu puterile slăbite din cauza unui accident, episcopul Lucian s-a retras din scaun în luna august 1947. El a mai trăit până la 6 septembrie 1953, locuind în casa, proprietate personală, situată în apropierea episcopiei, pe care, prin testament, a trecut-o în patrimoniul eparhiei“⁹². Mai mult, chiar și în «Istoria» postdecembristă a profesorului Păcurariu aflăm că episcopul Lucian Triteanu „s-a retras din scaun în august 1947“⁹³. Însă profesorul Păcurariu nu indică motivul retragerii episcopului Lucian din scaun și nici nu menționează undes-a stabilit. De fapt „retragerea“ episcopului Lucian în casa din incinta episcopiei era, în realitate, reclusiune monastică impusă de autoritățile comuniste. Mai ales că incinta și catedrala unei eparhii au statut de mănăstire. S-a mutat la Domnul la 6 septembrie 1953, fiind înmormântat în curtea episcopiei.

Ca locțiitor al episcopiei Râmnicului, reînființată la 20 aprilie 1945⁹⁴, a fost ales la 21 aprilie 1945 arhiereul vicar-patriarhal Athanasie Dincă Bîrlădeanul. Numai că la 11 martie 1948, arhiereul locțiitor Athanasie este destituit și trimis la mănăstirea Neamț, unde va fi și profesor la Seminarul monahal înființat acolo de patriarhul Justinian. Seminarul monahal de la mănăstirea Neamț a început să funcționeze din luna februarie a anului 1949, doar cu profesori arhieriei, și având ca prim director al său pe episcopul Partenie Ciopron⁹⁵. După desființarea Seminarului monahal de la Neamț, în 1952 arhiereul Athanasie este trimis la mănăstirea Cernica, unde moare la 6 ianuarie 1973⁹⁶. Vasile Manea scrie însă că arhiereul Athanasie Dincă „a murit la Căldărușani“ și chiar „în anul în care a fost înlăturat din scaunul episcopal“⁹⁷.

⁸⁸ *Les Eglises orientales...*, col. 414.

⁸⁹ Cicerone Ionițoiu, *art. cit.*, p. 82.

⁹⁰ Sergiu Grossu, *Apărând adevărul...*, p. 140.

⁹¹ *Noii martiri ai Bisericii Ortodoxe Române...*, p. 2. Potrivit aceluiași documentar – din octombrie 1996 – avea să moară „otrăvit în cursul aceluiași an“, adică 1948, mitropolitul Irineu Mihăilescu, iar la 15 septembrie 1956 era „otrăvit în reședința mitropolitană“ mitropolitul Sebastian Rusan al Moldovei, iar patru ani mai târziu, la 13 mai 1960, murea tot „otrăvit Episcopul Aradului Andrei Magieru“, p. 2.

⁹² Preot Scarlat Porcescu, *Episcopia Romanului*. Editată de Episcopia Romanului și Hușilor, 1984, p. 329.

⁹³ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, vol. 3, p. 433 și p. 546.

⁹⁴ Episcopia Râmnicului a fost desființată la 7 noiembrie 1939.

⁹⁵ Pr. dr. Ioan Dură, *Monahismul românesc...*, p. 82.

⁹⁶ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu *Istoria Bisericii...*, vol. 3, p. 537.

⁹⁷ Vasile Manea, *op. cit.*, p. 15.

Referitor la mănăstirea Neamț se cuvine relevat că, în 1949, se aflau în incinta acesteia cinci ierarhi ortodocși destituiți de către autoritățile comuniste: Partenie Ciopron, Emilian Antal, Pavel, Șerpe, Eugenie Laiu și Athanasie Dincă⁹⁸.

Arhiepiscopul Veniamin Pocitan, episcop al Hușilor între 1932–1934, cu numele de Bârlădeanu, a fost episcop vicar-patriarhal între anii 1935–1948. În 1948 a fost pensionat, oficial, pe motiv de vârstă, la 78 de ani. Din manualul de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române aflăm că arhiepiscopul Veniamin Pocitan a trecut la Domnul în 1955, fără a indica și locul unde a viețuit de la îndepărtarea sa din scaun și până în acel an sau unde a fost înmormântat.

Trimis în reclusiune monastică, în perioada respectivă, a fost și vlădica Partenie Ciopron, care a fost episcopul Armatei din 1937 și până la 3 august 1948⁹⁹.

Episcopul dr. Partenie Ciopron avea gradul de general de brigadă și era al treilea ierarh al Armatei române, cu reședința la Alba Iulia. La această dată, conform Legii 177 din 3 august 1948, episcopia Armatei se desființează, iar episcopul ei, Partenie Ciopron, „se șterge din controalele armatei” – adică este scos din cadrele active ale acesteia – și „este pensionat” la „4 august 1948”¹⁰⁰.

În mai 1949, patriarhul Justinian îl aduce pe vlădica Partenie Ciopron ca episcop vicar patriarhal. În decembrie a aceluiași an – 1949 – însă, Partenie Ciopron este îndepărtat de la Patriarhia română pe motiv că era autorul unei pastorale din „perioada Campaniei de Est în care amintea că ostașii luptă «împotriva bolșevismului» și pentru «apărarea credinței și gleei strămoșești»”¹⁰¹.

Ca vicar patriarhal – potrivit mitropolitului Antonie Plămădeală – Partenie Ciopron „la o întâlnire cu studenții la institutul Teologic le-a spus: «Fiți atenți: sunteți ca niște oi în mijlocul lupilor, cum spune Mântuitorului». Textul era biblic și se potrivește oricărei generații de viitori preoți. Ei bine, de îndată textul a fost tălmăcit de invizibilității ascunși printre ascultători ca un text de condamnare și blamare a «revoluției» comuniste. Ceea ce și era, aplicat la imediat. Dar textul era totuși biblic. A doua zi episcopul Ciopron a fost trimis la mănăstire”¹⁰².

Patriarhul Justinian a trimis pe ierarhi ale căror eparhii fuseseră desființate în 1948, ca profesori la Seminarul monahal de la mănăstirea Neamț. Vlădica Partenie Ciopron a fost și el trimis la mănăstirea Neamț în decembrie 1949, ca profesor și director al respectivului Seminar monahal. Numai că în toamna anului 1950, ex-episcopul Armatei era trimis la mănăstirea Sf. Ioan cel Nou de la Suceava, ca stareț¹⁰³.

Ca stareț fiind, în toamna anului 1961, Partenie Ciopron era „anchetat din nou, urmând ca pe lângă privațiunile ce le suportase să i se ridice și bruma de pensie”¹⁰⁴.

⁹⁸ Vezi Gherasim Cucușel-Putneanu – Constantin Hrehor, *Mierca...*, p. 32.

⁹⁹ Episcopul Partenie Ciopron a fost și locuitor de episcop la Bălți până la 12 ianuarie 1944. (Vezi pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Basarabia. Aspecte din istoria Bisericii și a neamului românesc*, Editura Trinitas, Iași, 1993, p. 122).

¹⁰⁰ Maior Cezar Mătă, *Război împotriva Crucii. Alungarea Episcopului*, în „Document. Buletinul Arhivelor militare române”. An. I, nr. 2–3, 1998, p. 77. (De reamintit că, după 6 martie 1945, Armata română primea numele de „Armata democratică”, iar după abdicarea forțată a Regelui Mihai, pe cel de „Armata poporului”!).

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 78.

¹⁰² Dr. Antonie Plămădeală, *Obrazul curat...*, p. 3.

¹⁰³ Vezi preot Scarlat Porcescu, *op. cit.*, p. 333.

¹⁰⁴ Maior Cezar Mătă, *art. cit.*, p. 78.

Ancheta era condusă „de un inspector de la culte pe numele de Ciuboratiu care, în interogatoriu s-a axat pe cele cuprinse în pastorală mai sus amintită. Răspunsul ierarhului Partenie a fost că același zel l-a depus și-n Campania de Vest, drept pentru care a fost decorat de mareșalul sovietic Malinovski, iar acest lucru nu l-a făcut cunoscut pentru «că nu era cazul»”¹⁰⁵. Iată însă că de cele declarate de vlădica Partenie Ciopron avea să fie „înștiințat și Emil Bodnăraș”¹⁰⁶, fapt care a dus la „reabilitarea” sa, fiind numit locțiitor al episcopului Romanului și Hușilor – unde mai fusese, de altfel, numit de la 13 septembrie 1947 și până la 15 decembrie același an – iar de la 4 martie 1962 înscăunat episcop al aceleiași eparhii. Așadar, după un „semi-exil” de 14 ani la mănăstirea Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava, vlădica Partenie urcă pe tronul Romanului și Hușilor, unde va păstori până la 1 ianuarie 1978, când „bolnav fiind, s-a retras la Mănăstirea Văratec”¹⁰⁷. Din scaunul Romanului și Hușilor se retrage în 1978 la mănăstirea Văratec „și din cauza necazurilor făcute de către Securitate”¹⁰⁸. La Văratec s-a și mutat la Domnul la 28 iulie 1980, fiind înmormântat în cimitirul mănăstirii. Regretabil este că *nici până astăzi Episcopia Armatei n-a fost reînființată!*

Episcopia ortodoxă a Maramureșului a fost desființată la 18 septembrie 1948. La 30 noiembrie 1947 fusese sfințit episcop al acesteia Sebastian Rusan. Trei zile după desființarea episcopiei, adică la 21 septembrie 1948, vlădica Sebastian devine titularul arhiepiscopiei Sucevei și Maramureșului. Desființată și arhiepiscopia Sucevei și Maramureșului, prin hotărârea Adunării Naționale Bisericești din 26 februarie 1950, din dispoziția autorităților comuniste, arhiepiscopul Sebastian Rusan este investit și înscăunat mitropolit al Moldovei la 25 martie 1950, al cărei înțistătător rămâne până la moartea sa din 15 septembrie 1956.

În 1992, preotul Nicolae Grebenea – care a fost închis la Aiud, Baia-Sprie, și în mina de la Căvnic – dezvăluia presei bisericești că, din cele ce i-au fost spuse de părintele Ilie Cleopa, în anul 1975, mitropolitul Sebastian Rusan, ca și episcopul Aradului, Andrei Magieru, au fost otrăviți. Iată ce i-ar fi spus părintele Cleopa: „Într-o seară era la mine Mihail Sadoveanu, marele scriitor: El mi-a zis: Cleopa, fugi la Iași, că astă seară primesc hapul mitropolitul Sebastian (Rusan) și episcopul de la Arad, Magieru”¹⁰⁹. Am spus: Nu mai pot ajunge, e târziu... Dar el a spus: Nu cu trenul, du-te repede cu mașina mea. Du-te și spovedește-l și împărtășește-l. Poate îl prinzi viu. Am plecat în grabă. Când am intrat în palatul mitropolitan, mitropolitul era înlemnit pe scaun, cu o mână în sus”¹¹⁰. Iar la întrebarea părintelui N. Grebenea, „de ce l-au ucis” pe mitropolitul Sebastian Rusan, părintele Cleopa i-a răspuns: „Se bucura de trecere, dar vorbea prea deschis. El spunea oamenilor: «Nu vă luați după ăștia care zic că nu există Dumnezeu: ăștia-s nebuni. Cum să nu existe Dumnezeu? Cine le-a făcut pe toate?»”¹¹¹. Mormântul său este în curtea mitropoliei din Iași, lângă biserica Sfântul Gheorghe.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Ilie Manole, *Clerul militar între pastorație, înregimentare și desființare (1944–1948), Anul 1946 – începutul sfârșitului (instituții, mentalități, evenimente)*. Comunicări prezentate la Simpozionul de la Sighetul Marmației (7–9 iunie 1996), în „Analele Sighet” 3. Fundația Academică Civică, 1996, p. 284.

¹⁰⁸ Florian Bichir, *Preoți martiri...*

¹⁰⁹ A se vedea despre acest ierarh: Paul Berariu, *Din viața episcopului Andrei Magieru al Aradului, 1936–1960*, Arad, 1997.

¹¹⁰ Preot N. Grebenea, *art. cit.*, p. 3.

¹¹¹ *Ibidem*.

Vasile Manea îl caracteriza pe mitropolitul Sebastian Rusan astfel: „Dar și printre ierarhii numiți de către autoritățile comuniste au existat oameni cu demnitate, care au plătit uneori cu viața curajul de a nu se supune stăpânirii atee. Este și cazul mitropolitului Sebastian Rusan care se pare că a fost otrăvit”¹¹².

Ca episcop al Aradului este înscăunat, la 2 februarie 1936, Andrei Magieru. Mărturia preotului Nicolae Grebenea, inserată mai sus, indică, totodată, că și episcopul Andrei Magieru a fost otrăvit. De asemenea și dl. Cicerone Ionițoiu scrie că episcopul Andrei Magieru a fost „otrăvit la 13.05.1960”¹¹³. În momentul otrăvirii, Andrei Magieru era episcop în scaun. Mormântul său se afla în cripta arhierască de la mănăstirea Hodoș-Bodrog.

Arhiepiscopul Emilian Dumitru Antal, fost vicar al mitropoliei Ungrovlahiei, fost episcop locotenent al episcopiei Argeșului și fost locțiitor – locum tenens – al mitropoliei Bucovinei, a fost destituit în 1948. A fost exilat la mănăstirea Neamț, unde, din februarie 1949, a funcționat ca profesor la Seminarul monahal. Apoi, același ierarh a fost trimis la mănăstirea Cozia, pe care a și condus-o ca stareț „de la 1 septembrie 1950 până la 21 august 1952”¹¹⁴. La „20 august 1952”, arhiepiscopul Emilian Antal „a fost schimbat din stăreția mănăstirii Cozia și trimis stareț la mănăstirea Toplița”¹¹⁵, din județul Harghita, unde a rămas timp de 19 ani, până la adormirea în Domnul, la 15 iunie 1971, fiind și înmormântat în cimitirul acesteia.

Ierarhul românilor ortodocși din SUA, Policarp Morușca (1935–1939), a fost reținut în România de regele Carol al II-lea în 1939, în timpul celei de-a doua călătorii efectuată în țară. Împiedicat apoi de cel de al doilea război mondial, episcopul Policarp spera totuși să se întoarcă în eparhia sa după terminarea aceluia, dar a fost reținut în țară de comuniști. În scrisoarea sa pastorală către clericii și credincioșii episcopiei sale din SUA, scrisă la București, la 20 decembrie 1945, episcopul Policarp scria: „Vin din nou în mijlocul vostru, pe calea aceasta a scrisului, dacă altfel nu se poate încă, până nu se vor relua raporturile diplomatice dintre marea republică a SUA și țara noastră România. Sunt aproape șase ani și jumătate de când am plecat de acolo, fără să-mi aduc aminte că se pregăteau evenimente care vor împiedica reîntoarcerea mea în toamna anului 1939”¹¹⁶. Și tot în aceeași scrisoare pastorală arhiepiscopul Policarp scrie și despre misiunile care i-au fost încredințate în România după reținerea sa, astfel: „Căci, dacă nu mi s-a îngăduit să mă întorc la misiunea mea din America se cădea să-mi slujesc biserica și neamul aici. Astfel am fost numit în 1941 director al Institutului Teologic din București, unde își fac educația și se pregătesc viitorii preoți ai bisericii noastre. Iar când s-a cerut să reînfrăpăm viața religioasă și românească în Basarabia, am fost trimis acolo, în partea sudică, locotenent de episcop al Cetății Albe-Izmail, până în 1944, când s-a ales episcop titular. După aceasta m-am întors iarăși la conducerea Institutului Teologic, până acum, când am fost delegat de Sfântul Sinod locotenent de episcop în eparhia Maramureșului”¹¹⁷.

¹¹² Vasile Manea, *op. cit.*, p. 6.

¹¹³ Cicerone Ionițoiu, *art. cit.*, p. 82.

¹¹⁴ Arhimandrit Gamaliil Vaida, *op. cit.*, p. 171.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 172.

¹¹⁶ În „Solia”, anul XI, nr. 4, 27 ianuarie 1946, p. 1, apud Policarp Morușca, *Drumul vieții*, Ediție de Aurel Sasu, Editura Atos, București, 2001, p. 197.

¹¹⁷ *Ibidem*.

Sinodul Bisericii Ortodoxe Române l-a numit, într-adevăr, pe Policarp Morușca locțiitor al episcopului Cetății Albe – Izmail la 1 septembrie 1941 – până în ianuarie 1944 – apoi locțiitor al episcopului Maramureșului în decembrie 1945, unde a rămas până la 11 decembrie 1946. Faptul că vlădica Policarp a fost ierarh în Basarabia i-a agravat, desigur, reîntoarcerea în SUA, așa încât noile autorități comuniste l-au pensionat în 1948. Vlădica Policarp avea să se mute la Domnul în 1958, fiind îngropat la mănăstirea «Sf. Ioan Botezătorul» din Alba-Iulia, unde i se și stabilise domiciliu obligatoriu. De aici, de la Alba Iulia, cu puțin timp înainte de a trece la Domnul, ierarhul Policarp trimitea o scrisoare pastorală „către Episcopia Ortodoxă Română din America «Vatra Românească» Grass Lake, Michigan”, 14 iulie 1958, semnând „episcopul Americii în retragere”¹¹⁸.

Grigorie Leu, episcopul Hușilor (1940–1949), a fost înlăturat din scaun și pensionat în 1949. Episcopul Leu a fost „pus în retragere” la 5 februarie 1949, când eparhia sa a fost împărțită între episcopiile de Roman și Galați, și a murit, în vârstă de 69 de ani, la 1 martie 1949, adică la nici o lună de la destituirea sa. Potrivit d-lui Cicerone Ionițoiu, episcopul Grigorie Leu a murit „otrăvit”¹¹⁹. Vlădica Leu a fost otrăvit în mănăstirea Sfinții Apostoli Petru și Pavel din Huși, unde viețuia și care era și sediul episcopiei Hușilor. Din cartea editată de Consiliul Național Român, în 1983, aflăm că „moartea misterioasă survenită pe neașteptate a episcopului de Huși, Grigorie Leu”, s-ar fi datorat faptului că „el era singurul care cunoștea pe făptaș și metodele folosite pentru exterminarea Patriarhului Nicodim și a mitropolitului Irineu Mihălcescu”¹²⁰. Într-o lucrare editată în 1995, la Cluj-Napoca, găsim scris despre episcopul Grigorie Leu: „În cadrul Sinodului a avut funcția de coordonator al Bisericii din exil. Datorită refuzului de a afilia bisericele române din exil la Patriarhia Moscovei, este arestat și ucis”¹²¹.

Din cele consemnate într-un cotidian bucureștean, din 21 aprilie 2001, otrăvirea episcopului Leu s-ar fi datorat și fugii fiului său preot, Vasile, în Occident, în august 1948, și care „a înființat mai multe parohii ortodoxe românești în exil și încercând să coaguleze exilul”¹²².

Motiv pentru care, „în țară”, scrie ziaristul, „reacția autorităților nu se lasă așteptată. În primul rând a avut de suferit tatăl lui Vasile Leu, episcopul Grigorie Leu. Pe 25 februarie 1949, ...episcopul Grigorie este invitat la București pentru discuții. La întoarcere i se face rău și după trei zile moare, fiind mai mult ca sigur otrăvit”¹²³.

Valeriu Moglan Botoșăneanul, fost locțiitor al mitropolitului Moldovei în iunie–decembrie 1939, și locțiitor al episcopului Buzăului, din 5 septembrie 1942 și până în ianuarie 1944, a fost depus din treaptă în 1949 și trimis la mănăstirea Neamț, unde a și trecut la Domnul la 14¹²⁴ august a aceluiași an. De semnalat însă că la Slujba înmormântării ierarhului Valeriu Moglan, din „15 august” 1949, săvârșită în

¹¹⁸ Calendarul „Solia”, 1959, p. 44–46, apud Policarp Morușca, *op. cit.*, p. 203–206.

¹¹⁹ Cicerone Ionițoiu, *art. cit.*, p. 82.

¹²⁰ Consiliul Național Român, *op. cit.*, p. 18–19.

¹²¹ Diacon Ștefan Iloaie – Paul Caravia, *op. cit.*, p. 45.

¹²² Florian Bichir, *Episcopul Victor-Vasile Leu...*, p. 11.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, vol. 3, p. 543. (De notat că la pagina 539 din aceeași lucrare găsim indicată data de 13 august 1949).

biserica mănăstirii Neamț, așa cum scria, foarte recent, un participant la aceasta – pe atunci diacon – actualul episcop-vicar al arhiepiscopiei Sucevei, Prea Sfințitul Gherasim Cucoșel Putneanul, „nu a fost nici un vlădică la înmormântare”¹²⁵. Mormântul său este în cimitirul mănăstirii Neamț.

Episcopia Caransebeșului a fost contopită cu arhiepiscopia Timișoarei „la data de 5 februarie 1949”¹²⁶, iar despre episcopul ei, Veniamin Nistor (24 august 1941–5 februarie 1949), se spune că „s-a retras la catedrala Reîntregirii din Alba Iulia”¹²⁷. Realitatea este că episcopul Veniamin Nistor a fost „obligat” „să părăsească imediat eparhia pe care a condus-o timp de 8 ani, retrăgându-se forțat la Alba Iulia în locul fostei reședințe a episcopului armatei, episcopie și aceasta desființată”¹²⁸.

Profesorul Petru Ardelean scrie despre episcopul Veniamin Nistor într-un articol intitulat „Tragedia unui episcop”, că „era urmărit permanent ca unul ce nu agreea regimul comunist”¹²⁹. Pensionat „din oficiu și lipsit de orice resurse financiare”¹³⁰, episcopul Veniamin pleca, deci, în februarie 1949 în reclusiune monastică la mănăstirea «Sfântul Ioan Botezătorul» din Alba Iulia, unde și moartea la 5 februarie 1963. Este îngropat în cimitirul mănăstirii, alături de alți doi ierarhi: Policarp Morușca și Ioan Stroia. În iulie 1947, patriarhul Nicodim își alegea ca episcop-vicar patriarhal, cu titlul de „Ploieșteanul”, pe Pavel Șerpe. Dar, doar după câteva luni, pentru atitudinea sa anticomunistă, autoritățile îl pun «în disponibilitate». După destituirea episcopului Pavel Șerpe a fost trimis la mănăstirea Neamț, fiind și timp de doi ani ultimul director al Seminarului monahal – din toamna anului 1950 și până în vara anului 1952¹³¹. De la mănăstirea Neamț a fost trimis „la Mănăstirea Bistrița-Neamț”, și apoi „la Curtea de Argeș unde se făceau cursurile de reciclare a preoților din toată țara”¹³². Aici, la mănăstirea Curtea de Argeș, ultimul său loc de reclusiune stabilit de autorități, episcopul Pavel Șerpe trecea la Domnul în 1978.

Arhiepiscopul Galaction Gordon, fost episcop vicar al Tomisului și fost secretar al Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, a fost „retras forțat din scaun în 1948” și trimis „cu domiciliul forțat în mănăstire”¹³³. Dar „în 1955”, arhiepiscopul pensionar Galaction Gordon „a anunțat”¹³⁴ trecerea sa la vechiul calendar, fapt pentru care „a fost proclamat la 5 aprilie 1955 conducătorul Mișcării stiliste, intitulat: «Arhiepiscop și Mitropolit al Bisericii dreptslăvitoare de stil vechi din R.P.R.»”¹³⁵, cu

¹²⁵ Gherasim Cucoșel-Putneanul – Constantin Hrehor, *Iarba...*, p. 167.

¹²⁶ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, vol. 3, p. 439.

¹²⁷ *Ibidem*. În ediția a V-a a Istoriei sale, părintele Păcurariu trece episcopia Caransebeșului în rândul eparhiilor „desființate în 1948”. *Istoria...*, Editura Sophia, 2000, p. 446).

¹²⁸ Prof. Petre Ardelean, *Tragedia unui episcop*, în „Altarul Banatului”, an. XIII (LII), 2002, nr. 4–6, p. 114.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 112. (Autorul, Petru Ardelean, citează pe: Cristian Păiușan și Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist*, vol. I, București, 2001, p. 99, 100 și 113; volum pe care nu l-am putut încă procura și folosi).

¹³⁰ Prof. Petre Ardelean, *art. cit.*, p. 114.

¹³¹ Vezi Gherasim Cucoșel-Putneanul – Constantin Hrehor, *Iarba...*, p. 67 și p. 121.

¹³² *Ibidem*, p. 121–122.

¹³³ Florian Bichir, *Preoți martiri...*

¹³⁴ Victor Boldewskul, *L'Eglise ancien-caldariste de Roumanie*, în „La voie orthodoxe”, nr. 1, été 1993, p. 151.

¹³⁵ „Lucrările Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Spicuiuri din sumarul ședinței din 13 aprilie 1955”, „Biserica Ortodoxă Română”, an. LXXIII, 1955, nr. 5, p. 469.



sediu la mănăstirea Slătioara, din Moldova, construită „în 1948”¹³⁶. Sinodul Bisericii Ortodoxe Române avea să-l caterisească pe Galaction în cadrul ședinței din 14 aprilie 1955¹³⁷. Spre sfârșitul lunii mai 1955, Galaction Gordon este invitat la București pentru a primi, chipurile, „notificarea legalizării Bisericii lor” stiliste, dar, în timpul călătoriei, este oprit „la Ploiești” de către „miliție și securitate și supus interogatoriului”, apoi „mitropolitul este trimis cu domiciliul forțat la Cernica până în primăvara lui 1956”¹³⁸. Condamnat „șase luni de închisoare”, în primăvara anului 1956, în toamna aceluiași an, mitropolitul Galaction a fost trimis „cu domiciliul obligatoriu la Mănăstirea Căldărușani”¹³⁹. Adus la Căldărușani¹⁴⁰, mitropolitul Galaction reușește, totuși, să „sfințească” trei episcopi în toamna anului 1956, și anume pe părinții Glicherie Tănase, Evloghie Oța și Metodi Marinache. Episcopul Evloghie Oța a fost și el „închis” pentru o perioadă¹⁴¹. La fel și un alt episcop de stil vechi, „Pahomie, a fost și el arestat în nenumărate rânduri”¹⁴².

Din aprilie 1955 și până la trecerea sa la cele veșnice, în 1959, Galaction Gordon s-a „aflat sub atenta supraveghere a Securității”, iar asupra morții sale „planează și astăzi suspiciuni, bătrânii călugări șușotind că lucrurile nu ar fi fost tocmai curate”¹⁴³.

Ierarhul Oradiei, Nicolae Popovici (28 iunie 1936–5 octombrie 1950, a fost și el trimis în surghiun „din dispoziția autorităților de stat”¹⁴⁴, la 5 octombrie 1950, la numai vârsta de 47 de ani. Mitropolitul Antonie Plămădeală scria în 1992 că episcopul Nicolae Popovici „după ce în 1940 fusese expulzat de unguri de la Oradea într-un vagon de animale, devenind erou național al rezistenței împotriva Diktatului de la Viena, în 1950 e din nou expulzat din eparhia sa și mai trăiește zece ani într-un exil în afara eparhiei”¹⁴⁵. Același mitropolit preciza că episcopul Nicolae a reprezentat „obrazul curat al Bisericii, căci el a fost atunci glasul de protest al întregii ierarhii și al întregii Bisericii împotriva celor ce începuseră lupta cu religia, cu Biserica și cu slujitorii ei. ...Un glas s-a ridicat atunci în numele tuturor: «Nu acceptăm scoaterea religiei din școli»; «Nu acceptăm batjocorirea neamului și Bisericii noastre», cum se încerca o infamie împotriva memoriei marelui Șaguna; «Nu acceptăm interzicerea tradițiilor noastre creștine»”¹⁴⁶. Părintele Păcurariu scrie în ediția a V-a a „Istoriei Bisericii Ortodoxe Române”, din 2000, că episcopul Nicolae Popovici „a fost pensionat” întrucât „ceruse dreptul de a se face catehizarea tineretului și critica regimul în predicile sale”¹⁴⁷. La rândul său, Vasile Manea, în ediția a II-a a cărții sale „Preoți ortodocși în închisorilor comuniste”, din 2001, scrie că episcopul Nicolae

¹³⁶ Victor Boldewskul, *art. cit.*, p. 51.

¹³⁷ Vezi „*Lucrările Sfântului Sinod...*”, p. 471–472.

¹³⁸ Pretre Quentin de Castelbajac, *Glorification du saint Pontife et Confesseur Glikhery de Roumanie* în „*La voie orthodoxe*”, Eglise orthodoxe Russe Hors-Frontieres. No. 25, été 1999, p. 10–11.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴⁰ Mănăstirea Căldărușani a fost loc de reclusiune monastică a ierarhilor opozanți dictaturii comuniste, prin excelență, mai ales pentru majoritatea episcopilor greco-catolici.

¹⁴¹ Pretre Quentin de Castelbajac, *art. cit.*, p. 11.

¹⁴² Florian Bichir, *Stilistii: o altă Biserică Ortodoxă*, în „*Tinerama*”, nr. 265, 1996, 17–23 ianuarie, p. 4.

¹⁴³ Idem, *Mitropolitul Glicherie Tănase va fi canonizat săptămâna viitoare*, în „*Evenimentul zilei*” 20 iunie 1999, apud internet.

¹⁴⁴ Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Și-a făcut Biserica...*, p. 5.

¹⁴⁵ Dr. Antonie Plămădeală, *Om pentru Biserică...*, p. 3.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria...*, Editura Sophia, p. 446.

Popovici „între numeroasele luări de poziție pentru care a fost prigonit, la 1 ianuarie 1950, la sfârșitul Sfintei Liturghii, în fața mulțimii de credincioși aflați în catedrală, a condamnat nedreptățile ce se făceau în țară: oamenii întemnițați, deportați, împușcați etc. Când i s-a cerut să fie mai prudent, a răspuns: «credincioșii așteaptă îmbărbătare și mângâiere»¹⁴⁸. Consecința atitudinii demne a episcopului Nicolae Popovici a fost depunerea din treaptă și apoi „trimis forțat la mănăstirea Cheia, – județul Prahova, n. n. – unde a rămas (permanent supravegheat) până la moarte, în 1960 (în 1940 fusese expulzat din Oradea de autoritățile horthyste, acum era expulzat de cei de un neam cu el)¹⁴⁹.

La numai vârsta de 57 de ani, episcopul Nicolae Popovici își dădea „obștescul sfârșit la 29 octombrie 1960¹⁵⁰. După Răzvan Codrescu, ierarhul Nicolae Popovici a murit „în împrejurări pe cât de obscure, pe atât de suspecte¹⁵¹. Cert este că Episcopul Nicolae Popovici a trecut la Domnul „după ce s-a încercat de mai multe ori otrăvirea sa¹⁵². Vasile Manea aduce ca probă a încercările de otrăvire a episcopului Nicolae Popovici însăși mărturia preotului profesor dr. Ilie Moldovan, care afirmă că, atunci când l-a vizitat pe episcopul Nicolae la Mănăstirea Cheia, vlădica i-a mărturisit „că a fost otrăvit de două ori și i-a cerut să îi transmită starețului de la Sâmbăta – părintele Dinu, fostul vicar al episcopului Nicolae Popovici – că așteaptă să îl scoată într-un fel de acolo¹⁵³. Totodată, Vasile Manea aduce ca mărturie și un fragment dintr-o ultimă scrisoare a episcopului Popovici adresată unui fost coleg de facultate, la 10 ianuarie 1960, în care-i destăinuia: „...datorită unor serii întregi de necazuri și nenorociri, care au venit în lanț, am fost la un pas de moarte. Mulțumesc însă Atotputernicului că m-a salvat și exclusiv lui îmi încredințez soarta vieții, mai ales de acum înainte... Aș putea să scriu zeci de pagini de astă dată, dar tocmai de aceea nu scriu. Durerile mari se învăluiesc mai bine în taina tăcerii¹⁵⁴. În fine, Vasile Manea mai scrie că episcopul Popovici a murit „la Mănăstirea Cheia, ... în condiții neclare“ și a fost înmormântat „la Biertan, în satul natal¹⁵⁵. După diaconul Ștefan Iloaie și Paul Caravia, episcopul Nicolae Popovici este „mort la Biertan, lângă Blaj¹⁵⁶. La 20 august 1992 era deshumat și reînhumat în catedrala ortodoxă din Oradea, la 23 august din același an.

Părintele Onofrei Pompei, preot greco-catolic, intervievat de dl. Ilie Mihalcea, în 1995, la întrebarea: „Cunoașteți și alți slujitori ai bisericii care au suferit în temnițele comuniste?“ a răspuns: „Episcopul Hosu, episcopul ortodox Popovici, care n-au cedat... alții și alții care n-au făcut compromisuri¹⁵⁷. Deci, pe episcopul Nicolae Popovici l-a cunoscut în temniță părintele Onofrei și-i elogiază ținuta demnă de acolo.

¹⁴⁸ Vasile Manea, *op. cit.*, p. 19.

¹⁴⁹ Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Și-a făcut Biserica...*, p. 5.

¹⁵⁰ Pr. lector univ. Leon Arion, *Un vrednic ierarh al Bisericii Ortodoxe Române: Episcopul Vasile Coman al Oradei (1912–1992)*, în „*Biserica Ortodoxă Română*“, an CXI, nr. 10–12, 1993, p. 106.

¹⁵¹ Răzvan Codrescu, *art. cit.*, p. 11.

¹⁵² Vasile Manea, *op. cit.*, p. 5.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 19.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Ștefan Iloaie – Paul Caravia, *op. cit.*, p. 64.

¹⁵⁷ Ilie Mihalcea, *Nevoia de neuitare – interviuri, comentarii, anchete* – Editura „Jurnalul literar“, 2002, p. 75.

Ceea ce se cade a mai fi relevat este că, pe de o parte, episcopul Nicolae Popovici, fiind ierarh în scaun, asista la reuniuni ale mișcării isihaste „Rugul aprins al Maicii Domnului” de la mănăstirea Antim, de la înființarea acesteia în 1946 și până la desființarea ei în 1948¹⁵⁸, pe de alta, același vlădică s-a numărat printre candidații la scaunul de patriarh în 1948¹⁵⁹, fapt care n-avea să fie uitat de cel care a ajuns atunci patriarh, adică, Justinian Marina. Tocmai faptele acestea, de altfel, aveau să contribuie nu numai la îndepărtarea din scaun și surghiunul lui la mănăstire, ci și la întemnițarea sa. Episcopul Nicolae Popovici fiind împreună cu episcopul Eugenie Laiu Suceveanul, cei doi ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române care au fost întemnițați.

Vasile Lazarescu a fost episcop al eparhiei Timișoarei în iunie 1940. Episcopia avea să fie ridicată la treapta de arhiepiscopie în iunie 1947, iar în septembrie a aceluiași an la rangul de mitropolie. Ca mitropolit, Vasile Lazarescu „a păstorit până la 18 decembrie 1961, când a fost pensionat” sau „pus în retragere de Sf. Sinod”¹⁶⁰.

În realitate însă, mitropolitul Vasile Lazarescu a fost îndepărtat din scaun la 18 decembrie 1961 și trimis în surghiun la mănăstirea Cernica, unde a trecut la Domnul în 1969. Mormântul mitropolitului Vasile s-a aflat inițial „în cimitirul bisericii din Cornești, Jud. Timiș”¹⁶¹, după care în 3 aprilie 1993 osemintele au fost reînhumate în cripta din subsolul catedralei mitropolitane din Timișoara.

Teodor (Trandafir) Scorobeț a fost ales arhieru vicar al arhiepiscopiei Sibiului, cu titlul de Rășinăreanul, în 1946. Dar, „în 1948 a scos la pensie forțat”¹⁶² și trimis, desigur la mănăstire. Lipsesc însă informațiile. Nici în manualele de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române nu găsim indicat locul unde a viețuit ierarhul Teodor și nici anul morții sale. Mormântul său se află la Rășinari.

Urmașul episcopului Nicolae Popovici pe tronul Oradiei a fost episcopul Valerian Zaharia (1905–1996), înscăunat la 25 noiembrie 1951. În ianuarie 1997, mitropolitul Antonie Plămădeală declara că Valerian Zaharia „intrase chiar ca mare simpatizant al socialismului și comunismului când a fost ales episcop, dar după câțiva ani și-a mai dat drumul la gură”. Motiv pentru care, declara același mitropolit, episcopul Valerian „a fost scos fără milă din scaun și din Sinod și-a rămas așa până aproape la 50 de ani, dat afară”, conchizând: „Deci oriunde s-ar fi putut isca, și Securitatea era pretutindeni, oriunde s-ar fi putut isca o asemenea inițiativă, pericolul era decapitarea imediată și înfricoșarea celorlalți”¹⁶³. Scos „fără milă din scaun și din Sinod”, episcopul Valerian Zaharia a fost la 12 decembrie 1969. Preotul Vasile Ailioaei, parohul parohiei Podeanu din București, scria în 1996 că vlădica Valerian „a fost pensionat împotriva voinței sale în decembrie 1969, clipă din care Episcopul Valerian va redeveni un nonconformist singuratic, cum de altfel a fost toată viața”¹⁶⁴. Același preot, Ailioaei, mai scria că episcopul Valerian Zaharia „s-a stabilit, după lungă peregrinări, care i-au condus pașii «de la Nistru pân’ la Tisa», în casa parohiei

¹⁵⁸ Vezi ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, *op. cit.*, p. 13.

¹⁵⁹ Vezi „Amintirile Mitropolitului Antonie...”, p. 185.

¹⁶⁰ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria...*, vol. 3, p. 438 și p. 561.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 561.

¹⁶² Vasile Manea, *op. cit.*, p. 20.

¹⁶³ „Amintirile Mitropolitului Antonie...”, p. 235.

¹⁶⁴ Paroh, pr. Vasile Ailioaei, *Trecerea la cele veșnice a Episcopului Valerian Zaharia (1905–1996)* în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1–6, 1996, p. 203.

Podeanu, din strada Dornei nr. 70¹⁶⁵. Care au fost acele „lungi peregrinări“, adică, unde a stat episcopul Valerian după îndepărtarea din scaun și până la venirea în casa parohială amintită, preotul Ailioaie nu le prezintă. În casa parohială a parohiei Podeanu, episcopul Valerian s-a stabilit „în ultimii șase ani din viață“¹⁶⁶, unde a și trecut la cele veșnice în ziua de 13 martie 1996.

Episcopul Valerian Zaharia este, din cele cunoscute până în prezent, primul ierarh îndepărtat din scaun în timpul dictaturii comunist cearșite.

Al doilea ierarh ortodox îndepărtat din scaun în timpul dictaturii comuniste cearșite a fost mitropolitul Nicolae Mladin al Ardealului (1967–1981). La 1 august 1981, mitropolitul Nicolae Mladin a fost „nevoit să se retragă din scaun“¹⁶⁷, sau „retras“¹⁶⁸, stabilindu-se la mănăstirea Sâmbăta de Sus, unde a și trecut la Domnul la 1 iunie 1986.

Din cele prezentate rezultă, deci, că *autoritățile comuniste au folosit pentru recluderea monastică a ierarhilor ortodocși, depuși din treaptă, mănăstirile: Căldărușani, Cernica, Neamț, Agapia, Cheia, Cozia, Curtea de Argeș, Ciorogârla, Toplița, „Sfinții Apostoli Petru și Pavel“ din Huși, „Sfântul Ioan Botezătorul“ din Alba Iulia, Horaița, Sâmbăta de Sus, precum și schiturile: Darvari (București)¹⁶⁹, Dragoslavele¹⁷⁰ și Schitul Maicilor (București). Aceste așezăminte monahale ortodoxe – 13 mănăstiri și 3 schituri – făceau parte integrantă din spațiul concentraționar românesc și se aflau sub stricta și directă supraveghere a Securității.*

Cu regret constatăm însă că în nici una din cele șase ediții ale „Ghidului așezămintelor monahale ortodoxe din România“ – ultima în 2001 – editate de dl. Mihai Vlasie nu găsim nici o referință sau mențiune despre surghiunul vreunui ierarh ortodox într-unul din așezămintele monahale amintite mai sus. După cum aceeași constatare este valabilă, din păcate, și în privința celor două ediții – I în 1993, a II-a în 1995 – ale lucrării, „Ghidul schiturilor, mănăstirilor și așezămintelor monahale cu moaște și icoane făcătoare de minuni“, apărută la Editura Anastasia din București și semnată de d-nii Ion Băcănuș și Gheorghe Iacob.

Dacă la cei 28 de ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române trecem și pe mitropolitul Visarion Puiu și pe episcopul Vasile Leu, rezultă că numărul celor care au suferit prigoana comunistă se ridică la 30. Adică, 30 de ierarhi ortodocși români au fost victimele dictaturii comuniste din România. La care, firește, se cuvin adăugați și cei doi¹⁷¹ ierarhi români ortodocși de stil vechi, ceea ce dă numărul total de 32. Oricum, indiferent de numărul lor, cert este că toți acești ierarhi prigoniți de comuniști, unii chiar uciși prin otrăvire, și alții trimiși cu domiciliul forțat în mănăstiri și schituri –

¹⁶⁵ Ibidem, p. 204.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Vasile Manea – Cicerone Ionițoiu, op. cit., p. 14.

¹⁶⁸ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, vol. 3, p. 558.

¹⁶⁹ Schitul Darvari „a fost desființat în 1959 de regimul comunist și reactivat în 1996“ (Mihai Vlasie, *Ghid al așezărilor monahale din România. Drumuri spre mănăstiri*. Ediția a V-a, Editura Nemira, 2000, p. 14.).

¹⁷⁰ Dragoslavele a devenit schit în 1949.

¹⁷¹ Precizăm că pe ierarhul Galaction Gordon, intrat – la câțiva timp după ce a fost îndepărtat din scaunul eparhial – în Biserica Ortodoxă de stil vechi, l-am trecut, firește, în rândul ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române. Cert, vlădica Galaction a fost prigunit de autoritățile comuniste atât ca ierarh al Bisericii Ortodoxe Române prin îndepărtarea din scaun în 1948 – dar, mai ales, ca fiind al Bisericii Ortodoxe de stil vechi – începând din 1955 – când a fost și întemnițat.

cei mai mulți dintre ei – reprezentau elita ierarhiei Bisericii Ortodoxe Române, care nu a voit să facă nici un compromis cu cei fără de Dumnezeu. Într-adevăr, toți ierarhii depuși din scaun, trimiși în surghiun la mănăstiri sau schituri, supravegheați, prizoniți, întemnițați – doi – și unii din ei și omorâți, prin otrăvire, reprezintă „образul curat” al Bisericii Ortodoxe Române în lupta acesteia împotriva ideologiei inumane comuniste. Iată de ce se cuvine ca suflarea românească ortodoxă să nu-i uite. Iar Sinodul Bisericii Ortodoxe Române să-i canonizeze, în sfârșit, ca ierarhi mărturisitori, măcar pe unii dintre vlădicii ei martiri din anii dictaturii comuniste. În fond este datoria morală a Sinodului, mai ales că, „dacă e adevărat că somnul rațiunii naște monștri, nu e mai puțin adevărat că nici amorțeala memoriei nu produce îngeri”¹⁷².

¹⁷² Al. Mihalcea, *Jurnal de ocnă*, Editura Albatros, București, 1994, p. 321.

ALEGEREA ȘI INSTALAREA MITROPOLITULUI VASILE MANGRA

I

MARIUS EPPEL

Raporturile Bisericii cu statul și societatea civilă în Monarhia austro-ungară înainte de primul război mondial relevă progresele evidente ale laicizării și secularizării. Aceste fenomene care-și au originea pe plan european în evenimentele din Franța Revoluției de la 1789 au provocat în Transilvania schimbări majore. Și aici elitele laice se vor îndepărta de practicile religioase, iar Statul va încerca să controleze societatea prin legi proprii, care restrâng aria de influență a Bisericii în domenii considerate monopol până atunci: căsătorie și divorț, organizarea și conținutul învățământului etc. Așa cum afirma René Rémond într-o sinteză de curând apărută, înaintea conflictului care avea să bulverseze întreg continentul de la 1914 până la 1918 și să influențeze echilibrul de forțe și cursul ideilor, raporturile dintre religie și societate se prezintă în culori foarte variate: de la simbioza cea mai strânsă în Rusia, la separația totală în Franța republicană¹.

În Imperiul austro-ungar separația religiei de societate și acțiunea statului asupra Bisericii în această perioadă, nu se manifestă atât de radical ca în alte țări (Franța); mersul lucrurilor este însă orientat în același sens, ca și evoluția general-europeană. Existența mai multor Biserici aici: romano-catolică, ortodoxă, greco-catolică, protestantă, înseamnă mai multe tipuri de relații cu statul, puterea politică și cu societatea civilă. În același timp, pentru unele națiuni din cuprinsul Imperiului, în cazul românilor, de exemplu, instituția bisericească continuă să joace un rol important în mișcarea de emancipare politico-națională. De aici interesul acordat de elitele laice problemelor bisericești, raporturilor Bisericii cu statul și modalităților în care instituția bisericească putea servi scopurilor luptei politice și naționale românești.

Biserica Ortodoxă Română din Transilvania traversează o perioadă dificilă pe parcursul primului război mondial. Aceasta se amplifică și mai mult după ce, la 14/27 august 1916, România declară război Austro-Ungariei. Intrarea României în război alături de Antantă a schimbat raporturile de forțe în plan militar și a influențat desfășurarea ulterioară a ostilităților. De asemenea, participarea României la conflagrație a avut un impact hotărâtor în disoluția Imperiului bicefal².

Înainte de izbucnirea primei conflagrații mondiale, Biserica Ortodoxă ardeleană a cunoscut aceleași grele încercări, venite din partea statului maghiar. Legea

¹ René Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX-e et XX-e siècles (1789-1998)*, Éditions du Seuil, Paris, 1998, p. 209.

² Glenn E. Torrey, *Romania and World War I*, The Center of Romanian Studies, Iași-Oxford-Portland, 1998, p. 193-194.

ministrului Apponyi Albert din 1907, care prevedea printre alte lucruri și desființarea școlilor confesionale românești și înlocuirea lor cu școli de stat cu învățământ exclusiv în limba maghiară, a lovit cel mai adânc în ființa Bisericii noastre. În preajma izbucnirii războiului, primul ministru Tisza István s-a declarat dispus să amelioreze anumite prevederi ale acestei legi, calificate de el însuși ca „exagerată și nedreaptă”, cu condiția ca să se realizeze o împăcare cu românii din Transilvania, lucru ce nu s-a putut realiza.

Școlile românești vor trece prin momente foarte critice din vara anului 1917 și până la sfârșitul războiului, datorită intrării României în război împotriva Austro-Ungariei pe de o parte, iar pe de altă parte, datorită schimbării guvernelor maghiare din anii 1917–1918. Aceste lucruri au determinat guvernul de la Budapesta să creeze, la propunerea ministrului Apponyi, așa-numita „zonă sau graniță culturală” în vara anului 1917. Ea se definea prin aceea că școlile situate de-a lungul Carpaților, ca și cele ale căror învățători s-au refugiat în România, erau declarate școli de stat (etatizate)³.

Importanța aceste perioade pentru istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania rezidă și în faptul că, trecând la cele veșnice mitropolitul Ioan Mețianu (21 ianuarie/3 februarie 1916), s-a pus problema alegerii unui urmaș în scaunul mitropolitan de la Sibiu. Alegerea mitropolitului, conform Statutului Organic șagunian, se făcea la Sibiu de către Congresul Național Bisericesc, cu participarea a 60 de deputați din Arhiepiscopia Sibiului și câte 30 din eparhiile sufragane, Arad și Caransebeș, în proporția prevăzută de 1/3 clerici și 2/3 mireni. Urma examinarea canonică a candidatului de către sinodul episcopesc, apoi recunoașterea alegerii de către împărat și instalarea. S-a întâmplat, în câteva rânduri, ca unele alegeri să nu fie confirmate de împărat, iar altele să fie influențate de cercurile guvernamentale din Budapesta⁴.

În această categorie se încadrează și alegerea vicarului orădean Vasile Mangra ca mitropolit al românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania. Numirea acestuia a fost într-adevăr influențată de guvernul maghiar, însă nu așa cum s-a crezut și susținut până acum. Prin intrarea sa în Parlamentul de la Budapesta, în anul 1910, a început o perioadă distinctă din cariera politică a ierarhului ortodox Vasile Mangra. Acest fapt a stârnit numeroase comentarii în epocă și puternice controverse în istoriografia românească, controverse care-și așteaptă încă soluționarea. În pofida criticilor și acuzațiilor formulate la adresa mitropolitului, atunci sau mai târziu, de către oamenii politici și ai Bisericii, perioada păstoririi sale conține numeroase aspecte benefice pentru Biserica și școala românească ardeleană.

Revenind la contextul alegerii și instalării sale, pe baza noilor cercetări pe care le-am efectuat este posibilă o reconstituire a acestuia. Dacă până acum s-a susținut că Mangra era dorit de către primul ministru Tisza István ca mitropolit *ab initio*, documentele arhivistice prezintă o realitate sensibil diferită, fapt ce-l vom pune în evidență în continuare. Informația pe care se bazează constatările și observațiile noastre este în cea mai mare parte inedită și poate servi la limpezirea rolului acestei personalități și la o mai bună cunoaștere și înțelegere a perioadei 1916–1918 din istoria Bisericii Ortodoxe a românilor transilvăneni.

³ Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867–1918)*, Sibiu, 1986, p. 153–176.

⁴ Idem, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, București, 1994, p. 215.

Datorită faptului că această problemă a fost insuficient sau deloc cercetată, nu-mi propun interpretări foarte ample, cât mai ales reconstituirea factologică a acestui moment din viața mitropolitului, din istoria politică și bisericească în același timp.

I. Moartea mitropolitului Ioan Mețianu

După o păstorire îndelungată și bogată în realizări, arhiepiscopul și mitropolitul Ioan Mețianu trecea la cele veșnice, la vârsta de 88 de ani. În urma sa lasă o bună rânduială în Mitropolie, atât la nivel ierarhic, cât și în rândul credincioșilor, care, datorită pastoralilor sale și-au putut menține credința în instituția ecleziastică, în pofida contextului politic intern din țară.

Cu Mețianu se încheia posibilitatea aplicării întru totul a prevederilor Statutului Organic. Până la el, amestecul fățiș al statului în problemele bisericești a putut fi evitat. Așa că, cel asupra căruia la început se manifestaseră îndoeli privitoare la spiritul său diplomatic, a reușit în decurs de mai multe decenii să mențină liniștea, pacea și buna funcționare în problemele bisericești.

Meritele dovedite în planul pastorației sunt în mare parte legate de pastoralile și circularele sale. Altădată catalogate ca „idei primitive”, ca fiind „aceleași învățături și adevăruri tocite de vremuri și parafrazate într-o mie de chipuri, aceleași sfaturi stereotipe și plictisitoare”⁵, prin moartea sa, acestea aveau să lipsească credincioșilor ortodocși.

Ca simbol al renașterii vieții ierarhice din Transilvania, Mețianu lăsa în urma lui monumentala catedrală din Sibiu cu hramul „Schimbarea la Față”, a cărei construcție începută în 1902 a fost terminată în 1906. Mai mult decât atât, între 1913–1914 ridicase și actuala clădire a Institutului teologic andreian, înzestrând-o cu profesori care au sporit mult prestigiul Institutului teologic-pedagogic sibian: Vasile Stan, Aurel Crăciunescu, Nicolae Bălan, Ioan Lupaș, Silviu Dragomir, Pavel Roșca, Romulus Căndea, Timotei Popovici⁶.

A avut însă nenorocul de a fi contemporan cu Apponyi Albert, ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice. Între anii 1907–1909 el a supus Biserica Ortodoxă ardeleană la grele încercări, cerând printre altele parohiilor, să plătească învățătorilor confesionali același salariu pe care îl aveau învățătorii de stat, lucru imposibil pentru parohiile sărace. Tot el a stăruit apoi ca preoților ce nu cunoșteau limba maghiară, să nu li se mai dea „congrua” de la stat. Ca soluție la aceste probleme, Ioan Mețianu ajutat și de mecenatul basarabean Vasile Stroescu, a creat în 1908 un fond cultural pentru sprijinirea școlilor primare confesionale din contribuția preoților și a credincioșilor.

Ioan Mețianu închide ochii pentru totdeauna la 21 ianuarie/3 februarie 1916⁷, fiind înmormântat în curtea bisericii „din groapă” din Sibiu. Presa ardeleană a reproduș

⁵ „Tribuna poporului”, nr. 58, 1901.

⁶ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, București, 1994, p. 220.

⁷ „Telegraful Român” (în continuare TR), LXIV, 8, 23 ianuarie/5 februarie, 1916, p. 1; vezi și în A. Magyar Országos Levéltár (MOL), Fond Ministerul de Interne, K 148-1916-4010.

în cele mai mici amănunte desfășurarea funeraliilor marelui mitropolit⁸, dimpreună cu prescripțiile speciale ce trebuiau împlinite: la toate bisericile din Mitropolie să se tragă clopotele dimineța, la prânz și seara, iar după înmormântarea mitropolitului, în duminica următoare, să se facă un parastas solemn în cinstea memoriei sale, parastas care să fie repetat la 40 de zile, timp în care numele defunctului urma a fi pomenit în cadrul Sfintei Liturghii la ectenia pentru cei adormiți⁹.

„S-a stins un patriarh!” exclama „Gazeta Transilvaniei”¹⁰, iar „Telegraful Român”, invocând cuvintele biblice, scria: „Căzut-a cununa de pe capul nostru, vai nouă!”¹¹ și „s-a dus cea mai superbă figură, cel mai frumos prelat ortodox român”, constata ziarul „Românul”¹². Aceleași cuvinte triste se auzeau și peste Carpați, unde profesorul Onisifor Ghibu constata: „Rând pe rând ni se duc și turma și păstoria... Puțini români din Transilvania sunt atât de binecunoscuți în țară, ca răposatul mitropolit, care avea legături întinse cu multă lume de aici. Nimeni nu trecea prin Sibiu, fără ca să se abată și pe la Curtea mitropolitană pentru a vedea pe bătrânul Nestor, a cărui figură impunătoare rămâne neștersă în memoria tuturor”¹³.

Avea dreptate profesorul ardelean, căci după 40 de ani de arhipăstorie, credincioșilor le va fi greu să se obișnuiască cu o altă figură de mitropolit, care nicidecum nu va putea suplini icoana chipului lui Ioan Mețianu. Această idee a fost subliniată și în cuvântările funebreale ținute de cei doi episcopi: Ioan I. Papp al Aradului și dr. Miron Cristea al Caransebeșului¹⁴.

Îndată după moartea lui Mețianu, membrii Consistoriului arhiepiscopale au deschis testamentul mitropolitului. Printre alte lucruri, acesta prevedea ca a patra parte din averea personală să fie dată episcopiei Aradului, de care s-a simțit întotdeauna legat sufletește, iar celelalte trei părți să revină arhiepiscopiei Sibiului. În urma unei inventarii mai detaliate a bunurilor s-a constatat că suma lăsată de Mețianu în urma sa era de „aproape un sfert de milion de coroane”¹⁵.

II. Noul arhiepiscop și mitropolit al Transilvaniei Vasile Mangra

1. Alegerea deputaților Congresului Național Bisericesc

Odată cu moartea mitropolitului Ioan Mețianu, la 21 ianuarie/3 februarie 1916, scaunul mitropolitan de la Sibiu devenea vacant. Statul maghiar urmărea desemnarea unui candidat care să reconcilieze românii și maghiarii, unul care să crească influența forțelor moderate în rândul românilor¹⁶.

⁸ „Biserica și Școala” (în continuare BS), XL, nr. 5, 31 ianuarie/13 februarie 1916; TR, LXIV, nr. 10, 28 ianuarie/10 februarie 1916; „Gazeta Transilvaniei” (în continuare GT), LXXIX, nr. 9, 26 ianuarie/8 februarie 1916 sq.; „Românul”, IV, nr. 18, 6 februarie n. (24 ianuarie v.) 1916.

⁹ „Drapelul”, XVI, nr. 11, 26 ianuarie/6 februarie 1916, p. 1.

¹⁰ GT, LXXIX, nr. 18, 24 ianuarie/6 februarie 1916, p. 1.

¹¹ TR, LXIV, nr. 8, 23 ianuarie/5 februarie 1916, p. 1.

¹² „Românul”, IV, nr. 18, 6 februarie n. (24 ianuarie v.) 1916, p. 3.

¹³ „Tribuna”, II București, nr. 5, 31 ianuarie 1916, p. 69–71.

¹⁴ Vezi cuvântările lor în BS, XL, nr. 6, 7/20 februarie 1916, p. 39–43.

¹⁵ TR, LXIV, nr. 9, 26 ianuarie/8 februarie 1916, p. 1.

¹⁶ Kemény G. Gábor, *Iratok a nemzetiségi Kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus Karában, VII, 1914–1916*, Budapest, 1999, p. 607.

Gazetarii erau interesați de tot ce se întâmplă la Sibiu, unii dintre ei manifestându-și sentimentul că, prin alegerea unui mitropolit pro-guvernamental, demnitatea neamului românesc nu ar putea fi păstrată¹⁷. Biserica rămăsese ultimul bastion în calea politicii guvernamentale agresive și, dacă se întâmpla ca aceasta să cadă sub influența guvernanților, păstrarea intereselor naționale era amenințată.

Până în 1916, Budapesta se mulțumea să nu recunoască pe ierarhul ales și în acest fel făcea să se repete alegerile, pentru a se ajunge la un candidat plăcut Guvernului, cum de altfel s-a întâmplat la Sibiu în 1874, la Arad în 1902 și la Caransebeș în 1908–1909¹⁸. Primul ministru Tisza István a reușit să amâne alegerile de mitropolit peste termenul de trei luni, prevăzut în articolul 156 al Statutului Organic¹⁹, până în august 1916. Pe parcursul acestor luni, conducerea mitropoliei a fost încredințată episcopului din Arad, Ioan I. Papp, secondat de vicarii Ilarion Pușcariu și Eusebiu Roșca²⁰.

După ce Consistoriul mitropolitan a stabilit data de 23 iulie/5 august pentru convocarea CNB electoral, în întreaga provincie mitropolitană au început pregătirile pentru alegerile de deputați congresuali mireni și din cler. Pregătirile pentru acest eveniment s-au desfășurat în condițiile provocate de primul război mondial, când majoritatea dintre alegători erau pe front. Din aceste motive, opinia publică prin Valeriu Braniște propune să nu se mai facă alegeri, ci „să se prelungească mandatele vechi sub forma unei alegeri noi”. Astfel, se putea evita orice agitație electorală și ajungeau în posesia mandatelor aceia asupra cărora s-au pronunțat o dată alegătorii²¹.

La 8 februarie 1916, Consistoriul mitropolitan emitea o circulară, în care prezenta ultimele informații despre felul cum se va desfășura alegerea de deputați pentru CNB ordinar²², în care trebuia alese 30 de persoane, cu mandat până la 30 septembrie 1917. Totodată, urmau să se facă alegeri și pentru CNB electoral²³, mandatul deputaților urmând a expira odată cu instalarea noului mitropolit. Alegerile aveau să se desfășoare în aceeași zi. Urma apoi să se facă pentru fiecare alegere câte un protocol separat, unul pentru deputații la Congresul ordinar și altul pentru Congresul electoral. Arhidieceza era împărțită în 20 de cercuri electorale pentru alegătorii mireni

¹⁷ „Drapelul”, XVI, nr. 14, 2/15 februarie, p. 2.

¹⁸ Congresul Național Bisericesc (în continuare C.N.B.) electoral de la Sibiu din 20 octombrie/1 noiembrie 1874 a ales ca mitropolit pe episcopul Caransebeșului Ioan Popasu. Împăratul Francisc Iosif I, la propunerea ministrului Trefort Agoston n-a recunoscut această alegere, în fruntea mitropoliei recunoscându-l pe Miron Romanul, episcopul Aradului. În anul 1902 cu ocazia alegerilor de episcop de Arad, lupta s-a dat între Augustin Hamsea și Vasile Mangra, care a și obținut majoritatea voturilor. Cunoscut pentru politica sa naționalistă, el n-a fost recunoscut, în locul lui fiind numit I. I. Papp. La fel s-a întâmplat și în eparhia Caransebeșului, unde ministrul Albert Apponyi a propus împăratului să refuze alegerea de episcop a lui Filaret Musta și a dr. Iosif Traian Badescu, pentru ca în final să fie ales ca episcop de Caransebeș dr. Miron Cristea. Pentru detalii vezi: Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului 1867–1918*, Sibiu, 1986, p. 63–70 și Marius Eppel, *Vasile Mangra. Contribuții la cunoașterea vieții și activității lui*, Arad, 2000, p. 31–35.

¹⁹ *Statutul Organic al Bisericii greco-orientale române din Ungaria și Transilvania cu un supliment*, Sibiu, 1881, p. 50.

²⁰ „Românul”, VI, Arad, nr. 24, 15 februarie 1916, p. 5.

²¹ „Drapelul”, XVI, nr. 21, 18 februarie/2 martie 1916, p. 2.

²² CNB ordinar avea printre prerogative, conducerea problemelor interne ale Mitropoliei până la alegerea noului mitropolit și la efectuarea alegerilor pentru noul CNB, din 1917.

²³ Urmărea exclusiv problema alegerii noului mitropolit. Mandatele deputaților congresuali electorali (ad hoc) erau valabile doar pe perioada alegerilor.

și în 10 colegii pentru cei din cler, conform hotărârii CNB din 13/25 mai 1895. Erau apoi desemnate chiar și zilele în care să aibă loc aceste alegeri: 17 martie pentru alegerile deputaților clerici și în 20 martie pentru cei laici²⁴.

În această atmosferă preelectorală, „Gazeta Transilvaniei” atenționa cititorii săi asupra importanței alegerilor și a faptului că de rezolvarea acestora depinde viitorul fericit al Bisericii Ortodoxe Române. Presa maghiară a fost mai mult interesată de desfășurarea alegerilor decât presa românească. Mai mult chiar, ziarele ungurești au prezentat în paginile lor tot felul de scenarii în legătură cu cine va fi numit mitropolit. Dacă la început au prezentat o listă cu multe nume de candidați la această funcție, în frunte cu vicarul de la Oradea, Vasile Mangra, peste câteva zile această listă era înlocuită cu alta, în care apăreau nominalizați doar vicarul și cei doi episcopi sufragani. De aici s-au făcut apoi și alte combinații, între altele spunându-se că episcopul Miron Cristea este prea tânăr pentru a fi mitropolit, în final rămânând în competiția pentru scaunul mitropolitan doar vicarul Mangra și episcopul I. I. Papp al Aradului²⁵. Dintre aceștia, însă, Guvernul îl prefera pe cel dintâi, deoarece se bucura de o mai mare trecere în rândul românilor²⁶.

Într-adevăr, foarte mulți întrevedeau așezarea lui Vasile Mangra în scaunul mitropolitan de la Sibiu. Problema care se ridica era dacă și Mangra dorea acest lucru. După unii istorici, printre care și Valentin Orga, se pare că el nu își dorea acest fapt și chiar înclina să-l susțină pe Eusebiu Roșca, directorul seminarului din Sibiu²⁷. Numai că, în urma unei vizite la premierul Tisza, acesta va intra în atenția opiniei publice românești, pierzând astfel mulți dintre susținătorii lui. Mai mult decât atât, se pare că nici Tisza nu-l dorea mitropolit pe Roșca, de vreme ce, în timpul unei consfătuiri între ministrul de Interne Sándor, ministrul Cultelor Jankowich Béla și consilierul ministerial dr. Petru Ionescu, premierul i-a comunicat acestuia din urmă că ar prefera să câștige alegerile asesorul Nicolae Ivan, care, fiind și vicepreședintele Partidului Național, putea face bune servicii Guvernului. Despre Mangra Tisza spunea că nu „se leagă de alegerea lui”²⁸.

Deducem din aceste informații parțiale că Tisza nu prefera un anume om în scaunul mitropolitan. Pentru el cel mai bun candidat era cel care putea să realizeze mai bine politica de reconciliere maghiaro-română. Numai pornind de la această ipoteză, că Tisza nu avea preferințe pentru cine va fi viitorul mitropolit, putem înțelege circulara sa către comiții unor comitate românești din 4 martie 1916. În cuprinsul ei primul ministru ungar nu menționează numele preferatului său la postul de la Sibiu, însă transmite comiților să facă tot posibilul ca majoritatea Congresului să fie alcătuit din elemente „patriotice, independente de teroarea națională” română, care să-și „însușească fără rezerve politica națională a imperiului și să-și dea votul pentru un mitropolit pregătit să sprijine aceasta”²⁹.

²⁴ „Telegraful Român” (în continuare TR), LXIV, nr. 16, 13/26 februarie 1916, p. 61–62.

²⁵ „Kolozsvári Hírlap”, 26 iulie 1916, cit. de „Unirea”, XXVI, nr. 76, 27 iulie 1916, p. 2–3.

²⁶ „Gazeta Transilvaniei” (în continuare GT), LXXIX, nr. 38, 18 februarie/2 martie 1916, p. 1.

²⁷ Valentin Orga, Aurel Vlad, *Istorie și destin*, Cluj-Napoca, 2001, p. 250.

²⁸ Eusebiu R. Roșca, *Monografia Mitropoliei ortodoxe române a Ardealului începând de la repausarea arhiepiscopului mitropolit Andrei baron de Șaguna până astăzi*, Sibiu, 1937, p. 35.

²⁹ Kemény G. Gabor, *op. cit.*, p. 612.

În Mitropolie începeau alegerile de deputați congresuali. Conform Statutului Organic, preoții reprezentau 1/3 iar mireni 2/3 la CNB. Prin urmare Congresul ordinar avea 90, iar Congresul extraordinar electoral avea 120 de deputați. Preoțimea era reprezentată în primul prin 30, în al doilea prin 40, iar credincioșii mireni în primul prin 60 și în al doilea prin 80 de deputați. Aceste proporții asigurau deplina autonomie a Bisericii, ferind-o de secularism și de absolutismul ierarhic³⁰. Chiar dacă principiile statutare se puteau aplica fără nici o problemă, lugojenii erau de părere că aceste alegeri n-ar trebui să aibă lor și cereau ca ele să fie amânate până după terminarea războiului, la fel cum s-au amânat alegerile din parlament³¹.

Privitor la felul cum s-au făcut alegerile au existat în epocă mai multe semne de întrebare și chiar de îngrijorare. Dacă Tisza nu era hotărât, cel puțin până acum, pe cine să sprijine în cursa pentru scaunul mitropolitan, era ferm în ceea ce privește alegerea deputaților congresuali. El a urmărit să impună alegerea în CNB electoral a cât mai mulți dintre românii „patrioți” care să aleagă ierarhul dorit. În acest scop, Tisza István desemnează pe consilierul ministerului de culte dr. Petru Ionescu ca om de legătură între Guvern și comiți. De faptul că era referent al problemelor ce țin de congruă, se lega și influența lui atât de ridicată în rândul preoțimii. Pe parcursul desfășurării alegerilor el a intervenit de multe ori pentru reușita candidaților susținuți de Guvern, amenințând alegătorii cu pierderea congruei pe de o parte, iar pe de altă parte punându-le în perspectivă favorurile de care se pot împărtăși.

În acest sens a fost susținut atât de Tisza István, cât și de ministrul Cultelor și Instrucțiunii publice Jankovich Béla. Acesta din urmă trimitea la 1 martie 1916 comitelui de Timiș, Joanovich Sándor, un index cu preoții din acest comitat care primeau sprijin din partea statului³². Șase zile mai târziu, același comite primea o telegramă din partea lui Tisza, prin care era rugat ca, după derularea alegerilor pentru Congres, să-i trimită o listă cuprinzând numele, ocupația și poziția celor aleși³³.

Rămâne de lămurit dacă amenințarea cu retragerea salariului preoților de la stat era reală sau era folosită ca artificiu electoral. În actualul stadiu al cercetărilor se pare că răspunsul din urmă este cel corect. Primul ministru a găsit în congruă modul cel mai simplu de a influența preoțimea, știind că până la urmă, preoții vor ceda în fața amenințării pierderii surselor de existență. Conform planului său, intenția de retragere a congruei urma să nu fie pusă într-o legătură foarte strânsă cu voturile date la alegerile pentru deputați, pentru ca aceasta să nu aibă „caracterul unei amenințări oficiale”. Cei din administrația publică trebuiau să reamintească preoților că bucurându-se de „binefacerile statului” sunt datori să sprijine preferații Guvernului la alegeri³⁴.

Indicațiile lui Tisza n-au fost respectate. Lipsiți de orice tact politic, comiții, dar mai ales cei din subordinea lor, au găsit în cuvintele primului ministru suportul

³⁰ Vezi dr. N. Vecerdea, *Autonomia bisericească și educația politică*, în „GT”, nr. 53, 8/21 martie 1916, p. 1.

³¹ „Drapelul”, XVI, nr. 29, 8/21 martie 1916, p. 2.

³² Kemény G. Gabor, *op. cit.*, p. 613.

³³ Scrisoarea lui Tisza István către comitele Timișului Joanovich Sándor în problema alegerii mitropolitului din Sibiu, Budapesta, 7 aprilie 1916, în *Ibidem*.

³⁴ Scrisoarea lui Tisza István către comitele Hunedoarei (Ekkor Mara László n. n.) în problema alegerii deputaților în Congres și a retragerii congruei, în *Ibidem*, p. 614.

celor mai grave amenințări la adresa celor ce nu votau după voința puterii. Planul de acțiune pregătit în cabinetul ministerial nu se potrivea întru totul cu realitatea biroului unui notar comunal, lipsit de abilitate, care acționa fătîș. În felul acesta, prin abuz și presiune, administratorii publici au știut cum să adune voturi. Dacă urmau tactica lui Tisza, la Consistoriul mitropolitan de la Sibiu nu s-ar fi recepționat atâtea proteste contra abuzurilor venite din partea statului. Nu știm însă dacă modul brutal uneori prin care s-a obținut voturi pentru deputații loiali statului l-au deranjat pe premierul maghiar.

În altă ordine de idei, Tisza urmărea ca după terminarea războiului să concilieze politica maghiară și cea română. Desigur, avea nevoie de ajutorul românilor în atingerea acestui obiectiv, însă patima naționalismului nu i-a lăsat pe români să facă acest pas. Cu toate acestea, în urma tratatelor se născuse speranța că au ajuns mai aproape unii de alții și că acest proces poate fi continuat³⁵. Dar, articolele cu tentă antiguvernamentală din „Românul” au spulberat această speranță. Această atitudine l-a deranjat și pe vicarul orădean Vasile Mangra, care, fiind adeptul politicii lui Tisza, a cerut sistarea respectivului organ politic³⁶. Nu putem ști dacă a fost un răspuns la cererea lui Mangra hotărârea Guvernului de a suprima apariția „Românului”. Cert este că în acest mod guvernării au anihilat unul dintre instrumentele de agitația a naționaliștilor români, la 4 martie 1916³⁷.

La 18 martie 1916 au început alegerile deputaților din rândul clerului pentru CNB. Comparând lista publicată de „Telegraful Român”³⁸ și cea păstrată în Fondul

³⁵ Perioada cuprinsă între 1900 și primul război mondial aduce schimbări semnificative în relațiile politice româno-maghiare. Afirmarea în mișcarea de emancipare națională a românilor ardeleni a așa-zisei generații a „noului activism” (după 1905), a însemnat voința unor lideri tineri ca vîrstă, cu o altă viziune asupra politicii, de a încerca să obțină maximum de avantaje pentru națiunea română, prin participarea la viața politică din Ungaria. În același timp, Guvernul maghiar a întreprins efortul de a și-i apropia pe români, în vederea consolidării structurilor statului. La acestea se adaugă și interesele mediilor politice de la București, de a tempera spiritul intransigent a elitei politice românești din Transilvania față de statul maghiar, în condițiile în care România și Austro-Ungaria făceau parte din același bloc politico-militar, Tripla Alianță.

Prin urmare, Guvernul Tisza s-a arătat interesat în găsirea unei căi de dialog în vederea ajungerii la o soluție de compromis cu frunzașii politici români. Această acțiune s-a desfășurat cu deosebire între anii 1912–1913, prilej cu care s-au avansat și de o parte și de alta, o seamă se proiecte de colaborare nefinalizate până la capăt. Pentru amănunte, vezi Liviu Maior, *Mișcarea națională românească din Transilvania, 1900–1914*, Cluj-Napoca, 1986.

³⁶ Peter Haslinger, *Arad, November 1918*, Wien-Köln-Weimar, 1993, p. 72.

³⁷ Privitor la sistarea „Românului”, vezi amănunte în: TR, LXIV, nr. 25, 5/18 martie 1916 și Idem, LXIV, LXIV, nr. 30, 17/30 martie 1916, p. 118.

³⁸ În cercul Sibiu – Săliște: dr. Ilarion Pușcariu, vicar episcopal, deputat ordinar și dr. Ioan Stroia, protopop în Sibiu, deputat ad hoc; în cercul Turda – Cluj: dr. Eusebiu R. Roșca, director seminarial, deputat ordinar; în cercul Sebeș – Alba-Iulia: Nicolae Ivan, asesor consistorial, deputat ordinar și Ioan Teculescu, protopop în Alba-Iulia, deputat ad hoc; în cercul Deva – Hațeg: Lazăr Triteanu, asesor consistorial, deputat ordinar și dr. Octavian Costea, secretar consistorial, deputat ad hoc; în cercul Zărand și Cămpeni: Vasile Dămian, protopop, deputat dietal, ca membru ordinar și Romul Furdul, protopop în Cămpeni ca deputat ad hoc; în Dej (cercul Solnoc-Bistrița): Teodor Herman, protopop în Dej, deputat ordinar și Vasile Duma protopop în Reghin, deputat ad hoc; în Mediaș (cercul Târnava și Sighișoara): Matei Voileanu, asesor consistorial, deputat ordinar și Demetriu Moldovan, protopop în Sighișoara, deputat ad hoc; în cercul Treiscaune – Brașov: dr. Vasile Saftu protopop în Brașov, deputat ordinar și dr. Ioan Lupaș, protopop în Săliște, deputat ad hoc; în cercul Bran – Făgăraș: de Petru Ionescu, consilier ministerial, deputat ordinar și Nicolae Borzea, protopop în Făgăraș, deputat ad hoc; cf. TR, LVIX, nr. 32, 22 martie/4 aprilie 1916, p. 125.

Consistoriului din Sibiu, se remarcă câteva modificări la numele a doi dintre deputații congresuali „ad hoc” din Arhidieceză. Este vorba despre Romul Furdui, protopop în Câmpeni (cercul Zarand – Câmpeni) și dr. Ioan Lupaș, protopop în Săliște (cercul Treiscaune – Brașov), care a fost ales și în cercul Deva – Hațeg. În lista Consistoriului, primul a fost înlocuit cu Petru Popovici, protopop în Abrud, iar al doilea de protopopul Brașovului Constantin Damian. Se pare că aceștia au fost aleși ulterior, după cum aflăm dintr-o notă marginală a conspectului deputaților congresuali. Ce se întâmplă cu cei aleși inițial? Referitor la protopopul Petru Popovici nu se știe prea multe, deoarece actele Consistoriului nu-l amintesc separat. În ceea ce privește protopopul dr. Ioan Lupaș, el a fost ales în două locuri, în cercul Deva – Hațeg și în cercul Treiscaune – Brașov. Alegerea lui în primul cerc a fost contestată de preotul Ioan Olariu din Buci, pe baza faptului că ea n-a respectat procedurile prescrise de regulamentul alegerilor. Cu toate acestea, Lupaș a rămas deputat al Devei, însă a pierdut postul de deputat al cercului Brașov³⁹.

O altă neregularitate constatată de data aceasta în rândul deputaților ordinari a fost și cea privitoare la prezența consilierului ministerial, dr. Petru Ionescu, între aceștia, ca deputat din cercul Făgăraș, întrucât el nu era preot în cadrul arhidiecezei, mai mult, locuia în Budapesta. În felul acesta s-a încălcat una dintre prevederile articolului 145 din Statut, privitor la CNB⁴⁰. Pentru a-și asigura alegerea se pare că funcționarul ministerial dr. Petru Ionescu a amenințat preoții din Făgăraș cu retragerea salariului⁴¹. De asemenea, el a candidat în mai multe locuri fiind ales ca deputat clerical atât în cercul Șiria – Boroșineu din eparhia Aradului⁴², cât și în cercul Oravița din episcopia Caransebeșului⁴³, însă împotriva dublei sale alegeri nu a fost înregistrat nici un protest, cum s-a făcut în cazul lui Ioan Lupaș.

Duminică, pe 27 martie 1916, s-au încheiat și alegerile pentru deputații congresuali mireni⁴⁴. În desfășurarea lor statul se implicase atât de mult, încât pe drept cuvânt s-a afirmat că Guvernul a abuzat în mod revoltător de puterea ce o avea. Acest lucru l-a determinat pe episcopul Caransebeșului, Miron Cristea să convoace Consistoriul eparhial pe 16/29 martie, fiindcă „se zădărnicește prin mijloace ilicite afirmarea liberă

³⁹ Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului (în continuare AAS), Fond Consistoriu, cls. I-II, Conspectul deputaților congresuali „ad hoc” din Arhidieceză – 1916, doc. neinventariat.

⁴⁰ Statutul Organic..., p. 48.

⁴¹ Romulus Căndea, *Biserica ardeleană în anii 1916–1918*, Cernăuți, 1926, p. 11.

⁴² Ceilalți deputați din cler pentru CNB din cuprinsul eparhiei Aradului erau: în cercul electoral Arad – Rodna protosincelul Roman Ciorogariu, directorul seminarului din Arad; în cercul Buteni – Hălmașu: Florian Roxin, protopop în Buteni; în cercul Giula – Chișinău: Ștefan Lencuța, preot în Șimand; în cercul Lipova – Vinga: Fabrițiu Manuilă, protopop în Lipova; în cercul Comloș – Timișoara: Mihai Păcășan, protopop în Comloș; în cercul Belințului, protopopul Gherasim Serb; cf. TR, LVIX, nr. 32, 22 martie/4 aprilie 1916, p. 126.

⁴³ Ceilalți deputați din rândul clerului pentru CNB au fost: în cercul Caransebeș: arhimandrit Filaret Musta; în cercul Lugoj: protopop dr. George Popovici; în cercul Făget: protopop Sebastian Olariu; în cercul Jebel: protopop Ioan Popa; în cercul Ciacova: dr. Cornel Cornean, protodiacon și secretar consistorial; în cercul Vârșet: dr. Iosif Traian Badescu, protosincel; în cercul Petrovaselo: dr. Cornel Cornean; în cercul Iam: dr. George Dragomir; în cercul Mehadia: Pavel Magdescu, preot; cf. AAS, Fond Consistoriu, cls. I-II, Lista deputaților congresuali pe 1914–1917, Caransebeș 17 aprilie 1916, act neinv.

⁴⁴ Vezi lista lor în „TR”, LXIV, nr. 36, 2/15 aprilie 1916, p. 145–146, – deputații mireni din arhidieceza Sibiului și eparhia Aradului, Idem, nr. 37, 5/18 aprilie, p. 150, – deputații mireni din episcopia Caransebeș.

a dreptului de vot a pușinilor alegători care au rămas acasă⁴⁵. Îl roagă apoi pe episcopul Aradului Ioan I. Papp, care era locțiitor de mitropolit, să convoace Consistoriul mitropolitan ca urmare a faptului că organele administrative locale au influențat alegătorii, iar în unele locuri „autoritățile comunale au distribuit credincioșilor ședule, așa că aceștia sub presiunea împrejurărilor au votat după dorința acelor organe”⁴⁶.

Presa românească a ripostat foarte dur față de modul cum s-au făcut alegerile deputaților congresuali. În paginile „Drapelului” au fost publicate critici la adresa statului, pentru că a susținut candidații loiali lui: „Este foarte interesant [...] că au ajuns relativ în număr mare între membrii sinodali astfel de membri ai intelectualității române, care ocupă posturi la administrație sau alte autorități publice, pe când până acum lipsea aproape cu totul această pătură a intelectualității dintre membrii Sinodului”⁴⁷. Cu toate acestea, nu trebuie trecut cu vederea nici posibilul subiectivism al ziarului lugojean, atunci când relatează despre alegeri, deoarece redactorul „Drapelului”, Valeriu Braniște, spre surprinderea tuturor n-a reușit să câștige în fața contracandidatului său, Aurel Doboșan, senator orășenesc în Lugoj, cu toate că obținuse majoritatea voturilor. Rănit în orgoliu, cel care fusese „făcătorul de vlădici”⁴⁸ până acum, a înaintat un protest Consistoriului mitropolitan. Unele dintre afirmațiile ce se regăsesc în cuprinsul acestui protest surprind până în cele mai mici amănunte implicarea statului în aceste alegeri și de aceea nu putem să nu le acordăm întreaga noastră atenție.

Braniște era de părere că alegerile congresuale „nu s-au făcut în sânul Bisericii și de membri ai ei, ci la ordin mai înalt, în birourile primcomiților de pe teritoriul diecezei Caransebeșului, dându-se cele mai severe ordine organelor subalterne administrative politice, primpretorilor, notarilor cercuali și comunali, primarilor și organelor subalterne ale primăriilor, să pună întreaga lor forță oficială în mișcare, spre a scoate aleși acești candidați desemnați din parte necompetentă”⁴⁹. În mod concret, consilierul ministerial Petru Ionescu a oferit indicații precise comitelui de Caraș-Severin, Zoltán Medve și prin el tuturor primpretorilor din acest comitat, despre cum să procedeze la alegeri ca să reușească necondiționat candidații agreați de administrația publică. Urmat punct cu punct, planul său reușise pe întreg teritoriul diecezei Caransebeșului, fiind votați numai candidații agreați de administrația publică.

Situația, nemaîntâlnită la alegerile de până acum din eparhia Caransebeșului, a fost expusă în ședința a III-a a sinodului din 19 aprilie. De asemenea, sau făcut cunoscute și protestele primite la Consistoriul diecezan. Unele dintre ele s-au adevărit,

⁴⁵ Scrisoarea lui Miron Cristea către Ioan I. Papp, episcopul Aradului, Budapesta, 10/23 martie 1916, în AAS, Fond cit., cls. I-II, doc. neinv.

⁴⁶ Adresa lui Miron Cristea către Consistoriul mitropolitan, Caransebeș 17 aprilie 1916, în AAS, Fond cit., cls. I-II, doc. neinv.

⁴⁷ „Drapelul”, XVI, nr. 38, 29 martie/11 aprilie 1916, p. 2.

⁴⁸ Expresia îi aparține lui Eusebiu R. Roșca: vezi Idem în *Monografia Mitropoliei ortodoxe române a Ardealului...*, p. 33.

⁴⁹ Protestul lui Valeriu Braniște și dr. George Dobrin contra alegerilor de deputați congresuali, către Consistoriul Mitropolitan, Lugoj, 6 aprilie 1916, în AAS, Fond cit., cls. I-II, act nr. 109.

⁵⁰ Protestele făcute împotriva următorilor aleși: dr. Nicolae Popovici în cercul IX Fiziș și dr. Nicolae Ionescu, în cercul V Coșova – ambii deputați clericali, cf. *Protocolul sinodului eparhiei Caransebeș din 17 aprilie 1916*, Caransebeș, 1916, p. 13-14.

iar altele nu au fost luate în considerare pe motivul că nu au nici o bază legală⁵⁰. Câteva dintre ele iau drumul Sibiului, către Consistoriu. Cuprinsul lor, destul de consistent, relevă aceeași realitate: intervenția statului în alegeri. Acesta s-a folosit de faptul că cei mai mulți dintre alegători erau pe front⁵¹ și astfel a putut impune alegerea favoriților săi, încălcând în felul acesta aliniatele 37 și 38 din Statutul Organic⁵².

În ziua alegerilor, în unele cercuri ale Episcopiei Caransebeșului alegătorii au fost duși la votare de către polițiști și alți funcționari. Votarea făcută în felul acesta nu a fost secretă, căci în biserică, unde a avut loc alegerea, „toți alegătorii și nealegătorii erau prevăzuți cu țiduli deschise, ca să le vadă polițiștii care erau în biserică și primarul care era la masa prezidențială, ca notar și bărbat de încredere”⁵³.

Unii preoți au fost lămurii să nu predice în biserică despre însemnătatea alegerilor, în caz contrar fiind amenințați cu internarea în lagărele de muncă⁵⁴ sau cu trimiterea pe front la săparea tranșeelor⁵⁵.

Dintre mireni, au fost aleși oameni care nu aveau nimic în comun cu Biserica: pretori⁵⁶, notari comunali⁵⁷, funcționari de la finanțe⁵⁸ și unii pădurari care au fost trecuți pe listă cu titlul de „magistri silvanali”⁵⁹. Numărul acestora, raportat la numărul celorlalți deputați, nu este atât de mare, precum s-a susținut⁶⁰, încât să poată modifica radical rezultatul alegerilor. Dar, dacă ținem cont de faptul că ei au influențat într-o măsură ridicată pe ceilalți alegători, atunci aportul lor la reușita finală poate fi considerat ca important⁶¹.

La Arad nu s-au înregistrat atâtea probleme. Doar trei contestații s-au înaintat Consistoriului mitropolitan. Dintre acestea una îl privește pe notarul comunal din Bara, Ioan Pocioian, care n-a plătit dările la Biserică, iar pe fiica sa a botezat-o la romano-catolici, ceea ce nu l-ar fi îndreptățit să candideze la funcția de deputat, fiind în neconformitate cu canoanele⁶². Celelalte două se opresc asupra persoanei lui Vasile

⁵¹ Protestul lugojenilor împotriva alegerii deputatului Aurel Doboșan, Lugoj, 21 aprilie 1916, în AAS, Fond cit., cls. I-II, act. 108.

⁵² Articolul I, aliniatul 37 prevede că protestele de la scaunul protopopesesc la Consiliul eparhial se pot face în 14 zile, iar cele făcute mai târziu să nu se iau în considerare și astfel, să fie menținută hotărârea protopopiei. Articolul II, aliniatul 38 prevede că sinodul protopopesesc este reprezentarea preoțimii și a comunelor parohiale din protopopiat, cf. Statutul Organic, p. 20.

⁵³ Protestul lui Petre Stoica împotriva alegerilor de deputați congresuali, Satul-Nou, 26 martie 1916, în AAS, Fond cit., cls. I-II, act. 107.

⁵⁴ Protestul lui Aron Sămoilă contra lui dr. Nicolae Petrovici, Seleuș, 25 martie 1916, în AAS, Fond cit., cls. I-II, act. 104.

⁵⁵ Protestul contra alegerii lui Valer Petco, cf. *Conspectului alegerilor de deputați congresuali atacate cu protest*, în AAS, Fond cit., cls. I-II, doc. neinv.

⁵⁶ 1 în arhidieceză, 1 în episcopia Aradului, 1 de pe teritoriul Consistoriului de la Oradea și 1 în episcopia Caransebeșului, cf. *Conspectului deputaților congresuali*, în AAS, Fond cit., cls. I-II, doc. neinv.

⁵⁷ 1 la Sibiu, 3 la Arad și 1 la Caransebeș, cf. *Ibidem*.

⁵⁸ 6 la Sibiu, 1 la Arad și 1 la Caransebeș, cf. *Ibidem*.

⁵⁹ 2 la Caransebeș, cf. *Ibidem*.

⁶⁰ Romulus Căndea, *op. cit.*, p. 10.

⁶¹ Din păcate, din cuprinsul Protocoalelor, nu putem cunoaște orientarea politică a tuturor deputaților congresuali.

⁶² Protestul lui George Miloș contra deputatului Ioan Pocioian, Bara, 18 aprilie/1 mai 1916, în AAS, Fond cit., cls. I-I, doc. 126.

Bogdan din cercul electoral Banat-Comloș. Protestatarii se opresc în demersul lor asupra unor presiuni exercitate de organele publice în rândul alegătorilor: amenințarea că vor fi trimiși la război⁶³ și li se va retrage congrua.

Sinodul eparhial întrunit în ședința a IV-a la 18 aprilie/1 mai, ia notă de toate abuzurile ce s-au făcut cu ocazia alegerilor. Deputatul dr. Romul Veliciu, intrigat de faptul că „elemente străine de biserica noastră în mod volnicos și necompetent s-au ingerat (au intervenit n. n.) în mersul normal al alegerilor congresuale”⁶⁴, îl întreba pe episcopul Papp dacă a avut cunoștință că organele statului vor interveni la alegeri. Episcopul a răspuns negativ, susținând că atunci când a aflat despre aceasta a intervenit. Se pare că fără succes.

O zi mai târziu pe 19 aprilie, Sinodul arhiepiscopozan întrunit la Sibiu, dezaproba amestecul statului în problemele Bisericii. Contestățiile sosite în problema alegerilor, nefiind de competența sa, le transmitea Consistoriului mitropolitan⁶⁵.

Dacă luăm în considerare numărul protestelor se pare că în arhiepiscopoză s-au făcut mai multe presiuni decât în episcopiile sufragane. Explicația rezidă din faptul că pentru alegerea mitropolitului CNB se compune din 120 de membri, dintre care jumătate provin din arhiepiscopoză, iar cealaltă jumătate provine de la celelalte episcopii – 60 de membri din arhiepiscopoză și câte 30 din cele două episcopii⁶⁶. Astfel, reușind să obțină majoritatea voturilor la Sibiu, statul putea să impună în Congres pe viitorul mitropolit.

Ca urmare a aplicării acestei politici opresive, autonomia Bisericii, cel puțin pentru acest moment, a fost desființată. Oamenii s-au revoltat și au cerut anularea mandatelor din cauza „terorismului nemaipomenit, dezvoltat din partea organelor administrative”⁶⁷. Cer răspunsuri pentru această situație de la Consistoriu, însă acesta tăcea.

În ținuturile ardeleni, amenințările continuă. La Făgăraș, dr. Petru Ionescu, omul Guvernului, trimis special pentru a câștiga deputați loiali statului a trimis fiecărui preot o carte poștală, prin care le impunea să voteze cu Alexandru Bellea și cu dr. Ioan Garoiu. Credincioșilor li s-a interzis apoi să publice numele tuturor candidaților, în afara numelor celor doi candidați⁶⁸.

Nereguli procedurale în această companie electorală s-au întâlnit aproape în tot locul. Într-o parte s-au ținut prea repede, astfel încât să nu poată vota toți alegătorii, în altă parte s-au ținut în prea scurt timp, pentru aceeași cauză⁶⁹. S-au întâmplat și cazuri unde abia după alegeri s-au făcut protocoalele sinodale și nu în ziua când s-a ținut sinodul electoral⁷⁰. Apoi, desființarea votului secret și a listei de votare în cercul

⁶³ Protestul lui Lazăr Mihai contra alegerii de deputat a lui Vasile Bogdan, Nerău, 23 martie 1916, în *Ibidem*, doc. 79; protestul lui Nestor Oprean împotriva lui Vasile Bogdan, f. d., în *Ibidem*, doc. 103.

⁶⁴ Protocol despre ședințele sinodului eparhial din dieceza română greco-orientală a Aradului, ținut în sesiunea ordinară din anul 1916, Arad, 1916, p. 33–34.

⁶⁵ Protocolul sinodului ordinar al Arhiepiscopozei greco-orientale române din Transilvania ținut în anul 1916, Sibiu 1916, p. 13–14.

⁶⁶ Statutul Organic..., aliniatul 155, p. 50.

⁶⁷ Protestul alegătorilor din Orăștie împotriva deputatului mirean dr. Aurel Muntean, f. d., în AAS Fond cit., cls. I–II, doc. 99.

⁶⁸ Recursul la Consistoriul mitropolitan al lui Nicolae Borzea, în contra alegerii deputatului ordinar Alexandru Bellea și a deputatului ad hoc, dr. Ioan Garoiu, f. d., în *Ibidem*, doc. 114.

⁶⁹ Protestul lui Filip Chima împotriva felului cum s-au desfășurat alegerile, Mândra, 6 aprilie 1916 *Ibidem*, doc. 3730 C.A.

⁷⁰ Protestul credincioșilor din cercul Zarand împotriva alegerii lui dr. Lucian Borcea, Brad, 5/12 aprilie 1916, în *Ibidem*, doc. 112.

electoral Cluj – Turda, a dus de asemenea la reușita deputatului dorit de administrație, în persoana protopopului Tului Roșescu⁷¹.

La sfârșitul alegerilor, pe masa Consistoriului mitropolitan s-au adunat în număr de 28 de proteste: din arhidieceză erau 3 proteste împotriva deputaților clericali și 16 contra deputaților mireni; Aradul avea doar 3 proteste la mireni, iar Caransebeșul 6 tot la deputații din rândul credincioșilor⁷². Ele au intrat în dezbateri în ședințele Consistoriului întrunit la Sibiu în zilele de 22 și 24 mai. Contrar așteptărilor, protestelor n-au fost rezolvate, ci au fost înainte CNB⁷³. Organul suprem administrativ și judecătoresc al Mitropoliei a decis: deși este convins că organele administrative, politice au trecut la aceste alegeri peste dreptul lor de control, „Consistoriul mitropolitan pe de o parte, călăuzit fiind de principiile evanghelice al căror scop suprem e: pe pământ pace și întru oameni bunăvoire, iar pe de altă parte, în situația excepțională în care se află scumpa noastră patrie, nevoind a provoca conflicte și mizerii de prisos, de astă dată s-a abătut de la investigarea cazurilor concrete”⁷⁴. Astfel, politica lui Tisza a câștigat. Mai mult decât atât, premierul a fost impresionat de rezultatul alegerilor: „Rezultatul depășește așteptările mele cele mai mari; se pare că marea majoritate a Congresului alegător bisericesc se va emancipa de sub influența naționaliștilor, ceea ce va fi o lovitură mare dată acestora, dar și un avantaj foarte mare privitor la politica națională”⁷⁵.

Într-o ultimă efortare, în dorința de a schimba rezultatul, patru membri ai Consistoriului mitropolitan: Lazăr Triteanu, Ioan Lupaș, Lucian Borcia și Valeriu Braniște compun, la 11/24 iunie, o adresă către primul ministru Tisza István. Ei se arată foarte nemulțumiți de felul cum au decurs alegerile, reproșând premierului că: „acele dispoziții ale singuraticelor organe de guvernământ [...] au depășit limita clară trasă de lege, [...] și nu s-au restrâns numai la garantarea efectivă a ordinii și siguranței publice, ci au făcut de-a dreptul iluzorie posibilitatea liberei afirmări a voinței maselor alegătoare”. Ei arată de asemenea că: „S-au ivit dese date despre amestecul direct la alegeri al fișpanilor, primpretorilor, notarilor cercuali și comunali, a referentului în chestii de congruă în ministerul cultelor și instrucțiunii publice (dr. Petru Ionescu n. n.), precum și a altor organe aflătoare în raport de dependență față de Guvern, care nu și-au afirmat interesul susținerii ordinii și siguranței publice, ci în mod vădit pentru promovarea reușitei candidaților agreeți de amintitele organe ale puterii publice și contra reușitei acelor candidați care nu s-au putut bucura de această protecție nedorită și contrară liberului exercițiu al dreptului de vot”. Astfel, fiind violată autonomia bisericească, ei își manifestau temerea ca această intervenție a organelor statului să nu creeze un precedent pentru viitoarele alegeri. Cu toate acestea, Consistoriul, spuneau ei, trece cu vederea intervenția statului⁷⁶.

⁷¹ Protestul lui Vasile Șpan și a altor credincioși împotriva deputatului Tului Roșescu, Lupșa, 20 martie 1916, în *Ibidem*, doc. 3250 C.A.

⁷² Cf. *Conspectul alegerilor de deputați congresuali, atacate cu protest 1916*, în *Ibidem*, doc. neinv.

⁷³ BS, XL, nr. 25, 19 iunie (2 iulie) 1916, p. 181.

⁷⁴ Concept de discurs al lui Lazăr Triteanu, Sibiu 10/23 iunie 1916, în AAS, Fond cit., cls. I–II, doc. neinv.

⁷⁵ Kemény G. Gábor, *op. cit.*, p. 615–616, *Scrisoarea lui Tisza István către Huszár Károly, deputat al partidului popular în Parlamentul de la Budapesta*; Budapesta, 10 aprilie 1916.

⁷⁶ Adresa către primul ministru Tisza István, Sibiu, 11/24 iunie 1916, în AAS, Fond cit., cls. I–II, doc. 172 M.

Cuprinsul acestui memoriu a fost citit în ședința Consistoriului mitropolitan, ținută la 11/24 iunie 1916. Unii dintre cei prezenți la această ședință au susținut ideea înaintării memoriului la guvern, alții, judecând complexitatea situației, s-au opus, vicarul Mangra fiind unul dintre aceștia. În cuvântarea sa, el insistă asupra situației excepționale în care se afla Mitropolia, din cauza războiului și propunea ca „proiectul de adresă – reprezentațiune către Guvernul țării să se păstreze ca material, până după alegerea de mitropolit”⁷⁷. Se pare că așa s-a și întâmplat.

Rămâne de discutat ce rol a avut Mangra la aceste alegeri, dacă a susținut amestecul autorităților statului. Un protest sosit la Sibiu, din cercul electoral Beliu, susține această opinie. Acesta vorbea despre intervenția vicarului orădean la organele administrative, pentru a fi ales deputat congressional dr. Ioan Iacob și nu Nicolau Zigre, secretarul mitropolitan. Probabil că această „mișcare” o făcuse Mangra și sub imboldul dorinței de răzbunare, deoarece la numirea sa în 22 aprilie 1900, ca vicar la Oradea, Nicolau Zigre a fost cel care, înconjurat de câțiva protopopi, a depus plângere la CNB, în care constata valabilitatea numirii lui Mangra⁷⁸. Cert este că el a uzat de întreaga sa autoritate numai pentru a câștiga voturi în favoarea candidatului propus. Cu toate amenințările, Mangra n-ar fi reușit nimic dacă nu era ajutat de fișpanul comitatens. Nu se știe dacă dr. Ioan Iacob era candidatul preferat al lui Mangra sau al fișpanului, dar cel mai probabil este faptul că a fost al amândurora. Cazul de mai sus este un bun exemplu ce relevă conlucrarea stat-Biserică în anul 1916⁷⁹.

„Epoca lui Mangra” a început. Peste tot în presa maghiară, el a fost considerat ca cel mai îndreptățit să ocupe scaunul mitropolitan de la Sibiu. În opoziție cu această părere, presa românească de dincolo de Carpați vedea în vicar „omul Guverului”, cu ajutorul căruia acesta își duce la bun sfârșit opera de distrugere a Bisericii și presei românești, iar „în ziua când la Congresul bisericesc, Mangra va fi proclamat ca mitropolit al Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal, cetatea însăși a vieții noastre naționale va fi căzut în mâinile dușmanului”⁸⁰.

Această opinie era trăită din plin și în Transilvania. Spaima nu se poate observa în ziarele românești de aici, căci cenzura ștergea coloane întregi ale articolelor din ziarele naționale⁸¹, ci rezultă din corespondența purtată între intelectualii români. Preoțimea era acuzată, pe bună dreptate, că stă cu „mâinile în piept” și privește cum se destramă „mărețul edificiu al autonomiei bisericești”⁸². Dar de puteau face, devreme ce Consistoriul hotărâse să se treacă cu vederea peste abuzurile statului? Unii dintre intelectualii laici s-au hazardat în tot felul de propuneri salvatoare, dar neconcrete și puerile. S-a ajuns până acolo încât avocatul dr. Dumitru Ștefan din Sebeș să propună alegerea ca mitropolit a colegului său, Ioan Mihu mare proprietar în Vinerea. Acesta

⁷⁷ Vasile Mangra – concept la cuvântarea ținută în Consistoriu, f. d., în *Ibidem*, doc. neinv.

⁷⁸ Marius Eppel, *op. cit.*, p. 28–29.

⁷⁹ Protestul credincioșilor din cercul electoral Beliu, contra deputatului mirean dr. Ioan Iacob, f. d., în AAS, Fond cit., cls. I–II, doc. 172/1916.

⁸⁰ Gheorghe Pădure, *Epoca lui Mangra*, în „Tribuna”, București, II, nr. 17, 24 aprilie 1916, p. 285–287.

⁸¹ Vezi „Drapelul”, pe anul 1916 din Lugoj, unde nu este articol scris de Valeriu Braniște, care să nu fie tăiat.

⁸² Scrisoarea lui George Dobrin către Consistoriul mitropolitan, Lugoj, 20 martie 1916, în AAS, Fond cit., cls. I–II, doc. neinv.

urma mai întâi să fie hirotonit ca preot, pentru ca apoi să poată fi ridicat la cea mai înaltă treaptă ierarhică, cea de episcop⁸³. În ciuda reclamei că Miha va deveni „un al doilea Șaguna” Consistoriul n-a putut lua în considerare hilara propunere a avocatului sebeșan.

Soluții pentru ieșirea din această situație nu erau, iar dacă ar fi fost, ele nu se puteau aplica, având în vedere presiunile și politica la care, de voie de nevoie, s-a angajat Biserica Ortodoxă din Transilvania să o ducă cu Guvernul maghiar. Rezultatul alegerilor de deputați, cu toată neconstituționalitatea lor, fusese acceptat de Consistoriu. Nu mai rămânea altceva de făcut decât să fie convocat Congresul Național Bisericesc electoral.

(va urma)

⁸³ Scrisoarea lui dr. Dumitru Ștefan către Consistoriul mitropolitan, Sebeșul-Săsesc, 29 aprilie 1916, în *Ibidem*, doc. neinv.

PELERINAJUL MEU MISIONAR

Pr. prof. dr. ION BRIA

La 2 iulie 2002, pe neașteptate, s-a stins din viață părintele profesor dr. Ion Bria. S-a născut la 19 iunie 1929 în comuna Telega din județul Prahova. După absolvirea studiilor universitare devine profesor la Seminarul Teologic Ortodox din Buzău (1957–1962) și la Institutul Teologic Universitar din București, apoi este ales director al departamentului „Unitate și înnoire” al Consiliului Ecumenic al Bisericii (C.E.B.) din Geneva (1973–2002). A participat la marile adunări ecumenice din ultimele decenii și a predat teologia ortodoxă în diverse facultăți și centre ecumenice din Europa. În cadrul C.E.B., părintele Bria s-a bucurat o mare autoritate, mai ales în ceea ce privește „misiunea urbană”.

Doctor în teologie cu teza „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericii” din 1968, alcătuită sub îndrumarea părintelui academician Dumitru Stăniloae, căruia i-a fost un bun prieten și care, în 1987, îl indică fără ezitare drept urmașul său în gândire teologică.

Părintele Bria s-a remarcat și prin publicarea a numeroase cărți și studii, peste trei sute, cele mai importante fiind: „L'Orthodoxie” (în col.), Paris, 1978, „Martyria-Mission”, Geneva, 1980, „Curs de teologie și practică misionară ortodoxă”, Geneva, 1982, „Credința pe care o mărturisim”, București, 1987, „Destinul Ortodoxiei”, București, 1989, „The sense of the ecumenical tradition”, Geneva, 1991, „Iisus Hristos”, București, 1992, „Liturghia după Liturghie”, București, 1996, „Tratat de teologie dogmatică și ecumenică”, București, 1999, însă cea mai cunoscută lucrare a sa este „Dicționar de teologie ortodoxă”, București, 1994.

Cinstindu-l pe cel plecat dintre noi, publicăm în cele ce urmează ultimul său articol – din câte știm – publicat în rev. „International Bulletin”, vol. XXVI, nr. 2, aprilie 2002, în traducerea pr. Cristian Niculescu.

*

Interesul meu pentru misiune nu are nici o legătură cu istoria familiei mele. Nici originea părinților mei, nici contextul studiilor mele liceale nu m-au determinat într-un mod direct să aleg calea Facultății de Teologie. Tatăl meu a fost inginer specialist în domeniul prelucrării petrolului, iar mama, proprietară de teren, ocupându-se cu creșterea animalelor.

M-am născut în anul 1929 la Telega, în România. Societatea rurală creștină avea trei piloni ai satului tradițional românesc: școala, parohia și familia. O *ecclesia domestica* în bună rânduială, ce avea Euharistia ca centru de greutate și era un spațiu

comun social și bisericesc pentru întreaga comunitate. Acestea au fost începuturile întâlnirii mele cu creștinismul. Mai târziu, am fost capabil să-i discern trăsăturile sale esențiale și să i le apăr.

Liniștea „spațiului mioritic“ a fost brusc întreruptă de furtuna celui de-al doilea război mondial (1939–1945). Cu o Românie care se aliașe cu Germania contra Uniunii Sovietice, câmpurile petrolifere din regiunea mea natală începuseră să fie exploatare de forțele militare germane. Rafinăriile uriașe de acolo ce aprovizionau frontul antisovietic erau adesea ținta bombardamentelor anglo-americane prin anii 1942–1943. Populația civilă suferea grave pierderi materiale și morale datorită războiului. Parohia satească se împărțise în mai multe grupuri de rugăciune. Mama a hotărât să-și pună la dispoziție casa pentru unul dintre aceste grupuri. „De m-ați socotit că sunt credincioasa Domnului, intrând în casa mea, rămâneți“ (Faptele Apostolilor 15–16). Ea își împodobise camera cu icoane transformând-o într-o adevărată capelă, oamenii din sat se întâlneau în timpul războiului, în special, pentru privegherea de noapte. Nucleul grupului erau credincioși ai Oastei Domnului, care organizaseră o campanie împotriva alcoolului, tutunului și prostituției. Am luat și eu parte la aceste întâlniri neoficiale – lecturi biblice, cântece, rugăciuni, meditație – și am rămas înmărmurit auzind câteva voci profetice ce vorbeau despre iminenta cădere a celor două imperii: cel nazist și cel comunist.

Puțin după stabilirea regimului pro-comunist, reforma sistemului național de educație din 1948 a adus sfârșitul lui *ecclesia domestica*. Aceasta se petrecea o dată cu terminarea studiilor mele secundare de la Ploiești (1940–1948). Prin impunerea unui nou sistem educațional, autoritățile îi umileau și-i marginalizau pe credincioșii creștini în discursurile politice oficiale, dar și pe soldații devotați și pe eroii care se întorceau de pe front. Mulți evangheliști itineranți, predicatori, cateheți și călugări au fost abandonati și uitați. Pe la începutul anilor '50, mulți oameni și-au dat seama că politica de neutralitate a țării era compromisă și că libertatea bisericii era cu mult mai restrânsă. Oamenii erau frustrați și scandalizați.

În 1949, în felul meu simplu de a gândi, mi-am imaginat că cineva trebuia să se ocupe de apărarea acestor creștini dezrădăcinați și să-și exprime recunoașterea pentru angajamentul lor religios din timpul războiului, concretizat în grija pentru familiile sărace și cei în nevoi. Nu aveam nici o strategie în a realiza acest proiect, dar asta mi-a fost intenția, atunci când am pornit pe un nou drum, părăsind cursurile de inginer în domeniul industriei petrolului pentru alți șapte ani de studii teologice (1950–1957).

Dezvoltarea unei apologetici creștine

„Și i-a zis: Prietene, cum ai intrat aici fără haine de nuntă? El însă a tăcut“ (Matei 22, 12). Pregătirea mea teologică a fost limitată de timpul scurt pe care l-am petrecut din 1945 până în 1948 la mănăstirea Zamfira, în zona Prahovei, unde se găsea sora mea care intrase în monahism. Acolo am citit scrieri ale Sfinților Părinți, ocupându-mă, în același timp, de studiul iconografiei și imnografiei. Ajunsesem la un bun nivel cu latina și filosofia. În timpul anilor de seminar am avut privilegiul să întâlnesc profesori care pledau pentru dimensiunea apologetică a creștinismului. Munca profesorului Ioan Mihălcescu, care înainte de război propunea „teologia militantă“, a fost urmată

de un efort similar al pr. prof. Dumitru Stăniloae (1903–1993), care a fost închis între 1958–1963 pentru „teologia sa mărturisitoare“. Am absolvit cu o disertație intitulată „Infailibilitatea Bisericii“ (1957). După absolvire m-am străduit mereu să păstrez împreună viața creștină cu doctrina Bisericii. În același timp, prăpastia instituțională dintre stat și Biserică devenea mai mare datorită nivelului sporit al legislației antireligioase.

Numirea mea ca profesor de teologie sistematică la Seminarul teologic din Buzău (1957–1961) și apoi la Facultatea de Teologie din București (1962–1973) a fost o ocazie nesperată de introducere a unor cursuri de misiologie și ecumenism. Cu toate că în programa universitară erau prevăzute cursuri cu tema „Îndrumări Misionare și Pastorale“, conținutul lor era rău articulat. De fapt, școlile teologice se confruntau cu mai multe provocări:

– Evanghelizarea și educația teologică trebuiau să fie realizate într-un cadru restrictiv impus de autoritățile de stat. În mod normal, legislația nu afecta conținutul doctrinal al cursurilor, dar restricționa mult comunicarea cu societatea și mai ales tratarea unor subiecte controversate precum religia, politica și drepturile omului. Pentru călugări și preoți era vital să aibă o pregătire teologică dintre cele mai bune, mai ales că săvârșirea actelor de cult la parohie devenea izvor de misiune în rândul credincioșilor.

– Puține subiecte misionare erau incluse în alte discipline teologice, cum ar fi pastorală, practica liturgică și ecumenismul. Patriarhul Iustinian (1948–1977) înclina să le numească „apostolat social“. La începutul anilor '60, Biserica Ortodoxă Română avea un sistem bine organizat de eparhii și parohii, astfel că România nu părea să fie secularizată. Mai rămânea o singură problemă: cum să păstrezi „apostolatul social“ în rând cu Evanghelia și spiritualitatea liturgică. Etica socială devenea, din ce în ce mai mult, un domeniu al întâlnirilor și al dezbaterilor ecumenice.

Facultatea de Teologie prefera să evanghelizeze prin pastorația specifică parohiilor, încercând să educe și să dezvolte conștiința misionară a poporului dreptcredincios. În aceasta rezida originea conceptului de „liturghie după liturghie“. În ce fel putea fi pusă în lucrare calea profetică a mărturisirii lui Hristos în mijlocul necazurilor și persecuțiilor cauzate de sistemul totalitar? Singura modalitate de identificare cu mărturisitorii și martirii era prin rugăciune, creându-se astfel o solidaritate duhovnicească, Biserica fiind o comuniune a sfinților.

Deschiderea unor oportunități ecumenice

Unul dintre evenimentele marcante legate de „pelerinajul meu misionar“ a fost semestrul pe care l-am petrecut la Colegiul Saint Augustin din Canterbury, un institut anglican de studii misionare. În 1961, la Adunarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la New Delhi, Biserica Ortodoxă Română a devenit membru cu drepturi depline al respectivului Conciliu. În anul următor, W. A. Visser't Hooft, secretarul general al Consiliului, a condus o delegație în România și a oferit cu această ocazie trei burse pentru studii ecumenice. În același an, datorită inițiativei Mitropolitului Iustin de Iași, viitor patriarh (1977–1986), Biserica a fost implicată în lucrările de pregătire a unui Sinod pan-ortodox. Ca membru al comisiei ecumenice a Bisericii, am fost bucuros

să afirm aceste deschideri. La New Delhi am tradus rapoartele și apoi le-am prezentat studenților mei.

La Canterbury am întâlnit profesori și studenți din toate diocesele Bisericii Anglicane. Secția de literatură misiologică a bibliotecii era impresionantă. Mi s-a cerut să scriu o prezentare a profilului contemporan al Bisericii Ortodoxe. Am călătorit la Londra, Oxford, Paris și Geneva, descoperind că percepția Ortodoxiei în Occident era în mare parte determinată de scrierile și de influența teologilor și filozofilor ruși ce trăiau în diaspora. La Geneva am avut plăcerea să întâlnesc personalul didactic al Institutului de la Bossey.

Pe la mijlocul anilor '60, odată cu obținerea mai multor informații despre Conciliul Vatican II, precum și despre noile cărți și publicații de teologie din Occident, am fost șocat de poziția și de direcția unor curente și centre dezvoltate acolo după al doilea război mondial. Am comparat propaganda atee din România cu ceea ce se publica în Occident despre „moartea lui Dumnezeu“, „separarea Bisericii de stat“ și „sfârșitul Bisericii de tip constantinopolitan“, secularizarea ca triumf al epocii moderne și omenirea ajunsă la maturitate (prin evoluție). Ironizarea teologiei populare Luterane și Reformate (*volkskirche*) m-a izbit, căci, în acel timp, ortodocșii din România se luptau să păstreze caracterul popular al credinței prin menținerea riturilor și a tradițiilor religioase. În timp ce Bisericile Reformate păreau să abandoneze *theologia crucis*, ortodocșii răspundeau prin cinstirea crucii. În mintea mea, toate aceste curente păreau să fie un al doilea front împotriva Ortodoxiei sub masca apărării drepturilor omului. Nu am oferit o misiologie formală, ci am încurajat mereu cinstirea crucii, protestând contra acestui dublu atac ideologic.

În 1968, ca un simbol al libertății religioase, guvernul a dat permisiunea tipăririi Bibliei. La București m-am întâlnit cu oficiali ai London United Bible Society (U.B.S.). Cu sprijinul Bisericii am pornit proiectul tipăririi Bibliilor. Mai târziu, ca membru al personalului Consiliului Ecumenic al Bisericilor, am reușit să facilitez publicarea de Biblii prin intermediul U.B.S. și în alte țări ortodoxe. Mai multe consultații au fost organizate în jurul temei „Proclamarea evangheliei în cadrul cultului divin“. În iunie 1968 mi-am susținut teza de doctorat cu titlul „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor“. Cu acest prilej, mi-am exprimat recunoștința nu numai către profesorul îndrumător părintele Dumitru Stăniloae, ci și către Consiliul Ecumenic pentru sprijinul acordat în strângerea bibliografiei ecumenice.

Prezentarea Ortodoxiei la Consiliul Ecumenic al Bisericilor

În grupul de lucru, ca delegat la Salvation Today Missionary Conference (Bangkok, 1973), am dat mărturie despre *ecclesia domestica* într-un context comunist, în România. Limbajul folosit – „Proclamarea Cuvântului în comunitatea liturgică“, „dimensiunea misionară a Euharistiei“ și „misiunea ca mărturie“ – a fost o mare surpriză pentru participanții la conferință. Ei au căzut de acord că, atâta timp cât se săvârșește Liturgia și poporul se hrănește cu pâinea vieții, încă există speranța pentru creștinătatea răsăriteană. Cu această ocazie am fost invitat să ocup un post vacant în cadrul Comisiei Mondiale pentru Misiune și Evanghelizare, în ceea ce privește studiile și relațiile cu ortodoxia.

Atât Philip Potter, noul secretar general al Consiliului Ecumenic al Bisericii, cât și Emilio Castro, noul director al Comisiei Mondiale pentru Misiune și Evanghelizare, erau interesați să aibă o nouă imagine a lumii ortodoxe, misiologia ei fiind o dimensiune încă neexaminată. S-a pus accentul mai ales pe experiența trăirii în Iisus Hristos în Europa de Est, o experiență care nu fusese explorată și formulată. Era imposibil să compari principiile ortodoxe ale misiunii într-un context socialist cu diversele categorii clasice. În timpul muncii mele în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor (1973–1994), m-am mutat în mai multe departamente ale Consiliului, încercând să descriu specificitatea mărturisirii ortodoxe și s-o încorporez în mișcarea ecumenică. Printr-o serie de seminarii, consultații, studii și vizite și cu participarea tuturor Bisericilor, facultăților și centrelor ortodoxe, a fost posibil să cădem de acord asupra mai multor afirmații de bază care constituie astăzi contribuția ortodoxă la misiologia ecumenică. (Vezi pr. prof. Ion Bria, coeditor, *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour mission*, Paris, Cerf, 2001).

Spre exemplu, comunitatea liturgică a fost recunoscută ca o paradigmă a misiunii. La două întâlniri ortodoxe, ce au avut loc la Cernica (1974) și Ectchmiadzin, Armenia (1975), s-a analizat conceptul de „Liturgie după liturgie”. Acest studiu a fost trimis ca o contribuție ortodoxă la Nairobi (1975), la Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Conceptul de „Liturgie după liturgie” exprimă ideea că Liturgia rămâne vitală pentru viețuirea creștină în țările socialiste ale Europei. Era o critică în același timp a ecclesiologiei euharistice occidentale care ignora dimensiunea misionară a cultului. Conceptul respectiv era o cale de a pune în discuție „structura misionară a congregației”, un nou curent în contextul ecumenic al anilor '70 (Vezi *Liturgie după Liturgie*, Editura Athena, 1996).

Simfonia politică dintre Biserică și stat a făcut mereu parte din ecclesiologia ortodoxă. În ciuda violentelor presiuni politice și ecumenice ce veneau din interior și din exterior pentru acceptarea separării religiei de stat (de când religia se presupunea a fi o problemă personală), ortodocșii au rezistat, căci, pentru ei, sufletul (valorile spirituale) și trupul (problemele sociale) constituie o unitate indivizibilă: persoana umană.

Sub influența pr. prof. Stăniloae, o abordare nouă a spiritualității cu consecințe asupra misiunii a fost posibilă. Semnele unei vieți în Hristos nu sunt doar proclamarea Evangheliei, săvârșirea Tainelor, rugăciunile, ci, împreună cu ele și trăirea sfântă.

Totodată, sfințenia Bisericii nu poate fi transferată în mod mecanic lumii secularizate care pretinde autonomie în vremile postmoderne. Iar acest lucru este legat nu numai de transmiterea mesajului Evanghelic, cu efortul de inculturare, dar și de sfințire prin sfânta Euharistie (Sfintele sfinților). Aici istoria se întâlnește cu taina, inculturarea cu transculturarea.

După căderea regimului comunist, Bisericile au obținut libertatea de a-și trece în revistă trebuințele și posibilitățile misionare. Principala dificultate nu a mai fost lipsa libertății religioase, ci dispunerea de resurse spre înnoirea vieții bisericești. Înnoirea presupunea revizuirea separării statului de Biserică națională în societatea post-comunistă, redescoperirea tradiției creștine autentice și reidentificarea și apărarea valorilor morale în fața provocărilor epocii postmoderne. Sfârșitul războiului rece deschidea noi căi de depășire a barierelor confesionale, canonice și culturale spre a se putea edifica o mărturie creștină comună.

Din păcate, la începutul anilor '90, agenți misionari și grupuri evanghelice au invadat regiunile ortodoxe din Estul Europei cu scopul unei noi evanghelizări, crezând că trebuia ca și creștinismul nostru cu rădăcini apostolice să fie înlocuit. Aceștia au folosit ideologia geopolitică a „ciocnirii civilizațiilor“ spre a denigra și izola Ortodoxia, care până atunci nu avusese aproape deloc vreme pentru inculturare și reconstrucție. Asemenea poziții ideologice intolerante necesitau o ripostă misionară serioasă, chiar dacă ortodocșii au avut nevoie să abordeze un spirit contrareformist. Aceasta rămâne încă o provocare pentru comunitatea ecumenică.

Editura Enciclopedica mi-a cerut să răspund noii provocări. Am scris atunci *Iisus Hristos*, publicată în 1992 și tipărită pe hârtie primită de la United Bible Society. Cartea a fost apreciată și a avut o largă distribuție, mai ales în rândul profesorilor de religie, disciplină care fusese de curând introdusă în școli.

În timpul anilor 1995–2000 am fost invitat să predau ca profesor asociat la Facultatea de Teologie din Sibiu. Subiectul meu a fost „Hermeneutica Tradiției“, care pare să fie subiectul cel mai critic în dezbaterile inter-ortodoxe. Pentru mulți ortodocși, Reforma este responsabilă pentru fragmentarea în istorie a Bisericii universale, și *semper reformanda* este doar un alibi de legitimare a fluctuațiilor doctrinale și de exegeză biblică. Principiul papal *ex sese* este văzut ca o sursă de prozelitism. Ezitarea manifestată de comunitatea ortodoxă în ceea ce privește mișcarea ecumenică este cauzată de frica de erezie și de relativizarea doctrinelor, riturilor și valorilor morale în timp ce radicalismul noilor eccleziologii și teologii trinitare trezește suspiciuni. Din fericire, noua generație de teologi este conștientă de pericolul radicalismului dogmatic și moral.

Dacă Ortodoxia, Catolicismul și Protestantismul trebuie să fie unul și același lucru, atunci ecumenismul este o preocupare zadarnică. Fiecare dintre noi trebuie să afirme că hermeneutica propriilor noastre tradiții este esențială, nu numai spre a putea depăși conotațiile negative atașate discursului misionar, ci și pentru a pune *lex orandi* – doxologia, iconografia, hagiografia – în slujba misiunii. Mai presus de toate sunt rugăciunea și pocăința (metanoia), ca părți ale tradiției vii, precum și a transiterii și a reînnoirii ei.

Pelerinajul meu misionar are o dublă sursă de inspirație, din partea celor cărora li se cuvine un cuvânt de recunoștință, soția mea, Ecaterina, chimistă de profesie, fiica unui preot care a plătit prețul mărturisirii publice a credinței, și fiul meu, Alexandru, doctor la Geneva, care insistă să includă suferința umană și moartea în antropologia și eshatologia noastră ortodoxă.

PHILIA CA TRĂSĂTURĂ MORALĂ A SUFLETULUI

Pr. prof. dr. SORIN COSMA

Una din cele mai nobile și delicate trăsături ale sufletului omenesc este prietenia. Scriitori i-au descris trăsăturile în pagini nemuritoare. Înțelepții i-au descoperit tainele. Poeții i-au închinat imnuri înălțătoare. Compozitorii i-au închinat talentul lor, iar muzicienii au făcut ca la auzul ei să vibreze cele mai sensibile coarde ale sufletului. Pictorii i-au imaginat chipul, iar sculptorii i-au dăruit personalitatea. Unele religii au chiar zeificat-o, iar oamenii au cultivat-o totdeauna în sufletele lor, fiindcă le aduce putere firilor slabe și sensibilizează duritatea celor tari. Dând fermitate caracterului, este o armă în lupta vieții și un imbold în desăvârșirea ei, iar în relațiile dintre oameni, alungă învrăjbirile și discordiile, statornicind raza lină de lumină și căldură a armoniei spre ajutorare reciprocă și prosperitate. E sentimentul cel mai adânc uman, care realizează formele de intimitate cele mai tainice, mai pure, mai dinamice și creatoare. Prin ea iubirea ca alter-ego primește pecetea plină de strălucire și autenticitate, ridicată la cotele cele mai înalte ale frumuseților spirituale.

Datorită valorii cu totul excepționale pe care prietenia ca iubire față de semenii o imprimă sufletului omenesc, vom încerca în cele din urmă să-i pătrundem înțelesul ei firesc și să evidențiem specificul ei spiritual-creștin.

Philia de la φιλεῖν (φιλέω) corespunde latinescului *amicitia*, de la *amor* – iubire (*amare* = a iubi). Ea nu este despărțită de Eros, ci este un mod de manifestare a erosului pe linie verticală, în relațiile interpersonale. Philia reprezintă afecțiunea între persoane, în sens de înțelegere, apropiere, simpatie, prietenie, noblețe sufletească. Ea redă iubirea firească dintre tată și fiu, sau dintre fiu și părinte; dar mai mult iubirea dintre prieteni.

I. Philia ca simțământ al iubirii interumane

Philia ca relație interumană este dată de faptul că omul ca persoană purtând chipul lui Dumnezeu, se definește prin intenționalitatea spre comuniune cu alte persoane. Altfel spus, conștiința specifică persoanei umane este dialogală, adică permanent deschisă spre comuniune și comunicare. De aceea, spre deosebire de alte viețuitoare, având „zone sociale” în conștiința sa, omul posedă ca instinct specific, *instinctul social*. Pentru acest motiv, deprivarea socială care apare la unele persoane este un simptom maladiv... La animale există doar reflexe sau tendințe sociale, determinate însă de instincte biologice. Așa este bunăoară instinctul de reproducere, sau cel agresiv (atacul în „haită”), sau chiar instinctul de apărare (cum este de pildă la elefanți, care

în mare parte își duc viața în grup). Există și la animale „acțiuni comune” (albinele, furnicile, păsările migratoare, etc.). Dar toate acestea sunt strict instinctiv biologice, funcționând din necesitate, sub o formă mecanică. La om însă simțământul social este conștient, de aceea omul se poate organiza în mod liber și creator, orientându-și acțiunile și activitatea spre deliberări și opțiuni etice și culturale, stabilindu-se astfel normele de conviețuire socială.

Dar înainte de constatarea făcută de Aristotel că omul este „zoon politikon”, avem mărturia Scripturii, care ne arată că Creatorul însuși „a văzut că nu este bine ca omul să fie singur...” (Facerea 2, 18) și a instituit viața socială. Sfântul Vasile cel Mare accentuează în mod deosebit trăsătura esențială și specific socială a naturii spirituale a omului, spunând: „Cine nu știe că omul este o ființă blândă și socială, nu singuratică și sălbatică?... Nimic nu este așa de propriu ființei noastre, ca a fi unii cu alții, a avea nevoie unii de alții și a ne iubi unii pe alții”.¹ De aici vedem că *philia* înseamnă pe linie orizontală *afecțiune între persoane, înțelegerea, simpatia reciprocă ca mod de comunicare și comuniune*. Ea se ridică până la *noblețea sufletească a prieteniei, ca o formă aparte și superioară a iubirii dintre oameni, ca mod de stabilire a intimității interpersonale*. Noi trebuie să vedem însă mai întâi aspectul comun, elementar al apropierii și *iubirii dintre oameni*. Și în acest caz, primul lucru pe care se cuvine să-l evidențiem, se referă la determinarea aproapelui nostru.

II. Cine era socotit semenul nostru în antichitatea precreștină și în creștinism?

Se pune întrebarea: de cine să mă leg, și cu cine comunic în raporturile de deschidere și apropiere specifice persoanei umane?

La greci aproapele era *concețățeanul* sau *prietenul*. Străinii erau socotiți barbari. Aceștia fiind inferiori, nu meritau nici considerație, nici îngrijire, nici afecțiune, nici atenție. *Stoicii* s-au ridicat în epoca imperială la noțiunea iubirii universale a semenului, apreciind că toți trebuie socotiți oameni. Și slavii, spunea Seneca, sunt tot oameni, pot fi chiar prietenii noștri, dar „*prieteni umili*”. Această concepție a rămas oarecum izolată la un cerc foarte restrâns, și nu s-a putut generaliza, datorită faptului că în acele timpuri era dominantă concepția lui Aristotel, potrivit căreia, spre deosebire de omul liber, sclavul nici nu era considerat om, ci „*unealtă însuflețită*”. Această limitare foarte îngustă a grecilor ca atitudine față de semeni, se datora printre altele și concepției lor politeiste, după care, oamenii nefiind fii ai aceluiași părinte, *se deosebeau de la natură*; și în astfel de situații ei nu puteau concepe o fraternitate firească.

În *societatea teocratică a Vechiului Testament* aproapele era considerat numai *conaționalul*. El era „*fratele*”, fiindcă Dumnezeu era *Părintele*. Dar nu al oricărui popor, ci numai al poporului ales. Faptul că numai conaționalul era socotit „*frate*”, motivează și circumspecția ce trebuia avută de a nu se amesteca cu celelalte popoare, situație care ar fi condus la îndepărtarea de la cinstirea adevăratului Dumnezeu. Dacă însă străinul locuia alături de băștinaș, era considerat, la fel aproapele său: „Străinul care s-a așezat la voi, să fie pentru voi ca și băștinașul vostru; să-l iubiți ca pe voi înșivă; căci și voi ați fost străini în pământul Egiptului” (Leviticul 19, 45). Prin aceasta

¹ Reguli mari, III, Migne, P.G. 31, 917.

se imită atitudinea lui Dumnezeu, care „iubește pe pribeag și-i dă pâine și haine“ (Deuteronom 10, 19); „O singură lege să fie pentru voi și pentru străini“ (Leviticul 24, 22). Străinul încadrându-se în aceeași ordine socială și politică teocratică, beneficia de repausul sabatic și participa la ospete. La fel și pentru străini era oprită hula numelui lui Dumnezeu (Leviticul 24, 16), idolatria (Leviticul 17, 8) și desfrâul (Leviticul 18, 26), deoarece numai *străinul convertit la iudaism* era socotit aproapele lor.² Celelalte neamuri erau etichetate cu peiorativul: „goim“, fiindcă erau idololatre, iar idololatria era identică cu desfrânarea, păcat foarte grav, fiindcă reprezenta infidelitatea față de Dumnezeu cel adevărat.

Creștinismul va schimba această viziune îngustă cu privire la întrebarea: cine este aproapele nostru? Iisus Hristos va dărâma zidul despărțitor și deosebirea prăpăstioasă dintre oameni, proclamând că mântuirea adusă de El se adresează oricărui om, deoarece „atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât și pe Fiul Său a dat, ca *oricine crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică*“ (Ioan 3, 16). De data aceasta Dumnezeu nu mai este Stăpânul unui anume popor, ci Părintele bun și iubitor al tuturor păcătoșilor din lume.

III. Aspecte ale evoluției iubirii față de semen

După cum am văzut, și în lumea antică precreștină exista atitudinea favorabilă față de semen. Problema care se pune este de a determina de unde pornește aceasta, și pe ce anume se întemeiază ea?

Cercetările sociologice efectuate asupra unor triburi vechi apreciază că omul primitiv din *instinctul de conservare* evită stările conflictuale, tensiunile ducătoare la discordii de tot felul, în favorul opțiunii pentru apropiere și colaborare, fapt impus de însăși natura persoanei umane, ca intenționalitate spre comuniune. Această realitate va contura respectul demnității umane, impus de viața comunitară însăși, care se desfășoară mult mai bine atunci când *nu faci aproapei ceea ce nu vrei să-ți facă el ție*. Aceasta va deveni *regula de aur* în relațiile dintre oameni. Ea va da posibilitatea unei conviețuiri ordonate și demne. După cum vedem, ea este formulată negativ. Profesorul Filipidis îi spune: *punct neutral*, în care se unesc două noțiuni negative: *a nu iubi și a nu urî*. Este numit „*neutral*“, fiindcă a nu iubi pe cineva nu înseamnă în mod expres a-l urî, iar a nu-l urî pe cineva nu înseamnă a-l iubi. Din acest punct neutral va apare mai târziu, odată cu dezvoltarea socio-culturală a omului, și tendința persoanei umane spre o comuniune dinamică, ce va împlini la rândul ei două elemente în relațiile interpersonale: pe de o parte se va dezvolta *principiul de echitate*, care va impune ordinea socială, redată prin formula: „a nu leza pe nimeni și a da fiecăruia ceea ce i se cuvine“; iar pe de altă parte, acest principiu va primi și o formulare afirmativă determinată de nevoia firească a ajutorării reciproce dintre oameni, fapt care va impune ca ei să fie favorabili unul față de altul. Și astfel apare *mărinimia* sau *generozitatea*, ca o tendință de depășire a egoismului rigid, mergând spre *altruismul creator de valori*. În felul acesta se face *trecerea de la un element necesar de dreptate, la unul de iubire*. Într-o astfel de situație, dreptatea ca un minim de iubire, începe cu:

² Diac. prof. dr. Orest Bucevschi, *Iubirea față de aproapele*, Cernăuți, 1942 și 1946.

„primum non nocere“, adică, să nu vătămăm pe nimeni, pentru a nu fi nici noi vătămați de altul. Remarcăm de aici cum din conștientizarea instinctului de dreptate, impus de teama sau prudența de răsplată, se va dezvolta iubirea, care va înnobila ființa umană, asigurând relații optime în viața socială.

O dispoziție mult mai precisă pentru afirmarea iubirii dintre oameni au promovat-o stoicii. *Cicero*, de pildă, reprobă cu hotărâre răzburarea, mânia pătimașă și bucuria răutăcioasă față de semenii. El recomandă toate acestea însă din calcul, vizând mulțumirile ce ne pot veni prin blândețe, bunăvoință și milă, ca și aprecierile din partea mulțimii. Pe de altă parte, sistemul moral al lui *Cicero* se bazează pe dreptate, pe care o definește ca: „*honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*“.

Din cele de mai sus vedem că atitudinea față de semenii se bazează pe *legea dreptății*: *a răsplăti răul cu rău, și binele cu bine*.³ În acest caz, dreptatea ar fi un *minim de iubire*, o rază a iubirii, care se va dezvolta devenind atotcuprinzătoare, odată cu venirea Soarelui dreptății. De aceea, pentru prima dată în lume *Hristos Domnul* formulează regula de aur în mod pozitiv, afirmativ, făcând astfel *trecerea de la dreptate la iubire*: „*Așadar, toate câte voiți să vă facă vouă oamenii, faceți și voi lor asemenea*“ (*Matei 7, 12*).

Pe de altă parte, dacă stoicii propuneau o generozitate altruistă, trebuie avut în atenție faptul că ei motivau caracterul umanitar al faptelor de iubire arătate semenului, prin aceea că, după socotința lor, datorită faptului că omul are rațiune, înseamnă că are o demnitate divină, pe lângă care eu nu pot trece cu indiferență... Dar nu omul în sine, neajutorat, neputincios, slab și infirm merită dragostea mea, ci numai rațiunea lui. Este adevărat că anticii vorbeau și practicau pe *liberalitas* (generozitatea). Dar aceasta viza numai rudele, prietenii, oaspeții, concetățenii. Scopul era acela de a aureola numele sau casa celui bogat. *Există dărnicie, dar nu există milă și binefacere pornită din iubire*.³

Un sens superior primește iubirea între oameni în *Vechiul Testament*, unde are și o *motivație religioasă*, ca o poruncă din partea lui Dumnezeu, devenind astfel *lege pozitivă*: „*să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși*“ (*Leviticul 19, 18*). Ea pornește din iubirea față de Dumnezeu și echivalează cu iubirea față de sine. Această formă de iubire depășește mult dreptatea promovată în lumea veche, fiind cu totul altceva decât *aequitas*, sau *liberalitas*, cu care se autoglorifica cultura antică precreștină.

Dar marele *novum* pe care îl aduce nouă credință constă în hiatusul cu religiile politeiste. Dacă zeii erau capricioși, cu defecte și păcate ale destrăbălării, asemenea oamenilor, dar fără nici o legătură cu muritorii, trăind în lumea lor rece și total izolați de oameni, creștinismul îl prezintă pe Dumnezeu ca Părintele iubitor de oameni: *filanthropos*. Dezvoltând această învățătură, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful în secolul al II-lea, va numi în mod special ca atribute ale lui Dumnezeu, *filantropia* și *sophosyne*.⁴ Și astfel *philia* va fi animată de duhul perihorezei Treimice revărsată prin Duhul Sfânt în sufletele tuturor acelor care urmând pilda Samariteanului milostiv, se vor dovedi fiii împărăției lui Dumnezeu, prin operele *filantropice* pe care lumea nu le-a mai văzut până atunci, și care va schimba cu totul chipul ei. Astfel *filantropia* creștinilor reprezintă împlinirea a ceea ce *aequitas* și *liberalitas*, ca niște profeți

³ Idem, ibidem.

⁴ Apologia I, X, Migne, P.G. 5, 340.

naturali, au pregătit drumul iubirii lui Dumnezeu în lume. Dar să urmărim constatările unui cercetător în domeniul istoriei religiilor, cu privire la acest *novum* pe care îl aduce în lume religia creștină; „Solidaritatea creștinilor era fără egal, comunitatea își lua asupra ei sarcina întreținerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor și îi răscumpăra pe cei căzuți în mâinile piratilor. În timpul epidemiilor și asediilor orașelor, creștinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniți și îi îngropau pe cei morți. Pentru toți dezrădăcinării Imperiului, pentru mulțimile suferind de singurătate, pentru victimele alienării culturale și sociale, Biserica era singura speranță de a dobândi o identitate, de a găsi sau regăsi o semnificație a existenței. Deoarece nu existau bariere sociale, rasiale, intelectuale, oricine putea să devină membru al acestei societăți optimiste și paradoxale, în care un cetățean influent, demnitar al Imperiului se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. Este foarte probabil că nici o altă societate istorică nu a cunoscut – nici înainte, nici după – un echivalent al acestei egalități, al carității și iubirii fraterne pe care le-au trăit comunitățile creștine din primele patru secole”.⁵

IV. *Philia* ca prietenie în concepția antică și în spiritualitatea creștină

Dacă *philia* la început era o simplă relație interumană determinată de calitatea și capacitatea sufletului omenesc de a se deschide spre comuniune și comunicare în scopul realizării ordinii și solidarității umane, ea va primi începând chiar cu lumea antică, un caracter de profunzime și de intimitate, atunci când se va afirma sub forma *prieteniei*

Caracterul specific al prieteniei este acela de a fi o manifestare liberă a afecțiunii care stabilește intimitatea. Cuvântul românesc „*prietenie*”, de la slavonul: „*priati*” = *a primi*, arată că prietenul reprezintă persoana care este cea mai bine primită în sufletul meu. Primirea în suflet a prietenului adună într-o unitate două râuri de viață, fără ca o persoană să se robească celeilalte, ci crescându-i fiecarei puterile. Unul simte, cugetă și grăiește identic cu celălalt, nu pentru că așa a vorbit, a gândit, a dorit sau a simțit celălalt, ci pentru că amândoi simt cu o simțire, doresc cu o voință, gândesc cu o minte, grăiesc cu un glas. Viața fiecarei curge într-un centru unic, comun.⁶

Prietenia este cel mai înalt și mai nobil simțământ uman orientat spre comunicare și comuniune socială a omului. „*Sine amicitia vitam esse nullam*” spunea Cicero (Către Laelius, XXVI, 86), spre a aduce după cuviință elogiul prieteniei. *Amicitia* evidențiază faptul că „iubirea nu se naște între două suflete care sună la fel, ci care sună *armonic*” (Schiller), arătând prin aceasta că în cadrul prieteniei sufletele nu se subjugă unul celuilalt, ci se întrepătrund ca egale în unitate de simțire și de acțiune. De aceea prietenia presupune nu numai o potrivire a caracterelor, ci și o dăltuire, o modelare reciprocă a lor. De unde și dictoanele: „Cine se aseamănă, se adună”; sau „Spune-mi cu cine te însoțești, ca să-ți spun cine ești”, sau „Prietenii rele strică obiceiurile bune”. De aceea putem vorbi de prietenii bune, sau de prietenii rele...

⁵ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, București, 1986, p. 398–399.

⁶ Pr. Dumitru Stăniloae, *Încrederea și prietenia între oameni și popoare, condiții pentru coexistența pașnică între state și porunci ale învățăturii creștine*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5/1956, p. 447.

1. Prietenia în antichitatea precreștină

Datorită funcției pe care philia o are în relațiile interumane, ea s-a bucurat de o atenție deosebită în cadrul umanismului clasic precreștin. „*Prietenia este expresia socială a iubirii*. Nici o altă cultură din lume – chiar dintre cele mai vechi și mai năvodate – n-au ridicat acest sentiment la rangul de virtute, așa cum a făcut-o umanismul clasic. Prietenia ideală înseamnă aproape o autodivinizare a omului. *Iubind și respectând pe altul ca pe tine însuși, atingi acele înălțimi ale purității unde singur divinul sălășluiește*.”⁷ „*Prietenia – spune Cicero – este acordul plin de bunăvoință (înțelegere) și iubire asupra tuturor lucrurilor divine și umane*” (De amicitia VI, 10). Prietenia nu trebuie, deci, să excludă divinul, ci, dimpotrivă, să se străduiască să-l atingă. Prietenia lui Prometheu pentru oameni, i-a ridicat pe aceștia la el. Prietenii celebre și mai puțin celebre ale antichității sunt scăldate aproape într-o poezie divină. Oreste și Pylade, Theseu și Pyrrhon, Achille și Patroclu, Damon și Phintias, Socrate și elevii săi, Laelius și Scipio, Blossius și Gracchus, aruncă poate cea mai glorioasă lumină asupra umanismului clasic. Ei au realizat tipul ideal al omului antic; prin această virtute a iubirii și a abnegației față de altul, acești prieteni stau deasupra tuturor oamenilor, din toate vremurile.”⁸

Cultura elină distinge trei forme ale prieteniei:

1. αταρική φιλία – era prietenia între cei ce întreprind aceeași acțiune.
2. πολιτική φιλία – însemna prietenia politică, privind unitatea de gândire și acțiune în treburile publice.
3. Εθική și νομική φιλία se referea la valoarea ei etică și la relațiile amicale bazate pe norme juridice. Circula în lumea clasicismului grec și noțiunea: τὰ φιλικὰ determinând sentimentele amicale, adică elementele constitutive ale prieteniei.

Datorită faptului că φιλεῖν poate însemna și a primi cu solemnitate⁹, prietenia reprezintă un adevărat ritual al ospitalității sufletului omenesc, manifestată într-o formă variată, potrivit diverselor situații. Astfel, filozofii elini distingeau în viața oamenilor patru specii de philia: 1. *physike* era philia naturală, sau de rudenie, care îi lega pe cei de același sânge. 2. *xenike* era philia între gazde și oaspeți (străini), care le amintește de importanța ospitalității în lumea antică. 3. *hetairike* era philia în forma în care este cultivată între prieteni. 4. *erotike* este prietenia erotică, cultivată între persoane de același sex, sau de sexe diferite. O consecință a acestui fapt este că imoasa maximă pythagorică: „între prieteni totul este comun” se referă în mod normal la toate patru feluri de philia.¹⁰

Mai mult decât atât, philia avea și un înțeles mitologic și cosmic. Zeificând nu numai natura, ci și simțămintele umane, grecii au făcut din Philia o zeiță. *Empedokles* (sec. V î.d.Hr.) în tratatul său „*Despre natură*” se referă la cele patru elemente eterne: foc, aer, apă, pământ. La început acestea alcătuiau o masă sferică (*phairos*) consolidată de *philia* ca forță de atracție dintre ele, iar apoi dizolvate de *spingerea* dintre ele: *neiktos*. Philia ca atracție denumeste *dragostea*; iar *neiktos*, respingere, este *ura*. Aceste două forțe cosmice opuse, acționând asupra celor

⁷ Ion G. Coman, *Miracolul clasic*, p. 27–28.

⁸ Idem, *ibidem*.

⁹ Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, București, 1974, p. 29.

¹⁰ Robert Flaceliere, *Prietenia*, în E. c.g., p. 455.

patru elemente în mod ritmic, succesiv și alternativ determină transformările în univers. Mergând mai departe în această direcție cosmică, putem spune că prietenia sub forma atașamentului sau apropierii pentru buna desfășurare a vieții, este înscrisă în natura tuturor lucrurilor. În primul rând, întregul cosmos poartă în sine forța și energia apropierii corpurilor ca și interdependența fenomenelor, spre crearea armoniei universale. „Învățații – arată Platon – spun că Cerul și Pământul, zeii și oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înțelepciune și dreptate. De aceea, Universul acesta se numește „*Kosmos*“, adică prietenie, și nu haos, nici neînfrânare” (Gorgias 508 a).

În lumea plantelor se poate vedea acest mod de apropiere și unire, cunoscut sub numele de „*symbioză*”. Și animalele au un anumit instinct de apropiere între ele, nu numai în faza de reproducere, ci și în tot cursul vieții. Cele care trăiesc la casa omului manifestă un adevărat atașament, încât despre câine, de pildă, se spune că este „sempre fidelis”.

Spre deosebire însă de această formă generală și universală de apropiere și conviețuire dată de natura însăși a fenomenelor, a lucrurilor și viețuitoarelor, omul posedă prietenia sub o formă aparte. Ea definește modul de manifestare a celui mai adânc și definitoriu simțământ al sufletului omenesc, *iubirea*. Mai precis, *prietenia reprezintă însăși iubirea ca adresare către un alt suflet, până la contopirea sufletelor în aceeași unitate de simțire și acțiune, încât prietenul devine un „alter ego”*. De aceea, pe bună dreptate putea spune Cicero despre prietenie că este „*un acord plin de bunăvoință și dragoste asupra tuturor lucrurilor divine și umane, iar în afară de înțelepciune nimic mai bun nu i-a fost dat omului de către zeii nemuritori*” (De amicitia, V, 20), încât „*nimic nu este atât de potrivit naturii (noastre), nimic nu poate să-i placă atât de mult, fie în fericire, fie în nefericire (ca prietenia)*” (idem V, 17). De aceea, oameni au cultivat-o totdeauna în sufletul lor, fiindcă ea aduce putere firilor slabe și sensibilizează duritatea celor tari. Dând fermitate caracterului, este o armă în lupta vieții și un imbold în desăvârșirea ei, iar în relațiile dintre oameni alungă învrăjbirile și discordiile, statornicind raza de lumină și căldură a armoniei spre ajutorarea reciprocă și prosperitatea vieții. Referindu-se astfel la prietenia sa cu Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz mărturisește cu sinceritate: „Se pare că avem amândoi un singur suflet, care pune în mișcare două trupuri... Fiecare dintre noi eram în celălalt și prin celălalt”¹¹.

Referindu-ne în mod special la *valoarea etică* a filiei antice, vom vedea încă dintru început că înțelepții Eladei aplecau că prietenia poate fi de trei feluri: de *interes*, din *plăcere*, și cea temeluită pe *virtute*. Acesta din urmă fel, era prietenia adevărată și durabilă fiindcă prietenia bazată pe interes dispare odată cu cauza care produs-o, încât o astfel de prietenie poate exista chiar și între tâlhari... Nefiind durabilă, ea nu poate avea nici o finalitate bună, putându-se transforma în dușmănie. Aristotel atrage atenția că „nu trebuie să iubești un om rău, fiindcă te va atrage spre aceeași înclinare perversă și riști să devii asemenea lui, fără de valoare și vrednică de dispreț”. Nici prietenia din plăcere nu este durabilă. „Tinerii sunt înclinați spre prietenie, dar ea se naște adesea numai ca efect al dorinței și pentru a obține plăcere. Iată de ce se îndrăgostesc atât de repede și încetează tot atât de repede să se iubească

¹¹ Necrologul în cinstea Sfântului Vasile cel Mare, 20, Migne P.G. 36, 521.

schimbându-și gusturile de douăzeci de ori pe zi". Atât prietenia din interes, cât și cea din plăcere nu cuprind iubirea îndreptată spre calitățile unei persoane de care să te poți lega prin relații de sinceritate și intimitate, ci este în funcție de folosul sau plăcerea urmărită. În astfel de situații, „prietenul este drag, nu prin calitățile sale personale, ci prin folosul sau plăcerea pe care le procură legăturile cu el" (E.N. VIII, 3). De aceea, singura formă de prietenie se bazează pe virtute („arete" = acțiunea de cultivare a valorilor morale). Dar cei ce doresc să devină prieteni, trebuie mai întâi să se asigure reciproc de calitățile pe care le dețin. Altfel nu poate exista încrederea unuia față de celălalt. Fără încredere inimile nu se pot deschide spre a deveni o comuniune afectivă, care să conducă la afirmarea lui *απερτε* în viața celor ce se numesc prieteni. Dar această încredere se câștigă în timp, printr-un proces de verificare, de selecție și de opțiune. Dacă, de pildă, cineva își deschide inima spre tine acoperindu-te de laude, sau chiar cu promisiuni, numai ca să profite, vei aprecia că acesta nu-ți este sincer, iar ca prieten nu-ți va fi fidel. De aici vedem că și în cadrul prieteniei se impune prudența și discernământul, ca și capacitatea de deosebire și de anticipare a caracterelor umane, care de multe ori sunt schimbătoare și în majoritatea situațiilor sunt interesate. Discernământul te obligă să ai totdeauna viziunea finalității („respice finem!"), ca nu cumva, trădat de prieteni să suporti durerea unei răni ce se cicatrizează foarte greu. De aici s-a emis prea vigilenta și anxioasa formulă: „Ferește-mă, Doamne, de prieteni, că de dușmani mă feresc eu!..." Iar prin această vigilență rezervată, prudența te va menține calculat, șoptindu-ți mereu: „Nu fi prea sincer, destăinuindu-te prea mult prietenului, ca nu cumva, devenindu-ți vreodată dușman, să-ți poată face rău. Și invers: nu batjocori, nu bârfi, nu defăima, nu te răzbuna pe dușman, ca nu cumva vreodată apropiindu-te de el și devenindu-ți prieten, să te rușinezi în fața lui..."

Dar cultivarea virtuții având ca fundal sinceritatea și intimitatea alter-egoului în prietenie, trebuie să fie pătrunsă de decentă reciprocă, oprind ființele umane să-și „vomite" reciproc impudiciția.

Pe de altă parte, Aristotel pătrunzând mai adânc caracteristica prieteniei, o structurează pe sentimentul mărinimiei suflaște, a bunăvoinței altruiste și generoase. „Dacă ești bogat – spune el – ai nevoie de prieteni care să te laude pentru binefacerile tale. Amorul tău propriu suferă dacă nu te vede nimeni în mijlocul bogățiilor tale, și dacă nu-i nimeni să te laude pentru generozitatea ta. Apoi, prietenii îți vor apăra bunurile pe care le posezi, iar dacă cumva te afli în lipsuri, sau la ananghie, iubirea prietenilor îți va veni în ajutor. Pe tineri prietenii îi feresc de greșeli datorită lipsei lor de experiență în abordarea vieții. Pe bătrânii apăsați de infirmitățile vârstei, tot prietenii îi ajută să răzbească în viață. Iar dacă trebuie să realizezi planuri mărețe, iubirea prietenilor întărește unitatea de acțiune".¹² După cum vedem, prietenia are la Aristotel un caracter interesat și egoist, structurat pe potrivirea de sentimente și aspirații. El nu cunoaște iubirea dezinteresată și jertfelnică ce coboară de sus în jos, spre a se identifica și a salva pe cei aflați în lipsuri, în nenorociri, sau în mizerie, „nimic pretinzând în schimb" pentru sine. Iar acolo unde grija pentru eul propriu „nu a fost convertită în rezistibilul elan de devotament în slujba persoanei semenului, acolo nu există iubire

¹² D. I. Belu, o.c.p., p. 46-47.

adevărată. Atenția binevoitoare pe care i-o arătați cuiva, nu este iubire. Nu iubirea se judecă după altruism, bunăvoință, milă, ci invers, mila, bunăvoința și altruismul au numai atâta valoare câtă iubire cuprind¹³.

2. Prietenia în Sfânta Scriptură

a) În *Vechiul Testament* prietenia primește un caracter religios-moral.

Avraam și Moise sunt considerați prietenii lui Dumnezeu (Ieșirea 33, 11; Iacob 23). Părintele ceresc iubindu-i ca pe niște prieteni, le comunică în mod deschis voia și planul Său, dându-le în același timp și puterea pentru a duce la îndeplinire misiunea care le-a fost încredințată. Aceasta demonstrează că aspirațiile sufletului se desăvârșesc numai în ambianța de comuniune. Prietenia adâncește până la contopire această aspirație a sufletului omenesc, pe când izolarea și singurătatea, sufocă și ucide viața duhovnicească. Confirmând această realitate, psalmistul plânge plin de întristare starea de însingurare apăsătoare, văzându-se părăsit de Dumnezeu și depărtat „de prieten și vecini” (Psalmul 87, 19). „Că s-a umplut de rele sufletul meu și viața mea în iac s-a apropiat. Am fost socotit cu cei ce se coboară în groapă, am ajuns ca un om neajutorat...” (Psalmul 87, 3–5). De aceea, pe drept cuvânt s-a putut sublinia că societatea și prietenia aduc totdeauna puterea prin ajutor reciproc: „Mai fericiți sun doi laolaltă decât unul, fiindcă au răsplătă bună pentru munca lor: căci dacă unul cade, îl scoate tovarășul său. Dar vai de cel singur care cade și nu este cel de-al doilea care să-l ridice!” (Ecelsiast 4, 9–10). Dar, contează foarte mult în viață cu cine te asociezi sau ce prieteni îți alegi: „Cel ce încredințează sabia în mâna celui nebun își taie picioarele și bea nedreptate” (Pilde 26, 6). „Nu ține sfat cu un nebun, căci el nu va putea păstra taina ta” (Înțelepciunea lui Isus Sirah 8, 17).

Prietenia este mult lăudată și recomandată în cărțile de înțelepciune ale Vechiului Testament. Dar adevărata prietenie *pornește din iubire și se bazează pe fidelitate*. „Iubește pe prieten și fii credincios cu el; iar de vei spune altora taina lui, nu vei mai fi prieten cu el” (Înțelepciunea lui Isus Sirah 27, 17); „Prietenul credincios este acoperământ tare; și cel ce l-a găsit, a aflat o comoară. Cu prietenul credincios nimic nu se poate asemăna și nu este măsură a bunătații lui. Prietenul credincios este leacul vieții și cei ce se tem de Dumnezeu îl vor afla” (Înțelepciunea lui Isus Sirah 6, 14–16). Adevărata prietenie este *sinceră și plină de demnitate*; nu urmărește interese și profituri personale, care degradează relațiile între oameni: „Mulți sunt cei ce linguesc pe un om darnic și toți sunt prieteni celor ce dau daruri” (Pilde 29, 5).

Un exemplu grăitor de prietenie ni-l oferă David și Ionatan. Prietenia lor se temeluiește pe iubire sinceră și pe fidelitate: „...Căci (Ionatan) îl iubea pe (David) cu sufletul său...” (I Regi 20, 17).

b) În *Noul Testament*, Mântuitorul menține toate aceste caracteristici esențiale ale prieteniei, statornicind cu cei apropiați tainice legături sufletești. Lazăr, de pildă, este numit „prieten” (Ioan 11, 11). O stare de intimitate a împărtășit divinul Învățător cu Sfinții Apostoli, cărora le încredințează misiunea sfântă a continuării activității Sale mântuitoare: „De acum nu vă mai numesc slugi, că sluga nu știe ce face stăpânul

¹³ Idem, p. 47–48.

său, ci v-am numit prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu, v-am arătat. Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit să mergeți și roadă să aduceți..." (Ioan 15, 15-16).

Pe lângă acest aspect restrâns al prieteniei, Mântuitorul îi descoperă și un sens larg. El se recomandă Prietenul care se jertfește pentru toți oamenii: „Mai mare dragoste decât aceasta, ca cineva să-și pună sufletul pentru prietenii săi, nimeni nu are" (Ioan 15, 13)... Această deschidere universală și jertfelnică a prieteniei adresată nu numai dreptilor, ci și păcătoșilor, pentru salvarea lor, este marea noutate a Evangheliei. Am văzut că în antichitate, prietenia unui om vrednic cu unul rău era necunoscută sau socotită o „contaminare" de defectele și nevrednicia celui rău, deci un declin moral. Iisus este însă prietenul vameșilor și păcătoșilor, „fiindcă cei bolnavi și nu cei sănătoși au nevoie de doctor..." (Matei 9, 12). Dragostea pe care o oferă El în prietenie, fiind lipsită de orice urmă a păcatului și interesului personal, coboară din Dumnezeu, spre a atrage în intimitatea ei cele mai de jos, cele mai decăzute ființe omenești, restabilindu-le în comuniunea de iubire a Părintelui ceresc, și aducându-le vrednicia chipului lui Dumnezeu în sufletul lor întinat de păcat... Iar pentru a-i salva pe toți, fără nici o deosebire, prietenia lui Iisus poartă în sine pecetea Jertfei. Aceste două caracteristici: cel *jertfelnic* și *universal* vor stăpâni sufletele tuturor ucenicilor Domnului și martorilor învierii Sale, în frățietatea Bisericii Sale, care va desființa barierele dintre oameni, apropiindu-i pe toți în acțiunea comună de statornicie a împărăției lui Dumnezeu pe pământ: „Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească și femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus" (Galateni 3, 28; Coloseni 3, 11). Acest caracter larg al prieteniei venit să apropie sufletele în unitatea aceleiași comuniuni de sfințire în Biserica cea universală (sobornicească), nu desființează, ci implică prietenia înțeleasă în sens restrâns, între două persoane. Este o lărgire sau o extindere a apropierii și intimității dintre unul sau mai multe suflete care sunt unite în prietenie.

3. *Însușirile prieteniei creștine*

Urmând gândirea Dascălilor Bisericii, care au cultivat prietenia la cotele cele mai înalte, vom împărți însușirile prieteniei în două categorii: generale și speciale.

Însușiri generale

Privesc prietenia creștină în comuniunea iubirii lui Dumnezeu

1. *Prietenia creștină reprezintă împărtășirea din duhul perihorezei Treimice în creatural și în raporturile interpersonale.*

Privită în raport cu iubirea lui Dumnezeu, prietenia are în morala și spiritualitatea creștină un înțeles deosebit de profund. După învățătura creștină „Dumnezeu este iubire" (Ioan 4, 16). Duhul iubirii intratrinitare este un duh de armonie și unitate, care vibrează absolut, veșnic și necesar în unitatea Sfintei Treimi, în așa fel încât, după cum spun Sfinții Părinți, „toate le lucrează Tatăl în Fiul prin Duhul Sfânt". Iar iubirea implică prietenia ca o manifestare a ei în cadrul armoniei Trinitare. Teodor Prodromul, poet și teolog din secolul al XII-lea, într-o poezie dedicată prieteniei, intitulată: *Exilul prieteniei*, arată deosebit de plastic că prietenia aparține Sfintei Treimi,

și implicit lumii nevăzute. Prietenia personificată spune: „Mă găsesc de la început într-o unitate pură cu Dumnezeu în Sfânta Treime. Stau în legătură cu existențele netrupești de rangul al doilea, cu cele trei triade de sus, adică cu Heruvimii, cu Serafimii, cu Tronurile și cu celelalte oști nemateriale. Eu sunt în ele și eu stabilesc legătura între ele și cu Dumnezeu. Eu împletesc într-un singur lanț și unesc într-un singur tot atâtea nesfârșite mulțimi ale cerului. Creația cerească stă în puterea și în paza mea”.¹⁴

Prietenia în concepția creștină apare ca un dar al Sfintei Treimi, aparținând ontologic creaturii. Acestea înseamnă că „natura de la origine a sădit în inima omului sentimentul prieteniei”¹⁵, încât „nimic nu este atât de potrivit naturii (noastre), nimic nu poate să-i placă atât de mult, fie în fericire, fie în nefericire” (ca prietenia).¹⁶ De aici rezultă că, după învățătura creștină, omul are darul prieteniei prin creație. Fiind creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (Facerea 1, 26), omul este chemat să oglindească în ființa sa toate darurile lui Dumnezeu. Primului om i-a creat Dumnezeu o tovarășă de viață, ca viețuind împreună, să formeze o unitate de ființă, la baza căreia să stea legea iubirii și a prieteniei. Prin căderea în păcat s-a produs o tulburare a relațiilor între urmașii lui Adam. Prin păcat, s-a produs o alterare a chipului lui Dumnezeu în om și omul a ajuns „în contradicție cu el însuși și cu semenii”. Au apărut dușmăniile, războaiele, uciderile. Prietenia a rămas doar ca un deziderat, sau ca o scripă a iubirii pure în viața oamenilor. Ea a constituit frumusețea vieții și spre înfăptuirea ei au tins toți oamenii cinstiți și sinceri.

2. *Prietenia creștină se realizează prin împărtășirea din duhul vieții și iubirii lui Hristos.* Fericitul Augustin, într-o lucrare închinată prieteniei arată că „toate cele care încep de la Hristos, prin Hristos înaintează și în Hristos se desăvârșesc. Așadar, prietenul care în duhul lui Hristos se alătură (alipește) de prieten, devine cu el ca singură inimă și un singur suflet; și astfel prin cântările iubirii urcând treptat spre prietenia lui Hristos devine cu El un singur duh”.¹⁷

3. *Caracterul duhovnicesc al prieteniei creștine este dat de sfințenia ei ca lucrare a Duhului Sfânt.* Prin harul Sfântului Duh se stabilește în unitatea de iubire, intimitatea prieteniei, pe măsură să asigure cheazășie prieteniei creștine. Cei care au experimentat viața Duhului Sfânt în prietenie, mărturisesc – precum Sfântul Ioan Gură de Aur arată – că „cel iubit este pentru cel ce iubește identic cu sine. Însușirea iubirii este de așa fel, că cel ce iubește și cel iubit nu mai pot să formeze două persoane deosebite ci un singur om”.¹⁸ „Cine are un prieten are altă sine” (ἄλλον αὐτόν).¹⁹ La fel și Sfântul Grigorie de Nazianz constată cu privire la prietenia sa cu Sfântul Vasile cel Mare: „Se părea că avem amândoi un singur suflet, care pune în mișcare două trupuri... Fiecare din noi eram în celălalt și prin celălalt”.²⁰

¹⁴ P.G. 133, 1323 B–1324 A, la pr. prof. Ioan G. Coman, *Frumusețile prieteniei în concepția lumii vechi și la Sfinții Părinți*, în „Glasul Bisericii”, nr. 9–10, p. 509.

¹⁵ Fericitul Augustin, *De amicitia*, IV, P.L. 40, 835.

¹⁶ Cicero, o. c.p., V, 17.

¹⁷ *De amicitia*, Migne, P.L. 40, 835.

¹⁸ P.G., 61, 280; 62, 383.

¹⁹ P.G. 61, 289.

²⁰ Necrologul în cinstea Sfântului Vasile cel Mare, 20, Migne, P.G. 36, p. 521.

Însușiri speciale

Privesc caracteristicile prieteniei creștine ca manifestări ale iubirii interpersonale.

1. Cea mai importantă însușire a prieteniei creștine este *iubirea dezinteresată și jertfelnică* acordată prietenilor.

Sfântul Ambrozie, vorbind despre caracterul jertfelnic al prieteniei, arată că adeseori un prieten trebuie să fie hotărât să-și atragă dușmăniile și ocări, când este vorba să apere și să intervină pentru un prieten atacat fără vină. Să nu te sperie o astfel de rușine, căci este vorba dreptului care zice: „chiar dacă mi se vor întâmpla rele, le voi suporta pentru un prieten“. Tot în același sens se pronunță și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Prietenul credincios socotește nefericirile prietenului drept nefericirile sale, și le suportă împreună cu acela, suferind până la moarte“.²¹

Din această însușire de jertfelnicie a prieteniei decurg și celelalte caracteristici ale ei, ca roade, sau manifestări ale iubirii dezinteresate, ce trebuie să existe în prietenii creștine.

2. *Sinceritatea*. „Însuși Domnul – observă Sfântul Ambrozie – ne face pe noi prieteni din robi, precum însuși zice: „Voi sunteți prietenii mei dacă faceți ceea ce vă poruncesc“ (Ioan 15, 14). Cu aceasta arată Domnul direcția pe care trebuie s-o urmăm în prietenie: să împlinim dorința prietenului, să-i descoperim secretele noastre și ceea ce avem în inimă... Să-i arătăm lui inima noastră, și el să ne-o arate pe a sa. De aceea zice: „V-am numit prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu, v-am arătat“ (Ioan 15, 15). Nimic deci să nu ascundă cel ce se consideră prieten adevărat; el (trebuie) să-și reverse sufletul, precum revărsă Domnul Iisus tainele Tatălui Său ceresc“.²²

Adevărata sinceritate alungă lingușirea și ipocrizia din prietenie. Prietenul sincer va ști să acționeze prin mustrea prietenului, dacă acesta se abate de la drumul corect pe care trebuie să-l urmeze prietenia. Deci pe prietenul care greșeste mustre-l; pe prietenul vinovat nu-l părăsi... Sfântul Ioan Gură de Aur observă în acest sens următoarele: „Eu numesc prieten al meu nu numai pe cel care mă laudă, ci și pe cel care mă mustrează pentru a-mi îndrepta greșelile mele. Mai cu seamă acela din urmă mi se pare că este prieten al meu și că mă iubește. Nu-ți este deloc prieten în adevăr, acela care laudă toate faptele tale fără deosebire, și pe cele bune și pe cele rele. Unul ca acesta nu ți-e prieten, ci înșelător și un fățarnic. Acela ți-e prieten și om cu dragoste și grijă de tine, care te laudă când ai săvârșit o faptă bună și te mustrează când ai păcătuit cu ceva... Prietenul, chiar dacă mă rănește, îmi face plăcere. „Mai vrednice de credință, zice Scriptura, sunt ranele prietenului decât sărutările de bună voie ale dușmanului“ (Proverbe 27, 6).²³

3. Iubirea jertfelnică face prietenia *statornică*. „Prietenia trebuie să fie statornică, să stăruiască în dragoste“.²⁴ În același sens se pronunță și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Pe prietenul credincios nu-l poți schimba cu nimic, căci el socotește nenorocirile prietenului ca pe ale sale proprii și rabdă împreună cu el până la moarte... Prietenii lui Hristos iubesc din inimă pe toți... păstrează dragostea neîntreruptă până

²¹ Despre dragoste. P.G. 90, 1027, trad. și cit. la pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 447.

²² *Op. cit.*, cartea III, cap. 22, trad. cit., p. 161.

²³ Sfântul Ambrozie, *ibidem*.

²⁴ Despre dragoste și prietenie, trad. pr. D. Fecioru, București, 1945, p. 10.

la sfârșit... Când îi merge prietenului bine, îi stă stăruitor bun și ajutor de suflet, iar în vremea pătîmirii îi este sprijinitorul cel mai sincer și ajutorul cel mai duios".²⁵

4. Ca o încoronare a însușirilor prieteniei alături de sinceritate și statornicie, stă *fidelitatea*. Prin fidelitate, prietenia primește aureola manifestării sale autentice. Fidelitatea dă forma prieteniei, și tot ea este aceea care întărește legătura de iubire. „Prietenul credincios nu poate fi înlocuit cu nimic și nu este măsură bunătatii lui. Prietenul credincios este acoperământ tare (Sirah 6, 14–15) și cetate întărită (Proverbe 18, 12). Prietenul credincios este mai scump decât aurul și decât mulțimea pietrelor scumpe... Prietenul credincios este refugiu de odihnă”.²⁶

Fidelitatea reprezintă limitele prieteniei creștine arătând polii între care se realizează prietenia. Pe de o parte, prietenul credincios se va manifesta prin iubire și va intenționa numai bine prietenului. Pe de altă parte, pentru păstrarea prieteniei, prietenul credincios trebuie să evite batjocorirea prietenului său.

„Descoperirea tainei” încredințată de prieten constituie, de asemenea, un păcat împotriva fidelității prieteniei, pe care prietenul credincios trebuie să-l evite: „Cel ce descoperă tainele a pierdut credința și nu va afla prieten după inima sa. Iubește pe prieten și fii credincios cu el, iar dacă vei descoperi tainele lui, nu vei mai fi cu el... Și ca și cum ai fi slobozit o pasăre din mâna ta, așa ai lăsat pe aproapele tău și nu-l vei mai vâna... Că rana se poate lega, și pentru vrajbă este pace; iar cel ce a descoperit tainele a pierdut încrederea” (Sirah 8, 16–22).

Cel mai mare păcat împotriva fidelității prieteniei este trădarea. Trădarea prietenului rămâne un lucru odios, condamnat și rușinos. Trădarea prietenilor reprezintă în morala creștină un păcat atât împotriva aproapelui, cât și împotriva propriei persoane a trădătorului. Rămâne meritul Sfântului Ambrozie de a fi relevant deosebit de plastic acest lucru: „Dacă vrăjmașul m-ar fi vorbit de rău aș fi răbdător; și m-aș ascunde de cel ce m-ar urî. Vrăjmașul dacă vrea să-ți pună curse, poate fi evitat, însă prietenul, nu. Ne ferim de acela, căruia nu-i încredințăm secretele noastre, dar nu ne putem feri de acela căruia i le-am încredințat. Pentru acest motiv, Domnul, ca să arate toată gravitatea păcatului trădării, nu a zis: „Tu, robul Meu, Apostolul Meu” ci „Tu, prietenul Meu cel de o simțire cu mine”, adică trădându-ți prietenul nu ești trădătorul meu, ci al tău însuși”.²⁷

Fiindcă „în prietenie nu este nimic necinstit, fictiv, sau prefăcut, ci din contră totul este sfânt, sincer și adevărat...”²⁸, prietenia creștină se săvârșește numai între oameni virtuoși și are ca scop întărirea în virtute. Aceasta ridică în cadrul fidelității prieteniei problema coliziunii datoriilor, limitându-și astfel extensiunea. Prietenul credincios nu trebuie să se arate îngăduitor față de prietenul său, care greșește în fața lui Dumnezeu. Deosebit de plastic este relevant acest lucru de Sfântul Ambrozie: „Când este chemat cineva ca martor pentru cauza lui Dumnezeu sau pentru binele patriei, poate el atunci să pună mai presus prietenia decât datoriile față de Dumnezeu, sau decât iubirea pe care o datorează patriei și concetățenilor?... și răspunsul este *nu*, căci prietenul nu trebuie să se arate îngăduitor față de prietenul vinovat...”²⁹

²⁵ *Filocalia*, vol. II, trad. pr. dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 115–116.

²⁶ Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântarea II-a către Grigorie de Nissa*. P.G. 35, col. 8331, trad. și cit. la pr. dr. D. Stăniloae, art. cit., p. 446.

²⁷ *op. cit.*, cartea III-a, cap. 22, 136, P.L., 14, 193–194.

²⁸ Fericitul Augustin, *De amicitia*, cap. 5, P.L., 40., 835.

²⁹ *Op. cit.*, trad. cit., p. 159.

5. O altă însușire a prieteniei creștine, este *egalitatea* între cei ce se numesc prieteni. Cei ce se iubesc cu o iubire dezinteresată, cei ce sunt sinceri și credincioși într-o prietenie statornică, trebuie să fie și egali întreolaltă. Sfântul Ambrozio remarcă deosebit de sugestiv și elocvent că „prietenia este învățătoarea egalității, pentru că superiorul trebuie să se arate pe sine egal cu inferiorul, precum și inferiorul cu superiorul. Fiindcă între cei cu obiceiuri diferite nu poate exista prietenie, trebuie ca în actul prieteniei să se întâlnească bunăvoință reciprocă. Nici celui inferior să nu-i lipsească autoritatea, dacă o cer împrejurările, nici celui superior smerenia. Să se asculte ca egal pe egal; fiecare să sfătuiască ca prieten, să mustre nu cu dorința de a se mândri, ci din sentimentul sincer al dragostei. Îndemnul niciodată să nu degenereze în asprime, mustrarea să nu devină dorință de a batjocori...”³⁰

Din cele tratate mai sus reiese că prietenia creștină are mai multe însușiri, care în fond se reduc la una singură: *iubirea dezinteresată și jertfelnică dintre prieteni*. Cel ce-și iubește prietenul său va fi sincer, fidel, și-l va socoti pe prieten ca pe un egal al său, iar prietenia va primi o statornicie deplină. Precum toate virtuțile formează o unitate prin iubire, ele fiind doar forme de manifestare ale ei, tot așa și prietenia realizată prin iubire are mai mult însușiri care formează o unitate desăvârșită în iubire. Într-o prietenie din interes, lipsită de iubire, sinceritatea se va transforma în fățarnicie, iar fidelitatea în nesiguranță; egalitatea va dispărea, și prietenia se va destrăma în momentul în care prietenul nu va mai putea constitui un instrument de satisfacere a unui interes egoist.

V. Pângărirea prieteniei

Dacă cea mai mare poruncă divină este să iubești pe Dumnezeu și pe aproapele tău ca pe tine însuși, prietenia nu este o poruncă, o datorie, sau o obligație morală. Ea reprezintă un act liber de alegere, de opțiune. Este un act de intimitate, în care persoanele umane ating punctul cel mai înalt al comuniunii dintre ele, formând un „alter-ego”. Odată stabilită între oameni, prietenia primește imperativul moral al iubirii celei mai apropiate, care merge până la jertfă ca totală dăruire, spre a întreprinde o acțiune comună în viață. Aceasta implică sinceritatea și fidelitatea dintre prieteni. De aceea, trădarea prietenilor este un act de imoralitate gravă, asemenea uciderii. Iuda și-a stigmatizat pentru veșnicie numele cu calificativul monstruosului său sacrilegiu, iar odată cu trezirea conștiinței, i-a apărut mustrarea atât de violentă, încât i-a dezechilibrat sufletul și s-a sinucis.

O altă pângărire a prieteniei este interesul egocentric și viclean. Este adevărat că inteligența omului înseamnă capacitatea fiecăruia de a se orienta practic spre un scop util. Și pentru ca orientarea să fie mai eficientă, de multe ori rațiunea devine vicleană, urmărind scopuri egoiste și meschine... Pentru realizarea acestora foarte mulți angajează prietenii interesate de care se folosesc doar pentru a-și atinge scopul. Apoi uită cu ingraturitudine de serviciile obținute, și dacă interesul o cere, în egoismul lor tiran, se transformă chiar în dușmani. Nu este aici numai paradoxul mendacic (lat. *mendosus* (3), adj.: plin de defecte, cu cusururi) al conștiinței umane, ci ticăloșia

³⁰ Ibidem, p. 160.

caracterului labil ca rezultat al unei conștiințe laxe, care refuză să se orienteze socio-cultural spre valorile morale.

În al treilea rând este prietenia care nu duce la virtute, ci la păcat. Este prietenia între cei răi, care se unesc pentru comiterea tâlhăriilor, a furtului sau a uciderilor. Unii ca aceștia, când interesele meschine nu-i mai leagă, pot deveni, în funcție de situații, unii pentru alții cei mai înverșunați dușmani. Tot în această sferă a păcatului se încadrează și așa numitele „prietanii adulterine“. În primul rând sunt prietenii dintre tineri, care de multe ori nu reprezintă altceva decât sexele care se caută. Erosul libidinal înfrânge de multe ori sentimentele curate și atrage după el victime...

În al doilea rând sunt prietenii erotice. Aceste prietenii în afara căsătoriei au ca scop satisfacerea plăcerii, sau cel mult eliberarea tensiunii sexuale. Ele pot fi și în afara căsătoriei redate prin cuplurile de amanți. Din foarte multe motive astfel de prietenii erotice, neavând orientarea instinctului spre valoare, se pierd în irațional, neavând o finalitate fericită, ci sfârșesc de cele mai multe ori tragic, cu consecințe dezastruoase asupra familiei, și mai ales asupra copiilor care rămân victime nevinovate ale aventurilor pierdute în bătaia vântului...

Considerăm că prietenia este mai pângărită atunci când se desfășoară în cadrul grupurilor de bărbați homosexuali și femei lesbiene creștine. Există din nefericire și așa ceva!... Și încă sunt susținute de pe poziția moralei și spiritualității creștine. Și nu de oricine. Este vorba de *Adrian Thatcher*, directorul Centrului de Teologie și Educație Creștină de pe lângă Colegiul Sfântul Marcu și Sfântul Ioan din Plymouth, Marea Britanie. În cartea sa, **Liberating sex**, Londra, 1993, cu bibliografia la zi, autorul are pretenția că oferă în numele Bisericii Anglicane, o perspectivă creștină a sexualității. Capitolul X al cărții este dedicat „*Prieteniei în relațiile sexuale*“ (p. 241–265). Motivația homosexualității între parteneri creștini, o face în capitolele anterioare, unde arată că în epoca actuală trebuie să depășim gândirea patriarhală asupra păcatului, răspândită în lumea devenită creștină de către Sfântul Apostol Pavel, ca o moștenire a tradiției iudaice. *Nu există păcate sexuale, fiindcă în esența lui, păcatul este un eșec de a trăi în iubire*. Sfânta Treime este esența iubirii Trinitare în relațiile de comuniune și comunicare cu alte persoane. Harul necreat al Sfintei Treimi sfințește și trupul, orientându-l spre iubirea inter-personală. „Sexualitatea ne transmite, nouă și celorlalți, un mesaj viguros. Ea ne arată că suntem incompleți și că suntem făcuți pentru a avea legături cu ceilalți. Suntem făcuți pentru a trăi în comuniune, nu în izolare. Din punct de vedere teologic, sexualitatea este un mod ingenios prin care Dumnezeu ne cheamă să intrăm în comuniune cu alții. Sexualitatea noastră este o dovadă că suntem făcuți după chipul lui Dumnezeu: noi suntem făcuți pentru a intra în relații cu cineva, și natura lui Dumnezeu este Relație. Fondul acestei relații, între persoanele divine ale Sfintei Treimi și, potențial, între persoane omenești, este iubirea“ (p. 78). Plecând de la acest temei, A. Thatcher începe capitolul despre prietenia însoțită de relații sexuale, bazat pe raportul dintre singurătate și sex, arătând că în unele țări persoanele singure formează jumătate din populația adulteră. În SUA, 53% din femei sunt singure; 20% nu au fost căsătorite niciodată; 33% sunt divorțate sau văduve. Un raport elaborat de Alianța Evanghelică din Marea Britanie arată că 44% din bărbații sub 30 de ani, enoriași ai Bisericii Evanghelice, sunt singuri, și singurătatea și îngrijorarea în privința vieții sexuale sunt sentimente pe care le trăiesc în mod obișnuit. Se pare că numărul persoanelor singure în rândul enoriașilor unei congregații variază

între 1/3 și 1/2. În continuare autorul analizează posibilitatea ca o experiență sexuală, chiar și între cupluri de homosexuali și de lesbiene să fie respectată și sacră chiar fără a fi o unire legitimă pe viață. Se pleacă de la cuvintele Domnului prin care arată că El este prietenul adevărat care din iubire se jertfește pentru prietenii săi, fără nici o deosebire (Ioan 15, 12–15). De aici rezultă că Iisus proclamă prietenia între egali. Relația stăpân–servitor este exclusă din viața nouă pe care Iisus o oferă și o inaugurează. Modelele dominație–supunere, inegalitate–proprietate, care din totdeauna sunt trăsături ale căsătoriei patriarhale, aparțin „lumii” (Ioan 15, 18–20). Ele nu au ce căuta printre prietenii lui Iisus, spune autorul. Pe de altă parte, prietenia dintre Hristos și discipolii Săi, se întemeiază pe revelarea personală intimă. Ei sunt prietenii lui Iisus pentru că au ajuns să-l cunoască pe El și, prin El, pe Dumnezeu Tatăl. Dinamica prieteniei între oameni se integrează pe o deschidere personală reciprocă. Cu cât este mai mare această deschidere, cu atât este mai profundă prietenia... Prietenii devin prieteni pentru că se descoperă unul pe altul... apoi prietenia fiind o relație de reciprocitate, este vulnerabilă, prietenii putând să o discrediteze ori să o anuleze. Această trăsătură a prieteniei o mai au în vedere cuvintele: „Voi sunteți prietenii mei, dacă faceți ceea ce vă poruncesc”. Sensul imediat al propoziției condiționale „dacă”... poate duce la concluzia greșită că incapacitatea de a asculta porunca lui Hristos duce la pierderea prieteniei Lui. Dar prietenia lui Hristos nu este condiționată de nimic. Incapacitatea de a respecta simpla poruncă „să vă iubiți unul pe altul” (Ioan 15, 12 și 17) înseamnă inevitabil că prietenia nu a rezistat, din moment ce a-l iubi pe celălalt este însăși practica prieteniei. Prietenia dintre oameni este unul din mijloacele prin care Dumnezeu ni se descoperă ca *Iubire*” (p. 241–244). *Creștinismul* conchide A. Thatcher – *cere ca dragostea sexuală să întruchi pe iubirea care este Dumnezeu, reprezentând-o și exprimând-o, întrupând-o în fiecare comunicare sexuală care are loc între parteneri*. Aceasta este iubirea care respectă vulnerabilitatea și este ea însăși o expresie a ei” (p. 253). Oricât de „ingenioasă” vrea să fie respingerea concepției patriarhale despre prietenie în cadrul căsătoriei, și admiterea ei în afara căsătoriei, precum și în relațiile homosexuale întemeiate pe iubirea Sfintei Treimi și în special pe modelele prieteniei sugerată și aplicată de Hristos, nu putem fi de acord cu acest mod de a explica prietenia creștină. În primul rând A. Thatcher nu vrea să facă deosebirea între iubirea agapică a Sfintei Treimi și erosul irațional și instinctiv care aprinde tensiunea sexuală între partenerii hetero- sau homosexuali. În al doilea rând, nu poate fi raportată această prietenie instinctuală, chiar dacă este impulsionată de iubire, cu prietenia soteriologică pe care Iisus o proclama ca un act de dăruire jertfelnică arătat Apostolilor, și prin ei lumii întregi. Altfel spus, prietenia lui Iisus nu este iubirea arătată în cadrul sau în afara căsătoriei, ci ea oferă un orizont deosebit de acesta și infinit superior lui. Ea este expresia iubirii lui Dumnezeu, a lui agape, care aduce bună rânduială în viața oamenilor, fiindcă „Dumnezeu este al ordinei” (I Corinteni 14, 33), și permanent veghează ca omul să-și îndeplinească menirea existenței sale vremelnice, în perspectiva comuniunii veșnice cu El (I Corinteni 15, 28). Prin urmare, chiar dacă A. Thatcher din motive pastorale acceptă și susține prietenia homosexualilor „creștini”, în fond toată pledoaria și tot efortul lui se dovedesc zadarnice, fiindcă mai presus de orice, philia are „fons et origo” iubirea specifică a Evangheliei lui Hristos, care este „per excellentiam” altceva decât homosexualitatea...

Caracterul divin al prieteniei este pângărit atunci când *Dicționarul gay*, scris de *Lionel Povert* (publicat la Paris în 1994 și în trad. rom. de Iulia Stoica și Felix Oprescu, București 1998), atacă frontal creștinismul, arătând că Mântuitorul însuși a căzut pradă în mrejele acestei nelegiuiri scabroase... Tocmai El, Fiul lui Dumnezeu întrupat care ne-a adus harul și adevărul, eliberându-ne din păcat și din moarte, tocmai El să fie în așa de mare contradicție cu misiunea și învățătura Sa? Dar L. Povert nu și-a pus această problemă. El a compus un dicționar gay în care a introdus nume celebre, pentru a crea viabilitatea și faima perversiunii sexuale, pe care unul dintre aceștia o declară „șansă și destin luminos”. Și pentru aceasta nu cruță pe nimeni și nu se gândește la nici o consecință...

Să vedem însă dacă argumentele lui sunt viabile.

Referindu-se la Iisus, L. Povert citează un istoric pe nume Morton Smith. Acesta ar fi descoperit un manuscris vechi într-o mănăstire din deșertul Iudeii, care l-a condus la ideea că Iisus era mai curând un magician decât un conducător religios. Mergând însă și mai departe cu „ipotezele sale iconoclaste”, M. Smith pretinde că, „după ce l-a scos pe Lazăr dintr-o stare asemănătoare morții, Iisus ar fi petrecut o noapte cu el într-o comuniune atât spirituală, cât și fizică. După cum se poate bănuî, aceste afirmații au fost ignorate sau denunțate numai de multe autorități religioase, deși, în calitate de profesor de istorie la Universitatea din Columbia precum și autor al unei cărți precum *Clement din Alexandria și Evanghelia secretă a lui Marcu*, publicată de Harvald University Press, M. Smith prezintă toate garanțiile maximei seriozități!” (p. 190–191). Aici se încheie argumentarea lui Povert.

De la început semnalăm faptul că argumentele lui Povert nu sunt deloc convingătoare și nici afirmațiile lui M. Smith nu „prezintă garanțiile maximei seriozități”, fiindcă nici unul, și nici altul nu oferă temeuri sigure și clare. Simplul fapt că M. Smith este profesor de istorie și a scris despre *Clement din Alexandria și Evanghelia secretă a lui Marcu*, nu convinge că afirmațiile despre Iisus sunt valabile. Sunt două probleme diferite, tratate din unghiuri diferite, care nu se condiționează, nici nu se cauzează reciproc. Apoi, faptul că ar fi descoperit un manuscris într-o mănăstire în care se arăta că Iisus ar fi fost mai mult magician decât un conducător religios, nu înseamnă în nici un caz că ar fi fost și homosexual. Nu există nici o legătură între a fi magician și homosexual. În continuare se face caz de „ipotezele iconoclaste” ale lui Smith pentru a declara existența unei aventuri homosexuale între Iisus și Lazăr. Nu știm despre ce anume „ipoteze iconoclaste” este vorba. De unde provin acestea, ce comunică, pe ce teme se fac astfel de afirmații?! Dacă sunt folosite „ipotezele iconoclaste” extrem de obscure pentru a face unele afirmații, de ce nu am deschide *Evanghelia* pentru a cerceta mai bine despre prietenia dintre Iisus și Lazăr? Astfel *Evanghelia* după Ioan acordă spațiu larg descrierii învierii lui Lazăr. Se spune că „Iisus iubea pe Marta și pe sora ei și pe Lazăr” (11, 5). Pentru „a iubi” se folosește cuvântul *Εγάπα* de la *ἀγαπᾶν* = a iubi cu generozitate și dăruire). Se spune apoi despre Lazăr că era „prietenul nostru” (*Ὁ φίλος ἡμῶν*) (11, 11). *Philia* înseamnă prieten, nu în sens de „erast”, fiindcă *philia* este afecțiunea între persoane, în sens de înțelegere, apreciere, simpatie, noblețe sufletească. Apoi Lazăr nu era numit prietenul lui Iisus, ci „al nostru”, adică în egală măsură și al Apostolilor, fiindcă tuturor le oferea o prietenie ospitalieră, care are cu totul alt sens decât cea homosexuală. Să ne gândim apoi ce uimire a lăsat învierea lui Lazăr asupra Apostolilor, ca și asupra

întregului popor... și ce dezamăgire ar fi lăsat asupra lor, știința că Iisus ar fi destrăbălat sub o formă condamnată atât de aspru de legea și comunitatea iudaică!... Dacă Iisus ar fi comis un păcat atât de condamnat, în nici un caz nu ar mai fi avut loc a doua zi intrarea triumfală în Ierusalim!...

În comunitatea iudaică teocratică, homosexualitatea era pedepsită cu moartea (Leviticul 20, 13). Și nu era nici o circumstanță atenuantă în acest sens. Iisus era urmărit îndeaproape de dușmanii Săi. Stătea chiar retras să nu fie găsit... Dar chiar dintr-un elementar simț al prudenței, sau dintr-un reflex de autoapărare nu a putut „inaugura” tocmai acum o infracțiune considerată atât de gravă, și sancționată cu duritate extremă... El avea conștiința mesianicității Sale, și nu putea concepe în nici un caz ca Mesia să comită o nelegiuire atât de gravă în fața lui Dumnezeu și a oamenilor. Mai mult, prevestise deja cu multă claritate patimile Sale, la care se va supune cu toată înocența, ca unul care „a fost urât în zadar”.

Pe de altă parte, după cum am văzut, iubirea dintre Iisus și Lazăr este redată prin „agapan” și nu prin „eran”. „Eran” este singurul termen prin care se exprimă iubirea irațională a sexelor. Știe, sau nu vrea să știe Povert acest elementar înțeles al iubirii dintre Iisus și Lazăr?!...

L. Povert merge însă și mai departe cu blasfemia la adresa Fiului lui Dumnezeu, spunând că „alți cercetători au sugerat o relație homosexuală cu Apostolul Ioan”.

Un lucru este sigur – spune L. Povert – Biblia prezintă câteva mărturii ale calității speciale dintre cei doi, mai cu seamă în pasajele din Evanghelia după Ioan (13, 23) (p. 191). După cum vedem, L. Povert se pronunță foarte ambiguu spunând: „alți cercetători au sugerat”. Nu spune care dintre cercetători, și pe ce anume își întemeiază investigația, pentru a putea formula astfel de concluzii?!... Pe de altă parte, autorul nostru este foarte sigur pe mărturia însăși a Scripturii, și se referă la textul de la Ioan 13, 23, care spune: „Și era culcat la sânul lui Iisus, unul dintre ucenicii Lui pe care îl iubea mai mult”. L. Povert când își ia îndrăzneala să comenteze Biblia, trebuie să aibă cel puțin cunoștințe elementare de arheologie biblică. Textul sugerat de el se include în episodul Cinei de Taină. Se știe foarte bine, fără nici un fel de dubiu că după reîntoarcerea iudeilor din captivitatea babiloneană ședeau la masă după obiceiul perșilor, și anume culcați pe divanuri. Când mâncau se sprijineau pe cotul stâng și întindeau mâna dreaptă pe masă, pentru a-și lua bucatele. Când vorbea cineva către cel care îi stătea în spate, își întorcea fața sa și atunci se părea că își reazemă capul pe pieptul acestuia.³¹ Dacă L. Povert în miopia lui ciclopică vede în aceasta o scenă de dragoste, atunci înseamnă că trebuie neapărat să-și schimbe lentilele la ochelari... Dar mai presus de orice, o elementară datorie de bun simț și probitate impune să te documentezi înainte de a face o afirmație pe care o vrei credibilă, sau, și mai mult, când îți asumi răspunderea de a calomnia pe cineva... și nu pe oricine, ci pe Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii. Vrea L. Povert să lovească în esența creștinismului, sau numai să se facă interesant și să-i treacă cartea, „generalizând acest defect al naturii umane care este homosexualitatea?!...”

Cel de al doilea personaj atacat sau „susținut” de L. Povert ca săvârșitor al scârboasei sale nelegiuiri, este una din personalitățile cele mai marcante ale Bisericii creștine, și anume *Sfântul Augustin*. Iată cuvintele lui: „Datorită celei mai cunoscute

³¹ Dr. Vasile Gheorghiu, *Sfânta evanghelie după Matei cu comentariu*, Cernăuți, 1925, p. 721.

dintre cărțile sale, **Confesiunile**, se știe că în tinerețe a fost puternic atașat de un tânăr, a cărui moarte o deplânge. Compară prietenia dintre ei cu cea dintre Oreste și Pilade, sau cu cea dintre poeții Horațiu și Virgiliu – nu fără a-i fi cerut în prealabil lui Dumnezeu să-l purifice de „concepția prieteniiilor asemănătoare“, chiar dacă mai regretă că mai trăiește după moartea prietenului său: „...anticul acela avea dreptate când, vorbind de prietenul lui, îl numea jumătatea sufletului său: căci simțeam că cel al prietenului meu și al meu au fost un singur suflet care dădea viață la două corpuri. Astfel, îmi era oroare de viață că nu vroiam să fiu doar pe jumătate. Probabil din același motiv mă temeam să mor, de frică să nu moară în întregime și cel pe care l-am iubit atât“. „În afara acestei prietenii, atât amoroasă, cât și spirituală și sexuală, pentru prietenul din copilărie, Augustin a mai avut numeroase aventuri cu femei, înainte de a se dedica celibatului.“ (p. 47).

Citind textul la care se referă L. Povert redat de Sfântul Augustin în cartea a IV-a, cap. IV, a Confesiunilor sale³² nici vorbă să fie amintite numele lui Oreste și Pilade, sau prietenia dintre poeții Horațiu și Virgiliu, deși nici despre aceștia nu se poate spune că au fost gay. De fapt numele lui Horațiu și Virgiliu nici nu sunt pomenite în dicționarul de care ne ocupăm. Cercetând atent textul, Augustin se confesează cu sinceritatea și puterea pe care numai el le are, și cum numai el știe să o facă. Astfel, el vorbește despre prietenia cu tânărul „de aceeași vârstă“, care era prin „comuniunea studiilor“. „Crescusem de mic copil, la fel ne dusesem la școală și la fel ne jucam... Apoi prietenia era foarte dulce și coaptă prin arderea acelorași studii“. Dar această prietenie chiar dacă avea un temei superior, nu era totuși „adevărata prietenie, pentru că nu este adevărată decât atunci când Tu (Hristos) o legi între cei care sunt lipiți de tine prin dragostea revărsată „în inimile noastre prin Duhul Sfânt, care ne-a fost dat“ (Romani 5, 5). Augustin deplânge, în continuare, influența negativă pe care a exercitat-o el asupra prietenului său, „căci îl întorsesem de la adevărata credință, la povestioare superstițioase și periculoase, din cauza căroră mama mea mă plângea. Deja rătăcea cu mine în suflet, acel om și sufletul meu nu putea fără de el“. În continuare, până la sfârșitul capitolului, Augustin își exprimă tristețea care i-a copleșit sufletul prin moartea prietenului său. Din nou o descrie patetic, cu o sinceritate care face din introspecțiile sale o adevărată artă... Este clar că prin prietenie Augustin vedea asemenea lui Cicero „un suflet care dădea viață la două trupuri“. Exemplul minunat l-am văzut deja la Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Vasile cel Mare, despre care nimeni nu s-a pronunțat și nici nu s-ar fi gândit că ar fi fost gay. Dacă ar fi fost cumva vreo legătură trupească între el și prietenul său, Augustin în desăvârșita sinceritate a confesiunii sale nu ar fi ascuns-o, cum nu a tăinuit nimic din legăturile într-adevăr amoroase, dar cu femei, înainte de a fi cunoscut iubirea lui Dumnezeu și sensul adevăratei prietenii în Hristos, căreia îi va dedica o carte, intitulată: „De amicitia“.

Văzând aceste false interpretări a textelor, ne punem fireasca întrebare: autorul Dicționarului gay, ce are menirea de a face înconjurul lumii, chiar nu poate face deosebirea dintre dragoste ca element posesiv, care implică senzualitatea, și iubirea dezinteresată și generoasă care îi unește pe oameni în cel mai nobil sentiment al prieteniei? Cu mai bine de două milenii și jumătate, budiștii deosebeau cu foarte

³² Migne, P.L. 32, col. 696–697.

multă claritate și precizie pe Raga de Metta, iar în Evul Mediu, „amor concupiscentiae” era altceva decât „amor benevolentiae”, sau „amor beneficentiae”; sau diverse alte distincții, apropiate ca sens: „amor sensitivus” și „amor intellectivus”. Dacă L. Povert nu vrea să se documenteze, în mod normal, nu-și poate permite să arunce cu noroi în marile personalități dotate cu calități superioare și simțăminte nobile, numai ca să arate lumii că și homosexualitatea intră în „sfera luminoasă” a ființei umane, și ca urmare, nu numai că este legitimă, ci chiar de râvnit...

În sfârșit, în dicționarul gay, de care ne ocupăm, *apare și numele Sfântul Toma d'Aquino „cel mai important reprezentant al gândirii medievale cunoscută sub numele de scolastică”* (p. 304–305). Pe Sfântul Toma d'Aquino nu-l tatează ca gay, ci se referă doar la niște afirmații din care rezultă că păcatul poate deveni a doua natură. Ar fi fost de-a dreptul culmea incompetenței și a lipsei de scrupule să-l declare pe Toma ca fiind gay, atâta timp cât „părințele scolastici” clasifică cu toată siguranța („negru pe alb”) sodomia ca fiind păcat de moarte, alături de ucidere.

În concluzie, autorul dicționarului gay își propune să scoată la rampă și să facă senzație cu personaje de cea mai înaltă atracție, spre a îi „tăvăli” în noroiul „luminos” al nelegiuirii sale, fără însă să aibă acoperire documentară, sau interpretând unele texte, pe care le invocă, anarhic și tendențios, după maniera celor mai incompetenți sectari...

CULTUL LUI DIONYSOS ÎN PONTUL STÂNG

REMUS MIHAI FERARU

Cultul lui Dionysos a exercitat în antichitate o puternică atracție asupra credincioșilor din întreg bazinul mediteranean. În epoca romană acest cult a tins să se impună ca o adevărată religie universală, devenind unul dintre cei mai puternici concurenți ai creștinismului. În mitologia greacă, Dionysos era fiul lui Zeus și al Semelei, descendentă a regelui Agenor din Tyr, iar în religia romană el a pătruns ulterior sub numele de *Bacchus*.

Originea incertă a zeului a stârnit numeroase discuții, formulându-se diferite ipoteze în acest sens. Numele său, sub forma *Di-wo-nu-so-jo* (genitiv singular), a fost descifrat pe tăblițele scrise în „linearul B” și de aici s-a dedus rolul zeului începând chiar cu cultura minoico-miceniană. Între timp, a fost apreciată ca zonă de proveniență a lui Dionysos, spațiul mediteranean sud-estic.¹

O altă ipoteză susține originea tracă a lui Dionysos, și anume, la origine Dionysos a fost un zeu trac intrat în panteonul elenic fie prin împrumutul direct de la vecinii nordici ai grecilor, fie pe calea ocolită a legăturilor dintre aceștia din urmă și frigienii stabiliți în Asia Mică în a doua jumătate a mileniului al II-lea î. Hr. Această ipoteză se întemeiază între altele pe intensitatea deosebită a cultului dionysiac în Tracia și Macedonia.²

O a treia ipoteză susține originea micro-asiatică a zeului, având în vedere originea posibil lidiană a epiclezei *Bacchus*, care în epocile elenistică și romană a ajuns să se substituie numelui însuși al lui Dionysos.³

Dionysos era un zeu al vegetației, în special al celei arboricole și al viței de vie devenind mai târziu și zeul vinului. În epoca arhaică greacă, Dionysos este cunoscut ca zeu al orgiilor cu dansuri frenetice și extaz mistic care au fost apoi temperate și reglementate prin asocierea cu Apollon în sanctuarul de la Delphi și prin organizarea cultului public dionysiac în cetățile grecești.⁴ De aceea, Dionysos era un zeu asociat cu bucuria, cultul său fiind accesibil tuturor categoriilor sociale, chiar și acelor care

¹ N. Ehrhardt, *Millet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, vol. I, ediția a II-a, Frankfurt am Main, Bern, New-York, 1988, p. 168.

² D. M. Pippidi, *Inscripții dionysiace din Dobrogea romană*, în vol. *Studii de istorie a religiilor antice*, ediția a II-a, București, Ed. Teora, 1998, p. 295.

³ Alexandra Ștefan, s.v. *Dionysos*, în *Enciclopedia arheologiei și istoriei vechi a României*, vol. II, lit. D-L, București, Ed. Enciclopedică, 1996, p. 62; vezi de asemenea Alexandra Ștefan, s.v. *Bacchus*, în *Enciclopedia arheologiei și istoriei vechi a României*, vol. I, lit. A-C, București, Ed. Enciclopedică, 1994, p. 150.

⁴ Idem, *ibidem*, p. 62.

erau marginalizate de societatea antică, cum ar fi barbarii, sclavii și libertii.⁵ Funcția socială a ritualului dionysiac era esențial catarctică, purificatoare; zeul îl elibera pe individ de impulsurile iraționale contagioase care de multe ori dădeau naștere la izbucniri necontrolate și la manifestări de isterie colectivă; astfel el îi oferea omului o supapă rituală.⁶ Odată cu încorporarea cultului dionysiac în religia civică, tradiția sa catarctică pare să fi fost continuată într-o anumită măsură de asociațiile dionysiace private.

Prin accentuarea caracterului său chthonian, sub influența probabilă a orfismului, în epocile elenistică și romană, Dionysos a fost adorat ca zeu care asigură nemurirea și fericirea sufletelor defuncților. Această formă de cult dionysiac consola și dădea speranțe prin inițierea în misterele zeului⁷ care au apărut și s-au dezvoltat în cadrul unor asociații de adoratori care promovau de asemenea credința în viața veșnică și fericită.⁸

Cultul dionysiac cunoaște o mare răspândire în Asia Mică și în bazinul Pontului Euxin, fapt confirmat de Lucian din Samosata care vorbește despre pasiunea grecilor din Ionia și regiunile pontice pentru manifestările legate de cultul zeului, afirmând că acestea constituie un prilej de bucurie generală pentru locuitorii acestor ținuturi: *Ἡ μὲν γὰρ Βακχικὴ ὄρχησις ἐν Ἰωνίᾳ μάλιστα καὶ ἐν Πόντῳ σπουδαζομένη, καίτοι σατυρικῇ οὔσα, οὕτω κεχεῖρωνται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐκεῖ, ὥστε κατὰ τὸν τεταγμένον ἕκαστοι καιρὸν ἀπάντων ἐπιλαθόμενοι τῶν ἄλλων, κάθηνται δι' ἡμέρας Γυῖανας καὶ Κορύβαντας καὶ Σατύρους καὶ Βουκόλους ὀρώντες*, în traducere: „Dansul bacchic este foarte gustat îndeosebi în Ionia și în Pont, deși este un dans satiric. Iar lumea de acolo este atât de subjugată de el, încât la vremea care a fost rânduită pentru așa ceva, toți uită de orice altă grijă și stau jos zile întregi, privind la satirani, corybanți, satyri și păstori.”⁹ Această informație de ordin general, alături de altele pe care le vom prezenta în continuare, confirmă răspândirea timpurie a cultului dionysiac în cetățile grecești de pe țărmul de vest al Pontului Euxin.

În studiul de față atenția noastră se va concentra asupra adorării fiului Semelei în orașele grecești din Pontul Stâng,¹⁰ începând de la Histria și până la Apollonia Pontica. Sursele pe care se întemeiază documentarea noastră sunt de factură epigrafică și literară, la acestea adăugându-se tangențial și informațiile extrase din analiza misiunilor monetare ale cetăților vest-pontice, precum și din monumentele sculptate. Dacă în epoca arhaică dovezile cu privire la cultul dionysiac sunt mai puțin frecvente, pe măsură ce înaintăm spre epoca elenistică și mai ales spre cea romană avem de-a face cu o înmulțire consistentă a lor, confruntându-ne acum cu o recrudescență a hiasos-urilor bacchice. Motivul adorării lui Dionysos în această zonă poate să fie

⁵ E. R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, Iași, Ed. Polirom, 1998, p. 74.

⁶ Idem, *ibidem*, p. 74.

⁷ Misterele (cf. gr. μυστήρια), erau rituri și ritualuri secrete care garantau o viață veșnică și fericită după moarte; vezi Alexandra Ștefan și Alexandru Barnea, s.v. *Mistere*, în *Enciclopedia arheologiei și istoriei vechi a României*, vol. III, lit. M–Q, București, Ed. Enciclopedică, 2000, p. 80–81.

⁸ Alexandra Ștefan, *op. cit.*, (supra, nr. 3), p. 62.

⁹ Lucian din Samosata, *De salt. (Despre dans)*, cap. 79.

¹⁰ Țărmul vestic al Pontului Euxin de-a lungul căruia se înșiră cetățile vest-pontice: Histria, Tomis, Callatis, Dionysopolis, Odessos, Mesambria, Apollonia Pontica, se identifică din punct de vedere geografic cu ceea ce grecii denuceau prin *Pontul Stâng*; denumirea a fost dată în raport cu intrarea în Marea Neagră dinspre sud, prin strâmtoarea Bosfor, perspectivă din care țărmul de vest se situează la stânga.

legat printre altele, probabil de ocupația de căpetenie a locuitorilor din colonii, și anume agricultura, la care se adaugă faptul că inițierea în misterele zeului ofereau speranțe pentru nemurire și asigura o viață fericită după moarte.¹¹

La **Histria**, există despre cultul dionysiac mai multe dovezi decât în oricare cetate vest-pontică, cele mai multe documente datând din epoca romană. S-a presupus că, cultul fiului Semelei implantat aici de primii coloniști, ar fi originar din Milet¹², ipoteză puțin probabilă, din lipsă de argumente. O singură dedicație către Dionysos provine dintr-o vreme anterioară epocii imperiale: Διο[νύσοι] Βασ[σαρεῖ], „Închinare lui Dionysos Bassareus.”¹³ Zeul apare de cele mai multe ori la Histria cu o epicleză destul de rară, Καρποφόρος, „Dătător de roadă”¹⁴, care este în mod obișnuit atributul Demetrei.¹⁵

Documentele epigrafice dovedesc existența unui sacerdoțiu public regulat. Câteva inscripții perpetuează amintirea unor „echipe” sacerdotale cu prilejul intrării sau ieșirii lor din funcție.¹⁶ Numele preoților înșirate într-una din dedicațiile către Dionysos, se întâlnesc toate și în lista membrilor fruntași ai gerusiei din anul 193 d.Hr.¹⁷ Nu putem spune cu certitudine câți preoți asigurau în mod obișnuit serviciul religios la templul zeului, cu toate că, potrivit mărturiei inscripțiilor, ar trebui să credem că vor fi fost în număr de patru. Prin urmare, se pare că sacerdoțiul lui Dionysos a avut la Histria un caracter colegial. De asemenea nu cunoaștem modul cum se recrutau acești preoți de vreme ce inscripțiile histriene descoperite până astăzi nu ne oferă nici o informație în acest sens.¹⁸

Oricare ar fi adevărul în ceea ce privește recrutarea și alcătuirea sacerdoțiului lui Bacchus la Histria, cu certitudine se poate afirma, pe baza informațiilor oferite de inscripții, că zeul avea aici propriul său templu; acest fapt este confirmat de altfel de o inscripție descoperită la Nistorești (jud. Constanța), datând din secolele II–III d.Hr., în care avem o mențiune implicită a existenței la Histria a unui templu al lui Liber Dionysos, pe lângă care Lucius Pompeius Valens cetățean roman, originar din Asia Mică, a îndeplinit funcția de preot: „Lucius Pompeius Valens... consisit(it) r(egione) Hist(ri) / muneraque fe/cit Histro in/ oppido arcon/tium et aedilicium / e sacerdotium / at Liber[um]...”¹⁹

¹¹ D. M. Pippidi, *op. cit.* (supra nr. 2), p. 295.

¹² Cf. N. Ehrhardt, *op. cit.*, p. 168.

¹³ *ISM*, I, 111, sec. III i.d. Hr.); Vasile Pârvan, primul editor al acestei inscripții propunea și întregirea Διο[νύσοι] Βασ[σαρεῖ], care este însă și mai puțin plauzibilă.

¹⁴ *ISM*, I, 198, r. 4–5, 203, r. 5–6, 204, r. 4–5 și 205, r. 2–3.

¹⁵ D. M. Pippidi, *op. cit.*, (supra nr. 2), p. 294 și nota nr. 41, p. 295; Aristofan o numește pe Demetre Καρποφόρος βασίλεια (cf. Broasțele, 382), iar în câteva inscripții precum cele din Aigai și Mopsuestia zeita, purtând aceeași epicleză, este asociată cu Dionysos: Διονίσσῃ Καλλικάρπῃ καὶ Δημήτρει Καρποφόρῃ, (cf. *IGR*, III, 923 și 916).

¹⁶ *ISM*, I, 203, r. 4–6, 204, r. 3–5, 205, r. 2–3, 206, r. 3–4; toate aceste inscripții datează din a doua jumătate a secolului al II-lea d.Hr.

¹⁷ *ISM*, I, 198, r. 5–11. (a doua jumătate a secolului al II-lea d.Hr.).

¹⁸ D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 291–292.

¹⁹ *ISM*, I, 373, r. 5–1, în traducere: „Lucius Pompeius Valens... s-a stabilit în teritoriul Histriei și a îndeplinit în cetatea Histria sarcinile de arhonte și de agoranom, precum și demnitatea de preot al lui Dionysos [din același oraș]”; Gr. Tocilescu, primul editor, ținând seama de exprimarea greoaie a inscripției făcea completarea în rândul nr. 10: ... sacerdotium ad Liber[i] aedem]..., cf. *AEM*, XVII, 1894, p. 87 nr. 11, (=CIL, III, 12489), r. 5–11.

Numeroase dovezi ne determină să credem că, în a doua jumătate a secolului al II-lea d.Hr. a existat în cetatea de pe țărmul lagunei Sinoe și un cult tainic al fiului Semelei, practicat în sânul unor „cercuri” dionysiace, răspândite de altfel în întreaga lume romană către începutul erei noastre, care purtau numele de *σπειρα*.²⁰

Aria de răspândire a acestor asociații se întinde mai ales asupra provinciilor de limbă greacă, fără a exclude Italia de unde provin, de asemenea, documente de mare interes. Alături de numele consacrate de *σπειρα*, aceste asociații sunt numite uneori în inscripții *σπειβάδιον (stibadium)* sau *Βακχεῖον (Bacchium)*.²¹

Existența la Histria a unor *σπειραι*, în prima jumătate a secolului al III-lea d.Hr. ne este relevantă în mod evident de câteva documente, și anume, inscripții cu caracter onorific emanând de la aceste asociații dionysiace, destinate să cinstească, pe de o parte, pe unul sau mai mulți membri ai casei domnitoare de la Roma sau pe diferiți demnitari locali, pe de altă parte, pe conducătorii asociațiilor și pe membrii grupărilor corale afiliate la acestea, cu ocazia victoriilor dobândite de aceștia din urmă, la concursurile muzicale organizate în cetate în timpul sărbătorilor în cinstea lui Dionysos. De asemenea, inscripțiile ne oferă informații prețioase despre organizarea internă a acestor asociații cât și despre titulatura membrilor lor.

Astfel, o asociație de închinători ai lui Dionysos, ai cărei membri își revendică epitetul de „vârstnici”, *σπειρα Διονυσιαστῶν πρεσβυτέρων*, închină o dedicație în cinstea împăratului Elagabal și a bunicii sale Iulia Maesa; alături de personajele de rang imperial, dedicația cinstește în continuare doi prefecti ai pretoriului, pe Valerius Comazon și Iulius Flavianus, precum și pe guvernatorul Moesiei Inferioare, Titus Flavius Novius Rufus.²²

A doua parte a documentului ne dezvăluie numele câtorva membri ai asociației dionysiace, precum și locul pe care ei îl ocupă în ierarhia mistică a acesteia. În fruntea asociației se afla un oarecare *Achilleus al lui Achilles*, denumit oficial „părinte”, *πατήρ*,²³ așa cum este cazul în multe asociații grecești din epoca romană, și, mai ales, în colegiile închinătorilor lui Mithra.²⁴ Acest personaj joacă rolul de îndrumător spiritual al comunității, în jurul său fiind grupați ceilalți credincioși, după cum o dovedește și construcția greacă: *οἱ περὶ πατέρα*, întâlnită și într-o altă inscripție de la Histria,²⁵ precum și în unele texte de pe coasta vest-pontică.²⁶

²⁰ Dintre sensurile cuvântului *σπειρα*, vom reține numai două frecvent întâlnite în inscripții, și anume, acela mai vechi de *thiasos*, în special al lui Dionysos și cel mai recent de *cohortă*, de fapt o transpunere a unei realități romane, cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, (Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine), Paris, Hachette, 1994, col. 1, p. 1776.

²¹ D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 310–311; în ceea ce privește răspândirea și organizarea asociațiilor de închinători ai lui Dionysos, vezi Fr. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909 și lucrarea mai nouă a lui E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig, 1986.

²² *ISM*, I, 99, r. 1–7; inscripția datează din timpul domniei lui Elagabal (218–222 d.Hr.), începutul secolului al III-lea d. Hr.; vezi de asemenea *ISM*, I, 199 unde apare o *σπειρα Διονυσιαστῶν* diferită, se pare, de cea a „închinătorilor vârstnici ai lui Dionysos”, din zilele lui Elagabal (cf. *supra*, *ISM*, I, 99).

²³ *ISM*, I, 99, r. 9; unde colegii bacchice au în fruntea lor un *σπειράρχης*, cf. Fr. Poland, *RE, P-W*, III A, col. 1591.

²⁴ D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 311–312 și nota nr. 104.

²⁵ *ISM*, I, 100, r. 3–4: ...ὁμῶδοι πρεσβύτεροι οἱ περὶ μέγαν τεὸν Διόνυσον.

²⁶ *IGB*, I², 20, r. 2–3: ...ὁπὲρ τῶν βακχεαστῶν τῶν περὶ Ἐράτωνα, Dionysopolis, secolul al III-lea d.Hr.).

Următoarea demnitate menționată în inscripție este cea de *preot*, ἱερεύς, deținută de Aurelius Victor, fiul lui Castus.²⁷ Această funcție nu lipsește în mod normal din nici o asociație religioasă, de orice natură ar fi ea. Numărul preoților variază de la un colegiu la altul proporțional cu numărul credincioșilor, la fel ca și modalitatea recrutării lor, diferențiată în funcție de tradițiile locale.²⁸ În fiecare dintre aceste asociații, preoții aveau rolul de a oficia slujba religioasă și sacrificiile obișnuite, precum și ceremoniile sau procesiunile organizate cu prilejul sărbătorilor mai importante. Sugestiv în această privință este exemplul lui Acornion din Dionysopolis, care, în calitate de preot al lui Dionysos, eponymul cetății, a oficiat sacrificiile și a condus procesiunile organizate în cetate.²⁹

Ultima funcție menționată în inscripție, care a fost reconstituită, este cea de [ἱεροφάν]της, titlu frecvent atestat în ierarhia mistică a colegiilor dionysiace, care indică un grad mistic inferior aceluia de ἱερεύς, după care urmează nemijlocit.³⁰

Mai multe inscripții histriene atestă existența unor grupări corale care-și proclamă implicit legătura cu cultul lui Dionysos; este vorba despre cântăreții de imnuri în general religioase, ὕμνοδοί, organizați în asociații care asigurau asistență corală la sărbătorile în cinstea zeului și în același timp se întreceau în cadrul concursurilor muzicale și poetice organizate cu această ocazie în cetate. Toate știrile referitoare la activitatea acestor asociații de cântăreți, provin la Histria din epoca romană, când, la vechile lor atribuții, se adaugă și participarea la ceremoniile de proslăvire a împăratului și casei domnitoare. Asociațiile corale de acest tip dispuneau de regulamente de funcționare proprii și aveau un mod de organizare specific. Ele își desfășurau activitatea într-un sediu permanent, ὕμνοδεῖον și dispuneau de proprii lor slujbași.³¹

Unele dintre aceste asociații de hymnozi s-au putut manifesta fie ca grupări de sine stătătoare, fie ca emanații ale unor asociații dionysiace mai mari, cum este cazul și la Histria unde există o strânsă legătură între o asociație de cântăreți de imnuri sacre, numiți ὕμνοδοί πρεσβύτεροι οἱ πε]ρι τὸν μέγαν θεὸν Διόνυσον³², biruitori la un concurs cu caracter muzical și *speira* dionysiacă a „îchinătorilor vârstnici“, despre care am discutat mai sus, din timpul domniei lui Elagabal, în sensul că, grupul „cântăreților vârstnici“ trebuie să se fi integrat în *speira* dionysiacă a „îchinătorilor vârstnici“, reprezentând fie fracțiunea artistică a acestora din urmă, fie o grupare de sine stătătoare afiliată *speirei* în vederea unor manifestări comune.³³ În sprijinul primei

²⁷ ISM, I, 99, r. 10.

²⁸ D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 292–293.

²⁹ IGB, I², 13, r. 17–18: „... τὰς τε πομπὰς καὶ θυσίας [ἐπετέλεσε καλ]ῶς καὶ μεγαλομερῶς“

³⁰ ISM, I, 99, r. 10; în ierarhia mistică a asociațiilor dionysiace și nu numai, se cunosc numeroase demnități al căror nume grec, la nominativ, se sfârșea în -της; inscripțiile menționează o serie de funcții mărunte reprezentând, poate, tot atâtea trepte de inițiere, cum ar fi: ἀρχιμύστης (ISM, I, 199, r. 8, Histria IGB, 12, r. 6, Apollonia Pontica), μυστάρχης (ISM, II, 90(56), r. 6, Tomis; în acest caz nu rezultă din inscripție dacă demnitatea respectivă se exercita într-o asociație dionysiacă sau în cadrul unei alte religii de mântuire), ἐπιμελετής, ἐπιθέτης, τελεσιφάντης, θεοφάντης, νεοφάντης, vezi ISM, I, p. 244 comentariul la R 10.

³¹ Alexandru Avram, s.v. *himnozi*, în *Enciclopedia arheologiei și istoriei vechi a României*, vol. II lit. D–L, București, Ed. Enciclopedică, 1996, p. 232–233.

³² ISM, I, 100, r. 3–4; inscripție cu caracter agonistic care datează din timpul domniei lui Severus Alexander (222–235 d.Hr.), fiind prilejuită de biruința unei echipe de cântăreți de imnuri și de executanți de dansuri sacre la un concurs despre care nu ni se dau amănunte.

³³ D. M. Pippidi, *O inscripție agonală din Histria de la începutul secolului al III-lea e.n.*, în *Contribuții la istoria veche a României*, ediția a II-a, București, Ed. Științifică, 1967, p. 456–457.

poteze pledează faptul că Flavius Iucundus și Achilleus al lui Achillas, demnitari ai *speirei*, figurează printre „fruntașii”, προστάται, cinstiți de hymnozi cu ocazia biruinței lor la concursul muzical,³⁴ precum și împrejurarea că, la fel ca Dionysiaștii, cântăreții își zic „vârstnici” (πρεσβύτεροι).³⁵ În favoarea celei de-a doua ipoteze se pot invoca amănuntele de organizare spicuite în text, din care rezultă că, pe lângă demnitarii pe care i-a putut avea laolaltă cu *speira*, grupul de hymnozi își avea fruntașii proprii, investiți cu atribuții legate direct de pregătirea muzicală a grupării.³⁶ Astfel, în inscripție sunt menționați, un μεσόχορος, *conducătorul corului*, *dirijorul* sau *directorul muzical* al echipei de hymnozi³⁷ și în opoziție cu el un μουσάρχος, care pare că indice pe *instructorul poetic* al grupării în ciuda faptului că termenul nu se întâlnește în nici un text literar sau epigrafic.³⁸ Alături de aceștia este menționat și *agonothetul* grupului coral, ἀγωνοθέτης, care se ocupa, probabil, de buna organizare a concursurilor la care participau hymnozii.³⁹

Într-o inscripție din a doua jumătate a secolului al II-lea d.Hr., un oarecare Zipas, fiul lui Diocles, consacră o clădire de cult membrilor asociației hymnozilor „vârstnici”, drept mulțumire pentru cinstea de a fi ales preot în cadrul respectivei asociații: „Ζίπας Διοκλέους ὑμνωδοῖς πρεσβυτέροις ἱερoneϊκαῖς τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον τὴν στυβάδα ἐποίησε ἐκτὼν ἰδίων ἀντὶ ἱερωσύνης.”⁴⁰ Clădirea ctitorită de Zipas era menită să slujească hymnozilor ca loc de reuniune sau de ospăț.⁴¹ Din dedicație, aflăm de asemenea, că tovarășii de credință ai lui Zipas sunt biruitori la unul dintre numeroasele concursuri „sacre” de muzică dionysiacă, organizate periodic în cetate nu numai în cursul secolului al II-lea, dar și la începutul secolului al III-lea d.Hr.⁴² Existența unor legături între aceste asociații de hymnozi sau chiar a unei continuități de activitate între două grupări corale atestate una față de cealaltă la un interval de jumătate de secol, cum este cazul la Histria⁴³, rămâne în stadiul actual al cercetării doar o simplă ipoteză, din pricina lipsei unor indicații mai precise.

³⁴ ISM, I, 100, r. 4–8.

³⁵ Membrii acestor asociații revendică epitetul de „vârstnici”, spre a se deosebi desigur de alte asociații similare, ai căror componenți vor fi fost recrutați dintre tineri; o astfel de asociație a tinerilor pare să fi fost olegiul de ὑμνωδοὶ νεώτεροι pomenit într-o inscripție din Dionysopolis, cf. IGB, I², 17, r. 3.

³⁶ D. M. Pippidi, *op. cit.*, (supra, nr. 49, *O inscripție agonală...*), p. 457.

³⁷ Termenul χοροστάτης, menționat în inscripție are, la fel ca și μεσόχορος, sensul de *conducător al corului*, fiind mai des întâlnit decât aceasta din urmă, vezi ISM, I, 100, r. 12.

³⁸ Idem, *ibidem*, p. 459.

³⁹ Idem, *ibidem*, p. 460–461.

⁴⁰ ISM, I, 167, r. 5–10, (date: din timpul domniei lui Marcus Aurelius și Lucius Verus, 161–169 d.Hr.), în traducere: „Zipas al lui Diocles a înălțat cu cheltuiala sa spre folosința hymnozilor vârstnici dionysiaci, biruitori la un concurs sacru, și ca mulțumită pentru preoție, o stibas.”

⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 298.

⁴² Cf. ISM, I, 98, (însuși vasul pe care este gravată inscripția făcea parte dintr-o categorie oferită ca premii unei echipe de cântăreți biruitoare la un concurs „sacru” de muzică dionysiacă), ISM, I, 100, r. 8 și ISM, I, 207, r. 2. Vezi și inscripțiile fragmentare, ISM, I, 208 și 221, ambele datând din secolul al II-lea d.Hr. unde, de asemenea, avem de-a face cu dedicații ale unor echipe de cântăreți dionysiaci în cinstea victoriilor obținute la concursurile locale.

⁴³ Este vorba despre cele două asociații de hymnozi despre care am discutat mai sus, ai căror membri și revendică epitetul de „vârstnici”, una din timpul domniei lui Marcus Aurelius și Lucius Verus, 161–169 d.Hr., (ISM, I, 167), iar cealaltă din zilele lui Severus Alexander, 222–235 d.Hr., (ISM, I, 100); s-ar putea să avem de-a face în acest caz cu una și aceeași grupare.

Activitatea acestor asociații dionysiace depășea de multe ori domeniul religios, constituind o adevărată manifestare culturală, concretizată în concursurile cu caracter muzical, la care participau membrii ei; la aceste concursuri, se adaugă menționarea spectacolelor anuale de teatru organizate în timpul *Anthesteriilor* sau *Dionysiilor* ocazie cu care, cetatea proclama meritele binefăcătorilor săi.⁴⁴

La cele menționate mai sus, trebuie să adăugăm și alte documente care, deși într-un număr mai mic, sugerează existența în acest oraș a unor credincioși ai fiului Semelei; este vorba despre câteva monumente figurative cu caracter dionysiac, descoperite în teritoriul rural al Histriei, precum și de seriile de emisiuni monetare bătute în cetate dintre care cel puțin două poartă pe avers capul lui Dionysos, iar pe revers strugurele.⁴⁵

Documentele descoperite la **Tomis** confirmă favoarea deosebită de care s-a bucurat Dionysos în cetatea exilului lui Ovidius; cultul său sugerează mai degrabă o coloratură elenistică și mai puțin milesiană, fiind de dată recentă.⁴⁶ Zeul a fost adorat aici cu epicleza καθηγμονεύς, „conducătorul“, atestată într-o dedicație votivă a unui particular⁴⁷, la care se adaugă πυρίβρομος, „scânteietorul“ și ταυρόκερος, „cel cu coarne de taur“, pomenite într-o dedicație a unui thiasos din epoca elenistică.⁴⁸

La Tomis, întâmplarea a făcut să posedăm mai multe informații despre cultul privat al lui Dionysos. O scurtă epigramă votivă, scrisă în corect distih elegiac amintește de darul pe care un anume personaj, *fiul lui Parmis*, îl consacră lui Bacchus și anume o frumoasă statuie, cu ocazia obținerii de către el a demnității de preot în asociația dionysiacă: „Ἀγνὸν ὑπὲρ θιάσοιο πυρίβρομέ σοι τὸ [δ'] ἄγαλμα / δῶρον ἄπο σφετέρας ὥπασεν ἐργ[ασίας] / μυστικὸν ἐν βακχοῖσι λαχὼν στέφος... Πάρμιδος“⁴⁹ Aflăm din epigramă că *thiasos*-ul, ai căror membri sunt numiți Βάκχοι,⁵⁰ este condus de o femeie pe nume Paso, care se pare că l-a și fondat, fapt rar, însă nu neobișnuit, în lumea elenistică, având în vedere rolul însemnat al femeilor în cadrul religiei dionysiace.⁵¹ O paralelă în această privință o constituie inscripția Agippinillei descoperită la Torre Nova, lângă Roma, în care, între demnitarii unei confraternități bacchice existente în localitate către jumătatea secolului al II-lea d.Hr., se numără mai multe femei, printre care trei preotese, ἱέρειαι.⁵² Nu putem ști dacă din *thiasos*-ul

⁴⁴ Vezi în acest sens, *ISM*, I, 8, 25 și 65, datând toate din secolul al III-lea î.d.Hr.

⁴⁵ D. M. Pippidi, *op. cit.*, (*supra*, nr. 2, **Inscripții dionysiace din Dobrogea...**) p. 287–288 și nota nr. 16; vezi de asemenea, Alexandra Ștefan, *op. cit.*, (*supra*, nr. 3, s.v. **Dionysos...**), p. 63, col. 2.

⁴⁶ Alexandru Avram, *Coloniile grecești din Dobrogea*, în *Istoria Românilor. Moștenirea timpurilor îndepărtate*, vol. I, (Coord. științific Mircea Popescu Dâmbovița și Radu Vulpe, București, Ed. Științifică 2001, p. 579.

⁴⁷ *ISM*, II, 121(6), r. 1, datată în prima jumătate a secolului al III-lea d. Hr.; καθηγμονεύς este un hapax, mai frecventă fiind forma καθηγμών.

⁴⁸ *ISM*, II, 120(5), r. 1 și r. 5, datată în secolul I î.d.Hr.; πυρίβρομος este o epicleză dată lui Dionysos pentru prima oară, în timp ce ταυρόκερος este un epitet obișnuit al zeului, vezi în special, Euripide *Bacchantele*, v. 100.

⁴⁹ Idem, *ibidem*, r. 1–4, în traducere: „Sacra statuie, pentru asociație, ți-a dat în dar, din munca sa, scânteietorul, primind prin sorți coroana mistică pentru credincioșii lui Bacchus... [fiu] al lui Parmis.“

⁵⁰ Termenul Βάκχοι, cu care sunt denumiți thiasii, asimilați astfel cu zeul însuși, este mai puțin întrebuințat decât acela de Βακχεασταί sau Διονυσιασταί.

⁵¹ Vezi E. R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, Iași, Ed. Polirom, 1998, p. 231–232; vezi de asemenea Diodor din Sicilia, *Bibliothèque historique*, IV, 3, introduction générale par François Chamoux et Pierre Bertrac, Les Belles Lettres, Paris, 1993.

⁵² Iorgu Stoian, *Tomitana. Contribuții epigrafice la istoria cetății Tomis*, București, Ed. Academice 1962, p. 197.

nostru făceau parte și femeii. În ceea ce privește preoția, este de remarcat că ea îi este atribuită fiului lui Parmis prin tragere la sorți, el fiind totodată și unicul preot al asociației. Trebuie menționat că un asemenea mod de recrutare a corpului preoțesc nu este cel obișnuit pentru zonele greceității răsăritene unde asemenea demnități se ocupau prin încrederea suveranului, prin cumpărare, prin alegerea de către credincioși sau prin moștenire din tată în fiu.⁵³

Din epoca romană avem informații despre o *σπειρα* dionysiacă alcătuită probabil din cetățeni romani stabiliți temporar la Tomis, care îi consacră o dedicație unui preot al asociației lor: „Σπειρα Ῥωμαίων ἐτίμησεν / ἱερῶν Βεϊτάλιον...”⁵⁴ De asemenea, un alt *thiasos* dionysiac dedică o inscripție onorifică în cinstea împăratului Gordian al III-lea și a soției sale Sabinia Tranquillina.⁵⁵ La documentele pomenite mai sus, se adaugă monumentele plastice inspirate de religia dionysiacă, mai numeroase decât în orice alt loc din Dobrogea, precum și emisiunile monetare pe care figurează chipul lui Dionysos, bătute de către toți împărații romani, începând de la Antonius Pius la Filip Arabul.⁵⁶

Documentele descoperite la **Callatis**, eșalonate pe o perioadă de timp foarte vastă, începând din secolul al IV-lea î.d.Hr. până spre sfârșitul secolului I d.Hr., vin să completeze informațiile pe care le avem despre cultul lui Dionysos în Pontul Stâng. Astfel avem de-a face cu un fragment care conține o listă de divinități, din secolul al IV-lea î.d.Hr., aparținând fără îndoială unei inscripții oraculare. La acest document, se adaugă o serie de decrete promulgate de către un *thiasos* extrem de activ mai ales în epoca elenistică târzie și la începutul epocii imperiale, un fragment dintr-un regulament sacru al aceluiași *thiasos*, din secolul al II-lea î.d.Hr., și două dedicații cu caracter privat, din secolul I î.d.Hr., respectiv I d.Hr.⁵⁷ Întemeiați pe mărturia acestor texte, putem afirma că fiul Semelei a fost aici obiectul unui dublu cult, obșteșc și tainic, sărbătorile sale numărându-se printre cele mai însemnate ale anului religios.

Inscripțiile relevă trei epicleze ale zeului: Πα[τρῶς], Βακ[χεύς], Δασύ[λλιος],⁵⁸ dintre care, prima, (atestată pentru prima oară în asociere cu zeul) și a treia confirmă originea megariană a lui Dionysos la Callatis, în timp ce a doua, Βακ[χεύς], sugerează caracterul extatic al cultului dionysiac.⁵⁹

Cultul public al lui Dionysos este slab reprezentat la Callatis, datorită lipsei documentelor care l-ar putea susține. Doar o inscripție este relevantă în acest sens, și anume un decret de cinstire în care se citește dispoziția ca proclamarea cununii decernate sărbătoritului să se facă în cadrul unei ceremonii numite în text τὰ

⁵³ D. M. Pippidi, *op. cit.*, (supra nr. 2, **Inscripții dionysiace...**), p. 292.

⁵⁴ *ISM*, II, 100(66), r. 2-3, în traducere: „Comunitatea romanilor a cinstit pe preotul Vitalius.”

⁵⁵ *ISM*, II, 107(73); inscripția este însoțită de o scenă culturală dionysiacă care are ca reprezentare în zona centrală pe Dionysos însuși, lângă un trunchi de viță de vie, având în mâna stângă un thyrsos, iar în dreapta un cantharos, din care toarnă în gura panterei de la picioarele sale; această scenă nu lasă nici o îndoială în privința dedicantului inscripției, un *thiasos* dionysiac.

⁵⁶ D. M. Pippidi, *op. cit.*, (supra nr. 2, **Inscripții dionysiace...**), p. 287.

⁵⁷ Alexandru Avram, *ISM*, III, **Callatis et son territoire. Introduction**, București, 1999, (text în manuscris), p. 75.

⁵⁸ *ISM*, III, 48 A, r. 1, 2 și 4, (o listă de divinități datată în secolul al IV-lea î.d.Hr.), 79, 80, (dedicații cu caracter privat din secolul I î.d.Hr., respectiv I d.Hr.).

⁵⁹ *ISM*, III, (A. Avram, **Introducere...**), p. 75-76; vezi de asemenea Pausanias, I, 43, 5 precum și N. Ehrhardt, *op. cit.*, p. 168.

[Διο]νύσια ξενικά. Această ceremonie se desfășura în localul teatrului callatian: „σπεφανῶσαι δὲ αὐτὸν το[ίς] / [Διονυ]σίοις τοῖς ξενικοῖς ἐν τῷ θεάτρῳ τοῦς προ[βού]λους / χ[ρ]υ[σ]εῶι σπεφάνῳι ἀνδραγαθίας ἔνεκεν.”⁶⁰ În acest caz, pe bună dreptate că este vorba de o sărbătoare publică a cetății cu ocazia căreia zeul era „invitat” (ξενισμός) la banchetul sacru.⁶¹ Această sărbătoare era celebrată cu concursul autorităților și în prezența întregului corp cetățenesc; acest fapt rezultă limpede din împrejurarea că într-o anume zi a ceremoniilor se proceda la încununarea binefăcătorilor cetății, însoțită de proclamarea decretelor de cinstire.⁶² Alături de atestarea sărbătorii τὰ [Διο]νύσια ξενικά, alături de existența lunii Διονύσιος în calendarul local,⁶³ pomenirea inscripției mutilată a unui Δασύλλειον,⁶⁴ în care suntem îndemnați a recunoaște un sanctuar obștesc (poate principalul sanctuar bacchic din Callatis), întărește impresia despre marea popularitate a zeului în cetatea megariană.

Cea mai mare parte a documentelor despre Dionysos provin, cum se știe, de la o asociație de cult foarte activă desemnată ca βακχικός θίασος,⁶⁵ care a emis mai multe decrete, începând din secolul al III-lea î.d.Hr. și până spre începutul erei creștine.⁶⁶ Epicleza Βακχεός, alături de epitetul βακχικός atribuit thiasos-ului dionysiac, la care se adaugă mențiunea într-un regulament sacru al aceluiași thiasos, a unor așa-numiți νεόβακχοι,⁶⁷ („neofiți ai lui Bacchus”), demonstrează existența la Callatis a cultului lui Dionysos sub forma sa extatică, bacchică și a misterelor dionysiace în care au fost inițiați o parte dintre membrii thiasos-ului.⁶⁸ Prin urmare, avem de-a face cu a doua mărturie, în ordine cronologică, a penetrării acestui cult în cetățile din Pontul Stâng, prima rămânând relatarea lui Herodot despre existența misterelor dionysiace la Olbia, spre mijlocul secolului al V-lea î.d.Hr.⁶⁹

În aceeași ordine de idei, trebuie menționat și celebrul „mormânt cu papirus”, descoperit la Callatis, în care au fost descoperite resturile unui sul de papirus depus în mâna dreaptă a defunctului, conținând un text eschatologic care consta, probabil, din prescripții rituale și învățături, legate de lumea de dincolo, împărțite de cel mort în timpul vieții sale. Câteva detalii arheologice, și mai ales grăunțele presărate

⁶⁰ *ISM*, III, 3, r. 4–6, (datată în prima jumătate a secolului al III-lea î.d.Hr.), în traducere: „proboului să-l încununeze în teatru la sărbătoarea de întâmpinare a lui Dionysos, cu o cunună de aur pentru vitejia sa” și *ISM*, I, 44.

⁶¹ Alexandru Avram, *op. cit.*, (supra, nr. 62, *Coloniile grecești...*), p. 582; τὰ [Διο]νύσια ξενικά nu sunt „sărbătorile în cinstea lui Dionysos, speciale, ale străinilor”, cum susține A. Aricescu, *Notă asupra unui decret elenistic inedit din Muzeul regional de arheologie Dobrogea*, în „Studii Clasice”, V, 1963, p. 315–317 și nici „die fremden Dionysien in Kallatis”, cum traduce M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. II, nr. 5, p. 358.

⁶² D. M. Pippidi, *Noi documente despre religia lui Dionysos la Callatis*, în vol. *Studii de istorie a religiilor antice*, ediția a II-a, București, Ed. Teora, 1998, p. 145–146.

⁶³ *ISM*, III, 19, 35, 44, 47.

⁶⁴ *ISM*, III, 47, r. 6 și r. 8; se pare că acest sanctuar, al cărui nume derivă din epicleza de origine megariană Δασύλλιος, se afla în exteriorul orașului, cum o sugerează folosirea în inscripție a verbului ὀδοιπορεῖ (cf. gr. ὀδοιπορεῖν – a călători, a drumeti, a merge), care indică mai degrabă o procesiune care se desfășura pe o distanță lungă, vezi Alex. Avram, (*ISM*, III, *Introduction...*), p. 78 și nota 417.

⁶⁵ *ISM*, III, 45, r. 3–4.

⁶⁶ *ISM*, III, 35, 36, 42–46.

⁶⁷ *ISM*, III, 47, r. 7. (Datată în secolul al II-lea î.d.Hr.); alături de νεόβακχοι, membri ai thiasos-ului care se inițiază în misterele bacchice, este menționată o altă categorie, și anume așa-numiții μύσται, nume sub care pot fi identificați adoratorii de curând inițiați în cultul zeului.

⁶⁸ *ISM*, III, (Alex. Avram, *Introduction...*), p. 76.

⁶⁹ Vezi în acest sens, Herodot, IV, 78–80.

pe schelet, cojile de ou aruncate pe capacul cistei și cele două coroane depuse lângă defunct, pot fi interpretate ca simboluri ale dionysismului. Aceste dovezi ne determină să credem că defunctul ar fi fost un *ιερεύς* al thiasos-ului bacchic.⁷⁰ Totodată, el era inițiat în misterele dionysiace impregnate la Callatis și de influența orfismului, fapt dovedit de papirusul din mâna defunctului care simboliza probabil dobândirea de către acesta a nemuririi printr-o inițiere realizată la vreme.⁷¹

Demn de reținut este faptul că la Callatis, spre deosebire de multe alte cazuri din lumea greacă, asociația de cult consacrată lui Dionysos extaticul prezintă o pronunțată componentă publică. Decretele sale sunt concepute după formularul decretelor Sfaturii și ale Adunării poporului; ele acordă onoruri specifice thiasos-ului, binefăcătorilor cetății, care au fost declarați deja *εὐεργέται* sau *κτίσται τῆς πόλιος* de către autoritățile publice.⁷² Semnificativ în această privință este și raportul dintre o divinitate civică prin excelență, precum Athena, și Dionysos, atâta vreme cât o preoteasă a Athenei consacră la un moment dat un *άντρον* lui Dionysos *Bakcheus* și thiasiiților: „[Ἡ ἱέρ]εια τῆς Ἀθηνᾶς / ... τὸ άντρον / [άνέθη]κα Διονύσῳ / [Βακχεῖ] καὶ τοῖς θια[σεῖται].”⁷³

Unele inscripții furnizează date despre organizarea internă a thiasos-ului. În fruntea sa se găsea un preot, *ιερεύς*, iar adunările sale erau prezidate pe rând de către diferiți membri ai thiasos-ului. În secolul al III-lea î.d.Hr., pentru a aduna suma necesară construirii unui templu consacrat zeului, același thiasos organizează o subscripție supravegheată de o comisie special instituită, care reproduce perfect metodele proprii subscripțiilor publice.⁷⁴ Uneori fondurile asociației erau plasate în diferite domenii de un creditor, (*ἐγδανειστάς*) special numit, astfel încât, prin dobânzile rezultate, să se asigure perpetuitatea acestora.⁷⁵ De asemenea, este menționată și o persoană care se ocupă cu confecționarea coroanelor vegetale despre care este vorba adesea în decretele thiasos-ului, și anume *στεφανοπλόκος*, „florarul”.⁷⁶

Thiasos-ul avea o contribuție importantă la organizarea sărbătorilor publice, la care putea participa orice adorator al lui Dionysos din cetate. Pe de altă parte același thiasos organiza sărbători care îi erau specifice și la care luau parte doar membrii săi. Prin urmare, aportul thiasos-ului la organizarea sărbătorilor publice nu prea avea de-a face cu propriile sale reuniuni.

Teatrul ar fi fost locul de întâlnire al thiasos-ului cu dionysismul public, pe când ceremoniile care cuprindeau mistere se derulau fie în exteriorul spațiului „politic”, fie în interiorul sanctuarelor care imitau în mod intenționat „grota” mitică.⁷⁷ Datele inscripțiilor cu privire la edificiile de cult consacrate lui Dionysos vin în sprijinul unei astfel de ipoteze; este vorba pe de o parte, de *Δασύλλειον*, sanctuarul public al cetății situat în exteriorul orașului, pe de altă parte de un templu înălțat în urma unei

⁷⁰ D. M. Pippidi, *op. cit.*, (supra, nota 24, În jurul papirilor de la Derveni...), p. 161–162.

⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 160 și nota nr. 17.

⁷² Alexandru Avram, *op. cit.*, (supra, nr. 62, Coloniile grecești...), p. 581; vezi *ISM*, III, 44 și 45.

⁷³ *ISM*, III, 80 (secolul I d.Hr.), în traducere: „Preoteasa Athenei i-a consacrat o grotă lui Dionysos Bakcheus și thiasiiților.”

⁷⁴ Alexandru Avram, *op. cit.*, (supra, nr. 62, Coloniile grecești...), p. 582, *ISM*, III, 45, r. 3–5 și *ISM*, III, 35, r. 13–15.

⁷⁵ *ISM*, III, 36, r. 6.

⁷⁶ *ISM*, III, 35, r. 39, col. 2.

⁷⁷ *ISM*, III, (Alex. Avram, *Introduction...*), p. 77–78.

subscripții spre sfârșitul secolului al III-lea î.d.Hr.⁷⁸ În acest templu erau expuse și decretale thiasos-ului⁷⁹; acest lăcaș de cult este desemnat într-o altă inscripție ca $\mu\upsilon\chi\acute{o}\varsigma$ ⁸⁰ și pare să imite o grotă dionysiacă pregătită să adăpostească ceremoniile însoțite de mistere.

La toate aceste documente cu caracter epigrafic se adaugă reliefurile dionysiace din epoca elenistică și romană care reprezintă tipuri iconografice de tradiție elenistică, reluate în mare parte pe efigiile monedelor locale de bronz emise în epoca elenistică.⁸¹

Cultul lui Dionysos este bine documentat și la **Dionysopolis**, (actul Balci), cetate situată pe coasta tracă, la sud de Callatis. Despre popularitatea lui Dionysos în această așezare vorbește înainte de toate numele cetății a cărui divinitate eponimă era însuși zeul. În legătură cu acest fapt există de altfel și o tradiție foarte curioasă transmisă doar de Pseudo-Skymnos; acesta pretindea că cetatea s-ar fi numit la origine *Crounoi* și că ea și-ar fi schimbat numele în *Dionysopolis*, în momentul în care o statuie a lui Dionysos a fost găsită în apele mării.⁸² Nu este exclus însă, ca această tradiție să păstreze și un sămbure de adevăr, îndemnându-i pe unii cercetători să formuleze ipoteze îndrăznețe, dar nu neîntemeiate, cu privire la problema fondării cetății. Astfel, Alexandru Avram susține că nu este exclus ca cetatea să fie întemeiată de un grup de coloniști adoratori ai lui Dionysos din epoca lui Alexandru cel Mare, care au venit din unul sau mai multe orașe din regiune, întemeind Dionysopolis-ul pe amplasamentul unei așezări mai vechi care ar fi putut purta numele de *Krounoi*. În opinia sa, recrudescența thiasos-urilor în această perioadă, raportul între zeu și „mitul lui Alexandru“, vechimea misterelor bacchice în ținuturile Pontului Euxin, dar mai ales eponymia preotului lui Dionysos, reprezintă argumente destul de convingătoare în această direcție. În acest caz, tradiția n-ar fi reținut decât schimbarea numelui așezării și motivul care a determinat acest fapt.⁸³

Așadar, Dionysos deține o poziție proeminentă la Dionysopolis în raport cu celelalte divinități, de vreme ce atât preotul lui Dionysos cât și zeul însuși, dețin eponymia în cetate.⁸⁴ Acest fapt rezultă dintr-un catalog care conține numele preoților eponymi ai divinității⁸⁵ și foarte explicit din faimosul decret în cinstea lui Acornion: „... τοῦ τε ἐπώνυ[μου] / [τῆς πόλεως Διονύ]σου οὐκ ἔχοντος ἱερῇ ἀφ' ἐτῶν πληρόν[ων] / [παρακληθεῖν ὑ]πὸ τῶν πολιτῶν ἐπέδωκεν ἑαυτὸν ... κ[αὶ] ἐναλαβ[ῶν] / [τὸν στέφανον] τοῦ θεοῦ τὰς τε πομπὰς καὶ θυσίας [ἐπετέλεσε

⁷⁸ *ISM*, III, 35, r. 4–6.

⁷⁹ *Idem*, *Ibidem*, r. 18.

⁸⁰ *ISM*, III, (Alex. Avram, *Introduction...*), p. 78; vezi de asemenea, D. M. Pippidi, *op. cit.* (*supra*, nr. 78), *Grote dionysiace la Callatis*, p. 137–138.

⁸¹ Alexandra Ștefan, *op. cit.*, (*supra* nr. 3, s.v. **Dionysos**), p. 63, col. 2.

⁸² Alexandru Avram, *Les cités grecques de la côte Ouest du Pont-Euxin*, în vol. *Introduction to an Inventory of Poleis*, Acts of the Copenhagen Polis Centre III, (edit. Mogens Herman Hansen), Historisk-filosofiske Meddelelser. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab 74, Copenhagen, 1996, p. 294.

⁸³ *Idem*, *ibidem*, p. 298–299.

⁸⁴ Despre cinstea de care se bucură „fiul Semelei“ la Dionysopolis, ne vorbește o dedicație în cinstea unui binefăcător al cetății care printre altele, a deținut și demnitatea de preot al lui Dionysos, zeul fiind numit aici, „fondator al cetății“: καὶ ἱερέα τοῦ κτί(σ)το(υ τῆς πόλ)ε[ως] / θεοῦ Διονύ(σ)ου, vezi *IGB*, I², 15 bis, r. 3–4, (secolul I d.Hr.).

⁸⁵ *IGB*, I², 22, (date: secolul al II-lea î.d.Hr.).

καλ]ῶς καὶ μεγαλομερῶς.⁸⁶ Eponymia preotului lui Dionysos se menține chiar și în epoca romană. Un catalog al efebilor din epoca imperială este datat prin menționarea nominală a preoților eponymi ai lui Dionysos.⁸⁷ Cu excepția lui Dionysos, nici unul dintre zeii greci nu este atestat ca făcând obiectul unui cult public la Dionysopolis. Alături de cultul public închinat fiului Semelei, a existat în cetate și un cult tainic al zeului practicat în sânul unor grupuri de credincioși de tipul celor răspândite și în celelalte colonii vest-pontice.

Cea mai veche inscripție care atestă existența unui *thiasos* în cetate, provine din secolul al III-lea î.d.Hr.; este vorba de o asociație de închinători ai lui Dionysos care se numesc βακχεάσται, ai cărei membri este posibil să fie inițiați în cultul extatic al zeului.⁸⁸

Din zilele domniei lui Elagabal, ni s-a păstrat dedicația pusă de asociația de Θυμφοδοὶ νεώτεροι în cinstea unui binefăcător oarecare, în semn de recunoștință pentru ajutorul oferit de către acesta asociației: „[ὁ] μνηφοδοὶ νεώτεροι τὸν ἑαυτῶν φιλότειμον καὶ εὐεργέτην Θεόδωρον Δημ(η)τρίου ἀνέγραψαν.”⁸⁹ În acest caz se pare că ne găsim înaintea unei confraternități constituite pentru preamărirea lui Dionysos, integrată într-o *speira* dionysiacă, cum este și cazul așa numiților ὁμνηφοδοὶ πρεσβύτεροι de la Histria. Aceștia din urmă își revendică epitetul de „vârstnici”, pentru a se deosebi desigur de o echipă de cântăreți „tineri”, cum am întâlnit la Dionysopolis.⁹⁰

O ultimă atestare a unei asociații dionysiace, ne-o oferă o inscripție foarte fragmentară din secolul al III-lea d.Hr., care conține o dedicație din partea unui *thiasos* bacchic în cinstea împăratului Gordian al III-lea și al soției sale Sabina Tranquillina.⁹¹ La toate aceste documente epigrafice se adaugă numeroase reprezentări ale lui Dionysos, singur sau însoțit de atributele sale tradiționale, care se întâlnesc pe monedele locale.

Din păcate, hazardul face ca la **Odessos**, cetate situată la sud de Dionysopolis, informațiile despre zeul vinului să fie foarte rare. Se pare că aici preotul lui Dionysos a deținut eponymia, cum rezultă dintr-un catalog al efebilor din epoca romană: „Ἱερωμένου θεο[ὺ] Διον[ύσου]... / μνηνὸς Ἀπατουρεῶνος [ἐβδόμη].”⁹² Un tânăr

⁸⁶ IGB, I², 13, r. 13–15 și r. 16–18, (date: secolul I î.d.Hr.), în traducere: „întrucât divinitatea eponymă a orașului, Dionysos, nu avea preot de mai mulți ani, fiind implorat de către cetățeni, s-a oferit pe sine și primind cununa zeului... a împlinit frumos și cu măreție procesiunile și jertfele.”

⁸⁷ IGB, I², 14, r. 4–5, (date: secolul III d.Hr.).

⁸⁸ IGB, I², 20: „Ἀπολλωνίου Δημοφώντος ἱερώμενος / Διονύσου ὑπὲρ τῶν / βακχεαστῶν τῶν περὶ Ἑράτωνα / Δημοφίλου Διονύσου χριστήριον”; cultul extatic al lui Dionysos este atestat la Olbia și Callatis, vezi *supra*, p. 3 și p. 12.

⁸⁹ IGB, I², 17, r. 3–4; asemenea acte de binefacere din partea unor evergeți pentru asociațiile de hymnoi sunt documentate atât la Histria (vezi decretul în cinstea Abei, fiica lui Hekataios, *ISM*, I, 57, r. 31), cât și la Dionysopolis, IGB, 12, 15 ter = 30, r. 1–4.

⁹⁰ În ceea ce privește problema raporturilor dintre νεοί și πρεσβύτεροι, sau a relațiilor dintre aceștia din urmă și membrii asociațiilor de „bătrâni” (γέροντες, γερονσιασταί), ea este departe de a fi lămurită: tot ce se poate spune este că, în ciuda încercărilor de a vedea în πρεσβύτεροι altceva decât niște cetățeni „vârstnici”, în numeroase locuri din lumea greacă echivalența πρεσβύτεροι = γερονσιασταί este neîndoioasă, vezi D. M. Pippidi, *op. cit.*, (*supra*, nr. 2, *Inscripții dionysiace...*), p. 309, nota nr. 97.

⁹¹ IGB, I², 22 bis = 18, r. 1–3 și r. 17.

⁹² IGB, I², 50, r. 1–2.

menționat într-o scurtă inscripție pare să fi fost membrul unei asociații de hymnozi ai lui Dionysos: „Ἀρτεμίδωρος Νουμηνίου / κοῦρος ἥρως, ὁμωφδὸς χαῖρε.”⁹³

La Mesambria, care, la fel ca și Callatis, este o ctitorie megariană, nu există similitudini cu metropola în ceea ce privește cultul dionisiac, cum se întâmplă în cazul cetății-soră. Aici sunt atestate două epicleze noi ale lui Dionysos: Ἐλευθερεῦς – „Eliberatorul”⁹⁴ și Ἐὐκαρπος – „Cel care produce roade bogate.”⁹⁵

Inscripțiile atestă un templu al lui Dionysos, unde se pare că erau expuse unele decreete emise de către Sfatul și Adunarea Poporului în cinstea unor cetățeni⁹⁶, precum și localul teatrului mesambrian unde, cu ocazia *Dionysiilor*, erau cinșiți binefăcătorii cetății.⁹⁷

De la Apollonia Pontica ni s-au păstrat doar câteva resturi fragmentare din catalogul unui thiasos bacchic.⁹⁸ Un decret emis la Apollonia în cinstea generalului histrian *Hegesagoras* fiul lui Monimos, proclamă onorurile acordate acestuia de către cetate cu ocazia *Dionysiilor*, pentru ajutorul acordat apolloniaților în războiul împotriva Mesambriei: „στεφανῶσαι δὲ καὶ Ἡγησαγόρας Μονίμου χρύσῳ στεφάνῳ ἐν τοῖς Διονυσίοις.”⁹⁹

Manifestările legate de cultul dionisiac au fost numeroase în cetățile vest-pontice. Dionysos era celebrat în cadrul sărbătorilor ce i-au fost închinare care se desfășurau la date fixe. Aceste sărbători erau însoțite de sacrificii, banchete, jocuri publice și spectacole dramatice. Unele dintre aceste sărbători erau celebrate de întreaga comunitate, altele erau proprii asociațiilor de închinători ai zeului, fiindu-le rezervate doar celor inițiați.

La Histria, Tomis, Callatis, Dionysopolis, Mesambria și Apollonia Pontica sunt atestate sărbătorile *Dionysiilor*, însoțite, de obicei, de spectacole dramatice care se desfășurau în localul teatrului. La Histria, de asemenea, poate fi dedusă existența *Anthesteriilor*.¹⁰⁰ La Callatis, erau organizate în luna Λύκειος, (se pare o lună de primăvară), Διονύσια τὰ ξενικά, a căror particularitate consta în rituri care celebrau ospătarea zeului la un banchet sacru.¹⁰¹

Sărbători specifice thiasos-urilor bacchice nu sunt atestate în Pontul Stâng decât la Callatis. Aici inscripțiile menționează sărbătorile *trieterice* celebrate în luna *Dionysios*, cu ocazia cărora se proclamă între altele, coroanele acordate de către thiasos-ul callatian unor binefăcători ai cetății.¹⁰² Alte sărbători specifice thiasos-ului sunt menționate în regulamentul sacru din secolul al II-lea î.d.Hr., unde aflăm și detalii despre sacrificiile care se săvârșeau cu această ocazie. Astfel, în a douăsprezecea

⁹³ IGB, I², 160, r. 1–2.

⁹⁴ IGB, I², 324, r. 6.

⁹⁵ IGB, I², 351, r. 2; vezi în același sens și epicleza Καλλίκαρπος, atestată în cetățile grecești ale Asiei Mici, vezi, D. M. Pippidi, *op. cit.*, (supra nr. 2, *Inscripții dionysiace...*), p. 294.

⁹⁶ IGB, I², 308 ter, r. 10–13.

⁹⁷ IGB, I², 307, r. 5, 308 bis, r. 7–8, 308 ter, r. 3–4; în toate decretele de cinstire apare formula: „στεφανῶσαι αὐτὸν χρυσέῳ στεφάνῳ Διονυσίοις ἐν τῷ θεάτρῳ”.

⁹⁸ IGB, I², 401.

⁹⁹ IGB, I², 388, r. 34–36 = ISM, I, 34–36, (datate secolul al II-lea î.d.Hr.).

¹⁰⁰ Prezența acestei sărbători poate fi dedusă din atestarea la Histria a numelui de persoană Ἀνθεστηρίος, pe baza căruia este atestată și luna corespunzătoare Ἀνθεστηριών, vezi N. Ehrhardt, *op. cit.*, p. 113 și urm.

¹⁰¹ Vezi, *supra*, p. 11 și notele 76–77.

¹⁰² ISM, III, 35, r. 2 și 44.

zi a lunii *Dionysios* i se sacrifică lui Dionysos o capră, a cărei piele, cap și picioare erau depuse în sanctuarul numit *Dasyllieion*. La o dată neprecizată, dar ulterioară celei de-a douăsprezecea zile a lunii *Dionysios*, era prescris să i se sacrifice zeului un țap.¹⁰³

De vreme ce Dionysos era zeul care „patrona” tragedia, sărbătorile dionysiace ce îi erau închinete pretutindeni, erau însoțite de spectacole de dramă care aveau loc în lăcașul teatrului. Așa se întâmpla și în cetățile vest-pontice de unde avem mențiuni cu privire la existența unor teatre.

La Histria, localul teatrului este atestat la începutul secolului al III-lea î.d.Hr., în decretul emis în cinstea solilor trimiși la Zalmodegikos; ca răsplată pentru serviciile aduse obștii, se hotărâște încununarea cu coroane de aur a solilor și urmașilor lor, în cadrul spectacolelor anuale de dramă ce au loc în teatru: „...καὶ στεφανοῦσθαι αὐτοὺς καὶ ἐκόνους ἐμὲ πᾶσι τοῖς θεάτροις χρυσῶν στεφάνων δι' ἀνδραγαθίαν καὶ εὖνοιαν τὴν εἰς τὸν δῆμον.”¹⁰⁴ Alte două inscripții pomenesc la rândul lor teatrul histrian.¹⁰⁵ Din nefericire, edificiul teatrului histrian nu a fost până acum localizat prin săpături arheologice, cu toate că jilțuri de piatră din componența construcției sale au fost încastrate în zidul de incintă posterior distrugerii gotice, la poarta cea mare a cetății.¹⁰⁶

La Tomis, o inscripție fragmentară menționează clădirea teatrului¹⁰⁷ care fără îndoială că găzduia desfășurarea reprezentațiilor dramatice jucate de diverse trupe de actori, fie cu prilejul Dionysiilor sau a altor sărbători, de vreme ce un colegiu de actori dramatici, θυμελικὴ σύνοδος, este atestat în cetate.¹⁰⁸

La Callatis menționarea teatrului se face în același context ca și în celelalte cetăți vest-pontice. Pe de o parte, el găzduiește spectacolele dramatice organizate cu prilejul sărbătorii de întâmpinare a lui Dionysos: „στεφανώσῃ δὲ αὐτὸν τοῖς [Διονυ]σίοις τοῖς ξενικοῖς ἐν τῷ θεάτρῳ”¹⁰⁹, pe de altă parte, reprezintă locul de întâlnire al *thiasos*-ului callatian cu dionysismul public, de vreme ce acesta are o contribuție importantă la organizarea sărbătorilor publice. La Mesambria, cetatea-soră a Callatidei, căpetenia tracă Sadalas este cinstită cu ocazia Dionysiilor în calitate de everget al orașului.¹¹⁰

Dionysiile constituiau una din principalele ocazii solemne în care cetățile din Pontul Stâng proclamau merite binefăcătorilor lor, prin decretul onorifice emise de către Sfatul și Adunarea Poporului.

¹⁰³ *ISM*, III, r. 2–3 și r. 11–12.

¹⁰⁴ *ISM*, I, 8, r. 15–18, în traducere: „...să fie încununați ei și urmașii lor, cu cunună de aur, la toate spectacolele de teatru, pentru bărbăția și râvna lor față de popor”.

¹⁰⁵ *ISM*, I, 25, r. 4 (secolul III/II î.d.Hr.) și *ISM*, I, 65, r. 28–30 (decret descoperit la Mănăstirea Dragomirna, prima jumătate a secolului al III-lea î.d.Hr.).

¹⁰⁶ D. M. Pippidi, *Teatre grecești în Dobrogea antică*, în vol. *Contribuții la istoria veche a României*, ediția a II-a, București, Ed. Științifică, 1967, p. 533.

¹⁰⁷ *ISM*, II, 4, r. 12: „ἡ πόλις... ἐστὶ στεφανώσεν ἐν τῷ θεάτρῳ”, (datate: sfârșitul secolului al II-lea î.d.Hr.); vezi de asemenea, D. M. Pippidi, *op. cit.*, (supra nr. 125, *Teatre grecești...*), p. 534; bănci din componența teatrului tomitan au fost identificate ca spoii încastrate în incinta de lângă poarta cetății romano-bizantine, vezi Alexandru Avram, *op. cit.*, (supra nr. 62, *Coloniile grecești...*), p. 584.

¹⁰⁸ *ISM*, II, 70 (36), r. 8–9, (datate: domnia lui Marcus Aurelius și Lucius Verus, 161–169 d.Hr.); vezi, de asemenea, Iorgu Stoian, *op. cit.*, (supra, nr. 68, *Tomitana...*), p. 176.

¹⁰⁹ *ISM*, III, 3, r. 4–5, (prima jumătate a secolului III î.d.Hr.) și *ISM*, III, 5, r. 8–9.

¹¹⁰ *IGB*, I², 307, r. 3–5, 308 bis, r. 7–8 ter, r. 4–5 (toate inscripțiile datează din secolul al III-lea î.d. Hr.).

Cu ocazia acestor sărbători nu lipseau jocurile și concursurile care constituiau un prilej de întrecere între asociațiile de hymnozi aparținând diferitelor *speirai* dionysiace. Mai numeroase erau concursurile cu caracter muzical, având în vedere rolul muzicii în cadrul ritualurilor dionysiace. Asemenea manifestări cunoaștem la Histria în cursul secolului al II-lea și la începutul secolului al III-lea d.Hr. Inscripțiile ne oferă, pe lângă numele persoanelor care se ocupau cu pregătirea hymnozilor μεσόχορος ὀρί μουσάρχος,¹¹¹ numele concurenților care au participat la întrecere, συναγωνισάμενοι.¹¹² Alături de aceștia este menționat și *agonothetul* care se ocupa de organizarea concursurilor.¹¹³ De altfel asociații corale analoge cu cele menționate în inscripțiile comentate mai sus și-au desfășurat probabil activitatea și în preajma gimnaziului histrian; ele erau alcătuite fără îndoială din efebii și noii care învățau aici și erau coordonate de proprii lor instructori muzicali și poetici. Aceste grupări corale participau atât la întrecerile organizate în gimnaziu cât și la cele organizate în cetate în cinstea zeului vinului.

Sărbătorile special în cinstea lui Dionysos organizate la Callatis (τὰ Διονύσια ξενικά), erau însoțite fără îndoială de concursuri la care participau localnicii, deși inscripțiile nu le menționează explicit; astfel de întreceri pot fi deduse prin analogiile cu festivități similare organizate în cinstea diferitelor divinități ale cetății, atestate pretutindeni în lumea greacă. De exemplu, la Delphi, deprinderea de „a invita“ pe Apollon la banchetul sacru se repeta anual, comportând și un program muzical executat sub conducerea unui χοροδιδάσκαλος. Într-un cadru identic și tot în cinstea lui Apollon se celebrău *Theoxeniile* la Pelene, în Achaia, prilej cu care localnicii participau la *agone* înzestrate cu premii în bani.¹¹⁴

Concursuri similare se desfășurau cu ocazia *Dionysiilor* și la Mesambria, precum rezultă din decretul de cinstire a regelui trac Sadalas, care primește cu această ocazie onoruri specifice unui binefăcător al cetății: „...δεδοσθαι δὲ αὐτῷ / καὶ ἐκγόνοις πολιτείαν καὶ προξενίαν / καὶ προεδίαν ἐν τοῖς ἀγῶσιν.“¹¹⁵

Multitudinea epiclezelor pe care le poartă Dionysos în dedicațiile descoperite în coloniile vest-pontice indică faptul că zeul era adorat aici sub ipostaza de divinitate a vegetației etern reînnoite și de dispensator de bogăție și aceasta nu întâmplător, de vreme ce principala ocupație a locuitorilor din colonii era agricultura. Încă de la întemeierea primelor colonii (sfârșitul secolului al VII-lea î.d.Hr.), dar mai cu seamă în epocile elenistică și romană, Dionysos a fost adorat și ca zeu care asigura nemurirea și fericirea sufletelor defuncților, precum se întâmplă la Olbia și Callatis. În toate coloniile din Pontul Stâng inscripțiile documentează existența cultului public și tainic al zeului, acesta din urmă practicat în cadrul asociațiilor dionysiace. Aceste *speirai* ne apar în orașele vest-pontice ca reflexe locale ale revirimentului misticismului popular bacchic în secolul I/II d. Hr., în Orientul grec și ale încurajării oficiale a acestui cult de către împărații Antonini și Severini. La fel de bine atestate în coloniile vest-pontice sunt și manifestările legate de cultul dionysiac. Sărbătorile *Dionysiilor*

¹¹¹ Vezi, *supra*, p. 8.

¹¹² *ISM*, I, 100, r. 14 și *ISM*, I, 207, r. 17 unde este pomenit un „concurs sacru“, (ἐπὶς ἁγῶν).

¹¹³ *ISM*, I, 100, r. 9.

¹¹⁴ D. M. Pippidi, *op. cit.*, (*supra*, nota 78, **Noi documente...**), p. 147.

¹¹⁵ *IGB*, P, 307, r. 5-7, în traducere: „...să li se acorde, lui și urmașilor săi, dreptul de cetate și calitatea de *proxeni* și un loc de onoare în timpul desfășurării concursurilor“.

sunt însoțite pretutindeni de banchete, sacrificii, spectacole de dramă și concursuri muzicale, care, la rândul lor, ne întăresc convingerea despre marea popularitate de care se bucură zeul în această zonă a bazinului pontic.

Abrevieri

- AEM** *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn*, Viena (1877–1897)
- IG** *Inscriptiones Graecae*, (1903)
- IGB** G. Mihailov, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, Serdicae, I² (1970), II (1958), III/1 (1961), III/2, (1964), IV (1966).
- ISM** *Inscripțiile din Scythia Minor*, București, D. M. Pippidi, I, *Histria și împrejurimile*, (1983); I. Stoian, II, *Tomis și teritoriul său*, (1987); Alexandru Avram, III, *Callatis et son territoire*, 1999; Emilia Doruțiu-Boilă, V. *Capidava-Troesmis-Noviodunum*, (1980).
- RE** *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, hersg. von A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, W. Ziegler, (1894–1980)
- SEG** *Supplementum epigraphicum graecum* (1923)
- SIG** W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, Ed. a III-a, I–IV, (1915–1924).

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

OMILIE DESPRE RÂVNA
CELOR PREZENȚI LA BISERICĂ*

Într-adevăr, preadulce este citirea Scripturilor, și mai plăcută decât orice grădină și mai desfătătoare decât raiul, mai ales când citirii îi urmează cunoștința¹. Căci și grădina, și frumusețea florilor, și podoaba pomilor, și trandafirii, și iedera, și mirtul² încântă privirea. Dar după ce trec puține zile, se vestejesc. Citirea Scripturilor însă, întărește ca un zid mintea, curăță conștiința, risipește patimile nedemne de un om liber³, sădește [în om] virtutea, înalță cugetul, nu ne lasă să fim cufundați de târcoalele și asalturile lucrurilor lumești, ne așează mai presus de săgețile diavolului, ne strămută cu locuința chiar în ceruri, dezleagă sufletul de legăturile trupului, ne dă aripi ușoare și tot lucrul bun ce-l zice cineva, îl încuibă în mintea ascultătorilor⁴. De aceea, și pe cei ce lipsesc [azi] nu încetez să-i plâng⁵, iar pe cei ce sunt de față să-i fericesc, pentru că voi [cei prezenți] adunați comoară necheltuită și bogăție nerisipită și avuție nepizmuită și vă întoarceți acasă plini de multă veselie. Că nimic nu ne poate produce o atât de mare plăcere precum o conștiință curățită. Iar o conștiință devine curată dacă ascultă neîncetat și cu luare aminte Scriptura, chiar dacă mai înainte era încărcată de mii de păcate⁶. Că prin aceasta nici nu se adaugă la păcatele de mai înainte altele – ba și cele ce sunt se nimicesc – și nici sufletul nu mai este dispus așa de ușor să se pornească iar spre aceleași fapte rele.

* Traducere din colecția Migne, P.G. vol. 62, col. 186–198.

¹ Când și cum înțelegem ceea ce citim.

² Plante decorative sau aromate extrem de apreciate în Antichitate.

³ Creștinul ar trebui să fie un om ce experiază, în chip simțit, nu numai intelectual, libertatea Duhului. Iar această libertate are ca semn încetarea lucrării patimilor lăuntrice.

⁴ Fundamental pentru ca un predicator să aibă priză în fața ascultătorilor. De fapt, acest principiu este valabil și în altă parte: dacă studiem cu râvnă un anumit domeniu și ne umplem de duhul (și nu neapăra de informația) acelor cărți, mult mai ușor vom fi ascultați de cei ce arată vreo predispoziție spre acele domenii. Pe aceasta se bazează și informarea de masă: omul, neștiind prea multe, dar dorind să știe, primește orice informație (de fapt un duh care îl formează pe dinăuntru – îl in-formează) fără prea mult discernământ (a se vedea Sf. Petru Damaschin și Sf. Ignatie Briancianinov). Condiția ca să-i învățăm pe alții este ca mai întâi noi să ne îmbibăm până în străfundurile sufletului și trupului de Sfintele Scripturi.

⁵ Iată adevărata atitudine față de cei ce nu înțeleg ce pierd, prin lipsirea de darurile Duhului Sfânt care se dau în Biserică. Ei nu trebuie proscrși și osândiți, ci pomeniți printr-o rugăciune stăruitoare și plină de dragoste. A se vedea următoarele fraze ale omiliei.

⁶ Noi nu mai punem azi prea mult preț pe citirea Scripturii, deși, de cele mai multe ori, e de folos să o citim cu voce tare, pentru a alunga duhurile din noi.

De aceea rog dragostea voastră să le repetați neconținut celor ce lipsesc aceste lucruri și degrab să-i întoarceți la Maica noastră de obște⁷ și să-i faceți părtași ai înăstigurilor voastre duhovnicești. Căci părtașia aceasta nu aduce nici o împuținare, ci mai degrabă prisos. Dar, o, cumplită tiranie a avuțiilor și banilor! Cum de-i desparte de Biserică] pe cei mai mulți dintre frații noștri?! Că nimic altceva nu-i desparte de adunarea de aici, decât acea cumplită boală și focul [acela] care nu se stinge niciodată⁸. Această stăpână⁹ este mai sălbatică decât orice barbar și mai cumplită decât orice iară și mai necruțătoare decât orice diavol, căci îi prinde pe cei robiți ei și îi poartă în ceasul de acum¹⁰ prin piață și le dă însărcinări grele și nu le îngăduie nici măcar un pic se răsuflă din pricina chinuitoarei munci [la care îi spune]. Dar ce vor face mare în ziua cea înfricoșată, la judecata cea nemitarnică, în fața neamăgitului judecător, când cortinele cerurilor se vor strânge și poporul se va pogori cu Cel Drept, când toate vor fi goale și în văzul tuturor? Atunci nici vorbăria împetrișată a iutorilor, nici mulțimea averii, nimic altceva nu va putea să-L înduplece¹¹ pe Cel Drept. Fiindcă cel Nemitarnic, Care vede cu limpezime toate, va pune înaintea ochilor tăi¹² toate păcatele, zugrăvite ca într-o icoană¹³. Atunci nu va mai fi nici împărat, nici om simplu, nici sărac, nici bogat, nici înțelept, nici neînvățat, ci se vor smulge toate aceste măști, și fiecare își va arăta înfățișarea din cele făptuiri¹⁴. Nu se va mai vedea atunci nici coroana, nici visonul¹⁵. Atunci nu mai vezi pe vreunul plimbându-se în trăsuri și înconjurat de mii de servitori preumblându-se cu semeție prin piață. Ci, epădând toate acestea, fiecare va veni gol și își va avea din fapte pricina, fie de mântuire, fie de pierzanie. Și precum vor fi fiecare din cele făptuite, așa va fi și în decata.

Multe bunătăți veți avea fiindcă ascultați cu atâta râvnă [προθυμία] cuvintele acestea. Căci suspinul fiecăruia și lovirea feței îmi arată roada acestor seminte¹⁶. Pentru aceea plâng pe cei ce nu sunt de față, că putând să aibă parte de atâta purtare

⁷ Biserica.

⁸ De Biserică nu ne pot despărți decât patimile noastre de voie și iadul – ca urmare a celor dintâi.

⁹ Patima iubirii de argint.

¹⁰ Ceasul rugăciunii în biserică.

¹¹ Literal: să-L corupă.

¹² Poate fi tradus și „înaintea ochilor tuturor“, căci textul original nu conține decât „ochilor“, fără nici referință pronominală.

¹³ Ni se va arăta chipul lui Dumnezeu din noi, desfigurat de păcatele noastre.

¹⁴ Tot ceea ce am făcut în viața aceasta ne conturează chipul și starea din viața veșnică. La judecată vom prezenta cu trăsăturile imprimate în noi de pe urma faptelor. Iar aceasta se întâmplă fiindcă firea umană este elastică și se poate ușor modela, cum arată Sfântul Grigorie de Nyssa în comentariul la cântarea Cântărilor. Fapta este cea care se imprimă în adâncul nostru. Așadar, nu faptele în sine ne vor mântui, ci modul cum s-a imprimat lucrarea lor în noi. Spre exemplu, nu milostenia în sine ne va fi de folos, ci modul în care am înaintat spre asemănarea cu Dumnezeu, folosindu-ne de milostenie (adică modul cum am actualizat starea de persoană deplină ce se exprimă prin dobândirea dragostei celei vădinate).

¹⁵ Însemne ale înaltei poziții sociale.

¹⁶ Rodele cuvintelor sunt gesturile de îngrijorare și pocăință ale ascultătorilor. Nouă ni se pare de necrezut ca o cuvântare să dea rod imediat, ba chiar în timpul ei, pentru că nu mai avem cuvânt cu putere. Dar un exemplu ca acela al Sfântului Cosma de Etolia – care vorbea oamenilor dintr-un anumit t, doar o seară și o dimineață – ne arată că o vorbă plină de har poate schimba adesea mii de inimi în scurt timp. Oare Mântuitorul nu schimbă vieți în câteva minute?

de grijă [din partea noastră], [preferă] să primească răni și lovituri în fiecare zi și nici măcar nu știu că bolesc. De aceea este și anevoie să se însănătoșească. Căci cine le va vorbi despre aceste lucruri. Femeile lor? Dar acelea au o singură grijă: aurăriile și hainele și luxul. Iar grija casei apasă pe soții lor. Oare slujitorii? Dar cum să facă, de vreme ce ei nu au nici o îndrăzneală [înaintea stăpânilor], ci trebuie numai să-și plinească cu sânguință slujba lor? Oare funcționarii publici? Dar aceia n-au altă sarcină decât să se grijească de treburile cetățenești. Atunci împărații și cei ce poartă coroane? Dar și aceia își îndreaptă toată osteneala și sânguința spre stăpâniri și putere și avuții. Oare [se vor îndrepta] ei înșiși? Cum, dar, [o vor face], de vreme ce n-au timp nici să răsuflă de povara treburilor, ci se macină zi și noapte pentru acestea. O cât de jalnici sunt cei ce capătă mii de răni, însă nu vin aici, unde pot să învețe că și de ar avea răni, este cu puțință să se scape de ele și să se însănătoșească. Când se vor mai îngriji și aceștia de sufletul lor? Căci [numai] cei care de drag vin neîncetat la Biserică și au parte de învățătura cea duhovnicească și arată multă grijă [pentru mântuirea lor], pot să-și biruiască și să-și înfrâneze poftele cele rele și să priceapă în adâncime cum să lucreze virtutea.

2. Dar, nu cumva toată cuvântarea să fie alcătuită numai din învinovățirea acelor și [așa] să vă lipsim pe voi de cele obișnuite, hai, iarăși, să vă punem înaintea obișnuitei masă și să vă vorbim de câștigul ce-l aveți din cântare. Iată că psalmul amestecă felurite glasuri¹⁷ și din ele pregătește să se înalțe [la cer] o singură cântare plină de armonie: și tineri, și bătrâni, și bogați, și săraci, și femei, și bărbați, și robi, și liberi, cu toții înălțăm¹⁸ o singură melodie. Căci dacă un chitarist, lovind cu multă dibăcie mai multe corzi deodată, reușește să facă din cele multe o singură [melodie], [da corzile] rămân în același timp multe, ce noutate este dacă puterea psalmului și a cântării duhovnicești¹⁹ lucrează exact același lucru? Ba mai mult, nu numai pe noi cei de față, ci și pe cel ce s-a săvârșit dintre cei vii, l-a adunat [în același duh]. Fiindcă și acel fericit proroc a cântat împreună cu noi²⁰. Și, deși la curțile împărătești nu este cu puțință acest lucru, fiindcă cel ce poartă coroană șade și toți se desfată în tăcere [de cel ce cântă], iar acestui [obicei se supun] chiar și cei aflați în cele mai mari vrednicii, aici nu este așa, ci prorocul glăsuiește și toți răspundem, toți laolaltă cântăm.

Și nu este osebite aici între rob și liber, nici între bogat și sărac, nici între cărmuitor și omul de rând. Ci toată această deosebire luminează se leapadă și un singur cor se încrepește din toți și este adevărată egalitate [între toți] și pământul se face oglindă

¹⁷ Nu în sensul de moduri muzicale, ci de timbre vocale.

¹⁸ Ἀναφώνω. De aici vine și cuvântul anafora. Prin urmare, cântarea este socotită ca jertfă de laudă, poate fi asimilată Jertfei din timpul Sfintei Liturghii. De fapt, amândouă au ca scop să facă din cei mulți o singură inimă și un singur suflet. Prin cântare ne putem uni inimile spre a desăvârși unirea prin împărtășire din Trupul și Sângele lui Hristos.

¹⁹ Noi, mai tot timpul, uităm de puterea cântării duhovnicești și o privim doar ca bucată muzicală. Însă această putere trebuie pusă în lucrare printr-o viață virtuoasă și abia apoi printr-o tehnică muzicală.

²⁰ În general, sfinții care au alcătuit rugăciuni sau cântări ne iau sub ocrotirea lor atunci când ne facem părtași inspirațiilor lor și se roagă împreună cu noi. Cântând sau rugându-ne cu cuvintele unui sfânt, dacă o facem cu atitudinea cuviincioasă, ne putem împărtăși de harul său.

a cerului²¹. Atât de vestit este bunul neam al Bisericii²², că nici nu se poate închipui ca stăpânul să poată cânta cu multă îndrăzneală, dacă servitorul cântește împotriva lui. Și nici bogatul nu-și mișcă limba, atâta timp cât săracul îl osândește prin tăcerea lui. Nici bărbatul nu cântă și vorbește cu îndrăzneală, dacă femeia tace și stă fără de glas. Ci cu toții au parte de cinste egală și înaltă jertfă comună și daruri²³ comune. Nu are nimic mai mult acesta decât acela, nici acela decât acesta, ci toți sunt în aceeași cinste și ridică către Făcătorul lumii un singur glas din mai multe guri. Deosebirea nu stă în faptul că unul e rob și altul liber, că unul e bogat și altul sărac, că unul e femeie și altul bărbat, ci în voia liberă [γνώμη], în râvnă [σπουδή] sau lăncezeală [ρᾶθυμια], în răutate sau virtute²⁴.

Și așa, voi putea și eu să numesc bogat pe cel sărac, sărac pe cel bogat, muiere pe bărbat, bărbat pe femeie, neștiutor pe cel înțelept și înțelept pe cel simplu, însă nu amestecând firea lucrurilor, ci judecând după cel mai bun dreptar, care pe toate le îndreptează. Și cum poate să fie bărbatul femeie, ar zice cineva, și femeia bărbat? [Poate, dar] nu schimbându-și firea, ci voia liberă [προαιρεσις]. Păi atunci când îl văd pe bărbat cu aurării, înfrumusețat, cu frizura aranjată, mirosind a parfum, îmbrăcat cu haine moi și cu mersul de femeie, luând aminte la desfătări, cum aş mai putea să-l numesc bărbat pe unul ca acesta, care și-a trădat noblețea firii sale și s-a potrivit firii femeiești? Căci dacă Pavel nu o socotește vrednică să se numere printre cei vii pe o femeie care face asemenea lucruri, ci o scoate din ceata celor însuflețiți și o așază cu cei morți, zicând că „cea care trăiește în desfătări este moartă” (I Timotei 5, 6), cum mai poate un bărbat care face acestea să mai fie numărat în ceata bărbaților, de vreme ce și o femeie care face așa ceva a pierdut viața²⁵. Să nu îmi arăți că cineva este bărbat din aceea că poartă veșminte bărbătești și centură, nici din faptul că se poartă cu autoritate și înfricoșare acasă, ci [vădește-mi] că este bărbat din mintea lui cea iubitoare de înțelepciune, din aceea că își ține din scurt patimile, că biruie bolile sufletului [său], că își cârmuiește și este stăpân în casa lăuntrică a inimii²⁶ și nu se lasă dus încoace și-ncolo de gândurile cele fără de rânduială. Acest lucru îl face mai cu seamă bărbat. Iar dacă se ține de beții și de orgii și își pierde toată ziulica în ospețe și jocuri și discuții la un pahar cu vin și se face, sub [tirania] patimii, mai moale decât orice ceară, cum mai poți să-l numești pe unul ca acesta bărbat, de vreme ce este prins cu totul și rob vândut, dedându-se la toate patimile? Pe un astfel de om cu apucături femeiești și molatic și iubitor de desfătări, călcat în picioare de toți, oare mai este cu putință să-l pui în ceata bărbaților? Sau nu știți că lupta și războirea

²¹ Iată adevărata egalitate și lipsă de diferențiere socială. Numai rugăciunea făcută în duh poate arăta reala dimensiune a anulării diferențelor de poziție și înzestrare socială. Nu unificările artificiale, de genul politic, economic, cultural etc. sunt cele viabile, ci numai unirea duhovnicească. Dar lipsiți fiind de o experiență duhovnicească a unei uniri în credința trăită liturgic, compensăm dorința firii de a fi una prin alte compromisuri de natura amintită.

²² Bunul neam (εὐγενεία) arată genealogia ilustră a unei persoane și care, în societatea de atunci, ca și acum de altfel, era motiv de mare fală. Faptul de a face parte din Biserică este considerat ca cea mai nobilă obârșie și această înrudire anulează orice diferențiere „genetică” de ordin social ori material.

²³ προσφορὰ este darul adus de credincios la altar și care se aduce ca jertfă lui Dumnezeu. La noi pot fi prescurile sau orice dar și talant, pentru care îi mulțumim cu smerenie lui Dumnezeu.

²⁴ Prin astfel de pasaje orice misoginism al Părinților Bisericii nu-și mai are un temei.

²⁵ Este vorba de viața cea adevărată, în Hristos.

²⁶ Literal: „a sufletului”.

noastră nu este cu oameni de o fire cu noi, ci cu puterile cele nevăzute, cu armile demonilor, după fericitul Pavel? Că zice el: „Lupta noastră nu este împotriva sângelui și a cărnii, ci împotriva începătoriilor și a stăpâniilor“ (Efeseni 6, 12).

3. Acest lucru ține mai cu seamă de bărbat. Însă cel ce se împodobește, dar nu e plin de elan, cel ce se înfrumusețează, dar este lipsit de bărbăție, cum să stea în ceata de bătaie? Sau, cum să fie numit bărbat un om cu o dispoziție lăuntrică mai moale decât orice femeie? Tot așa, după cum pe acesta nu l-aș numi bărbat, ci mai muieratic decât o femeie, la fel, și o femeie plină de bărbăție, poate fi mai tare decât orice bărbat, dacă mănue armele cele duhovnicești și îmbracă platoșa dreptății, dacă își ia coiful mântuirii și își pune în față scutul credinței, dacă se încinge cu cingătoarea adevărului și ia sabia Duhului. Una ca aceasta, care strălucește înveșmântată cu armele, să stea în ceata de luptă. Căci este mai presus decât cerurile în cugetul ei și împrăstie oștile demonilor și nimicește tirania diavolului, alungă patimile și după ea rămân mai multe cadavre decât de pe urma războaielor, nu [cadavre] ale oamenilor, ci ale gândurilor necuviincioase. Căci femeia și bărbatul se deosebesc numai în trupurile lor, femeii fiindu-i rezervat războiul de țesut și fusul și a frământa [pâinea] și grija căminului și dereticarea prin casă și creșterea copiilor iar bărbatului tribunalul și conducerea cetății și afacerile și cătănia și războaiele și luptele²⁷. Dar în luptele pentru viețuirea în dreapta credință, comun este stadionul, comune și războaiele. Căci, la fel [cu bărbății], și femeile se dezbracă²⁸ și nu părăsesc lupta, ci și ele sunt gata de bătaie și se încununează și sunt laudate și au parte de cele mai de seamă premii și cununi și de trofee strălucite și de necontenite biruințe și de toate celelalte.

Și, ca să nu socotiți că aceste cuvinte sunt numai vorbe goale, ci să cunoașteți cu limpezime că femeile pot fi nu doar mai bărbate decât bărbății, ci li se îngăduie să se apropie chiar de nepătimirea îngerilor, vă voi aduce înainte o femeie prin firea ei, dar care s-a atins de cer prin tăria viețuirii ei înțelepte: maica Macabeilor. Aceasta de două ori câte șapte a fost încununată. Dacă vrei, adu aici pe cel mai bun ostaș, pe cel mai aprig în luptă, pe cel mai plin de bărbăție, pe cel mai curajos și vei vedea pe această femeie pe atât mai presus de acela, pe cât este de departe bolta cerului de pământ. Căci un ostaș, fie el și cel mai bun, dacă a primit o rană, a avut numai o singură teamă: moartea grabnică din pricina acelei răni. Aceasta însă, a rămas neclintită

²⁷ Fiecare din cei doi își păstrează o specificitate formală, ce rezultă din însăși datul biologic și psihologic al apartenenței sexuale. Dar nu acest lucru este esențial unei persoane, ci omul lăuntric și viețuirea duhovnicească. De fapt suntem chemați să reușim să biruim, din interior, diferențele de natură exterioară. Prin urmare, încercarea de a egaliza, după criteriile trupului – în care tocmai cei doi sunt diferiți – bărbatul și femeia, nu arată decât neînțelegerea de către societatea contemporană a adevăratei esențe a omului. Aspirația și conștiința egalității oamenilor este ceva natural, însă planul de unde se vrea realizarea lui – exterior sau interior – arată de fapt schilodenia sau integritatea societății. Doar pentru omul duhovnicesc – al cărui lăuntru, transfigurat prin har, se imprimă și în trup – nu mai este bărbat și femeie în Hristos, pentru că doar acesta înțelege, din experiență, universalitatea lui Hristos. Pentru toți ceilalți, o astfel de uniformizare reglementată prin legi sociale și politice, nu face decât să adâncească haosul în care zace societatea actuală. Acest mod de a fi, plecând de la premise, ce-i drept, adevărate, dar neînțelese prin nevointă și experiență, este vătămător pentru omul trupeș. Cazul este asemănător interdicției pe care o aveau începătorii de a citi lucrurile specifice contemplativilor, mai înainte de a se curăța de patimi. Încăpățănarea în a nu respecta legea creșterii duhovnicești atrăgea după sine căderea în înșelare. Nimeni, în afara omului duhovnicesc, nu știe, spre exemplu, ce transformări, chiar la nivel biologic, se petrec cu o femeie ajunsă la mari măsuri duhovnicești.

²⁸ Conform obiceiului antic ca luptătorii să intre goi în arenă.

ca o stâncă, suferind cu răbdare, pentru fiecare copil al ei, dureri mai cumplite decât chinurile pe care aceia²⁹ le primeau în coaste. Și asta fiindcă era și mamă, și văduvă, și în vârsta celei mai adânci bătrâneți. Câți ați fost părinți și ați avut dureri pentru copiii voștri, știți că asemenea lucruri sunt mai cumplite decât orice chin. Nici chiar o săgeată ascuțită nu aduce o durere așa de adâncă celor pe care-i rănește, cum a zvârcolit fiecare [suferință] a copiilor ei sufletul aceleia. Gândește-te cum îi era să vadă, pentru fiecare copil, trupul sfâșiat de foc și sabie. Cum a privit, cum a auzit, cum a primit arderea trupurilor lor, cum putea să se uite la miile de morți ce se abăteau asupra fiecărui copil? Și totuși, ca o stâncă a stat nemișcată, care, neputând fi clintită de valuri, le preface în spumă. Ca un fier era, ca un diamant! Ba mai bine aș zice că nu găsesc nici un cuvânt vrednic prin care se redau, cât de cât, statornicia și răbdarea femeii.

Așadar, pe aceasta, femeie sau de-a dreptul bărbat o vom numi? Și nu este ea cu totul mai presus decât bărbații? Pentru ce, când vezi pe alta având trup firav din cea dintâi vârstă și petrecându-și nopțile nedormită și zilele nemâncată, subțindu-și pofta pântecele și lepădând la pământ dorirea de bani și avuții, omorându-și trupul și răstignindu-l, socotind ca pe nimic cele de aici, umblând pe pământ, dar atingând cerul, călcând în picioare și disprețuind slava [lumească], lepădând fala și purtând în loc o haină din postav ieftin, purtând lanțuri³⁰, așternându-și sub ea cenușă, dormind pe podea și necerând nimic mai mult, strămtorându-se într-o căscioară, vorbind față către față cu proorocii și socotindu-și viața ca o pregătire [μελετη] pentru moarte, moartă fiind³¹ mai înainte de sfârșitul [vieții sale], cheltuindu-se în foame și priveghere și negrijă față de trup³², nepunând nici un preț pe închipuirile, care sunt ca niște tunze veștejite, ale vieții acesteia, pentru ce, dar, o ocărăști și o vorbești de rău pe această femeie, spune-mi? Nu mai degrabă ar trebui s-o scoți chiar din rândul bărbaților și s-o pui în ceata îngerilor, de vreme ce, femeie fiind cu firea, a arătat atâta filosofie?

4. Și cine va avea de grăit ceva împotriva la aceste cuvinte? Nimeni! Ia ascultă și pe femeii erau pe vremea apostolilor. Auzi-l pe Pavel zicând în epistola către Romani:

²⁹ Copiii săi, care erau schingiuiți.

³⁰ „De aceea și noi ne ducem în pustie, nu ca să purtăm pur și simplu haină de păr, nici să ne înfășurăm în lanțuri, nici ca să dormim pe cenușă, ci mai înainte de toate să fugim de răutate și să alegem virtutea” (P.G. 47, 375).

³¹ Moartă pentru lumea aceasta.

³² Cuvântul grec înseamnă mizerie, mai precis pustiirea și neorânduiala de pe urma unei arșite. Într-un cuvânt, este vorba despre negrija față de aspectul exterior (aici se putea include nespălarea, neîngrijirea și curățenia exterioară etc.). Deși aceste aspecte par scandaloase, totuși ele ar fi pe deplin înțelese, dacă noi am putea avea experiența duhovnicească a unor astfel de oameni. Asemenea nevoițe, poate greu suportate în vremurile de azi, dar nu imposibil, își aveau sensul numai dacă nu se făceau pentru slava și onoarea, ci realmente din dorința de a jertfi orice confort (de fapt, timp pierdut pentru realizarea acelui confort) lui Dumnezeu, și mai ales dacă o astfel de persoană nu judeca pe ceilalți că se îngrijesc prea puțin de trup.

Un părinte atonit își pusese în loc de fereastră o icoană. Uimit, un pelerin l-a întrebat dacă socotește că e o icoană rea, încât nu-și îngăduie să privească nici cel mai mic peisaj. Monahul i-a răspuns că nu vrea să privească lumea, nu pentru că n-ar fi frumoasă și dăătoare de binecuvântare, ci pentru că el are o altă vedere, de a cărei dulceață oamenii nu sunt conștienți.

Bine ar fi ca nevoițele pe care nu le înțelegem să nu le osândim, ci să ne plecăm cu smerenie în fața înțelegerii lui Dumnezeu care le-a îngăduit. (A se vedea nota 30, de unde reiese că nevoița doar pentru sine nu-și are sensul, ci toate năstrușnicile ascetice au o motivație mult mai adâncă care scapă omului iubitor de sine și care nu face altceva decât să critice, tocmai din neputința de a face la fel.)

„V-o încredințez pe Febe, sora noastră, care este diaconiță a Bisericii din Chenchreea, care a fost întâistătătoare³³ multora și chiar și mie“ (Romani 16, 1-2). Ce spui, Pavele? O femeie ți-a fost întâistătătoare și nu te rușinezi, nici nu roșești să spui acestea? Nu mă rușinez, zice, ba și mă laud. Și Stăpânul meu nu S-a rușinat să aibă maică o femeie. Iar întâistătătoare mi-a fost nu fiindcă era pur și simplu femeie, ci fiindcă era filosoafă³⁴ și se grija de evlavie [εὐλαβεία]. Și cum a fost întâistătătoare lui Pavel? Căci de cine ar fi avut nevoie Pavel, alergătorul în toată lumea, cel ce își avea trupul numai de formă, cel care a călcat în picioare până și trebuințele firii, cel ce alunga demonii, cel ce era cinstit în ochii credincioșilor ca un înger, cel de care s-au rușinat și fiarele, cel de care s-a sfiit marea și, ținându-l o zi și o noapte, nu l-a înecat; cetățeanul raiului, cel răpit la cer de trei ori, cel ce s-a împărțit din tainele lui Dumnezeu, cel ce s-a ostenit mai mult decât toți apostolii; vasul alegerii, cel ce a condus Biserica la Mirele Hristos; crainicul neamurilor, cel ce a străbătut marea și uscatul, cel ce a lăsat pretutindenea urmele de biruință ale bărbăției sale, cel ce s-a luptat neîncetat cu foamea și cu setea, cel ce s-a războit cu golătatea și cu frigul și a zis „până în ceasul de acum flămânzim și însetăm, și suntem goi“, cel ce s-a făcut mort lumii, ce socotea lumea moartă pentru sine, locuitorul ceresc, nebnaticul îndrăgostit de Hristos, cel mai fierbinte decât focul, cel mai vajnic ca fierul și mai tare ca diamantul? Acesta nu se rușinează să spună despre o femeie că „întaistătătoare a multora a fost, și chiar a mea!“ Căci dacă nu voia, n-ar fi scris aceasta în epistolă. Acum însă, vrând ca acest fapt să rămână pururea pomenit, o salută pe femeie și îi înalță pe toți să o primească și îi spune „întaistătătoare a lui“. Și nu se rușinează, nici nu roșește. Atât de mare lucru este un suflet filosof, chiar și în trup femeiesc! Iar acestea le zic ca să nu găsească femeia pretexte și să spună: „Pentru că sunt femeie nu am putut ajunge la măsura deplină a evlaviei. Iată, și aceasta era femeie și firea nu i-a fost piedică, ci a fost învrednicită să-i fie întâistătătoare lui Pavel și să propovăduiască în toată lumea. Și cum i-a fost întâistătătoare? Fiindcă l-a slujit în primejdii. Căci a stat lângă cel însemnat, l-a încurajat pe când era în lanțuri, i-a adus mângâiere în nevoile sale, i-a dat la o parte pe uneltitori, s-a dar chiar pe sine la moarte ca pe sfântul acela să-l răpească din primejdii.

De aceea și pe următoarea femeie [din epistolă] o laudă, zicând: „Îmbrățișați pe Priscilla și Aquila“. Vezi și aici femeie strălucită! Chiar dacă nu erau cei doi, pe femeie o așează înaintea bărbatului. Nu zice: „pe Aquila și Priscilla“, ci „pe Priscilla și Aquila“. Cine erau aceștia? Făcători de corturi ce ședea în atelier. Însă nici meșteșugul lor, nici sărăcia nu le-au fost piedică. Căci prin tot orașul străbătând acesta [Pavel], într-o căsuță ca aceasta a socotit să rămână. Dar pentru ce? Nu fiindcă avea coloane sculptate, nici fiindcă era împodobită cu pardoseli și puvaje cu mozaicuri, nici cu acoperiș aurit, nici fiindcă avea cete de robi și ajutorarea eunucilor, ci tocmai fiindcă această căscioară era mai cu seamă lipsită³⁵ de toate acestea. Și

³³ προστὰτις înseamnă etimologic întâi-stătătoare. Dar are și sensul de ajutor, cel care se ocupă cu ceva, mai-marele peste ceva. Prea Sfinșitul Bartolomeu îl traduce cu „ajutor“. προστὰτις la Sfântul Ioan Gură de Aur era funcția de matroană pe care o avea femeia în casă. Ea conducea de fapt gospodăria. În acest sens este numită Sfânta Febe întâistătătoare, ca una ce a fost principalul om – într-o anumită perioadă – care s-a îngrijit de nevoile apostolului, după cum arată în continuare Sfântul Ican. Așadar sensul versetului nu este că i-ar fi fost conducătoare, că i-ar fi dirijat acțiunile.

³⁴ În sensul de viețuire virtuoasă, nu de cunoștințe filosofice.

³⁵ Literal: curată de toate acestea.

fiindcă femeia și bărbatul munceau cinstit, nu răpind, nici lăcomindu-se, ci folosindu-se pentru slujirea trupului numai de hrana absolut trebuincioasă, au făcut casa lor Biserică. De aceea socotea Pavel casa aceasta destoinică să-i fie găzduire. Și ca să vezi că a rămas acolo tocmai din pricina virtuții sufletului lor, auzi ce zice mai departe: „Care și-au pus gâtul pentru sufletul meu. Și căroră nu numai eu le mulțumesc, ci și toate Bisericile cele dintre neamuri“. Ai văzut că nu firea femeiască, nu meșteșugul, nu sărăcia este piedică în calea virtuții? Ai văzut femeie primitoare de străini și bărbat, care nu numai masa [și casa], ci și sângele și l-au dat pentru apostol. Cum asta, de vreme ce n-au fost uciși pentru el? Nu, dar aceștia au plinit același lucru ca și mucenicii, căci erau niște mucenici vii și adeseori dădeau mărturie prin aceea că pururea erau gata să fie junghiați pentru Pavel. Căci nu zice „care și-au cheltuit banii“, nici „care mi-au deschis casa“, ci – lucru care era mai mare decât toate – ar fi primit moartea și uciderea, ar fi ales tăierea capetelor pentru mine³⁶. Să audă acum cei bogați care abia se încumetă să dea un bănuț sfinților. Aceia și-au dat sângele, s-au dezbrăcat de viața aceasta ca să-l scape și să-l slujească pe sfânt. Iar cei de azi nici cea mai mică părticică de avere nu o dau cu ușurință celor aflați în nevoi. Iar Priscilla și Aquila, și banii și trupurile și însăși viața au dat-o. Vezi ce femeie înțeleaptă, vezi ce bărbat, care viețuia în sărăcie, din meșteșugul său? Acestora să le râvnim, acestora să le urmăm, trecând cu vederea toate cele de aici și să dăm toate pentru cei ce sunt ai lui Dumnezeu³⁷, ca să avem parte de bunătățile cele viitoare, cu harul și cu iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Hristos, prin Care și cu Care Tatălui și Duhului Sfânt slavă acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Traducere și note
de MARCEL HANCHEȘ

³⁶ În epistola către Romani textul este „și-au pus gâtul pentru mine“, ceea ce este interpretat de Sfântul Ioan că și-ar fi dat și gâturile spre tăiere, pentru a muri decapitați pentru apostol.

³⁷ Literal: „cei ce par [că sunt] ai lui Dumnezeu“. Nu trebuie să judecăm cum sunt cei care ne cer, ci dacă ne cer în numele lui Hristos trebuie să le dăm, căci lui Hristos îi dăm. Cazuistica pe care o facem și codirea cum că cine știe ce fac aceia cu banii, arată doar micimea sufletului nostru.

ŞTIINŢA ŞI CREDINŢA ÎN LUMEA DE ASTĂZI*

Prof. dr. ANTONIO ZICHICHI
Preşedinte al Federaţiei Mondiale
a Oamenilor de Ştiinţă. Profesor
de fizică superioară la Universitatea
din Bologna.

În primăvara lui 1979, pentru prima oară în istoria Bisericii, un Papă se hotărâse să se întâlnească cu 50 de fizicieni. Aceştia erau reprezentanţii fizicienilor din întreaga Europă de la nord la sud şi de la est la vest. Veniseră să aducă omagiul suprem reprezentantului credinţei catolice. Era cea mai mare acţiune mistică culturală din toate timpurile, căci ştiinţa nu este duşmanul credinţei. Nu a fost niciodată şi nici nu va putea să devină, deşi mulţi susţin că oamenii de ştiinţă sunt în majoritate atei.

Pe ce se bazează această afirmaţie?

Părintele ştiinţei moderne a fost un catolic şi aşa a rămas până la sfârşit. Galilei a optat pentru renunţarea la extraordinarele lui descoperiri numai ca să nu iasă din Biserica sa.

Ştiinţa îşi are originea chiar în sânul Bisericii lui Hristos. Nu s-a născut din haos şi nici din anarhie. Era necesar să iubeşti natura ca să consideri pietrele obiecte demne de studiu. Aroganţa culturală a acelor timpuri dispreţuia tot ce nu era produsul pur al intelectului. Galileo a demonstrat însă că numai umilinţa intelectuală permite citirea şi descifrarea acelei opere măreţe. Umilinţa care lua naştere dintr-o unică convingere: până şi un minuscul fir de nisip trebuie că este opera lui Dumnezeu. În 1600 nu putea fi decât un act de credinţă. Azi este o realitate ştiinţifică. Galileo studia lucrurile apropiate şi îndepărtate. El descoperă petele solare, iregularităţile Lunei, fazele Venerei, sateliţii lui Jupiter şi inelele lui Saturn, contrazicând ipoteza aristotelică bazată pe credinţa că lumea astrelor era perfectă şi imutabilă. În imediata noastră apropiere sunt pietrele. Galilei a descoperit primul exemplu al universalităţii în legile naturii: universalitatea mişcării. Ce înseamnă aceasta? Nu este adevărat că există două tipuri de mişcare – cel rectiliniu şi cel circular. Primul, tipic obiectelor imperfecte al lumii sublunare, al doilea, cel „propriu” al lumii cereşti, perfect şi pur. Toate corpurile în mişcare pot avea fie un tip, fie altul de mişcare în funcţie de poziţia lor, aici pe pământ sau sus în cer. Nu este deci vorba de două entităţi fundamentale atât de diferite, ca să fie proprietăţi exclusive ale corpurilor cereşti sau sublunare, deci vulgare. Este vorba de două exemple ale aceleiaşi entităţi: mişcarea corpurilor materiale. De exemplu cea circulară nu este altceva decât o mişcare rectilinie supusă acceleraţiei constante.

* Articol preluat din publicaţia bucureşteană „Naţiunea”, serie nouă, an. XIII, nr. 167 (633) şi 168 (634) din 25 septembrie–1 octombrie şi 2–8 octombrie 2002.

Gânditorilor pregalileeni nu le lipseau nici pietrele, nici sforile, nici lemnul. Acestea au fost instrumentele cu care Galileo a descoperit știința modernă. Ceva le lipsea aceloră, de fapt, doar s-au scurs de atunci 2000 de ani de la Aristotel la Galilei. Acelora le lipsea umilința intelectuală pe care numai prin dragostea față de natură o poți avea. Galilei a fost marele sacerdot al acestei iubiri.

Cine ar fi spus că un grăunte de nisip este demn de studiat? Și cu toate acestea, astăzi știm că în el există miliarde și miliarde de protoni, neutroni și electroni. Și mai știm că fiecare din aceste particule este o incredibilă mină de alte lucruri noi.

Totul este supus rigorii unor legi precise fundamentate în natură. Știind toate acestea, cu greu se mai poate susține că natura este opera întâmplării. Spunea Galilei: Scripturile sfinte sunt cuvântul lui Dumnezeu. Natura este opera Lui. Ele nu pot fi contrazise niciodată, știința nu admite minciuni, violențe, rasism, aroganță. Un om de știință care ar manipula rezultatele unor experiențe, care ar folosi forța ca să-și impună teoriile sale, care să refuze să accepte o descoperire fiindcă a fost făcută de un altul de rasă diferită, care să refuze dialogul cu colegii, pretinzând că știe mai mult, un astfel de om nu poate fi un om de știință.

Știința pornită de la un credincios, nu a trădat niciodată, în uriașa sa dezvoltare, credința celui care a făcut descoperirea. Proba de necontestat se află în faptele și oamenii care au fost protagoniștii acestor idei. În știință numai un singur lucru înseamnă „descoperire”. O descoperire științifică, cum îi plăcea să afirme lui Rabi, fondatorul celei mai prestigioase școli americane de fizică, de la Columbia University din New York, „este triumful adevărului”.

A fi om de știință nu înseamnă să vorbești despre știință, ci a avea lucrări și cercetări originale, o descoperire care, fiind de importanță extraordinară, să lase urme adânci în întreaga știință a viitorului.

Cele mai uriașe cuceriri ale lui Galilei poartă numele lui Newton, Maxwell, Planck și Einstein. Newton a descoperit legi galileene ale mișcării, valide și aici pe pământ precum și în cosmos. Luna ascultă de aceleași legi întocmai unei pietre legată de o sfoară.

Maxwell este autorul marilor sinteze ale tuturor fenomenelor electrice, magnetice și optice.

Un magnet este ceva diferit de o lumină. Și cu toate acestea, originea seriei vaste de fenomene electrice, magnetice și optice este aceeași. „Dă-mi o sarcină electrică, spațiu și timp și îți fac de toate” este înțelesul conceptual al celebrelor ecuații Maxwell.

Secolul XIX se termina cu acest mare triumf al intelectului omenesc.

O extraordinară descoperire, total diferită, s-a produs la începutul anului 1900. Autorul, Max Planck, este un alt gigant al fizicii. Să vedem despre ce este vorba. Nu ne face plăcere când din neatenție îi dăm un brânci cuiva. Întrebare: care este cel mai mic „ghiont” pe care îl concepem? Să ne imaginăm că suntem mici cât un țânțar. Și mai mult, cât un microb, o moleculă, un atom. Clasică fizică ne învață că cel mai mic impuls care se poate concepe este mic pe cât îl vrem. Planck a descoperit că sub o valoare minimă nu se mai poate coborî. S-a născut astfel *fizica cuantică*. În termen de specialitate „impulsul minim” se numește „cuantă de acțiune”. O acțiune este produsul energiei/timp. Cuantei de acțiune i s-a dat numele de constanta lui Planck.

Fizica din anii '80 ajunsese la o concluzie dramatică: viteza luminii nu se schimbă oricui a-i lansa-o. Dacă o piatră este aruncată dintr-un tren cu viteza de 100 km/oră,

piatra va avea viteza cu care ai aruncat-o plus cea a trenului. Dacă trenul stă pe loc, piatra va avea viteza aruncării. Dacă în locul pietrei punem o rază de lumină, viteza luminii va fi mereu aceeași, indiferent dacă ar fi lansată din trenul în mers sau din cel care stă.

Se părea că principiul relativității aparținând lui Galilei intra în criză când în locul corpurilor materiale se punea lumina. Einstein însă, reușește să extindă relativitatea lui Galilei la toate fenomenele fizice. Așa descoperă celebra ecuație $E=mc^2$, al cărui înțeles este: masa și energia sunt cantități echivalente. Și așa a ajuns să formuleze teoria gravitației universale.

O construcție nu poate exista fără temelie și piloni de rezistență. Galilei, Newton, Maxwell, Planck, Einstein sunt temelii și stâlpii acestei extraordinare construcții a intelectului uman care este știința. Ei bine, toți au fost oameni de știință credincioși.

Ce mai rămâne din sloganul care vrea o știință dușman al credinței?

„Știința și credința sunt ambele darurile lui Dumnezeu“ a spus Sfântul Părinte. Niciodată n-a fost adusă știința la un nivel de valoare atât de înalt. Motivul este simplu. Papa Ioan Paul al II-lea cunoaște valorile științei și știe că ele sunt în comuniune, nu în antiteză cu acelea ale religiei.

Biserica combate rasismul. Cine este credincios face abstracție de culoarea pielii și este considerat fratele celorlalți oameni. Pentru un om de știință rasismul nu are sens; un om de știință nu poate spune că nu crede în descoperirea cea nouă pentru că aparține unui om de culoare. Hitler nu înțelegea cum un savant arian de clasă mare cum era Heisenberg – descoperitorul principiului de indeterminare – putea lua în serios ecuația descoperită de un evreu cu numele Einstein. Cine studiază științele exacte, când citește o lucrare științifică, nici nu-i trece prin cap să ia în considerare rasa sau crezul politic al autorului.

Biserica preamărește harurile intrinseci ale omului, așa cum face și știința. Autoritatea științifică a unui individ nu poate fi impusă cu forța, întocmai sfințeniei unui apostol. Biserica predică valorile universale iar aici se află cuvântul lui Dumnezeu. Știința descoperă legi universale. Transcendența și imanența găsesc în universalitate un numitor comun.

Biserica predică umilința. Știința nu s-a născut oare dintr-un mare act de umilință intelectuală? Galilei s-a comportat așa având o educație și o credință. Pentru el o piatră, o sfoară, o bucată de lemn erau creația lui Dumnezeu, nu obiecte de disprețuit. Credința l-a ajutat pe Galilei să vadă în legile naturii mâna lui Dumnezeu. Din acest motiv n-a putut să-și încheie existența decât cu un act de credință, dându-ne un exemplu irepetabil prin cel mai mare act de credință al unui om de știință. Nici o descoperire, azi, cât de mare și extraordinară n-ar putea fi comparată cu opera lui Galilei.

Un om singur, în fața lumii întregi, se află, după mii de ani de la descoperirea logicii și sute de mii de ani a limbajului, artizanul celei mai mari invenții a intelectului uman: știința. Acest lucru ne poate da măsura suferinței sale, a valorii renunțării, al sacrificiului în actul lui de credință. El, tatăl științei moderne, pus în fața autorității Bisericii, renunțase la descoperirile sale nu ca om de știință, ci ca om de credință. Și ce probă mai mare de credință ar putea fi trecută de altcineva?

Iată adevărata față a științei și a lui Galilei, a aceluia care i-a dat naștere dintr-un act de umilință pentru creația lui Dumnezeu, dintr-un act de credință pentru cuvântul Lui. Cultura dominantă a răstălmăcit semnificația acestei renunțări pe parcursul atâtor

secole. În știința lui Galilei și în toate descoperirile sale, nu există o singură lege care să fie în contradicție cu valorile religiei și cu coloana cea mai înaltă a ei: credința.

Se spune că trăim o eră a științei. Dacă ar fi așa, nimeni n-ar mai îndrăzni să afirme că știința și credința sunt în antiteză. Azi, știința este unicul izvor al siguranței care se poate imagina. Mesajul pe care îl dă știința omului, așa-zis modern, are o valoare uriașă, nici o virgulă din cartea naturii nu se află pe un loc greșit. Universul în care trăim și din care facem parte este condus de legi universale, imutabile în spațiu și timp. Aceste legi vorbesc strălucit: de la macrocosmosul cu galaxiile și sistemele planetare, la microcosmosul cu atomii și particulele subnucleare – nimic nu scapă de rigurosul control al acestor legi. Nici celui mai puternic om al pământului nu îi este permisă violarea Universului.

Iată semnul puterii extraordinare și al indulgenței Celui care a creat oameni și lucruri.

A FI SAU A NU FI... „MODERN“

Dr. FLAVIUS GUIAȘ

„Cu adevărat în afara modernității nu se află decât cel pentru care afirmația *«Viu este Domnul Dumnezeuul nostru»* a devenit o **realitate istorică** necesară. Aici fiecare cuvânt este important. Contează atât faptul că Dumnezeu **este**, că Dumnezeu care e principiul universal, este **Viu**, că Dumnezeu este **Domnul** și că este al **nostru** – al oamenilor vii, muritori, concreți, irepetabili. Nu «zeul» și nici «zeii» ne mai pot salva. Ci numai Dumnezeu” (H. R. Patapievici – „Omul recent”)

Pentru a putea ajunge la această mărturisire de credință a autorului „Omului recent”, cititorul trebuie să străbată densitatea a nu mai puțin de 125 de pagini de excurs filosofic menit să pregătească terenul, pagini în care sunt deslușite sistematic geneza și mecanismele „modernității”. Într-o exprimare lapidară, aceasta este înțeleasă de către H. R. Patapievici esențialmente ca o pierdere de substanță spirituală odată cu fiecare progres ce are loc în plan material. Modernitatea nu este așadar decât procesul de demontare treptată, bucată cu bucată, a afirmației „*Viu este Domnul Dumnezeuul nostru*” până la golirea ei completă de orice conținut. Pentru a nu fi modern, e necesară așadar o aderență interioară **integrală** la acest crez. Restul cărții are un caracter mai mult descriptiv, constituindu-se într-o frescă detaliată și o critică plină de acribie a manifestărilor fenomenului modern. Este dificil, dacă nu imposibil, de a realiza un comentariu succint al acestei monumentale lucrări care este „Omul recent”. Cel mai pertinent rezumat îl constituie, fără îndoială, chiar „cuvântul înapoi” care conține transcrierea unei conferințe unde autorul își trece în revistă practic întreaga carte, revelând în mod comprehensibil și pe un număr restrâns de pagini mecanismul înlănțuirii ideilor și logica arhitecturii interne a lucrării.

Ducând în spate balastul unui instrumentar fără excepție „modern”, autorul realizează admirabilul tur de forță al depășirii modernității prin ea însăși, fără „ajutor” din afară. Nu se poate să nu sară în ochi rolul absolut marginal pe care îl joacă sursele „tradiționale” în cadrul opulentei bibliografii de la finalul lucrării. „*Nu sunt un modern, pur și simplu, ci un modern tulburat*” (p. 441). Astfel sună autocaracterizarea unui H. R. Patapievici ajuns la capătul călătoriei. O stare sufletească ce se aseamănă sedimentelor de zgură de pe fața și salopeta unui miner care a depus un efort titanic la săparea unui tunel prin pântecul modernității ieșind, în final, la Lumină. Reziduurile „modernității” rămân vizibile la tot pasul și acum, în pragul depășirii: „*Deci: fiți moderni! Dar – nihil sine Deo*”. O asemenea „tulburare” de ordin interior poate fi în același timp o stare de trecere către o liniște plină de certitudini limpezi, atunci când sedimentele tulburi ale „modernității” ce au fost dizlocate în urma unei operații de o

asemenea anvergură se vor fi depus în stratul ce le revine în mod firesc, cel din zonele joase ale sufletului. Întrebarea fundamentală este: era drumul urmat *absolut necesar*? Are el un caracter normativ? Nu cumva există un traseu interior prin care putem depăși condiția modernității care să nu fie neapărat mai „ușor“, dar cel puțin mai direct, mai firesc? Unul care să pună mărturisirea de credință în mod natural chiar pe frontispiciul unei lucrări similare? Este evident că acest crez impregna de fapt structura sufletească a autorului încă de la bun început. Și atunci de ce trebuie să aflăm timp de 125 de pagini ce *este* „modernitatea“, să-i urmărim toate „chinurile facerii“, pentru ca apoi să ni se pună în față o scurtă și cuprinzătoare definiție negativă a ei? Semnificația faptului pentru care „*Omul recent*“ a fost scrisă așa, și nu altfel, ar putea fi și aceea că opusul în cauză reface implicit traseul unei evoluții spirituale particulare ce a avut loc pe plan interior. Este notorie fronda teribilistă a d-lui H. R. Patapievici la adresa tradiției manifestată în zorii lansării d-sale pe orbita publică. Între timp am fost însă martorii unei creșteri ce a ajuns în punctul de a oferi o soluție la aporia concilierii unei vieți în lumea aceasta, „modernă“, cu toate seducțiile și avatarurile ei pe de-o parte, și o viețuire în plenitudinea sferei spirituale pe de alta.

„*Dacă revizuim atitudinea modernității față de tradiție și atitudinea tradiției însăși față de modul tradițional de a vedea tradiția (sic!), răspunsul meu este că da, există un mod de a fi modern, care ar putea elimina excesele dezumanizate ale modernității*“ (p. 458).

Poate fi această soluție definitivă, sau este ea fatalmente doar provizorie? Iată o întrebare care vine să completeze în mod natural interogația precedentă asupra unicității traiectoriei urmate. Cele ce urmează se constituie într-o încercare de dezvoltare a acestor aspecte.

Ignorarea deliberată a surselor tradiționale se transformă în handicap atunci când încercăm să deslușim sensul în care „tradiția trebuie să-și revizuiască atitudinea tradițională față de tradiție“. Ce se înțelege de fapt prin „tradiție“? Un concept în sensul lui R. Guénon, care înglobează religiile omenirii în mod transcendent și care permite citirea unor scrieri cum ar fi „*Domnia cantității și semnele vremurilor*“ în orice cheie, fie ea creștină, islamică, etc.? Un asemenea concept se poate dovedi extrem de util, pentru că abstractizarea este minimală, dar, fiind o simplă „definiție“ care conține o multitudine de verificări, nu are cum fi supusă revizuirii. Sensul care îi este acordat de Guénon epuizează fără rest posibilitățile de a avea un concept unic pentru toate curente religioase. Aceasta nu înseamnă nicidecum că „toate religiile sunt la fel“, ci doar că, într-adevăr, marile religii ale omenirii au foarte multe elemente comune pentru a se permite aducerea lor sub umbrela unui singur concept care să fie contrapus apoi desacralizării moderne. Modernitatea, după cum just remarcă Guénon (autor absolut marginalizat de către H. R. P.), poate fi privită și ca o reducere la „cantitate“, o „omogenizare“ pe seama unei pierderi în plan calitativ, sau „spiritual“. Pe plan filosofic problema a fost deja pusă și rezolvată acum mai bine de o jumătate de veac, chiar dacă în alți termeni. Poate așa se explică de ce dl. Patapievici a fost nevoit să adopte o cale alternativă, radical nouă, întorcând mai degrabă modernitatea împotriva ei însăși decât să o contrapună conceptului generic de „tradiție“. În fond, acest demers aduce cu sine și un câștig: avatarurile modernității sunt ținute atât din exterior, cum au făcut-o alții, dar au ajuns acum să fie subminate și din sfera lor interioară, fiind combătute chiar cu propriile arme (fiecare pasăre pre limba ei pierde!).

Putem spune că de-acum modernitatea este „încercuită” din punct de vedere filosofic. Rămâne doar de văzut cât va mai dura până la „capitularea” ei definitivă...

Conceptul de „tradiție” este însă prea general pentru a putea surprinde și *diferențele* evidente dintre religii, diferențe care nu țin doar de aspecte formale. Dl. Patapievici are dreptate în principiu când afirmă că „tradiția trebuie să se privească altfel”, dar nu mai depune efortul investigării dacă nu cumva există un precedent de această natură în istoria omenirii. Căci acesta există. De-acum însă trebuie să părăsim terenul filosofiei, al speculației omenești, și să ne aplecăm asupra Revelației divine. Întruparea, propovăduirea, moartea și Învierea lui Hristos au spulberat definitiv „modul tradițional de a privi tradiția”. Tradiția a fost împlinită, ea a rodit prin întruparea Domnului, dar în același timp nu mai există loc de întors. O *altă* revizuire a ei este imposibilă. „Tradiția” a devenit de-acum Sfânta Tradiție. Iar diferența dintre această Sfântă Tradiție și „tradiția” pur și simplu este pilduită și în Evanghelii prin parabola smochinului fără rod. Simpla citire a textelor de la Marcu 11, 12–14 sau Matei 21, 18–19 nu este suficientă pentru pătrunderea înțelesului adânc al acestor pasaje. Adevăratul sens este deslușit doar prin recurs la Sfânta Tradiție, la scrierile Sf. Maxim Mărturisitorul. Astfel, în volumul al treilea al Filocaliei, la pagina 77 putem citi: *„Dumnezeu Cuvântul, care toate le chivernisește cu înțelepciune în vederea mântuirii oamenilor, a povățuit mai înainte firea prin lege, întrucât aceasta încuviința o slujire mai trupească a lui Dumnezeu (...). De aceea zice: „Venim iarăși din Betania la Ierusalim”, adică după ce-și dăruise lumii prezența ascunsă în chipul și umbra legii, a venit încă odată la firea omenească prin trup. Așa trebuie înțeles cuvântul: „venind iarăși, a văzut un smochin în cale, neavând decât frunze”. Adică a văzut slujirea trupească a legii, cea în umbre și chipuri, susținută de o predanie nestătătoare și vremelnică, așezată așa zicând „în cale”, constând numai din chipuri și rânduieli trecătoare. Și văzând-o pe aceasta Cuvântul, împodobită pompos și strălucitor de învelișurile din afară ale formelor trupești ale legii, ca un smochin de frunzele sale, și neaflând roada dreptății care să hrănească Cuvântul, a blestemat-o. Mai bine zis a rânduit să nu mai acopere adevărul, înăbușindu-l cu chipurile legii. Iar ceea ce a urmat s-a arătat în fapt, uscându-se cu totul frumusețea legalistă ce-și avea ființa numai în chipuri și prin aceasta stingându-se fala Iudeilor în legătură cu ea. Căci nu era lucru îndreptățit, nici potrivit, ca, după ce s-a arătat pe față Adevărul roadelor dreptății, să mai fie atrași în chip amăgitor de frunze cei ce trec prin această viață ca pe un drum, încât să lase roada cea bună a Cuvântului”.*

Dl. Patapievici are dreptate dacă prin „tradiție” înțelege un smochin cu o bogată coroană de frunziș, însă fără rod, care nu face decât să umbrească Adevărul. Sau dacă prin „tradiție” înțelegem literă moartă și habitudini inerțiale. Dar Sfânta Tradiție este cea care a schimbat complet „modul tradițional de a privi tradiția”. Cheia spirituală în care acest mare părinte al Bisericii care este Sf. Maxim înțelege să interpreteze Scripturile este pilduitoare în acest sens. Toate textele scripturistice au atât un înțeles literal, imediat, dar și o multitudine de sensuri spirituale, ele grăind în limbaj omenesc despre lucruri la a căror cunoștință mintea umană nu poate ajunge prin resurse proprii. Acces la înțelegerea lor o au doar cei care sunt vrednici, prin trăirea lor, de a primi iluminarea prin harul dumnezeiesc.

Aducând vorba despre acest tip de cunoaștere spirituală am atins un nou punct care a complet ignorat în opusul lui H. R. Patapievici. Conform tezei autorului, din

punct de vedere epistemologic modernitatea începe odată cu Bacon și Descartes, după care, pentru a ajunge la o cunoaștere cât mai obiectivă și mai nefalsificată a lumii, e nevoie ca intelectul să se debaraseze de orice fel de idei, superstiții sau preconcepții. Să se transforme, cu alte cuvinte, într-o „tabula rasa“, pentru ca, autonomizându-se în acest fel, să poată primi (de unde?) adevărata cunoaștere a firii. „Or, această metodă nu este, formal vorbind, deloc diferită de metoda de golire a inimii de toate patimile și reprezentările înșelătoare (sic!), pe care creștinismul mistic a practicat-o în vederea aducerii lui Hristos în inima postulantului“ (p. 66). O asemenea comparație între o *stare existențială* (caracterizată prin inima purificată de patimi și *mintea* de reprezentări înșelătoare) și o *metodă abstractă* de ordin intelectual o poate face, chiar conștientizând că este doar „formală“, numai cineva care gândește în tipare... moderne! De fapt dl. Patapievici nici nu tăgăduiește acest fapt.

Să remarcăm deocamdată că la începutul secolului al XVII-lea, epoca celor doi filosofi amintiți, credința în Dumnezeu nu era încă pusă în discuție. Se reclama doar autonomia intelectului pentru o mai bună cunoaștere a *naturii*, ceea ce este un demers cât se poate de legitim. Atâta doar, așa cum observă și H. R. Patapievici, acest tip de cunoaștere s-a extins de-a lungul secolelor în chip totalitar și în sfere care nu țin de competența sa, uzurpând astfel treptat pozițiile deținute de religie în mentalitatea oamenilor. Separarea credinței de „cunoașterea științifică“ a condus în final la triumful abuziv al acesteia din urmă, exilându-L pe Dumnezeu din această lume. Dar, dacă e să mergem până la adevăratele origini ale modernității, ar trebui să ne întoarcem și mai mult în timp, în epoca scolasticilor, sau chiar în epoca disputei în jurul lui *filioque*. Atunci s-a produs de fapt *separarea* care a generat de fapt tot șirul de transformări și schimbări de perspective care ne-a adus unde suntem astăzi. Este vorba de *separarea* dintre trăirea mistică și teologia speculativă. Această separare s-a produs în lumea catolică pentru a permite rațiunii să cunoască realitatea ce ține de sferele spirituale prin sine însăși, având la dispoziție doar instrumentul filosofiei antice și faptele revelației. La prima vedere demersul nu pare a fi ilegal, căci pe de altă parte nimeni nu pune în discuție trăirea creștină a unui Toma de Aquino. Dar în acest mod, introducând o metodă ce se deosebea radical de tradiția creștină *comună* de până atunci „*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*“ – *Vincențiu de Lerin*), s-a creat o breșă în dispozitivul adevăratei cunoașteri, cea „în sens tare“ (pentru a folosi terminologia d-lui H. R. P.), breșă lărgită de Bacon și Descartes prin extinderea acestei separări de la domeniul teologiei la cel al științelor naturii. Piatra pe care au rostogolit-o scolasticii s-a transformat încetul cu încetul într-o avalanșă irezistibilă.

Putem spune fără a greși că primul conflict de amploare dintre „modernitate“ și „tradiție“, adică cel dintre concepția separării planurilor cunoașterii și trăirii și cea a unității lor a avut loc prin disputa palamită de la mijlocul secolului al XIV-lea. Precursorul „modernității“ (a cărui parte este ținută de dl. Patapievici cu altă ocazie), este... Varlaam, iar cel care, sprijinit pe Sfânta Tradiție, s-a opus unei asemenea metodologii de a teologhisi a fost Sfântul Grigorie Palama.

Este de remarcat că pretenția lui H. R. Patapievici după care rezolvarea dilemei dintre a fi sau a nu fi modern poate consta într-o conciliere simetrică dintre o așa-zică modernitate „bună“, „fără excese“, „la locul ei“ și aderarea existențială la crezul *Viu este Domnul Dumnezeu nostru* nu se poate susține în sens „tare“. Însuși autorul firmă că asumarea în mod real a acestui enunț implică a fi automat în afara

modernității. Desigur, pot exista „încrămeniri în proiect“, poziții de compromis susținute până în pânzele albe sau pur și simplu stări de „tulburare“. Dar asemenea atitudini nu au nici o influență asupra viabilității *per se* a unei teze. **A nu fi modern** nu înseamnă a trăi în grote sau a nu te folosi de fax sau de e-mail, ci înseamnă a avea o alcătuire interioară complet curățată de toată zgura depusă de veacurile „moderne“. Dacă prin „modernitatea bună“ înțelegem automobilul sau computerul, desigur că dl. Patapievici are dreptate. Numai că d-sa nu s-a referit la aceste aspecte, ci la latura mai puțin materială a modernității, cea care ține de viziunea ei asupra existenței. „Moderni“ suntem cu toții, într-un fel sau altul, pentru că suntem produsul educației unei societăți de tip „modern“ care și-a pus o amprentă decisivă pe formarea fiecăruia dintre noi. Dar această „boală“ își are leacul ei, întrucât ne putem imagina un proces de exorcizare treptată a reziduurilor „moderne“, ajungând la limită în stare de curățenie și ingenuitate a sufletului.

În sens mai „slab“, a nu fi modern înseamnă a fi „tradiționalist“, adică a trece totul prin filtrul unei tradiții *asimilate interior*, nu una îngănătă inertial sau regretată nostalgic. Ea constituie pentru individ o sursă constantă de forță spirituală, de elan creator, de plenitudine sufletească. Poezia lui Eminescu, filosofia lui Noica, muzica lui Enescu sau sculptura lui Brâncuși, trăgându-și seva primordială din izvoarele tradiției românești și fiind abia în al doilea rând „moderne“, au străpuns barierele etnicului, intrând în universalitate. Toate creațiile lor poartă astfel în mod inevitabil o amprentă profund românească. Ele respiră un aer românesc chiar și atunci când depășesc orizontul inspirației strict folclorice din domeniile poeziei, muzicii, artei plastice sau înțelepciunii populare. Căci „tradiția“ cuprinde și folclorul, dar nu se reduce doar la el. Inspirația dintr-un asemenea filon cu caracter de permanență are asupra ființei umane un efect fortifiant, permițând focalizarea energiilor interioare într-o singură direcție, cea esențială. Omul care trăiește într-un asemenea sistem de valori, de care îl leagă nu obișnuința sau constrângerile externe, ci *dragostea*, contribuie la rândul său la perpetuarea „tradiției“ căreia îi aparține, conferindu-i viață și o perpetuă actualitate. Recursul la tradiție nu înseamnă doar întoarcere spre trecut, ci și deschidere spre viitor. Nu înseamnă anularea potențialului creator al individului ci, dimpotrivă, *sporirea* sa, pentru că aici găsim „singurul cadru care conferă sens acțiunilor și vieților noastre“ (p. 198).

Cei care se bazează doar pe propriile forțe, refuzând în mod deliberat asemenea surse de inspirație, nu fac de multe ori altceva decât o risipă extraordinară de efort argumentativ (chiar dacă stârnesc adesea murmure admirative prin asemenea performanțe pur intelectuale) pentru redescoperirea unor adevăruri... deja cunoscute. Fără a simți nevoia de a formula atât de pregnant și de explicit atunci când nu e cazul, pericolele și avatarurile modernității sunt percepute de cel ce se raportează la un filon tradițional într-un alt mod, fiind intuite prin facultatea „deosebirii duhurilor“. Reticențele lui H. R. Patapievici față de „tradițiile“ în genere, (p. 409) sau față de ceea ce d-sa numește „ideologiile tradiționaliste“ (p. 198) care apar atunci când „tradițiile“ nu se mai pot menține decât recurgând la forță, se pot elimina prin recursul nu la „tradițiile“ oarecare, ci la Sfânta Tradiție, cea vie și adevărată. Atunci când aceasta reprezintă chintesența unor tradiții specifice, cum ar fi cazul nostru, al românilor (neam căruia îi aparține și H. R. Patapievici), și dacă eforturile noastre se îndreaptă înspre căutarea Adevărului ei și năzuiesc la victuirea în Duhul ei, primejdia sterilizării dispare cu desăvârșire.

În sens absolut, „a nu fi modern“ este totuna cu a fi... sfânt. Acesta este capătul drumului la care poate ajunge aventura spiritului omenesc, poposind la sânul Dumnezeuirii. Aceasta este adevărata întoarcere acasă a omului care a rătăcit autonom prin veacurile unor lumini... întunecate.

Să recapitulăm deci punctul de vedere a d-lui Patapievici:

O revizuire a atitudinii modernității față de tradiție. Un proces imposibil, căci ar însemna sinucidere. Instinctul de conservare funcționează perfect și în cadrul curentelor, nu doar la nivelul individului. Modernitatea, care înseamnă esențialmente o lipsă, nu poate decât să dispară dacă golul spiritual săpat de ea în sânul Ființei se va umple treptat, treptat. Dacă toți modernii s-ar „tulbura“ într-o bună zi asemeni d-lui Patapievici, modernitatea ar înceta pur și simplu să mai existe. S-ar întâmpla un fenomen asemănător cu „perestroika“, cu tentativa (eșuată) de „reformare“ a comunismului în același timp cu păstrarea esenței sale. Rezultatul real va fi, în mod inevitabil, prăbușirea întregului eșafodaj. O asemenea stare de „tulburare“ nu poate fi așadar una de echilibru, ci cel mult începutul unui proces de sedimentare și limpezire ulterioară, o treaptă intermediară pe drumul unei „convertiri“ către o stare în care structura sufletească a individului devine *alta* decât fusese înainte. La unii acest proces poate dura mai puțin, la alții mai mult, iar la alții s-ar putea să nu ia sfârșit niciodată. Dar, așa cum spuneam și mai devreme, o stare existențială de „tulburare“ nu poate fi viabilă în sens „tare“.

Revizuirea atitudinii tradiției față de tradiție. Aceasta a avut deja loc acum două mii de ani. Mai mult decât atât nu se poate imagina, iar de atunci știm că nu va mai avea loc o nouă Revelație. Trebuie doar să ne *reamintim* în permanență acest lucru, pe care suntem ispițiți adesea a-l da uitării.

Rămâne încă o posibilitate, exact cea care n-a fost amintită. Aceea a *revizuirii atitudinii tradiției față de bunătatea modernității*, aceea de a pune valorile „moderne“ la locul cuvenit, fără a le absolutiza. Dar situarea fundamentală este de această dată în interiorul tradiției și nu al modernității, adică invers decât la dl. Patapievici. Atâta timp cât tradiția s-a aflat în permanentă defensivă în fața asaltului irezistibil al modernității, ea a manifestat în mod consecvent tendința diabolizării în bloc a adversarului. Atunci însă când am asistat la o contraofensivă temporară a tradiției, nu se mai poate susține că modernitatea a fost respinsă integral. Ea a fost utilizată, dar exclusiv în modul care îi este propriu, cel instrumental, fiind astfel despuiață de tendințele sale dizolvante. Atât constrângerile forței brute, cât și pulsunile anarhice pot fi îmblânzite și îmbunate printr-o dragoste care le transfigurează. Principiul disciplinei cazone devine legea unei jertfe voluntare, înscrisă în inimi, iar setea de nișcare neîngrădită se transformă în elan creator și dor de înfăptuire ziditoare. Dragostea înseamnă plenitudine sufletească, singura stare în care libertatea poate rodi cu adevărat. Precedente există, și așteaptă doar să fie descoperite de publicul larg în realitatea lor nefalsificată și nediabolizată. Căci, să nu ne închipuim că modernitatea“, pusă în fața spectrului desființării ei prin umplerea cu un conținut spiritual al golului existențial ce-o definește, s-a dat în lături de la lovirea și diabolizarea fenomenelor care-i amenințau așa-zisele „temeiuri“. Dar până atunci, până când amenii „receptivi“ vor avea parte de această descoperire, va trebui probabil să mai așteptăm...

MODESTIA – TITLU DE NOBLEȚE AL PREOTULUI

Prot. IEREMIA B. GHITA

Preoția este cea mai înaltă demnitate oferită creaturii din partea lui Dumnezeu „Se îndeplinește pe pământ, dar face parte din lucrurile cerești. Nici om, nici înger, nici altă putere creată nu i-a dat acest rang, ci însuși Duhul Sfânt, care a permis ființelor îmbrăcate în trup să îndeplinească o slujbă îngerească” (Sfântul Ioan Gură de Aur).

Această sublimă prerogativă impune celui ce are de îndeplinit „chemarea de suu a lui Dumnezeu” (Efeseni 4, 1) o viață virtuoaasă. Sfântul Antonie cel Mare zice: „Trăind în virtuți suntem ai lui Dumnezeu”, iar Sfântul Vasile cel Mare „apreciază pe om mai mult după virtute, decât după naștere”. Prin virtute preotul își împodobește profilul spiritual și se ridică pe scara valorilor morale.

În salba virtuților, o adevărată nestemată este modestia în toate formele ei de manifestare. Virtutea modestiei are o sferă largă, bogată în sensuri, care poate fi înțeleasă mai bine numai raportată sau înfrățită cu alte virtuți asemănătoare sau în contrast cu păcatele opuse ei.

Definită negativ, modestia înseamnă „lipsă de îngâmfare”, iar pozitiv „moderație în purtare, în pretenții”. Clement Alexandrinul o consideră ca „o înfățișare străină de lucruri prisositoare”.

Îngâmfarea este părerea exagerată și nejustificată despre sine însuși, despre valoarea sa personală și importanța sa socială; este „patima care ne face să ne prețuim numai pe noi înșine” (La Bruyère), patima care duce la „disprețuirea tuturor oamenilor” (Teofrast) sau cum o numește Talmudul: „masca propriilor noastre cusururi”. Îngâmfatul crede că are numai calități iar ceilalți numai defecte; devine un idol căruia se închină el însuși și cere și altora să i se închine.

Cunoscând păcatul îngâmfării (Proverbe 21, 4; Iacob 4, 16), urât de Dumnezeu (Proverbe 6, 16) și osândit de Iisus Hristos (Matei 20, 26) pentru exagerările lui nejustificate, ne dăm seama mai bine de necesitatea și valoarea modestiei.

Preotul are datoria să se ferească de păcatul îngâmfării, să-l alunge din suflet dacă s-a încuibat, să-l combată în manifestările lui și să-l schimbe cu virtutea modestiei. Schimbarea e posibilă. „Modestia o dobândim numai dacă prigonim îngâmfarea din noi în cele mai dosnice unghere” (Foerster).

Modestia a fost apreciată în toate timpurile și recomandată pentru toate vârstele. „Blazonul mândriei ne stă rău, pe câtă vreme modestia stă bine oricui” (Rüchert). În special se recomandă pentru tinerețe. Poetul latin Plaut (250–180 î.d.Hr.) spune: „Modestia șade bine tânărului”. Afirmatia lui și-a păstrat actualitatea. Un poet austriac o formulează aproape la fel: „Modestia e podoaba tânărului” (Grillparzer). Și Sfânta Scriptură recomandă celor tineri să fie înfrânați (Tit 2, 6).

Virtutea modestiei reglementează conduita omului față de lumea din afară, omportarea lui exterioară. Ca toate cele omenești, ea trebuie să corespundă exigențelor rațiunii. Ne poruncește să evităm mândria în purtarea zilnică, în îmbrăcăminte, în vorbă, în gesturi, în pretenții și să dăm dovadă de moderație și chilibru în desfătările trupești.

Purtarea zilnică variază de la om la om. Spre deosebire de atitudinea exagerată și refăcută a îngâmfatului, modestul are o comportare lipsită de artificialitate, naturală, are-l așează pe adevărata coordonată a viețuirii în lume și a legăturii cu Dumnezeu.

Purtarea modestă acordă omului o valoare deosebită. „Prețul omului stă în cinstea urtării sale” afirmă un proverb românesc.

Prin modestia vieții, omul ajunge pildă constructivă pentru semenii săi, după cuvintele Sfântului Ioan Scărarul: „Nimic nu poate zidi pe cei ce ne privesc, ca o urtare smerită. Aceasta va îndemna și pe alții a nu se mândri”.

Purtarea trădează caracterul omului, potrivit dictonului: „Modul de purtare este o glindă în care fiecare își arată chipul” (Gracian).

Cele de mai sus sunt suficiente pentru a lua în considerare îndemnul: „Câștigați umuseșea nu la înfățișare, ci în felul de viață” (Thales).

Purtarea preotului de toate vârstele să se manifeste în cadrul legilor morale, să fie înduitoare pentru alții, să strălucească ca razele soarelui, încât nimeni să nu-i defaime arul de care s-a învrednicit. Oricând și oriunde „să fie pildă cu purtarea sa” (I Timotei 12).

Modestia se ilustrează, îndeosebi, în îmbrăcăminte. Alegerea și întrebuițarea ei este supusă legilor morale. În general se apreciază decența și demnitatea îmbrăcămintei. Pe bună dreptate s-a spus: „Scopul îmbrăcămintei voastre este decența” (Locke) sau: „A te îmbrăca frumos înseamnă demnitate” (Isocrate).

Modul de îmbrăcare nu este indiferent. Hainele să fie potrivite cu firea și cu delectnicirea fiecăruia, pentru că „îmbrăcăminte arată ce este omul” (Sirah 19, 27) „haina adesea strigă ce este omul” (Shakespeare).

În felul de a ne îmbrăca să evităm neglijența și exagerările. Despre Fericitul Iugustin se spune că era modest în îmbrăcăminte: nu purta haine nici prea fine, nici prea de rând.

Luxul, sub orice formă, să fie înlăturat. „La lux cu toată depărtarea” zice un proverb românesc. El trădează iubirea exagerată de plăcerile lumești, duce la ruină materială, intravine decenței și bunei înfățișări corporale și excită simțurile la păcat (I Timotei 9). „Să nu ne îmbrăcăm în porfiră și vison” (Luca 16, 19) și „cu îmbrăcăminte ainelor să nu ne lăudăm” (Sirah 11, 4). Să ne îmbrăcăm cu distincție, fără însă să cem paradă.

Este condamnată numai acea modă în îmbrăcăminte care degenerază și este potrivă legilor morale. Slujirea lui Hristos nu este compatibilă cu nici o modă.

Îmbrăcăminte să fie de așa natură ca să oglindească un suflet demn, o inimă modestă, înfrântă și blândă. „Podoaba voastră să nu fie cea din afară... îmbrăcăminte ainelor scumpe, ci omul cel tainic al inimii, de mare preț înaintea lui Dumnezeu” (Petru 3, 3).

Având în vedere aceste considerente, îmbrăcăminte preotului să dovedească modestie, bună-cuviință, demnitate, respect pentru persoana proprie și – mai presus toate – să fie potrivită cu chemarea pe care o îndeplinește.

Preotul trebuie să fie modest, rezonabil și în vorbirea zilnică. Prin vorbă omul își exprimă gândurile și sentimentele sale în mod diferit. Un proverb spune: „Cum e omul, așa e vorba“. Într-adevăr, în vorbă se oglindește sufletul bogat al omului modest sau sărăcia sufletească a celui îngâmfat.

Vorbirea modestă, moderația în vorbire este preferată pentru calitățile ei. Este pilduitoare, după îndemnul: „Fă-te pildă cu cuvântul“ (I Timotei 4, 12; Tit 2, 8); are o forță constructivă (Romani 14, 9) și o rezonanță puternică în sanctuarul sufletului omenesc; se caracterizează printr-o curățenie morală (Efeseni 5, 4) și este potrivită și preferată de spiritul de înaltă cultură și civilizație al epocii noastre. Omul modest laudă pe Dumnezeu (Sirah 39, 41) și place semenilor săi: „Oamenii modești la vorbă sunt mai admirați și par mai înțelepți decât limbuții“ (Plutarh); observă totdeauna „măsura la vorbă și la tăcere“ (Syrus Publilius) și judecă împrejurările când e cazul să vorbească sau să tacă (Sirah 20, 45; 32, 8-10).

Un om modest nu vorbește niciodată despre sine. Lauda este proprie tuturor îngâmfărilor. „Nu putem iubi un om care se laudă întotdeauna și este eroul propriilor sale povestiri. Dimpotrivă, cel care-și ascunde meritul și vorbește despre sine cu modestie, face o impresie plăcută asupra ascultătorilor săi și câștigă dragostea și stima lor“ (Chesterfield).

Vorba preotului, după exemplul Mântuitorului (Ioan 7, 46), să fie simplă, naturală, atrăgătoare, „dulce ca un fagure de miere“ (Proverbe 16, 24). „Cuvânt neprefăcut să iasă din gura voastră“ – zice Sfântul Antonie cel Mare.

Modestia, moderația, măsura trebuie dovedite mai mult în alegerea și practicarea distracțiilor. Ca mijloace de destindere și reconfortare sunt îndreptățite. Prin ele se reînnoiesc forțele intelectuale și fizice cheltuite cu munca și se recuperează energii consumate. Pentru acest fapt ele sunt admise de morală ca bune în sine, pentru că însuși Mântuitorul a participat la nunta din Cana Galileii și El ne prezintă bucurii din cer sub icoana unui ospăț. Dacă plăcerile sunt împreunate cu fapte necesare fiecărei mădular al corpului, atunci ele sunt nevinovate, morale. Dar sunt vinovate plăcerile căutate prin fapte care nu sunt necesare organelor trupesti. Este vinovat plusul sau devierea lucrării simțurilor în căutarea cu orice preț a plăcerii.

Distracțiile sunt folositoare numai dacă urmăresc un scop rațional și moral. În cazul că izvorăsc din patimi, că se abuzează de ele și vatămă ordinea morală, constituie un păcat condamnat.

În general norma care trebuie respectată în distracții este cuprinsă în cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt folositoare“ (I Corinteni 6, 12) sau: „Ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți“ (I Corinteni 10, 31).

Cuvintele biblice: „Nu fi nesățios în nici o desfătare“ (Sirah 37, 32) și „Nu fi vesel cu multă desfătare“ (Sirah 18, 32) constituie un avertisment categoric împotriva abuzului de distracții. Clement Alexandrinul completează: „În ospete să nu te aștepți la mâncare ca fiarele, pe apucate, nici să te pornești pe prea multă ospățare“.

Se impune deci „o măsură în toate“ (*Est modus in rebus* – Horațiu). Excesele sunt reprobabile. „Cea mai bună podoabă a ta este cuviința, măsura și cumpătul; acestea sunt însușirile cu care se distinge omul“ (Isocrate). Omului din preot cu atât mai mult i se cer aceste calități și valori moderatoare.

Deși distracțiile sunt admise în condițiile arătate, pentru scopuri superioare totuși trebuie să se renunțe la ele. În primul rând preotului i se cuvine să renunțe la ele ca unul care are de îndeplinit o misiune dumnezeiască în lume.

În legătură cu distracțiile abundente ale tinereții, să reținem: exuberanța și „poftele tinereții” (I Timotei 2, 22) niciodată să nu escaladeze gardul moralității.

Modestia este semnul distinctiv al adevăratului creștin. Ea înlătură toate exagerările față de persoana proprie. Ajută pe om să se cunoască pe sine și să aprecieze just valoarea și realizările sale, ca și ale semenilor săi.

Aparent, modestia coboară pe om, dar în realitate îl înalță (Luca 18, 14). „Nimic nu înalță pe om în lume decât modestia” (Epictet). Ea dă omului adevăratul nimb al demnității. Sfântul Nicolae a „câștigat cu sărăcia pe cele bogate și cu smerenia pe cele înalte”.

Uneori, modestia pare a fi o subapreciere. Dar numai în aparență, pentru că în fond ea „este dovada meritului” (La Bruyère). Omul modest nu-și dezvăluie meritele, ci lasă ca ele să vorbească. Dacă mândria este „vestirea nerușinată a ostenețelor proprii, modestia este acoperământ dumnezeiesc peste isprăvile proprii, ca să nu fie văzute” (Sfântul Ioan Scărarul).

Modestia restabilește în starea lor normală legăturile între Dumnezeu și oameni, desființate prin păcatul mândriei. Totodată restabilește vederea justă a lucrurilor, a realității, deformată de același păcat.

Dacă mândria „este semnul cel mai sigur al mediocrității” (S. Mehedinți), modestia este adevărata podoabă a marilor personalități, a savanților și a marilor creatori. Istoria înalță peste veacuri măreția acestei virtuți și dovedește cu fapte pedepsirea celor mândri.

Modestia este forța care conferă valoarea și frumusețea morală a vieții preotului. În acest scop – după exemplul Mântuitorului (Matei 11, 29) – îi revine obligația să lepede mantia închipuită a mândriei și să îmbrace haina reală și demnă a modestiei.

De asemenea îi asigură și un nume bun (Pilde 27, 21), onoare, reputație, prestigiu, demnitate. Dacă „îngâmfatul se face urât tuturor” (Sirah 20, 7), omul modest se bucură de prețuirea semenilor săi. De aceea „câte sunt cu nume bun, orice virtute și orice laudă, la acestea să vă gândiți” (Filipeni 4, 8).

Modestia neapărat să fie sinceră, să pornească din inimă, nu numai de ochii lumii, pentru că atunci ea nu-i decât o mândrie acoperită cu abilitate, un fariseism deghizat. Pe bună dreptate s-a spus: „Falsa modestie este ultimul rafinament al mândriei” (La Bruyère). Modestia sinceră angajează pe preot într-un proces de mutații spirituale, de valorificare calitativă, de formare a unor noi trăsături și de canalizare a vieții spre scopuri de autentică viețuire creștină.

Această virtute de aur a moralei să cucerească întreaga ființă a preotului și să fie întotdeauna și în toate timpurile și împrejurările o podoabă strălucitoare a vieții sale.

MĂNĂSTIREA PRISLOP – CANDELĂ ȘI ICOANĂ

Episcop-vicar DANIIL STOENESCU

Biserica sfintei mănăstiri a Prislopului cu hramul Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan, ucenicul iubit al Mântuitorului, așezată „pe un picior de plai / pe-o gură de rai“, adună, concentrează și cuprinde în sine o întreagă spiritualitate creștină, ortodoxă și românească, înmănunchată în veacuri, începând de la ctitorul ei Sfântul Nicodim cel Sfințit (sec. XIV), continuându-se cu cea de-a doua ctitoră Domnița Zamfira (sec. XVI) și încununată de cel de-al treilea ctitor, din vremea noastră, părintele Arsenie Boca.

Orice închinător, pelerin, slujitor, viețuitor și smerit ostenitor, intrând „cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste“ în sfânta biserică a mănăstirii Prislop, simte, întâlnește și descoperă duhul athonit al celui dintâi și al celui de-al treilea ctitor, dragostea jertfelnică de neam a Domniței restauratoare, spiritului isihast al Sfântului Ioan de la Prislop (sec. XV–XVI), precum și urmele piroanelor vitregiei vremurilor care au marcat și îndurerat adeseori istoria, viața și crucea acestei sfinte mănăstiri transilvane.

Rugăciunea inimii Sfântului Nicodim, nevoințele Sfântului Ioan, liturgiile, predicile și spovedaniile părintelui Arsenie, „Plângerile“ călugărului Efrem, ostenelile și slujirile vlădicilor de la Prislop, povățuirile înțelepte ale starețului Ioan, truda zugravului Simeon, precum și cântările liturgice înălțătoare ale corului maicilor de astăzi, nu le-am putea înțelege destul de bine dacă nu am încerca să deslușim, să întrezărim și să vedem toate acestea nemistuiindu-se de flăcările aprinse din „nebuna poruncă“ a generalului Bukov!... Acestea din urmă de fapt, ca și perioada închiderii mănăstirii din vremea apropiată de noi (1960–1976), n-au făcut și nu fac altceva decât să contureze și să confirme în veacuri și peste veacuri, destinul și menirea de „rug aprins“ pe care l-a avut, îl are și îl va avea până la sfârșit mănăstirea Prislop.

La lumina acestui „rug“, cel mai important din străvechea Țară a Hațegului și din pitorescul ținut al Hunedoarei, s-au aprins, luminat și încălzit generații și mii de mii de credincioși, închinători, vizitatori, viețuitori și viețuitoare, slujitori și binefăcători ai aceste sfinte mănăstiri.

În pridvor, suntem copleșiți de harul și darul revărsat din belșug prin fragmentele ce au supraviețuit din fresca zugravului Simeon „Acatistul Maicii Domnului“. Vulturul basarabesc, brâncovenesc și deopotrivă ioaneic de pe piatra de mormânt a Domniței Zamfira, stând neclintit dar înaripat pe o stâncă de vârf carpatin, reprezintă, exprimă și grăiește sub semnul crucii despre legăturile fundamentale și existențiale, originare și istorice, de nezdruccinat dintre Transilvania pribegiei Domniței Zamfira și Muntenia sa natală. Inscripția în limba latină de la 1580 de pe aceeași piatră de mormânt,

precum și mai vechile fragmente de inscripții slavone de pe pietrele ce străjuiesc în partea stângă trecerea din pronaos în naos, ne readuc în prezent strălucirea și lumina de neapăs a veacurilor XIV și XVI din istoria acestei mănăstiri.

Parafrazând precunoscutele cuvinte ale Sfântului Apostol Pavel adresate Corintenilor, Dumnezeu cel în Treime lăudat, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, prin Sfântul Nicodim a sădit, prin Sfântul Ioan și Domnița Zamfira a udat și prin părintele Arsenie a făcut să crească crinii duhovnicești din grădina Prislopului, de la începuturi până astăzi.

O icoană a ctitorului lucrată și pictată în atelierul de pictură al mănăstirii ne binecuvintează intrarea în biserică și trecerea în naos. Sugestiv, pe aceeași icoană vedem mâna Sfântului Nicodim sprijinind temelile și zidurile bisericii într-un gest și o imagine proprie ctitorilor.

În naos, după ce suntem înconjurați și încadrați în soborul vechilor icoane pe sticlă, agonisite și dăruite bisericii de către părintele Arsenie, sufletul ni se odihnește pentru o clipă pe impresionantele strane de lemn, închinându-se apoi prin îngenunchere înaintea sfintei catapetesme proiectată de același părinte al nostru și sculptată filigranatic în lemn de arin și a impresionantelor icoane împărătești și diaconești, pictate de sfinția sa în notă specifică la mijlocul anilor '80. Lumina lor pare a fi de negrit, frumusețea lor „dintr-o altă lume“, de neînchipuit, iar mesajul lor transfigurat este copleșitor și cutremurător, la fel precum întreaga teologie iconografică și estetică a sfinției sale răsfirată la mănăstirea Sâmbăta, Schitul Maicilor, bisericile din Drăgănescu, Sinaia și Prislop.

Ușile împărătești, cu icoana Buneivestiri, ne deschid intrarea privirilor smerite întru prosternarea cu metanii înaintea Sfintei Mese și a Sfântului Chivot – unicat, cu candelarele fecioarelor înțelepte ale istoriei Prislopului, mereu aprinse. Din adâncul de absidă precum din înalt de cer, ne întâmpină, ne privește și ne primește mângâietoare, iubitoare și mijlocitoare, icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului din secolul XVI, izbăvită din focul cel neîubitor de neam și lege românească și ortodoxă și prigonită vreme de 151 de ani (1726–1913) în „mica Romă“ a Ardealului.

O vedenie ne încearcă dinlăuntru tainic, din înaltul ceresc și din adâncul mistic al sfintei biserici de la Prislop. Parcă vedem și auzim în Sfântul Altar întregul cinstit sobor al tuturor slujitorilor acestuia, preoți, duhovnici, egumeni și ierarhi, de la sfințitul ei ctitor până astăzi, înaintea și în jurul lui Hristos euharistic; la cele două strane și în naos obștea tuturor viețuitorilor de până la 1950 și viețuitoarelor de după aceea, călugări și monahii care s-au nevoit și s-au mântuit, care se nevoiește și se ostensește, identificându-se și contopindu-se cu zidurile spirituale de nebiruit și de nedârâmat ale acestei sfinte mănăstiri, precum în pridvor am putea vedea intrând, trecând și îngenunchind mulțimea de credincioși și credincioase din Țara Hațegului și a Pădurenilor, din Țara Făgărașului și părțile Sibiului, de aproape și de departe, de la hramuri (8 mai și 13–14 septembrie) și sărbători, din duminici de peste an și de la parastasele cucernice și pomenirile pline de evlavie ale părintelui Arsenie (28 noiembrie).

În naos și altar nu mai există pictură murală la vedere. Sau poate că există, dar nu mai sunt ochi care să o vadă. Lucrată de zugravul Simeon ca să fie o podoabă a acestei mănăstiri, pictura avea să fie nimicită pentru ortodoxia ei, arsă pentru frumusețea ei și distrusă pentru neatârarea ei, dar, credem noi, păstrată și răpită în

Biserica cerească a lui Iisus Hristos, pentru răsplătirea și cununa ei! Vrem să credem că flăcările care au ars-o și fumul care a acoperit-o, au purificat-o și au transfigurat-o, mistuind-o și înălțând-o până la cer, ca pe o ardere de tot și repetabilă jertfă a lui Abel. Poate că, de va vrea Dumnezeu la Care toate sunt cu putință, în slăvita și prealuminată zi a celei de a Doua Veniri a lui Hristos și a dreptei și înfricoșatei Judecăți, pe haina de nuntă a acestei sfinte mănăstiri a Prislopului se va putea vedea, atunci când vâlul se va da la o parte, și ceea ce acum noi nevrednicii nu vedem.

Restaurată în exterior de părintele Arsenie și pregătită în interior pentru a fi pictată de către sfinția sa în anii '50, din rânduiala și îngăduința lui Dumnezeu și din răutatea vremurilor neputându-se împlini această lucrare, zidurile și pereții interiori ai acestei biserici – Muceniță, sunt gata pregătite și rânduite pentru a primi și ascunde, a revela și arăta oricând o preafrumoasă pictură „nefăcută de mână”.

Lespezile bisericii din piatră de travertin, rânduite și așezate de asemenea de către părintele Arsenie, acoperă urmele pașilor celor de demult, păstrându-le imprimate pe ale celor de odinioară și de azi și așteptându-i pe cei de mâine. Dar nu numai urme de pași și de genunchi plecați se pot vedea, simți și citi pe aceste sfințite lespezi, ci și multe lacrimi rugătoare și sfâșietoare adunate și strânse în nevăzutul potir al „Plângerilor sfintei mănăstiri a Silvașului, din Eparhia Hațegului, din Prislop”.

Ieșind din biserică, fără a o mai putea părăsi vreodată, primim ca și la intrare binecuvântarea și iluminarea Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan din icoana hramului de deasupra ușii de apus, luând cu noi și purtând pe mahrama sufletului chipul acestei sfinte mănăstiri, precum icoana Domnului Hristos pe mahrama Sfintei Veronica din partea de rai ce a mai rămas în latura stângă a fațadei. Lespezile de piatră aduse și așezate în fața și în jurul bisericii de către părintele Arsenie în anii '50, sunt mai degrabă o streășină a temeliiilor străvechi și fundamentale „de zidire pe stâncă”.

O veche cruce de lemn lucrată de bătrâne mâini, găsită și adusă de părintele Arsenie de la vreo margine de sat și așezată la doar câțiva metri răsărit de altar, impresionează prin stilul ei masiv și ancestral, cu nuanțe celtice, impunându-se și imbiindu-ne la fiecare hram sau liturghie în sobor săvârșită înaintea ei, prin prezența nevăzută a lui Hristos răstignit pe ea, ca și pe toate sfintele cruci câte există. Palide inscripții slavone și chirilice se poartă pe petice de tencuială ca pe niște nori contopiți cu zidul exterior al bisericii, mai ales în preajma ferestrelor vechi medievale.

Prin izvorul ce curge neîncetat de sute de ani și niciodată nu seacă, oricât ar fi de mare arșița verii, se revarsă și respiră pânza freatică a câtorva dealuri și văi din latura de sud-vest a mănăstirii. La acest izvor sfințit și binecuvântat se vor fi adăpat Sfântul Nicodim și ucenicii săi întru aducerea aminte de Tismana și de Athos, precum și cei dintâi ziditori și truditori, lucrători și ostenitori, meșteri și calfe în vremea de demult a ridicării acestei biserici. Tot la acest izvor îl vedem pe Sfântul Ioan spălându-și fața înlăcrimată și înseninată și mâinile trudite, coborând de la peștera și chilia sa după ce va fi prăvălit în vale bucăți din trupul stâncii. Și tot la acest izvor se va fi vindecat, după tradiție, Domnița Zamfira și va fi luat hotărârea de a restaura și înzestra sfânta mănăstire, care la rândul ei avea să-i primească mormântul până la Învierea cea de Apoi.

Micul lac, spre care curge izvorul, a fost gândit de părintele Arsenie, întru amintirea celor ce la Sâmbăta, ca o „ogindă naturală a bisericii”, în care ea să-și poată vedea

fața, iar cei ce o vor privi de pe cărarea ce duce spre clopotniță, să-i poată vedea în oglinda lacului „schimbarea la față”.

Brazii argintii din parcul mănăstirii ca și cei de lângă clopotniță, arțarul și pinul, tuia și mestecenii, merii de la izvor și din livadă, florile din grădină, nucii și sălciile plângătoare, ca și jnepenii gândiți și rânduiți ca o diademă verde în fața altarului, saivanul – șură dacică, casa din deal, ca și o parte din anexe ridicate de părintele Arsenie cu prețul vânzării a două case părintești, poarta de lemn de la intrare gândită și lucrată la Sinaia, pietrele ornamentale din spațiul apropiat și înconjurător bisericii, vasul din fragmente de țiglă, așezat pe pintelul dealului din care se desprinde aghioritic clopotnița, pregătit nu pentru o nuntă din Cana, ci pentru Nunta Fiului de Împărat; acestea și multe altele se constituie în tot atâtea elemente și repere, noduri și intersecții pline de rezonanță, har și aureolă, care dau Prislopului identitate, specific și originalitate, atracție și încântare, făcându-l trâmbiță mărturisitoare.

Glasul clopotelor dăruite sfintei mănăstiri de vrednicul de pomenire protopopul Nistor din Brașov, unul din participanții la hirotonia întru preot a părintelui Arsenie, la începutul viețuirii și activității de la mănăstirea „Brâncoveanu” (Sâmbăta de Sus) și printre cei dintâi cititori ai manuscrisului „Căării Împărăției” din anii '40, așezate în înaltul clopotniței, unifică și uniformizează în ceas de vecemie, priveghere și liturghie, spațiul sacru și binecuvântat de la „Crucea Prislopului”, călăuzindu-ne înspre cei ce ne așteaptă și așteaptă „glasul arhanghelului și trâmbița lui Dumnezeu” în cimitirul din poieniță, unde, în mormintele vegheate de brazi argintii și tuia aurii, odihnesc monahii și surori ale Prislopului ultimelor decenii, părintele duhovnic Nicodim Zaharia și prea cuviosul nostru părinte Arsenie, al cărui mormânt, ascunzând pe cel ce a intrat în legendă și se află ocrotitor și mijlocitor în „ceata sfinților” din cer, atrage mii și zeci de mii de pelerini și închinători la crucea de lemn a sfintiei sale.

„Colo sus și mai în sus”, cărarea ne conduce pașii de la cimitir înspre „Casa Sfântului”, chilia sau peștera Sfântului Ioan, a unora de dinainte de el și a multora de după el, care vorbește prin austeritatea și isihasmul ei, prin tăcerea stâncii în care a fost săpată, precum grăiesc florile mereu proaspete și vii de la mormântul părintelui Arsenie. Peștera Sfântului Ioan este mormântul gol săpat în stâncă de cel al cărui trup odihnește nu departe, într-un loc numai de Dumnezeu știut – precum mormântul lui Moise sau al Sfântului Antonie cel Mare – dincolo de Carpați în Țara Românească. Între locurile natale ale Domniței Zamfira și mormântul ei din pridvorul de la Prislop, între chilia Sfântului Ioan de la peșteră și mormântul lui necunoscut de peste munți, providența va fi vrut și cei ce au ochi de văzut vor fi văzând, un invizibil curcubeu tricolor, un „arc en ciel” peste care vulturul ioaneic și carpatin tronează și se odihnește, întriripând un neam.

FILARET MUSTA DESPRE SINE

Prof. PETRU ARDELEAN

Filaret Musta (1839–1930) a fost arhiereu vicar al Episcopiei Caransebeșului începând cu anul 1902. Așa cum l-a caracterizat cineva, a fost „un vlădică cu cărbă de lemn și cu suflet de aur” (R. Căndea, S-a dus un vlădică românesc, în rev. „Candela”, Cernăuți, an. XLI, nr. 10–12, octombrie–decembrie 1930, p. 411). Despre el s-a scris mult, dar ar fi interesant să aflăm cum s-a prezentat el însuși. E ceea ce decurge din „statul personal” pe care l-a întocmit el însuși pentru a răspunde pretențiilor Direcției Generale a Cultelor din cadrul Ministerului Cultelor și Artelor (la 1 iunie 1929). Scrisul nu-i aparține căci el doar a dictat, iar secretarul eparhial Dimitrie Sgăvârdea (ajuns ulterior consilier economic) l-a vizat. Unde a fost necesar am folosit ortografia actuală. Și acum originalul documentului transcris de noi:

„Filaret Musta, născut la 20 martie 1839 în comuna Văliug, județul Caraș, botezat Filip. Nu am fost căsătorit. Nu am fost militar. Am făcut 2 clase la școala confesională românească și 2 clase la școala confesională germană din comuna Văliug. Din anul 1851–1857 elev de manipulat și turnătorie la administrația Uzinelor metalurgice din Reșița (secția furnalelor hessemeriei). Apoi 8 clase gimnaziale (liceu) cu maturitate (bacalaureat) în Beiuș. Am frecventat și absolvat Facultatea de drept din Debrețin în anii 1864–65, 1865–66 și 1866–67. Studii speciale: Teologia din Caransebeș și Facultatea teologică din Lipsca.

Cu începerea anului școlar 1870/zi am fost aplicat ca profesor la Institutul teologic din Caransebeș, apoi am fost încredințat și cu conducerea oficiului de diriginte al acestui Institut până la 1 sept. 1888. În 1871 am fost hirotonit întru diacon, iar la 16 aprilie 1872 am fost hirotesit de protodiacon; în 9 mai 1874 am fost hirotonit întru presbiter; iar în 13 aprilie 1875 – după ce în 4 febr. 1875 am fost tuns de monah – când am primit numele de Filaret – am fost hirotonit întru protosincol. În 25 dec. 1891 am fost hirotesit de arhimandrit, iar în 23 aprilie 1902 am fost numit vicar-episcop.

De pe funcțiunile strict bisericești preoțești n-am beneficiat de retribuții. În 18 octombrie 1921 am fost hirotonit întru arhiereu. În 1871 am fost ales prin sinodul eparhial de asesor onorar la senatul școlar, iar în 23 nov. 1871 am fost numit referent substituit la senatul bisericesc. În 1873, abdicând de asesoratul la senatul școlar, am fost ales asesor onorar la senatul bisericesc; în 1881 am fost ales prin Congresul național-bisericesc asesor ordinar în senatul ordinar în senatul bisericesc al Consistoriului din Caransebeș. Am fost administrator protopopesic retribuit al tractului Caransebeș, de la moartea protopopului Nicolae Andreeviciu, 6 sept. 1886, până la revenirea prot. Andrei Ghidiiu, 21 nov. 1888.

În anul 1884, fiind protosincol, am condus comisiunea diecezei noastre pentru revizuirea socoților episcopiei provizorii a fondurilor comune diecezei Aradului și

Caransebeşului, şi apoi pentru facerea actelor de despărţire definitivă şi după aceea aducerea acasă a părţii cuvenite diecezei noastre. Un lucru greu, deoarece mai toţi fruntaşii români ortodocşi (clerici şi mireni) din dieceza Aradului şi o parte mică din dieceza noastră a fost în contra despărţirii. Baza pe care am stat noi a fost că fiecare dieceză îşi administrează averile sale (Statutul org. art. 132 al. 1).

Am condus dieceza ca preşedinte al Consistoriului:

a) după moartea episcopului Ioan Popasu, întâmplată în 5/17 februarie 1889, până la instalarea nou alesului episcop Nicolae Popea (2 iulie 1889);

b) după moartea episcopului Nicolae Popea (26 iulie 1908) până la instalarea nou alesului episcop dr. Elie Miron Cristea (25 aprilie 1910);

c) după alegerea de mitropolit-primat în Bucureşti a episcopului dr. Elie Miron Cristea (18/31 dec. 1919–1 ian. 1920) până la instalarea actualului episcop dr. Iosif Traian Badescu (27 sept.–10 oct. 1920).

Distincţiuni

1. După moartea episcopului Ioan Popasu, sinodul eparhial a voit a mă alege de episcop, dar eu din considerare pentru candidatul Nicolae Popea, ca vârstă era mai bătrân decât mine, iar în treptele ierarhice era mai mare decât mine adică arhimandrit, pe când eu eram numai protosincol, apoi că avea la activul său şi o activitate literară, n-am voit să candidez, ba dimpotrivă şi eu am sfătuit pe aderenţii mei să aleagă pe Popea şi eu am fost cel dintâi care l-am gratulat pentru alegerea sa de episcop.

2. După moartea episcopului Nicolae Popea am fost ales de sinodul eparhial şi după depunerea examenului canonic am fost înaintat de către sinodul episcopesc la locurile mai înalte spre aprobarea alegerii, dar la intrigile unei cliici criminale alegerea nu a fost aprobată, ba au făcut şi acea batjocură că neaprobarea mai înaltă a sosit aici tocmai pe zilele sfintelor Paşti.

3. După plecarea fostului episcop dr. Elie Miron Cristea la Bucureşti, unde a fost ales de mitropolit-primat, am fost îndemnat şi sfătuit, afară de prietenii intimi şi de cei doi mai înalţi demnitari ai Bisericii din ţară, să primesc candidatura de episcop, în scaunul episcopesc acum devenit vacant al Caransebeşului, dar eu nu m-am învoit, având în vedere vârsta mea înaintată de 82 de ani, şi că deci aşa nu voi putea corespunde deplin chemării înalte ce o are un episcop.

Din anul 1871 am fost ales deputat preoţesc la sinodul eparhial în care şi astăzi sunt membru.

În anul 1881 am fost ales deputat preoţesc la Congresul naţional-bisericesc unde sunt şi astăzi membru.

Tot în acest an, adică în 1881, am fost ales de către Congresul naţional-bisericesc de asesor onorar în senatul bisericesc al Consistoriului mitropolitan.

În două rânduri, după înfăptuirea României Mari, şi anume: a) în sesiunea primă (1919–1920) şi b) în sesiunea Adunării constituante din 1923–1926 am fost ales senator.

În anul 1891 am fost ales de către Congresul naţional-bisericesc în delegaţia congresuală pentru recâştigarea unor mănăstiri care au fost pe teritoriul bănăţean ce astăzi aparţine Iugoslaviei. De atunci apoi am fost reales în această comisie şi de congresele naţionale-bisericeşti următoare.

În mai multe rânduri am făcut parte din deputaţiunile trimise de Biserica noastră sau de oraş către împăratul-rege Francisc Iosif în cauze importante. Apoi din însărcinarea Comunităţii de avere am fost sub conducerea generalului Traian Doda

la guvernul țării pentru a cere încuviințarea înființării unui gimnaziu superior în Caransebeș, pentru care gimnaziu a fost atunci și există și astăzi un edificiu corespunzător, cererea însă nu ni s-a încuviințat.

În anul 1896 am fost denumit în deputațiune care a reprezentat dieceza noastră sub conducerea episcopului la deschiderea solemnă a canalului Dunării la Porțile de Fier, la care au participat trei domnitori și anume: împăratul Francisc Iosif al Ungariei, Carol I regele României și Alexandru regele Serbiei însoțiți de miniștrii lor. Aici se notează că împăratul-rege Francisc Iosif a fost însoțit de trei feluri de miniștri: miniștri centrali din Viena, ai Ungariei și ai Austriei; apoi au fost acolo episcopii cu deputațiunile lor și anume: episcopul nostru Nicolae Popea, episcopul romano-catolic din Timișoara, episcopul sârbesc al Vârșetului și prepozitul capitlului gr. cat. din Lugoj, apoi mulți parlamentari ai țării (membri ai Casei de sus și ai Camerei).

Din însărcinarea episcopului am săvârșit, atât pe timpul cât am fost protosinel, cât și arhimandrit, sfințirea provizorie a mai multor biserici, între care și a bisericii de la mănăstirea „Izvor” din Valea Godinova, lângă Vasiova.

Din însărcinarea episcopului Nicolae Popea am făcut, fiind arhimandrit, vizitațiune canonică, începând din 20 iulie 1907 în toate comunele (31) din protopopiatul Bocșei-Montane.

Pe baza art. 118 din Statutul organic am condus în trei rânduri sinodul eparhial electoral pentru alegerea de episcop al eparhiei Caransebeșului.

În urma însărcinării primite din partea Consistoriului mitropolitan am condus în două rânduri Congresul național-bisericesc electoral pentru alegerea de mitropolit.

Am fost ales: 1. membru onorar al Societății academice „Junimea” Cernăuți – 1908; 2. membru fondator al Societății academice „Junimea” Cernăuți – 1910; 3. membru onorar al Societății teologice „Academia ort.” – 1908; 4. membru fondator al Societății teologice „Academia ort.” – 1910; 5. membru onorar al Societății academice „România Jună” Viena – 1908.

Am fost distins cu titlul de „Doctor honoris causa” de la Universitatea din Cernăuți – Facultatea teologică – 17 mai 1929.

Pentru a sprijini și contribui la progresarea așezămintelor noastre culturale afară de Biserică m-am înscris și m-am făcut plătind taxa prescrisă:

1. membru fondator al „Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român” din Sibiu (diploma din 5 aprilie 1913, după ce înainte de aceea cu mulți ani am fost membru sprijinitor);

2. membru ordinar al „Societății pentru crearea unui fond de teatru național român” din 1884;

3. membru activ al „Societății regale române de geografie” din 1921.

Recompense

Decorații: 1. comandor al ord. „Coroana României”, decret regal în 30 decembrie 1922, nr. 582; 2. mare ofițer al ord. „Coroana României”, decret regal din 4 ianuarie 1924, nr. 42; 3. medalia „Răsplata ...”, 4 ianuarie 1924.

Timpul servit: 58 ani și 4 luni, adică din 1 septembrie 1870 până la 31 decembrie 1928.

Datele referitoare la funcțiunile îndeplinite până în prezent (1 iunie 1929) sunt scoase din arhiva Eparhiei, deoarece actele personale și de studiu mai vechi s-au pierdut în cursul vremii îndelungate.

ACADEMICIANUL ROMAN CIOROGARIU – 150 DE ANI DE LA NAȘTERE –*

LIVIU MĂRGHITAN

În grupul celor 19 personalități originare din Arad și din județul Arad, al cărui centru de reședință este acest oraș, erudiți care au ajuns să fie deținători ai unui loc în Academia Română, îl aflăm și pe Roman Ciorogariu. Acesta s-a născut în comuna Pecica, în data de 6 decembrie 1852. Deși copilul a venit pe lume chiar în ziua de sărbătoare a Sfântului Nicolae, din motive pe care nu le putem ști, nu a fost botezat cu numele marelui ierarh, ci i-au pus prenumele Romulus.

Cât privește familia Ciorogariu, aceasta își trăgea obârșiile din zona Munților Apuseni, din satul Ociu, aparținător actualmente comunei Vața de Jos, județul Hunedoara. Dar, datorită faptului că stabilirea Ciorogarilor în Pecica a avut loc cu circa 75 de ani mai înainte de naștere lui Romulus, întregul lor neam era temeinic integrat în viața mai vechilor localnici pecicani.

Fără să fie excesiv de înstărită, dar nici într-o stare materială în care să își ducă existența de la o zi la alta, familia copilului Romulus dispunea de resurse financiare spre a-l susține în școli, în alternativa fericită pentru părinți că odrasla lor avea înclinații spre învățătură. Băiatul se dovedi „bun la carte” încă din primele clase primare, pe care le-a făcut la școala din localitatea natală. Apoi a început pregătirea gimnazială în Arad, Pojon (actualmente Bratislava, capitala Slovaciei) și Hodmezővásárhely (oraș din Ungaria, relativ apropiat de mai cunoscuta Gyula).

Deși la acei ani absolvirea cursurilor liceale era considerată o veritabilă realizare în viață, existând multiple posibilități de a ocupa diverse posturi în administrație și școală, tânărul Romulus nu a abandonat pregătirea prin școlarizare, așa cum au procedat cei mai numeroși dintre contemporanii săi. A tins spre studii universitare, urmând cursurile Academiei de Drept din Oradea, unde a obținut titlatura de doctor în științe juridice. Apoi revine în Arad, dar în calitate de student al Institutului Teologic, pe care l-a absolvit cu rezultate într-atât de laudabile încât a fost încurajat să urmeze cursuri de specializare la universitățile germane din Leipzig și Bonn. După datele pe care le deținem, se pare că Roman Ciorogariu a fost întâiul român originar din Pecica care a studiat la universități atât de prestigioase din Germania. Acolo a avut parte de o foarte solidă pregătire profesională, dobândită de la profesori universitari de renume, ce depășea chiar și hotarele Europei. Îl consemnăm doar pe ilustrul filozof și psiholog din Leipzig, Wilhelm Wundt (1832–1920), fondator al psihologiei experimentale, autorul crucialului studiu *Éléments de psychologie physiologique*, Leipzig, 1873–

* Articol preluat din revista „Arca”, nr. 4–6, 2002, pp. 114–118.

1874, savant ce figurează, astăzi, în toate enciclopediile de mare probitate științifică. Cu asemenea studii încheiate, Romulus Ciorogariu a rămas până la acest nou început de mileniu pecicanul cu cea mai de frunte pregătire intelectuală, deoarece nici unul dintre fii comunei n-a mai avut prilejul să urmeze școli atât de elevate și să audieze profesori de talia pregătirii profesionale a celor de la universitățile vestite ale Bonnului și Leipzigului secolului al XIX-lea.

Revenit în județul Arad – pe atunci comitatul Arad –, a fost numit în anul 1881 profesor la Institutul de Teologie, pentru ca mai apoi, începând cu anul 1901, să devină directorul Seminarului Teologic arădean. S-a remarcat în același timp ca un susținător al cauzei românilor din Imperiul Austro-Ungar, desfășurând o intensă activitate gazetărească ce s-a eșalonat pe o perioadă de treizeci de ani, cele mai numeroase contribuții avându-le la „Tribuna”. Pentru firea sa modestă, foarte prietenoasă și total lipsită de morga înaltei sale pregătiri universitare, i se spunea de către toți colaboratorii și cunoscuții – „unchiașul”. Articolele sale din ziare, cu subiecte deosebit de actuale și penetrante în rândul cititorilor români, le scria cu o ușurință uimitoare. „Unchiașule, manuscris pe mâine, îmi cereau cei de la «Tribuna» când clocotea lupta cea mare, ce o purtam pe vremuri, și unchiașul scria fără sfârșit”, consemna academicianul Roman Ciorogariu în cartea sa memorialistică *Zile trăite*, apărută la Oradea în anul 1926 (volum ce a fost scos din circuitul de lectură publică al Bibliotecii Academiei Republicii Populare Române, până în anul 1990).

Angrenat în viața politică din Transilvania, „unchiașul” a făcut mai multe călătorii în țară, unde, la București, cunoscuse și intrase în legături atât cu o serie de politicieni, cât și cu proeminenți oameni de cultură și știință, membri ai Academiei Române. Era cunoscut în capitala României de dinainte de Marea Unire de la 1 Decembrie 1918 nu numai de transilvănenii Ioan Bianu, membru corespondent din anul 1887 și membru titular din 1902 al Academiei Române, ci și de originarul din Siria, Ioan Slavici, membru corespondent din anul 1882, și de către Titu Maiorescu, membru fondator al înaltului for al culturii și științei românești, I. C. Brătianu, membru de onoare din 1885, Dimitrie Sturdza, membru titular din 1871, Ion Kalinderu, membru corespondent din 1871 și membru titular din 1893, spre a ne referi doar la cei mai proeminenți dintre prietenii din România ai lui Roman Ciorogariu. După toate probabilitățile, prin intermediul lui Ioan Bianu a ajuns Roman Ciorogariu să depună la biblioteca Academiei Române cursul său de drept constituțional pe care îl predase la Institutul Teologic din Arad, carte intrată în fondul „nemuritor” încă din anul 1894. A fost întâiul născut în Pecica ce deținea fișe de carte în Biblioteca Academiei Române.

Până la alegerea lui Roman Ciorogariu ca membru onorar al Academiei, doar încă patru persoane originare din ținutul arădean s-au bucurat de o asemenea recunoaștere națională: Athanase Marian Marienescu, ales ca membru corespondent în anul 1877, Iosif Goldiș și Ioan Slavici dobândiseră ambii, în 1882, tot calitatea de membru corespondent, și în anul 1919 era ales membru de onoare Vasile Goldiș.

Propunerea ca Episcopul Roman Ciorogariu să fie ales între membrii forului academic din București a venit din partea membrului titular Ioan Lupaș, originar din Săliștea Sibiului, făcând parte din cadrul Secțiunii Istorice. Consemnăm acum pentru prima dată într-un studiu despre Roman Ciorogariu cele publicate în *Analele Academiei Române*, secțiunea Dezbatări, din anul 1921. Alegerea lui Roman Ciorogariu a fost una deosebită, deoarece s-a desfășurat în contextul unei ședințe

olemne (12 iunie 1921). Lucrările au fost prezidate de către reputatul istoric Dimitrie Onciul, decanul Facultății de Litere și Filozofie a Universității București, deținător al demnităților de vicepreședinte al Academiei, președinte al acesteia și în același timp și președinte al Secțiunii Istorice.

Erau prezenți 19 membri titulari ai Academiei, între care îi amintim pe I. C. Negruzzi, în calitate de secretar, I. Brătescu Voinești, Sextil Pușcariu, Ion Nistor, Simion Mehedinți, Dimitrie Gusti, Andrei Rădulescu, Șerban Țițeica, Ioan Lupaș, const. N. Herjeu ș.a.

Propunerea a fost citită în plenul academic de către Ioan Lupaș, ilustrând pe scurt activitatea de pedagog și de preot pe care candidatul a desfășurat-o la Seminarul Teologic arădean pe durata câtorva decenii, contribuind la instruirea mai multor generații de preoți și învățători devotați chemării lor. A mai arătat acad. Ioan Lupaș că Episcopul Roman Ciorogariu a luptat cu cuvântul și condeiul pentru apărarea intereselor românești adeseori greu primejduite de penetrațiunea elementelor străine. În noua calitate de academician, Roman Ciorogariu – relatează în continuare propunătorul – era chemat să îndeplinească și în viitor o importantă misiune culturală în colțul cel mai amenințat al țării întregite.

Supunând la vot acordarea calității de membru de onoare al Academiei Române lui Roman Ciorogariu, candidatul a obținut majoritatea absolută, fapt relativ rar întâlnit în astfel de cazuri.

Dar, din nefericire, cu circa un an înainte de a fi ales membru al Academiei Române, în data de 8 decembrie 1920, pe când se afla la o ședință a senatului, un „emisar“ al sovieticilor, pe nume Max Goldstein, comisese un atentat cu bombă. În urma exploziei, lui Roman Ciorogariu i-a fost mutilată mâna dreaptă, invaliditate care nu i-a mai permis să adune în volum scrierile sale din presa de dinaintea Marii Uniri.

Poate, acum, cineva va ridica pana căzută și va face în locul „unchiașului“ ceea ce un mișel l-a împiedicat. Să își publice bogata sa contribuție la actul făuritor al României Mari.

PREOTUL PROFESOR DR. ZENO MUNTEANU 100 DE ANI DE LA NAȘTERE

Pr. prof. IONEL POPESCU

Școala teologică din Caransebeș a fost înființată în noiembrie 1865, de episcopul Ioan Popasu, prin transformarea secției românești de teologie de la Vârșeț. Pe parcursul celor 137 de ani de funcționare neîntreruptă (ca Institut teologic, Academie teologică, Școală de cântăreți bisericești, Seminar teologic și mai nou Facultate de Teologie-Istorie), această școală a fost slujită de cadre teologice și laice foarte bine pregătite profesional, formate în renumite centre universitare din țară și din străinătate. Episcopi Caransebeșului – Ioan Popasu, Nicolae Popeea, Miron Cristea, Iosif T. Badescu, Vasile Lazarescu, Veniamin Nistor și apoi Nicolae Corneanu, actualul Mitropolit al Banatului, au selectat tineri cu dragoste de Biserică și neam, cu aplecare spre studiu teologic, istoriei și pedagogiei, pe care i-au trimis ca bursieri la studiu în străinătate. Întorși acasă, aceștia au devenit adevărați deschizători de drumuri în teologia și cultura românească, publicând manuale, monografiile, comentarii la cărțile biblice, studii valoroase în domeniul istoriei și al pedagogiei, cu care au îmbogățit atât spiritualitatea ortodoxă română, cât și pe cea a confrăților aparținători altor confesiuni¹.

Șirul teologilor de la Caransebeș începe cu primii profesori: Gheorghe Peștean și Mihail Velceanu și continuă cu Iosif Iuliu Olariu, Petru Barbu, Andrei Ghidiu, Vasile Loichița, Mircea Chialda, Petru Rezuș și mulți alții. Din rândul acestora face parte și preotul profesor dr. Zeno Munteanu, a cărui activitate teologică și didactică se întinde pe durata a 38 de ani.

Născut la 2 noiembrie 1902, în satul Ohabița, comuna Delinești, județul Caraș-Severin, din părinții Ioan Munteanu, preot și învățător și Sofia, din Caransebeș, vrednicul dascăl de teologie a urmat cursurile renumitului liceu „Traian Doda” și al Institutului teologic din Caransebeș, pe care l-a absolvit în anul 1924. Licența în teologie a obținut-o la Facultatea de Teologie din Cernăuți, în anul 1927 și tot la această facultate i-a fost conferit și înaltul titlu de doctor în teologie, în anul 1936.

La 1 septembrie 1926 a fost încadrat profesor suplinitor la Institutul teologic din Caransebeș, unde a predat: Exegeza Testamentului Vechi, Apologetica, Teolog

¹ Nicolae Corneanu, „Contribuția Banatului la teologia și spiritualitatea ortodoxă”, în vol. *Quo Vadis Studii, note și comentarii teologice*, Timișoara, 1990, p. 62.

² La 17 octombrie 1931 s-a căsătorit cu Elena Dragomir din Armeniș, județul Caraș-Severin, căsătorie binecuvântată de Dumnezeu cu 4 copii: Teodosia (decedată), Livia, Florin și Elena. A fost hirotos diacon de episcopul Iosif T. Badescu la 27 octombrie 1931, iar preot de episcopul Vasile Lazarescu, la aprilie 1936, cf. pr. prof. Ionel Popescu, „Teologul și profesorul Zeno Munteanu”, în *Învierea*, Timișoara anul VIII, nr. 16(178), 15 august 1997, p. 4.

Dogmatică, Economia rurală și Stilistica bisericească. În anul 1927 Institutul teologic a fost transformat în Academie teologică și tânărul profesor a continuat să predea materiile amintite, la care s-a adăugat Limba ebraică. La 1 mai 1929 a fost numit profesor titular la catedra de studii biblice, pe care a onorat-o până la 31 decembrie 1948.

Pe parcursul activității didactice a mai predat Arheologia biblică (1931/1932), Studiul Noului Testament (1938/1939), Exegeza Noului Testament, Ermineutica biblică, Limba greacă, Introducerea în cărțile Testamentului Nou și Administrația bisericească³.

În anul 1942, preotul Zeno Munteanu a fost numit rector al Academiei Teologice din Caransebeș, funcție pe care a deținut-o până la 5 decembrie 1947. Odată cu instaurarea dictaturii comuniste, Episcopia și Academia teologică din Caransebeș, atât de active în peisajul bisericesc, cultural și național din Banat, au fost desființate. Episcopul Veniamin Nistor a fost exilat la Alba-Iulia, iar vrednicii profesori ai Academiei teologice au fost nevoiți să-și caute alte rosturi în viață. În aceste condiții, părintele Munteanu a activat câteva luni ca și consilier eparhial (1 ianuarie 1949–aprilie 1949), apoi a fost numit profesor la Școala medie de cântăreți bisericești, care a luat locul Academiei teologice. Această școală a funcționat până în anul 1955, începând având durata de doi ani, apoi de trei și în final de patru. Din 1955, ea a fost transformată în Seminar teologic și Școală de cântăreți (primii doi ani fiind consacrați instruirii în cântarea de strană și în cunoașterea rânduielilor tipiconale). Până în anul 1963, când s-a pensionat pentru limită de vârstă (din cauza lipsei acute de profesori), a predat la seminar și în anul școlar 1971–1972), preotul Zeno Munteanu a funcționat ca profesor și director al nou înființatei școli, calitate în care a predat Studiul Biblic al Vechiului și Noului Testament, Teologia Dogmatică și Limba greacă modelând numeroase generații de preoți care au slujit și slujesc la altarele strămoșești din Banat, ideal și chiar din străinătate.

În timpul îndelungatei sale activități pastorale și didactice, profesorul Zeno Munteanu a publicat mai multe studii, articole și recenzii în Anuarul Academiei Teologice din Caransebeș, în longevivul periodic eparhial „Foaia Diecezană”, în Mitropolia și mai apoi în Altarul Banatului, în Îndrumătorul bisericesc misionar și patriotic de la Timișoara și în foaia religioasă „Învierea”, în Calendarul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Timișoarei și în Calendarul Românului.

Primul studiu elaborat de prof. Munteanu, „Citirea Sfintei Scripturi la cultul divin”, a fost publicat în *Anuarul Academiei teologice din Caransebeș, 1939–1940*, pp. 70–189. Structurat în două părți, acest studiu conține date importante de introducere în cărțile Sfintei Scripturi cum ar fi împărțirea textului scripturistic în pericope împărțire făcută de Amoniu din Alexandria, Eusebiu de Cezareea și Eutalie din Alexandria) și precizează că citirea din cărțile Sfintei Scripturi în cadrul serviciilor religioase a cunoscut mai multe faze, până a se ajunge la stabilirea normelor respectate astăzi.

Cel de-al doilea studiu, „Noțiunea și originea divină a apostolatului”, apărut în *Anuarul Academiei teologice Ortodoxe Române din Caransebeș, 1940–1941*, pp. 261–261, demonstrează originea divină a apostolatului creștin, fără de care „Biserica

³ *Anuarul Academiei teologice din Caransebeș*, pe anii 1919–1939, pp. 333–451.

nici nu poate fi concepută ca instituție sfințitoare, pentru că numai ea dispune de adevăratele mijloace necesare sfințirii. Cu apostolatul – scrie autorul – stă sau cade Biserica însăși“ (p. 232). Sunt combătute, totodată, afirmațiile unor teologi protestanți prin care se nega originea evanghelică a titlului de apostol, numărul de doisprezece al acestora și proveniența termenului de la Mântuitor. Concluzia care se desprinde din acest studiu este aceea că „cei doisprezece apostoli ai Mântuitorului sunt învățăceii pe care Iisus însuși, direct, personal și prin o alegere cu totul liberă i-a chemat la Sine, din mulțimea învățăcelor, pe la mijlocul carierei Sale publice și le-a dat lor atunci, la predica de pe munte, numele de apostol sau de trimis“. Ei au fost „martori ai învierii Sale“, având misiunea de a predica Evanghelia și de a întemeia biserici în tot pământul“. Mai departe, este subliniată învățătura ortodoxă cu privire la apostolat, total diferită de cea protestantă. În timp ce noi atribuim episcopilor caracterul de urmași ai apostolilor – încheie autorul – iar totalității episcopilor infailibilitate, protestanții neagă și una și alta. Deci, după ei apostolatul departe de a fi un edificiu transmisibil urmașilor, este numai o harismă“ (pp. 260–261).

Preocupările exegetice ale părintelui Munteanu s-au materializat, mai departe, prin publicarea studiului „Rugăciunea Domnească – Tatăl nostru“, apărut în anul 1988⁴.

Pe lângă cele prezentate aici pe scurt, părintele profesor Zeno Munteanu s-a numărat și printre colaboratorii foii religioase *Învierea* de la Timișoara, în care a publicat următoarele materiale: *Însemnătatea Sfintei Scripturi în viața neamului* (1943), *Îndrumări pentru citirea Sfintei Scripturi* (1946), *Despre Rugăciunea Domnească* (1986)⁵, *Sfânta Scriptură – folosul citirii și câteva reguli de interpretare*⁶, *Schimbarea la față a Domnului nostru Iisus Hristos*⁷, *Gânduri de Sfintele Paști*⁸, *Învățămintul teologic caransebeșean*⁹, *Cuvioasa Paraschiva*¹⁰, *Pocăința*¹¹, *Sfântul Ioan Botezătorul*¹², *Botezul Domnului*¹³, *Întâmpinarea Domnului*¹⁴, *Postul în viața creștinului*¹⁵, *Pe drumul crucii*¹⁶, *Taina Euharistiei*¹⁷, *Înălțarea Domnului*¹⁸, *Roadele Euharistiei*¹⁹, *Necesitatea rugăciunii*²⁰, *Sfântul Ierarh Nicolae*²¹, *Rugăciunea – scară spre Dumnezeu*²², *Hristos a înviat*²³, *Mironosițele femei*²⁴.

⁴ M.B., nr. 5/1988, pp. 15–24.

⁵ Pr. prof. Ionel Popescu, „Contribuții ale teologilor caransebeșeni la dezvoltarea studiilor biblice românești“, în *Foaia Diecezană*, Caransebeș, anul I, nr. 8–9/1995, p. 1 și 5.

⁶ *Calendarul Românului*, Caransebeș, 1955, pp. 99–103.

⁷ *Învierea*, anul I, nr. 9/1 august 1990, p. 2 și nr. 15/1 august 1995, p. 3.

⁸ *Idem*, anul V, nr. 9/1 mai 1994, p. 2.

⁹ *Idem*, anul V, nr. 11/1 iunie 1994, p. 2.

¹⁰ *Idem*, anul V, nr. 20/15 octombrie 1994, p. 2.

¹¹ *Idem*, anul V, nr. 24/15 decembrie 1994, p. 3.

¹² *Idem*, anul VII, nr. 1/1 ianuarie 1995, p. 3.

¹³ *Idem*, anul VI, nr. 2/15 ianuarie 1995, p. 2.

¹⁴ *Idem*, anul VI, nr. 3/1 februarie 1995, p. 2.

¹⁵ *Idem*, anul VI, nr. 5/1 martie 1995, p. 3.

¹⁶ *Idem*, anul VI, nr. 6/15 martie 1996, p. 3.

¹⁷ *Idem*, anul VI, nr. 10/15 mai 1995, p. 3.

¹⁸ *Idem*, anul VI, nr. 11/15 iunie 1995, p. 2.

¹⁹ *Idem*, anul VI, nr. 14/15 iulie 1995, p. 3.

²⁰ *Idem*, anul VI, nr. 16/15 august 1995, p. 4.

²¹ *Idem*, anul VI, nr. 23/1 decembrie 1995, p. 3.

²² *Idem*, anul VII, nr. 7/1 aprilie 1996, p. 4.

²³ *Idem*, anul VII, nr. 8/15 aprilie 1996, p. 3.

²⁴ *Idem*, anul VII, nr. 9/1 mai 1996, p. 3.

Tot la Timișoara, dar de data aceasta în calendarul-almanah, Zeno Munteanu a publicat materialele: *Citirea Sfintei Scripturi*²⁵, *Învățătura Bisericii Ortodoxe despre ȋititorul Bisericii*²⁶ și *Figuri reprezentative ale Ortodoxiei*²⁷.

Așa cum era de așteptat, preotul profesor Zeno Munteanu a colaborat și la publicațiile reactivatei Episcopii a Caransebeșului, Foaia Diecezană și Calendarul Românului. Astfel, în Foaia Diecezană a publicat articolele: *Credința femeilor – ȋitorul Bisericii*²⁸ și *Cȋitoria Episcopului Ioan Popasu: Institutul teologic Caransebeș*²⁹, iar în Calendarul Românului i-a apărut materialul *Sfânta Scriptură – ȋolosul citirii și câteva reguli de interpretare*³⁰.

La cele de mai sus se adaugă articolele despre *Mitropolitul Vasile Lazarescu al Banatului ca organizator și îndrumător al învățământului teologic din Caransebeș* (1957), *Dr. Iosif Iuliu Olariu* (1961), *Sfinții Trei Ierarhi* (1964)³¹ și *Amintirile unui ȋascăl de teologie* (1990)³², toate apărute în Mitropolia și Altarul Banatului.

În calitate de rector al Academiei Teologice din Caransebeș, Zeno Munteanu s-a ocupat de redactarea *Anuarului Institutului și al Academiei teologice pe anii 1919–1939*, care cuprinde studii valoroase ale profesorilor Laurențiu Busuioc, Iova Firca, Petru Rezuș, Gheorghe Cotoșman, Mircea Chialda și Constantin Vladu. Deosebit de interesant este scurtul istoric al Institutului și al Academiei teologice întocmit de părintele Munteanu, precum și capitoul intitulat „Date statistice”, în care se regăsesc biografiile foștilor profesori de teologie din Caransebeș și cronica exactă a anilor de studii pe perioada amintită.

Un alt domeniu în care și-a valorificat profesorul Munteanu talanții este cel omiletic catehetic. De-a lungul vremii, a publicat mai multe cuvinte de învățatură la duminici și sărbători din cursul anului bisericesc, apărute în revista mitropolitană de la Timișoara³³.

Preotul profesor Zeno Munteanu a rămas în conștiința celor care l-au cunoscut nu numai ca autor de studii, articole și predici, ca profesor de teologie și înțelept înducător al Academiei teologice și al Seminarului din Caransebeș, ci și ca preot de locație, devotat cu trup și suflet Bisericii pe care a slujit-o aproape un secol. În fiecare Duminică și sărbătoare, părintele se îndrepta spre catedrala episcopală Sfântul Gheorghe sau spre lăcașul din cimitirul istoric, biserica Sfântul Ioan Botezătorul,

²⁵ *Îndrumătorul bisericesc misionar și patriotic*, nr. 7/1986, pp. 2–5.

²⁶ *Calendarul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Timișoarei*, Timișoara, anul XVII, 1996, pp. 83–89.

²⁷ *Idem*, Timișoara, anul XVIII, 1997, pp. 65–78.

²⁸ *Foaia Diecezană*, serie nouă, anul I, nr. 8–9/1995, p. 3.

²⁹ *Idem*, serie nouă, anul II, nr. 3–4/1996, p. 6.

³⁰ *Calendarul Românului*, Caransebeș, 1995, p. 99–103.

³¹ I. Popescu, „Teologul și profesorul Z. Munteanu”, p. 4.

³² *Altarul Banatului*, nr. 3–4/1990, pp. 88–102. Excelentă prezentare a vieții și activității episcopului Iosif Traian Badescu, arhiercul Filaret Musta, precum și a unor profesori de teologie care au activat de-a lungul vremii la Caransebeș.

³³ „Cuvânt de învățatură despre rugăciune”, în *Revista Mitropoliei Banatului*, Timișoara, nr. 3/1986, pp. 40–43; „Existența duhurilor rele”, în *Revista M. B.* nr. 4/1988, pp. 58–60; „ȋmpăratul păcii”, în *Revista M. B.*, Timișoara, nr. 2/1989, pp. 42–44; „Un mijloc de fortificare a sufletului”, în *Revista M. B.*, Timișoara, nr. 4–6/1989, pp. 44–45; „Slobozenia”, în revista *Altarul Banatului*, Timișoara, nr. 1–2/1990, pp. 76–77; „ȋgerii răi”, în revista *Altarul Banatului*, Timișoara, nr. 7–8/1990, pp. 66–68; „Necesitatea pregătirii spirituale permanente”, în rev. *Altarul Banatului*, Timișoara, nr. 9–10/1990, pp. 67–68; „ȋolul mamei în educația giosă a omenirii”, în rev. *Altarul Banatului*, Timișoara, nr. 11–12/1990, pp. 57–58.

unde își dorm somnul de veci unii din ierarhii caransebeșeni. De la catedră sau de pe amvonul bisericilor în care a slujit, părintele Zeno Munteanu a transmis multor generații de discipoli și credincioși dragostea pentru Sfânta Scriptură, pe care o citea permanent, pentru scrierile Sfinților Părinți, pentru Biserică și neam. Atunci când mulțimea anilor, boala și oboseala acumulată de-a lungul unei cariere impresionante l-au obligat să rămână acasă, părintele nostru a continuat să se roage, totdeauna cu ținută preotească, să citească și să scrie. Sunt numeroși preoții, profesorii și seminariști care l-au vizitat în acești ani și care erau rugați să-i împrumute noile apariții editoriale, noile foi și reviste bisericești. În biblioteca seminarului sunt zeci și zeci de publicații bisericești parcurse de părintele profesor, toate apreciate cu calificativele: „bun, foarte bun, excelent, ziditor, foarte interesant” etc.

Caransebeșenii care, după masă, la sfârșit de săptămână sau în zilele de sărbătoare își îndreptau pașii spre recreativul Teiuș, erau obișnuiți să-l întâlnească pe „dălmă” sau să-l vadă citind la geamul casei. Nu exista duminică sau sărbătoare fără rugăciune, fără cele șapte laude și fără Sfânta Liturghie. Profesori și elevi de la seminar erau rugați adesea să-i aducă acasă minele lunilor anului, triodul ori penticostarul. Acest lucru i-a impresionat în mod cu totul deosebit atât pe preoții profesori, cât și pe seminariștii care au studiat la Caransebeș. Faptele sale erau, într-adevăr, în concordanță cu ceea ce propovăduia de la catedră sau de pe amvon. Cinstit, modest, bun și îngăduitor cu studenții, seminariștii și credincioșii, părintele profesor Zeno Munteanu și-a închinat întreaga viață școlii teologice din Caransebeș, pe care a iubit-o cu toată ființa sa și pe care a condus-o cu înțelepciune și cu demnitate în anii grei ai puterii comuniste. Profesorul Tiberiu Boșcaiu din Oțelu-Roșu, stabilit acum în Statele Unite ale Americii, mărturisea că preotul profesor dr. Zeno Munteanu a păzit cu strășnicie și cu mult curaj biblioteca Seminarului teologic de „trupele eliberatoare comuniste” dormind sub poarta instituției. Din dragoste față de această bibliotecă, părintele Zeno a donat o parte din lucrările teologice care i-au mai rămas și „Anuarele” Institutului și ale Academiei teologice, înscriindu-și astfel numele în rândul celor care au îmbogățit fondul de carte al uneia dintre cele mai importante biblioteci bănățene.

Activitatea de excepție desfășurată de preotul profesor dr. Zeno Munteanu la altar și catedră a fost apreciată așa cum se cuvine și de conducerea Mitropoliei Banatului a reactivatei Episcopii a Caransebeșului și a Seminarului teologic. Astfel, în anul 1958, la Alba-Iulia, a fost hirotesit întru diacon stavrofor și a primit crucea patriarhală. În decembrie 1982, cu prilejul împlinirii vârstei de 80 de ani, a fost sărbătorit în sală festivă a seminarului, în prezența P.S. Episcop-vicar Timotei Lugojanul, a corpului profesoral, a preoților din oraș și a elevilor seminariști, subliniindu-se activitatea bisericească și didactică pe care a desfășurat-o timp de o jumătate de secol. Pentru toate aceste osteneli, părintele Munteanu a fost ales membru în societatea culturală „ASTRA”, în Societatea Femeilor Ortodoxe, Societatea Corală din Caransebeș, în Consiliul și Adunarea Eparhială a Mitropoliei Banatului. Ierarhii bănățeni, în frunte cu Î.P.S. Părinte Nicolae Corneanu, P.S. Părinte Timotei Sevcicu, P.S. Părinte Emilia Bîrdaș l-au vizitat adesea și au purtat legătura cu el în scris, iar P.S. Părinte Laurențiu Streza i-a acordat cinstea cuvenită prin participarea la funeraliile sale și prin cuvânt de suflet rostit cu acest prilej.

Așadar, viața, activitatea și conduita preotului profesor Zeno Munteanu rămân pildă vie de urmat pentru toate generațiile de teologi care l-au cunoscut, l-au apreciat și l-au iubit, ca și pentru generațiile de azi și de mâine care studiază teologia și istoria în școala pe care a condus-o atâția ani.

CINE A FOST DR. AVRAM IMBROANE?

CONSTANTIN JINGA

Cel care, voind să afle câte ceva despre Avram Imbroane, se va aventura, așa cum se cade cercetătorului de început de mileniu, inclusiv internautic, pe vasta lumii și virtuală pânză, acela va fi îndrumat mai cu seamă și cu destulă insistență spre o stradă din orașul Timișoara. Mărginașă stradă, ce-i drept, dar nu lipsită de importanță. Aici își află sediul numeroase instituții publice, companii diverse și tot ea îi conduce pe locuitorii urbei, ori de câte ori aceștia și-o doresc, fie spre Muzeul Satului, fie spre grădina zoologică, fie spre Pădurea Verde – locuri de relaxare, distracție și agrement. Dacă-i întrebi pe riverani sau pe am ploaiații care lucrează în zonă, vei afla despre Imbroane că a fost un inginer mecanic din oraș, o personalitate din istoria Căilor Ferate Române, un localnic decedat în timpul Revoluției din 1989 sau unul dintre deținuții politici asasinați la marginea pădurii în timpul dictaturii comuniste. Toate acestea, pentru că aici se află Uzinele Mecanice din Timișoara, pentru că o linie feroviară importantă trece prin apropiere și pentru că, de câțiva ani, liziera spre care deschide strada este dominată de o movilă impozantă, pe culmea căreia se înalță o cruce, până la care se poate ajunge urcând niște trepte destul de neprietenoase și, oricum, neterminate. De altfel, întreg ansamblul, ce se dorește cu siguranță a fi un monument, se arată departe de a fi încheiat și, cum nimic nu vorbește despre semnificația lui, cei ce-l observă se simt liberi să-i atribuie țeluri și întrebuintări felurite. Așa se întâmplă, de cele mai multe ori, cu simbolurile, atunci când povestea lor este lăsată să se șteargă din memoria urmașilor, iar ele sunt reduse la starea de semn, apoi stocate undeva în memoria virtuală și, de aceea, mereu liberă, a hărților noi.

Avram Imbroane avea prea puține în comun cu ingineria mecanică sau cu istoria CFR-ului. De asemenea, el s-a săvârșit din această viață câteva decenii înainte de instaurarea dictaturii comuniste. Totuși, avem motive întemeiate să credem că ar fi fost asasinat și el, într-un fel sau altul, probabil chiar la începuturile acesteia, laolaltă cu marile personalități politice ale României. Despre Avram Imbroane s-a vorbit sporadic și mai mult în șoptă, atât înainte de 1989, cât și după această dată, din motive greu de înțeles.

S-a născut la 19 decembrie 1880, în satul Coștei, nu departe de Vârșeț, în Banatul sârbesc de astăzi. Părinții săi, Mihai și Romanița, erau țărani înstăriți. De altfel, familia Imbroane se regăsește în scriptele bisericii din Coștei încă de la anul 1795, Mihai, tatăl lui Avram, descinzând din ramura lui Toma Imbroane. Mama, Romanița, era născută Mităr și provenea din Vrani (România). Mihai și Romanița Imbroane au avut doi fii, pe Avram și pe Nicolae. Nicolae Imbroane, fratele mai mic al lui Avram

(20 octombrie 1883–16 martie 1961, Vărădia), a fost avocat la Vârșeț¹. Ei au locuit în Coștei până în anul 1925, când s-au mutat la Vărădia².

În satul natal a făcut Avram, fiul cel mare, primele șase clase de școală, apoi a mers la gimnaziul din Biserica Albă (Banatul sârbesc). Aici are primele necazuri cu autoritățile, după ce este surprins purtând discuții în marginea cărții lui Vincențiu Babeș, *Die Sprach und Nationalitätenfrage in Österreich*, și susținând egala îndreptățire a naționalităților din Austro-Ungaria³. Persecutat, este nevoit să-și întrerupă studiile și să plece acasă⁴. La insistențele lui Avram Corcea, învățătorul din Coștei⁵, părinții Mihai și Romanița decid să-l înscrie la liceul „Andrei Șaguna” din Brașov. Opțiunea se vadește a fi de bun augur, în ciuda dificultăților materiale, care își vor afla soluții fericite: Avram Imbroane devine meditator pentru copiii din familia Dr. Baiulescu și, astfel, capabil de a se întreține singur, iar Virgil Onițiu, directorul școlii, îi permite unele înlesniri legate de taxele școlare⁶. Pe lângă aceasta, aici are prilejul de a se afirma la întâlnirile Societății Literare a liceului și, astfel, de a fi remarcat de către Valeriu Braniște. Valeriu Braniște îi este profesor, iar mai târziu, peste ani, cei doi se reîntâlnesc la Lugoj, în redacția ziarului „Drapelul”⁷. Rezultatele la învățătură sunt excelente, astfel încât, în 1901⁸, își ia bacalaureatul și obține o bursă din partea Societății „Emanoil Gojdu” din Banat, bursă ce-i oferă posibilitatea de a urma cursurile Universității din Budapesta, unde Avram Imbroane studiază dreptul. Societatea „Emanoil Gojdu” era alcătuită din personalități bănățene ce urmăreau să contribuie la cristalizarea unei intelectualități românești în Banat și, pentru aceasta, ofereau burse tinerilor merituoși, dar lipsiți de posibilități materiale.

Perioada studenției budapestane va fi de scurtă durată, pentru Avram Imbroane. Datorită reputației sale deja câștigate la Brașov, el este ales ca secretar al Societății de Lectură „Petrui Maior”. Orientarea pe care el o imprimă întrunirilor acestei Societăți nu va fi deloc pe placul autorităților maghiare. Este declarat „element periculos” și înrolat în armata imperială, în regimentul de honvezi din Vârșeț, mai întâi, de unde va fi trimis, spre finele anului 1901, la Școala de Ofițeri în Rezervă din Seghedin⁹.

La încheierea stagiului militar, Avram Imbroane devine student în teologie al Universității „Frantz Joseph” din Cernăuți. Aici îl cunoaște pe Grigore Pișculescu, viitorul Gala Galaction, mai în vârstă decât el cu un an, precum și pe viitoarea lui soție, Sofia Topor. Sofia provenea dintr-o familie bucovineană cu tradiții până în

¹ Remus Jurca-Unip, *Cronologie* – XI, Radio „Europa Nova”, Timișoara, 1996.

² Iova Imbroane, *Dr. Avram Imbroane – Luptător pentru drepturile românilor din Banat*, în „Clio”, seria a III-a, an I, nr. 2, 2001, p. 17.

³ *Apud* dr. Th. N. Trăpcea, *Un luptător pentru desăvârșirea unității de stat: dr. Avram Imbroane*, în „Mitropolia Banatului”, an XIX, nr. 3–4, aprilie–iunie 1969, p. 258.

⁴ *Idem, ibidem*.

⁵ Gh. I. Oancea, *Dr. Avram Imbroane (1880–1938). O viață pentru un ideal*, I, în „Paralela 45”, supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, nr. 2352 din 4 noiembrie 1997, p. 6.

⁶ *Apud Idem, ibidem*.

⁷ *Apud* prof. Nicolae Ghinea, *Preotul Avram Imbroane, un luptător bănățean pentru Unirea de la 1 Decembrie 1918*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an CXVI, nr. 11–12, noiembrie–decembrie 1978, p. 1314.

⁸ *Apud* Gheorghe Luchescu, *Avram Imbroane – luptător pentru cauza națională*, în „Paralela 45”, supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, nr. 2711 din 19 ianuarie 1999, p. 7.

⁹ *Apud Idem, Avram Imbroane – luptător pentru cauza națională*, în „Mitropolia Banatului”, an XXXIX, nr. 3, mai–iunie 1989, p. 94.

secolul al XV-lea¹⁰. La Cernăuți, Avram Imbroane obține doctoratul în condiții dintre cele mai bune și, odată cu aceasta, posibilitatea de a urma cursuri postuniversitare la Viena, Leipzig, Berlin. La întoarcere i se oferă posibilitatea de a ocupa un post de cadru didactic la Universitate, dar el refuză și revine în Banat. În scrisoarea de refuz adresată Senatului cernăuțean, își motivează opțiunea spunând că vrea să facă „școală politică și națională” poporului român din Banat¹¹.

Soția sa îl va urma pretutindeni. Îndrăgostită, la rândul ei, de arta populară și de etnografia românească, Sofia Imbroane își va dedica viața, alături de soțul ei, colecționării unor piese deosebit de valoroase de țesături populare și salvării acestora de la dispariție. Eforturile sale s-au vădit a fi salutare îndeosebi în ceea ce privește țesăturile populare bănățene, pe cale de dispariție, în epocă. Colecțiile Sofiei Imbroane au fost apreciate cu premii deosebite în cadrul unor expoziții internaționale, cum ar fi: Viena, Bruxelles, Roma¹².

La întoarcerea în Banat, Avram Imbroane este angajat, din 1902, în cadrul consistoriului din Caransebeș¹³. Apreciindu-i calitățile, superiorii săi îi oferă posibilitatea de a-și perfecționa studiile la Universitatea din München, unde Imbroane va audia, între altele, cursurile de economie ale lui Luglio Brentano¹⁴ și, după cum se poate vedea și din corespondența de presă susținută de acolo, va reține cu mult discernământ o seamă de idei sociale și politice aflate pe atunci în dezbateri, idei ale căror urme se regăsesc în activitatea sa politică de mai târziu. Experiența germană i-a fost de bun augur și Sofiei Imbroane. La întoarcerea în țară, aceasta va milita pentru emanciparea femeii prin educație și, ulterior, va ctitori primul liceu românesc de fete din Timișoara¹⁵.

Avram Imbroane nu mai revine la consistoriul din Caransebeș, ci va ocupa un post de redactor „membru intern” la ziarul „Drapelul” din Lugoj, alături de Valeriu Brașiște. De asemenea, devine și diacon predicator la Biserica ortodoxă din Lugoj¹⁶. În paralel, începe să se implice tot mai profund în viața politică. Astfel, în anul 1906 organizează la Vârșeț o conferință pentru alegerea unui deputat român în Dietă¹⁷, iar în 1910, la Moravița, tot el se află la baza alcătuirii comitetului pentru susținerea candidaturii lui Caius Brediceanu pentru funcția de deputat la Budapesta¹⁸. Tot așa, colaborează la manifestările Astei lugojene, condusă la acea vreme de către C. Groșoreanu. În anul 1912 se ocupă cu organizarea zborului lui Aurel Vlaicu la Lugoj și în 1913 susține și întreprinde toate demersurile necesare pentru desfășurarea în bune condițiuni a turneului bănățean al Teatrului Național din București¹⁹. În același

¹⁰ Iova Imbroane, *Op. cit.*, p. 16.

¹¹ Prof. Nicolae Ghinea, *Op. cit.*, p. 1314 și prof. Gheorghe Luchescu, *Avram Imbroane – luptător pentru cauza națională*, în „Mitropolia Banatului”, an XXXIX, nr. 3, mai–iunie 1989, p. 94.

¹² Iova Imbroane, *op. cit.*, p. 17.

¹³ *Apud* dr. Th. N. Trăpcea, *op. cit.*, p. 259.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 259.

¹⁵ *Apud* Iova Imbroane, *op. cit.*, p. 17.

¹⁶ *Apud* dr. Th. N. Trăpcea, *op. cit.*, p. 259.

¹⁷ *Apud* Gheorghe Luchescu, *Avram Imbroane – luptător pentru cauza națională*, în „Paralela 45”, supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, nr. 2711 din 19 ianuarie 1999, p. 7.

¹⁸ Gh. I. Oancea, *Dr. Avram Imbroane (1880–1938). O viață pentru un ideal*, II, în „Paralela 45” supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, nr. 2358 din 11 noiembrie 1997, p. 6.

¹⁹ Prof. Gheorghe Luchescu, *Avram Imbroane – luptător pentru cauza națională*, în „Mitropolia Banatului”, an XXXIX, nr. 3, mai–iunie 1989, p. 95.

timp era președinte al Societății de Lectură și Ajutorare a Meseriașilor din Lugoj²⁰, președinte al Reuniunii de Cântăreți, președinte al Societății pentru Fondul Teatrului Român²¹ etc., iar în 1913 participă la alegeri²². Activitatea lui nu a scăpat vigilenței autorităților, care îl declară, în cele din urmă, „agitator periculos”²³. Astfel în toamna lui 1914 se refugiază în România. Drept represalii, familia lui, rămasă în Coștei, este persecutată. Tatăl său este arestat și interniat la Sopron²⁴.

Ajuns în București, Avram Imbroane se angajează ca profesor la liceul „Sf. Sava” și este numit diacon la mănăstirea Cernica²⁵. Va milita și aici, cu aceeași pasiune, pentru drepturile românilor bănățeni. Avram Imbroane, asemenea colegilor săi de generație din Banat și Ardeal, care se împărtășiseră și cultivaseră un spirit cu totul aparte în timpul studenției la Cernăuți, nu vedea rezolvarea chestiunii românilor din Imperiu decât într-un mod radical, anume prin dezlipirea de Austro-Ungaria și unirea cu țara mamă, România. Astfel, aflat la București, el va milita fără rezerve pentru intrarea României în război alături de Antanta, convins fiind că, pe această cale, se va putea ajunge la realizarea României Mari. Pentru aceasta, desfășoară o activitate publicistică intensă. Colaborează la ziare ca „Universul”, „Adevărul”, iar în „Epoca”, Nicolae Filipesco îi acordă o rubrică permanentă: „Ardealul vorbește”²⁶. În anul următor, 1915, publică în colaborare cu preotul ardelean Vasile Lucaci, o broșură de propagandă românească, *Ziua Învierii* – unde prezintă viziunea viitoarei României, așa cum ar fi putut arăta aceasta după război²⁷. Este vorba despre un ideal, în slujba căruia se va angaja de aci înainte cu trup și suflet. Astfel trebuie înțeles, fără doar și poate, gestul său făcut public de a adera la Federația Unionistă pentru realizarea unității naționale. Actul de adeziune va fi publicat în numărul din 20 septembrie 1915 al ziarului „Epoca”²⁸, iar semnătura lui Avram Imbroane se învecinează, aici, cu aceea a lui Octavian Goga, Onisifor Ghibu, Ion Grămadă ș.a.²⁹. Este important de știut că din Federația Unionistă mai făceau parte personalități precum: Nicolae Filipesco, Take Ionescu, Barbu Ștefănescu-Delavrancea, Nicolae Titulescu, Vasile Lucaciu, Dr. C. I. Istrati, Dr. L. Cantacuzino ș.a.³⁰. Adeziunea la Federația Unionistă, precum și întreaga activitate desfășurată în sprijinul românilor bănățeni va fi aspru amendată de către tribunalul din Cluj, care îl pune sub urmărire penală sub acuzația de „crimă de complot împotriva patriei”³¹. În același timp, autoritățile imperiale încep

²⁰ Gheorghe Luchescu, *Avram Imbroane – luptător pentru cauza națională*, în „Paralela 45”, supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, nr. 2711 din 19 ianuarie 1999, p. 7.

²¹ *Apud* dr. Th. N. Trăpcea, *op. cit.*, p. 260.

²² *Apud* *Idem*, *op. cit.*, p. 261.

²³ *Apud* Gheorghe Luchescu, *Avram Imbroane – luptător pentru cauza națională*, în „Paralela 45”, supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, nr. 2711 din 19 ianuarie 1999, p. 7.

²⁴ *Apud* Gh. I. Oancea, *Dr. Avram Imbroane (1880–1938). O viață pentru un ideal*, II, în „Paralela 45”, supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, nr. 2358 din 11 noiembrie 1997, p. 6.

²⁵ *Idem*, *op. cit.*, p. 6.

²⁶ *Apud* dr. Th. N. Trăpcea, *op. cit.*, p. 262.

²⁷ *Idem*, *ibidem*, p. 262 și Remus Jurca-Unip, *Cronologie bănățeană*, în „Paralela 45”, supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, 4 septembrie 1995, p. 3.

²⁸ *Apud* Theodor N. Trăpcea, *Avram Imbroane (1880–1938)*, în, „Mitropolia Banatului”, an XXVIII, nr. 10–12, octombrie–decembrie 1978, p. 695.

²⁹ *Apud* Gheorghe Luchescu, *op. cit.*, p. 7.

³⁰ *Apud* dr. Th. N. Trăpcea, *Un luptător pentru desăvârșirea unității de stat: dr. Avram Imbroane*, în „Mitropolia Banatului”, an XIX, nr. 3–4, aprilie–iunie 1969, p. 262.

³¹ *Apud* Gheorghe Luchescu, *op. cit.*, p. 7.

să exercite presiuni îndeosebi asupra responsabililor ecleziastici români, pentru stoparea activităților diaconului Avram Imbroane. Astfel, reprezentanții administrației bisericești a Bucureștilor îl vor amenința cu destituirea din funcția de diacon. Gala Galaction intervine în favoarea lui, încercând să aplaneze chestiunea.

Lucrurile vor lua o altă întorsătură după intrarea României în conflagrația mondială, așa cum își dorise Imbroane, alături de Antanta. Imediat după ce Regele Ferdinand I declară război Puterilor Centrale, la 27 august 1916, Avram Imbroane se înrolează ca voluntar în grupul de armată „Cerna” și, sub conducerea generalului Ion Dragalina (bănățean de origine), participă la luptele de pe dealul Alion, la eliberarea Orșovei, a Topleșului, apoi la confruntările din Valea Cernei, de pe Valea Oltului și din zona Sibiului³². Pentru faptele sale de vitejie deosebite, va fi decorat cu ordinul „Ferdinand” și avansat la gradul de sublocotenent³³. Generalul Dragalina moare la scurt timp după declanșarea ofensivei. În noiembrie 1916, Imbroane urmează armata română în retragere spre Moldova. De aici, pleacă în Rusia, unde colindă lagărele de prizonieri de război, spre a recruta voluntari pentru armata română în refacere. El spera să găsească aici o mână de români ardeleni și bănățeni, soldați ai armatei austro-ungare și căzuți prizonieri în mâinile rușilor, în decursul luptelor de pe frontul de est. Rezultatul este peste așteptări. În câteva luni de zile, Avram Imbroane a reușit să strângă în jurul lui nu mai puțin de 7.000 de voluntari, pregătiți să se înroleze în armata română. În timpul misiunii sale în Rusia, Avram Imbroane va trece printr-o experiență aproape dostoevskiană. Arestat de către o patrulă țaristă, este condamnat la moarte și dus direct înaintea plutonului de execuție, sub acuzația de propagandă bolșevică. Înainte de executarea sentinței, ofițerul care comanda plutonul de execuție obișnuia să desfacă, la piept, cămășile condamnaților. Avram Imbroane a fost salvat de faptul că purta un crucifix. Ofițerul țarist a înțeles, în momentul când a văzut crucifixul, că nu are de a face cu un activist bolșevic și l-a eliberat de îndată, îngăduindu-i astfel să-și ducă misiunea la capăt. Voluntarii care l-au urmat în țară vor depune jurământul de credință în mai 1917, întărind forțele celor 500.000 de militari care, sub comanda generalilor Constantin Prezan, Eremia Grigorescu și Averescu, asistați de către generalul francez Henri Berthelot, urmau să devină operativi pentru viitoarele acțiuni îndreptate împotriva Puterilor Centrale.

Cu toate acestea, din rațiuni pur politicianiste, Avram Imbroane se va vedea din nou persecutat, chiar în România fiind, în timpul guvernului condus de către generalul Alexandru Marghiloman, ajuns la putere în 18 martie 1918, după căderea cabinetului Averescu. Se știe că, urmare a armistițiului de la Focșani, din 9 decembrie 1917, încheiat în timpul cabinetului Brătianu-Ionescu, guvernul Averescu fusese nevoit să semneze, la 5 martie 1918, un tratat preliminar, la Bufta, cu Puterile Centrale, pe baza acordului încheiat între acestea cu un an înainte. Generalul Marghiloman, om politic cu bine cunoscute simpatii germane, sperase să obțină unele înlesniri față de prevederile tratatului de la Bufta. În parte, prevederile tratatului de pace încheiat la 7 mai 1918, la București, poartă amprenta acestor eforturi, dar condițiile impuse României vor fi umiltoare, totuși. Oficialii guvernului Marghiloman însărcinați cu

³² *Apud* Theodor N. Trăpcea, *Avram Imbroane (1880–1938)*, în „Mitropolia Banatului”, an XXVIII, nr. 10–12, octombrie–decembrie 1978, p. 695.

³³ *Apud* Gh. I. Oancea, *Dr. Avram Imbroane (1880–1938). O viață pentru un ideal*, II, în „Paralela 45”, supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, nr. 2358 din 11 noiembrie 1997, p. 6.

înăbușirea activităților pro-unioniste îi cer lui Avram Imbroane să-și înceteze activitatea și chiar să-și dezavueze public idealurile pentru care luptase, sub amenințarea că, în caz de refuz, se va recurge la represalii împotriva sa și a familiei³⁴. Din fericire, istoria s-a scris altfel. Cu totul altfel.

Deloc intimidat de amenințările oficialităților, Avram Imbroane va întemeia periodicul „Banatul”, condus pentru început, și scurtă vreme, de către scriitorul bănățean Cassian R. Munteanu. De îndată ce este posibil, ziarul se va strămuta la Lugoj, cu numele adaptat noilor realități pe cale de a se naște: „Banatul românesc”³⁵. Cassian R. Munteanu se va îmbolnăvi de gripă infecțioasă, în luna noiembrie a aceluiași an, astfel că direcția „Banatului românesc” a fost preluată de către scriitorul Camil Petrescu. Aici, în Banat, mai cu seamă în părțile din sud, luna noiembrie a anului 1918 a fost marcată de numeroase adunări populare. Românii bănățeni se pregăteau fervent pentru Unire. Ei vor alege un număr de 69 de reprezentanți pentru Marea Adunare Națională de la Alba-Iulia. Între aceștia se va număra și Avram Imbroane, împreună cu fratele său, dr. Nicolae Imbroane, cu pr. Avram Cocca și învățătorul Patrachie Râmneanșu, toți din Coștei³⁶.

Este bine de știut că, în anii 1918–1919, conjuncturile politice la încrengătura cărora se afla Banatul erau, la fel ca în cazul celorlalte regiuni românești, destul de potrivnice. Dacă în primăvara și vara lui 1919 trupele române erau angajate în luptele pentru respingerea atacului maghiar din munții Apuseni, Banatul a fost pentru mai multă vreme ocupat de trupele Antantei, iar adversarii unirii cu România militau pentru a-l menține, momentan, într-o situație neclară din punct de vedere administrativ. Regiunea era râvnită de către guvernul de la Budapesta, dar pericolul major venea mai degrabă dinspre Belgrad, care ar fi dorit să o includă, mai devreme sau mai târziu, în regatul Sârbo-Croato-Sloven pe cale de constituire, atunci³⁷. De aceea, diplomații sârbi căutau să se bucure cât mai mult de avantajul conferit de prezența trupelor sârbești pe teritoriul bănățean. Chiar dacă, oficial, armata sârbă părăsise Timișoara la 27 iulie 1918³⁸, trupele sârbești vor reveni în teritoriu în luna noiembrie, conform Convenției de armistițiu de la Belgrad, ocupând Oravița, Lugojul și Timișoara. Trupele franceze se vor instala și ele ceva mai târziu, la sfârșitul lunii noiembrie și începutul lui decembrie ale aceluiași an. Cu toate acestea, după cum arată și dr. Ioan Munteanu, „principala forță de ocupație au constituit-o [...], în perioada noiembrie 1918–iulie 1919, unitățile militare sârbești”³⁹. De aceea, reprezentanții sârbi urmăreau să-i convingă pe aliați să conceedă la transformarea Banatului în provincie autonomă. Anexarea la Serbia, într-un astfel de caz, ar fi fost doar o chestiune de timp.

³⁴ Apud dr. Th. N. Trăpcea, *Un luptător pentru desăvârșirea unității de stat: dr. Avram Imbroane*, în „Mitropolia Banatului”, an XIX, nr. 3–4, aprilie–iunie 1969, p. 263.

³⁵ Apud Gheorghe Luchescu, *op. cit.*, p. 7.

³⁶ Iova Imbroane, *op. cit.*, p. 16.

³⁷ Theodor N. Trăpcea, *Avram Imbroane (1880–1938)*, în „Mitropolia Banatului”, an XXVIII, nr. 10–12, octombrie–decembrie 1978, p. 695.

³⁸ Unipescu, *Calendar istoric*, în „Lumina satului”, Giroc, nr. 3, iulie–august, 1998.

³⁹ Dr. Ioan Munteanu, „Contribuția maselor populare bănățene la formarea Statului Național Unitar Român”, în vol. *** *Făurirea Statului Național Unitar Român. Contribuții documentare bănățene. 1914–1919*, coordonator dr. Ioan Munteanu, Academia de Științe Sociale și Politice, Centrul de Științe Sociale – Timișoara, Filialele Arhivelor Statului Caransebeș și Timișoara, București, 1983, p. XVIII.

Avram Imbroane a sesizat cu acuitate acest pericol și, împreună cu Cornel Bojincă, pune bazele Ligii Bănățene, organism menit să contribuie la concentrarea eforturilor unioniste ale românilor din Banat și, nu în ultimul rând, la informarea Conferinței de Pace de la Paris cu privire la drepturile minorităților din acest teritoriu⁴⁰. Așa se face că ajunge din nou să fie pus sub urmărire, de această dată de către autoritățile sârbești. Se vede nevoit să se refugieze în Lugoj, oraș aflat pe atunci sub ocupația trupelor franceze⁴¹. Aici, pe data de 1 iunie 1919, ține un discurs fulminant, cu ocazia mării adunări organizate de către Liga Bănățeană, la care au luat parte 70.000 de români, pentru a-și manifesta dorința de a se uni cu țara⁴². În ciuda acestor demersuri, momentul de împlinire a năzuinței românilor bănățeni părea că se îndepărtează, iar ideea ca Banatul să fie divizat între Serbia, Ungaria și România se prezenta ca o soluție tot mai clar conturată, chiar dacă Avram Imbroane participă, împreună cu Ion Sârbu⁴³, la Conferința de Pace de la Paris, în calitate de expert și pledează, aici, în favoarea integrității teritoriale a Banatului și a unirii cu România.

Câteva zile mai târziu, tratatele de pace dintre forțele aliate și Ungaria, încheiate la Trianon și Versailles (4 și 28 iunie 1919) vor prezenta o cu totul altă hartă a Europei.

Revenit în țară, Avram Imbroane își va continua demersurile diplomatice pe altă cale. În 10 august 1919, la doar câteva zile după intrarea triumfală a armatei române în Timișoara, din 3 august 1919, când soldații români au fost întâmpinați cu entuziasm de peste 100.000 de oameni⁴⁴, Imbroane reușește să-i aducă la masa tratativelor pe reprezentanții forțelor armate românești și franceze, staționare în Banat. Imbroane a fost cel care l-a îndemnat pe generalul Moșoiu să numească un emisar, care să negocieze chestiunea Banatului. Generalul Moșoiu îl trimite pe maiorul Dumitru Oancea, în calitate de trimis special al Statului Major al Armatei Române. După sosirea acestuia la Timișoara, Imbroane a organizat o serie de întrevederi cu reprezentanți ai minorităților șvabești și evreiești din Banat, care doreau, la rândul lor, să sprijine unirea cu România⁴⁵. Astfel, maiorul Dumitru Oancea se va întâlni, la hotelul Kronprinz, cu generalul francez De Tournade, din partea Misiunii Franceze⁴⁶ și îl convinge pe acesta să intervină pe lângă generalul sârb Gruici, comandantul Armatei Regale Sârbe din Banat, spre a acorda românilor, șvabilor și evreilor libertatea de a-și exprima opțiunea. Cu aproximativ un an înainte, mai precis la 27 iulie 1918, același general De Tournade predase conducerea județului Timiș-Torontal lui dr. Aurel Cosma Sr., cel dintâi prefect român al acestor două județe unite⁴⁷, care în „Proclamațiunea” de la 28 iulie 1919 se angaja că va exercita puterea administrativă „în spiritul Consiliului Dirigent român din Sibiu și sub autoritatea Comandantului francez din loc[alitate]”⁴⁸. La întâlnire au participat și Cosmin Bojancă, pr. Avram

⁴⁰ Pr. dr. Cezar Vasiliu, *Marea Unire și Biserica*, în buletinul „Calea de Lumină”, an V, nr. 56, decembrie 1998, http://www.allwebconcept.com/eglibuletin_56_98.htm.

⁴¹ *Apud* Gheorghe Luchescu, *op. cit.*, p. 7.

⁴² Gh. I. Oancea, *Dr. Avram Imbroane (1880–1938). O viață pentru un ideal*, III, în „Paralela 45”, supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, nr. 2364 din 18 noiembrie 1997, p. 6.

⁴³ Theodor N. Trăpcea, *op. cit.*, p. 696.

⁴⁴ Unipescu, *Calendar istoric*, în „Lumina satului”, Giroc, nr. 3, 1999.

⁴⁵ Gh. I. Oancea, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁶ Iova Imbroane, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁷ Remus Jurea-Unip, *Răstimp istoric. 1 iun. 1778–28 aug. 1938*, Timișoara, 1998, p. 8 – în manuscris.

⁴⁸ ****, Făurirea Statului Național Unitar Român. Contribuții documentare bănățene. 1914–1919*, coordonator dr. Ioan Munteanu, Academia de Științe Sociale și Politice, Centrul de Științe Sociale – Timișoara, Filialele Arhivelor Statului Caransebeș și Timișoara, București, 1983, p. 217.

Corcea (din Coștei), dr. A. Cosma ș.a.⁴⁹ Cum roadele acestei întruniri întârziiau să apară, Avram Imbroane înființează la Timișoara, pe data de 23 octombrie 1919, gruparea politică Uniunea Națională, al cărei program prevedea reforme culturale și sociale profunde. „Banatul Românesc” devine organ de presă al grupării⁵⁰. Uniunea Națională susținea o atitudine intransigentă în chestiunea integrității Banatului și milita pentru realizarea unei uniri necondiționate cu România. Interesant de notat este faptul că programul politic al Uniunii prevedea și un deziderat ecleziastic, anume unificarea celor două Biserici într-o Biserică Națională Română, precum și o idee pe care o vom regăsi, peste veacuri, în Proclamația de la Timișoara din 11 martie 1990, anume promovarea de oameni noi și înlăturarea tuturor celor compromiși prin activitatea și legăturile lor din trecut⁵¹. Iar spre sfârșitul anului, îl va însoți pe Alexandru Vaida-Voevod, prim-ministru al României din luna noiembrie 1919, la întâlnirile acestuia cu Lloyd George, prilej cu care susține ca granița dintre România și Regatul Sârbo-Croato-Sloven să se traseze pe linia Timișoara–Vârșeț–Biserica Albă–Baziaș⁵². Cum, însă, guvernul Vaida-Voevod semnase deja tratatul de la Saint-Germain-en-Laye, pledoaria lui nu duce la nici un rezultat.

Însă Avram Imbroane nu va renunța niciodată la lupta sa pentru soarta românilor bănățeni rămași în afara granițelor țării. El va milita, între anii 1920–1921, ca de altfel în tot timpul cât a fost deputat (de Lugoj și Gătaia)⁵³, atât pentru recuperarea pământului bănățean care revenise Serbiei, cât și pentru cultivarea conștiinței naționale în rândul românilor bănățeni de aici. Astfel, va contribui în mod esențial la înființarea Casei de editură „Banatul”, care deținea o adevărată rețea de librării și cercuri de lectură răspândită pe întreg teritoriul regiunii. Mai târziu, în perioada cât a fost vice-președinte al Camerei Deputaților și secretar general în Ministerul Cultelor, a susținut fără rezerve reînființarea Mitropoliei Banatului cu sediul la Timișoara, în ideea că sub brațul protector al autorităților ecleziastice românești își vor putea afla adăpost și românii de peste granițe⁵⁴. Tot la Timișoara a mai participat la constituirea Fundației „Traian Lalescu” și a înființat Institutul „Dr. Avram Imbroane” al românilor de peste hotare – institut menit să ofere sprijin românilor din afara țării, care doreau să studieze în România⁵⁵. Cu această ocazie a rostit și ultimul său discurs din Timișoara, ca pe un adevărat testament politic. S-a stins din viață la 23 septembrie 1938.

Acesta este, în linii mari, foarte mari, dr. Avram Imbroane. Un monument, am putea spune, fără să ne temem că folosirea cuvintelor mari, aici, ar păgubi în vreun fel ideea, un monument ale cărui semnificații așteaptă încă să fie descoperite; un simbol, ale cărui rădăcini așteaptă să-și ofere sevele; un om, ale cărui roade ne onorează trecutul, ne-ar putea hrăni prezentul și s-ar cădea, cu priceperea noastră bună, să ne laude viitorul. Un cleric ortodox și om politic român de vocație, a cărui istorie se împletește cu istoria poporului său, împodobind-o.

⁴⁹ Apud Gh. I. Oancea, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁰ Apud prof. Nicolae Ghinea, *op. cit.*, p. 1315.

⁵¹ *Idem*, *op. cit.*, p. 1315.

⁵² Gh. I. Oancea, *op. cit.*, p. 6.

⁵³ Prof. Nicolae Ghinea, *op. cit.*, p. 1315.

⁵⁴ Prof. Gheorghe Luchescu, *Avram Imbroane – luptător pentru cauza națională*, în „Mitropolia Banatului”, an XXXIX, nr. 3, mai–iunie 1989, p. 96.

⁵⁵ Iova Imbroane, *op. cit.*, pp. 16–17.

Bibliografie selectivă despre dr. Avram Imbroane

1. Brediceanu, Caius, *Amintiri din viața mea*, Lugoj, 1936.
2. Cosma, Aurel, *Bănățeni de altădată*, vol. I, Timișoara, 1933, p. 106.
3. Ghibu, Onisifor, *Amintiri despre oameni pe care i-am cunoscut*, Cluj, 1974, p. 18.
4. Ghinea, Nicolae, Prof. *Preotul Avram Imbroane, un luptător bănățean pentru Unirea de la 1 Decembrie 1918*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an CXVI, nr. 11–12, noiembrie–decembrie 1978, p. 1314.
5. Imbroane, Iova, *Dr. Avram Imbroane – Luptător pentru drepturile românilor din Banat*, în „Clio”, seria a III-a, an I, nr. 2, 2001, p. 16.
6. Luchescu, Gheorghe, Prof., *Avram Imbroane – luptător pentru cauza națională*, în „Mitropolia Banatului” an XXXIX, nr. 3, mai–iunie 1989, p. 94.
7. Luchescu, Gheorghe, *Avram Imbroane – luptător pentru cauza națională*, în „Paralela 45”, supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, nr. 2711 din 19 ianuarie 1999, p. 7.
8. Oancea, I., Gh., *Dr. Avram Imbroane (1880–1938). O viață pentru un ideal*, I–III, în „Paralela 45”, supliment al ziarului „Renașterea Bănățeană”, nr. 2352 din 4 noiembrie 1997, p. 6, nr. 2358 din 11 noiembrie 1997, p. 6, nr. 2364 din 18 noiembrie 1997, p. 6.
9. Popovici, G., *Memorii cu privire la integritatea Banatului*, Caransebeș, 1929.
10. Trâpcea, N., Th., Dr., *Un luptător pentru desăvârșirea unității de stat: dr. Avram Imbroane*, în „Mitropolia Banatului”, an XIX, nr. 3–4, aprilie–iunie 1969, p. 258.
11. Trâpcea, N., Theodor, *Avram Imbroane (1880–1938)*, în „Mitropolia Banatului”, an XXVIII, nr. 10–12, octombrie–decembrie 1978, p. 693.
12. Vasiliu, Cezar, Dr. Pr., *Marea Unire și Biserica*, în buletinul „Calea de Lumină”, an V, nr. 56, decembrie 1998, http://www.allwebconcept.com/eglise/buletin_56_98.htm

TRIFON LUGOJAN

PROFESOR ȘI COMPOZITOR DE MUZICĂ BISERICESCĂ*

NICOLAE ȘINCARI

I. Profesorul Trifon Lugojan

S-a născut la 27 mai 1874, în orașul Nădlac, din județul Arad, părinții săi fiind învățători de profesie¹. „A avut încă trei frați: Virgil, Ion și Alexandru, ultimii doi fiind învățători”². A studiat la școala primară din localitatea natală, liceul la Arad și mai apoi la Brașov. Încă de mic a fost crescut la strana bisericii, unde era adus foarte des de către bunicul său, care era cantorul bisericii ortodoxe române din Nădlac.

În anul 1894 este admis la Academia Teologică din Arad fiind remarcat pentru talentul pe care îl arată la materiile de Tipic și Muzică. Între anii 1894–1897, Corul Tinerimii din Arad a fost condus de teologul Trifon Lugojan. Anul 1897 înseamnă, pentru tânărul Trifon, absolvirea Institutului Teologic.

La sfârșitul anului școlar 1896–1897, profesorul Valeriu Magdu a fost pensionat de la catedra de Muzică bisericească și Tipic. Lui Trifon Lugojan, student fiind, i se recunoaște talentul în domeniul artei muzicale și după absolvirea Teologiei, Consistoriul Eparhial îi încredințează – la începutul anului școlar 1897–1898 – catedra de Muzică bisericească și Tipic de la Institutul Teologic-Pedagogic din Arad, iar în vara anului 1900, îi acordă o bursă de studiu pentru a se perfecționa în arta muzicală în orașul Leipzig din Germania, unde urmează cursurile la „Leipziger Konservatorium”, studiind: teorie, solfegii, armonie, compoziție, canto, pian și vioară³. Până la reîntoarcerea lui, catedra a suplini-o învățătorul pensionat Ioan Simu⁴. După absolvirea Conservatorului regal de muzică din Leipzig, revine la Arad, unde între anii 1902–1904, predă numai învățătura muzicii vocale și instrumentale la ambele institute⁵. Cântarea bisericească și tipicul, atât la Teologie cât și la Preparandie, rămân în sarcina preotului Ioan Nicorescu. Din anul școlar 1903–1904,

* Studiu întocmit în cadrul cursurilor de Master – specializarea Pastorației și viață liturgică (Muzică bisericească), din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, sub îndrumarea P.C. pr. prof. dr. Nicu Moldoveanu.

¹ Prof. dr. Teodor Botiș, *Istoria școlii normale (Preparandiei) și a Institutului Teologic Ortodox Român din Arad*, Editura Consistoriului, Arad, 1922, p. 397.

² Marco Gabriela, *Monografia orașului Nădlac, (manuscris dactilografiat)*.

³ Prof. dr. Teodor Botiș, *op. cit.*, p. 397.

⁴ Ibidem, p. 109.

⁵ Ibidem, p. 121.

ceasta este trimis paroh la Curtici, iar pentru orele acestei catedre, din anul școlar 1904–1905, revine profesorul Trifon Lugoian, fiind doar suplinitor⁶.

Din anul 1909, devine „profesor ordinar definitiv”⁷. În anul 1917–1918 și-a satisfăcut stagiul militar, dar la sfârșitul anului 1918 s-a îmbolnăvit și a fost suplinit la catedră până la începutul anului școlar 1919.

Între anii 1919–1920, fiind profesor titular, predă muzică și cor, iar sub revizorul colar Atanasie Lipovan, a predat, din același an, Cântarea bisricească și Tipicul⁸.

Cu ocazia împlinirii a 100 de ani de la înființarea Institutului Pedagogic ortodox din Arad, a avut loc un program festiv. Ziua festivităților a început cu oficierea Sfintei Liturghii cu participarea episcopului Ioan Papp, după Liturghie au fost rostite câteva discursuri, iar apoi a avut loc o agapă comună. De la aceste manifestări nu a lipsit nici profesorul Trifon Lugoian, în seara aceleiași zile, având loc un concert, aranjat de tinerimea seminarială sub conducerea acestuia și care a impresionat lumea prezentă la spectacol prin interpretarea deosebită a pieselor corale⁹.

La sărbătoarea Învierii Domnului din anul 1941, profesorul Trifon Lugoian a condus, la Sfânta Liturghie corul cantorilor în catedrala episcopală din Arad, prezent fiind și episcopul Andrei Magieru.

Trifon Lugoian a fost dirijor al Reuniunii române de muzică și cântări din Arad (1903–1940) și director al școlii de cântăreți bisricești din Arad (1936–1940)¹⁰.

În vârstă de 74 de ani, trece la cele veșnice la 11 ianuarie 1948, fiind înmormântat la Arad, în prezența familiei și a episcopului Andrei Magieru, răspunsurile la slujba înmormântării fiind date de către corul catedralei, sub conducerea lui Atanasie Lipovan și corul teologilor conduși de prof. P. Bancea¹¹.

II. Compozitorul Trifon Lugoian

Opera compozitorului este foarte bogată, nelipsind nimic din gama largă de cântări necesare slujbelor bisricești¹²: a aranjat pe note cântările necesare stranei, a compus armonizat sau prelucrat diferite cântări bisricești și colinde.

• *Liturghia pentru cor mixt*, (Sol Major), Arad, 1901 – piese muzicale din aceeași liturghie cântă și corul mixt al parohiei ortodoxe din Nădlac, dirijat cu multă pricepere de către doamna învățătoare Delia Borlea.

• *Strana (cele opt glasuri – heruvici, irmoase, pricesne)*, Tipografia Diecezană, Arad, 1905 – Această carte de cântări bisricești a fost aranjată pe note de Trifon Lugoian și a dorit prin această carte ca elevii săi să-și însușească mai ușor cântarea

⁶ Ibidem, p. 122.

⁷ *Anuarul Institutului Pedagogic Teologic Ortodox Român din Arad*, Arad, 1910.

⁸ *Anuarul Institutului Pedagogic Teologic Ortodox Român din Arad*, Arad, 1918, apud. pr. prof. dr. Vasile Stanciu, *Compozitorul Trifon Lugoian*, M. B. nr. 5/1988, p. 84.

⁹ Prof. dr. Teodor Botiș, *op. cit.*, p. 85.

¹⁰ Viorel Cosma, *Muzicienii români – Lexicon*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1970, p. 281.

¹¹ Pr. prof. dr. Vasile Stanciu, *art. cit.*, p. 85.

¹² Pr. prof. dr. Nicu Moldoveanu, *Muzica bisricească la români (partea I)*, B.O.R., nr. 7–8/1985, p. 5.

la unison...; de aceea a ascultat mai mulți cântăreți, culegând de la fiecare tot ce a fost mai bun, scriind pe note toate glasurile și cântările de cult.

El arată în prefața cărții sale că: „greutatea în cântarea noastră bisericească, provine din dificultatea că la melodii străine s-a aplicat textul românesc și dacă pe o figură muzicală nu s-a ajuns destule silabe, cântărețul a fost nevoit să repete într-un cuvânt atâtea silabe de câte avea trebuință fără considerare de interes”¹³.

• *Cântări bisericești pentru slujbe ocazionale din Molitvelnic*, Tipografia Diecezană, Arad, 1907 – în prefață, autorul ne spune că executarea corectă a melodiilor bisericești îi va fi cu puțină numai acelui cântăreț care stăpânește textul și melodia pe deplin... „În scopul de față am aranjat cele mai obișnuite cântări ocazionale”¹⁴...

• *Carte de rugăciuni și cântări bisericești pentru școlari*, Ediția a-III-a Tipografia Diecezană, Arad, 1925 cuprinde rugăciuni, rânduile liturgice, cele opt glasuri, cântări la sărbătorile de peste an și cântări la slujbele ocazionale.

• *Cele opt glasuri la Vecernie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1927.

• *Cele opt glasuri la Utrenie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1927.

• *Cele opt glasuri la Liturghie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1927.

• *Cele opt glasuri după episcopul Ioan Papp*, Tipografia Diecezană, Arad, 1912 – ediția I, (ediția a II-a apărut în anul 1939). Aceste glasuri bisericești nu se deosebesc structural ci doar formal de glasurile notate de Trifon Lugoian, fiind o variantă nouă a glasurilor bisericești din zona Aradului.

(De reeditarea lor se ocupă conf. dr. Constanța Cristescu, care predă muzică bisericească la Facultatea de Teologie de la Arad).

• *Cântări bisericești la Sărbătorile Maicii Domnului. Troparele și condacele sfinților celor mari și cele obișnuite la înmormântarea mirenilor*, Tipografia Diecezană, Arad, 1928¹⁵.

• *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur pentru cor bărbătesc* (Sol Major) Tipografia Diecezană, Arad, 1928.

• *Carte de rugăciuni și cântări bisericești pentru școlari*, Editura Tipografiei Diecezane, Arad, 1931, cu aprobarea canonică a episcopului dr. Grigorie Comșa (ediția a IV-a). Cuprinsul este următorul: rânduile liturgice (rânduiala Vecerniei, a Utreniei, a Liturghiei, Te-Deum, sfințirea apei, rânduiala cununiei, înmormântării parastasului), cele opt glasuri în zi de duminică, cântări la sărbătorile domnești (sărbătorile Născătoarei de Dumnezeu, sărbători ale sfinților, cântări comune (la un prooroc, la un apostol, la un mucenic) și rugăciuni.

• *Răspunsurile liturgice cu ecteniile corespunzătoare (unison) cum se cântă în eparhia Aradului*, Editura Diecezană, Arad, 1939.

• *Acatistul Domnului nostru Iisus Hristos și Paraclisul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, după rânduiala din Eparhia Aradului, întocmit cu binecuvântarea P.S. Sale Părintelui dr. Andrei Magieru, Editura Diecezană, Arad, 1940.

• *24 Colinde*, prefața de P.S. Sa dr. Andrei Magieru, episcopul Aradului –redactat pentru 2–3 voci de Trifon Lugoian, Editura Diecezană, Arad, 1940.

¹³ Trifon Lugoian, *Cântări bisericești*, Tipografia Diecezană, Arad, 1905.

¹⁴ Trifon Lugoian, *Cântări bisericești*, Tipografia Diecezană, Arad, 1907.

¹⁵ Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 281.

Despre această culegere de colinde, episcopul dr. Andrei Magieru, ne spune că „vrea să fie un izvor de apă limpede pentru bucuria de Crăciun și un buchet de flori cerești pentru întâmpinarea acestui praznic luminos, care, din întâmplare este lipsit de florile pământului”¹⁶.

Culegerea are în cuprins Troparul și Condacul Crăciunului, colinde ale unor importanți compozitori români consacrați: *Alexandru Podoleanu* – Bună dimineața la Moș Ajun; *D. G. Kiriak* – Din bătrâni se povestește; Nouă azi ne-a răsărit; *Gh. Dima* – O, ce veste minunată; *Emil Monția* – Sus la poarta raiului, Colindița; precum și colinde ale autorului: Florile dalbe, Steaua sus răsare (Sol Major) și Colo-n valea Galileii (Sol Major).

Culegerea de colinde a lui Trifon Lugojan s-a impus în literatura de specialitate fiind deseori citată de muzicienii români în lucrările lor¹⁷.

- *Parastasul cum se slujește în Eparhia Aradului*, Editura Diecezană, Arad, 1942.
- *Înmormântarea mirenilor*, cum se slujește în Eparhia Aradului pe notație muzicală, Editura Diecezană, Arad, 1942.

Prefața acestei cărți este semnată de episcopul Andrei Magieru. Rânduiala înmormântării cuprinde și partea rostită de preot și răspunsurile date de strană pe note muzicale. Câteva cântări trebuie menționate: sedealna „Cu adevărat...”, este notată după melodia culeasă și aranjată de Dimitrie Cunțan, la Sibiu. Această sedealnă s-a încetățenit și la multe parohii din județul Timiș, imnul „Sfinte Dumnezeule”, fiind cel tradițional de la înmormântare.

- *70 Cântări religioase*, cum se cântă în eparhia Aradului, Editura Diecezană, Arad, 1942, cu aprobarea și binecuvântarea P.S. Sale Episcop dr. Andrei Magieru, pe notație muzicală de Trifon Lugojan, Directorul Școalei de Cântăreți bisericești din Arad.

Culegerea are în cuprinsul ei: pricesne, catavasii (ale Bunei-Vestiri și ale Învierii), imoase (Cuvine-se cu adevărat, De Tine se bucură, Îngerul a strigat), Tropare, Condace, Polieleul, Svetilne, Doxologia, precum și cântări din cadrul Sfintei Liturghii: Antifonul I; Pe tine Te laudăm; Sfânt, Sfânt; Tatăl nostru.

Ceea ce trebuie remarcat este faptul că, după fiecare cântare pe notație muzicală, este scris încă o dată și textul fiecărei cântări.

- *Colinde*, armonizate pe trei voci egale, Editura Diecezană, Arad, 1943.

III. Concluzii

Opera compozitorului Trifon Lugojan, după cum putem vedea, este vastă și observăm că pentru a putea ajunge la astfel de performanțe în domeniul tipăriturilor muzicale bisericești, este nevoie de muncă, răbdare și mai ales de pricepere în acest domeniu.

Prea Cucernicul părinte prof. dr. Nicu Moldoveanu, remarcă într-un articol de specialitate: „Ceea ce făcea ilustrul Popescu-Pasărea la București, exact în aceeași perioadă, făcea și Trifon Lugojan la celălalt capăt al țării”¹⁸.

¹⁶ Trifon Lugojan, *24 Colinde*, Prefața, p. 3.

¹⁷ Pr. prof. dr. Vasile Stanciu, *op. cit.*, p. 89.

¹⁸ Pr. prof. dr. Nicu Moldoveanu, *art. cit.*, p. 635.

Referitor la opera de lucrări bisericești a compozitorului Trifon Lugojan, același părinte profesor a făcut o remarcă într-un alt articol de specialitate: „Compozițiile, armonizările, melodiile Sfintei Liturghii în mod special conțin ceva specific bisericesc, au spirit de rugăciune, sunt ușoare, decente și frumoase”¹⁹.

Un alt elogiu la adresa compozitorului Trifon Lugojan este adus de către părintele prof. dr. Vasile Stanciu: „El rămâne un mare muzician al Bisericii Ortodoxe Române”²⁰.

Aceste remarci pe care le fac cei doi profesori de specialitate, nu fac decât să ne bucure pe noi care suntem din Banat și ne dau de gândit că, fiind un compozitor din părțile noastre ar trebui să depunem eforturi pentru a face mai cunoscute operele muzicale de valoare pe care ni le-a lăsat compozitorul Trifon Lugojan.

Glaserile bisericești ce se cântă în zona Aradului după compozitorul Trifon Lugojan sunt foarte apropiate ca și melodie de glaserile ce se cântă în Timiș și Caraș.

Prin opera compozitorului Trifon Lugojan, zona Banatului este mai bogată în compoziții muzicale bisericești la unison și corale, fapt care ne face să remarcăm că este unul dintre cei mai însemnați compozitori de muzică bisericească din zona Banatului.

¹⁹ P. C. prof. dr. Nicu Moldoveanu, *Cântarea corală în B.O.R. în sec. al XX-lea*, în S.T., nr. 3-4 1968, p. 292.

²⁰ Pr. prof. dr. Vasile Stanciu, *art. cit.*, p. 89.

Vizită patriarhală la Roma

În perioada 7-14 octombrie 2002, o delegație a Bisericii Ortodoxe Române, condusă de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, s-a aflat într-o vizită oficială la Vatican, urmare invitației Sanctității Sale, Papa Ioan Paul al II-lea. În decursul vizitei, înalții ierarhi au participat la slujbe religioase, au vizitat centre universitare și academice bisericești, comunități și așezăminte sociale. Cu acest prilej, cei doi Întâistătători au semnat o „Declarație comună”, document ce reafirmă necesitatea dialogului dintre cele două Biserici, al cărui cuprins îl redăm în cele ce urmează:

Cu bucuria profundă de a ne regăsi împreună în cetatea Romei, aproape de mormântul Sfinților Apostoli Petru și Pavel, ne dăm sărutarea păcii, sub privirea Celui care veghează asupra Bisericii Sale și care ne călăuzește pașii; și medităm încă o dată la aceste cuvinte pe care Sfântul Evanghelist Ioan ni le-a transmis și care constituie rugăciunea emoționantă a lui Hristos, înaintea patimilor Sale.

1. Această întâlnire a noastră este continuarea îmbrățișării pe care noi am schimbat-o la București, în luna mai 1999, în timp ce în inima noastră mai răsună încă apelul emoționant: „Unitate, Unitate!”, cu care o mare mulțime de credincioși ne-a întâmpinat cu acea ocazie. Acel apel era ecoul rugăciunii Domnului nostru pentru ca „toți să fie una” (Ioan 17, 21).

Întâlnirea de astăzi reînnoiește angajamentul nostru de a ne ruga și lucra pentru a ajunge la unitatea vizibilă deplină a tuturor ucenicilor lui Hristos. Scopul și dorința noastră arzătoare o constituie comuniunea deplină care nu este absorbire, ci comuniune în adevăr și în dragoste. Această cale este una ireversibilă, pentru care nu există alternativă: este calea Bisericii.

2. Marcate încă de trista perioadă istorică, în timpul căreia s-a negat numele și stăpânirea Mântuitorului, comunitățile creștine din România întâmpină încă, în mod frecvent, astăzi, dificultăți în a depăși efectele negative pe care acei ani le-au produs în relațiile de frățietate și de împreună-lucrare, precum și în redescoperirea comuniunii. Întâlnirea noastră trebuie să fie considerată ca un exemplu: frații trebuie să se regăsească pentru a se împăca, pentru a medita împreună, pentru a descoperi mijloacele prin care să ajungă la înțelegere, pentru a-și expune și explica argumentele unii altora. Li îndemnăm, așadar, pe cei care sunt chemați să trăiască alături pe același teritoriu românesc, să găsească soluții de dreptate și caritate. Printr-un dialog sincer, trebuie să se depășească conflictele, neînțelegerile și suspiciunile apărute în trecut, pentru ca, în această perioadă decisivă a istoriei lor, creștinii din România să poată fi mărturisitori ai păcii și ai reconcilierii.

3. Relațiile noastre trebuie să fie oglinda comuniunii adevărate și profunde în Hristos, comuniune care, fără să fie deplină, există deja între noi. Recunoaștem, de fapt, cu bucurie că avem împreună Tradiția Bisericii nedespărțite, centrată pe taina

euharistiei, despre care dau mărturie sfinții pe care noi îi avem în comun în calendarele noastre. Pe de altă parte, numeroșii mărturisitori ai credinței în vremurile de opresiune și de persecuție din secolul ce s-a scurs, care au demonstrat fidelitatea lor față de Hristos, sunt un germen de speranță în dificultățile actuale.

Pentru a încuraja căutarea deplină a comuniunii, chiar și în divergențele doctrinare care rămân încă, este necesar să găsim mijloace concrete, consultându-ne periodic, cu convingerea că nici o situație dificilă nu este menită să dureze în mod iremediabil și că, datorită atitudinii de deschidere către dialog și a schimbului periodic de informații, pot fi găsite soluții satisfăcătoare pentru aplanarea tensiunilor și pentru a ajunge la o soluție echitabilă în problemele concrete. Trebuie să consolidăm acest proces, pentru ca adevărul plenar al credinței să devină un patrimoniu comun, împărțit și de unii și de ceilalți, capabili să creeze o conviețuire cu adevărat pașnică, înrădăcinată și fondată pe dragoste.

Știm bine cum să acționăm pentru a stabili liniile care să ne conducă opera de evanghelizare, atât de necesară după perioada sumbră a ateismului de stat. Suntem de acord în a recunoaște tradiția religioasă și culturală a fiecărui popor, precum și libertatea religioasă.

Evanghelizarea nu poate fi bazată pe un spirit de competiție, ci pe respect reciproc și pe cooperare, recunoscând fiecăruia libertatea de a trăi după propriile convingeri, în conformitate cu propria apartenență religioasă.

4. În dezvoltarea relațiilor noastre, începând cu conferințele panortodoxe și cu Conciliul II Vatican, am fost martorii unei promițătoare apropieri între Răsărit și Apus, bazată pe rugăciune, pe dialogul în dragoste și în adevăr, apropiere atât de bogată în momente de profundă comuniune. De aceea, privim cu îngrijorare dificultățile prin care trece, în perioada actuală, *Comisia Mixtă Internațională pentru Dialogul Teologic între Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă* și, cu ocazia întâlnirii noastre de acum, ne exprimăm dorința de a nu se neglija orice inițiativă pentru a reactiva dialogul teologic și pentru a relansa activitatea Comisiei. Avem această datorie, pentru că dialogul teologic va face să devină mai puternică afirmarea voinței noastre de a adânci comuniunea, în fața situației actuale de diviziune.

5. Biserica nu este o realitate închisă în ea însăși: ea este trimisă în lume și este deschisă către lume. Noile posibilități care se creează într-o Europă deja unită și care își deschide granițele pentru a îmbrățișa popoarele și culturile din partea centrală și răsăriteană a continentului, constituie o provocare pe care creștinii din Răsărit și din Apus trebuie să o întâmpine împreună. Cu cât vor fi mai uniți în mărturisirea unicului Dumnezeu, cu atât ei vor da expresie, consistență și spațiu sufletului creștin al Europei, sfintenției vieții, demnității și drepturilor fundamentale ale persoanei umane, dreptății și solidarității, păcii, reconcilierii, valorilor familiei, apărării creației. Europa întreagă are nevoie de bogăția culturală creată de creștinism.

Biserica Ortodoxă Română – centru de întâlnire și de schimburi între tradițiile bogate slave și bizantine ale Răsăritului – și Biserica Romei, care, în componenta sa latină, exprimă vocea occidentală a uneia Biserici a lui Hristos, trebuie să contribuie împreună la o misiune care caracterizează cel de al treilea mileniu. După expresia tradițională și așa de frumoasă, Bisericii locale le place să se numească Biserici surori. Deschiderea spre această dimensiune înseamnă a colabora pentru a reda Europei *etosul* său cel mai profund și chipul său autentic uman.

Cu aceste perspective și cu aceste intenții, prin care dăm mărturie comună înaintea omnului, Îl rugăm să ne facă vrednici de a lucra spre zidirea Trupului Său „până ce vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos“ (Efeseni 4, 13).

Conferință națională

În zilele de 3–5 septembrie 2002, la Palatul Patriarhiei din București a avut loc Conferința Națională a organizațiilor neguvernamentale care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române. În cadrul dezbaterilor s-a reafirmat convingerea exprimată în repetate rânduri privind necesitatea abordării dintr-o perspectivă creștină a copilului aflat în dificultate, punându-se accent pe colaborarea cu autoritățile statului și celelalte organisme ale societății civile implicate în acest domeniu. La final au fost făcute mai multe propuneri, dintre care reținem:

„Participanții la Conferința Națională a Asociațiilor și Fundațiilor care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române reafirmă convingerea exprimată în repetate rânduri de Biserica Ortodoxă Română privind necesitatea abordării problematicei copilului aflat în dificultate, dintr-o perspectivă creștină și în mod unitar și eficient, cu accent pe colaborarea cu autoritățile statului și celelalte organisme ale societății civile implicate în domeniu.

Reprezentanții Asociațiilor și Fundațiilor care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române și preoții consilieri care au în sarcină activitatea socială la nivelul mitropoliilor, arhiepiscopioilor și episcopioilor ortodoxe, propun următoarele:

1. Constituirea unui *Grup de Lucru Specializat*, format din reprezentanți ai organizațiilor Neguvernamentale care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române, reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Române (cu rol executiv), ai autorităților Publice Centrale și ai Organizațiilor Neguvernamentale cu experiență în domeniul protecției copilului (cu rol consultativ), care va avea misiunea să realizeze:

- Evaluarea reală a dimensiunilor activității a Asociațiilor și Fundațiilor, care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române în domeniul protecției copilului, în vederea dezvoltării unei *Rețele Naționale pentru susținere reciprocă*, în realizarea eficientă a acestei activități.

- Elaborarea și prezentarea în cel mai scurt timp a metodologiei privind înființarea și funcționarea unui *Centru de Resurse și Coordonare* pentru stimularea și dezvoltarea activității la nivel național a Organizațiilor Neguvernamentale, care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române, și care au inițiat servicii de asistare directă a copilului defavorizat.

- Elaborarea unui *Plan Național de Acțiune* comună pe termen mediu și lung al Asociațiilor și Fundațiilor, care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române, și care să definească precis direcțiile tactice și mai ales modalitățile de aplicare concretă a acestor organizații, alături de celelalte organisme publice ale societății civile în rezolvarea adecvată și eficientă a problemelor copilului aflat în dificultate în România.

– Analizarea cadrului socio-economic, cultural, juridic și instituțional actual din perspectiva oportunității înființării unei *Federații Naționale a Asociațiilor și Fundațiilor*, care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române, ca instrument de acțiune comună pentru implicarea Bisericii Ortodoxe Române la nivel comunitar.

2. Intensificarea interacțiunilor reciproce între aceste asociații și fundații și structurile teritoriale ale Bisericii prin dezvoltarea de parteneriate strategice privind colaborarea concretă și susținerea reciprocă a activităților de asistare directă a *comunităților locale* pentru rezolvarea problemelor copilului și familiei aflați în dificultate, în limitele reglementărilor instituite de Regulamentul pentru Organizarea și Funcționarea Activității de Asistență Socială a Bisericii Ortodoxe Române, instituit prin decizia nr. 3336 a Sfântului Sinod din mai 1997.

3. Încheierea unor *protocoale și convenții* de colaborare:

– La nivel central, între Autoritatea Națională pentru Protecția Copilului și Asociațiile și Fundațiile care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române, privind co-finanțarea și implementarea în parteneriat a unor proiecte concrete de intervenție comunitară pentru rezolvarea problemelor copilului aflat în dificultate, în contextul celor patru programe de interes național (P.I.N.), element cheie al Planului Operațional pentru Implementarea Strategiei Guvernamentale privind Protecția Drepturilor Copilului în România (2000–2004).

– La nivel local, între Direcțiile Județene și Serviciile Publice Specializate și aceste organizații și fundații pentru susținerea reciprocă în dezvoltarea de proiecte comune de intervenție comunitară.

4. Înaintarea unor propuneri legislative privind acordarea de facilități fiscale Organizațiilor Neguvernamentale care derulează programe de protecția copilului:

- Reducerea taxelor pe clădiri și terenuri.
- Asigurarea transportului gratuit pentru beneficiarii copii.
- Reducerea semnificativă a tarifelor pentru utilități (energie electrică, gaze, apă telefon).
- Eliminarea impozitelor pe veniturile realizate din activități productive pentru autosusținerea serviciilor de protecția copilului.
- Demersuri legale pentru obținerea unui statut similar ONG-urilor pentru parohii.
- Identificarea unor soluții pentru fluidizarea procedurilor de recuperare a TVA de către ONG-uri.

5. Continuarea demersurilor pentru adoptarea unei legi cadru privind colaborarea dintre stat și Biserică în domeniul Asistenței sociale.

6. Definirea unor modalități concrete de valorificare mai eficientă a oportunităților oferite de cadrul legal actual, în special Legea Nr. 705/2001 privind Sistemul Național de Protecție Socială, Legea Nr. 34/1998 privind acordarea unor subvenții asociațiilor și fundațiilor române cu personalitate juridică, și Legea Nr. 116/2002 privind prevenirea și combaterea marginalizării sociale.

7. Elaborarea unei strategii naționale de marketing și promovare a activității sociale a Bisericii Ortodoxe Române.

8. Promovarea imaginii Bisericii Ortodoxe Române și a valorilor creștin-ortodox tradiționale, ca instrument de profilaxie socială a gravelor dezechilibre morale existente la nivelul societății românești actuale.

9. Necesitatea susținerii poziției Bisericii Ortodoxe Române față de situația actuală a copilului nenăscut, participanții considerând drept imperativ extinderea efectelor

juridice ale Convenției Internaționale privind drepturile copilului și, în special, privind dreptul fundamental la viață al oricărei ființe născute sau nenăscute conform valorilor credinței creștine.

10. Editarea unui anuar care va prezenta activitatea Organizațiilor Neguvernamentale, care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române, editarea unui supliment special al revistei „Vestitorul Ortodoxiei” care să reflecte această activitate.

11. Inițierea de demersuri pe lângă organismele finanțatoare, naționale și internaționale pentru a lărgi sfera de criterii de eligibilitate, atât pentru Organizațiile Neguvernamentale, care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române, cât și pentru parohii.

12. Permanentizarea prezentei inițiative, urmând ca anual să se organizeze o astfel de Conferință Națională, având drept scop evaluarea activității de asistență socială a Organizațiilor Neguvernamentale, care funcționează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române”.

Colocviu ecumenic internațional

În zilele de 17–19 septembrie 2002, au avut loc, la centrul cultural-pastoral „Sfântul Daniil Sihastrul” – Durău (județul Neamț), lucrările Colocviului ecumenic internațional „A fi episcop astăzi. Demnitatea și dificultățile unei misiuni”. Întrunirea a fost organizată de Mitropolia Moldovei și Bucovinei în cooperare cu Secretariatul de Stat pentru Culte, Episcopia romano-catolică din Iași și Dieceza romano-catolică din Padova (Italia). Participanții (episcopi ortodocși, romano-catolici și greco-catolici din România, Grecia, Italia și Republica Moldova) au analizat împreună teme pastorale majore privind rolul și responsabilitățile misiunii episcopale în Biserică și în lumea de astăzi. Colocviul s-a concentrat asupra a trei direcții fundamentale ale demnității episcopale: *păstor al Bisericii locale și păstrător al credinței universale, părinte spiritual într-un context secularizant, învățător al Evangheliei într-o lume pluralistă*. La încheierea lucrărilor s-au formulat următoarele concluzii:

„1. Misiunea episcopală este un dar al lui Dumnezeu și în același timp o mare responsabilitate asumată personal, comunitar și solidar. Episcopul este icoana lui Hristos, Arhiereul cel veșnic, în comunitatea pe care o păstorește, este slujitor și mărturisitor al prezenței active a lui Hristos, prin Duhul Sfânt, în Biserica Sa.

2. În calitate de păstor spiritual și urmaș al Sfinților Apostoli, episcopul conduce poporul credincios către mântuire nu în locul lui Hristos, ci în comuniune cu Hristos, fiind prim învățător al Evangheliei și prim slujitor al Euharistiei, iar eparhia sa este epifania (manifestarea) Bisericii universale într-un loc determinat geografic.

3. Episcopul exercită slujirea sa de părinte și păstor al Bisericii locale, împreună cu clerul și cu toate unitățile și instituțiile bisericești din eparhia sa: diferite consilii eparhiale pastorale, parohii, mănăstiri, comunități de viață consacrată, școli, centre culturale, instituții caritative, organizații creștine laice etc. Astfel, el este simbolul unității și cheamă la comuniune în iubirea lui Hristos pe cei de aproape și pe cei de departe, revărsând lumina credinței și a iubirii divine în locurile unde este dezbinare, fragmentare, îndepărtare de Dumnezeu.

4. Episcopul este părinte spiritual în Biserică și de aceea întreaga sa lucrare pastorală trebuie să facă din Biserica locală o familie spirituală care trăiește din iubirea Preasfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. În fața lui Hristos, Arhiereul cel veșnic, episcopul este responsabil de toți cei încredințați lui spre păstorire pe calea mântuirii și desăvârșirii spirituale. De aceea, el trebuie să se roage neconținut pentru mântuirea tuturor. Pastorația are ca scop întărirea comuniunii eclesiale, promovarea mai intensă a reconcilierii și a vieții duhovnicești, prin harismele și darurile revărsate de Duhul Sfânt asupra membrilor Bisericii.

5. Episcopul este învățător al Cuvântului lui Dumnezeu, el învață cu autoritate în numele lui Hristos și veghează la păstrarea dreptei credințe. Pentru a fi un bun învățător al fiilor săi duhovnicești, episcopul trebuie să trăiască neconținut ca discipol al lui Hristos, smerit și milostiv. El ascultă cuvântul lui Dumnezeu și este atent la suferința lumii, ca să lucreze pentru realizarea comuniunii dintre oameni, prin împărtășire cu Hristos euharistic și întâlnire cu chipul lui Hristos din semenii noștri.

6. Azi, în contextul pluralismului cultural și religios în care își desfășoară activitatea, episcopul, prin toată slujirea sa, orientează lumea către Hristos cel răstignit și înviat, Creatorul și Mântuitorul lumii. Într-o lume marcată de secularizare și individualism, slujirea episcopală mărturisește iubirea Sfintei Treimi, arătată și împărtășită de Hristos lumii, cheamă la reconciliere și comuniune, la solidaritate și cooperare.

7. În societatea amenințată de uniformizare și standardizare, prin episcopii ei, Biserica apără unicitatea și demnitatea persoanelor umane, create după chipul lui Dumnezeu, și propune o democrație bazată nu numai pe reguli, ci și pe valori. Fiind sensibilă la suferințele și dificultățile cu care se confruntă cei defavorizați, oameni sau popoare, Biserica gândește în mod universal și solidar cu cei umiliți din toată lumea.

8. Forța creștinismului constă în sinteza dintre credință, cultură și viață. De aceea episcopul urmează tradiția Bisericii nedespărțite care a exprimat unicitatea mesajului mântuitor al Evangheliei, în culturi diferite, astfel încât să transmită diferitelor generații de oameni bucuria credinței, a speranței și a vieții în Hristos.

9. Întâlnirile și consultările dintre episcopii diferitelor Biserici creează condițiile promovării dialogului sincer și căutării de soluții adecvate la problemele cu care se confruntă toți creștinii în societatea de azi.

10. Întrajutorarea și schimburile de experiență pastorală între Biserici contribuie la apropiere și solidaritate creștină între diferite popoare ale lumii.

Data fiind experiența spirituală deosebit de bogată și atmosfera frățească a colocviului, participanții au exprimat dorința de a organiza și în viitor astfel de colocvii episcopale cu teme pastorale.

Congres internațional „Identitatea culturală a tuturor românilor“

Asociația Astra Română, una dintre puținele organizații din țară care se ocupă permanent de strângerea legăturilor cu românii de pretutindeni, a organizat, în perioada 18–21 octombrie a.c., la Timișoara, Congresul internațional „Identitatea culturală a

tuturor românilor". Aflat la cea de-a unsprezecea ediție, congresul a reunit sute de români care trăiesc în afara granițelor țării, veniți cu dorința de implicare mai activă a autorităților române, nu mai puțin a Bisericii, în vederea recunoașterii drepturilor și libertăților religioase ale românilor din diaspora de către autoritățile țărilor respective. Întâlnirea s-a desfășurat pe mai multe secțiuni, discutându-se probleme de istorie, de organizare a culturii românilor de peste hotare, literatură, lingvistică, folclor, etnografie și, nu în ultimul rând, religie. Au participat numeroase personalități ale vieții politice și bisericești din țară și străinătate, numeroși intelectuali care au susținut referate pe diferite domenii de discuții.

S-a luat în considerare și rolul Bisericii, care a fost și rămâne una din instituțiile de bază în stare să contribuie la menținerea identității spirituale a tuturor românilor. Uniți în comuniunea de credință și limbă, prin aceleași aspirații sfinte, românii nu uită niciodată că alcătuiesc aceeași unitate etnică.

Domnul Cristea Sandu Timoc, secretarul general al asociației Astra Română, a făcut apel la conștiința participanților la congres pentru păstrarea unității tuturor.

La sfârșitul întâlnirii s-a dat citire unei declarații comune a românilor de pretutindeni, considerându-se că mai sunt multe de făcut, toate instituțiile fiind chemate să contribuie la păstrarea identității culturale și spirituale a tuturor românilor.

Martirologiu românesc contemporan

În zilele de 6 și 7 noiembrie 2002, la Suceava a avut loc seminarul internațional cu tema „Întocmirea unui martirologiu al secolului XX pentru România" la inițiativa fundației catolice germane St. Gerhards-Werk și al Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților. Ideea întocmirii unui martirologiu a fost formulată de reprezentanții mai multor confesiuni creștine la întâlnirea științifică și documentară de conciliere desfășurată la Timișoara în zilele de 14–15 mai a.c., sub patronajul Mitropoliei Banatului, în cadrul căreia toți delegații prezenți (din partea confesiunilor romano-catolică, greco-catolică, ortodoxă și evanghelică) au susținut propunerea de a se întocmi un martirologiu pentru România secolului XX.

La întâlnirea de la Suceava au participat înalți ierarhi ai Bisericii noastre, profesori de teologie, consilieri eparhiali și preoți din toate mitropoliile, precum și ierarhi, profesori și preoți aparținători Bisericii Romano-Catolice, Greco-Catolice și Luterane din România. Delegația din partea fundației St. Gerhards-Werk a fost condusă chiar de președintele ei, Hermann Schuster, episcopul auxiliar al Köln-ului și dr. Helmuth Moll, coordonatorul martirologiului creștin pentru Germania, care a susținut referatele: criteriul pentru stabilirea martirului, lărgirea criteriilor pe baza condițiilor specifice secolului XX, culegerea de informații și literatură pentru întocmirea biografiilor, cooperarea pentru întocmirea de biografii istorice și stabilirea răspunderii pentru diferitele confesiuni creștine.

Fiecare referat a fost urmat de discuții și completări, care au condus la concluzia că martirii credinței, indiferent de confesiunea căreia au aparținut, ne unesc în credință și în dragoste pe toți. Ca atare Biserica Ortodoxă Română este interesată de alcătuirea unui martirologiu comun: ortodox, catolic, greco-catolic și luteran și are toată deschiderea față de această inițiativă. La finalul întâlnirii au fost discutate aspecte

tehnice cu privire la publicarea martirologiului finanțat de St. Gerhards-Werk și s-a hotărât ca până la următoarea întâlnire din martie 2003, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române să desemneze cinci specialiști în acest domeniu (câte unul din fiecare mitropolie), care împreună cu un cerc de colaboratori format din profesori de Teologie, canoniști și istorici, să poată duce la bun sfârșit această frumoasă inițiativă a timpului nostru.

Întrunire a Consiliului Conferințelor Episcopale Europene (C.C.E.E.)

A 32-a adunare plenară a Consiliului Conferințelor Episcopale Europene (C.C.E.E.) a avut loc la Sarajevo (Bosnia-Herțegovina) în perioada 3–6 octombrie 2002. Tema centrală a adunării din acest an a fost „*Evanghelizarea și transmiterea credinței în contextul societății moderne și pluraliste a Europei*”, participanții exprimându-și convingerea că oamenii Europei de azi sunt, în esență, deschiși față de transformările care au loc pe plan politic european, care trebuie să fie continuate și în domeniul religios, cu respectarea tradițiilor fiecărei confesiuni.

O altă temă a adunării a fost cea ecumenică. Episcopii prezenți au subliniat din nou importanța Cartei ecumenice, semnată în aprilie 2001 la Strasbourg de președinții C.C.E.E. și ai C.B.E. (Conferința Bisericilor Europene) ca document fundamental pentru crearea unei culturi a dialogului și colaborării între Biserici în Europa. S-au reînnoit angajamentele pentru ca îndatoririle sugerate în Cartă să fie primite la toate nivelurile vieții Bisericilor. Mai mult, a avut loc un prim schimb referitor la o a treia Adunare ecumenică europeană, după Basel (1989) și Graz (1997), care s-ar putea desfășura nu înainte de anul 2006.

În domeniul *dialogului interreligios* a fost subliniată necesitatea reflectării asupra consecințelor zilei de 11 septembrie 2001. S-a insistat asupra necesității unei creșteri a respectului reciproc în relațiile islamo-creștine, mai ales în privința situației minorităților creștine în țările islamice. Adunarea plenară a analizat în profunzime problemele legate de *procesul unificării europene*, referitor mai ales la dezbaterile viitoarelor orizonturi de dezvoltare ale Uniunii Europene, dezbateri legate de lucrările Convenției. Episcopii au mulțumit în mod expres Comisiei Episcopilor din Comunitatea Europeană (Com.E.C.E.), pentru felul în care însoțește acest proces, prin mai multe aporturi directe. A fost menționată în acest context contribuția secretariatului Com.E.C.E., publicată în mai 2002, sub titlul „Viitorul Europei. Responsabilitate politică, valori și religie”, precum și propunerea prezentată împreună cu comisia pentru Biserică și societate a C.B.E., pentru un articol al Tratatului constituțional final cu privire la libertatea religioasă, cu trei elemente: libertatea religioasă în sens instituțional, dialogul dintre Bisericile și comunitățile religioase cu Uniunea Europeană și, în sfârșit, introducerea Declarației nr. 11 din Acordul de la Amsterdam. Reluând repetata invitație a Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea, președinții Conferințelor episcopale din Europa se preocupă ca dimensiunea valorilor credinței și transcendenței să nu fie uitată în Tratatul constituțional al Europei. De-a lungul secolelor, creștinismul a format în mod substanțial moștenirea culturală și spirituală a acestui continent și are o bogăție fundamentală de umanitate și orizont social. Omiterea unei referiri explicite la acest element – afirmă episcopii reușiți la

Sarajevo – ar conduce la o lacună în identitatea Europei și la o fragilitate pentru viitorul ei.

Participanții au reflectat asupra numeroaselor nedreptăți comise în lume. Chiar dacă toate națiunile caută binele propriilor cetățeni, preocuparea egoistă și fără limite pentru propriul interes duce inevitabil la nedreptate, la sărăcie, la inegalitate, la oprimare și la tensiune rasială. Eliminarea oricărei forme de nedreptate ar reduce amenințarea războiului și a terorismului, nejustificate în sine.

Adunarea plenară a analizat activitatea C.C.E.E. în anul care s-a scurs, prin intermediul rapoartelor diferitelor comisii, asupra catehezei, mediului înconjurător, migrației și mass media. Cu privire la *apărarea creației*, Consiliul Conferințelor Episcopale din Europa reafirmă responsabilitățile actuale ale tuturor pentru lumea creată. Aceasta cere un comportament exemplar în conducerea propriei vieți și a afacerilor economice ale fiecărui creștin, în administrarea Bisericii și în co-responsabilitatea politică pentru cuvenitele reforme ale economiei mondiale. De asemenea, este necesar ca în viața Bisericii să se acorde o mai mare atenție valorii și aspectelor responsabilității față de creație. Consiliul Conferințelor Episcopale Europene propune, în sensul acesta, să fie introdusă și dezvoltată tradiția încă tânără a unei zile a creației.

Următoarea adunare a C.C.E.E. va avea loc la Vilnius (Lituania), între 2–5 octombrie 2003.

(Știri extrase din buletinul informativ „Viața cultelor“, nr. 471/2002, „Service Orthodoxe de Presse“ (S.O.P.), nr. 271/2002 și internet www.catholica.ro, www.orthodox.news.com.)

Pr. prof. dr. Ioan Dură, **Românii și Athosul**, Editura Cuget românesc, Bărda, 2002, 216 p.

Preot în Belgia și Olanda, cu studii de doctorat la Universitățile din Atena și Louvain, părintele prof. dr. Ioan Dură este un cercetător asiduu al arhivelor și bibliotecilor atât din țară cât și din străinătate, cucerind un loc de cinste în rândurile elitei culturii românești.

Autor a numeroase studii și articole, autorul s-a dovedit a fi un fin cunoscător al trecutului Bisericii noastre, cartea de față încercând să aducă la lumină o serie de fapte vrednice din trecutul zbuciumat al poporului nostru, mai precis legăturile strânse care au existat dintotdeauna dintre domnitorii și poporul român în general față de locuitorii așezămintelor monahale de la Muntele Athos.

„Leagănul Ortodoxiei” sau „Grădina Maicii Domnului” cum mai este denumit, Muntele Athos s-a dovedit a fi din cele mai vechi tipuri loc de pelerinaj și închinare pentru toți creștinii, ajungând un loc monastic panortodox, spre care aveau să se îndrepte, firește, și românii. Prezența românilor aici este confirmată de însăși documentele athonite care adevăresc prezența vlahilor sud-dunăreni la Muntele Athos încă din secolul al IX-lea. Din secolul al XII-lea odată cu venirea primilor monahi români aici, prezența pelerinilor români a fost neîntreruptă până astăzi.

În ceea ce privește conținutul cărții, aceasta cuprinde cinci studii și unsprezece articole consacrate Athosului și românilor, toate acestea fiind considerate a fi tratate pentru prima dată în istoriografia românească și cea străină.

Primul studiu, intitulat „Mitropolii români pictați la Sfântul Munte Athos”, face referire la pictarea unor mari ierarhi, cărturari și isihasți ai Bisericii Ortodoxe Române, precum mitropolii Teofan al II-lea al Moldovei, Teodosie al Țării Românești, Veniamin Costache al Moldovei în interiorul unor biserici de pe cuprinsul Muntelui Athos, ceea ce indică de la sine statura duhovnicească deosebită a acestora și cinstirea de care se bucurau în sânul comunității athonite.

Mai presus de orice, acest fapt s-a datorat ajutoarelor acordate fie de domnitorii români, fie de către ierarhii de aici așezămintelor monahale de pe Sfântul Munte, alate nu de puține ori amenințate de pericolul dispariției datorate vitregiilor vremii.

Următoarele două studii fac referire la „Proschinitarele” Sfântului Munte, tipărite pe pământul românesc și, importanța Proschinitarului lui Ioan Comnen (1701) care cuprinde numeroase informații valoroase cuprind la ajutoarele românești oferite Sfântului Munte Athos. Proschinitarele reprezintă un fel de ghid sau călăuză pentru pelerinii care vizitează Locurile Sfinte, tipărite de multe ori pe pământ românesc din dorința de a le fi de folos celor ce voiau să se închine în sfintele lcașuri ale binecuvântatului pământ al Athosului.

Al patrulea studiu se referă la aducerea moaștelor Sfântului Mihai Măurisitorul, mitropolitul Sinadelor, de la Muntele Athos în Țările Române (sec. XVII-XVIII), mare apărător al Ortodoxiei și mai ales al sfintelor icoane, cinstitul cap al sfântului fiind adus de mai multe ori în țara noastră în timpul domniei lui Constantin Brâncoveanu, purtat în procesiune împotriva calamităților de tot felul.

Ultimul studiu, „Români închinători la Sfântul Munte Athos, autori de însemări și note de călătorie”, cuprinde liste cu numele elerinelor români la Athos și cu titlurile însemărilor și notelor lor de călătorie.

Dintre articolele cuprinse emarcăm „Mărturii despre ajutoarele românești la Sfântul Munte”, prezentate într-o lucrare a glezului Paul Rycout din anul 1679, care au dat posibilitate lumii occidentale să cunoască ajutoarele date de români Athosului. Al articol este „O scurtă privire asupra îtemeierii Schitului românesc Prodromu în secolul al XIX-lea”, rămas cel mai important aezământ românesc athonit, cuprinzând și numeroase mărturii referitoare la acest lcaș.

Autorul face referire și la numărul zonahilor români de la Muntele Athos care a fost diferit de la o perioadă la alta în funcție de situația

politică din Țările Române sau de starea materială și duhovnicească în care se aflau mănăstirile athonite. Sunt prezentate și unele aspecte ale stării actuale a Athosului și anume numărul monahilor după ultimul recensământ din anule 1991, numele aghiorților cărturari, publicațiile athonite etc.

Cartea se încheie cu o întrebare adresată de autor: „Pe când o mănăstire românească la Sfântul Munte Athos?“, ce se constituie într-o pledoarie în favoarea dreptului istoric al românilor de-a avea o mănăstire în Athos și totodată un apel către autoritățile politice și bisericești ale acestora de-a acționa în această privință. Din cele prezentate remarcăm că lucrarea „Românii și Athosul“ merită a fi parcursă de orice creștin, aducând un plus de noutate și aspecte inedite în ceea ce privește legătura organică pe care a reprezentat-o dintotdeauna Athosul și românii.

ADRIAN CAREBIA

Dr. Dumitru Jompan, **Timotei Popovici – corespondență. Studii de pedagogie muzicală**, vol. 2, Editura Eurostampa, Timișoara, 2002, 354 p. + ilustrații și facsimile.

La cinci ani de la publicarea primului volum cu corespondența preotului profesor și muzicologului Timotei Popovici, tipărit cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Părinte Nicolae Corneanu, mitropolitul Banatului (Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1997), profesorul Dumitru Jompan reușește – după îndelungi căutări și strădanii – să ofere cercetătorilor, muzicologilor, oamenilor Bisericii și tuturor iubitorilor de muzică și frumos volumul al doilea de scrisori primite sau expediate de neuitatul muzicolog născut în Tincova Banatului.

Ediția aceasta, îngrijită și adnotată de cel mai consecvent, mai autorizat și competent cercetător al operei lui Timotei Popovici, dr. Dumitru Jompan, se deschide cu un „Cuvânt înainte“ semnat de domnul Doru Dinu Glăvan, inimosul director al postului Radio Reșița, căruia îi revine, de altfel, și meritul deosebit de a fi suportat toate cheltuielile de tipar.

Cuprinsul acestui volum masiv, apărut în condiții grafice deosebite, este structurat după cum urmează:

1. **Scrisori primite** (pp. 5–202), partea cea mai stufoasă a lucrării, cuprinde un număr de

184 de scrisori expediate muzicologului Timotei Popovici de către foști elevi, preoți și învățători, folcloriști și oameni de cultură, politicieni și istorici, profesori de muzică și cercetători de renume, multe dintre acestea fiind donate autorului de către Lia Popovici-Delu, fiica profesorului. Amintim aici pe: Augustin Bena, Constantin Brăiloiu, George Breazu, Virgil Ciobanu, Dimitrie Cusma, Gheorghe Dima, Sabin Drăgoi, Vasile Goldiș, D. G. Kiriak, Iacob Mureșianu, Gavril Muzicescu, Iosif Iuliu Olariu (fostul director al Institutului Teologic-Pedagogic din Caransebeș), Ioan Ștefan Paulian, Antoniu Sequens, Achim Stoia, Gheorghe Șoima, Ion Vidu, Constantin Vladu ș.a.

Pe lângă unele însemnări cu caracter personal, felicitări și urări de bine, această bogată corespondență surprinde o gamă largă de probleme, mai ales de ordin muzical. Asfel T. Popovici este rugat să trimită celor interesați *Dicționarul de muzică*, colinde, partituri cu noi compoziții personale, partituri ale altor muzicieni pe care le deținea doar el și să compună o Liturgie pentru cor bărbătesc necesară mai ales în părțile Banatului. Remarcăm, de asemenea, rugămintea unor muzicieni începători, precum preotul Gheorghe Șoima, fost profesor de muzică bisericească la Institutul Teologic din Sibiu, adresată prof. T. Popovici de a-i introduce o compoziție proprie în concertele pe care le organizează, aprecierile, criticile și sfaturile pe care le primește din partea unor colegi, între care fostul său profesor de la Caransebeș, Antoniu Sequens etc.

Toată corespondența este orânduită cu multă grijă de profesorul D. Jompan, fiind îmbogățită de sute de note nu numai explicative, ci și însoțite de comentarii, ce fac din acest corpus epistolar un veritabil manual de etică profesională, de dăruire, model al unor relații interumane ai căror protagoniști și-au unit destinele prin forța melosului, singurul grai universal („Cuvânt înainte“, p. 4).

2. **Anexa** (pp. 205–250), cuprinde:

A. Scrisori emise instituțiilor și persoanelor oficiale (pp. 205–222).

B. Scrisori primite de la instituții și persoane oficiale (pp. 223–242).

C. Alte documente (pp. 243–250).

D. Articole și studii de pedagogie muzicală (pp. 251–309).

E. Ilustrații (pp. 311–341).

În această parte este grupată corespondența preotului profesor Timotei Popovici cu Consiliul

Arhiepiscopesc din Sibiu, consistoriul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Transilvaniei, Școlile Normale din Cluj și Sibiu, Ministerul Culturii și Artelor, Culturii Naționale și Cultelor, Învățământului, Muncii, Instrucțiunii publice, Despărțământului Astra (Sibiu), cu diverse instituții de cultură din țară și cu unele parohii.

În subcapitolul „Alte documente” se regăsește și testamentul lui Timotei Popovici, redactat în anul 1925, înaintea unei intervenții chirurgicale, din care reținem următoarele pasaje: „(...) Nu am muncit în viața mea, destul de zbuciumată, pentru laudele deșarte ale lumii, ci pentru că așa am fost crescut de (la) părinții mei, așa mi-a fost credința și voința, să muncesc și să fac bine, cui, și cât pot, fără răsplată de nici un fel (...). Sunt împăcat cu Dumnezeu, căruia i-am servit cu credință în tot timpul vieții mele. De biserică mi-a fost legat sufletul prin creșterea ce mi-au dat-o părinții mei; ei i-am servit neîntrerupt...”.

Ultimul subcapitol cuprinde câteva articole și studii de pedagogie muzicală, foarte utile mai ales dascălilor de muzică, publicate de Timotei Popovici în „Anuarul Institutului Pedagogic-Teologic Sibiu”, revista „Vatra Școlară” și „Anuarul Școlii Normale «Andrei Șaguna» Sibiu”. Aceste materiale au fost alcătuite pe baza constatărilor făcute în timpul activității didactico-muzicale, îndeosebi la Școala Normală „Andrei Șaguna” din Sibiu.

Această lucrare, foarte bine structurată de profesorul Jompan, se încheie cu câteva fotografii ale foștilor elevi ai muzicianului Timotei Popovici, ale unor compozitori, muzicologi și folcloriști cu care el a colaborat, cu fotocopii ale unor din compozițiile sale și ale unor scrisori de la diferite instituții și personalități.

Indicele onomastic și indexul toponimic întregesc, în mod fericit și cât se poate de util, cuprinsul acestei lucrări de excepție, care completează profilul moral, profesional și științific al unui muzicolog, om de cultură, pedagog și păstor de suflete ce face cinste Banatului, Școlii Teologice din Caransebeș, unde s-a format, și Bisericii noastre strămoșești.

Pr. prof. IONEL POPESCU

Pavel Crainic, **Jurnalul convertirii**, ediție îngrijită de Danion Vasile, Editura Sophia, București, 2002.

În cadrul Editurii Sophia a apărut o carte emoționantă: „Jurnalul convertirii” de Pavel

Crainic, ediție îngrijită de Danion Vasile. În prefață, editorul a consemnat următoarele:

„Dacă Jurnalul ar fi lipsit de ultimele pagini, cartea ar fi fracturată: am vedea povesea trecerii unui om de la yoga la credința creștină. Ce i-a adus această credință? Icoane? Le putea ține în casă și ca yoghin. Muzica psaltică? O putea asculta și ca yoghin. Nu, credința creștină i-a adus altceva: darul de a ști să îl iubească pe Dumnezeu, de a ști să îi iubească pe oameni și de a fi gata să își pună sufletul pentru ceilalți.

Întâlnirea cu moartea din ultimul capitol este emoționantă: e confirmarea faptului că adevărata credință se arată în fapte, că procesul convertirii nu s-a limitat la acceptarea rațională a învățăturii ortodoxe. După ce terminăm lectura cărții, înțelegem altfel partea de jurnal care începe cu prima spovedanie a fratelui Pavel Crainic: înțelegem că elementele care ni se păreau disparate, adică mulțimea de cugetări, de dialoguri sau de citate din Sfinții Părinți nu sunt altceva decât cărămizile care au stat la temelia formării unui suflet creștin.

De când s-a lepădat de rătăcire, Pavel Crainic a avut obsesia mărturisirii lui Hristos. Și, lucru care părea puțin probabil în zilele noastre, cu pacea pe care a voit să o aducă Hristos, el a avut ocazia să dea această mărturie jertfelnică. A avut de ales între a-și pune viața pentru apărarea sa și a prefera să fugă de cruce, evitând primejdia morții.

Cam atât ar fi de spus despre Jurnal. Mai mult va vorbi el singur...”

Volumul cuprinde următoarele capitole: „Cuvântul editorului”, „În loc de introducere”, „Întâlnirea cu lumea paranormalului”, „Primii pași spre Absolut”, „Venerarea maestrului”, „Iluminarea tantrică”, „Pe urmele marilor asceți”, „Swami Shivamurti și «botezul» indian”, „Tainele lumii nevăzute”, „Întoarcerea fiului risipitor”, „Iubiți-vă unii pe alții”, „În loc de epilog”.

În capitolul „În loc de epilog”, Nicolae Jar reliefează că:

„Drumul vindecării fratelui Pavel nu este un drum original, nu este un drum ieșit din comun. El nu a căutat o soluție aparte pentru a-și tămădui sufletul, ci a alergat la Sfânta Spovedanie, Taina prin care mulțumi de credincioși au găit puterea de a-și îndrepta viața. Legătura strânsă cu duhovnicul este de altfel una dintre puținele arme pe care le au creștinii zilelor noastre în lupta cu vrăjmașul care caută să îi piardă în orice chip”.

Cartea este scrisă cu o tuburătoare sinceritate, cu o nestăvilită credință în Dumnezeu

și-n învățăturile conturate în „Noul Testament”. Pe de o parte, se poate vorbi de un scriitor, care apelează la stilul vechilor cronicari, pe de altă parte, la acel stil al destăinuirii, specific omului, care are revelația căinței hristice. Cum alegerea unui citat este un act estetic – așa sublinia „divinul critic” George Călinescu –, vom încheia cu un sublim citat, ce se află ca un mișcător „motto” al cărții, care m-a impresionat și mi-a generat acea emoție, cu care, în copilărie, luam Sfânta Cuminecătură: „...Tată, am greșit la cer și înaintea ta și nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău. Și a zis tatăl către slugile sale: Aduceți degrabă haina lui cea dintâi și-l îmbrăcați și dați-i inel în mână lui și încălțăminte în picioarele lui; și aduceți vițelul cel îngrășat și-l înjunghiați și, mâncând, să ne veselim; căci acest fiu al meu mort era și a înviat, pierdut era și s-a aflat” (Luca 15, 21–24).

DORU POPOVICI

Pr. ic. stavr. Petru Itineanșu, **Monografia comunei Obreja**, Editura Ionescu, Caransebeș, 2002, 243 p.

Din cadrul unor monografii apărute în ultimul timp face parte și „Monografia comunei Obreja”. Este prima monografie a comunei ce vede lumina tiparului, fiind structurată în 5 capitole: 1. Cadrul natural; 2. Coordonate istorice; 3. Cultura (Biserica, Școala, Personalități ale comunei); 4. Economia; 5. Tradiții și partea de folclor.

Carte are 240 de pagini cu 66 fotografii alb-negru în text, iar la sfârșit, la anexe, 58 fotografii color. Coperta prezintă un colaj de imagini și personalități marcante ale celor patru localități ale comunei.

Marele merit al prezentei monografii constă în faptul că este prima lucrare de acest gen, ce a văzut lumina tiparului și prezintă comuna Obreja cu satele Ciuta, Iaz și Var cu ceea ce au avut mai bun de-a lungul istoriei, cât și în prezent.

Istoria celor patru localități aparținătoare comunei Obreja se pierde în negura timpului. Săpăturile arheologice efectuate de-a lungul timpului au scos la lumină prezența umană în diverse perioade istorice. Situate în imediata apropiere a așezării civile de la Tibiscum, amprenta romană se găsește la tot pasul, fiind descoperite unelte, ceramică, monede și altare de cult ce confirmă pe deplin părerea că în perioada veche pulsa o viață cu puternice

influențe romane care au devenit dominante. Demn de luat în seamă este faptul că pe vatra vechilor așezări din imediata vecinătate cu așezarea romană de la Tibiscum, au fost găsite elemente paleocreștine și bizantine care duc la concluzia că spiritualitatea creștină a fost liantul ce a unit familiile în comunități creștine constituind nucleul unor așezări de sine stătătoare. Prezența episcopatului de la Diliscos impune o viață spirituală ce se materializează prin prezența unor construcții bisericești, mărturii ale existenței unei populații creștine. Din ceea ce se cunoaște la Obreja, au existat din cele mai vechi timpuri mai multe biserici din lemn sau piatră. Nu există mărturii despre existența unor schituri sau mănăstiri pe vatra comunei, sunt însă numeroase troițe și cruci așezate în anumite locuri. În anul 1791, când limba maghiară se impunea în legislația statului până când această limbă trebuia să se introducă în matricolele bisericești, preoții nu au acceptat să slujească sau să predice în altă limbă. Biserica a avut și rolul de păstrare a limbii române în înlocuirea alfabetului slavon cu cel latin. Această acțiune demonstrează că rolul preotului, al învățătorului precum și al Bisericii în ansamblul său din comunele grănicerești era destul de mare în păstrarea ființei lor naționale. Mai târziu în Banatul militarizat, organizarea bisericească va avea o dublă subordonare față de Caransebeș și față de Vârșet. Regimentul avea dreptul să controleze activitatea preoților și în mod deosebit a familiilor grănicerești care erau obligate să-și trimită un reprezentant la slujba de duminică sau în biserică. Excludând această obligativitate, grănicerii bănățeni erau credincioși și își respectau religia în care s-au născut.

În anul 1865 se reînființează Episcopia Caransebeșului, având în frunte pe vrednicul vlădică Ioan Popasu care va organiza întreaga viață a eparhiei sale, punând un mare accent pe pregătirea temeinică a preoților, care trebuiau să desfășoare o vastă activitate în rândul credincioșilor și pe linie culturală.

Din galeria marilor personalități ale acestor zone geografice amintim pe preotul Sinesie Bistrișan, patriot luminat și luptător neîmficat pentru drepturile românilor. Preot în localitatea Var, a săvârșit numeroase rugăciuni pentru martirii naționali români, adică pentru memorandiști refuzând să facă același lucru cu ocazia zilei de naștere a împăratului Franz Josef. Pentru remarcabila sa activitate pastorală, culturală și didactică el s-a bucurat de dragostea

și respectul credincioșilor săi dar și de aprecierea conducerii parhiale de la Caransebeș, fiind ales asesor consistorial și consilier episcopal.

În continuare sunt prezentate istoricul parohiei și bisericii din cele patru localități amintite cu referire la casa parohială, obiecte vechi de patrimoniu existente, cimitirul parohial, preoții slujitori, cântarea de strană și corurile din parohii, epitropii și crâșnicii, vizitele canonice ale ierarhilor, activitatea diferitelor organizații bisericești locale, monumente ale eroilor.

În încheiere sunt prezentate diferite obiceiuri ale acestor localități ce s-au păstrat cu sfințenie de-a lungul vremii cum sunt negeia, claca, drumul gugulanilor,

jocuri populare, măsuratul oilor, obiceiuri în legătură cu nașterea și botezul, obiceiuri legate de căsătorie, obiceiuri legate de moarte și altele.

Monografia comunei Obreja nu are nici pe departe pretenția de a fi exhaustivă, fiind doar prima încercare și materializare în scris a istoriei locurilor și oamenilor de pe aceste meleaguri. Suntem convinși că în viitor se vor definitiva cercetările arheologice ale bisericilor vechi de pe raza comunei și se vor adăuga noi documente. Recomandăm cu căldură această carte tuturor celor care doresc să cunoască aceste locuri.

ADRIAN CAREBIA

Altarul Banatului

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

XIII (LII), 10-12

octombrie-decembrie 2002

C U P R I N S

EDITORIAL

Acordul mileniului 3

STUDII

Arhiereu vicar IRINEU SLĂTINEANU: Logos, raționalitate și înaintare mistică
în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul 7

ȘTEFAN TOMA: Soteriologia Sfântului Atanasie cel Mare și a lui Anselm de
Canterbury 20

ADRIAN CAREBIA: Opera Sfântului Duh și lucrarea glosolaliei 29

Pr. prof. dr. IOAN DURĂ: Ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române îndepărtați
din scaun și trimiși în recluziune monastică de către autoritățile comuniste în
anii 1944-1981 34

MARIUS EPPEL: Alegerea și instalarea mitropolitului Vasile Mangra (I) 57

Pr. prof. dr. IOAN BRIA: Pelerinajul meu misionar 72

Pr. prof. dr. SORIN COSMA: Philia, ca trăsătură morală a sufletului 78

REMUS MIHAI FERARU: Cultul lui Dionysos în Pontul stâng 98

PAGINI PATRISTICE

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR: Omilie despre râvna celor prezenți la Biserică
(traducere și note de Marcel Hancheș) 114

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

Prof. dr. ANTONIO ZICHICHI: Știința și credința în lumea de astăzi 122

Dr. FLAVIUS GUIAȘ: A fi sau a nu fi... „modern” 126

PROBLEME PASTORALE

Prot. IEREMIA B. GHITA: Modestia – titlu de noblete al preotului 132

LECTURI MORALE

Episcop vicar **DANIIL STOENESCU**: Mănăstirea Prislop – candelă și icoană. 136

URME DIN TRECUT

Prof. PETRU ARDELEAN : Filaret Musta despre sine	140
LIVIU MĂRGHITAN : Acad. Roman Ciorogariu – 150 de ani de la naștere	143
Pr. prof. IONEL POPESCU : Pr. prof. dr. Zeno Munteanu – 100 de ani de la naștere	146
CONSTANTIN JINGA : Cine a fost dr. Avram Imbroane?	151
NICOLAE ȘINCARI : Trifon Lugojan – profesor și compozitor de muzică bisericească	160

CRONICĂ BISERICESCĂ

Vizită patriarhală la Roma; Conferință națională; Colocviu ecumenic internațional; Congres internațional „Identitatea culturală a tuturor românilor”; Martirologiu românesc contemporan; Întrunire a Consiliului Conferințelor Episcopale Europene (C.C.E.E.)	165
---	-----

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Pr. prof. dr. Ioan Dură, Românii și Athosul , Editura Cuget Românesc, Bârda, 2002, 216 p. (Adrian Carebia); Dr. Dumitru Jompan, Timotei Popovici – corespondență. Studii de pedagogie muzicală , vol II, Editura Eurostampa, Timișoara, 2002, 354 p. (pr. prof. Ionel Popescu); Pavel Crainic, Jurnalul convertirii , ediție îngrijită de Danion Vasile, Editura Sophia, București, 2002 (Doru Popovici); Pr. ic. stavr. Petru Itineanțu, Monografia comunei Obreja , Editura Ionescu, Caransebeș, 2002, 243 p. (Adrian Carebia)	174
--	-----

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

PROBLEME PASTORALE

Prof. IEREMIA B. GHITA : Modestia – virtutea de noblete al preotului	182
---	-----

40.000

OFENSIVĂ ORTODOXĂ



DAN CIACHIR

[illegible]

Președintele Profesor DUMITRU STĂNILĂ



ASCETICA ȘI MISTICA BISERICII ORTODOXE



Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

ANTI CRITICE

Sorin Dumitrescu / ARTISTII CATACOMBE

ANASTASIA

JEAN-CLAUDE LARCHET

TERAPEUTICA
BOLILOR SPIRITUALE



