

TEOLOGIA

anul IV, nr. 1, 2000

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, voci în actualitate, stiri din lumea creștină și recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugați să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Coperta I: Icoana Sfintei Treimi a lui Andrei Rubliov
– Galeriile Tretyakov, Moscova

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

**UNIVERSITATEA "AUREL VLAICU" ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

TEOLOGIA

**ANUL IV, NR. 1, 2000
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE

PREșEDINTE:

P.S. Dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului și Hunedoarei

REDACTOR RESPONSABIL:

Pr. conf. univ. dr. IOAN TULCAN,
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă Arad

MEMBRI:

Protos. lect. univ. dr. DANIL STOENESCU
Pr. lect. univ. dr. CONSTANTIN RUS
Pr. lect. univ. drd. VASILE VLAD

SECRETARI DE REDACȚIE:

Diac. lect. univ. dr. MIHAI SĂȘĂUJAN
ANCA HĂDEAN

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
2900 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-57-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
2900 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-57-285855

CUPRINS

EDITORIAL

Biserica Ortodoxă Română în anul 2000	9
--	----------

STUDII

Pr. conf. univ. dr. Ioan Tulcan Coordonate ecumenice fundamentale în Dogmatica Ortodoxă	12
Lect. univ. Mircea Buta Quo vadis, ecclesiasta musica in tribus millenio? (II)	17
Asist. univ. drd. Sebastian Moldovan “Cresteti si vă înmultiti”. Despre sensul procreatiei în Sfânta Scriptură	29
Pr. prep. univ. drd. Călin Dragos Dialogul – metodă de filosofare în filosofia greacă	45
Lect. univ. drd. Florea Lucaci Prezentul lui Augustin si tema creatiei	57
Ierom. lect. univ. drd. Agapie Corbu Valente filocalice în Noul Testament (II)	64

Pr.lect.univ.drd. Teodor Baba	
Aspecte ale teologiei biblice la finalul celui de al doilea mileniu crestin	73
Pr. lect. univ. drd. Dumitru Moca	
Traditia colindelor religioase de Nasterea Domnului si cultul crestin (II)	82
Pr. lect. univ. dr. Ioan Rudeanu	
Interferente si influente interetnice în creatii, credinte si obiceiuri în Transilvania	94
Cristinel Ioja	
Dimensiunea euharistică a creatiei	108
 PAGINI DE LITERATURĂ CREȘTINĂ	
Protos. lect.univ.dr. Daniil Stoenescu	
Pustnicul din Retezat; Prislop – 8 mai 1397	120
 NOTE, COMENTARI, VOCI ÎN ACTUALITATE	
Dr. Dimitri Oikonomou	
„Syndesmos“ - Organizatia Mondială a Tinerilor Ortodocsi - un emotionant for unde tinerii ortodocsi își exprimă preocupările si aspiratiile lor	128

DIN LUMEA CREȘTINĂ

Arhiepiscopul Anastasie al Albaniei pledează pentru reconcilierea din Balcani ● Agenda viitoare de lucru a Comisiei de dialog dintre Bisericile Ortodoxe și CEB ● Arhiepiscopia greacă din Statele Unite are un nou mitropolit ● Reunirea celui de-al XII-lea consiliu al Bisericii Ortodoxe din America ● Colocviu internațional în Belgia, consacrat rolului Sf. Euharistiei în căutarea unității Bisericilor ● Sesiune de studii liturgice organizată la Institutul teologic Saint Serge din Paris	136
---	-----

RECENZII

Lars Thunberg, <i>Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisorul</i> , Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, 181p. (Prep. univ. drd. Caius Cutaru).....	146
Mariana Flaiser, <i>Terminologia muzicii în limba română</i> , Iasi, Casa Editorială „Demiurg”, 1997, 232 p. (Conf. univ. dr. Constanta Cristescu)	148
Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, <i>„Atât de mult a iubit Dumnezeu Lumea”, 12 scrisori pastorale de Crăciun și Paști</i> , Editura Trinitas, Iasi 1996. (Pr. lect. univ. dr. Ioan Rudeanu).....	149
Sfântul Simeon Noul Teolog, <i>Cateheze, Scrieri II</i> , Ed. Deisis, Studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, 1999, 382 p. (Pr. lect. univ. drd. Vasile Vlad).....	151

Irenee Hausherr S.I. - „*Paternitatea si îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*“, Prefată
Kallistos Ware al Diokleei, Postfată P.Thomas Spidlik,
Traducere din limba franceză de Mihai Vladimirescu,
Editura Deisis, Sibiu 1999, 318 p.
(Pr. prep. univ. drd. Călin Dragos) 156

Dimitrios Salachas, *Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio confronti con il diritto canonico attuale delle Chiese orientali cattoliche: CCEO*, prefazione di Patrick Valdrini, Roma – Bologna,
Ed. Dehoniane, 1997, 445 p.
(Pr. lect. univ. dr. Constantin Rus)..... 159

EDITORIAL

Biserica Ortodoxă Română în anul 2000

Cu adâncă emoție, reculegere și speranță am pășit slujitorii Bisericii Ortodoxe Române împreună cu credinciosii lor, pragul anului 2000, care a născut în mintile multora ecouri vii, ce au transmis crâmpoșele ale trecutului bisericesc mai îndepărtat sau mai apropiat, dar și străfulgerări responsabile ale unui prezent ce se conturează sub ochii noștri.

N-am putea face această proiecție pentru anul 2000, dacă nu am lua în considerare și împlinirea celor 10 ani de zile de la schimbarea de sistem politic în România. Acum zece ani au căzut zidurile împilării, batjocurii și marginalizării din jurul Bisericii și al credinței în Dumnezeu, la care majoritatea slujitorilor și a membrilor Bisericii au privit cu multă bucurie și speranță. Din păcate, Biserica noastră mai poartă încă în trupul ei sechelele blestemate ale dictaturii batjocoritoare și ale împilării, la care a fost expusă aproape o jumătate de secol. De aceea putem constata încă în rândul unor episcopi, preoți și al multor credincioși urmările pustiitoare ale fricii, ale lipsei de inițiativă, ale indeciziei, ale lipsei de responsabilitate, ale ambiguității, și, în general, ale imobilismului, ce paralizează elanurile cele mai sănătoase ale corpului eclezial românesc, ca urmare a deceniilor trecute.

Întrebarea pe care și-o pun foarte mulți este următoarea: dar până când? Mai așteptăm încă 50 de ani, ca să ne dezmetecim și să ne dăm seama pe ce lume trăim? Sau așteptăm ca să vină alții, să ne trezească la realitate? Cum putem ieși dintr-o asemenea situație păguboasă pentru Biserică?

Evident că soluția nu poate fi alta, decât cea spirituală, duhovnicească, ce trebuie să izvorască din credință; iesirea din

impas din punct de vedere crestin este trecerea prin purificarea unei metanoia reale, plină de continut si forță spirituală. Pentru a ne izbăvi de cele amintite nu există altă cale decât aceasta: întoarcerea pe un alt drum al vietii noastre, asemenea magilor de odinioară, ceea ce în fond, tot metanoia se numeste. Sunt sugestive în acest sens, cuvintele teologului ortodox Olivier Clement: *„Biserica ortodoxă are o problemă foarte mare în a afirma „mea culpa“. Rugămintea pentru iertare si căintă este ceva străin pentru Biserica. În conceptia teologică ortodoxă, Biserica înseamnă Hristos (ceea ce este adevărat), dar nu se recunoaste si faptul că ea este si locul unde Hristos a fost uitat si a fost umilit. Cred că Biserica Ortodoxă are nevoie de capacitatea de a-si face autocritica.“* („Blutige Spuren“. *Die Orthodoxe Kirche und die Verbrechen im Kosovo*. Interview mit Mönch Sava vom Kloster Decani, în „Glaube in der zweiten Welt, Nr.9, 1999, p.11.).

În anul 2000 si în acelasi timp, la zece ani de la ceea ce se cheamă „Revolutia din decembrie 1989“, se impun în fata Bisericii Ortodoxe Române următoarele linii de forță ale lucrării Sale.

1. O activitate pastoral-misionară mai susținută, mai bine gândită si articulată si cu o mai pregnantă coerență. Este necesar o regândire a sistemului parohial si elaborarea de urgentă a unei strategii misionare la nivelul întregii Patriarhii, cu accente specifice pentru fiecare mitropolie, eparhie si chiar protopopiat. Pierderea foarte multor credinciosi în ultimii ani, demonstrează că lipseste o adecvare a misiunii Bisericii la realitățile lumii de astăzi. Pentru aceasta însă, este imperativ necesar să existe elementele de valoare, capabile să realizeze asemenea proiecte. Credem că se impune încetarea de urgentă a selectării inverse a personalului bisericesc în punctele cheie ale unui asemenea demers si să primeze doar valoarea intelectuală si duhovnicească a celor chemati la o asemenea lucrare.

Trebuie găsite solutii valorice adecvate pentru numirea personalului bisericesc, pentru ca tensiunile si conflictele existente în prezent, în foarte multe parohii să se diminueze măcar, dacă nu e posibil să fie stinse cu desăvârșire.

2. Un rol important în dinamizarea lucrării pastoral-misionare a Bisericii îl au scolile teologice. Proliferarea exagerată a numărului lor, nu credem că are darul de a conferi

calitate acestor asezăminte de cultură și spiritualitate creștină. De aceea, apreciem că s-ar cuveni o revizuire a criteriilor de înființare a Seminariilor și Facultăților de Teologie Ortodoxă în România. Pentru ca o școală teologică să-și atingă scopul, ea trebuie să îndeplinească cel puțin două criterii:

a. să convingă prin calitatea excepțională a dascălilor ei și prin întreaga structură materială de care dispune, și

b. să i se simtă utilitatea, nevoia în contextul social, spiritual și bisericesc, în care ea funcționează.

Dacă lipsește unul din aceste criterii, existența unui asemenea asezământ este de prisos, ba chiar poate deveni păgubos.

3. În viața Bisericii Ortodoxe, un rol aparte l-au avut mănăstirile, schiturile și sihăstriile, acele vetre de mare iradiere culturală și duhovnicească. După 1989 au apărut multe mănăstiri și schituri pe întreg teritoriul României, fapt ce produce tuturor un sentiment de mulțumire și împlinire; bucuria noastră însă, nu poate fi deplină, deoarece se poate constata cu ușurință două cauze, ce împiedică plinătatea bucuriei. În primul rând, datorită numărului mare de asezăminte monahale, pe de o parte și a lipsei unor candidați valoroși, bine pregătiți sub toate aspectele, pe de altă parte, au pătruns în mănăstiri persoane, care au foarte puțin de a face cu vocația monahală propriu-zisă, la care se adaugă o mare ignoranță, fapt ce umbrește „chipul îngeresc” cel plin de lumină.

În al doilea rând, multe mănăstiri nu au reușit încă să depășească statutul de „gospodărie de partid”, la care au fost obligate să coboare unele din ele, în deceniile trecute.

Iată doar trei mari direcții, la care trebuie să privească întreg trupul bisericesc, dar mai cu seamă, cei investiți cu putere, autoritate și responsabilitate pentru Biserica lui Hristos.

Biserica așteaptă de la întâistătătorii ei, să se aplece cu multă dragoste și înțelepciune asupra acestor mari lucrări ale Bisericii, pentru a le îndrepta spre făgășul lor firesc de asemenea, preoții Bisericii sunt chemați să se analizeze fiecare în parte și să răspundă în ce măsură au rămas fideli până la capăt jurământului făcut la hirotonie în fața sfântului altar. Este loc suficient pentru multă îndreptare și revigorarea zelului pastoral-misionar al tuturor.

În felul acesta, se va preamări Dumnezeu însuși în această lucrare benefică Bisericii și mântuirii credincioșilor ei, care va contribui în mod real la regenerarea în profunzime a societății românești în ansamblul ei.

Redactia

STUDII

Pr. conf. univ. dr. Ioan Tulcan

Coordonate ecumenice fundamentale în Dogmatica Ortodoxă

Dogmatica și rolul ei în învățământul teologic sunt analizate în cadrul fiecărei Biserici și teologii, fie că e vorba de Ortodoxie, fie de Romano-Catolicism, fie de Protestantism; dar chiar și în cadrul Bisericilor locale, se întreprinde o asemenea lucrare, mai mult sau mai puțin. Această prezentare însă, de cele mai multe ori conține unele aspecte unilaterale și exclusiviste, pe care cercetătorul le ridică la nivelul unei reguli generale, dominante, autosuficientă.

Teologia Dogmatică Ortodoxă nu a făcut nici ea excepție de la această manieră de prezentare, fiind inclusă adeseori în triumful Ortodoxie-Romano-Catolicism - Protestantism; mai precis ea este intercalată între cele două ramuri ale creștinismului apusean, Romano-Catolicism și Protestantism, uneori într-o manieră supărător de forțată, dând impresia că Ortodoxia de fapt nici nu ar exista, dacă nu ar fi prezente cele două forme ale creștinismului apusean: Romano-Catolicismul și Protestantismul. Rolul Ortodoxiei, în acest caz, este acela de a echilibra cele două poziții prezentate ca exagerate și unilaterale.

În al doilea rând, trebuie reținut și faptul că modul de prezentare a celeilalte teologii și Biserici, de către fiecare din ele, comportă multe riscuri din cauza unei neadecvate cunoașteri a celeilalte. Ortodocsii au adeseori o noțiune vagă despre Bisericile protestante istorice, iar protestantii, la rândul lor, nu cunosc decât incomplet

Bisericile ortodoxe, din motive istorice, care i-au separat pe unii de alții.

Etosul ecumenic are o adâncă semnificație, deoarece ne ajută la redescoperirea catolicității Bisericii, la conciliaritatea prezentei și mărturiei creștine în lume.

Locul și importanța misiunii Bisericii creștine astăzi, la sfârșitul celui de-al doilea mileniu creștin, solicită o abordare înnoită a Tradiției apostolice și noi răspunsuri la problemele cu care se confruntă Bisericile astăzi, răspunsuri care de cele mai multe ori nu pot fi copiate din trecut, ci trebuie să fie elaborate.

În cele ce urmează, vom încerca să schițăm câteva din coordonatele ecumenice fundamentale, ce sunt proprii Dogmaticii Ortodoxe, și implicit Bisericii Ortodoxe, și care înseamnă, totodată puncte de legătură cu celelalte forme consacrate de manifestare ale Creștinismului occidental.

1. În primul rând, teologia ortodoxă este o teologie ce protejează misterul lui Dumnezeu cel iubitor și personal, redând aspecte ale acestui mister, în forma doxologiei, a iconografiei și a Liturghiei; orice efort teologic animat de o tot mai mare apropiere de Dumnezeu, chiar dacă metodele teologice folosite diferă, se înscrie pe această scară ascendentă a apropierii de El. În teologia românească, cel care a scos în evidență această realitate cu o pregnantă și ascuțime spirituală deosebită este părintele Dumitru Stăniloae¹.

2. Teologia dogmatică are ca sursă **teologia patristică**, aceasta fiind în partea ei originală o amplă exegeză biblică. Această unitate dintre Scriptură, tradiție patristică, expunere dogmatică este foarte importantă atât pentru istoria dogmelor, cât și pentru dialogul cu alte teologii confesionale. De exemplu, e suficient să ne gândim la tradiția pluriformă a Părinților Bisericii și la sintezele lor, pentru a ne da seama, că teologia ortodoxă nu este uniformă. Au existat multe „scoli” exegetice și teologice (Școala din Alexandria, cea din Antiohia, Siria etc.).

3. Prin afirmarea importantei **Tradiției apostolice**, pe de o parte și a interpretării și actualizării ei pentru fiecare timp, pe de altă parte, Ortodoxia are marea șansă de a fi mereu aceeași, dar și mereu nouă totodată. Răspunsurile pe care Ortodoxia e chemată să le dea în fiecare

¹A se vedea în special: D.Stăniloae, *Maxim Mărturisitorul, Ambigua, Traducere, introducere și note*, București 1983, p.206.

context istoric, social, cultural si chiar religios, îi oferă privilegiul de a pune în lucrare întreaga ei dinamică si bogătie inepuizabilă. Ortodoxia „trebuie să pună în lumină integritatea si autenticitatea Traditiei ortodoxe. Perspectiva „ortodoxă“ nu este o perspectivă „confesională“ restrictivă. Ortodoxia nu trebuie să fie extrasă ca a treia pozitie, mai complexă si mai echilibrată dintre două pozitii unilaterale...”² În acest context, un aport deosebit îl aduce acestui demers „Istoria dogmelor“ prin care se pot depista interferentele contextuale, influentele eterogene ce s-au suprapus traditiei autentice neîntrerupte. Toate acestea, au darul de a arăta dimensiunea ecumenică a Ortodoxiei, oferindu-se bogătia ei comunității universale. „Trebuie să lărgim baza comunității noastre ecumenice, este o necesitate comună. Trebuie să supunem unei noi înțelegeri cuprinsul esential al acestei traditii neîntrerupte a Bisericii, pe care ortodocsii se străduiesc să o mărturisească”³.

4. Conceptul de „unitate în diversitate“ este unul cu profunde rădăcini în Revelatie si care aduce o contributie esentială în domeniul relatiilor ecumenice si al dialogului teologic. Ermineutica biblică recentă a pus în evidentă una dintre cele mai caracteristice realități ale Noului Testament, anume diversitatea experientei comunităților crestine, cu tot caracterul lor normativ, canonic, ca un întreg. În cadrul Ortodoxiei, al polifoniei trebuie să fie actualizat pentru a acredita practici diverse ca fiind legitime, adică înscrise în simfonia ortodoxă. Modelul ortodox de unitate trebuie să recunoască si să faciliteze polifonia contextuală, misiunile specifice ale Bisericilor locale si anume: Biserica locală trebuie să mențină unitatea ecumenică⁴.

Principiul „unității în diversitate“, desi în aparentă foarte comod, reprezintă o chestionare la adresa fiecărei Biserici, a fiecărei teologii; aceasta, pentru că desi Noul Testament, ca si Traditia apostolică are cele două dimensiuni fundamentale, ele se conciliază între ele; unitatea manifesta diversitatea si o privea ca legitimă, iar diversitatea nu mergea atât de departe încât să spargă unitatea. Întrebarea care se pune în acest punct este aceea: în ce măsură Dogmatica ortodoxă, protestantă sau catolică poate reliefa conceptul unității în legătură organică cu diversitatea si în ce grad sustine diversitatea compatibilă cu unitatea

² Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, EIB, Bucuresti 1989, p.49.

³ Documentul ortodox: *Iisus Hristos, viata lumii*, p.20.

⁴ Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Editura Mitropoliei Moldovei si Bucovinei, Iasi 1995, p.173; G. Florovskij, *Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View*, Belmont 1972.

lăsată de Iisus Hristos, ca testament pentru Biserica Sa. Iar în cazul în care în dogmaticile confesionale au apărut incompatibilități între unitate și diversitate, ce soluții întrevăd teologiile respective, pentru a echilibra raportul dintre „unitate și diversitate“.

Istoricii bisericești au arătat că până la Schisma cea mare a funcționat principiul „unității în diversitate“, Istoria Bisericii fiind un fel de Mișcare Ecumenică în sensul că Bisericile, în ciuda diviziunilor, schismelor și anatemele reciproce, rămân într-un proces de căutare a unității, de legitimare într-un context universal⁵.

5. Iisus Hristos Răscumpărătorul - centrul umanității și sursa unității

Logosul divin întrupat, ca Fiul al lui Dumnezeu este cel ce s-a plasat prin Întrupare în centrul umanității, ba chiar al întregii creații. De aceea, se vorbește atât de clar în Ortodoxie despre Hristos cel cosmic. Răscumpărarea neamului omenesc s-a realizat prin două momente și acte fundamentale: înnoirea firii umane prin întruparea ipostatică a Fiului (cf. Ioan 1,14: „Și Cuvântul trup s-a făcut“) și în moartea pe cruce a Fiului Său. Prin amândouă Dumnezeu ne-a apropiat de Sine, ca să unească în Sine tot neamul omenesc. Iisus Hristos ca centru al umanității este Noul Adam din care și trage seva de existență și viață întreg neamul omenesc⁶.

Învățătura creștină despre Iisus Hristos și lucrarea Sa mântuitoare cuprinde germenii unei apropieri reale între toți mărturisitorii credinței creștine. Dogmaticile confesionale trebuie să reflecteze în mod mai complex și să întreprindă eforturile de a sesiza alte aspecte care să faciliteze o înțelegere comună a lui Iisus Hristos ca Mântuitor al omului și izvor al unității Bisericii și implicit a tuturor creștinilor.

6. Ecclesiologia comuniunii: Biserica reprezintă așezământul mântuirii tuturor oamenilor; ea este „locul unde se întâlnesc cele văzute și cele nevăzute, cele pământești cu cele cerești, Dumnezeu cu oamenii. Întreg neamul omenesc este transformat de Iisus Hristos, prin Duhul Sfânt și cu voia Tatălui, în noul „popor al lui Dumnezeu“ (laos tou

⁵Vezi de exemplu, Milan ^aesan, *Istoria Bisericească Universală*, vol.1, Editia a II-a, EIB, București 1975, p.434.

⁶D. Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura „Anastasia“, București 1993; Benedict Ghius, *Faptul răscumpărării în inmografia Bisericii*, în „Studii teologice“ (1970), nr.1-2, p.70-103, etc.; „*Orthodox visions of ecumenism statements, messages and reports on the ecumenical movement 1902-1922*“, compiled by Gennadios Limonris, WCC Publications, Geneva 1994, p.235-247.

Theou - Tit 2,14, Tit 2,5-9) și „Trupul lui Hristos“ (Romani 12,1; 1 Corinteni 12,12-37). Continutul acestor expresii este comuniunea oamenilor ce trăiesc viața lui Iisus Hristos și în Iisus Hristos. Pentru eclesiologia comuniunii, Biserica are un fundament și un model trinitar, fiind manifestarea în istorie a comuniunii dintre Persoanele Sfintei Treimi. Biserica este deci generatoare de comuniune și cea care consolidează comuniunea oamenilor cu Dumnezeu și a unora cu alții, tocmai în calitatea ei de „Trup al lui Hristos“ și „Comuniune a Duhului Sfânt“. În această calitate ea tinde să-i cuprindă, să-i recapituleze pe toți în ea, Biserica comuniunii fiind punctul cinci al lucrării de mântuire săvârșită de Hristos în următoarea ordine: Întruparea, Patimile - Moartea, Învierea, Înălțarea și Cincizecimea, ziua de naștere a Bisericii sub formă văzută și realizată concret în istorie⁷.

În ce măsură sunt reliefate aceste aspecte biblice și teologice ale Bisericii în Dogmaticile noastre? Este un moment fericit de a reflecta împreună asupra acestei nevoi teologice și ecumenice în același timp.

7. „Sobornicitate deschisă“ - concept teologic și ecumenic în același timp, e lansat în peisajul teologic românesc de părintele Stăniloae⁸. Teologul român afirmă că „*sobornicitatea trebuie să fie nu numai o teorie ci și o practică. Sobornicitatea trebuie să fie de fapt o trăire a credinței într-o comuniune vie; ea e universalitatea creștină în formă de comuniune*“⁹. Această însușire a Bisericii este înțeleasă ca „*soborul a toată lumea, în care toți creștinii își aduc înțelegerea întregii realități divine revelate și a întregii realități umane, văzute în lumina revelației integrale*“¹⁰.

Nici unul din modurile de a-L înțelege și exprima pe Dumnezeu nu este exhaustiv și unic și nu trebuie să ne fixăm în mod unilateral asupra lui. Trebuie să admitem și moduri noi de a exprima pe Dumnezeu, mai bine zis, legătura noastră cu El. Aceasta înseamnă a recunoaște o anumită valoare tuturor formelor ce încearcă să exprime aspecte sau frânturi din bogăția inepuizabilă a Tradiției apostolice și implicit a revelației depline realizate de și în Hristos, având mereu conștiința nedeplinătății și a relativității lor. Aceste poziții ale conștiinței creștine ne pot ajuta spre o tot mai mare apropiere în credința apostolică ca una.

Ion Bria, Aspecte dogmatice ale unitii Bisericilor, București 1968, p.15-80; Idem, Eclesiologia comuniunii în „Studii Teologice“ (1968), nr.9-10.

⁸Vezi „Sobornicitate deschisă“ în „Ortodoxia“ XXIII (1971), nr.2, p.165-180.

⁹Cele de mai sus reprezintă concepte teologice fundamentale în Dogmatica Ortodoxă, cu o relevanță ecumenică majoră. De aceea,

ar fi de dorit ca în învățământul teologic de la noi și cu număraș în Europa să se promoveze o gândire teologică având ca fundamentale în ecumenism și dialogul ecumenic și teologia avtomelior fundamentale în teologia pe timpurile Tradiției Apostolice vii și dinamice pe de o parte, dar și în legătură cu marile provocări ce stau în fața Bisericilor noastre în mileniul ce vine, pe care de altfel le purtăm cu noi încă din acest ultim secol al mileniului doi creștin. E nevoie de fapt, de multă credință, efort, răbdare și curaj.

Lect. univ. Mircea Buta

Quo vadis, ecclesiasta musica in tribus millenio? (II)

De la cântarea în comun a credinciosilor nu este decât un pas până la **acceptarea corurilor în biserică**. Această idee este aproape, chiar dacă ne gândim prin contrast, adică, acolo unde nu se poate antrena “*toată suflarea*” la cântare, se rezolvă acest lucru cu ajutorul unui cor, sau acolo unde cântă toată lumea, uneori se simte nevoia de a înfrumuseța și mai mult cântarea în comun, prin armonizarea pe mai multe voci. “*Bisericile înzestrate cu cor bun sunt totdeauna pline de oameni la Sf. Liturghie. Informați că într-o asemenea biserică pot asculta un cor bisericesc bun, vin la Sf. Liturghie nu numai creștini adânc religioși ci și anumiți indiferenți, dar iubitori de muzică. La început, unii participă chemați numai de frumusețea muzicii; apoi treptat le plac și învățăturile evanghelice, ca și atmosfera religioasă din biserică și, cu timpul, devin ei însisi religioși*”. “*Dar pentru aceasta e necesar să i se dea corului importanta cuvenită; să fie considerat ca atare. Îndrumarea și controlarea muzicii cultice să fie o preocupare principală și permanentă a tuturor ierarhilor*”⁴².

În legătură cu **cântarea corală** și repertoriul folosit în acest domeniu, se mai poate deschide problema melosului practicat. În esență se acceptă două direcții în acest domeniu, și care vor rămâne neschimbate și în viitor. Una ar fi că muzica prelucrată coral “*nu era identică melodiei bisericești tradiționale, ci numai analoagă, iar cea de a doua păstrează cât mai mult cu putință melodiile cântării bisericești vechi, din cărțile aprobate de sinod, evitându-se cât mai mult crearea de melodii noi*”⁴³.

Nu trebuie neglijat nici aspectul respingerii cântării corale, în

⁴² Gheorghe Țoia, *Funcțiunile muzicii liturgice*, Sibiu, 1945, p. 64 - 65.

⁴³ Petre Vintilescu, *Imnografia bisericească*, București, 1936

unele biserici, unde credinciosii o consideră o influență prea mare de tip occidental, adică o introducere a “cantatei” apusene în cadrul slujbei de rit răsăritean. Această poziție de respingere a cântării corale armonice își are rădăcini adânci, încă de mai bine de un veac în urmă, atunci când mitropolitul Meletie de la Iasi a fost împotriva corului seminarului de la Socola. “*Opozitia acestuia a fost atât de dâră, încât a mers până la obținerea unei gramate de dezaprobare de la patriarhul din Constantinopol în urma căreia corul fusese desfiintat*”⁴⁴.

Retinerea și opoziția față de o astfel de noutate pe vremea aceea, își are oarecum justificarea ei, dacă ne gândim la multitudinea de “noutăți” pe care le-au acceptat credinciosii. După un astfel de parcurs, pr. prof. Ghe. Șoima își pune pe drept întrebarea dacă prin acceptarea acesteia (n.n. - muzica corală armonică), nu deschidem șansele unei introduceri viitoare a unei muzici instrumentale în biserică? Acesta afirmă: “*După introducerea luminii electrice, a arzătoarelor cu gaz metan, după introducerea muzicii corale armonice, cântată și de voci feminine, cine știe dacă în biserică nu se va introduce muzica instrumentală? Un pronostic sigur nu se poate face. Obisnuit cu atâta muzică instrumentală radiodifuzată, creștinul ortodox ar putea s-o reclame și în biserică; după cum, săturat și obosit de ea (mai ales de cea modernistă), ar putea să simtă nevoia ca, cel puțin în biserică, să i se odihnească sufletul în armoniile unei muzici vocale liniștite*”⁴⁵.

Desigur, la această problemă, răspunsul convenit l-au găsit studenții noștri în bibliografia selectată la cursuri, în acest sens amintind unele scrieri filocalice și de asemenea “*Muzica instrumentală și cântarea bisericească*” (cap. IV) din “*Imnografia bisericească*” a părintelui Petre Vintilescu, din care s-a menționat în această lucrare foarte mult. Totodată am găsit de cuviință acum, să descriu **prin contrast, neajunsurile cântării instrumentale** în adunările creștine de pe continentul american, constatate chiar de către un pastor neoprotestant. Acesta zice: “*Cred că cel mai mare esec al nostru în acest domeniu este muzica instrumentală. Avem pianisti care au muncit atât de mult pentru a-și dezvolta tehnica lor încât atunci*

⁴⁴ *Ibidem*, p. 261.

⁴⁵ Gheorghe Șoima, *op. cit.* p. 100.

când au ocazia de a cânta în adunare, ei vor să-si expună fiecare talent tehnic pe care l-au dobândit. Programele noastre devin solo de pian, si cele mai puternice "Amin - uri !" sunt rezervate pentru lăudărosenie. Solo de trompetă pare că este cel mai eficient atunci când sunetul final este urcat cu trei octave. Violonistii încearcă să sune ca Paganinni. Am căzut oare în capcana divertismentului"⁴⁶? "Motivul pentru care serviciile noastre publice sunt moarte este că viața noastră devotională este moartă. Rezolvarea rapidă prin injectarea unei muzici mai ritmate în serviciile noastre poate părea că anulează problema, dar nu facem altceva decât să ignorăm boala care ne va distruge dacă nu căutăm leacul lui Dumnezeu"⁴⁷. "Muzica creștină contemporană răpește din adunările noastre tinerii si îi întoarce împotriva autorităților lor - părinți, pastori si învățători creștini. Muzica creștină contemporană rupe colegiile creștine si organizatiile. Ea împarte adunarea în susținătorii ei si adversarii ei. Unii pastori spun adeseori că nici o problemă teologică nu desparte adunările lor si nu determină oamenii să le părăsească în măsura în care o face muzica creștină contemporană"⁴⁸.

Referitor la acestea considerăm că orice comentariu este de prisos, iar rânduiala lăsată de Sfintii Părinți despre muzica instrumentală, parcă strălucește mai luminos decât oricând. Comparatia dintre o adunare care își caută muzica si o "biserică" ce își recrutează membrii prin nasterea naturală este dezastruoasă. Paul Evdokimov spune în acest sens: "Credinta inteligentă este fapta unui adult, nu cea a unui copil. Biserica se întemeiază pe re-nasterea în Duh, iar nu prin renasterea naturală a omului. Ori, numai o biserică recrutată prin nasteri naturale își poate pleca urechea la anumite aspecte ale "noii teologii" (n.n.- "noua muzică"), riscând să cadă astfel în plin infantilism religios"⁴⁹.

Lăsând deoparte aspectele muzicii instrumentale, care prin cele de mai sus arată într-un mod suficient calea de urmat în următorul mileniu, este momentul să spunem câteva cuvinte si

⁴⁶ Tim Fisher, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 111.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 92.

⁴⁹ Paul Evdokimov, *op. cit.* p.146.

⁵⁰ Părintele Marc-Antoine, pr. ortodox, Paris, - în Ioanichie Bălan, *op. cit.* p.120-121

despre mult discutatul **ecumenism**, bineînțeles cu aluzie la “ecumenismul” muzical. Nu putem să facem abstracție de părerile unor teologi care afirmă că ecumenismul este un pericol pentru că relativizează și constituie astfel poarta ereziei iar “restul nu sunt decât aranjamente și diplomatie bisericească. Ceea ce se realizează între persoane e un lucru stimabil, exemplar. Dar, la nivelul unor comunități întregi, este nevoie de o convingere profundă, de o atenție foarte mare”⁵⁰. Din punct de vedere muzical, nu poate viitorul să aducă mari schimbări. Desigur, momentele mai delicate sunt melodiile chinonicelor (pricesnelor), modul lor de prelucrare și de asemenea manifestările, festivalurile și tot felul de concursuri cu așa-zisa muzică creștină. Am întâlnit unii conducători ai Oastei Domnului, care erau foarte animați de ideea unei “cântări noi”, de a cânta Domnului o “cântare nouă”, care să “înduhovnicească” sufletele tinerilor. Animat și eu de această inițiativă am încercat să trec oarecum peste unele retineri și să observ cum se motivează cuvântul “nou” în acest sens. Destul de mare mi-a fost surpriza, când am găsit ceea ce mă interesa chiar la autorul occidental. Acesta spune că “despre cântare nouă găsim în ps. 97:1, Isaia 42:10, Apoc. 5:9, Apoc. 14:3, ...etc., dar că aceste versete definesc caracterul muzicii, nu felul muzicii. Cuvântul ebraic tradus cu “nou” în aceste referințe din Vechiul Testament este *chaddash*. Cuvântul grecesc tradus cu “nou” în pasajele din Noul Testament este *kainos*. Aceste cuvinte înseamnă de fapt același lucru: nou în calitate și nou ca și prospectivitate opuse celor “nou de tot” sau “nou” în ceea ce privește timpul. Aceasta este conform cu alte folosiri ale cuvântului *chaddash* în Vechiul Testament: “Nume nou” - Isaia 62:2, “inimă nouă și un duh nou” - Ezechiel 18:31, “Bunătățile Domnului nu s-au sfârșit, ... ci se înnoiesc în fiecare dimineață” - Plângerile lui Ieremia 3: 22-23.

Tot așa sensul cuvintelor “nou ca și calitate” este același cu ceea ce în Noul Testament este *kainos*: “făptură nouă” - Galateni 6: 15, “omul cel nou” - Efeseni 4: 24, “Ceruri noi și un pământ nou” - II Petru 3: 13”⁵¹.

Asadar, “noutatea” ca și muzică în sine nu-și găsește justificarea

⁵¹ Tim Fisher, *op. cit.* p. 24-25.

în viitor nu numai din cauza mostenirii patristice, ci și din înțelesul profund și clar al Sfintei Scripturi. O modificare a muzicii bisericești ar fi sinonimă cu o modificare a rugăciunilor stabilite de Biserică și înseamnă de fapt a părăsi drumul experimentat și verificat de alții. *“Sfintii Părinți și scriitorii bisericești din primele veacuri creștine au abordat cu mult curaj muzica. Ei au depus un efort de a crea o muzică originală, iar în domeniul teoriei muzicale ei au manifestat mult zel și pricepere. Întocmai predecesorilor din antichitate ei au acordat atenție muzicii, considerând-o necesară completei pregătiri a fiecărui ins, atât sub raport intelectual, cât și educativ. Datorită Sfintilor Părinți preocupările muzicale nu s-au întrerupt deodată cu dispariția muzicienilor lumii vechi; dimpotrivă le-au continuat și dezvoltat contribuind la apariția muzicii moderne... Datorită lor muzica a progresat devenind o adevărată știință”*⁵².

Toate aceste câștiguri ale muzicii bisericești sunt “noutăți” pe care mileniul următor le va folosi din plin iar dacă totuși se va pune problema unei “înnoiri”, atunci ea va fi păstrarea melosului mostenit dar cu reactualizarea unor cuvinte arhaice și eventual o oarecare fluidizare a metrului, conform cu necesitatea eficientizării mesajului. Dar și din acest punct de vedere este bine să reținem că: *“Muzica nu este niciodată folosită în Scriptură ca o cale de a câștiga pe cei pierduți... În Scriptură ni se spune să cântăm Domnului “în inimile noastre”, “în adunarea sfinților”, “în cortul său”, “în paturile noastre”, și chiar și “printre neamuri” și “printre păgâni”, dar niciodată pentru ei - ci numai pentru Domnul”*⁵³.

Pentru a înțelege mai bine cum au reactionat Sfintii Părinți la “noutate” de-a lungul veacurilor, ar trebui să știm ce categorii de cântări bisericești avem. Astfel, *“după originea sau proveniența lor, cântările bisericești întrebuințate în cultul ortodox se împart în două mari categorii:*

1. *Cântări de origine biblică, cu text din Vechiul și Noul Testa-*

⁵² Mitropolit Nicolae Corneanu, *Patristica mirabilia*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timisoara, - 1987, p. 70.

⁵³ Tim Fisher, *op. cit.* p. 150.

⁵⁴ Pr. prof. dr. Ene Braniste, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., - București, 1993, p.706.

⁵⁵ Petre Vintilescu, *op. cit.* p.212.

ment;

2. *Cântări de origine nescripturistică sau imne liturgice, care reprezintă forme ale poeziei innografice scrisă de diferiți poeți bisericești (innografi și melozi)*⁵⁴.

Dacă melosul cântărilor din prima categorie “avea deja o consacrare liturgică cu autoritate pentru că venea de la templu și de la sinagogă și se poate numi chiar biblică”⁵⁵, nu același lucru se poate spune despre cântările din a doua categorie, care aveau mai ales o sursă elinică. “O astfel de cântare era suspectă pentru biserică, pentru că, provenind din mediul extern al istoriei și al vieții originare a bisericii, ea nu se prezenta cu o bază biblică. Venind cu lumea nouă creștină, adică din vechiul patrimoniu muzical al gintilor, muzica imnelor apărea înaintea bisericii, ca o cântare profană, dacă nu chiar păgână; mai mult, melodiile din această nouă familie muzicală jucaseră și continuau să joace un rol eminent în manifestările publice ale societății păgâne...”⁵⁶. Din această cauză, “cântarea imnelor petrecu o bună bucată de vreme, la periferia serviciului divin al bisericii”⁵⁷. “Ca să primească o consacrare liturgică, muzica imnelor trebuia dezbrăcată de notele profane și adaptată într-un spirit mai apropiat de psalmodie, trebuia să capete un stil bisericesc, care s-o diferentiaze de forma în care era întrebuintată în viața pur grecească. Melodiile admise în imnele religioase creștine trebuiau să fie distincte față de cele din uzul profan, deși se găseau înrudite prin originea lor. Aici s-a concentrat și s-a desfășurat acțiunea conducătorilor bisericii. Unirea armonică de

⁵⁶ *Ibidem*, p. 212.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 212.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 213.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 225. Aceste cuvinte au o importantă covârșitoare pentru a înțelege rostul și rolul muzicii creștinilor în contextul începutului unei noi religii. Dragostea dintâi a primilor adepți ai Mântuitorului (considerați ca și o sectă în prima etapă) era atât de mare, încât aceștia nu doreau să se închine cu nimic din ceea ce aminteste de această lume, cu nici un fel de mijloace amestecate cu murdăria unei societăți pe care ei trebuiau s-o încreștineze. Credința lor era că unui Domn ce nu aparținea acestei lumi, trebuia să se cânte o muzică aparte, o muzică diferentiată de cea folosită și “murdărită” în uzul unei lumii păgâne. Dacă Domnul lor era Sfânt, atunci și muzica folosită, trebuia să fie în așa fel, încât să nu amintească cu nimic de o societate pe care El a venit s-o schimbe și s-o mântuie.

mai târziu a formelor și noii tehnici muzicale cu cele ale psalmodiei, fără a se altera spiritul tradiției și al cântării originale creștine, a fost opera indicațiilor Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești”⁵⁸.

“Prin criticile severe ale conducătorilor bisericii, aceștia nu anatemizau de fapt muzica în sine, ale cărei servicii le pretuiău deschis pentru promovarea și susținerea progresului religios-moral; ele vădind numai preocuparea lor de a îmbiserici noua muzică a imnelor, de a o plivi de tot ce era profan și păgân într-ânsa, ca degajarea melismelor de înfloriturile proprii cântării din societatea greacă, de a o adapta spiritului Bisericii, de a o înrudi, în sfârșit, cu cântarea psalmilor, **pentru că Biserica nu putea avea decât o cântare a ei**”⁵⁹.

Categoric, Părinții și scriitorii bisericești nu au fost “marii compozitori” ai muzicii creștine dar “ei au turnat un spirit nou și au indicat o fizionomie anume sau o tinută muzicală compatibilă cu Evanghelia. Metoda lor a fost, cum era și firească, mai mult indirectă și de natură negativă...”⁶⁰. Deși acest lucru, la prima vedere, nu pare atât de important, la o cercetare mai amănunțită, activitatea lor chiar indirectă fiind, a fost capitală. Astfel, putem aminti aici comparațiile, interpretările, analizele, și observațiile și descrierile impresiilor artistice pe care ei le-au făcut în cadrul atât de numeroase scrieri pe care ni le-au lăsat și care constituie pentru noi baza și “sistemul de referință” cu care vom începe următorul mileniu.

Fată de cântarea în comun, depre care am amintit mai înainte, consider că se impune acum să spun câteva cuvinte și despre cântarea solo a muzicii bisericești, care este de fapt cea mai reprezentativă și mai bogată în conținut. “Prin această cântare de natură solistică, arta bizantină va pierde din monumentalitatea și măreția actului interpretativ în comun; în schimb, ea va câștiga, de timpuriu, în ceea ce privește dezvoltarea de detaliu, adică în structura formelor și cadentelor melodice”⁶¹. Pentru a înțelege

⁶⁰ *Ibidem*, p. 225.

⁶¹ Victor Giuleanu, *op. cit.* p. 13.

⁶² *Ibidem*, p. 23.

⁶³ O caracterizare a “formulei melodice” o întâlnim încă de acum o jumătate de veac în “Gramatica muzicii psaltice” scrisă de prof. N. Lungu, pr. prof. Gr. Costea, și prof. I. Croitoru, care o descriu astfel: “Înainte de a începe cântarea unei bucăți de muzică psaltică, cântărețul bisericesc obisnuiește a stabili “impresia” glasului acelei bucăți, printr-o formulă melodică compusă din câteva note caracteristice, care dau “impresia” glasului respectiv.

mai bine, de ce în perspectiva viitorului este atât de puțin probabil că se vor produce schimbări semnificative în conținutul muzicii bisericești de natură solistică, este mai bine să cunoaștem structura acestuia.

“La începuturi, în muzica bizantină, - ca de altfel și în cea gregoriană, - un mod oarecare (n.n. - glas oarecare) nu se reprezenta prin scara sa, ci printr-o serie de formule melodice simple, de contur restrâns, cuprinzând caracteristicile structurale de bază ... Aceste formule “cheie”, cu aspect distinct pentru fiecare mod (n.n. - glas), serveau, - după cum o arată termenii respectivi - pentru a pregăti interpretul, pe cale mentală, să “intre” corect în atmosfera și structura modului indicat de cântare”⁶².

*“În accepțiunea muzicii bizantine..., **formulele melodice**⁶³ ..., constituie acele alcătuiri tipice ca structură, pe care interpretul-compozitor le îmbină și le asociază artistic, în scopul de a crea și a se exprima în ambianța modului (n.n. - glasului) respectiv. Ele sunt deci formule melodice construite pe un cadru precis, recunoscându-se ca atare pe firul melodic al modului (n.n. - glasului) respectiv și revenind permanent - prin diverse tehnici componențiale”⁶⁴.*

“Ca și în limbajul vorbit, linia melodică comportă, asadar, inteligibilitatea și logica sa de construcție, o serie de întreruperi (opriri) similare punctuației gramaticale, ce se plasează la finele fiecărui element frazeal - inciză, frază (propoziție), perioadă - denumite generic cadente. În limba latină, cado,-ere = a cădea, a fi la sfârșit, a apune, a se potoli”⁶⁵. “Ele conferă discursului muzical claritate,... urmând legile generale ale retoricii - arta de a vorbi și a se exprima frumos, inteligibil, sugestiv, limpede.

Sentimentul de punctuație și suspensie se realizează în muzică

Aceste formule se vor arăta la studierea fiecărui glas în parte. În muzica veche, formulele melodice erau însoțite de cuvinte mnemo-tehnice (amintitoare). Azi nu se mai obișnuiesc asemenea denumiri, ci se *paralaghează* (solfează) numai notele formulei. De asemenea este interesantă comparația făcută de cei trei autori în trimiterea de la subsolul paginii, unde această *paralaghisire* (solfegiere) a formulei de început a glasului se compară cu rolul arpegiului într-un solfegiu muzical obișnuit.

⁶⁴ Victor Giuleanu, *op. cit.* p. 186.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 187.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 188.

nu prin întreruperea discursului muzical cu ajutorul pauzelor,... ci prin întorsături cadentiale specifice - plasate în anumite puncte ale dispozitivului frazeal - care realizează, prin factura lor, sentimentul de oprire respectiv.

În acest sens, în muzica bizantină s-au cristalizat formule de cadente proprii fiecărui mod (n.n. - glas), ce fac parte din identitatea și personalitatea expresivă a modului respectiv... ”⁶⁶.

Ceea ce este extraordinar în această muzică, este faptul că formulele și cadentele proprii fiecărui glas, deși au identitate și personalitatea expresivă specifică, ele totuși conferă cântărețului libertate, creativitate și o anumită bogăție și spontaneitate. Astfel “**pricipiul variational** - aparent instinctiv - acționează mai ales în substanța intonațională a melodiei: plecând de la formule modale de bază, devenite tradiționale, care se amplifică și se dezvoltă apoi prin noi desene melodice decurgând din primele.

*Ca în orice artă muzicală orientală, **improvizatia** constituie un alt procedeu componistic larg utilizat și în cea bizantină, datorită în primul rând, oralității și naturii solistice a actului său interpretativ. De fapt, interpretul muzicii de tip oriental se află într-un permanent proces de creație, folosind din plin arta de a improviza, drept care și în muzica bizantină întâlnim forme improvizatorice extrem de bogate ”⁶⁷.*

O trăsătură aparte a muzicii de sorginte răsăriteană cu valoare destul de mare este aceea a intervalelor mai mici decât semitonul. Fiind “*concepută numai pentru voci, muzica bizantină utilizează un fond diastematic (n.n. - intervalistic) netemperat, îmbogățit evident - față de muzica apuseană - și cu **microtonii**, acestea constituind o caracteristică inseparabilă a tuturor artelor orientale ”⁶⁸.*

“Sub apăsarea temperantei sonore a muzicii apusene și a practicii amatoricești, microtoniile par a dispărea însă, în ultimul timp, din fondul de intervale ale muzicii bizantine, lipsind-o astfel de acuratețea intonațională, originalitatea și particularitatea pe care acestea o conferă mesajului său ”⁶⁹.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 144.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 50.

*“O regândire si reconsiderare teoretică si practică ar reda acestei arte ceea ce a pierdut sub presiunea muzicii tonale apusene, într-o vreme când, pe planul componisticii nationale si universale, se caută noi resurse expresive tocmai în lumea microtoniilor”*⁷⁰.

Nu se poate să lăsăm neamintită aici pe lângă această valoroasă paletă sonoră a microtonilor si problematica semiografiei, adică a **notatiei muzicii bisericesti**. Aceasta *“îsi are începuturile în semiografia efonetică a primelor veacuri crestine, când era o notatie simplă, care se întrebuinta numai la citirea Evangheliei si a Apostolului. Din această semiografie, prin completări si îmbogățiri ale semnelor, au luat nastere alte două semiografii, si anume: cea constantinopolitană, pe care au adaptat-o si rusii, în secolul al X-lea, când au trecut la crestinism, si cea hagiopolitană, al cărei autor este Sfântul Ioan Damaschinul.*

*Trebuie adăugat însă că toată silinta depusă de diferitii reformatori ai scrierii psaltice de a face ca această scriere, această notatie, să fie usor înțeleasă si deci accesibilă marelui public nu a reusit, astfel că întrebuintarea ei rămânea numai specialistilor versati, care o învătau în timp destul de îndelungat, fie în seminarii, fie în diferitele scoli de cântăreti bisericesti de pe lângă Episcopii si mânăstiri, care după secularizarea averilor mânăstiresti s-au rărit. Urmarea firească, în fata primejdiei ca notatia psaltică să nu mai poată fi înțeleasă, a fost încercarea de a o transcrie pe notatie liniară”*⁷¹.

Pentru a înțelege mai bine efectul notatiei liniare, este bine să retinem că *“pe la mijlocul veacului al XVIII-lea, staretul Paisie a introdus în mânăstirea Neamt melodia pe note liniare, care se cânta în Galitia si Rusia de Apus. Notatia liniară în serviciul cântării bisericesti se găseste adoptată, de altfel, si de biserica română din **Transilvania si Banat, unde nici nu se cunoaste notatia psaltichiei bizantine**”*⁷². *“În comparatie cu scrierea liniară, scrierea psaltică cere mult mai mare atentie la executarea intervalelor, întrucât în*

⁷¹ Prof. Nicolae Lungu, pr. prof. Grigorie Costea, prof. I. Croitoru, *Gramatica muzicii psaltice*, Editura Institutului Biblic si de Misiune Ortodoxă, Bucuresti, - 1969, p. IV-V.

⁷² Petre Vintilescu, *op. cit.* p. 259.

⁷³ Prof. N. Lungu, pr. prof. G. Costea, prof. I. Croitoru, *op. cit.* p. 26.

⁷⁴ Victor Giuleanu, *op. cit.* p. 105.

această scriere lipsind liniile și spațiile portativului care să arate precis locul notelor, intonarea intervalului cuprinde și calculul mintal al numărului de trepte sărite ce formează intervalul”⁷³, ceea ce oarecum îngreunează și mai mult intonarea.

“Nu se poate renunța la semiografia muzicii bizantine moderne fără a menționa imperfectiunile ei ce lasă mult loc interpretării echivoce, mai ales în domeniul ornamentelor melodice și chiar al unor structuri modale fundamentale, ceea ce constituie evident un obstacol în operațiunile de transcriere fidelă prin semnele notatiei occidentale care ar conferi acestei arte **o mai mare putere de circulație, de prelucrare și valorificare prin mijloacele componisticii universale**”⁷⁴.

La toate aceste realități ale muzicii bisericești, în mileniul următor, vom fi nevoiți să luăm decizii importante pentru a fi la nivelul necesităților și nevoilor Bisericii lui Dumnezeu, a credincioșilor. Aceste decizii sunt văzute de către unii ca și niste “reforme” care ar fi necesare dar care nu au același “înțeles” pentru toți. Despre aceste “reforme” as dori să expun aici punctul de vedere al câtorva teologi și preoți slujitori. De exemplu, părintele Marc-Antoine referindu-se la aceasta, afirmă: “Singura reformă adevărată ce s-ar putea face este regăsirea Traditiei vii, să regăsim seva. Nu să ne modernizăm, să ne dedăm gustului zilei. E fals! E antitraditional! Trebuie să faci muncă de grădinar, să cureți arborii de uscături. Modernismul face mult rău în Occident; celebra doctrină a Papei Paul al VI-lea, acel “aggiornamento” (aducere la zi) este atât de antitraditională! Ortodoxia nu se aduce la zi. Ea însăși culege problemele actuale, dar dă răspunsuri acestora, pornind de la Traditia patristică. ...Ortodoxia este actualitatea Sfântului Duh...”⁷⁵. “Toate “reforme” în Biserica Ortodoxă, care sunt demne de aceste nume, sunt reveniri la izvoare. Diferența esențială între catolici și ortodocși este următoarea: catolicii caută să modernizeze, pentru a fi în spiritul zilelor noastre, în timp ce noi căutăm să regăsim viața și plenitudinea Ortodoxiei, pentru a răspunde problemelor curente. Înțelesul nostru despre Traditie dă un

⁷³ Părintele Marc-Antoine, preot ortodox, Paris, în Ioanichie Bălan, *op. cit.* p. 128.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁷⁷ Paul Evdokimov, *op. cit.* p. 176.

⁷⁸ Christos Yannaras, în Ioanichie Bălan, *op. cit.* p. 77-78.

sens diferit modernității: omul cu adevărat traditional este un om actual. Pentru asta nu are nevoie să se conformeze modei zilei. Va fi cu atât mai viu, mai prezent și mai contemporan prin aceea că el caută adevărul.

*... Din păcate, cuvântul "traditie" și-a pierdut sensul original. Și în franceză și în română este luat în contrasens, însemnând conservatorism sau integrism, pe când sensul primar este de transmitere vie a Revelatiei. A regăsi sensul Traditiei este un lucru care stă la temelia tuturor celorlalte*⁷⁶.

Această regăsire a ei nu ar trebui să fie pusă alături de problemele de limbaj ale veacului nostru și nici ale mileniului ce va sosi în curând. *"Problema nu este de a folosi un nou limbaj: aceasta ar putea chiar înjosi mesajul evanghelic. Omul este cel care trebuie să se ridice. "Cel care stă lângă mine stă aproape de foc". Nu avem nevoie de paradoxuri dialectice, ci de un foc care să mistuie*⁷⁷.

Din alt unghi de vedere, Christos Yannaras recomandă ca și soluții și propuneri, următoarele: *"...dacă în fiecare biserică, am reuși să îndepărtăm pictura renescentistă, și să readucem icoana bisericească, dacă am desfînta spectacolul comic al lumânărilor și candelelor electrice și în locul lor am aduce lumânarea de ceară și uleiul în candelă, care sunt aduse dinainte la altar, așa cum sunt aduse pâinea și vinul, și dacă am readuce în biserică cântarea bisericească în locul cantatei europene, cred că acest lucru ar însemna o revoluție culturală*⁷⁸.

Desigur că aceste soluții sunt o multitudine, și ele se formează în fiecare credincios laic și cleric ca și un răspuns la "presiunea" la care este supusă Ortodoxia la acest început de mileniu. Aplicarea lor în practică va depinde de mai multe lucruri, dintre care amintim cumpătarea și înțelepciunea ierarhilor în primul rând și adeziunea și susținerea lor de către masele largi de credincioși în al doilea. În încheiere, as dori să menționez unele dintre cele mai frumoase cuvinte ale unor teologi și profesori străini care au încercat să descrie Biserica Ortodoxă Română astfel: *"Ortodoxia românească are un simț ascuțit "mioritic" al creștinismului cosmic. Ea resimte moartea ca pe o îmbrățișare nupțială a lui Dumnezeu. Ea apropie sacrul cu o familiaritate înerezătoare în blândetea și căldura micilor și numeroaselor ei biserici..., ea a știut să unească Răsăritul și Apusul Europei, genul bizantin și antiohian cu genul slav și caucazian*⁷⁹.

Despre poporul român, părintele Macarios spune: *"Popor ortodox, popor purtător de Dumnezeu, turmă mică a lui Hristos, tu care porti adevărata lumină în ochii tăi plini de lacrimi, tu esti*

⁷⁶ Prof. Olivier Clement, Institutul Teologic Saint-Serge, Paris, în Ioanichie Bălan, op. cit., p. 93.

⁷⁷ Părintele Macarios, măn. Simionos Petra, Athos, Grecia, în Ioanichie Bălan, op. cit., p. 93.

⁷⁸ Prof. Manolis Sidiropoulos, *Geniul bizantin și antiohian cu genul slav și caucazian*⁷⁹.

Asist. univ. drd. Sebastian Moldovan

„Cresteti si vă înmultiti”. Despre sensul procreatiei în Sfânta Scriptură

Preliminarii

Are ceva de spus Sfânta Scriptură despre venirea pe lume a omului? În contextul dezbaterilor iscate de mult celebrata “stăpânire de către femeie a propriei fecundități”¹, sau a controverselor etice legate de noile “tehnologii ale procreatiei”, invocarea sau revocarea textului sacru, de o parte sau de alta, a devenit un punct obligatoriu al fiecărui discurs ce își reclamă o identitate creștină sau, dimpotrivă, încearcă s-o denunte. Există asadar o largă certitudine că, actual sau anacronic din acest punct de vedere, se poate găsi în Scriptură un “ceva” care pentru unii iluminează, pentru alții întunecă, comprehensiunea omului asupra propriei sale origini.² Pe de altă parte, este evident că în chiar miezul mesajului biblic se află celălalt hotar al existenței umane, moartea, mai precis descoperirea faptului că acest hotar nu este și capătul ei definitiv și a modului cum poate și se cuvine a fi trecut. Ar fi, asadar, inexplicabil ca cercul Revelației să nu se închidă, sfârșitul întâlnindu-se cu originea existenței, cu atât mai mult cu cât legătura intimă dintre începutul și sfârșitul creației, istoriei și a iconomiei divine care le cuprinde este unul dintre principiile fundamentale ale redactării și interpretării Sfintei Scripturi.

Odată acceptată justificarea interogării Scripturii în problema procreatiei, aceasta problemă poate fi abordată potrivit diverselor metode exegetice. O exegeză literal-istorică ar căuta acea “situație

¹ Cum se exprimă, cu o anumită satisfacție, O. Clement în introducerea sa la J. Bastaire, *Eros redento. Amore e asceti*, Ed. Qiqajon, 1991, p. 6.

² Vezi, de pildă, controversa dintre P. D. Simmons, *Biblical Authority and the Not-So Strange Silence of Scripture about Abortion*, *Christian Bioethics* 2 (1996), p. 66-82 și M. J. Gorman, *Scripture, History, and Authority in a Christian View of Abortion: A Response to Paul Simmons*, *ibid*, p. 83-96.

în viață” (*das Sitz im Leben*) a textelor în care Scriptura vorbește despre procreație, numai că această metodă ajunge să “dezintegreze” literalmente Scriptura în fragmente redactionale heterogene emanând din tradiții religioase și socio-culturale atât de diferite încât cu greu se mai poate regăsi acea unitate fără de care cuvântul Scripturii își pierde tocmai relevanța căutată. Dimpotrivă, o exegeză “narativă” ar urmări procreația în lumina întregului, căutând sensul în analiza formei finale a textului în calitatea lui proprie de “Scriptură”, de unitate literară în sine; numai că de cele mai multe ori însuși acest întreg este înțeles doar ca proiecția unei istorii mentale colective (care, la rândul ei, se lasă interpretată de fiecare generație sau individ în parte, interpretare ce simplifică și adaugă ceva în același timp) recunoscând textului ca atare numai valoarea de post-text al unei tradiții particulare³. O altă exegeză, să-i spunem apologetică, abordează Scriptura doar ca un *pretext* în căutarea unor argumente care să slujească cât mai convenabil unei poziții luate dinainte și care nu ezită să “adapteze” mesajul biblic la nevoile debaterilor contemporani. În sfârșit, o exegeză alegorică, ar privi apariția în Sfânta Scriptură a temei procreației ca una dintre multele modalități

³ Această metoda “holistă” stă la baza lucrării lui B.S.Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, 1979; despre acest subiect, precizări sumare face J. Cohen, *op. cit.* infra, nota 14, p. 56-57.

⁴ Deși procreația ca atare nu este subiectul Cântării Cântărilor, conținutul ei prin excelență nuptial (real, tipologic sau alegoric), o recomandă ca exemplul cel mai potrivit pentru felul în care o sferă foarte apropiată temei noastre, erosul uman, poate fi o expresie privilegiată a Revelației. În mod semnificativ, cu cât Scriptura își împropiază mai mult această dimensiune a intimității umane, se scrutează în spatele acestui limbaj un sens cu atât mai mistic. Iar când se încearcă recuperarea unei valori proprii a erosului tocmai din faptul utilizării lui ca expresie a unirii dintre divin și uman, acest demers se dovedește deosebit de dificil și controversat. Elocventă este încercarea lui Christos Yannaras de a face acest demers și contestarea întreprinderii sale. Vezi, printre altele, cartea sa *Variations sur le Cantique des Cantiques. Essai sur l'eros*, DDB, 1992, precum și critica întregii ata-zisei teologii erotice a “neo-ortodocșilor” din Père Patric, *La Doctrine des Néo-orthodoxes sur l'Amour*, Paris 1991; în românește se pot consulta documentarele realizate de diacon Ioan I. Ică jr. în *Neoortodocși și Ortodoxie în Grecia de azi*, Mitropolia Ardealului (MA), nr. 3, 1988, p. 106-116 și “Ereziile neoortodocșilor” sau despre “eros” și “agape” în *Biserica ortodoxă din Grecia de azi*, MA, nr. 4, 1988, 100-117. O recentă evidențiere a frumuseții și complexității exegezei Cântării la Pr. Prof. Dr. D. Abrudan, *Cântarea Cântărilor-Iubire, puritate, frumusețe, poezie*, Revista Teologică, nr. 3-4, 1996, p. 130-143.

în care, utilizând simbolic domeniul realului efemer al acestei vieți, Înțelepciunea divină ne vorbește despre realitățile vieții vesnice⁴.

Toate aceste metode își au, până la un punct, îndreptățirea lor și tradiția exegetică a Bisericii a făcut întotdeauna uz de ele în modul ei propriu. Nu este scopul acestei lucrări de a le evalua meritele în contextul temei date. Nu îmi propun decât o abordare preliminară, o *încercare* de a identifica o cale de acces - pe urmele metodei narative, dar care să păstreze fidelitatea față de locul și rolul Sfintei Scripturi în Biserică și față de tradiția ei hermeneutică - spre un subiect care nu s-a aflat printre temele preferate ale exegezei ortodoxe, așa cum trebuie să recunoaștem. O primă etapă în acest efort ar fi fost aceea de a identifica locurile scripturistice relevante pentru o examinare sistematică ulterioară. Însă, de la bun început, trebuie remarcată ambiguitatea termenul "relevant". Ce anume este sau nu este relevant pentru tema "procreția în Sfânta Scriptură" depinde de ceea ce înțelegem prin "relevant". Identificarea locurilor "relevante" presupune criterii deja stabilite, un luminător care să scoată la vedere. Tocmai alegerea acestuia, în a cărui lumină își dezvăluie textele Scripturii o anumită semnificație, este o problemă și mai relevantă.

Avem toate motivele să identificăm acest luminător, în consensul Sfintei Tradiții, cu Hristos Domnul Însuși. Nu e cazul să justificăm aici hristocentrismul exegezei pnevmatice ortodoxe⁵. A privi procreția în lumina hristologiei pnevmatice este o întreprindere pe cât de necesară pe atât de anevoioasă, pentru că ea presupune nu doar exploatarea pe linie de antropologie sau de morală a naratiunilor Nou-Testamentare despre Zămislirea, Nasterea sau Copilăria Mântuitorului⁶. În fapt, perspectiva e mult mai amplă: întreaga

⁵Câteva temeuri biblice: Luca 24,27,44-46; Ioan 1,1-18; 2Cor. 3,6-4,6; asupra acestui subiect vezi Pr. Prof. Dr. V. Mihoc, *Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți*, în: *Biblie și Teologie. Prinos de cinstitie Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga*, Sibiu 1997, p. 52-74, și în special p. 69-73.

⁶ Desigur aceste evenimente inițiatore ale activității "în trup" a Mântuitorului constituie mai mult decât fundamentele discursului teologiei morale despre procreție; ele definesc însuși cadrul eclesial-liturgic în care vine pe lume o nouă ființă umană, așa cum demonstrează binecuvântările și rugăciunile care însoțesc săvârșirea Tainei căsătoriei, nasterea, lăuzia etc.

hristologie a Noului Testament, toate etapele iconomiei în trup a Mântuitorului așa cum sunt ele mărturisite sub inspirația Sfântului Duh de Sfintele Evanghelii și Sfintii Apostoli. Motivul este acela că avem de privit nu hristologia în lumina venirii pe lume a omului, ci invers, venirea pe lume în lumina hristologiei.

Lucarea de față este structurată în modul următor: o primă parte pune în evidență succint posibilitatea și necesitatea examinării temei într-o lumină hristologică. Partea centrală este consacrată unui “studiu de caz” care încearcă să urmărească semnificația primei binecuvântări a procreației (Gen. 1,28) de-a lungul întregii cărți a Genezei și cu o scurtă incursiune dincolo de ea. Pe această cale voi reveni în cele din urmă la primele capitole din Faptele Apostolilor, geneza umanității și geneza Bisericii vorbindu-ne una despre cealaltă.

O perspectivă hristologică

Un prim pas în direcția anunțată ar consta în a determina în ce fel chipul Nou-Testamentar al Mântuitorului adună, sau eventual respinge din jurul său constelația de imagini și sensuri ale procreației umane, de la universul domestic al familiei la însuși actul unirii conjugale prin care se realizează miracolul apariției vieții. Aceasta cale presupune să pornim de la Ierusalimul Cincizecimii la Nazaretul Bunei Vestiri, fiind calea urmată de kerygma apostolică, ce prin puterea Duhului a mărturisit “*Evanghelia lui Dumnezeu...despre Fiul Său cel născut din sământa lui David după trup, Care a fost rânduit Fiul al lui Dumnezeu în putere după Duhul sfinteniei prin învierea mortilor, Iisus Hristos Domnul nostru..*” (Rom. 1,1-4)⁷. Că taina Persoanei Mântuitorului și a venirii Sale în lume, unind natura divină cu cea umană prin Zamislirea și Nasterea “*la plinirea vremii...din*

⁷ Apropierea dintre această mărturisire hristologică paulină și hristologia cuvânturilor petrine din Fapte 2-4 este de reținut.

⁸ “E foarte adevărat că credința creștină n-a înțeles decât treptat dumnezeirea lui Iisus, plecând de la trumful Pastilor, pentru a urca înapoi spre originile Sale. Această istorie a credinței s-a exprimat în dezvoltarea literară.”, P. Benoit, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I*, în Idem, *Exégèse et Théologie III*, Cerf, 1968, p. 193-194.

femeie” (Gal. 4,4), s-a revelat progresiv apostolilor si ucenicilor abia în lumina Învierii este de mult o certitudine a exegezei biblice⁸. Dar Moartea si Învierea descoperă nu doar o identitate individuală, cea de Fiu al lui Dumnezeu, Domn si Hristos, a Acestui Iisus Nazarineanul iesit din rodul coapselor lui David (Fapte 2, 30). Ea Îl revelează ca Ultimul Adam (1 Cor. 15,45), după chipul Căruia a fost creat cel dintâi (cf. Rom. 5,14), Cel care este si a venit să fie toate si în toate (Col. 3,11), atât în ordinea primei creatii (Col. 1,15-17) cât si în ordinea celei de-a doua (Col. 1,18; cf. si Rom. 8,29,32)⁹.

Recapitularea, rezidirea, înnoirea omului prin Moartea si Învierea Fiului lui Dumnezeu, prin Care ea își are si izvorul si sensul existentei este afirmată într-un mod extrem de revelator pentru subiectul nostru în capitolul 3 din Faptele Apostolilor. În ceasul al nouălea, urcând la Templu să se roage, Sfintii Apostoli Petru si Ioan întâlnesc un olog *din pantecele maicii sale (ek koilias metros autou)* pe care îl vindecă în numele lui Iisus Hristos (3,1-6). Dar minunea aceasta nu stă în puterea sau cucernicia omenească, ce nu poate să

⁹ Congeniale hristologiei cosmice ortodoxe sunt paginile despre “The Wholeness of Christ” din cartea remarcabilă a lui A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, SCM Press, 1974. O si mai subtilă, desi uneori discutabilă, reflectie asupra acestei hristologii apostolice la F.-X. Durrwell, *Jesus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Desclée, Paris 1997.

¹⁰ *Arhegos* mai apare cu acest sens numai în Fapte 5,31 unde iarăsi este invocat “Dumnezeu părintilor nostri”.

¹¹ Raportul dintre rezidirea omului prin învierea Mântuitorului Hristos si zidirea lui prin actul procreatiei ni-l arată si Sfântul Ioan Gură de Aur când talcuiește versetul din Gen. 4, 25: “De aceea si mama, când a pus numele copilului, l-a pus cu multumire, că n-a atribuit pruncul născut nici firii, nici puterii de nastere, ci puterii lui Dumnezeu. Căci aceasta a desteptat si firea spre nastere. Și zice: “I-a pus lui numele Seth, zicând: Mi-a ridicat mie Dumnezeu altă sământă în locul lui Abel, pe care l-a omorât Cain.” Uită-te cât de precis este cuvântul. N-a spus: “Mi-a dat Dumnezeu”, ci “Mi-a ridicat”. Iată că aici, prin aceste cuvinte, ni se arată obscur semnele care prevestesc învierea. Cu alte cuvinte a grăit asa: “În locul celui mort, mi l-a ridicat pe acesta. Chiar dacă Abel a căzut la pământ de mâna fratelui său si a murit, însa puterea lui Dumnezeu mi l-a ridicat pe acestea în locul celui căzut.” Pentru că nu era încă timpul învierii, Dumnezeu n-a ridicat pe cel căzut, ci pe altul în locul aceluia. De aceea a si spus: “Mi-a ridicat Dumnezeu altă sământă în locul lui Abel, pe care l-a omorât Cain.” Ai văzut înțelepciunea femeii? Ai văzut iubirea de oameni a Stăpânului? [...] Pe aceasta s-o imităm toti. Să atribuim totul harului de sus! Chiar dacă firea lucrează, însă nu prin puterea ei ci ascultând de porunca Creatorului.” (*Omilia la Facere*, în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri. Partea întâia*, trad. Pr. D. Fecioru, PSB 21, EIBMBOR, Bucuresti, 1987, p. 248).

îndrepte ceea ce Dumnezeu însuși a plămădit (3,12; cf. Iesire 4,11; Matei 6,27; Ioan 9, 32), ci aparține ordinii Învierii, căci pe Cel lepădat și omorât de barbatii lui Israel, L-a înviat și L-a slăvit ca Fiul al Său “Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov, Dumnezeul părinților noștri” (3,13). Mărturisirea lui Hristos în acest context ca Începător al vieții (*archegos tes zoes*, 3, 15)¹⁰ descoperă identitatea dintre energiile divine ale Creatiei și cele ale Învierii, afirmă prezența lor în actul procreației și, mai mult decât atât, arată în Fiul lui Dumnezeu întrupat originea și scopul irumperii izvoarelor vieții.¹¹

Nu numai acest olog, ci întreg poporul lui Israel sunt “fii ai proorocilor și testamentului pe care l-a stabilit Dumnezeu pentru părinții noștri, grăind către Avraam: ‘Și în sământa ta se vor binecuvânta toate neamurile pământului.’” (3,25) Ceea ce spun Apostolii în finalul cuvântului lor este că în realitate originea poporului este Hristos și aceasta inclusiv în sensul existenței biologice.¹² Procreația se descoperă astfel în slujba iconomiei Întrupării care cuprinde creația lumii și rezidirea ei în Hristos¹³. Invocarea lui Dumnezeu Tatăl ca “Dumnezeu al părinților” nu este nici ea întâmplătoare. Nu e o simplă formulă ce revine stereotip ori decâte ori un iudeu cucernic vorbește de Cel Preaînalt. Ea nu apare nici în cuvântarea din Fapte 2, nici în cea din Fapte 4. Pentru a înțelege procreația în lumina hristologiei trebuie să determinăm mai exact sensul acestei formule. Vom face pentru aceasta un salt înapoi, spre acea carte a Sfintei Scripturi în care ea apare. Dacă “părăsim” aici Noul Testament nu o facem decât în sensul trimiterii pe care

¹² Ce semnificație să aibă aici substituția în citatul din Geneza 22,18 (cf. Gen. 26,4) a termenului *panta ta ethne cu pasai hai patriai*? O expresie asemănătoare în Efeseni 3,15, dar sensul lor este în general neexploatat.

¹³ După cum spune Sfântul Maxim Marturisitorul, “taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate.[...] iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic la Învierii, a cunoscut scopul pentru care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte.” (subl. mea) *Capete gnostice* I,66, trad.de Pr. Stav. Dr. D. Stănioae, în *Filocalia II*, Sibiu 1947, p. 148.

¹⁴ Pentru întreaga discuție care urmează, și mai ales pentru analiza versetului Gen. 1,28 și a “carierii” sale în restul canonului Scripturii sunt îndatorat lucrării lui J. Cohen, “Be fertile and Increase, Fill the Earth and Master It”. *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Cornell University Press, 1989, în special p. 8-66. La rândul său, Cohen l-a avut ca precursor pe M. Gilbert, “Soyez féconds et multipliez” (*Gn 1,28*), *Nouvelle Revue Théologique*, 7, 1974, p. 729-742.

Mântuitorul Însuși o face spre “ceea ce a fost dintru început” (Matei 19,3-12; Marcu 10,2-8), dându-i acestui început o autoritate indiscutabilă.

Procreția în cartea Genezei¹⁴.

I. Primul referat (Gen. 1,1-2,3): Liturghia creației, orizontul originar al procreției.

Originea și destinul existenței umane se află într-o legatură indisolubilă cu originea și destinul întregii creații. Omul nu apare pur și simplu într-un vid material sau neant spiritual, ci “vine pe lume”, într-un cosmos care îl ocrotește și îi vorbește. Creația lumii este primul act al Revelației divine, iar creația omului este o revelație a Revelației căci cerurile și pământul nu își vestesc lor marea Ziditorului și făpturii cu care El le încununează și pe care a împodobit-o cu însuși chipul Său. Definiția omului ca “chip al lui Dumnezeu” nu ni se dezvăluie doar dintr-un verset anume ci și din întreg referatul creației. S-a observat că omul nu e niciodată subiect gramatical al acestui referat și nici măcar un glas care preămarește lucrările Creatorului (cum va fi de pildă în Psalmul 103): Dumnezeu singur vorbește și înfăptuiește. Există însă ceva la care omul participă tocmai în calitatea sa de om și anume contemplația zidirii. Privirea lui Dumnezeu (“și a privit Dumnezeu..”) și privirea scriitorului inspirat al referatului se suprapun. Una care patrunde și uneste în voința și sfatul cel mai presus de ființă originea zidirii cu împlinirea ei; cealaltă care admiră în tăcere profunzimea tainei proprii sale origini și etapele alcătuirii ei. Aici contemplația e o retrospectivă a lucrării divine. Omul nu își cunoaște propria origine decât în “bunătatea” lumii înconjurătoare și în chipul protopărintelui prin care îl străvede pe Părintele cel adevărat. Dumnezeu apare într-adevăr cu toate atributele Părintelui: dăruiește viața, o asează într-un loc propriu, îi rânduieste un sens. Dar felul în care ni se descoperă Dumnezeu ca Părinte este la fel de important: ca Sacerdot al unei liturghii închinată propriei Sale bunătăți făcătoare de viață, în care este unic celebrant și celebrat. Ritmul zilelor creației, ierarhia ei, formulele liturgice propriuzise (“a zis”, “s-a făcut”, “a fost seară”, “a fost dimineată”) sunt ușor de observat. Există apoi un crescendo al binecuvântărilor: în 1,22 binecuvântarea vietăților marine și a celor din văzduh; în 1,28

binecuvântarea omului, iar în 2,3 binecuvântarea Sabatului, în fapt a întregii creații.

Ultima și cea mai angajantă lucrare, facerea omului (1,26-27), nu este și ultimul act liturgic; urmează binecuvântarea din 1,28, cu un rol deosebit de important: ea deschide umanitatea spre viitor, spre destinul ei și în același timp face trecerea spre momentul în care Dumnezeu se află deja așezat în odihna Sabatului. O perspectivă temporală și una supratemporală care nu pot fi despărțite. Cu facerea omului, creația intră în Sabat și tocmai de aceea trebuie să vedem în actul liturgic care le uneste, binecuvântarea din 1,28, revelația unui scop supra-natural al existenței umane.

Care este acest scop și în ce fel anume ni-l dezvăluie binecuvântarea nu este ușor de spus. Mult mai ușor se poate observa identitatea primei părți a formulii binecuvântării din 1,28 cu cea adresată vietăților create în ziua a cincea din 1,22. În lumina acestei identități a fost ușor de afirmat că nu puterea procreativă reprezintă acel atribut care îl face pe om "chip" al Creatorului¹⁵. De fapt, 1,26 apropie "chipul" de "stăpânire", adică de a doua parte a binecuvântării din 1,28. În acest sens, distincția bărbat-femeie pe care o introduce 1,27 nu ar fi nici ea caracteristică "chipului", întrucât această distincție nu există în Dumnezeu, ci ar viza tocmai puterea procreativă pe care omul o împărtășește cu toate vietuitoarele¹⁶. Nu e cazul să ne grăbim și să concluzionăm că această perspectivă devalorizează radical procreția. Să vedem mai întâi ce ne spune versetul 1,28.

¹⁵Asa cum încearcă să demonstreze Ph. A. Bird, *Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts*, în K. E. Borresen (ed.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Solum Forlag, 1991, p. 11-34.

¹⁶Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că distincția bărbat-femeie apare ca prevedere din partea lui Dumnezeu a căderii în păcat și a apariției morții. Argumentele sunt inexistente deosebirii de gen în Dumnezeu și starea eshatologică isanghelică (cf. Luca 20,34-36 dar și Gal. 3,28 pe care Sfântul Grigorie le aplică și Genezei conform principiului teologic al "identității" dintre *arhe* și *telos*). Vezi capitolele XVI și XVII din *De hominis opificio*. Sensul genurilor este în momentul de față în plină dezbateră printre teologii ortodocși, cf. J. Behr, *A Note on the "Ontology of Gender"*, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 3-4, 1998, p. 363-372. O bună prezentare a problemei la Părinții capadocieni la V.E.F. Harrison, *Gender, Generation, and Virginity in Cappadocian Theology*, *Journal of Theological Studies*, 1, 1996, p. 38-68.

¹⁷În general am urmat Septuaginta (LXX) și numai unde a fost cazul am făcut referiri la textul ebraic (TM).

Să începem cu câteva observații privitoare la structura și lexicul versetului. În textul ebraic¹⁷ apare următoarea serie de 5 verbe: 1) *parah* (a fi fertil)-2) *rabah* (a prolifera)-3) *male'* (a umple)-4) *kabas* (a stăpâni)-5) *radah* (a supune), pe care LXX le traduce cu seria *auxano* (a crește)-*plethuno* (a înmulți)-*pleroo* (a umple)-*katakuriuo* (a stăpâni)-*archo* (a cârmui). După sintaxa frazei ambelor versiuni, primele patru verbe aparțin primei părți a binecuvântării, iar al cincilea celei de-a doua părți. Însă semantic, *kbs/katakuriuo* face o unitate naturală cu *rdh/archo*, aparținând astfel celei de-a doua părți. De asemenea, *prh* are sensul de “a fi roditor” așa încât împreună cu *rbh*, “a înmulți, a prolifera” formează un binom aparte al cărui sens poate fi exprimat unitar ca “a fi abundent de roditor”. Acest binom apare, așa cum vom vedea, în anumite momente cheie ale istoriei biblice și de aceea îi vom acorda o atenție aparte. LXX traduce *prh* cu *auxano* (radacina -ug, lat. -aug), care deși redă și ideea unei acumulări numerice, aduce și o conotație proprie unei creșteri organice, în cadrul aceleiași unități numerice, ceea ce slăbește unitatea cu verbul următor, cu atât mai mult cu cât *plethuno* are aceeași radacină cu cel de-al treilea verb, *pleroo*.

Este interesant că în binecuvântarea vietăților din 1,22 apare seria 1-2-3-2. În ambele versete, verbele 2-3 sunt în corelație cu un spațiu propriu înmulțirii și umplerii. Desigur, raportul omului cu spațiul existentei sale nu este epuizat de scopul prolific al binecuvântării precum în cazul celorlate vietăți. Așa cum am amintit, mai proprie omului ca chip al lui Dumnezeu pare partea a doua a binecuvântării, care exprimă stăpânirea prin verbele *kbs/katakuriuo* și *rdh/archo*¹⁸.

II. Al doilea referat (Gen. 2,4-2,24): co-liturghisitorii

Nu putem urmări destinul binecuvântării din Gen. 1,28 dincolo

¹⁸ În contextul crizei ecologice, sensul real al acestor verbe este subiectul unei vii controversă. Pentru noi e suficient să remarcăm în LXX folosirea lui *archo* deja în v. 16-17, în legătură cu rostul luminătorilor, așa încât stăpânirea încredințată de Ziditor purtătorului chipului Său nu poate fi înțeleasă decât în contextul liturghiei creației despre care am vorbit.

¹⁹ Mântuitorul însuși în răspunsul dat fariseilor tratează cele două referate în unitatea lor.

²⁰ Vezi M. de Merode, “Une aide qui lui correspond”. *L'exégèse de Gen. 2,18-24 dans les écritures de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament*, Revue Théologique de Louvain, 3, 1977, p. 329-352.

de momentul creației, fără să ne oprim și asupra celui de-al doilea referat al ei¹⁹. Specific acestui referat este un antropocentrism pronunțat, desigur nu în raport cu Dumnezeu ci cu restul creației. Mai mult decât în primul referat, omul apare ca destinatarul și beneficiarul lucrării creatoare și proniatoare a lui Dumnezeu. Nu numai că este așezat într-un spațiu aparte, propriu vieții și abundenței, dar devine un personaj activ, în fapt un colaborator al lui Dumnezeu, împărtășindu-se nu de puterea creatoare propriuzisă ci de una “producătoare”, și nu doar în ordinea materială (2,15) ci mai ales în cea spirituală (2,19-20).

Un alt element important al acestui referat este atenția acordată facerii femeii²⁰. Semnificația lui nu constă atât în cronologie, care ar conferi o anumită întâietate barbatului pentru că fost creat înaintea femeii (cf. 1Tim 2, 13). Ceea ce spune referatul este că în planul creației omul se împlineste numai ca barbat *și* femeie, astfel încât dobândește el însuși un nume și o vocation fără de care orice altă lucrare a sa asupra lumii mai mult îl însingurează. Ultima diferențiere a creației²¹ arată direct spre vocația sintetică a existenței umane²². Starea lui Adam în momentul respectiv este descrisă ca *tardemah/ekstasis*, un extaz, iar pentru actul creării femeii nu se folosește nici verbul *poieo*, nici *plasso*, ci *oikodomeo*, a zidi o locuință dar și un jertfelnic (cf. e.g. Gen. 12,7; 13,8). În acest sens unirea celor doi într-un trup nu reface doar o unitate originară, care de altfel nici nu se pierde întrucât barbatul și femeia, tatăl, mama și omul care vine pe lume din ei, toți sunt din același trup și din același os, au aceeași natură (în acest sens verbul *auxano* e cât se poate de potrivit pentru redarea ideii de homoousianitate umană). Unirea celor doi este o sinteză într-o stare superioară în care nu se mai regăsesc doar ca *arsen kai thule*, parte bărbătească și parte femeiască, precum în Gen. 1, 27 (cf. și Gen. 5,2

²¹ Întreaga opera de creație a lumii este, după aducerea din nimic la ființă a celui *tohu-wabohu*, o opera de diferențiere. E important de subliniat rolul acestor diferențe originare ale creației, între care face parte și diferența bărbat-femeie căci, deși devin prin căderea în păcat diviziuni și antagonisme, ele nu vor fi pur și simplu anulate la rezidirea din nou a lumii în Hristos. “Ceruri noi și pământ nou” nu înseamnă numai *noi* ci și *ceruri și pământ*.

²² Este arhicunoscută dezvoltarea pe care o dă Sfântul Maxim Marturisitorul acestei teme a vocației sintetice a omului, realizată de fapt numai în Hristos. Vezi Ambigua 41 (106-107 după traducerea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 80, p. 260-270).

etc), ci *andros kai gune*, aici sot si sotie, *pater kai meter*, tată si mamă, printr-o exprimare pe cât de abruptă în context pe atât de relavantă, si a cărei trimitere la versetul 1,28 nu trebuie să ne scape. Numai împreună, cele două referate ale creatiei ne oferă o înțelegere autentică aceea ce a fost “dintru început”. Anticiparea căderii în păcat nu poate ascunde faptul ca liturgia creatiei initiază si cuprinde taina procreatiei.

III. Vesmintele de piele

Este important de subliniat faptul că ambele referate stabilesc o legatură intimă între ordinea ierarhică a creatiei si destinul omului. El însusi este integrat în această ordine prin geneza sa, dar în acelasi timp binecuvântarea îi conferă o vocatie aparte, care îl pune într-o triplă legatură cu Dumnezeu, cu sine si cu creatia. Libertatea, puterea si responsabilitatea ce i se încredintează (cf. 1, 26, 28; 2,15) își află originea, sensul si împlinirea numai prin statutul său de co-liturgisitor pentru care cosmosul este un Eden, iar Edenul o locuintă familială, leagăn nu doar al vietii, nu doar al vietii fericite ci al vesnicei vietii fericite. Interdictia legată de “pomul binelui si răului” exprimă sub formă negativă acelasi continut pozitiv.

Păcatul si căderea reprezintă o ignorare, un abuz, o sfidare a planului lui Dumnezeu exprimat de structura ierarhică a creatiei, cu hotarele, cu rânduiala si armonia ei, o trădare a vocatiei regal-sacerdotale a omului. Capitolul 3 din cartea Facerii descrie elocvent cât de direct afectează păcatul posibilitatea realizării vocatiei acordate în binecuvântarea initială. De aici înainte unitatea familială va fi asigurată printr-un raport dificil între autoritate si supunere (3,16c versus 2,24), puterea procreatoare va cunoaste durerile nasterii (3,16b), stăpânirea asupra pământului va deveni o muncă istovitoare (3,17-19a), toate elementele binecuvântării fiind subminate de moarte. Trebuie să remarcăm însă că binecuvântarea originară nu este pur si simplu anulată de căderea originară. Vesmintele de piele al căror continut

²³ Pentru o înțelegere corectă a “vesmintelor de piele”, si în general a aspectului pozitiv, providential al existentei “biologice” a omului în urma păcatului, vezi P. Nellas, *Omul-Animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, stud. introd. si trad. diac. I.I. Ică jr., Deisis, Sibiu 1994.

²⁴ Cf. Cohen, *op. cit.*, p. 62-63.

Îl descriu versetele 16-19 nu sunt o pedeapsă și un blestem decât în raport cu fericirea originară. În același timp ele descoperă noua modalitate pe care Dumnezeu i-o acordă omului de a păstra harul binecuvântării în condițiile mortalității²³. Nu numai că Dumnezeu nu îl părăsește pe om ci, așa cum vom vedea, va interveni constant tocmai pentru ca vocația revelată de Gen. 1,28 să poată fi împlinită și după cădere. Mai mult decât atât, versetul 3,15 cuprinde “Protoevanghelia”, făgăduința zdrobirii păcatului și a morții, și această victorie, încredințată semintei Evei, descoperă deja valoarea mesianică a procreației.

IV. Procreția în Istoria Primară (Gen. I-XI)

O semnificativă ilustrare a acestui adevăr poate fi observată în structura diptică a capitolelor I-XI din Geneză²⁴, fiecare dintre părți conținând câte o perioadă a câte zece generații, prima de la Adam la Noe, cea de-a doua de la Noe la Terah. Fiecare perioadă la rândul ei conține trei “scene”, câte o listă genealogică și câte un epilog ce deschide spre era istorică următoare. Iată structura de care e vorba:

De la Adam la Noe (1,1-6,4)

I: Creația (1,1-2,3)

ÎI: Adam și Eva (2,4-3,24)

III: Cain și Abel (4,1-4,26)

Genealogie (5,1-32)

Epilog: “Fiii lui Dumnezeu” și “fiicele oamenilor” (6,1-4)

De la Noe la Avram (6,5-11,52)

I: Potopul (6,5-9,17)

ÎI: Noe și fiii săi (9,18-10,32)

III: Turnul Babel (11,1-9)

Genealogie (11,10-26)

Epilog: Apariția lui Avram (11,26-32)

În această structură simetrică primul episod descrie stabilirea, respectiv restabilirea unei ordini a creației în cadrul căreia omului, elementul ierarhic superior, îi este descoperită vocația fertilității și stăpânirii sub forma unei binecuvântări divine. În fiecare formulă a binecuvântării, binomul *procreție-stăpânire* definește relația dintre

Dumnezeu, om și lume. Al doilea și al treilea episod al fiecărei părți ne înfățișează trădarea relației originare și a vocației, în același timp cu împlinirea ei într-o anumită măsură, în ciuda tragediilor căderii și potopului, crimei, aroganței și iresponsabilității umane. Cele două genealogii din Gen. 4-5 și 10-11 demonstrează tocmai această măsură a împlinirii planului inițial al lui Dumnezeu.

Îndată după cădere, marcat de aceasta, în condițiile mortalității, ale legilor conservării fizice și supraviețuirii biologice, are loc primul act procreator. Cu această ocazie, “mama tuturor celor vii” exprimă prima nădejde legată de făgăduința “Protoevangheliei”: “Am dobândit om de la Dumnezeu.” Numai că speranța mântuirii nu se împlineste pur și simplu prin procreație. Venit pe lume prin voia lui Dumnezeu și unirea părinților, primul om procreat împărtășește aceeași binecuvântare cu părintii săi: fecunditatea (4,17) și stăpânirea asupra pământului (4,11-12) într-o vocație sacerdotală corespunzătoare noilor condiții ale existenței (cf. 4,3). O anumită libertate (cf. 4,7d) și responsabilitate (cf. 4,9b) circumscriu în continuare orizontul moral al relației cu Dumnezeu, cu sine și cu lumea. Numai că de dată aceasta, spre deosebire de protopărinți, păcatul are deja un vad (4,7b), revolta un precedent (4,9b), moartea o biruință (vezi legătura între 3,19 și 4,11), iar între vocația mesianică și cea anti-mesianică, primul născut, Cain o va urma pe cea de-a doua²⁵.

O nouă cădere și o nouă slăbire, mai accentuată a puterii omului de a realiza proiectul divin originar (4,10-12). O slăbire, nu o anulare, așa cum arată chiar genealogia lui Cain (v.17-18), în care remarcăm lipsa referinței la rolul lui Dumnezeu în procreație, consecventă cu ideea “absenței fetei lui Dumnezeu” (v.17). În locul lui Abel, Dumnezeu îi dăruiește Evei pe Set, “altă sământă” (4,25)²⁶, a cărui

²⁵ Cf. 1 Ioan 3,12. Deși Cain nu apare explicit ca tip al lui Iuda sau al ucigășilor lui Hristos, Abel a fost considerat tip al Mântuitorului, cf. Matei 23,35; Luca 11,51; Evrei 11,4; 12,24.

²⁶ E și o aluzie la “Protoevanghelie”, la trădarea de către Cain a vocației mesianice, a faptului că trebuia și el să zdrobească sarpele, cf. 4,7?

²⁷ Pentru tipologia Noe-Hristos, care ține de raportul *telos-arche*, vezi J. Daniélou, *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Beauchesne 1950, cap. “Noé et le Déluge”.

²⁸ Se poate observa o legătură între Gen. 6,2 și Gen. 3,6.

²⁹ Potopul ca tip al botezului este discutat de asemenea la Daniélou, *op. cit.* supra.

genealogie (c.5) purtătoare a “paradigmei și chipului uman” (5,3) va coborâ până la Noe, dăruit lui Lameh spre “odihnă și eliberare de lucrul, osteneala și însuși pământul blestemat de Domnul.” (5,28)²⁷

Generația pe care ne-o descrie epilogul primei părți a dipticului (6,1-7, 11-13) ne arată o umanitate care crește, se înmulțește, umple pământul și îl stăpânește, asadar o împlinire a binecuvântării din Gen. 1,28. Dar o împlinire ce se arată înaintea lui Dumnezeu mai degrabă ca un blestem, o creștere, înmulțire și împământare a răului și nedreptății (cf. 6,5,11). Darul procreației apare pervertit în însăși substanța sa (6,2,4)²⁸ și Dumnezeu intervine pentru a pune capăt acestei pervertiri a procreației și întinări a creației și pentru a ridica o nouă creație pe temeliiile celei vechi și o nouă umanitate dintr-o rămășiță a celei vechi²⁹.

Paralela între referatul creației și referatul potopului este marcată de numeroase aspecte: separarea apelor de uscat, dintr-o apă lipsită de viață (1,2) sau care a stins toată viața (7,20-24), inițierea unei epoci noi în istoria omenirii, atenția față de problematica providenței, a dreptății și păcatului. Ea devine evidentă când constatăm repetarea binecuvântării edenice în favoarea rămășiței coborâte din arcă (9,1). Formula din LXX conține primele patru verbe, pe când TM numai primele trei. De asemenea, așa cum binecuvântarea din 1,28 era precedată de cea din 1,22, tot așa binecuvântarea din 9,1 este precedată de cea din 8,17 care evocă tocmai 1,22. Încă o dată, la începutul unei noi epoci, Dumnezeu binecuvintează vietățile și umanitatea cu darul procreației și proliferării.

Repetarea binecuvântării în versetul 9,7, după ce în 9,6 se reafirmă atributul omului de a fi după chipul lui Dumnezeu, are o semnificație aparte. Întreitul raport dintre Dumnezeu, om și restul făpturii nu mai este totuși reasezat în situația sa inițială. Nu doar raportul omului cu celelalte vietuitoare s-a modificat, ci și raporturile interpersonale, care vor fi mereu sub amenințarea fratricidului, încât noua ordine morală va trebui să afirme explicit suveranitatea unică și exclusivă a lui Dumnezeu asupra vieții (9,5). De asemenea,

³⁰ *Sperma* desemnează amândouă realitățile, sământa și semintia. În fața lui Dumnezeu, sub specie aeternitatis, umanitatea este un întreg. Orice atantat împotriva semintei care prin procreație generează semintia subminează mai mult decât o continuitate genealogică ce biruiește cumva moartea, și anume chiar voia lui Dumnezeu.

binecuvântarea se adresează acum numai lui Noe și urmașilor săi masculini (9,1,8); aceasta nu exclude rolul femeii în procreație, ci reafirmă ca temei al institutiei familiale autoritatea paternă (cf. 3,16). Într-un cuvânt, noua eră nu este decât un tip al adevăratei rezidiri eshatologice. Între timp, armonia creatiei și ordinea morală cuprinse în binecuvântare, vor fi asumate în primul legământ (*berith, diatheke*) explicit încheiat de Dumnezeu în favoarea făpturii Sale, cu tot sufletul viu și cu tot trupul (9,15). Acest legământ vesnic ne spune ceva nu numai despre vesnicia lui Dumnezeu ci și despre supraviețuirea beneficiarului, trecerea sa dincolo de moarte printr-o generație vesnică (*genea aionios*: 9,12). Ca și făgăduința “Protoevangeliei”, legământul noahitic identifică părintele cu urmașii, sământa cu semintia³⁰.

Binecuvântarea reînnoită este împlinită de genealogia fiilor lui Noe (c.10), care se înmulțesc și se răspândesc pe pământ dând naștere spitelor de neam (*phulai*), așezându-se în hortarele lor ca în niste insule (*nesoi*), după înrudirile lor (*geneseis*), după natiile lor (*ethneis*), după limbile lor (*glossai*). Însă împlinirea aceasta nu s-a făcut fără noi împotriviri și noi intervenții divine. Dacă episodul transgresiunii lui Ham și a blestemului adresat de Noe urmașului acestuia Canaan (semnificativ pentru solidaritatea generațiilor tocmai prin actul procreației) ne rămâne obscur, episodul Turnului Babel poate fi interpretat cu suficient temei ca o împotrivire a umanității tocmai față de planul pe care Providența îl dezvoltă prin procreația binecuvântată în Gen. 1,28. Opoziția față de binecuvântarea divină pe care o reprezenta aroganța unei umanități unite într-un proiect utopic, megaloman, aliturgic și ateu³¹, este exprimată de repetarea verbului *nftz/diasparenai*-a împrăstia atât în 11,8,9 cât și în 11,4 și 10,32 și a cărui conotație negativă contrastează cu sensul pozitiv al

³¹ E vorba de a “face un nume” (*poieo*), nu de a “pune” (Gen. 2,20) ori de a “chama” un nume (Gen. 4,26). Remarcabil e că TM opune explicit proiectul babelian planului divin de răspândire prin procreație: “să ne facem un nume *ca sa nu* ne împrăstiem pe fata pământului” (11,4).

³² Pentru semnificatia acestor genealogii, vezi M. P. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 2nd ed., Cambridge University Press, 1988 și B. Childs, *op. cit.* supra, nota 3, p. 145-146 și 152-153.

³³ Interesante aprecieri asupra semnificatiei “bioetice” a genealogiilor la C. Schwab, *De la Bible à la Bioéthique*, Études Théologiques et Religieuses, 2, 1992, p. 193-204, aici p. 200-201.

verbelor *rbh/plethuno* și *ml'/pleroo*. Necesitatea intervenției constante a lui Dumnezeu pentru a asigura împlinirea voii Sale (Gen. 3,16-19; 4,10-12; 11,7-9), arată pierderea tot mai accentuată a capacității de a procrea, de a umple și stăpâni pământul *conform* acestei voințe.

Desigur, cele două genealogii care încheie cele două părți simetrice ale istoriei primordiale dovedesc că această capacitate de a asigura continuitatea umanității prin procreație n-a dispărut. De fapt, semnificația lor este una mai profundă. Ele fac parte dintr-o serie de nu mai puțin de zece astfel de liste din cartea Genezei³². Or, denumirea lor chiar începând cu prima dintre ele (2,4: *sefer toledoth, biblos geneseos*) este tocmai denumirea Cărtii. Trebuie remarcat că *genesis*-facere, dar și naștere (cf. 10,1) are ca antonim pe *phthora*-distrugere, stricăciune, ruină, așa încât apariția lui repetată nu justifică doar numele unei unități literare ci în primul rând a unității într-o continuitate a neamului omenesc ce depășește fragmentarea mortii. S-a observat de asemenea că genealogiile marchează trecerea timpului nu printr-o simplă cronologie, prin indicarea unor date sau vârste formale, ci prin menționarea vârstelor la nașterea primului descendent, fapt ce subliniază raportul dintre părinte și cel care va fi următorul purtător al binecuvântării. Indicarea repetată a actului nasterii (“atunci i s-a născut...și i s-au născut fii și fiice”) poate fi privită ea însăși ca o formulă liturgică, ca o litanie, semn al stabilității și vitalității creației prin binecuvântarea procreației. Pe un alt plan, tot aceste liste genealogice descoperă faptul că orice ființă umană este și are nevoie să fie născută din cineva, că omul se naște numai din om, așa cum lăsa deja să se întrevadă primele cuvinte rostite cândva (Gen. 2,7)³³.

Un alt aspect de semnalat este că schemele genealogice tin de câte o figură centrală (patriarhul ai cărui descendenți sunt enumerați) și că într-un fel toate converg spre figura centrală a lui Avraam, indicând astfel ideea unei mișcări în istorie către un scop divin. În acest sens, se poate observa și cum rezultatul căderilor succesive restrânge oarecum destinația binecuvântării edenice la o rămășiță, mai întâi asupra lui Noe și a semintei sale, apoi asupra lui Avraam și a urmașilor săi. Înaintea unei noi intervenții, a unei alte reînnoiri a binecuvântării, de data aceasta sub forma unei făgăduințe întărite cu jurământ, binecuvântarea procreației pare să fi atins esecul total: “Iar Sara era steapă și nu năstrea copii.” (11,30) Este prima menționare a acestei suferințe înfricosătoare.

Pr. prep. univ. drd. Călin Dragos

Dialogul – metodă de filosofare în filosofia greacă

Între Parnas și Tabor în Grecia Antică

Condițiile în care creștinismul trebuia să se dezvolte încă din secolul I, au impus de la început o anumită luare de poziție față de lumea păgână greco-romană și cea iudaică, baricadă unde revelația dumnezeiască descoperită prin, în și de Iisus Hristos trebuia afirmată, propovăduită, apărată în fața atacurilor concertate ale păgânismului și iudaismului. *“Departe de a se izola într-un ghetou spiritual, așa cum făcuseră evreii, creștinii primelor secole, Sfinții Părinți, se deschid din plin către tradiția clasică, către cultura antică pe care o recuperează și o asumă”*¹

A examina patristica în raport cu studiul antichității clasice înseamnă, pare-se, a o cerceta sub un aspect mult mai exterior decât acela propriu-zis religios: Sfinții Părinți sunt mai întâi magistri ai tradiției eclesiastice ; nu înseamnă oare să-i profanăm atunci când îi considerăm scriitori greci sau latini, la fel ca pe contemporanii lor păgâni?² Trebuie să eliminăm această tendință de segregare culturală, îngustime de spirit, deoarece în studiul vieții și operelor lor găsim un creștinism încarnat de oameni concreți, cu o anumită formare intelectuală, produs al epocii în care au trăit. Ei au primit o educație clasică, *“au învățat să simtă, să gândească, să scrie la școala anticilor. Cei mai mari dintre ei, Capadocienii, au fost și cei mai culti oameni ai vremii lor”*.³

Cine-si mai poate imagina că poate pătrunde în frumusețea gândirii lui Clement Alexandrinul fără să știe nimic despre cultura

¹ Henri Irenee Marrou, *Patristique et Humanisme* Melanges trad. Ed.Meridiane, Buc 1996, pag.15

² Idem, *op.cit.*, pag.14

³ *Ibidem*, pag 15

greacă din preajma anului 200 și mai ales despre Egiptul unde creștea Plotin? Sau cum poți pătrunde în frumusețea moralei ascetice a Părinților desertului, în morala socială a Sfântului Ambrozie sau a Sfântului Ioan Gură de Aur fără să ai măcar o imagine asupra moralei stoice? Cum să vezi măreția gândirii lui Pseudo-Dionisie Areopagitul dacă n-ai gustat puțin din platonism și teoria ideilor lui Platon? Cum să înțelegi pe deplin oratoria Apologetilor dacă pe cea antică o ignori? Și neștiind nimic despre Dialogurile lui Platon, cum să rămâi stupefiat și marcat profund de implicațiile teologice și pedagogice ale dialogurilor patristice? Le poți lua ca model dacă nu le-ai înțeles pe deplin sensul și rostul lor în contextul cultural în care au apărut?

Istoria vechii Literaturi creștine consemnează încă din prima perioadă patristică lucrări apologetice dogmatice, aghiografice, polemice ale Sfinților Părinți și scriitori Bisericești scrise sub formă de dialog. Astfel putem identifica:

- Ariston de Pella, “Disputa dintre Iason și Papiscus despre Hristos”
- Sf. Iustin Martirul și Filosoful, “Dialogul cu iudeul Trifon”
- Minucius Felix, “Octavius”
- Origen, “Convorbiri cu Heraclide despre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh”
- Sf. Grigorie de Nyssa, “Dialog cu sora sa Macrina despre suflet și înviere”
- Sf. Chiril al Alexandriei, “Despre închinarea în Duh și Adevăr”, “Despre Sfânta Treime”
- Paladiu de Helespont, “Dialog istoric despre viața și activitatea Fericitului Ioan”
- Sf. Ioan Casian, “Convorbiri cu Părintii”
- Sf. Grigorie Dialogul, “Dialog despre viața și minunile Părinților italieni”
- Sf. Maxim Mărturisitorul, “Dialogul cu Pyrrhus”
- Sf. Ioan Damaschin, “Dialogul între un saracin și un creștin”
- Fericitul Augustin, “Confesiunile”
- Sf. Simeon Noul Teolog, “Imnele iubirii”

Inspirându-se și având ca modele dialogurile platoniciene, în literatura patristică această specie literară pune poate cel mai bine în evidență raportul dintre frumosul formelor practicat de păgânismul

clasic și frumosul interior, acea desăvârșire ideală până la transfigurare și sfințenie, propusă de creștinism. “Între Parnasul elenic de unde muzele odinioară au făcut să se răspândească până departe neîntrecutele melodii ale celor mai alese spirite ale antichității și Taborul creștin de unde Fiul lui Dumnezeu și al Mariei din Nazaret a răspândit lumina cerească a transfigurării pentru îndumnezeirea omului și a universului ... are loc contactul literar al gratiei elene cu harul creștin în momentul în care prin Sfântul Pavel și Evangheliști propaganda credinței creștine se adresează lumii elene. Adică foarte devreme: în secolul întâi.”⁴

Secolul grec al IV-lea î.Hr

Într-un demers filosofic în care urmărim să descoperim principalele influențe asupra gândirii, și sistemului axiologic al unui filosof care de fapt îi orientează metoda de căutare a adevărului, în cazul nostru Platon, se impune cu necesitate excursul istoric, defalcarea principalelor evenimente care au marcat atât istoria cugetării filosofice de până la el cât și istoria social-politică a poporului din rândurile cărora face parte.

Istoria ideilor este de fapt istoria educației în antichitate. Cum se ajunge la fixarea unui ideal educațional? Este nevoie ca o civilizație să-și atingă propria ei formă religioasă, socială, politică pentru a crea mai apoi, un sistem coerent și determinat în care să se producă paideia⁵. În antichitatea grecească de care ne ocupăm, această evoluție complexă reflectă, la o analiză atentă, trecerea progresivă de la o societate nobiliară de războinici la una în care scribul devine un important pilon în educație. Este o lentă tranziție care își găsește fermentul în jurul unei opere filosofico-literare, dar care paradoxal urmărind venerarea eroilor deschide calea spre un alt tip de ideal – Iliada lui Homer. Educația va fi înțeleasă ca fiind tehnica colectivă prin care o societate își inițiază tânăra generație în valorile și procedeele ce caracterizează viața civilizației sale.⁶

În termenul de “preclasic” putem situa într-un sens strict

⁴Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Ed.InstBibl. Buc. 1995 pag.9

⁵Henri I.Marrou, *Istoria educației în antichitate*, Ed.Meridiane, Buc 1997, voll, pag.14

⁶Jean Claude Poursat, *Grecia Preclasică*, Ed.Teora, Buc.1998, vol I, pag.14

⁷Idem, *op.cit.*, pag.7

cronologic întreaga istorie a Greciei aproximativ XV secole, de la primele dovezi până spre 480 î.Hr., an în care persii devastează Acropola Atenei iar flota grecească nimicește flota dusmană la Salamina.⁷ Acesta este considerat de către majoritatea istoricilor începutul istoriei Greciei clasice, când organizarea socială și cugetarea filosofică vor marca pentru câteva secole apogeul culturii antice.

Secolul al IV-lea grec este pregătit de o perioadă dispartă în care de la fermierii din neolitic la palatele cretane și micene, la cetățile stat ale unei Grecii numită arhaică, deosebit un ansamblu de etape variate, distincte, pe care trebuie mai întâi să le înțelegem propria originalitate ca apoi să putem pătrunde în rădăcinile Greciei clasice⁸.

Gândirea filosofică în Grecia pre-clasică

Este cunoscut faptul că apariția limbajului și astfel simbolizarea conceptuală, (limbajul nefiind altceva decât un sistem de semne codificat) a marcat în mod vădit o etapă principală în progresul gândirii omenesti. Realitatea înconjurătoare putea acum să fie asociată unor simboluri spuse sau scrise, și astfel putea fi comunicată. Se inaugura astfel apariția a două coordonate esențiale; valoarea pragmatică a comunicării și cea semantică, fiecare din acestea presupunând complexe procese de abstractizare, care implicit au generat o dezvoltare a gândirii, un progres intelectual⁹.

*“Un capitol obligatoriu din istoria Greciei este și problema venirii grecilor: au venit grecii către sfârșitul mileniului al III-lea, prin sec. al XVI-lea sau la altă dată? Problema este în primul rând și de esență lingvistică: începând de când s-a vorbit în Grecia o formă de greacă sau proto-greacă indo-europeană?”*¹⁰. Descoperirile arheologice de la Cnossos arată că administrația miceniană folosea greaca.

Pe la anul 2000 apare mai întâi în Creta și pe urmă în Grecia continentală un sistem economic și politic nou numit palatual care

⁸ *Ibidem*, pag.7

⁹ J.J.Guilenburg, *“Știința comunicării*, Ed.Humanitas, Buc. 1998, pag. 25

¹⁰ Jean Claude Poursat, *op.cit.*, pag.26

¹¹ Henri I. Marrou, *Istoria*, pag.20

va dura aproape 800 de ani. Este epoca regelui Minos, epoca cetății Micene a lui Agamemnon. Era o organizare superioară care presupunea un aparat administrativ capabil să exercite cu dexteritate cerințele unei organizări centralizate. Din punct de vedere social presupunem că apare o nouă pătură, cea a scribilor, care este un prototip al functionarului public. Existența lor atestă existența unei educații și chiar a unor școli de formare a acestora¹¹. Presupunem că acești scribi au avut raporturi foarte strânse cu religia politeistă. Creațiile spirituale demiurgice, panteonul zeităților, au circulat oral fiind întreținute de cultul public.

Primele frământări filosofice se concentrează asupra conceptului de substanță, asupra a ceea ce stă la baza a tot ce ne înconjoară, a Universului, asupra aceluia **arche**. Cunoașterea este acum ontologie, problema fundamentală rămâne elucidarea existenței a ceea ce ne înconjoară. Homer va con-semna serii întregi de evenimente menite să aducă o lumină în plus asupra Demiurgului, și al zeităților¹²

Evoluția culturală în secolul al V-lea î.Hr. Filosofia sofistilor

În ce privește arta și literatura, sec. al V –lea î.Hr este secolul Atenei. Este totodată epoca clasică prin excelență. “ *Dacă Pindar nu a inventat lirica corală, care exista de multă vreme, schimbarea pe care o aduce Herodot în comparație cu Hecataios și cu alți predecesori, l-au determinat pe Cicero să-l considere drept părintele istoriei. Tucidide va fi continuatorul său. Thespis, ... trece drept inventatorul tragediei unde ar fi introdus prologul iar Eschil a înnoit genul și i-a eclipsat pe toți predecesorii săi*”¹³

Oricare ar fi fost succesul lui Pindar, al lui Herodot sau al lui Tucidide, ei nu au putut exercita o influență atât de mare ca **teatrul** care apare deopotrivă ca ceremonie religioasă, un moment esențial al vieții cetățenești. Pentru noi este important să remarcăm că apariția unui personaj de geniu ca și Eschil a avut în evoluția tragediei antice un rol fundamental. Aristotel mărturisește că Eschil ar fi introdus pentru prima dată “al doilea actor”¹⁴, ceea ce va duce la **aparitia dialogului** între

¹² Maria Furst, J.Trinks, *Manual de Filosofie*, Ed.Humanitas, Buc.1997, pag. 33

¹³ Edmond Levy, *Grecia în sec.V*, Ed.Teora, Buc.1998, vol. II, pag. 224

¹⁴ Aristotel, *Poetica*, Ed. Iri, Iasi 1998, pag. 156

¹⁵ Edmond Levy, *op.cit.*, pag. 242

personaje , pe lângă dialogurile dintre cor și personaj¹⁵. Un amănunt important este acela legat de faptul că actorul purta întotdeauna o mască, semn al aparentei dar și al dedublării, el putând astfel interpreta mai multe roluri.

Sofocle apare ca și continuator al lui Eschil a cărui tehnică dramatică o perfecționează exploatând posibilitățile pe care le oferea corul și introducând un al treilea acor. **Dialogul devine dezbateră**. Ideile filosofice intră în dezbateră. Proba de foc este publicul care aprobă sau nu ceea ce se propune. Eschil introdusese în tragedie libertatea prin vinovăție, care-l făcea pe om răspunzător de nenorocirile sale. La Sofocle, libertatea este considerată ca un dat, dar nu este decât o falsă libertate: în măsura în care zeii renunță să ne mai lumineze, noi nu putem proceda în cunoștință de cauză; numai eroismul face posibilă o adevărată libertate.¹⁶

Euripide se dovedește a fi foarte bine pus la punct cu “rationamentul și observația atentă”. El aduce în teatru **disputele intelectuale**, în acest sens în una din piesele sale va susține contrariul formulei socractice “nimeni nu este dinadins rău” prezentând numeroase probleme din mai multe puncte de vedere pro și contra în maniera antilogiilor sofistilor.¹⁷ Aristotel îl va caracteriza drept “cel mai tragic dintre poezi”¹⁸.

*“În ciuda diversității și a contradicțiilor teatrului său, putem deduce o concepție asupra lumii: în vreme ce viziunea lui Eschil ducea spre un univers drept și rational, în care pedeapsa își avea originea într-un păcat și în vreme ce lumea lui Sofocle nu era decât aparent absurdă, căci presupunea o ordine divină cu neputință de cunoscut, Euripide se multumeste cu nesiguranta acelei **tyche** la fel de schimbătoare ca vremea... el pleacă de la ideea că totul este în permanentă schimbare. De aici pesimismul său moderat.”*¹⁹

Singurul dintre marii poezi comici ai secolului V este Aristofan. De o fantezie dezlăntuită, comediile sale sunt reprezentative pentru cultura greacă deoarece cuprind întotdeauna o scenă de **agon** ce

¹⁶ Idem, *op.cit.*, pag.247

¹⁷ *Ibidem*, pag.253

¹⁸ Aristotel, *op.cit.*, pag.153

¹⁹ Edmond Levy, *op.cit.*, pag.258

²⁰ Idem, *op.cit.*, pag. 259

²¹ Maria Furst, *op.cit.*, pag.28

îngăduie **expunerea a două teze față în față**. Termenul “agon” este esențial pentru înțelegerea civilizației grecești, socotită agonistică, el desemnând o întrecere în care se înfruntă două părți, fie că este vorba de o luptă, de un proces, de un concurs sau o dezbateră.²⁰

Revirimentul pe tărâm artistic este secondat la nivel filosofic de un proces invers, deconstructiv care urmărește nu amplificarea valorilor tradiționale ci distrugerea lor, netezindu-se astfel calea reconstrucțiilor platoniciene și aristotelice. Această demolare este începută de sofisti.

După distrugerea Miletului de către persani, Atena a devenit centrul comerțului și culturii. Un reviriment social cum a fost introducerea democrației, dădea posibilitatea și celor care nu erau de sorginte aristocratică să obțină influență și succes politic dacă aveau darul de a convinge. Reușita se baza pe o cultură aleasă și pe darul vorbirii²¹. “*Descoperirea entuziastă a retoricii acestor învățători itineranți care erau sofistii, avea să aibă consecințe destul de îngrijorătoare, căci ea a dus la pervertirea idealului socio-politic. Era important să-ți faci cunoscută propria valoare ajungând în fruntea cetății, dar sofistii ofereau succesul nu prin practicarea virtuții ci prin măiestria procedeelelor persuasiunii.*”²²

La început filosofii au încercat să definească principiul care stă la baza lumii, a universului. Pentru Thales din Milet această substanță era apa, pentru Anaximene era aerul, pentru Anaximadru o substanță calitativ nedeterminată, nemuritoare și nelimitată. Democrit vedea că existentul este atomul, cele mai mici particule primordiale, indivizibile. El acreditează și ideea că alături de existent este și nonexistentul, ca un spațiu vid în care existentul nu este. Parmenide opune percepției înșelătoare cunoașterea conceptuală ceea ce există cu adevărat este identic cu ceea ce este gândit.²³

Problema pe care grecii și-au pus-o în cea mai înfloritoare epocă a lor se poate reduce la întrebarea: limbajul nostru exprimă realitatea esențială a lucrurilor? “*Pentru filosofii presocratici limbajul era o emanatie a lumii, prin urmare trebuia să reprezinte obiectele*

²² Edmond Levy, *op.cit.*, pag. 264

²³ Maria Furst, *op.cit.*, pag.34

²⁴ Brice Parain, *Logosul platonician*, Ed.Univers Enciclopedic, Buc.1998, pag.15

²⁵ Idem, *op.cit.*, pag.20

*exterioare asa cum sunt. Această concepie nu era lipsită de riscuri. Mai ales ea a condus filosofia greacă la sofistică, în consecință la demitizarea si distrugerea limbajului, de unde s-a născut logica*²⁴

Potrivit lui Sextus Empiricus, si Heraclit considera că pentru a cunoaste adevărul omul dispune de două instrumente: senzația si limbajul. Totusi senzația i se părea lui ca si predecesorilor săi, nedemnă de încredere. Criteriua adevărului rămânea cuvântul perceput ca o ființă exterioară nouă numită **logos** comun si divin. Sofistul Protagoras va afirma că omul este măsura tuturor lucrurilor, măsură a ființei, pentru cele care sunt si măsură a neființei pentru cele care nu sunt. Omul devenea criteriul tuturor realităților. Fiinta era atribuită acelei realități care apare fiecăruia, relativizându-se astfel cunoasterea²⁵.

Fiecare opinie umană este adevărată pentru cel care percepe si opinează deoarece fiecare din aceste acte de cunoastere își are fundamentul în materie. *“Nu noi numim lucrurile, ele înde se numesc si se numesc diferit după indivizii prin care se refractă*²⁶. Într-o atfel de concepie unde totul e adevărat e cu neputință definirea unui adevăr.

Tendinta generală a sofistilor era însă întoarcerea de la căutarea celui motor prim, esență ce sălășluiește în tot, către om. Ei căutau să stimuleze discuțiile si luminarea, căutau adevărul nu în concepte ci în argumentări savante. Adevărul ascuns în limbaj era propovăduit si ridicat la rang de artă. Realul era cu totul altceva. Considerându-le ca dusmani ai progresului, religia si tradiția erau aspru criticate. O religie ai cărei zei se luptă între ei si actionează arbitrar asa cum îi descrisese Homer, trebuia disprețuită si înlocuită cu căutarea adevărului. Prin întrebările lor critice sofistii sunt precursorii care au pregătit nasterea filosofiei²⁷.

În concluzie putem afirma că marea realizare a sec. al V-lea este aceea că acum nu se perfectionează ceea ce deja exista în germene din sec. VI ci se pregătește totodată revirimentul filosofic din sec al IV-lea.

²⁶ *Ibidem*, pag.23

²⁷ Maria Furst, *op.cit.*, pag.34

²⁸ Diogenes Laertios, *Despre vietile si doctrinele filosofilor*, Ed.Polirom, Iasi 1997, pag. 98

²⁹ Edmond Levy, *op.cit.*, pag.267

Socrate si dimensiunile interogatiei

Aparitia lui Socrate în acest context are o importantă deosebită. El pătrunde până la un nivel înalt al gândirii abstracte formulând întrebarea “ce este?” .Diogenes Laertios în “Despre vietile si doctrinele filosofilor“ afirmă că Socrate, fiul sculptorului Sophroniscos si al moasei Phainareta, a fost elevul lui Anaxagora²⁸. Idomeneus din Lampsacos zice că era mester neântrecut la vorbă discutând chestiuni de morală în prăvălii si în piață, convins că studiul naturii nu este de folos. Era înzestrat de zei cu un ascutit spirit de observatie si argumentarea sa vehementă îi atrăgea deseori ura interlocutorului. Scopul său era acela de a ajunge la adevăr si nu de a schimba păreriile celuilalt. Dacă nu l-ar fi condamnat la moarte atenienii, Socrate ar fi fost trecut în rândul sofistilor. *“El nu s-a opus căutării adevărului, dar spre deosebire de sofisti care au renuntat la cunoasterea fiintei si a adevărului în favoarea doxei (aparentă si părere), Socrate desi acceptă acest subiectivism se lansează într-o critică a părerii pentru a restabili absolutul...Pornind de la exemplele date de interlocutor, prin inductie sau analogie el încearcă să găsească definitia curajului, a cumpătării, a prieteniei, a stiintei, a dreptății, a binelui, a frumosului, a virtutii.”*²⁹

Acestea ne arată că Socrate deplasează în mod categoric preocuparea filosofiei spre domeniul uman, spre puterea omului de a cunoaste realitatea. Metoda sa era una negativă, dar în definitiv sursa filosofiei sale are la bază o reflectie asupra limbajului. *“El nu lasă cercetarea sa să se piardă printre senzatii, ci a îndreptat-o către lucrurile inteligibile, care cel mai bine se lasă prinse prin limbaj si care ar putea fi numite pe drept cuvânt, idei”*³⁰

Metoda de lucru e întrebarea referitoare la cognoscibilitatea existentei, menită să sistematizeze realitatea empirică. Această întrebare referitoare la existentă devine **întrebarea fundamentală** a filosofiei.

“În timp ce lumea simturilor este dominată de schimbare, dezordine, haos si nesigurantă, lumea ideilor este imuabilă, caracterizată de ordine claritate si unitate. La cunoasterea adevărată nu se ajunge cu simturile

³⁰ Brice Parain, *op.cit.*, pag.41

³¹ Maria Furst, *op.cit.*, pag.30

³² Brice Parain, *op.cit.*, pag.42

*ci cu sufletul; numai el vede ideile*³¹. În această construcție, Socrate se multumeste să arate că nici una din definițiile asupra realității nu rezistă analizei.

Limbajul și cunoașterea filosofică

Socrate n-a întemeiat nici o școală. Așa ceva nu a fost printre telurile vieții sale. Ceea ce știm despre el, despre esența filosofării lui, știm de la Platon. El ni-l zugrăvește în multe din dialogurile sale ca fiind cuprins de un foc divin în vecinătatea cuvintelor. Venind dintr-o societate agonice unde discuția, dezbaterile publice, era ridicată la rang de tradiție, această pasiune pentru limbaj va face ca filosofia însăși să fie asociată cu înțelegerea cuvintelor (logoi). *“Nimănui nu i se poate întâmpla un rău mai mare decât să ajungă să urască cuvintele”*³², răsună poate cel mai grăitor pasaj din dialogul Phaidon.

Socrate nu căutase decât rezolvarea chestiunilor morale, universalul nefiind pentru el scop al filosofiei. El își dorea descoperirea cauzelor. Pentru prima dată folosea gândirea logică asupra definițiilor și principala sursă a filosofiei sale era limbajul. El pare închis în oribila discontinuitate a cuvintelor: *“să înțelegem oare că, pentru el, cel puțin într-un anumit moment al reflecției sale ideile au fost numele lucrurilor, substantivele substantelor? ... N-ar fi de mirare cunoscând deja virtuțile limbajului. Dar fără îndoială, asta ar însemna să-l reducem pe Socrate, într-un mod prea îngust, la discipolii săi din Megara, pentru care orice atribuire era imposibilă”*³³. Aristofan în “Norii” își bate joc de el spunând că în tinerețea lui fusese: *“un individ prost, lipsit de cultură ca și de demnitate și de scrupule, în chip vădit insultător și violent”*³⁴. Se va apropia de limbajul pe care în tinerețe îl neglijase, va duce o luptă acerbă împotriva minciunii, cu riscul de a fi uneori neglijent în exprimare și în conduită. Marele lui tel este adevărul.

*“Nimănui nu i se poate întâmpla o nenorocire mai mare decât să nu se încreadă în propriile-i cuvinte până într-atât încât să nu consimtă niciodată să le fixeze în scris”*³⁵. De vreme ce n-a tăcut,

³³ Idem, *op.cit.* pag.48

³⁴ *Ibidem*, pag.48-49

³⁵ *Ibidem*, pag.49

³⁶ Diogenes Laertios, *op.cit.* pag.101

Socrate a înțeles că esența vorbirii este tocmai făptuirea prin cuvânt, adăugând exemplului cuvântul. De aici nevoia de **logică** care este la urma urmei, **justificarea din perspectivă metafizică** a existenței și eficacității limbajului. Credința lui Socrate era credința în adevăr. Pentru el, nu există adevăr dacă limbajul nu-l conține, ca să ni-l poată transmite.

Arta conversației

Pentru Socrate limbajul nu era ceva static. Forma lui supremă o dădea conversația, dorința de a cerceta cu celălalt cauzele adevărului. Singurul lucru de la care pornea era acela că știe că nu știe nimic. Darul cel mai de pret pentru el era omul capabil să poarte un dialog. Diogene Laertios relatează că un anume Aischines i-ar fi spus: *“sunt un om sărac, n-am nimic de dat, dar mă dau pe mine însumi. Socrate îi răspunde: cum asta, nu vezi că-mi faci cel mai mare dar din toate?”*³⁶.

Arta conversației va duce la dialectică. Cercetarea cuvintelor, logica exprimării precum și veridicitatea celor afirmate, fac parte din analiza logică a realului exprimat prin cuvinte. De aici însă intervine o situație specială: rostul logicii în conversație nu este acela de a se desăvârși pe sine ci în mod firesc, trebuie să ducă spre metafizică. Într-o confruntare publică de idei, așa cum agreea discuțiile Socrate, calitatea fundamentală a cercetării filosofice este reliefată de punerea în imagine a personalității celor angajați în discuție. Există propoziții adevărate și propoziții false, concepții gresite sau fals fundamentate. Pentru a discerne adevărul de fals, Socrate va folosi un raționament simplu: dacă ceea ce susține partenerul de dialog este adevărat, atunci nu poate fi contrazis; dacă neadevărurile sunt luate ca adevăruri atunci ele pot fi atacate pe cale logică.

Dar metoda de cercetare a adevărului este specială. Socrate poartă conversații în stilul unei adevărate tehnologii dialectice respectând prescripții clare: adevărul nu îl deține nimeni, împreună trebuie să cercetăm, să analizăm, să conversăm. Acceptarea acestei invitații la dialog pare ușor de făcut, dar implicațiile sunt nebănuite, deoarece tot ceea ce bănuiai ca sigur, Socrate demontează pas cu pas.

Ce pune el în loc? Care sunt certitudinile pe care le dobândești

³⁷ Henri I. Marrou, *Istoria...*, pag. 107

în urma discuției cu el? Rostul lui nu este acela de a furniza adevăruri, de a da certitudini. El stă pregătit să înceapă cercetarea adevărului cu oricine s-ar încumeta să creadă că a găsit acesta. Filosofia lui este conversație, dialog mundan, este arta replierii conștiinței omenesti îngâmfată de credința dobândirii cunoștinței despre ceva, în fața propriei neputințe. Este dialectica argumentării adevărului afirmat.

Maieutica

În esență, Socrate trebuie să se fi situat în ce privește metoda lui de aflare a adevărului, pe poziția unui critic și a unui rival al sofistilor. Dacă se opune tendinței acestora de a aluneca spre un amoralism cinic, el se situează pe poziția tradițională în numele căreia pune pe prim plan în educație, elementul etic.

Prin “mosirea adevărului”, care trebuie împreună căutat și descoperit, **maieutica** menține transcendența exigențelor. *“El apare prin metoda sa, ca un ered al marilor filosofi ionieni sau italici, al acelui puternic efort al gândirii încordate, cu atâta gravitate și seriozitate, în descifrarea misterului lucrurilor, al naturii universului sau Ființei. Acest efort îl transferă Socrate acum de la lucruri la om, fără să-i diminueze cu nimic vigoarea... finalitatea umană a filosofiei sale se împlinesc prin supunerea la exigențele Absolutului.”*³⁷

El nu oferă prin metoda sa decât ritmul de receptare a realului, nevoia de a cerceta, de a argumenta ceea ce ai afirmat, dar mai ales, curajul de a supune părerile societății la o analiză lucidă. Nu oferă niciodată răspunsuri sigure, dar niciodată adevărurile descoperite nu sunt negate. În cercetarea și educația filosofică, se spune că Socrate recomanda tinerilor folosirea oglinzii ca cei cu chip frumos să dorească la fel frumusețea virtuții, iar cei cu chip urât să compenseze aceasta cu înțelepciunea filosofiei.

Pentru el cu adevărat importantă era concepția potrivit căreia în interiorul nostru se află adevărul pe care-l căutăm. “Daimonul” care nu-i dădea pace și în numele căruia supunea la o analiză critică orice afirmație, îi oferea canalul de legătură și comunicare cu celălalt, care era considerat din start capabil să găsească un răspuns. Ne fiind pe deștul de explicit, în clarificarea metodei sale de mosire, de naștere a adevărului, acesta îi va fi una din cauzele de acuzare în procesul intentat de cetățenii săi. Va fi acuzat că e posedat de un daimon, că strică tineretul cetății și că introduce zei noi. Condamnat de un tribunal democratic, în anul 338 î.Hr. va fi obligat să bea cupa cu cucută.

Lect. univ. drd. Florea Lucaci

Prezentul lui Augustin si tema creatiei

Reîntoarcerea la Fericitul Augustin, pentru a recupera conceptul de **prezent** temporal, pare astăzi un simplu exercitiu didactic în contextul complicatelor dezbateri despre timp, dezbateri cu un pronunțat caracter pozitivist, animate îndeosebi de logicieni, fizicieni și matematicieni. Dacă ne referim la recuperarea sensului ideii de creație divină și la paradoxurile pe care le implică abordarea rațională a raportului **Creator vesnic-creatură schimbătoare**, atunci Cartea a XI-a a Mărturisirilor (Confessiones) reprezintă premisa necesară a reactualizării reflecției despre timp. Am în vedere modul în care tematizăm timpul și termenii derivați sau afiliați, termeni relativi la diferite nivele ontologice, respectiv Dumnezeu, lumea, omul, cunoașterea umană. Din această perspectivă, deschisă de Augustin prin construirea semanticii timpului subiectiv, care nu este neutru axiologic, lumea umană nu poate fi descriabilă printr-o relație de tipul “**a rezultă din b**”, ci prin operații “naturale”, respectiv prin coordonările structural – epistemice aferente relației Dumnezeu-om. Astfel, spre exemplu, izolarea tematică a omului presupune în mod natural operații de comparare. Chiar identitatea **a = a** presupune o delimitare între ceea ce este identic cu **a** și ceea ce nu este identic cu **a** în lumea căreia îi aparține **a**. Explicarea omului, a credinței și gândirii sale ca funcții ale totalității sistemului ontologic în care este integrat conține ca element invariant și necesar **prezentul temporal**, așa cum a fost definit de Augustin ca reflex uman al eternității divine.

În întrebările ce structurează confesiunile Fericitului Augustin se repetă mereu cuvinte ca: **vesnicie, timp trecut, prezent, viitor, adevărata nemurire, schimbare, mișcări temporale, început,**

deodată etc. a căror înțeles devine limpede numai dacă în descrierea și explicarea timpului pornim de la om, de la conștiința sa ca unul din termenii relațiilor temporale. Asadar, conceptul de timp obiectiv care definește durata și succesiunea unor evenimente exterioare omului este inoperant. Augustin deduce existența unui timp dependent de conștiința omului. Astfel, de pildă, rugăciunea lui Josua a rupt mișcarea timpului de mișcarea soarelui, legând-o însă de nevoile lui Israel de a câștiga o bătălie, astfel că timpul a devenit istorie sacră și moment privilegiat al relației cu Dumnezeu. Reiese că timpul nu este măsurat de evenimentele decât atunci când este măsurat după măsura spiritului uman, spirit care se extinde asupra trecutului și viitorului, dându-le consistență ființei. Aceste considerații privind concepția lui Augustin despre timp pot fi precizate astfel:

Timpul trăit de om trebuie delimitat conceptual de timpul exterior, de timpul lucrurilor;

Timpul subiectiv uman există ca termen corelativ raportului Dumnezeu – creație;

Prezentul este o expresie umanizată a eternității divine și deci, prin analogie, o extindere spirituală a omului care cuprinde prin **memorie** și **asteptare** trecutul și viitorul.

Pe lângă primatul credinței, Augustin admite în plan secund și un efort rațional teoretic, axat pe descrierea și explicarea existenței, fapt exprimat sintetic în maxima sa: **Crede ca să poți înțelege**. Astfel, în ontologia sa, timpul nu poate fi perceput decât ca un derivat din eternitate și, deci, din perspectivă umană o înțelegere a timpului înseamnă implicit și accesul la înțelegerea creației lui Dumnezeu. Lumea, afirmă el, este creația lui Dumnezeu, iar actul creației este **continuu**, adică este **prezentă**. Dacă creația nu ar fi continuă, atunci rostirea divină s-ar încheia ca orice propoziție rostită și ar cădea în trecut, iar trecutul este un nume pentru ceva ce nu mai există; prezentul descriabil secvențial prin **acum**, nu ar mai conține nici o rostire și deci nici un act creator, fiind tăcere. Ontologic și mai cu seamă în ontologia creștină fundată pe Cuvânt și rostirea imperativului “Să fie...”, tăcerea izolată este expresia nimicului, a neantului. În cuvintele Fericitului Augustin se afirmă: “*Căci nu se sfârșeste ceea*

¹ Fericitul Augustin, *Mărturisiri*, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, p.246.

*ce se spune si se pronuntă altceva, pentru ca să fie spuse toate, ci toate sunt spuse deodată si în vesnicie căci altfel ar fi timp si schimbare si nu ar fi o adevărată vesnicie si nici o adevărată nemurire*¹. Ca atare întrebarea “*Ce făcea Dumnezeu înainte de a crea cerul si pământul?*” este lipsită de sens, întrucât eternitatea ca atribut a lui Dumnezeu nu este structura timpului, adică este expresia identității lui Unu cu el însusi. Dacă admitem totusi întrebarea, atunci răspunsul nu poate fi decât cel dat retoric de Augustin: “***ce altceva făcea decât creatura?***” Timpul este el însusi creatie, iar anterioritatea lui Dumnezeu față de toate cele trecute constă, desi pare paradoxal, tocmai în “*eternitatea mereu prezentă*”². Dumnezeu dăinuiește, afirmă Augustin.

De ce nu poate fi dat un alt răspuns? Desigur, Fericitul Augustin nu ne spune clar, dar considerăm că se poate demonstra validitatea acestui unic răspuns. În acest scop recurgem la analogia cu aporiile lui Zenon privind imposibilitatea mișcării si la o variantă a metodei **reducerii la imposibil (Reductio ad impossibile)**. Astfel, pornind de la acceptarea unei presupunerii imposibile, formulăm următorul rationament:

Dacă presupunem că Dumnezeu este anterior creatiei, atunci presupunem că Dumnezeu este ceva de ordinul neantului. Este imposibil să-l gândim pe Dumnezeu că se neagă pe sine, confirmându-se ca neant, ca inexistentă.

În concluzie, este imposibil ca Dumnezeu să fie anterior creatiei, El fiind etern.

Schematic, rationamentul care a stat la baza răspunsului dat de Augustin pare să fie o variantă de **modus tollens**:

$$A \rightarrow B$$

$$\underline{\text{imposibil } B}$$

$$\text{imposibil } A$$

Asa cum arată Gheorghe Enescu, referindu-se la **imposibilul** lui Zenon, acesta “nu se reduce nici la fals simplu (factual), nici la simpla contradicție” sau la “autocontradicție”, ci “implică o imposibilitate pentru gândire de a iesi din situatie, un **neconceptibil** (o înfundătură = aporie)”³.

² *Ibidem*, p.248-249.

³ Gheorghe Enesc, *Dictionar de logică*, Editura ³tiințifică si Enciclopedică, Bucuresti , 1985, p.312-313.

Or, această specie de imposibil este proprie și asertiunii retorice a lui Augustin.

Clarificarea logică a eternității ca proprietate a relației lui Dumnezeu cu sine însuși nu înlătură cu totul aspectele paradoxale ale relației lui Dumnezeu cu creația sa. Această relație este analogă raportului Unu – multiplu, care a fost consacrat în filosofie ca o mare dilemă de Parmenide și Heraclit.

Ontologic, eternitatea primește sens și semnificație prin raportarea la Dumnezeu, iar logic acest raport se dezvăluie prin predicatie, adică **etern** are capacitatea de a genera propoziții de felul: (1) “**Dumnezeu este etern**” sau (2) “**Creația lui Dumnezeu este eternă**”. Propoziția (2) este legitimată indirect de demonstrația imposibilității ca Dumnezeu să fie anterior creației. Dar nu putem să nu remarcăm că termenul **etern** din cele două propoziții are semnificații diferite, respectiv în (1) este o proprietate a relației lui Dumnezeu cu sine însuși, iar în (2) este o proprietate a creației lui Dumnezeu. Rezultă că există două specii de eternitate? Augustin nu acreditează această posibilitate, dar urmașii săi vor pune în circulație doi termeni. “*Crestinismul – afirmă Mircea Florian – a consacrat eternitatea în accepția de supratemporal și realitate transcendentă perfectă*”. Între **eternitate** și **timp**, scolastica a introdus termenul **aevum**, care “este o modificare a eternității pentru a fi pusă în legătură cu timpul”, adică “*este eternitatea în lumea creaturii față de eternitatea autentică a Creatorului*”⁴. În gândirea modernă **aevum** devine durată (Bergson).

Faptul că se pune problema autenticității impune întrebarea: este legitim **aevum** ca eternitate? Etimologia cuvântului afirmă câteva sensuri: a) vesnicie; b) epocă, **durare aevis** – a dura peste secole; c) viață, perioade ale vieții omenesti. Asadar, cum ne asigurăm că eternitatea, ca proprietate a relației lui Dumnezeu cu sine însuși, este tranzitivă, respectiv caracterizează și relațiile Dumnezeu-creație și, prin **aevum**, creație-creație? Or, se știe că creația se definește ca schimbare și deci constituie cauza multiplului. Fără a insista, reiese că **aevum** este introdus artificial și ca atare nu este suficient să numim

⁴ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Eminescu, 1983, p.179.

⁵ Fericitul Augustin, *op. cit.*, p.250.

un mijlocitor între **eternitatea lui Dumnezeu** și **timpul omului**, întrucât simpla numire nu-i asigură lui **aevum** functionalitatea. Să ne reîntoarcem la Augustin.

Fericitul Augustin constată că nu toate cele create sunt eterne. Omul însuși este o ființă supusă schimbării și ca atare este pe deplin legitimă întrebarea: ce este timpul? Ca o premisă a răspunsului, Augustin afirmă: “*stiu că dacă nu ar trece nimic nu ar exista timp trecut și dacă nu ar veni ceva nu ar fi timp viitor și dacă nu ar exista nimic nu ar fi timp prezent*”⁵. În construcția enunțului apar trei sintagme, adică “timp trecut”, “timp viitor” și “timp prezent”, care trimit la trei modalități diferite de revelare a existenței, mai precis definesc specii ale devenirii. Deși Augustin nu le-a expus așa, este clar că în **ceva care trece** identificăm **ființa trecutului**, **ceva ce ar veni** poate fi numit **ființa viitorului**, iar **ceea ce există** este **ființa prezentului**. Adevărul acestor construcții este derivat din însuși conceptul de ființă, așa cum a fost definit și înțeles în tradiția filosofiei instituită de vechii greci. Astfel, consideră Heidegger, ființa “*a fost determinată ca prezentă (adică în raport cu timpul)*”. Ca atare în elaborarea întrebării despre “adevărul ființei”, relativ la “*sensul de Ființă care este în mod misterios Timpul însuși*” este necesar “*ca interogația să se orienteze către raportul original dintre Timp și Ființa însăși a omului*”⁶.

Acum devine limpede sensul ontologic al clasificării lui Augustin, și anume: “*există trei timpuri, prezentul din cele trecute, prezentul din cele prezente și prezentul din cele viitoare*”⁷. Mai mult, **memoria** și **asteptarea** nu mai pot fi identificate cu niste funcții ale psihicului, iar măsurarea timpului cu mișcarea soarelui, respectiv cu un reper exterior omului. Empiric cât și construcțiile abstracte centrate pe obiect sunt străine de concepția lui Augustin despre timp. “Prezentul” lui Augustin, consider eu, este expresia umană a eternității divine.

Timpul este definit de Augustin ca o extindere a spiritului, ca ființare prezentă sau cu vorba sa: “*ar fi de mirare să nu fie chiar*

⁶ Martin Heidegger, *Timp și Ființă*, Editura Jurnalul literar, Cluj-Napoca, 1995, p.52.

⁷ Fericitul Augustin, *op. cit.*, p.254.

⁸ *Ibidem*, p.258.

⁹ Jean-Louis Viellard Baron, “*Conștiința timpului și interpretarea sa metafizică*” în *Timp și melancolie*, Editura Hestia, Timisoara, 1996, p. 8.

¹⁰ *Ibidem*, p.10.

*întinderea sufletului însuși*⁸. Iar această extindere îi asigură omului privilegiul potential de a cunoaște creația și de a fi el însuși creator, în sensul că omul este una dintre cauzele secundare ale creației, adică este o **ratio seminales**. Rezultă că timpul în sine ca simplă trecere dinspre viitor, prin prezent, spre trecut nu are valoare ci doar conștiința timpului. În acest sens, J-L. Baron afirmă că pentru Augustin “*mărturia propriului suflet e singurul temei al unei gândiri serioase despre timp*”⁹, întrucât el considera că “*temporalitatea sufletului trimite spre eternitatea lui Dumnezeu ca înspre ultimul său fundament*”¹⁰. Cu vorba lui Noica, omul nu trece prin viață, ci petrece după măsura dată de conștiința sa.

Ce aduce non conceptul de timp, așa cum este definit de Augustin? Este prezentul lui Augustin funcțional în comparație cu **aeuum**? Concret, trecutul ca timp trecut – cum ar spune filosoful creștin – nu mai există, iar viitorul ca timp așteptat nu există încă, adică aceste forme existencialesunt desființate de negație. Dar prezenta prezentului pe lângă trecut, viitor și prezent, a prezentului cu sens de ființă, neagă atât trecutul ca negație, viitorul ca negație și prezentul ca diseminare multiplă. În acest fel, Augustin utilizează intuitiv legea logică a negării negației, anticipându-l pe Hegel. Dar cine neagă afirmând? Răspunsul nu poate fi decât omul, care este purtător de ființă. Prin om devenirea încetează să se exercite ca o oarbă și distructivă negație, iar eternitatea ființei este scoasă din infinitul tautologic al identității pure, a repetitiei fără sir, fiind integrată ca prezentă umană în totalitatea existenței.

Prezenta umană o înțelegem ca existentă creată și, prin analogie cu creația lui Dumnezeu și eternitatea lui Dumnezeu, timpul omului este o formă inteligibilă a existenței și deci prezentul din cele trecute și prezentul din cele viitoare sunt modalități ale ființării umane. Și omul își rosteste ființa, numai că această rostire – spre deosebire de rostirea lui Dumnezeu care este însăși creația, lumea – este o mediere și o interpretare a lumii. Mediarea lingvistică și conceptuală face posibilă transformarea eternității în timp și, totodată, păstrarea eternității ca reper logic, dar și transformarea devenirii în timp prezent ca formă existentială fixată în creație și deci într-o formă cvasi-eternă.

Astfel, prin analogie, putem scrie:

(1). Dumnezeu este **Cel ce este**

(2). Omul este cel ce este ca prezent din cele trecute, ca prezent din cele prezente și prezent din cele viitoare.

Nu este greu să remarcăm că **prezentul** din (2) este un termen de comparație cu eternitatea exprimată prin “cel ce este” și, totodată, este o noțiune colectivă care definește lumea ca o colecție de evenimente, fapte, idei, credințe etc. selectate valoric, adică printr-o serie de note ce diferențiază prezentul de eternitatea absolută.

O consecință imediată este aceea că prezentul are funcția integrării în totalitatea existenței, adică raportul logic moment-totalitate are relevanță doar în plan ontologic. În acest sens, spre exemplu, prezentul din cele trecute este un nume real pentru mulțimea evenimentelor trecute, dar regândite și trăite întotdeauna selectiv ca valoare a prezentului actual. Astfel, o realitate trecută, poate fi exprimată atât într-o propoziție închisă, cât și printr-o propoziție relativă la prezentul în care trăim, care este deschisă prin prezentul trecutului. Spre exemplu:

(3). Isus Hristos a fost jertfit în timpul procuratorului roman Pontius Pilatus.

(4). Jertfirea lui Isus Hristos a fost evenimentul ce deschide restaurarea omului.

În propoziția (3) evenimentul “jertfirea” a fost închis într-un trecut pe care putem să-l rememorăm sau să-l uităm, în schimb în propoziția (4) “jertfirea lui Isus Hristos” este evenimentul recuperat ca o valoare a prezentului, prin selectarea unui prezent din cele trecute. Prezentul lui Augustin devine astfel forma activă, actuală, a timpului sacru, a comuniunii omului cu Dumnezeu.

Ierom. lect. univ. drd. Agapie Corbu

Valente filocalice ale Noului Testament (II). 3. Ispita.

Viata omului cunoaste o realitate care pentru unii este înfricosătoare, altii însă – putini la număr, ce-i drept – o socotesc o binefacere: ispita. Început al istoriei mântuirii neamului omenesc, ispita căreia nu i-au făcut față Adam și Eva a generat un nou mod de existență în care oamenii și întreaga creație este supusă stricăciunii. O ispită biruitoare stă, astfel, la obîrsia mortii care a cuprins toate cotloanele universului și toate fibrele umanității. Ispita apare de aceea asociată aproape mecanic și indisociabil cu esecul, poartă cu ea gustul și vestea mortii. Ispita pare a fi, din acest motiv, sinonimă cu căderea, iar această înțelegere a ispitei guvernează se pare psihicul uman în abisurile sale cele mai adînci. De aici și teama de ispită ca o teamă soră cu frica de moarte. Am amintit deja că există, totuși, o minoritate care consideră ispita drept o binefacere. Pentru acestia ea este un prilej de luptă, de dovedire a adevăratei înclinatii a inimii și de aceea s-a spus că lupta este o cale aleasă de Pronie pentru desăvîrsirea noastră duhovnicească³⁸ și pentru a ne dovedi iubirea față de Dumnezeu³⁹. Această concluzie este situată, desigur, pe fondul constatării generale că toti oamenii au fost și vor fi ispitiți⁴⁰.

După cum putini sunt cei care se mântuiesc alegînd calea cea strîmtă și intrînd prin poarta cea strîmtă (Mt. 7, 13-14) tot astfel putini sunt și cei care adoptă față de ispită o atitudine luptătoare, de

³⁸Sf. Ioan Casian, *Convorbirea cu Părintele Piamun*, XII-XIII, trad.rom V. Cojocaru și D. Popescu, PSB 57, p.635 sq.

³⁹Idem, *Convorbirea cu Părintele Daniel*, PSB cit., IV, p. 365 sq.

⁴⁰Vezi *Limonariu*, 209, trad. rom. T. Bodogae, Alba Iulia, 1991, p. 206: „când ne rugăm Domnului spunând: «și nu ne duce pe noi în ispită», nu ne rugăm ca să nu mai fim ispitiți – căci aceasta este cu neputință –, ci ca să nu cădem în ispită făcînd ceva care nu îi place lui Dumnezeu.”

împotrivire la rău și de făptuire a binelui (cf. Ps. 33, 13). Drumul cuiva pe una din cele două căi, largă și îngustă, este corelativ atitudinii sale față de ispită. Ai ales calea cea îngustă „care duce la viață” (Mt. 7, 14)? Atunci ești dintre cei puțini care luptă cu ispita. Nu te opui ispitei? Înseamnă că mergi pe calea cea largă care înseamnă moarte!

Această realitate dură a vieții omenești, și creștinești mai ales, a fost analizată amănunțit în scrierile Sfinților Părinți. Biserica și creștinii au trebuit să facă față ispitelor de tot felul din primele zile ale creștinismului, iar această luptă a dus la acumularea unei experiențe duhovnicești. De aici și îndemnul sfântului Pavel de a sta „împotriva uneltirilor diavolului” (Ef. 6, 11) ducând lupta cu „toate armele lui Dumnezeu” (Ef. 6, 13 sq). Există în paginile Noului Testament referiri precise la această temă. Pe baza analizei acestor referințe vom încerca să vedem în ce fel înțelegeau ispita autorii scrierilor noutestamentare și creștinii primului veac, a căror experiență o consemnează ei, cum se raportau la ea, de câte feluri considerau că este ea s.a.m.d.

Dar să vedem mai întâi *ce* este ispita.

Substantivul *peirasmo/j* ou= (ispită) apare de douăzeci de ori în Noul Testament. Provine de la verbul *peira/zein* (a încerca, a ispiti) a cărui origine h(*peipa*, aj are înțelesul de experiență, alături de cele de încercare, probă, experiență. Ispita, asadar, se dezvoltă la o primă privire, etimologică, drept încercare în urma căreia capeti experiență. Greaca clasică întrebuintează chiar expresia: a avea experiența a ceva: *pei/rantinoj lamba/nein*.

În Vechiul Testament, în cartea Judecătorilor (2, 22) ni se spune că Dumnezeu i-a lăsat pe evrei să trăiască între popoarele canaanite cu care se amestecaseră și a căror religie o împrumutaseră „ca să ispitească prin ele pe Israel și să vadă de va ține calea Domnului și de va umbla pe ea cum s-au ținut părinții lor, sau nu.” Aici apare prima oară acest sens, după care prin ispitire se dovedeste libera alegere și starea inimii: „acestea au fost lăsate ca să se încerce prin ele israelitii și să se afle dacă se supun ei poruncilor Domnului pe care le-a dat El părinților lor prin Moise” (Jud. 3, 4).

Sfântul Iacov, primul episcop al Ierusalimului, rudă cu Domnul și autor al unei Epistole Sobornicești scrise prin anii 60-62, reia chiar la începutul scrierii sale această perspectivă vechitestamentară: „mare bucurie să socotiți, frații mei, când veți cădeți în felurite ispite, căci

lămurit făcându-se va lua cununa vietii pe care a făgăduit-o Dumnezeu celor ce Îl iubesc pe El” (Iacov 1, 2, 12). Scriind „celor douăsprezece semintii”, adică iudeocrestinilor și exploatănd cu profit profunzimea sa formative biblice, Sf. Iacov ne-a lăsat o epistolă cu un puternic colorit vechitestamentar fiind chiar asemuit cu un profet creștin. El este un autentic continuator al concepției vechitestamentare despre ispită, aducându-i însă o îmbogățire teologică și duhovnicească izvorită din însăși viața sa în Hristos. Și din acest punct de vedere se dovedește unitatea celor două testamente în Hristos, care se presupun reciproc și se cer unul pe altul. Concret, Sfântul Iacov își desfășoară discursul despre ispită în două registre. Unul, citat mai sus (1, 2-4; 12) și celălalt în versetele 14-15.

Din punct de vedere structural – în 1; 2-4 plus 1; 12 – avem o „inclusio”⁴¹, a cărei prezentă servește la determinarea limitelor unei idei⁴². Astfel, așa cum vom vedea îndată, această structură a pericopei sprijină și prilejuiește un mesaj teologic dublu ca sens referitor la ispită în sânul aceluiași capitol 1. Avem de-a face cu o formă tipică semită de abordare a unui subiect în valuri succesive care se constituie în tot atâtea puncte de vedere ale uneia și aceleiași chestiuni⁴³. Mai întâi, în interiorul structurii din 1, 2-4; 12 distingem mai multe niveluri teologice. Sfântul Iacov își scrie epistola într-o vreme de prigoană a creștinilor, mai precis a Bisericii de sinagogă. Tensiunea dintre iudei și creștini se accentuase și nu odată dăduse naștere la prigoane. Nu este aici locul să discutăm raportul, dramatic uneori, dintre Biserica proaspăt născută și păstrătorii orbi ai promisiunilor, împlinite în Hristos. Cert este că Sfântul Iacov are aici în vedere ispitele pricinuite de afirmarea credinței creștine de către iudeo-creștini. Bucuria în încercări a mai fost predicată, iar paralelismul cu Evanghelia după Matei este mai mult decât evident (astfel: Iacov 1, 2 = Mt. 5, 10-12; Iacov 1, 4 = Mt. 5, 48 etc.), la fel ca și cu restul referințelor nou-testamentare la aceasta (Lc. 6, 20-23; F.A. 5, 41; Rom.

⁴¹Thomas W. Leahy, *The Epistle of James* în «The New Jerome Biblical Commentary», editori R. E. Brown, J. A. Fitzmeyer, R. E. Murphy, London, 1989, com. ad. loc.

⁴²Cf. Richard N. Soulen, *Handbook of biblical criticism*, John Knox Press, Atlanta, 1981, p. 94.

⁴³Tipice și exemplificatoare sunt în acest sens dezvoltările în „spirală” ale Sfântului Ioan Teologul, de exemplu în In. 1, 1-18: arătarea Cuvântului (v. 1 și 14); – creația (v. 3 și 10); – lumina (v. 4 și 8-9); refuzarea Cuvântului (v. 5, 10-11); – mărturia sf. Ioan Botezătorul (v. 6-7, 15). (Cf. Nil Guillemett, *op. cit.*, p. 142, 155).

5, 3; 1Tes. 1, 6).

Dincolo de paralelismul menționat, versetul trei („încercarea credinței voastre”) arată clar că prin ispitele enunțate în versetul doi Sfântul Iacov înțelege prigoana pentru credință. Într-un asemenea context înțelesul ispitei este cât se poate de limpede: o situație în care trebuie să-ți arăți înclinările inimii, afirmându-i ortodoxia credinței față de ereticii prigonitori.

În același registru, scriindu-le celor din Filipi, Sfântul Apostol Pavel se afla, așa cum rezultă din textul Epistolei, într-o detenție. Această întemnițare se datorează credinței pe care o propovăduia (1, 7, 13) și o putem asocia foarte bine cu situația vizată în Epistola Sfântului Iacov de ispitire pentru credință. Or, caracteristica acestei Epistole și tonul ei dominant este bucuria. Îndemnurile la bucurie și menționarea acestui sentiment apar de 11 ori. Mai mult, Sfântul Pavel ne lasă să înțelegem că izvorul acestei bucurii este tocmai prigoana pentru credință: „vouă vi s-a dăruit, pentru Hristos, nu numai să credeți în El, ci și să pătimiți pentru El ducând aceeași luptă pe care a-ți văzut-o la mine și o auziți acum despre mine” (Fil. 1, 29-30). Filipenii sunt îndemnați să ducă aceeași luptă ca și Apostolul care atunci era „ispitit” pentru credință. Această „ispitire” a credinței este un dar alăturat credinței, iar rolul oricărei strâmtorări și prigoane pentru credință (cf. Mt. 13, 21) este „sporirea Evangheliei” (1, 12). O astfel de dinamică a credinței, a vieții creștine, a propovăduirii Evangheliei și a trăirii ei, este nebunie pentru oamenii care trăiesc potrivit logicii și plăcerilor lumii acesteia.

Perspectiva aceasta inversă – cu cât este mai prigonit, creștinul cu atât se întărește – stă la baza învățaturii filocalice despre filoponie (iubirea de durere, de osteneală) ca modalitate ascetică-practică de a dobândi har mai mult de la Dumnezeu și de a fi într-o intimitate personală mai mare cu El: „Doamne, când s-au înmulțit durerile mele în inima mea, mângâierile Tale au veselit sufletul meu” (Ps. 93, 19). „Dă sînge și ia Duh” este un adagiu patristic, ce apare mai întâi în *Gheronticon* și preluat apoi în scrierile patristice ulterioare, exprimând aceeași idee: strâmtorarea pentru credință (fie fără voie, în cazul persecuțiilor, fie cu voie, ca în cazul exercițiilor ascetice) este prilej de progres spiritual. Tema bucuriei

⁴⁴P. Bonnard, *L’Evangile selon saint Mathieu*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1963, com. ad. loc.

în încercări de acest fel nu este însă tipic paulină, ci ea este prezentă în întreaga Biblie. Astfel, în Predica de pe munte, Sfântul Matei folosește un verb consacrat în uzul Septuagintei pentru persecuții din motive religioase (Mt. 5, 11), iar imperativul „bucurați-vă” (Mt. 5, 12) – a)gallia/sqe – a devenit în Noul Testament un *terminus technicus* pentru bucuria în încercări (Apoc. 19, 7; 1Pt. 1, 6, 8; 4, 13)⁴⁴. „Unitatea dintre Vechiul și Noul Testament se punctează în perseverența opoziției omenești față de martorii lui Dumnezeu”⁴⁵.

Dar învățătura Noului Testament despre încercările creștinilor nu se restrânge doar la acest îndemn, ci și explică resorturile lăuntrice ale acestor procese duhovnicești. Scrierile nouotestamentare se dovedesc de o surprinzătoare profunzime și densitate psihologică. Astfel, Epistolele către Corinteni cuprind și ele câteva pasaje care lămuresc mai în adâncime experiența duhovnicească a ispitei. De această dată, sensul termenului se lărgeste înglobând nu numai prigoanele pentru credință, ci orice împotrivire care se ivede în drumul creștinului spre desăvârșire. Astfel, în prima sa Epistolă către corinteni, Sfântul Pavel scrie: „nu v-a cuprins ispită care să fi fost peste puterea omenească. Dar credincios este Dumnezeu; El nu va îngădui ca să fiți ispitiți mai mult decât așteți, ci odată cu ispita va aduce și scăparea din ea, ca să puteți răbda” (10, 13). Observăm pe de o parte, că în contextul precedent era vizată o viață contrară a voinței lui Dumnezeu și o păruță evlavie a corintenilor, întemeiată pe o participare superficială, fără pregătire și plină de părere (bună) de sine la Sfintele Taine, întocmai ca și Iudeii la Iesirea din Egipt (10, 1-13)⁴⁶. Ispita apare în acest context ca o modalitate pedagogică a lui Dumnezeu prin care creștinii sunt readuși pe drumul cel bun al smereniei: „Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă iar celor smeriți le dă har” (Iacov 4, 6). Pe de altă parte, corespunzător cu intensificarea ispitei, Dumnezeu aduce și „scăparea din ea”. Dar această scăpare are un alt înțeles decât încetarea ispitei, deoarece imediat sfântul Pavel adaugă: „ca să puteți răbda”, iar răbdarea presupune faptul că, cel puțin pentru moment, ispita nu a încetat, deși Dumnezeu a adus scăparea din ea. „Scăparea” traduce aici pe e)kbasij, al cărui sens literal este de asezare pe o nouă bază, prin iesire, dislocarea de pe

⁴⁵*Ibidem*.

⁴⁶cf. Pr. asist. Vasile Mihoc, Sensul tipic al Vechiului Testament după 1 Corinteni 10, 1-11, în «Mitropolia Ardealului», XXI (1976), nr. 4-6, p. 273-285.

temelia avută, și rezultatul acestei dislocări. La rândul ei, ideea de răbdare exprimată prin infinitivul *u(pene/kein)* al verbului *u(poferw)*, ar trebui tradusă, mai corect, cu a îndura, a suporta (de altfel acesta este și înțelesul verbului „a duce, a rămâne sub”). Asadar scăparea, ieșirea pe care o aduce Dumnezeu celui în ispită are ca scop nu încetarea ispitei, ci capabilizarea celui ispitit pentru a suporta ispita. Traducerea exactă a părții a doua a versetului citat mai sus (10, 13) ar fi următoarea: „El nu va îngădui să fii ispitit mai mult decât puteți, ci odată cu ispitava crea și ieșirea din ea, ca să puteți să îndurați...” Vedem că în situația ispitei apar mai multe elemente: cauzele ispitei, scopul ispitei, modul îndurării ei, atitudinea noastră față de ispită și rezultatul ispitirii.

Cauza principală pentru care Dumnezeu îngăduie să fim ispititi este înălțarea cugetului nostru și slava desartă. În a doua Epistolă către corinteni, Sfântul Pavel precizează cauza suferinței sale fizice: „ca să nu mă trufesc cu măreția descoperirilor” (2 Cor. 12, 7). Ispita îl face pe om să cunoască neputința și slăbiciunea și totodată să cunoască și ajutorul lui Dumnezeu. Ajutorul constă tocmai în „iesirea” pe care El o aduce pentru ca noi să ne putem îndura, iar aceasta este identificată de Sfântul Pavel cu harul dumnezeiesc: „...datu-mi-s-a mie un ghimpe în trup, un înger al satanei, să mă bată peste obraz ca să nu mă trufesc. Pentru aceasta de trei ori am rugat pe Domnul să-l îndepărteze de la mine; și mi-a zis: «Îți este de ajuns harul Meu, căci puterea mea se desăvârșește în slăbiciune»” (2Cor, 12. 7-9a). Există deci o dialectică profundă și subtilă între starea noastră duhovnicească, ispită și înaintarea în viața duhovnicească. Dacă a spori duhovnicește înseamnă a te apropia tot mai mult, simțit, conștient, personal de Dumnezeu Treimic prin energiile Sale necreate – harul –, atunci ispită, ca situație în care experimentăm puterea lui Dumnezeu, este indispensabilă pentru mântuirea înțeleasă ca „dobândirea a Duhului Sfânt”, după cuvântul Sfântului Serafim de Sarov. În această perspectivă trebuie înțelese îndemnul de răbdare a necazurilor, de căutare a ostnelilor ascetice ca mijloc prin care ne apropiem de Dumnezeu: „privegherea, rugăciunea și răbdarea necazurilor ce vin asupra noastră aduc inimii

⁴⁷Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, c. 19, FR1, p. 272.

⁴⁸*Ibidem*, c. 88, p. 279.

zdrobirea neprimejdioasă și folositoare⁴⁷. De altfel, chiar simpla angajare în plinirea poruncilor lui Hristos stârnește împotriviri și ispite, mai repede sau mai târziu, tocmai pentru că, pe de o parte, făptuirea poruncilor să nu rămână doar o conformitate legalistă a noastră cu niste precepte, ci să fie învesnicită cu har prin încercări, iar pe de altă parte, pentru a ni se proba autenticitatea dragostei pentru Hristos: „cel ce a împlinit o poruncă, să aștepte ispită pentru ea. Căci dragostea față de Hristos se probează prin cele contrare⁴⁸. Acest aspect al îndurării ispitelor îl are în vedere Sf. Iacov când spune: „fericit bărbatul care răbdă ispita, căci lămurit făcându-se va lua cununa vieții” (Iacov 1, 12). „Cununa vieții” are aici, dincolo de aspectul evident eshatologic⁴⁹, o nuanță de realitate vădit explicabilă. Ispita, prin răbdarea ei, ne aduce deci în situația de a putea să ne împărțim din puterile veacului ce va să fie (cf. Evr. 6, 5) prin harul și Duhul care ne umbrește „ca să putem îndura”. Ispita apare asadar ca un cuptor în care focul Duhului arde zgura omului celui vechi și-l arată pe cel nou „lămurit”, „încercat” (Iacov 1, 12) și smerit. De aceea s-a spus că „progresul sufletului este progres în smerenie⁵⁰. Dar smerenie fără cunoașterea propriei neputințe nu se poate, după cum nici o astfel de cunoaștere nu e suficientă pentru a dobândi viața veșnică. Abia lucrarea pe care o săvârșește Dumnezeu asupra celui ispitit dă valoare nemuritoare și îndumnezeitoare încercărilor. Fără harul lui Dumnezeu ispitele sunt numai chin, zbatere și suferință absurdă. Acest lucru îl are în vedere Sfântul Apostol Pavel când scrie: „foarte bucuros mă voi lăuda mai ales întru slăbiciunile mele, ca să locuiesc în mine puterea lui Hristos. De aceea mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab atunci sunt tare” (2 Cor 12, 9b-10). Se cuprinde aici în aceste două texte paulinice (1 Cor 10, 4 și 2 Cor 12, 7-10) o întregă teologie duhovnicească despre cauzele ispitelor (mai ales mândria), despre scopul lor (smerirea noastră), despre modul străbaterii lor (îndurându-le prin puterea lui Dumnezeu) și despre atitudinea noastră față de ele (cu bucurie). Rezultatul unei astfel de înțelegeri a unuia din mecanismele vieții duhovnicești nu este decât nepotrivirea cu duhul lumii acesteia. De aceea Sfântul

⁴⁹cf. Thomas W. Leahy, *op. cit.*, *com. ad. loc.*

⁵⁰Sf. Vasile cel Mare, *Cuvântul I ascetic*, 10, trad. rom. Iorgu Ivan, PSB 18, București, 1989, p. 71.

Pavel definește cele duhovnicești, între care și această teologie a ispitei practică de creștini, drept nebunie pentru omul trupesc (1 Cor. 2, 14). Împărăția lui Hristos nefiind din lumea aceasta, este firesc ca mijloacele de a o câștiga să nu fie ale lumii acesteia, ci nebune față de înțelepciunea ei. Radicalismul absolut al exigentelor evanghelice se dezvăluie treptat, pe măsura înaintării în credință. În ultimă instanță, Dumnezeu Însuși este Cel care hotărăște intensitatea și mărimea ispitei și a încercării, întotdeauna într-un mod analog staturii noastre duhovnicești.

Răbdarea în ispite este un rod al harului și este de neapărată trebuință deoarece abia astfel se întipărește în noi ungera Duhului lui Hristos. Acest lucru îl are în vedere Mântuitorul când spune în pilda sămănătorului că „sământa semănată în loc pietros este cel care aude cuvântul și îndată îl primește cu bucurie, dar nu are rădăcină în sine, ci ține pînă la o vreme și întâmplîndu-se strămătorare sau prigoană pentru cuvânt, îndată se sminteste” (Mt. 13, 20-21). Credința are nevoie de o germinare lăuntrică, „întru răbdare” (Lc. 8, 15) astfel încît să prindă rădăcină. [Răbdarea în ispită este numită de Sf. Petru ca „sfîntire” a lui Hristos în „inimile noastre” (1 Pt. 3, 15)].

Pătimirile îndurate în ispite cu credință devin „pătimirile lui Hristos în noi” (2Cor 1, 5) prin care ne facem părtași la moartea Sa. Că această împreună pătimire cu Hristos nu reprezintă numai prigonirile pentru credință, ci orice necaz, efort ascetic și privațiune liber asumate, o spune tot Sfântul Pavel: „eu pe toate le socotesc că sunt pagubă față de înălțimea cunoașterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru Care m-am lipsit de toate și le privesc drept gunoaie ca pe Hristos să dobîndesc (...), ca să-L cunosc pe El și puterea Învierii Lui și să fiu primit părtaș la patimile Lui, făcându-mă asemenea cu El în moartea Lui, ca doar să pot ajunge la învierea cea din morți” (Fapte 3, 8, 10-11).

Pe măsură ce suntem (și ne facem) părtași patimilor lui Hristos, în aceeași măsură ne facem părtași de Învierea Lui, o trăim în noi înșine „căci precum prisosesc patimile lui Hristos în noi, așa prisosesc prin Hristos și mîngăierea noastră” (2 Cor. 1, 5). Sinergismul, împreună-lucrarea noastră cu Dumnezeu se vede deci foarte bine în orice ispită, înțeleasă într-un sens foarte cuprinzător deoarece prin răbdarea noastră menținem întru credință sub suvoiul harului care vine într-o „măsură bună, îndesată, clătinită și cu vîrf” (Lc. 6, 38) umplînd vasul nostru

atîta cît poate el cuprinde. Prin răbdare în ispită îl lărgim. De aceea, sfîntul Pavel pune în fruntea listei de încercări și ispite din a doua Epistolă către corinteni nu răbdarea, ci *multa* răbdare de care avem trebuință „în necazuri, în nevoi, în strămătorări, în bătăi, în temniță, în tulburări, în osteneți, în privegheri, în posturi” (2 Cor. 6, 4-5). Dar nu toți creștinii au aceeași dispoziție de a răbda ispitele și de aceea există o ierarhie mistică a gradului de participare a fiecăruia la Învierea lui Hristos, prin participarea la pătimirile Lui.

Această ierarhie duhovnicească, distinctă de cea sacramentală, este cunoscută în adevărata ei dimensiune numai de Dumnezeu. Noi îi cunoaștem doar pe unii din cei care au excelat în răbdarea ispitelor de tot felul și în care s-a preamărit Hristos cel Înviat: sfinții. Această diferență o sugerează apostolul neamurilor atunci când aseamnă deosebiriile dintre starea trupurilor de după învierea de obște cu diferențele care pot fi sesizate acum între strălucirile diferitelor corpuri cerești (1 Cor. 15, 41). Fiecare primește atît cît s-a pregătit ca să poată primi, căci la Dumnezeu nu este nedreptate.

Dar am amintit deja că Sfîntul Iacov își desfășoară discursul despre ispite în două registre. Cel de-al doilea se referă la un alt gen de ispite, a căror natură este lăuntrică, dar care în cele din urmă sunt tot niste prilejuri pentru a ne afirma autenticitatea credinței și a ne da pe față înclinațiile inimii. Astfel, în versetele 13-15, Sfîntul Episcop al Ierusalimului, Iacov, face dovada unei extrem de profunde analize și cunoașteri a vieții lăuntrice sufletești, arătînd prin aceste cîteva cuvinte că Biserica lui Dumnezeu nu a fost niciodată lipsită de mari duhovnici, de mari povătuitori pe calea desăvîșirii, că apariția acestora nu a așteptat sedimentarea experienței duhovnicești a numeroase generații de trăitori creștini, ci ei sunt un dar al lui Dumnezeu făcut Bisericii și o expresie a grijii Sale, o concretizare, o întrupare a cuvintelor Preadulcelui Iisus: „Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacurilor” (Mt. 28, 20) încă dintru începutul existenței istorice a Bisericii. Mai mult, aceasta dovedește deplinătatea harică, doctrinară și de trăire a Bisericii primare și identitatea ei cu sine în toate epocile istorice, indiferent de furtunile ereziilor, pînă în zilele noastre. Dar să revenim la Sfîntul Iacov... În versetele menționate el deslusește pentru cititorii Epistolei existența unui resort lăuntric, sufleteș care poate genera o ispită. Există în noi ceva, ce se cheamă „pofță” și care ulterior avea să fie clasificată de Părintii neptici ca o facultate a părții irationale a sufletului alături de minis. În m. B. C. 22 care poate fi ispitit: de la Dumnezeu sau este ispitit: pentru că Dumnezeu [...] nu ispiteste pe nimeni, ci fiecare este ispitit când este tras și mormit de însăși pofța sa” – scrie Sfîntul Iacov (1, 13-14). Această pofță este descrisă mai încolo ca fiind obîrsia tuturor certurilor și a dezbinărilor: „de unde vin războaiele și de unde certurile

Pr.lect.univ. drd. Teodor Baba

Aspecte ale teologiei biblice la finalul celui de al doilea mileniu creștin

În fiecare domeniu de cultură, știință, tehnologie, în multe altele și în teologie se obișnuiește să se facă popasuri aniversare din decadă în decadă, la mijloc de veac, la un secol și cu tot atât mai mult la finea unui mileniu. La acest sfârșit de al doilea mileniu creștin am ținut de datoria mea să reflectez în domeniul teologiei biblice ortodoxe la contribuțiile românești din ultimele două decenii. M-am referi mai întâi la studii și lucrări de arheologie biblică, comentarii și traduceri ale unor pasaje și cărți din Sfânta Scriptură. Nu doresc să fac o distincție între ele după întâietate sau contribuția mai mare sau mai mică în acel domeniu, respect doar succesiunea apariției lor.

În domeniul **arheologiei biblice** este de necontestat contribuția părinților profesori specialiști de la cele două Facultăți mari de Teologie din București și Sibiu, la care se adaugă și ceilalți mai tineri. Din preocupările părinților profesori doctori Dumitru Abrudan și Emilian Cornitescu, în ultimele două decenii au rezultat lucrări de arheologie biblică superioare celor ale înaintașilor. În lucrarea sa de doctorat „*Descoperirile arheologice din țara Sfântă din ultimii 50 de ani (1920-1970) și raportul lor cu Vechiul Testament*”, părintele profesor Emilian Cornitescu aduce în actualitate și în limba noastră rezultatele descoperirilor arheologice din timpul celor 5 decenii, îndeosebi în marile centre culturale și religioase ale țării Sfinte care întăresc și întregesc relațiile biblice vechitamentare¹. Tot la fel aduce o contribuție esențială în acest domeniu arheologic biblic și în altă lucrare edificatoare „*Descoperiri arheologice în legătură cu datele*

¹Diac.Prof.Dr.E.Cornitescu, *Descoperirile arheologice din țara Sfântă din ultimii 50 de ani (1920-1970) și raportul lor cu Vechiul Testament*, teză de doctorat, în ST., nr.7-8/1982, p.462-465.

din *Vechiul Testament*“, care a fost publicată în 1987². Părintele profesor Dumitru Abrudan împreună cu diacon prof.dr.Emilian Cornitescu au alcătuit și tipărit în volum monumentală lucrare „*Arheologie biblică pentru Facultățile de teologie*“ în 1994, în care arată în peste 350 de pagini realitățile arheologice biblice servind ca un izvor de orientare și cunoaștere a evenimentelor consemnate în diferite perioade de timp de către aghiografii Vechiul Testament³. Noile rezultate din câmpul săpăturilor arheologice ca și epuizarea manualului alcătuit la Cernăuți de pr.prof.dr.Vasile Tarnatchi, cu mai bine de șase decenii în urmă, au constituit motivele și scopul scrierii acestei însemnate lucrări de arheologie biblică structurată în patru mari capitole și 24 de prelegeri universitare. Consider de datoria mea să reactualizez aceste patru puncte importante care stau la baza lucrării.

1. țara Sfântă și locuitorii ei;

2. Antichitățile casnice sau particulare: locuințe, vesminte, alimentație, mijloace de existență, creșterea copiilor, starea socială a femeii, sclavia, viața socială, științe, arte, calendarul, moartea și rituri funerare;

3. Antichitățile de drept și de stat, forme de organizare și administrația statului, funcționari de stat și ai curții regale, teocrația, profetismul, dreptul personal și matrimonial, căsătoria legitimă și de levirat, divorțul, drepturile și îndatoririle sotilor, moștenirea, dreptul penal și Sinedriul;

4. Antichitățile sfinte sau religioase, locurile de cult, personalul de cult, acțiuni cultice, sărbători, grupări și partide religioase și politice⁴.

Cercetările arheologice consemnate în această lucrare au dat la lumină vestigii deosebit de importante pentru susținerea autenticității și integrității Vechiului Testament.

Dovezile arheologice confirmă realitatea istorico-geografică a localităților din țara Sfântă și din afara granițelor ei iar altele privesc nume de popoare menționate în Vechiul Testament de la care au

²Idem, *Descoperiri arheologice în legătură cu datele din Vechiul Testament*, în ST., nr.7-8/1984, p.546-572.

³Pr.Prof.Dr.D.Abrudan și Diac.Prof.Dr.E.Cornitescu, *Arheologie biblică pentru facultățile de teologie*, București 1994, p.5-6.

⁴*Ibidem*, p.8-9.

⁵*Ibidem*, p.10-12.

rămas urme de cultură și de civilizație deosebit de utile pentru a cunoaște viața spirituală în perioada vechi-testamentară⁵. Independent de această lucrare, dar tot în domeniul arheologic și-a adus contribuția însemnată părintele prof.dr. Atanasie Negoită, prin tratatele de referință: „*Gândirea asiro-babiloniană în texte*“, „*Gândirea feniciană în texte și gândirea hitită în texte*“; toate apărute la București, în urmă de mai bine de două decenii⁶.

Introducerea în cărțile Sfintei Scripturi a fost onorată cu lucrări de specialitate de toți teologii biblicisti, în ultimele două decenii. Amintim iarăși contribuția părintelui prof.dr. Dumitru Abrudan cu „*Cărțile apocrife ale Vechiului Testament*“⁷, „*Cartea lui Iov și valoarea ei antropologică*“⁸, „*Cartea Psalmilor în spiritualitatea ortodoxă*“⁹.

La **studiul biblic al Noului Testament**, o contribuție esențială a adus părintele profesor Vasile Mihoc, prin lucrarea dânsului de doctorat: „*Epistola Sfântului Apostol Pavel către Glateni, studiu introductiv, traducere și comentariu*“, publicată în 1983¹⁰, care se onorează prin autoritatea în materie, a autorului ei. Tot o contribuție esențială la studiul Noului Testament trebuie considerată și lucrarea de doctorat a regretatului părinte profesor Sabin Verzan „*Epistola I către Timotei a Sfântului Apostol Pavel, introducere, traducere și comentariu*“ publicată în 1988¹¹ și o altă lucrare a sa „*Faptele Apostolilor, o carte a prototipurilor*“ din 1990¹².

Chiar dacă nu se încadrează strict în ultimele două decenii ale acestui mileniu creștin ci au apărut cu puțin timp înainte, trebuie să

⁵Pr.Prof.Dr.A.Negoită, *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, București 1975, p.398; *Gândirea feniciană în texte*, București 1979, p.360 și *Gândirea hitită în texte*, București 1986, p.360 (Biblioteca Orientalis în colaborare cu Constantin Daniel).

⁷Pr.Prof.Dr. D.Abrudan, *Cărțile apocrife ale Vechiului Testament*, în MA., nr.9-10/1983, p.562-567.

⁸Idem, *Cartea lui Iov și valoarea ei antropologică*, în MB., nr.1-2/1984, p.7-20.

⁹Idem, *Cartea Psalmilor în spiritualitatea ortodoxă*, în ST., nr.7-8/1985, p.453-471.

¹⁰Pr.Prof.Dr.V.Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, studiu introductiv, traducere și comentariu*, teză de doctorat, București 1983, p.278.

¹¹Pr.Prof.Dr.S.Verzan, *Epistola I către Timotei a Sf. Apostol Pavel, introducere, traducere și comentariu*, București 1988, p.16.

¹²Idem, *Faptele Apostolilor o carte a prototipurilor*, în ST., nr.1/1990, p.38-76.

¹³Pr.Prof.Dr.I.Mircea, *Epistola I a Sfântului Apostol Petru. Introducere și comentariu*, teză de doctorat, în GB., nr.9-10/1973, p.885-1053, extras.

¹⁴Idem, *Epistola a II-a a Sf. Apostol Petru. Introducere și comentariu*, în GB., nr.9-10/1975, p.945-1027.

remarcate cele două lucrări ale părintelui doctor Ioan Mircea „*Epistola I a Sfântului Apostol Petru. Introducere și comentariu*“, teză de doctorat tipărită în 1973¹³ și „*Epistola a II-a a Sfântului Apostol Petru. Introducere și comentariu*“, în 1975¹⁴. Aceste lucrări pot fi considerate atât de introducere cât și de studiu biblic propriu-zis exegeză sau comentariu, aducând o contribuție substanțială și la Teologia biblică.

În **domeniul strict exegetic** putem enumera și alte lucrări apărute fără pretenția de a le cuprinde pe toate. La Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, sub genericul „Biblia comentată“, au apărut lucrări exegetice atât din Vechiul cât și din Noul Testament.

Înalt Prea Sfântul Bartolomeu Anania a tipărit în 1997 „*Pentateuhul sau cele cinci cărți ale lui Moise*“, versiune revizuită după Septuaginta și comentată integral, biblic, teologic, literar și științific¹⁵. În cuvântul lămuritor asupra Sfintei Scripturi, la început Înalt Prea Sfântul Părinte Bartolomeu spune: „*Cititorule dacă vei deschide cartea din simplă curiozitate sau deprindere spre a-ti împlini nevoia de a ști și dacă ai străbătut-o ca pe un simplu act de cultură, fi sigur că nu o vei uita. Dacă ai zăbovit asupra ei cu oarecare interes lingvistic, vei fi aflat că în ebraica și greaca veche sunt semănată cuvinte, fraze și denumiri eterogene împrumutate de autorii biblici din culturile cu care s-au învecinat sau din altele pe care nici ei nici părintii lor nu le-au știut. Dacă ai citit-o numai ca operă literară, iată că ai gustat dintr-înșă belșug de genuri, specii, poezie lirică și epică, istoriografia legislației, pagini profetice și apocaliptice, proze scurte și nuclee de roman, scenarii dramatice și eseuri filosofice, sentințe aforistice și incantații prozodice...*“¹⁶. Îndemnându-ne să pătrundem înțelesul adânc al Cărtii Cărilor, autorul remarcă în continuare: „*Dacă pentru nevoia de a înțelege o vei căuta a doua oară și a treia oară mai cu deamănuntul, cu încetineli și reveniri, dacă vei pune un gând pe textul din față și altul pe cele paralele*

¹⁵I.P.S. Bartolomeu Anania, *Pentateuhul sau cele 5 cărți ale lui Moise*, București 1997, 377p.+două hărți

¹⁶*Ibidem*, p.7-8.

¹⁷*Ibidem*, p.9.

însemnate dedesubt, atunci cugetul tău va fi în stare să pipăie înțelesurile din spatele cuvintelor să pătrundă în luminisurile alegorice ale întâmplărilor să deslusească de ce jertfa lui Avraam s-a petrecut de pildă ca fapt istoric la vremea ei (Gen.22,1-18), dar și în prefigurare (Evr.11,9), pentru vremurile din urmă. În același timp reliefulurile noilor tale lecturi îți vor deschide calea de acces către întreaga cultură europeană în tot ce are ea mai frumos și mai înalt de-a lungul ultimului mileniu.¹⁷ Dar dacă pentru nevoia de a cunoaște te vei deprinde s-o citești nu atât pe dinafară cât mai ales pe dinăuntru, dacă sufletul ti se va aprinde în văpaia celor ce se întraripează cu dumnezeiescul dor, atunci dorul acesta îți va descoperi că de vreme ce toate cărțile acestei cărți au fost scrise de dragul unui singur personaj Iisus Hristos, prevestindu-l și vestindu-l și de vreme ce Iisus Hristos a venit în lume de dragul unei singure făpturi omul, înseamnă că toată cartea se îndreaptă spre o singură ființă care esti tu cititorule. Dacă o ocoleai înseamnă că ti-ai asumat-o, a fost să te descoperi pe tine vietii¹⁸.

Tot la fel, în Cuvântul înainte la Noul Testament redactat de Înalt Prea Sfântul Bartolomeu V.Anania, în 1993, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist scria: „Mestesugul tălmăcitorului nu este doar acela de a transpune un text dintr-o limbă în alta, ci și de a-i descoperi scriitorului sacru intențiile, cultura, stilul, subtilitățile și cadentele proprii. Lucrarea aceasta continuă pe măsură ce limba se înnoiește asemenea copacului viu cu care o compara marele Șaguna și pe măsură ce alți cărturari se încumetă să-i descopere noi deschideri către sfintele și adâncile frumuseti ale textelor originale...¹⁹”.

În acest răstimp de două decenii au apărut și studii și lucrări mai ample de **ermineutică biblică**, amintind în primul rând studiul veneratului nostru părinte profesor dr. Nicolae Neaga: „Principii ermineutice în Omiliile biblice ale lui Origen cu referire specială la

¹⁸*Ibidem*, p.10.

¹⁹I.P.S.Bartolomeu Anania, *Noul Testament*, Bucuresti 1993, p.3-4.

²⁰Pr.Prof.Dr. N.Neaga, *Principii ermineutice în Omiliile biblice ale lui Origen cu referire specială la Vchiul Testament*, în MA., nr.10-12/1981, p.757-763.

²¹Pr.Prof.Dr. C.Cornitescu, *Sfântul Vasile cel Mare interpret al Sfintei Scripturi*, în Ortodoxia, nr.2/1980, p.308-320.

²²Arhim.V.Micle, *Citirea și interpretarea Sfintei Scripturi*, Bucuresti 1994, 45 p.

Vechiul Testament“, din 1981²⁰. Un alt studiu de referință în acest domeniu este „*Sfântul Vasile cel Mare interpret al Sfintei Scripturi*“ al părintelui profesor dr. Constantin Cornitescu de la București, apărut în 1980²¹. O lucrare consistentă de ermeneutică biblică este „*Citirea și interpretarea Sfintei Scripturi*“, alcătuită de părintele arhimandrit Veniamin Micle de la mănăstirea Bistrita Olteană, în 1994, în care relatează principiile folosite de Sfinții Părinți în acest scop, îndeosebi de Sfântul Ioan Gură de Aur²². Tot în domeniul ermeneuticii biblice și-au adus un aport substanțial preoții profesori misionari ai Bisericii Ortodoxe în diaspora: Dr. Mircea Basarab de la Munchen, Germania și Dr. John Breck din New York. Primul amintit aici, a alcătuit o lucrare în volum, intitulată „*Ermeneutica biblică*“, tipărită la Oradea în 1997²³, în care dezvoltă cele trei mari capitole ermeneutice, teoria sensurilor Sfintei Scripturi, euristica și proforistica pe un număr de peste 150 de pagini, iar al doilea, studiul „*Principii de interpretare ortodoxe a Bibliiei*“, tradus în românește de Constantin Jinga. În finalul studiului său, autorul afirmă că din punct de vedere al ortodoxiei, orice interpretare autentică a Scripturii este rodul interacțiunii dintre credință și iubire cu care este împodobit interpretul de la Duhul Sfânt spre a-și schimba lucrarea de exegeză într-o adevărată teologie, într-o mărturie vie îndreptată către Dumnezeuul nădejzii și al mântuirii noastre²⁴.

Teologia biblică este o ramură relativ nouă a studiului Bibliei, proprie veacului al XX-lea, brodată pe teme fundamentale din Vechiul și Noul Testament, care au fost scoase în evidență din textul biblic propriu-zis. În privința Vechiului Testament, părintele profesor Atanasie Negoită a alcătuit o lucrare cu același titlu, în 1992²⁵, structurată pe opt capitole după cum urmează:

I. Doctrina despre Dumnezeu

II. Raportul lui Dumnezeu cu lumea

III. Raportul lui Dumnezeu cu lumea nevăzută

IV. Raportul lui Dumnezeu cu lumea văzută. Doctrina despre

om

²³Pr.Prof.Dr. M.Basarab, *Ermeneutica biblică*, Oradea 1997, 157 p.

²⁴Pr.Prof.Dr.J.Breck, *Principii de interpretare ortodoxe a Bibliiei*, în AB., nr.1-3/1998, p.75-76.

²⁵Pr.Prof.A.Negoită, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, București 1992, 219 p.

V. Dumnezeu ca Judecător

VI. Dumnezeu ca Mântuitor

VII. Eshatologia Vechiului Testament

VIII. Doctrina despre starea omului după moarte

În privința cunoașterii lui Dumnezeu, desprindem din paginile Vechiului Testament însușirile sau atributele lui Dumnezeu pe care autorul le împarte în două părți: metafizice și etice. Din cele metafizice enumerăm:

- **Aseitatea** sau independența absolută;
- **Eternitatea**: „Tronul Tău este întemeiat dintru un început. Din eternitate esti Tu“ (Ps. 93,2);
- **Imutabilitatea**: „Eu sunt Domnul Dumnezeuul vostru și nu Mă schimb“ (Mal.3,6);
- **Omniprezenta**: „Cerul este tronul Meu și pământul este asterunutul picioarelor Mele“ (Is.66,1);
- **Atotputernicia**: „Ridicați-vă ochii și priviți cine a făcut aceste lucruri, spuneți lui Dumnezeu cât sunt de înfricosătoare lucrurile Tale, cât de înfricosător Esti, cine poate să-ti stea împotriva?“ (Ps.76,7);
- **Atotștiința**: „Domnul răzbate oceanul și inima și cunoaște ascunziturile lor căci El este atotștiutor și căile vesniciei le are înaintea ochilor. El vesteste ce a fost și ce va să fie și dezvăluie albia celor tănuite. Nici un gând al omului nu-I scapă și nici un cuvânt nu rămâne ascuns de El“;
- **Întelepciunea**: „Omul nu poate cerceta înțelepciunea Domnului cum nu poate număra nisipul mării, picăturile ploii și zilele vesniciei, înălțimea cerului și lățimea pământului“ (Ben Sirah, 2-3);
- Între atributele morale sau etice fundamentale biblice amintim:
- **Libertatea absolută**: „Dumnezeul nostru în cer și pe pământ toate câte a voit a făcut“ (Ps.115,3);
- **Sfîntenia** : „Voi trebuie să fiți sfînti, căci sfînt sunt Eu Iahve, Dumnezeuul vostru“ (Lev.19,2; 20,7);
- **Bunătatea** nesfârșită, grația, milostivirea, îndelunga răbdare: „El nu ne răsplătește după păcatele noastre, nu ne pedepsește după fărădelegile noastre, cât sunt cerurile de sus față de pământ, atât este de mare îndurarea Lui față de cei care se tem de El. Cât este de departe răsăritul de apus, atât de mult depărtează El fărădelegile

noastre de la noi. Cât se îndură un tată de copiii lui, așa se îndură Domnul față de cei care se tem de El*.

- **Dreptatea** : „Domnul împărătește în veac și a pregătit scaunul de domnie pentru judecată, El judecă lumea cu dreptate, judecă popoarele cu nepărtinire“ (Ps. 9, 7-9).

- **Veracitatea și fidelitatea**: „Cuvântul Tău Doamne în ceruri dăinuiește în veci, iar fidelitatea Ta tine din neam în neam“ (Ps.119, 90).

Pentru a face legătura dintre Vechiul și Noul Testament am zăbovi puțin asupra unui subcapitol din lucrarea de specialitate a părintelui profesor Atanasie Negoită: „Mântuirea adusă lumii de Mântuitorul Mesia“. Cu cât mai mult devenea conștiința și simțământul vinovăției păcatului cu atât mai puternic se simtea și necesitatea răscumpărării de această stare, se simtea nevoia mântuirii. Sufletul uman dorea fierbinte un ajutor mai presus de om, care să-l izbăvească de moartea păcatului. Speranța venirii unui Mântuitor a fost alimentată de Dumnezeu din profetiile mesianice presărate din toate cărțile Vechiului Testament și din ele putem să ne facem o idee despre ceea ce avea să însemne Mesia pentru mântuirea neamului omenesc, prin robia păcatului, a diavolului și a morții celei vesnice.

În privința **profetiilor mesianice** trebuie amintită și lucrarea părintelui profesor dr. Emilian Cornitescu „*Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profetiilor vechitestamentare*“, în 1985²⁶. Tot în domeniul teologiei biblice și-a adus o contribuție substanțială părintele profesor dr. Petru Semen, decanul Facultății de teologie din Iași, prin teza dânsului de doctorat: „*Învățătura despre sfânt și sfințenie în cărțile Vechiului Testament*“, publicată în 1993 la Iași²⁷.

²⁶Pr.Prof.Dr.E.Cornitescu, *Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profetiilor vechitestamentare*, în ST., nr.9-10/1985, p.606-615.

²⁷Pr.Conf.Dr.P.Semen, *Învățătura despre sfânt și sfințenie în cărțile Vechiului Testament*, Iași 1993, 239p.

²⁸*Ibidem*, p.5-6.

²⁹Pr.Prof.Dr.I.Bria, *Dictionar de Teologie ortodoxă*, București 1981, 398 p.

³⁰Pr.Dr.I.Mircea, *Dictionar al Noului Testament*, București 1984, 527 p+7 hărți.

³¹Pr.Prof.Dr.M.Păcurariu, *Dictionar al teologilor români*, București 1996, 495 p.

³²*Dictionar biblic*, vol.I-II, Ed. Stephanus, București 1993-1998, tradus din franceză după catolici.

³³*Dictionar biblic*, tradus din engleză, Oradea 1995 (neoprotestant)

Structurată în cinci capitole, lucrarea este atât de necesară și actuală deoarece în decursul anilor s-au elaborat mai puține studii de teologie biblică vechitestamentară, iar această temă nu s-a tratat în mod special. Actualitatea ei rezultă și din faptul că sfințenia divină este una din coordonatele fundamentale ale credinței monoteiste, de la care nu trebuie să se abată adevărații credincioși²⁸.

Pentru direcționarea și ușurarea studiului biblic în general, este drept și binevenit să amintim aici apariția în limba noastră a **dictionarelor biblice și teologice** ortodoxe în original și chiar cele din traduceri de proveniență catolică, protestantă și chiar neoprotestantă. Astfel amintim lucrarea părintelui profesor Ion Bria: „*Dictionar de Teologie Ortodoxă*”²⁹, „*Dictionar al Noului Testament*”³⁰, alcătuit de părintele dr. Ioan Mircea, „*Dictionar al teologilor români*”³¹ al părintelui profesor dr. Mircea Păcurariu, cele trei volume de „*Dictionar biblic*”³² ale editurii Stephanus și „*Dictionar biblic*”³³ tradus și editat la Oradea. Datoria noastră a profesorilor de studii biblice și de teologie dogmatică este de a reanaliza temele controversate din aceste dictionare protestante și neoprotestante și a le pune în paralel cu cele tratate acolo pentru edificarea studenților teologi cu adevărurile credinței noastre. Aceasta presupune însă o preocupare majoră științifică biblică teologică și lingvistică enormă, care ar aduce mari servicii Bisericii și învățământului teologic.

Pentru **studiul limbii ebraice** au apărut în trei centre universitare la București, Timisoara și Iași câte o gramatică sau două de limbă ebraică, la București a profesorului Ioan Alexandru³⁴ și cea a părintelui profesor dr. Dumitru Abrudan și a părintelui profesor dr. Emilian Cornițescu³⁵, la Timisoara, a părintelui profesor dr. Nicoale Neaga³⁶, iar la Iași, a părintelui prof. dr. Petre Semen³⁷.

Concluzionând cele spuse mai înainte, în ultimele două decenii ale veacului al XX-lea au apărut lucrări, studii și articole consistente de arheologie biblică, introducere, ermeneutică, exegeză și teologie biblică, dictionare și gramatici de limbă ebraică în limba română și în traduceri care facilitează studiul Sfintei Scripturi atât a Vechiului cât și al Noului Testament, la care însă trebuie să se adauge eforturile noastre de asimilare, cercetare și predare competentă spre binele și folosul Bisericii străbune.

³⁴Prof. Dr. I. Alexandru, *Gramatica limbii ebraice*, București 1980.

³⁵Pr. Prof. Dr. D. Abrudan și Pr. prof. Dr. E. Cornițescu, *Elemente de gramatică a limbii ebraice*, București 1996.

³⁶Pr. Prof. Dr. N. Neaga, *Gramatica limbii ebraice*, Timisoara 1996.

³⁷Pr. Prof. Dr. P. Semen, *Gramatica limbii ebraice*, Iași 1998.

Preot Dumitru Moca

Traditia colindelor religioase de Nasterea Domnului si cultul crestin (II)

2. Cântarea bisericească si melodică colindelor

O dovadă peremptorie a legăturii originare a colindelor religioase de Nasterea Domnului cu cultul crestin o constituie si interdependenta si interferenta melodiilor colindelor noastre de Crăciun cu cântarea bisericească în general si cu cântările liturgice ale praznicului special. Colindele noastre de Crăciun nu sunt numai text, sau numai text poetic ale căror surse îndepărtate trebuie căutate - asa cum am văzut - în Sfânta Scriptură, traditia bisericească sau innografia liturgică a praznicului. O înțelegere adecvată a genezei si evolutiei colindelor presupune, de asemenea, abordarea lor si din perspectiva melodiei, a cântării si executiei lor, abordare ce implică în mod necesar legătura lor cu cântarea de cult, cu cântarea bisericească.

O privire comparată, sinoptică asupra cântării bisericești si melosului colindelor ne arată legătura acestora din urmă cu cântarea bisericească, de cult. Aceasta reiese din analiza comparată a modurilor, ehurilor sau glasurilor Bisericii Ortodoxe, ambitusul sau întinderea melodiei, cadentele, formulele melodiei si ritmul lor.

Cercetători si specialisti în domeniu, între care amintim pe pr. prof. I. D. Petrescu Visarion²³, profesorul Gheorghe Ciobanu²⁴ si altii au regăsit asemănări importante între colinde si cântările bisericești aparținând modului întâi frigian antic, corespunzător modului dorian, medieval, adică glasului întâi bizantin si psaltic actual.

²³ Pr. I. D. Petrescu, *Condacul Nasterii Domnului*. I Partenos Simeron. studiu de muzicologie comparată, Bucuresti, 1940;

²⁴ Prof. Gheorghe Ciobanu, *Colindele si muzica religioasă*, în rev. "B.O.R.", 1954, nr. 1-3; Idem, *Studii de etnomuzicologie si bizantinologie*, Bucuresti, 1974.

Întinderea colindelor ca și ambitusul extins al glasului întâi între sextă și nonă, cadentele pe tonică, dominantă și subtonică, formulele melodice sfârșesc pe diverse trepte, iar ritmul colindelor trădează asemănări izbitoare cu cele ale glasurilor bisericesti. Asemănările au la bază combinarea elementelor sinagogale cu elemente populare și religioase bizantine care au dat naștere cântării Bisericii creștine iar elementele modale ale glasurilor (melodice și ritmice) specifice întregii lumi antice stau de asemenea la baza colindelor religioase gregoriene și bizantine.

Trăsăturile muzicale ale colindelor, înrudite parțial cu ale popoarelor din centrul și Estul Europei, după cum rezultă din analiza modurilor culese în secolul al XIX-lea și al XX-lea sunt următoarele: material sonor redus, organizat ca și în cazul glasurilor bisericesti în sistem arhaice tetra, penta sau hexacordice, prepentatonice și pentatonice, rareori moduri heptacordice (eolic, mixolidice) care se alcătuiesc din două structuri identice sau diferite, conjuncte sau disjuncte; melodie silabică având la bază o serie de formule melodice înrudite cu cele din muzica psaltică medievală și gregoriană ca și pentatonice cu o largă răspândire la popoarele ortodoxe (formule melodice, apechemate, intervale) sol, la, re, si, re, sol, mi, re, mi, re, sol etc. reminiscente ale vechilor formule memotehnice (apechematele glasurilor), ambitus redus, sisteme ritmice arhaice, forma arhitectonică fixă (rândurile melodice se astern pe versuri izometrice hexa sau alteori octosilabice în care refrenul (fragment variabil ca dimensiune și structură, cu trăsături poetice proprii) este un element structural determinant. Melodia conține un singur rând cu refren inițial sau final, două sau trei rânduri la care se adaugă unul sau două refrene.²⁵

Un exemplu clasic printre altele în această privință este scos în evidență de melodia condacului "Fecioara astăzi" - de care am mai vorbit. Imnul aparține glasului trei. În alcătuirea sa lăuntrică nu se depărtează și nu iese din cadrul obișnuit al acestui mod sau eh. Enechema condacului Crăciunului (formula melodică ce indică de unde, cum, și

²⁵ Emilia Comisel, *Folclorul în România secolelor XVII - XVIII*, în *Studii de muzicologie*, vol. IX, București, 1973, p. 325.

de la ce sunet începe cântarea) este aceeași ca și a celor mai multe idiomele, irmoase și ode ale glasului trei autentic întâlnite în manuscrise liturgice din veacurile XIII-XIV.

În versiunile din secolul al XIII-lea, spre deosebire de ceea ce întâlnim în versiunile posterioare, găsim cadentele în și grav (bemol) cadente obișnuite în glasul al III-lea, până târziu în veacul al XVIII-lea. Aceste cadente în și grav, așa de frecvente în idiomele fac parte integrantă din construcția modului sau glasului al treilea autentic și amintesc, fără îndoială de plagalul său adică glasul șapte. Tot așa întâlnim cadente în re, iarăși frecvente în glasul al treilea autentic și în do specifice acestui condac.

Melodia condacului se mișcă între și grav și și bemol și prezintă analogii cu melosul atâtor colinde ale Nasterii Domnului. Abitusul condacului este o înlănțuire de două tetracoarde, legate între ele prin același sunet: do-fa-mi bemol. Acest ambitus îl întâlnim de altfel în construcția melodică a tuturor cântărilor, idiomele, catisme și prosomii din modul, ehul sau glasul al treilea. Prezența lui și grav la cadente poate fi socotită, fie ca făcând parte din ambitusul modului sau al glasului (căci melodia se mișcă alternativ în jurul lui re și fa). Acestea sunt cele două sunete caracteristice, sau specifice glasului trei autentic. Analizând îndeaproape melodia condacului "Fecioara astăzi", după manuscrisele din secolul al XIII-lea constatăm că ea urmează îndeaproape cadrul stabilit și obișnuit al modului sau al glasului al treilea cu excepția unor cadente mediale în do. Prezența acestei cadente, pe care o întâlnim în condacul Nasterii Domnului până în versiunea actuală este un element de mare însemnătate pentru specificul modului acestui condac.²⁶

Revenind la tema noastră trebuie subliniat și demonstrat faptul că melosul bisericesc al condacului a servit ca tip melodiei devenită populară a unor colinde. Nu vom putea întări mai bine această afirmație decât dând câteva exemple care să dovedească influența melodiei condacului în structura melodică a colindelor de Nasterie a

²⁶ Pr. I.D. Petrescu, *Condacul Nasterii Domnului...*, p. 39

²⁷ *Ibidem*, p. 39.

Domnului.²⁷ Evident dacă ar căuta cineva să găsească ad litteram melodia condacului în aceste colinde, așa cum se găsește în textul muzical liturgic, nu ar găsi-o; dar va găsi punctele de sprijin ale melodiei liturgice, stâlpii construcției modale și melodice, respectiv cadente, ritm, ambitus etc. Cât privește melodiile colindelor se pot observa ușor câteva însusiri și elemente comune deopotrivă cântării bisericesti cât și colindelor, între care amintim: ritm regulat, structură obișnuit ternară și altele.

După cum se vede, melosul bisericesc al condacului a servit ca tip melodiei devenită populară a colindei, după cum versul bisericesc - conținutul lui teologic - a servit ca model de inspirație versului popular legat de sărbătoarea sau praznicul slăvit al Nasterii Domnului. Aceasta explică strânsa analogie între melodia bisericască îndătinată la strună și atâtea melodii ce îmbracă versul popular al atâtor colinde ale Nasterii Domnului. De aceea se poate afirma că, privită îndeaproape, melodia condacului Nasterii Domnului era și este până astăzi turnată încât se confundă în liniile ei mari cu melodia multor colinde.²⁸

3. Modul sărbătoririi Nasterii Domnului în Biserica veche și

²⁸ *Ibidem*, p. 52; A se vedea și alte colecții de colinde și cântece de stea. De pildă Gheoghe Cucu, *200 colinde populare*, ediție postumă îngrijită de Constantin Brăiloiu, București, 1930; Constantin Brăiloiu, *Colinde și cântece de stea*, București, 1921; Sabin Drăgoi, *303 colinde cu text și melodie*, Craiova 1923.

²⁹ Pr. I.D.Petrescu, *op.cit.*, p. 38.

³⁰ Originea (etimologia) acestui cuvânt e foarte controversată. După unii (ca Miklosch, *Die slavischen elemente im Rumanischen*, Viena, 1861, p. 26, ar fi de origine slavă. Dar cei mai mulți filologi îl consideră de origine românească. Astfel lexiconul de la Buda, 1825, îl derivă de la Carnationem (mâncare de carne); B.P.Hasdeu (*Etymologicum Magnum*, I, 615) de la Crastinum = ziua de mâine; V. Pârvan (*Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 108-111) de la calationem, chemare, convocare, întrunire, derivatie însușită și de Pericle Papaghi și Th. Capidan (*Limbă și cultură*, București, 1943, p. 252); Aron Densusianu (*Istoria limbii și literaturii române* ed. II-a, Iași, 1849, p. 111) de la Creationem (creație, zidire), derivatie adoptată și de O.Densusianu (*Istoria limbii române*, vol. I, București, 1961, p. 174) și de Al.Roseti (*Influența limbilor slave meridionale, asupra limbii române*, București 1954, p. 25 și art. *Românescu Crăciun*, în *Romanoslavica*, VI, 1960, p. 46-65.

reflectarea sa în colindele de Crăciun.

În ordinea cronologică a vietii Mântuitorului cel dintâi praznic împărătesc cu dată fixă este Nasterea Domnului, numit în popor și Crăciun.²⁹ El se serbează la 25 decembrie și este sărbătoarea anuală a nasterii după trup a Domnului nostru Iisus Hristos. Pare a fi cea dintâi sărbătoare specific creștină dintre toate sărbătorile consacrate Mântuitorului deși nu este tot atât de veche ca Pastile și Rusaliile a căror origine stă în legătură cu sărbătorile iudaice corespunzătoare.³⁰

În Biserica primară, până prin a doua jumătate a secolului al IV-lea, Nasterea Domnului, îndeosebi în Răsărit, era serbată în aceeași zi cu Botezul Domnului, adică la 6 ianuarie. Această dublă sărbătoare era numită în general sărbătoarea arătării Domnului sau Epifania (Ta Teophania), Ta Epifania).³¹

În ceea ce privește modul sărbătoririi, praznicul Nasterii Domnului, era serbat cu mare solemnitate. Sfântul Ioan Gură de Aur zice în acest sens: “Această sărbătoare trebuie să se serbeze ca Sărbătoare a tuturor sărbătorilor și să se țină în mare cinste și nimeni nu va rătați dacă o va tine de căpetenie a tuturor sărbătorilor. Căci ea este originea și fundamentul Epifaniei, al Pastilor, al Cincizecimii și al Înălțării Domnului. Dacă Hristos nu s-ar fi născut după trup, atunci nu s-ar fi botezat, ceea ce e cuprinsul Teofaniei, dacă nu s-ar fi născut, nu s-ar fi răstignit, ceea ce e cuprinsul Pastilor, dacă nu s-ar fi născut, n-ar fi trimis pe Duhul Sfânt, ceea ce e cuprinsul Cincizecimii. Așa, din această sărbătoare, izvorăsc celelalte sărbători ca felurite râuri dintr-un izvor. Pentru aceasta îmi place ziua aceasta așa de mult și vă vestesc dragostea ei ca să vă fac părtași la ea.”³²

Spre deosebire de zilele noastre, când sărbătoarea a mai pierdut din strălucirea de odinioară, Crăciunul era în Biserica veche un praznic

²⁹ Pr. Prof. Ene Braniste, *Liturgica generală*, București, 1985, p. 192.

³² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Homilia in beatus Philogonium*, după Dr. Vasile Mitrofanovici, *Prelegeri academice despre liturgica Bisericii drept credincioase*, Cernăuți, 1909, p. 105.

³³ Alexandre Schmemmann, *Din apă și din duh, Studiul liturgic al Botezului*, trad. rom. de Pr. Ion Buga, București, 1993, p. 6.

³⁴ A. Baumstark, *Liturgie comparee*, Chevetogne, 1954, p. 85.

baptismal - ca și Sfintele Pasti - ceea ce conferea sărbătorii un caracter specific, aparte, distinct. La sfârșitul secolului IV, botezul era în mod egal săvârșit la Crăciun, la Bobotează și la Rusalii.³³ Este interesant de notat că liturgic, slujba Crăciunului și a Bobotezei este și astăzi inspirată de sărbătorirea Pastilor și că în vechile tipice cele două sărbători sunt indicate ca Paste - sărbătoare de trei zile - Pascha însemnând aici includerea botezului în slujba respectivă.³⁴

Sărbătoarea Nasterii Domnului avea de aceea, în Biserica veche un pronunțat caracter baptismal, euharistic, comunitar, ecclesiologic, accesul catehumerilor la Sfintele Taine ale inițierii creștine, implicând o perioadă de intensă pregătire sufletească și trupească ceea ce va constitui preludiul de mai târziu, germenii de mai apoi ai rânduielilor liturgice ale Postului Crăciunului în Biserica Ortodoxă iar în cea Romano Catolică ale Adventului. Această perioadă își atinge apogeul în săptămâna Nasterii Domnului, în Ajunul Crăciunului iar apoi în zilele ce urmau.

În ziua precedentă, în Ajun, se postea (obicei existent în sec. IV conform canonului I al Sfântului Teofil al Alexandriei³⁵, se făcea o slujbă de priveghere în cadrul căreia se botezau catehumenii ca și la Pasti și la Rusalii și se citeau ceasurile împărătești³⁶. Din itinerariul pelerinei apusene Egeria (sec.IV) vreme în care, la Ierusalim se serbau la aceeași dată, respectiv la 6 ianuarie atât Nasterea Domnului cât și Boboteaza, aflăm că slujba vecerniei începea probabil la bazilica nasterii Domnului din Betleem, unde avea loc privegherea din noaptea dinaintea Epifaniei (5-6 ianuarie). Urma apoi procesiunea în care multimea se întorcea de la Betleem la Ierusalim în dimineața zilei de 6 ianuarie, cântând imne și versete biblice. Ajunși la Ierusalim,

³⁵ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. rom. de Uros Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1930, vol.II, 2. p. 175. De fapt e vorba de o epistolă pastorală în care acesta orânduiește cum să se procedeze când ajunul cade Duminică.

³⁶ A se vedea Constantin Porfirogenetul, *Despre ceremoniile curții bizantine*,... cap. 32, în editia Vogt, p. 119-126 și F. Kukules, *Crăciunul la Bizant*, în rev. *Bizantion Bios che politismos* (1975) p. 151-154; Pr. prof. Liviu Streza, *Botezul în diferite rituri liturgice*, teză de doctorat în teologie, în rev. "Ortodoxia" nr. 1-2, 1985.

³⁷ Pr. Dr. Marin Braniste, *Însemnările de călătorie ale pelegrinei Egeria*, teză de doctorat în teologie, în rev. "Mitropolia Olteniei" nr. 4-6, 1982, p. 293.

intrau toti mai întâi în biserica învierii, unde se intona un psalm si se zicea o rugăciune, după care episcopul binecuvânta pe catehumeni si apoi pe credinciosii care se retrăgeau pentru odihnă. Către ceasul al doilea din zi, credinciosii se adunau din nou, de astă dată în marea bazilică a lui Constantin de pe Golgota, unde se făcea liturghie catehumenilor si se continua cu serviciul euharistic în biserica Învierii care se termina pe la ceasul al saselea din zi.³⁷

Rânduielele liturgice actuale ale sărbătorii Nasterii Domnului, asa cum le avem păstrate în Mineiul lunii Decembrie, ziua 25, reflectă într-o oarecare măsură imaginea de ansamblu a vechilor rânduieli. Ele cuprindeau deodată slujba privegherii, administrarea Tainei Sfântului Botez, procesiunea de la baptisteriu si intrarea în biserică de împărtășirea cu Sfintele Taine.

Unirea Vecerniei cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare la slujba Ajunului din ziua precedentă ca si cântarea vechiului imn batismal: “Câti în Hristos v-ati botezat în Hristos v-ati si îmbrăcat” constituie cu siguranță reminiscente ale vechilor rânduieli liturgice, abandonate odată cu scurgerea timpului si nasterea unei noi pietăti liturgice. Cum am mai amintit, un loc aparte îl ocupă în aceste rânduieli slujba Ajunului (*vigilliae*) slujba privegherii de toată noaptea, slujită în întregime azi doar în sfintele mănăstiri. În Ajunul Crăciunului, la această slujbă se citesc, după vechea rânduială liturgică opt paremii împărtite în trei grupe prin tropare si stihiri, paremii sau texte veterotestamentare al căror continut îl constituie principalele profetii mesianice despre Nasterea Domnului (Fac.I,1-43; Numerii 24, 4-9; 17-18; Miheea 4,4-6; 5,2-4; Isaia 5,1-10; Baruh 3, 1-36; 4,1-4; Daniil 2,31-36; 4,4-45; Isaia 7,10-15; 8,1-4, 9-10.

Privite retrospectiv, aceste paremii, dense în continutul lor, ne aduc aminte de partea baptismală a slujbei, în timpul căreia avea loc

³⁸ “Privegherea” (*Niktichi akolutia*, *Diurnum*, *Pervigiliae*, slav. *Vdenie*) - sau *slujba de toată noaptea* - adică rămânerea în biserică, slav. *Vsenosnoc*, *Vdeanie* - este o slujbă complexă, cu caracter nocturn, alcătuită din trei servicii divine deosebite, săvârșite unul după altul, ca o singură slujbă si anume *Vecernia* (mare), *Litia* si *utrenia*. Dintre acestea cea mai importantă este, în acest caz, *Utrenia*, care constituie partea centrală si esențială a *Privegherii*.

introducerea catehumenilor în tainele credinței creștine, aceasta fiind partea esențială a slujbei de toată noaptea³⁸, la sfârșitul căreia avea loc administrarea Tainei Sfântului Botez, procesiunea și intrarea solemnă a noilor botezați. Continuarea slujbei cu vechea liturghie a Sfântului Vasile reprezintă partea euharistică a ei, având ca obiect împărtășirea noilor botezați cu Trupul și Sângele Domnului. Într-o epocă ulterioară epocii postpatristice și bizantine, corespunzătoare epocii decadentei liturgice, aceste elemente constitutive ale slujbei au fost abandonate iar botezul a fost exclus din slujbele liturgice ale sărbătorii. Cum vom vedea mai departe, colindele de nașterea Domnului fac totuși aluzie la acest moment important din viața creștină. De altfel, până nu demult Liturghia Sfântului Vasile împreună cu vecernia se săvârșea în zilele de ajunare, nu dimineața ca astăzi, ci spre seară, după vremea vecerniei. Cum în zilele acestea se ajuna, adică nu se mânca nimic, până după ceasul al IX-lea sau după vecernie, pentru a nu se întrerupe ajunarea Liturghiei se săvârșea spre seară, după vecernie când credincioșii se împărtășeau și apoi puteau mânca.³⁹

Ca și astăzi, ziua însăși a praznicului se petrecea cu mare solemnitate fără post și fără plecarea genunchilor. Credincioșii, într-un număr impresionant mergeau la biserică spre a lua parte la Sfânta Liturghie și se împărtășeau cu Sfintele Taine. Lecturile biblice citite erau “potrivite cu timpul și cu locul” cum spune pelerina Egeria și fie că se predică ori se fac lecturi, ori se intonează imne, toate sunt adaptate praznicului zilei.⁴⁰

Este demn de remarcat și faptul că sărbătorile cele mai vechi ale Maicii Domnului apar în forma lor inițială ca sărbători ale Mântuitorului și gravitau ca zi de tinere tot în jurul praznicului Nașterii Domnului, ceea ce explică prezenta Maicii Domnului în atâtea din colindele de Crăciun.⁴¹ Se pare că, la început, a existat o singură sărbătoare marială, care în Răsărit, înainte de Sinodul III ecumenic

³⁹ Vezi Pr. Prof. Ene Braniste, *Liturgica specială...* p. 54

⁴⁰ Pr. Dr. Marin Braniste, *Însemnările...*, p. 293.

⁴¹ Pr. Prof. Ene Braniste, *Liturgica generală...*, p. 234.

de la Efes (431) era adesea numită i mimi tis aghias Teotocu che aeipartenu Marias, adică pomenirea (amintirea) Sfintei Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria, care avea ca obiect maternitatea divină în general și îndeosebi zămislirea fără prihană. La Antiohia, această sărbătoare exista încă pe la sfârșitul secolului IV și era fixată în preajma Crăciunului (analoagă cu soborul Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu de la 26 decembrie, din sinaxarul ortodox de azi). La ea făcea aluzie patriarhul Proclu al Constantinopolului în anul 429, când vorbea în fața lui Nestorie, despre “această sărbătoare (eortă) care trebuia să mijlocească ajutor celor ce asistă la ea. Tot în preajma Crăciunului, și anume la 18 decembrie, se sărbătorea amintirea Sfintei Marii și în Galia, din secolul VI înainte; această dată a fost adoptată în Biserica din Spania, de un sinod ținut la Toledo în anul 656.

Revenind după această incursiune în istoria cultului Bisericii Ortodoxe, deși există și alte teze privitoare la originea și vechimea colindelor, nu putem să nu surprindem legătura lor genuină, raportul lor strâns cu cultul creștin, cu slujbele liturgice ale praznicului Nasterii domnului așa cum a fost trăit și experimentat el în spiritualitatea veche românească. Privită îndeaproape, frumusețea colindelor poporului nostru dreptcredincios este o prelungire a frumuseții liturgice a cultului nostru divin, zămislită din credința și frumusețea morală a strămosilor noștri și geniul lor religios și poetic. De altfel conștiința Bisericii le-a și pus unele împreună. În cartea de cult numită *Catavasierul*, apărut la Râmnic, în anul 1747, citim: “Aicea la sfârșitul cântii puserăm și stihurile ce le cântă copiii, când umblă cu steaua în seara Nasterii lui Hristos și cetitorule ce vei citi și cu poetice vei socoti și de nu vor veni la număr bine (silabisirile) să știi că noi precum le-am gândit așa le-am și tipărit după cum s-a obisnuit a se cânta și n-au umblat a le număra.”⁴²

Într-adevăr deși puțin observabil, datorită imaginilor profane moderne, pline de exuberanță a datinilor și obiceiurilor sărbătorilor

⁴² Citat după pr. prof. Constantin Galeriu, *Semnificatia colindelor*, în rev. “Glasul Bisericii”, 1973, nr. 11-12, pag. 281.

⁴³ Vezi broșura *Colinde și cântece de stea*, Buc. 1990, pag. 5-15

de iarnă, cu care praznicul Crăciunului coincide cronologic, colindele reflectă totuși, în mod voalat, elemente de evlavie duhovnicească, specifice praznicului Nasterii Domnului, substratul lor creștin, obârșia lor liturgică. Din numărul lor impresionant, iată câteva colinde care evocă caracterul de taină și mister, de luare aminte, de veghere și priveghere cu care credinciosul a întâmpinat întotdeauna Nasterea Domnului: “Ia, sculați voi boieri mari / Sculați! Florile dalbe! / Priveghind vă bucurați / Florile dalbe! / Priveghind vă bucurați / Florile dalbe! / De mă turati curțile. Florile dalbe! / Și-aprindeti făcliile. Florile dalbe! / Că vă vin colindători. Florile dalbe! / Noaptea pe la cântători, Florile dalbe!”⁴³

Apelul la priveghere, la venirea colindătorilor la florile dalbe și aprinderea făcliilor este o aluzie clară la contextul liturgic, bătismal, euharistic, ecclesiologic al praznicului, care a servit drept sursă de inspirație poetului popular în alcătuirea colindelor. De altfel, faptul este pus în lumină de alte antonime cu sens identic care abundă în atâtea colinde. Ne vom opri pentru exemplificare doar la câteva versuri: “Sus plugari nu mai dormiti / Vremea e să vă gătiți / Casa să v-o măturați, Hai Lerui Ler / Și masa s-o încărcati, Hai Lerui Ler / Că umblăm și colindăm, Hai Le-ru-i Ler / Și pe Domnul colindăm / Din seara Ajunului, Hai Leru-i Ler / Până-ntra Crăciunului, Hai Leru-i, Ler.”⁴⁴

Aceeași semnificație și pietate adânc creștină de asteptare, priveghere, meditație și reflecție asupra tainei Întropării Domnului transpare din toate colindele care acoperă cu poezia și cântarea lor întreaga noapte de Ajun continuând până dimineata. Ele sunt intitulate sugestiv sugerând relația cu cultul liturgic de unde au izvorât: În seara de Mos Ajun, Ce seară-i de-i astă seară, Ziurel de zi (indicând durata slujbei), Bună dimineata la Mos Ajun și altele. Dăm spre exemplificare câteva din versurile colindei: “În seara de Mos Ajun/

⁴⁴ Diacon Gheorghe Băbut, *Domnului să ne rugăm*, Oradea, 1993, pag. 361

⁴⁵ *Ibidem*, pag. 361

⁴⁶ Pr. prof. Ene Braniste, *Liturgica generală*, pag. 197

⁴⁷ Diacon Gheorghe Băbut, *op. cit.*, pag. 390

Toti copii se adun/Și ascultă cu folos/Ce se spune de Hristos/ Magii steaua urmăresc/Mergând ca să-L vază/Ingerii din cer privesc/Cântând imn de slavă.⁴⁵

Legătura colindelor cu cultul creștin ortodox este confirmată apoi de existența unor colinde ale Bobotezei, de existența unor colinde care amintesc, fie și aluziv, de ungerea cu Sfântul Mir, de preotul botezător, slujitor și părinte sufletesc; ba mai mult, de colinde dedicate unor fini și nasi, în sfârșit de împlinirea Botezului în Euharistie. Câteva fraze din colindul Bobotezei, asociate cu faptul că la armeni până astăzi praznicul Crăciunului se serbează odată cu cel al Bobotezei, pun și mai mult în lumină raportul colindelor cu cultul creștin.⁴⁶ La marginea râului / La apa Iordanului / Vedem lucruri minunate / De totii sfintii laudate, O, minune! / La Iordan râul frumos / Acolo vine Hristos / apele să le sfintească / O, minune! / Atunci ceru s-a deschis / Și glas din cer au zis: / Tu esti Fiul meu iubit / În care am binevoit / O, minune! / Veniti să ne închinăm / Lui Hristos să ne rugăm.⁴⁷

În desfășurarea și devenirea acestei “nasteri”, acestui început în tainele vieții creștine, alte colinde amintesc de acel: “Mititel înfășetel, Florile dalbe / Curge Mirul de pe El, Florile dalbe / Fasa dalbă de mătăasă, Florile dalbe / Dumnezeu în astă casă, Florile dalbe!⁴⁸

Unul dintre etnologii și marii noștri istorici ai culturii naționale care, în studiile sale, s-a ocupat de colindatul la români, slavi și alte popoare⁴⁹, consemnează o specie de colinde pentru preot, văzut ca părinte sufletesc, săvârșitor al Sfintelor Taine. La ucrainieni, în general, colindele îl arată pe preot la slujba bisericească, astfel încât, când colindătorii veniți să colinde întreabă unde este preotul, ei află că acesta ține “o slujbă lângă cristelnită.⁵⁰

Mai mult, același distins cercetător consemnează o altă specie de colindă și anume cele de bătrâni, dedicate unui nas sau unei nase, considerați a fi garanții sau părinții sufletești al celui nou botezat. Iată versurile care duc mai departe contextul liturgic baptismal, euharistic al

⁴⁸ *Colinde și cântece de stea*, Buc. 1992, pag. 15

⁴⁹ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și alte popoare*, Buc., 1983

⁵⁰ *Ibidem*, pag. 17

⁵¹ *Ibidem*, pag. 17

genezei minunatelor colinde de Crăciun, identic în fapt cu cel al sărbătorii Nasterii Domnului: “Fini ce-ai botezat / Și ce-ai cununat / Vite ce le-ai dat / Sus pe la Vârsori / Prin dalbele flori / Schimbă se răschimbă / Două păsărele / Chip de rândunele / Nu sunt păsărele / **Ci sunt păsărele / Care bem cu ele / Rar, la zile mari / Ziua de Crăciun / Și-a de Bobotează.**”⁵¹

Trecând apoi de la colindele propriu zise la colindat merită a fi scoase în evidență și alte aspecte ale datinei care reflectă note definitorii ale evlaviei ortodoxe, inspirate de slujba bisericească, în mare parte uitate astăzi. Este suficient să ne oprim la procesiune, un act de cult întâlnit la săvârșirea atâtor taine și ierurgii bisericești. La ucrainieni, dar nu numai, colindatul începea de la biserică după ce se termina slujba vecerniei. Preotul e cel ce împărtea satul, respectiv cetele de colindători în atâtea părți câte tabere sunt, destinând câte una pentru fiecare tabără spre a nu fi ceartă între colindători, iar când ei nu se înțeleg la alegerea sefilor tot el intervine și, după slujbă, îi citește pe cei alesi. Apoi “oamenii ies din biserică și cei fruntași din toate satele merg înaintea tuturor, cu clopotei în mână și înconjoară biserica de trei ori colindând, iar în urma lor ceilalți colindători în grupuri colindă și ei. Acest început îl numesc ei “**începutul colindatului**” și are analogii evidente cu procesiunea bisericească din noaptea Pastilor de unde a trecut la Taina Sfântului Botez, la slujba tâmosirii bisericii etc.

De asemenea la românii din Ardeal colindul începe tot de la biserică sau de la preot care dă colindătorilor binecuvântarea, după cum colindul Botezului intercalat cu stihiri din slujba Utreniei și a sfântirii apei se cântă mai peste tot în timpul procesiunii de la biserică până la râu sau fântână la Bobotează.

Încercând să rezumăm cele menționate până aici am putut constata legătura strânsă dintre colindele de Crăciun și cultul creștin ortodox. Această legătură se observă pe mai multe planuri.

În ceea ce privește textul poetic al colindelor s-a putut observa legătura lor cu Sfânta Scriptură, cu tradiția și imnografia bisericească a Crăciunului care a furnizat autorului anonim al colindelor teme, subiecte, motive și mijloace de inspirație dintre cele mai valoroase și mai importante.

O privire sinoptică asupra cântării bisericești și a melosului colindelor ne-a arătat apoi indubitabil legătura și asemănarea acestora din urmă cu ehurile sau glasurile cântării bisericești în general și cu cântările liturgice ale praznicului în special.

Pr. lect. univ. dr. Ioan Rudeanu

Interferente si influente interetnice în creatii, credinte si obiceiuri în Transilvania

Istoria Europei, de la origini până astăzi si în totalitatea ei, a fost si rămâne câmpul deschis al unor interferente si influente interetnice. Din cele anterioare, rezultă în mod evident, nu numai că Transilvania nu face exceptie, dar chiar constituie unul din cazurile cele mai reprezentative de interferență pe multiple planuri, care inevitabil conduce, în final, spre omogenizarea socială sub aspect material si mai ales spiritual. În spiritul hermeneuticii teologice, tinând cont de interferentele pe plan religios, putem spune că sensul evolutiei a fost, după cuvintele Domnului spre: “o turmă si un păstor”, adică spre o comunitate cu o conceptie de viață unitară predominant creștină. Incontestabil, confesiunile religioase au rămas bine conturate si distincte, dar masele populare, fidele si credincioase Domnului, au devenit din ce în ce mai apropiate, atât în convingeri, cât mai ales în obiceiurile religioase. Dovezi concrete stau: acelasi mod de petrecere a sărbătorilor, aceleasi obiceiuri la boteze, nunti si înmormântări, renuntarea ortodocsilor la posturile rigide sub influenta reformatilor si lutheranilor, respectul reciproc al sărbătorilor Învierii Domnului când nu coincid calendaristic, acceptarea cununii religioase la una din biserici în cazul căsătoriilor mixte si atâtea altele. În orice caz, nu putem pierde din vedere căci până si clericii s-au apropiat, intervenind năzuinte si schimbări în sensul apropierii cultului si ritualului religios.

O recunoastere elocventă si de temei a acestei situatii o avem din partea celui mai prestigios dogmatic al Ortodoxiei, din zilele noastre, regretatul profesor Dumitru Stăniloae. Din studiul “*Tradiții si idealuri comune ale Românilor, Maghiarilor si Sasilor din*

Transilvania”, retinem cele ce urmează: Conviețuirea de secole a celor două naționalități conlocuitoare din Transilvania alături de români a sădit în viața lor o seamă de tradiții și idealuri comune, având drept consecință caractere psihologice imponderabile, manifestate în mod specific și unitar de populația Transilvaniei în general. Trecând la concretizare, dogmaticul Ortodoxiei relatează: “Profesorul de istorie de la Universitățile din Budapesta și Debrecin, Laszlo Makkay, ... la Seminarul de studii sud-est european de la Heidelberg din septembrie 1976, a declarat că: Reformatiunea din teritoriul de la răsărit de Viena este foarte influențată de Ortodoxie... Reformatiunea din răsărit e strâns legată și îmbinată cu viața națiunilor ca întreguri concrete și specifice, influențate de geografia și istoria lor... Pornind de la remarcă prof. Makkay dar și de la constatările ce le poate face oricine cunoaște specificul realităților spirituale ale Transilvaniei, se poate spune că mai ales aici, Reformatiunea, fie ea calvină, fie lutherană, e împletită cu viața naționalităților cărora aparține și sprijină aspirațiile lor ca propriile sale aspirații, întocmai cum face Ortodoxia... Profesorul Makkay a scos în relief numai influența suferită de Reformatiunea din partea ortodoxiei și anume în Transilvania din partea Ortodoxiei românești. Dar nu trebuie să trecem cu vederea faptul că și Ortodoxia românească trebuie să se resimtă de unele influențe din partea confesiunilor occidentale, practicate în Transilvania de naționalitățile conlocuitoare.”¹

După un deceniu de la consemnarea acestei situații și ținând cont de stările de fapt existente din ultimele decenii, deplin îndreptățiți adăugăm că este puțin spus: Ortodoxia românească trebuie să se resimtă, cât timp și în realitate: Ortodoxia românească a suferit o puternică influență și a trecut la înnoiri substanțiale. Spre edificare, se impune să ne referim, în primul rând la predică, deoarece, ea detine poziția centrală și culminantă în serviciul religios reformat și lutheran, cât timp în liturghia ortodoxă ea era pe plan secund sau uneori chiar absentă, fiind substituită de citirea cazaniei de către cantor. Acum, predicile sunt în mare atenție, chiar obligatorii nu numai în Transilvania ci și în restul țării.

¹Pr. prof. D. Stăniloae, *Tradiții și idealuri comune ale românilor, maghiarilor și salor din Transilvania*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 10-12, 1998 p. 754 și 755.

De la relatarea unei personalități religioase, trecem la o alta a unei personalități laice, respectiv la Bela Kopeczi, care releva fenomenul bilingvistic, care apare drept factorul catalizator cu cea mai mare eficiență și de mai mare importanță în realizarea interferenței valorilor spirituale pe teritoriul Transilvaniei. Din "Introducerea" lui Bela Kopecsi la valoroasa anchetă realizată, - reținem ca edificatoare următoarele: În timpul celui de-al doilea război mondial, când eram student la Budapesta, am întreprins o anchetă lingvistică și folclorică în regiunea care se situează în nordul fluviului Someșul Mare pentru a examina fenomenul bilingvismului la Unguri și Români. După prezentarea unor date de ordin geografic, istoric și demografic, urmează amănunte asupra fenomenului cercetat: "*În condițiile date, Ungurii sunt cei ce-au devenit bilingvi, nu numai în familiile mixte, dar și în familiile pur ungurești. Evident, gradul de bilingvism este diferit în aceste două tipuri de familii. Ungurii din prima categorie au uitat o parte din lexicul fundamental al limbii materne și dacă vorbesc maghiara, ei fac greșeli gramaticale și mai ales greșeli de sinteză. Ungurii din a doua categorie împrumută anumite cuvinte de ale Romanilor, mai ales cele ce privesc viața cotidiană... În ceea ce privește românii, noi găsim în limba lor elemente maghiare foarte vechi, legate de anumite activități sau funcții*"². Dacă luăm în considerare și alte zone geografice și alte perioade istorice, vom constata că și Românii au contractat serioase împrumuturi de limbă, credințe și obiceiuri, mulți din ei devenind bilingvi, sau instructorul maghiari în zona secuiască.

În orice caz, ancheta domnului Bela Kopeczi rămâne semnificativă prin două realizări remarcabile:

1. Lucrarea editată reprezintă o valoroasă contribuție de culegere a literaturii populare românești din partea unui proeminent om de cultură maghiar.

2. Autorul a provocat un interes deosebit pentru cercetarea fenomenului bilingvist.

Continuăm să urmărim acest fenomen, dovadă vie și model ilustru de afirmare a fenomenelor de interferență. De la sine înțeles că noi anchete din zone aduc elemente noi. Dar, de cea mai mare

² Bela Kopeczi, *Une enquête linguistique et folklorique chez les roumains de Transylvanie du nord*, Akademiai Kiado, Budapest, 1985, p. 5 și 9.

importantă este următorul fapt: cercetările mai noi scot la iveală preocupări și semnificații noi privind realitățile sociale, deosebită importantă pentru cunoașterea și tratarea problemelor pe care conviețuirea plurinatională le ridică. Se cuvine să recunoaștem meritul cercetărilor etnologice de a gândi și a interpreta cu competență datele determinate.

Ca prim exemplu, luăm în considerare: *“Reflexe folclorice romane în creația poetică populară maghiară din Mănăstireni”*, realizat de folcloristul maghiar Olsz Katalin. O stare de fapt determinată, privind valoroasa baladă “Cele două flori de altar”, este următoarea: În mijlocul populației maghiare din Mănăstireni era în curs de dispariție această mostenire epica... Textul baladei a început să se fărâmițeze, locuțiunile și stereotipele s-au dat uitării. Dar trăia în comunitatea satului o baladă românească, larg răspândită în prezent, a cărei acțiune e foarte apropiată celei muribunde. Și totuși moartea baladei n-a avut loc, întrucât la păstrarea până în zilele noastre a unei rarități folclorice atât de valoroase, o contribuție importantă a avut-o prin prezența lui vie - textul paralel românesc. Nu este exclus nici faptul că, alături de contribuția ei pasivă la păstrarea textului maghiar, balada românească să fi contribuit și la completarea lacunelor, evident de conținut.

Depășind acest caz singular de întrajutorare onorabilă a valorilor spirituale, Olsz Katalin oferă interesantele concluzii de ordin general și cu valoare extinsă peste limitele domeniului literar, după cum urmează: *“Traducerile populare prezentate în lucrarea de față nu cuprind valori artistice deosebite, iar influența baladei românești asupra unei tradiții epice maghiare e un lucru mărunț în viața întregului folclor. Semnificația acestor legături folclorice nici n-o căutăm pe plan estetic. Valoarea lor o apreciem, în primul rând, ca o expresie a relațiilor strânse și trainice dintre cele două populații”*³.

Această situație explică cum, tot după opinia lui Olsz Katalin, preluările de texte folclorice au contribuit, fără îndoială, la îmbogățirea și creșterea sub raport cantitativ a folclorului maghiar din Mănăstireni.

³Olsz Katalin, *Reflexe folclorice române în creația poetică populară maghiară din Mănăstireni* (Jud.Cluj), în “Studii de istorie, filologie și istoria culturii”, Editura Academiei RSR, București, 1972, p. 319-320.

Dar, ceea ce considerăm de majoră importanță este faptul că folcloristului a reflectat și a reusit o referință instructivă la importanta problemă a relațiilor dintre cele două populații.

Nu putem pierde din vedere că depășirea tematică a cercetărilor folclorice a fost întrevăzută, am putea spune chiar profetizată de un om de știință străin, cum aflăm din următoarea relatare a lui V. Vogrea: “În cuvântarea ținută la adunarea generală a -Astrei- din 1921, de A.R. Wright, vicepresedintele Asociației de Folclor din Londra, își exprima convingerea că -cheia pentru o bună parte din istoria europeană se găsește în trecutul nostru- și studiind manifestările poporului român, -vom ajunge să dezlegăm multe probleme ale istoriei umane-”⁴.

Această apreciere este și în concordanță cu finalitatea hermeneuticii teologice, prin care, prin descoperirile din domeniul folclorului popular ale locuitorilor Transilvaniei, căutăm elementele componente și adecvate susținerii idealurilor creștine de viață: iubire, cinste, înfrățire, bunăvoință și pace între oameni, spre eliminarea prejudecăților și resentimentelor ce duc la învrăjbit și dușmănie. Fapt îmbucurător este că în perioada postbelică se manifesta viu năzuința depășirii orgolioaselor prejudecăți naționaliste, prin studiile consacrate literaturilor populare supuse interferențelor.

Semnalam, de data aceasta, o contribuție de acest gen a unui german, Ingeborg Weber-Kellermann, asupra contribuției căruia Ion Talos referă următoarele: “Capitolele realizate începând din 1953 vin, în cea mai mare parte, să repună în drepturile ei cercetarea relațiilor reciproce dintre amintitele grupuri: germani, iugoslavi, români, maghiari. Ele vin să desființeze prejudecățile naționale anterioare”⁵.

Drept dovadă evidentă a dispariției oricărei urme de naționalism, soviniș și neînțelegere, ca de asemenea dovada a tot ceea ce se poate înțelege prin înfrățirea creștinească sau relațiile reunite și redată de Iozsef Farago în studiul său: Câteva date informative, se

⁴V. Bogrea, *Trei probleme folclorice și aspectul lor românesc*, în “Anuarul Arhivelor de Folclor”, vol. I. Editura Cartea Românească, Cluj, 1932, p.47.

⁵Ion Talos, Ingeborg Weber-Kellermann, *Zur interetnik donauscwalen, siebenburger sachsen und ihre nachbarn*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 178, în „Anuarul de folclor”, Universitatea “Babes-Bolyai” Cluj-Napoca, 1980, p. 238.

menționează amintirile lui Ion Agârbiceanu care, ca elev la Blaj, a ascultat cu multă plăcere, mai multe ierni la rând un povestitor maghiar Minya, care povestea captivând româneste. De la acest exemplu bilingv, se trece la o realizare trilingvă, după cum urmează: În privința Banatului, citim în colecția lui Alexander Tietz, că pe la începutul secolului, prin colibe carburantilor din jurul Resitei, făceau schimb de povești muncitori din Stiria, germani și în Szepes, cehi, italieni și români. În adâncul pământului, profitând de timpul repausului, minerii își spuneau povești în limbile maghiare, română și germană.

Tot în regiunea Banatului, mai este relatată cercetarea folcloristei Gabriella Voo, care a descoperit următoarea situație: "Fie români, fie maghiari, naratori bilingvi ai povestirilor haiducești, narează ad libitum în româneste sau în limba maghiară, ba chiar le amestecau între ele sub aspect tematic". Este exclus ca într-o societate cu atari naratori să poată exista prejudecăți nationaliste, dușmănoase. J. Farago mai aminteste și de cercetările lui Nenni Markel care "a studiat, în împrejurimile Sebesului, povestitori sași, care, pe lângă limba maternă, narează și în româneste".

Din realizările proprii, Jozsef Farago, redă următoarele date interesante: "Cu ocazia culegerilor efectuate între 1952-1958, la Ceangăii din Moldova, am găsit personal numeroase povești învățate de naratori în româneste și repovestite în limba maghiară". La încheierea cercetărilor din comuna Branistea de pe Somesul Mare, cu populație mixtă româno-maghiară, J. Farago consemnează: "*Printre altele, munca de culegere a avut ca rezultat imprimarea a aproape 200 de creații în proza cu text românesc și maghiar. Am găsit în satul respectiv, cinci povestitori bilingvi româno-maghiari: un român de 48 de ani și patru maghiari de: 88, 50, 35, și 29 ani*"⁶. Relatările lui J. Farago privind frecvența naratorilor bi și trilingviști au darul de a ilustra procesul interferențelor și al influențelor la nivelul maselor, în sânul cărora, drept consecință a avut loc un extins și profund proces de omogenizare socială. De altfel, toată istoria este o

⁶Jozsef Farago, *Câteva date cu privire la povestitul bilingv în Europa răsăriteană*, în „Revista de etnografie și folclor“, Tomul 12, 1967, p. 278-281.

⁷Ion Pop Reteganul, *Amintirile unui „colar de altădată*“, Editura Tineretului, București, 1969, p. 122-123.

mărturie vie a alianței dintre: iobagi, meseriasi și muncitori, independent de originea etnică, luptând în comun pentru cucerirea unor drepturi. Dar, înfrățirea naționalităților nu s-a realizat numai în lupte, ci și în obiceiurile vieții de toate zilele. Numitorul comun la care s-a ajuns în conviețuirea națională mixte este ilustrată în multe documente, printre care amintirile lui Ion Pop Reteganul sunt de-a dreptul uimitoare. Din cuprinsul lor, reținem o scenă de Crăciun: *“Eu ascultam de la noi de pe prispa cum strigau copiii la fereastra lui badea Danii, unii: “Szabad Kantalni? iar altii:”Lasa-i-ti sfântul Crăciun în casa? la care vorbe, badea Danii răspundea: la unii - Szabad- la altii -lasa-... De însemnat este că ungerii de la noi au datinile Românilor la Crăciun, adică și ei umblă cu colinda, primesc colindători, numai că ungerii de la noi, fostii iobagi, adică neștiind colinde în ungureste, colinda românește, precum și horesc când îi lovește dorul, precum și chiuiesc în joc”*⁷.

Trecând de la trecutul istoric la prezentul viu al zilelor noastre și cuprinzând cu vederea toate zonele Transilvaniei vom întâlni unitatea de vederi, de obiceiuri și de mod al vieții. Sărbătorile Nasterii Domnului se desfășoară nediferențiat, cu pomul de crăciun săsesc universalizat. Mai interesant este că majoritatea anilor când sărbătorirea Învierii Domnului nu coincide, se respectă reciproc sărbătorile. La sate, oamenii nu ies la lucru, independent de a cui e sărbătoarea Învierii. De petreceri nici nu mai încapă discuție. În sate mixte sau chiar numai vecine, tinerii români joacă ciardas sau polca săsească, iar ungerii și sașii învârtita românească. La nunți, în satele mixte româno-maghiare se întonează cu același entuziasm cântece populare și românești și maghiare. Chiuiturile datează din secolul trecut și la ungeri. Mai de necrezut ar fi fost chiuiturile sobrilor sași, dar până la sfârșit n-au rezistat nici ei influenței. În toamna anului 1987, la o nunță în satul Movile de lângă Agnita, la ieșirea nuntasilor din biserică, tinerii ce așteptau au strigat versurile: *“Alle Leute sollen sehn, unsere junge Frau ist schön!”*

(Toti oamenii să vadă, cât de frumoasă este tânăra noastră mireasă.)

În sfera tineretului, se cuvine a mai menționa extinderea

⁷N.Drăgan, *Cuvinte și obiceiuri*, Anuarul Arhivelor de Folclor II, București, 1933, p.9 și 10.

obiceiului românesc de organizare a înfrătirilor, relatată de sociologul N. Drăgan în referințele următoare: „*Bruderschafturile (confreriile, înfrătirile sau întovărăsirile) au fost introduse de biserica catolică și au fost păstrate și de cea luterană a sasilor*”... “*Și Săcuii din Ardeal cunosc întovărăsirile de feciori. De obicei la Anul Nou, la Crăciun sau la Paști feciorii își aleg dintre ei un conducător care aranjează petrecerile, încasează taxele de la feciori, tocmește lăutarii, etc...Asemănările dintre judecata făcută de Altkniecht-ul Bruderschaft-ului săsesc introdus de biserica catolică pentru moralizarea tineretului, ori dintre cea făcută de legenybiro-ul săcuiesc și cea a craiului și a voievodului românesc este prea izbitoare. ca să nu vedem nici-o legătură între ele*”⁸.

Afinitățile tineretului și spiritul său receptiv la influențe au favorizat evoluția procesului de interferență la cel de omogenizare a modului său propriu de organizare a unor obiceiuri comune celor trei naționalități ale Transilvaniei. Cu alte cuvinte, constatăm ceea ce am putea numi: interferența interetnică tridimensională. Nu este vorba de un caz izolat, fenomenul confirmându-se în numeroase situații, unele oferite și de studiu: “Culegerea de basme românești a lui Zeyk Janos” a doi eminenti etnologi, Engel Karoly și Dumitru Pop. De data aceasta avem prilejul să urmărim fenomenul interferenței la nivelul superior al oamenilor de cultură, dovada stând considerațiile: “Ceea ce se impune să arătăm este că adeseori însemnările cu privire la creația populară românească au fost făcute în cercurile unor cărturari de altă limbă: sași, maghiari...Interesul pe care cărturarii sași și maghiari îl manifestă adesea față de românii din Transilvania nu este desigur străin nici de ideile înaintate ce se difuzau în Europa începând cu epoca luminilor”. “*Semnificativ este interesul pe care scriitorul maghiar de limbă germană Majlath Janos îl manifestă față de o tânără și talentată povestitoare româncă Gilli*”. Deci, este vorba de un maghiar, stăpânind perfect limba germană și îndrăgostit de o româncă își însușește atât limba cât și valorile românești ale naratoarei⁹.

După ce menționează și alte cazuri similare, Engel Karoly și

⁸Engel Karoly și Dumitru Pop, *Culegere de basme românești a lui Zeyk Janos*, în “Studii de istorie literară și folclor”, Editura Academiei RSR București, 1964.

Dumitru Pop, formulează aprecierea: “Cum vedem, mărturiile de natura celor semnalate, pe lângă faptul că ajută la mai buna definire a climatului cultural al anumitor epoci, sunt importante pentru limpezirea unor probleme de domeniul istoriei folclorului; totodată, ele aruncă lumini noi asupra raporturilor noastre culturale cu minoritățile naționale conlocuitoare. “Se confirmă astfel noul în gândire și în activitatea atnologilor consacrați din perioada postbelică, prin faptul că ei explorează toate consecințele și semnificațiile pe care influențele și interferențele le determină în sfera creațiilor, a valorilor spirituale aparținând celor trei națiuni.

Evident că scriitorul maghiar Zeyk Janos, proeminent folclorist român în același timp, constituie un exemplu clasic de interferență bidimensională româno-maghiară, după cum rezultă din următoarele date și aprecieri la adresa lui: “simpatie permanentă manifestată pentru români “iobagi, desi” din părinți nobili, din satul Cuci din apropierea Ludusului”. În dramă având ca subiect pe Decebal, el face elogiul luptei eroice pentru libertate a bravului rege dac. El mai este “primul traducător în ungurește al poeziei culte românești”. El este un asiduu folclorist privind poezia populară românească, iar într-un manuscris a înfrățit basmele, întrucât “cuprinde 12 basme în limba maghiară, dintre care patru sunt românești”. Înfrățirea celor două literaturi populare rezultă și din următoarele aprecieri ale lui Karoly și Dumitru Pop: “În țesătura basmelor maghiare ale lui Zeyk au pătruns și unele elemente din basmul românesc (de exemplu, în Vandorkiralyfi - Fii de împărat călători)... În sfârșit, traducându-le, basmele românești au fost modificate în conformitate cu cerințele cititorului maghiar și deci cu caracterele basmelor maghiare. Am maghiarizat, spune el, cele cu caracter românesc, căci forma lor de miere nici un alt condei, nici o altă limbă nu o poate reda”.

Un alt om de cultură, ce ar mai putea fi considerat cu valența dublă spirituală, este Oskar Mailand care a fost, în aceeași măsură: devotat învățământului maghiar până în 1918 și celui românesc ulterior și folclorului maghiar și celui românesc tot timpul vieții sale, depășind discriminările și diferențierile istoriei. Din numeroasele și binemeritatele elogi ale lui Ion Iliescu, spre edificare deplină a

¹⁰Oszkar Mailand, *Poezii populare românești din Transilvania*, prefată de Ion Iliescu, Editura Minerva, București, 1981 pag. IX., X, XIII, XIV, XV, XX.

distinsei personalități, desprindem următoarele: Hărnicia și sânguinta lui Oszkar Mailand s-au manifestat într-o pluralitate de preocupări... O Mailand a cercetat localitățile din județul Hunedoara și din încă alte patru județe învecinate. El a însoțit creațiile populare cu judicioase comentarii științifice, cu aprecieri valorice, fiind preocupat de comparativă creațiilor folclorice românești cu cele ale naționalităților concludentă... O. Mailand a valorificat folclorul românesc din câteva perspective aproape neluate în seamă până atunci. Este vorba de etnografie și etnologie la care se adaugă mitologia poporului român... În 1887, el face prezentarea analitică a celor 170 modele de broderii și cusături românești din localitățile Hateg, Valea Jiului, din părțile pădurenilor și Cohalm, etc. În concluzie, Oszkar Mailand a realizat în decursul anilor două feluri de activități, una de teren, pentru culegerea și cunoașterea nestematelor spiritualității populare românești și alta de tălmăcirea lor în limba maghiară¹⁰. Luând în considerare și amănuntul că Oszkar Mailand a susținut și “o revistă româno-maghiară Hunyad”, în care creații populare românești sunt traduse în limba maghiară și câteva în germană, putem considera că acest om de cultură maghiară s-a ridicat la nivelul superior al unei sinteze spirituale tridimensionale: româno, maghiară și germană, specifice comunității culturale și religioase a Transilvaniei. Am adăugat calitatea religioasă, ca deși reformat, el a cules colindele ortodocșilor, demonstrând că o autentică credință creștină nu depărtează și apropie oamenii. Pentru O. Mailand, porunca Domnului: “iubeste pe aproapele tău ca pe tine însuți! “a însemnat, respect și considerație nepărtinitoare față de cele trei naționalități, privindu-le prin prisma nobletei creațiilor lor spirituale.

În această situație, constatăm un gen de atitudine elevată a intelectualității maghiare, rezultat al interferenței valorilor spirituale. Gabriella Voo are marele merit de a fi ilustrat o astfel de atitudine prin cercetarea vieții și activității lui Zilahy Karoly¹¹. Pe cât de modestă este activitatea lui de traducător de poezie populară românească, pe atât de înaltă este atitudinea lui umanistă și demnă de admirație. Viața lui este dintre cele mai interesante, denotant: sinceritate, curaj și generozitate. Ca date mai importante ale vieții sunt: a făcut parte

¹⁰Gabriella Voo, *Zilahy Kiss Karoly și folclorul românesc din Transilvania*, în “Anuarul de folclor”, II-IV, Centrul de științe sociale, Cluj-Napoca, 1983, p. 225-237.

dintr-o familie “de nobili mijlocii calvini”. A intrat în conflict cu autoritățile ca revolucionar, fiind silit să emigreze. Întors, cultiva prietenii strânse cu Gherghe Baritiu, Madgyes Lajos și violonistul Remeny, totii promovatori ai prieteniei româno-maghiare. După un concert al lui Remeny, în 1860, “Zilahy amintea în toastul său inspirat de Iancu de Hunedoara și declară că sângele celor două persoane s-a vărsat pentru același pământ, iar conviețuirea lor necesită o stimă reciprocă”. Istoria rămâne poezia lui Zilahy dedicată lui Remeny, despre care Gabriella Voo constată că “a circulat ca manifest de luptă al intelectualilor cu vederi înaintate”. Ea a apărut în “Kolozsvary Kozlony”, nr. 61, 1860.

Pe lângă literatura populară, un factor important în realizarea interferențelor spirituale, l-a constituit muzica populară. Cântecul, sub diversele sale forme, n-a cunoscut niciodată graniță, n-a recunoscut nici un fel de opreliști, împlinindu-și pe deplin rolul de a fermeca și de a apropia oamenii. Probabil că tocmai prin cunoașterea muzicii populare, Bela Bartok a putut determina ca: “Printre țărani nu există ură împotriva altor națiuni”. Din păcate și în contrast: “Clasele sociale suprapuse sunt cele ce propagă ura”. Nu putem trece cu vederea această ultimă și dureroasă constatare că influențele și interferențele de idei și alte valori spirituale nu reușesc apropierea amicală și omogenizarea socială în rândurile elitei culturale, de genul celor semnalate la nivelul maselor populare. Cu atât mai mult merită admirație excepțiile, printre care Bela Bartok nu poate fi uitat. Activitatea și realizările lui sunt bine cunoscute. Din studiul “Bela Bartok și muzica populară românească” al lui Tiberiu Alexandru, reținem ca date importante: “Între melodiile populare pe care le-a publicat în decursul vieții, cele mai multe sunt cele românești: 1270 de piese, însoțite de prețioase studii”... “Timp de zece ani, până în toamna lui 1918, a cules 3500 de melodii populare românești”. ținând cont de opera întregii sale vieți, Tiberiu Alexandru îi aduce următorul omagiu: “*Prin moartea lui Bela Bartok, poporul român a pierdut un prieten încercat. Amintirea lui va trăi pururea în inimile noastre, iar pilda lui măreată ne va lumina munca de cunoaștere și valorificare a creației artistice a poporului și ne va călăuzi străduințele pentru*

¹²Tiberiu Alexandru, *Folclorică, organologie, muzicologie*, Studii, Editura muzicală, București, 1978, pag. 137, 138, 139, 140.

*înfăptuirea înaltului său crez politic: înfrățirea popoarelor*¹².

Am redat acest omagiu postum atât pentru a releva atitudinea interetnică demnă a unui intelectual maghiar, cât și pentru a semnala, mai ales că nu ne oprim la exemple, faptul că: atitudinii prietenești a intelectualilor maghiari, intelectualii români răspund cu prisosință, manifestând: prețuire, respect și nu mai puțină prietenie poporului și culturii maghiare. Din interferența unor stări opinii, manifestări și acțiuni, decurge nu numai omogenizarea spirituală și socială a etniilor de pe teritoriul Transilvaniei, ci și apropierea și adâncirea prieteniei dintre popoarele și statele noastre.

Dacă în vastul câmp al influențelor și al interferențelor interetnice am relatat preponderent asupra celor petrecute între populația românească și cea maghiară, aceasta a fost determinată de spiritul dominant al cercetărilor etnologice actuale de pe cuprinsul Transilvaniei. Am văzut, deja, cum atât cercetătorii științifici de ambele naționalități caută elemente semnificative menite a inspira atât principialitatea cât și încrederea într-o cât mai armonioasă și prosperă conviețuire. De pe poziții teologice, noi spunem: ne bucurăm că oamenii de știință se alătură eforturilor depuse în decursul istoriei de bisericile tradiționale, în sprijinul unei conviețuiri creștinești, prin care se rezolvă orice divergență și se înlătură toate dușmăniile. Recunoscând acest predominant aspect al interferențelor, n-am pierdut din vedere nici participarea și nici influența factorului german, proeminent mai ales în evoluția arhitectonică a satelor.

Câteva considerații ale lui Lucian Blaga sunt deplin edificatoare, motiv pentru care le redăm după cum urmează: *“Drumurile ardelene duc prin sate, unde în nemijlocita apropiere găsești două concepții arhitectonice cu totul diferite: una românească, alta săsească... În alinierea caselor săsești, în frontul lor compact, simți prezența unei energii umane canalizate colectiv, potrivit unui plan primordial impus naturii...Satele românești, înălțate vertiginos pe o muchie, luând pieptis o prăpastie, sau împrăstiate într-o vale ca turmele, s-au născut parcă din inspirația capricioasă a naturii însăși. Casele săsești stau cot la cot, alcătuind un singur mare zid către stradă*¹³. Aceasta era situația în vremuri îndepărtate, cu reminiscente incontestabile, căci

¹³Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Fundația regală pentru literatură și artă, București, 1944, pag. 235, 254.

realitatea ultimelor decenii este cu totul alta. Sate pur românești, ca cele de margineni: Răsinari, Tilisca și altele din zonă, ca de asemenea Cugir, Spini și altele dinspre Hunedoara sunt identice satelor săsești. Cu atât mai mult situația este aceeași în satele mixte, dovedind omogenizarea arhitecturală, rezultat al puternicei influențe exercitate de spiritul practic german. De la sine înțeles că această interferență româno-săsească n-a cuprins toată Transilvania. În restul regiunilor a avut loc interferența româno-maghiară. În sate pur românești sau pur maghiare, ca și în satele româno-maghiare, omogenizarea arhitecturală are vechime istorică. Putinele case care mai datează din secolul trecut și cel actual până la primul război mondial sunt nediferențiate, ca și cele din deceniile următoare. Arhitectonic nu pot fi deosebite satele românești de cele maghiare și nici casele românești de cele maghiare în satele mixte. Aceeași omogenizare a avut loc în restul sectoarelor de viață: portul, alimentația, organizarea și dotarea gospodăriilor, obiceiurilor la boteze, nunți și înmormântări, denotând o receptivitate rațională în sensul progresului material și spiritual în paralel al ambelor națiuni.

Cercetările etnologice din zonele săsești au mai scos la iveală un caz interesant de interferență, în viața copiilor. Din bibliografia bogată în acest sens, reținem valorosul studiu al lui Anca Gotia: *“Preliminarii privind cercetarea folclorului copiilor din Transilvania”*, din care desprindem: *“mai mult decât oricare alt gen, folclorul copiilor este supus împrumuturilor...Improvizatia, capacitatea de creație artistică și lingvistică a copilului reprezintă factorul dinamic constructiv în folclorul copiilor. Acestuia i se mai adaugă și împrumutul din folclorul altor grupe de copii, mai ales în cazul în care copiii vin în contact cu o limbă străină. S-a arătat astfel, că în regiuni bi și trilingve ca în Ardeal și Banat, nu rareori, comunitatea între naționalități în folclorul copiilor ia aspectul unor recitative hazlii, în cuvinte împrumutate în amândouă limbile și chiar în trei limbi”*¹⁴.

Dovezi concrete au fost în trecut, mai puțin astăzi, în vechile colonii muncitorești ale centrelor industriale: Resita, Timisoara,

¹⁴Anca Gotiu, *Preliminarii privind cercetarea folclorului copiilor în Transilvania*, “Studii și comunicări. Centrul de îndrumarea creației populare și a mișcării artistice de masă”, Sibiu, 1978, p.27.

Hunedoara, Sibiu si Brasov, care adăposteau cele trei nationalități. Copiii acestor colonii, prin jocurile, cântecele si poeziile comune cresteau poliglotti. Cel puțin două limbi erau cunoscute la perfectie, iar a treia mai puțin, după ponderea nationalităților. Firul acestei evolutii admirabile era întrerupt de învățământ, obligând pe fiecare la scoala nationalității, în loc de a fi rămas împreună si să continue toate limbile comunității bi s-au trietnice. În orice caz, acesti copii nu puteau avea repulsia, regretabil întâlnită, față de vreuna din limbi, după cum nu puteau nutri resentimente nationaliste. Parafrazând cuvintele Domnului: !Unora ca acestora este împărăția cerurilor”, putem spune: Reeditând viata copiilor în viata popoarelor s-ar putea instaura împărăția păcii pe pământ. Aceasta ar fi posibilă, dacă oamenii ar traduce în fapt proclamația Domnului: “Fericiti cei curati cu inima”, îndeosebi sinceri si iubitori asemenea copiilor.

Date fiind îndelungatele perioade de convietuire: româno-maghiare si româno-maghiaro-germană, exemplele de influente si interferente ar putea fi mult continuate. Considerăm strictul necesar documentar satisfăcut, cât timp este evident că străduintele noastre finalizatoare sunt îndreptate mai puțin spre trecutul istoric si mai mult spre viitorul axiologic. Aceasta pentru că suntem interesati în mod deosebit de valori spirituale si acte semnificative ce ne pot apropia de solutionarea problemelor sociale si politice actuale si de perspectivă.

Data fiind această situatie, din partea valorosului etnolog Nicolae Dunare nu preluăm numeroasele influente examinate de el în privinta: mestesugurilor, a portului, a cusăturilor, a elementelor ornamentale si a unor obiceiuri, ci retinem doar trei consideratii de ordin principal, pentru semnificatiile lor:

1. “Dacă vecinătatea si interferenta etnoculturală joacă un rol incontestabil, tot atât de adevărat este si faptul că un popor nu preia bunurile în mod mecanic, ci de obicei selectiv”. Întrucât prin selectiv se înțelege ce-i mai bun, înseamnă că cele trei etnii n-au avut decât de profitat de tot ceea ce a oferit procesul interferentelor, preluând ce găsesc mai bun.

2. *“Urmărirea procesului de interferente etno-culturale relevă zonele de utilizare si de circulație ale unui bun cultural-artistic popular depășesc hotarele etnice”*¹⁵. Data fiind depășirea “hotarelor etnice”, fiecare formatiune etnică, prin toti factorii săi creatori, trebuie să devină constientă de responsabilitatea ce-i revine în contextul statal si cel mondial, reflectând asupra consecintelor ce le pot avea ideile,

¹⁵ Nicolae Dunare, *Idra Bârsiei*, col. II, Editura Academiei RSR București, 1974, p. 266

Cristinel Ioja

Dimensiunea euharistică a creației*

Ocupându-se cu originea și poziția excepțională a omului în cadrul creației, cu structura ființei umane și scopul său final, antropologia ortodoxă, spre deosebire de cea profană, pune în valoare transcendenta omului în raport cu creația, studiindu-l în perspectiva comuniunii lui cu Dumnezeu și cu întreg cosmosul. Teologia ortodoxă – după cum vom arăta – se referă la lume ca la un „sacrament cosmologic” și dezvoltă aspectul dinamic al cosmosului în virtutea energiilor divine active în el. Meditând asupra unei hristologii cosmice, teologia ortodoxă a dezvoltat o „cosmologie euharistică”, o înțelegere a creației ca Euharistie¹, invocând viziunea liturghiei cosmice.

Din punct de vedere ortodox, chemarea prin care Dumnezeu aduce universul din neexistență la existență, este o chemare la viață. Lumea vine în existență, se menține și progresează prin participare la Ființa absolută, deci în relație cu aceasta, relație care este stabilită în faptul creației de însuși Dumnezeu. Despărțită de Dumnezeu, făptura nu este decât neființă mh ov-ul—o pură posibilitate de a fi, de a deveni ceva.² Deci, lumea nu este autonomă, „ea vine de la Dumnezeu și se întoarce la Dumnezeu”;³ mai mult, omul, nu a fost creat ca ființă autonomă sau auto-suficientă, natura lui este cu adevărat ea însăși numai în măsura în care ea există „în Dumnezeu” sau „în har”. „Adevărul naturii—spune Paul Evdokimov—este să fie supra natură, „supra” semnificând deiformă și teoforă, chiar dintru începuturile sale”⁴

* Studiu redactat sub coordonarea pr. conf. univ. dr. Ioan Tulcan

¹ Cf Ioannis Zizioulas - *Creația ca Euharistie*, traducere Caliope Papacioc, Editura Bizantină, București 1999

² Vladimir Lossky - *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București 1993, pg.121

³ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu - *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996 pg.204

Asadar, omul nu este doar o fiintă naturală ci totodată o persoană, adică o fiintă spirituală care poartă în ea imaginea divinului. Această realitate, implică însă, nu numai o deschidere a omului spre Dumnezeu ci si o functie si o obligatie a omului în întreaga creatie, făcând capital rolul libertății acestuia în devenirea si viitorul universului. Omul este "ipostasul întregii lumi" si tot în el cosmosul își descoperă sensul si finalitatea. În virtutea acestei realități omul este micro si macro cosmos, împărat si preot al creatiei. Această pozitie, această autoritate a omului în raport cu creatia, are o întemeiere: „chipul treimic” sau „chipul chipului” si din această perspectivă omul stăpânește, împărătește peste toată creatia, nu în sensul unui stăpân impunător ci în sensul celui care este gata să conducă întreaga făptură spre ratiunea sa finală. Rationalitatea lumii își găsește împlinirea ei supremă în realizarea sensului ultim al existentei umane, care constă în unirea acesteia cu Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „unirea naturii create cu energia dumnezeiască necreată este vocatia cea dintâi a creatiei”.⁵ Subliniind această realitate Panayotis Nellas spune că în Rai, „Adam trebuia, prin împărțirea din pomul vietii, să se înalte la Arhetipul lui în asa măsură încât Dumnezeu să vină să se sălăsluiască întru el”.⁶ Asadar „unirea după lucrare a lui Dumnezeu si a omului care a fost dăruită umanității prin crearea lui Adam „după chipul lui Dumnezeu” a avut ca scop de a conduce natura umană la unirea ipostatică cu Dumnezeu Cuvântul lui Hristos”.⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul punctează foarte bine destinul hristologic al omenirii atunci când spune că “ pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile si cele aflate înăuntrul veacurilor începutul existentei si sfârșitul în Hristos”.⁸

Pentru a atinge acest scop, adică, unirea după lucrare dintre creat si necreat, omul trebuia să întretină o comuniune, un dialog cu

⁴ Paul Edokimov - *Ortodoxia*, - traducere Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic si de Misiune al B.O.R., Bucuresti 1996 pg.96

⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul - *Răspunsuri către Talasie, Filocalia* vol. III, traducere, introd., note Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma Bucuresti 1994 pg.330

⁶ Panaiotis Nellas - *Omul animal îndumnezeit*, - traducere diac. Ioan I. Ică jr. Editura Deisis, Sibiu 1994 pg.17

⁷ *Ibidem* pg.15

⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul - *Răspunsuri către Talasie* pg.332

Creatorul său, dialog din care lumea nu putea să lipsească. Din punct de vedere ortodox între om și natură există o legătură ontologică. Omul prin trupul său este legat de lumea creată, de materie, iar prin sufletul său el este chemat să participe la viața dumnezeiască, spiritualizându-și trupul și astfel înduhovnicind materia cu care trupul său se află în legătură. Astfel “mântuirea nu se obține în izolare ci în cadrul cosmic”⁹ și mântuindu-se pe sine, omul înalță lumea la treapta de “materie înduhovnicită”.¹⁰

Deși planul original în legătură cu natura “nemuritoare” a omului a fost ca acesta să-și găsească hrana în Dumnezeu,¹¹ viața din Rai a omului nu reprezintă o stare de “elevare idealistă” ci se realizează chiar din prima clipă prin consumarea hranei, prin folosirea directă a materiei lumii (Facere 1,29). Dumnezeu este Cel care oferă omului hrana, adică premisa vieții; El binecuvântează tot ceea ce crează făcând din întreaga creație semnul și mijlocul revelației Sale. În Rai, orice era luat ca hrană era un dar al lui Dumnezeu, o “binecuvântare” a lui Dumnezeu, adică o realizare a relației cu Dumnezeu, o realizare a vieții ca relație.¹² Deci, luarea hranei care îi asigură omului viața, nu constituie numai o relație efectivă și o comuniune cu lumea ci și o relație efectivă și vitală cu Dumnezeu. Sfântul Ioan Damaschin tâlcuiește cuvintele Scripturii: din totii pomii din Rai să măncați (Facere 2,16) zicând: “Prin aceste cuvinte socotesc că a vrut să zică: suie-te prin toate făpturile la mine Făcătorul și culege din toate un singur fruct, pe Mine, viața cea adevărată. Toate să-ți rodească viața, iar împărtășirea cu Mine, fă-o întărirea existenței tale. În chipul acesta vei fi nemuritor”.¹³

Spre deosebire de ceilalți pomi, pomul cunostinței binelui și răului

⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae - *Ascetica și mistica ortodoxă vol. II* Editura Deisis, Alba-Iulia 1993 pg.16-17

¹⁰ Idem - *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. III Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R. București 1978 pg.417

¹¹ Vladimir Lossky - *Introducere în Teologia Ortodoxă*, traducere Lidia și Romus Rus, Editura Enciclopedică, București 1993 pg.186

¹² Cristos Yannaras - *Abecedar al credinței*, traducere Pr. Dr. Constantin Toman, Editura Bizantină, București 1996 pg.98

¹³ Sfântul Ioan Damaschin - *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București 1993 pg.69-70

¹⁴ Cuviosul Nichita Stithatul - *Vedere duhovnicească a raiului VII, Filocalia vol. 6* trad., introducere, note Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București 1997 pg.331-332

nu era oferit omului ca un dar. Dumnezeu nici nu-l dăduse, nici nu-l binecuvântase. Dacă pomul vietii însemna unirea cu Dumnezeu, pomul cunoștiinței binelui și răului înseamnă unirea cu veacul, de aceea scopul poruncii era o expresie a iubirii pentru că interdicția de la pomul cunoștiinței era provizorie, nu definitivă.¹⁴ În Rai, Adam a primit poruncă să postească; trebuia să-si stăpânească dorința, atât pentru a-si constientiza și desăvârși relația cu Dumnezeu, cât și pentru a nu privi lumea ca scop în sine, ci ca pe o Euharistie. Prin împlinirea poruncii, pomul vietii ar fi devenit locul unei îndumnezeiri reale, căci „Hristos este Pomul vietii din care mâncând nu mor”.¹⁵

Destinul umanității este dominat de această imagine a ospătului, de invitația la împărtășire cu Dumnezeu prin intermediul creației, care are o semnificație euharistică. Creația este darul și sacramentul dintre Dumnezeu și om. Înainte de a ne fi dat pe Iisus Hristos, Dumnezeu ne-a dăruit lumea care-L reprezintă și-L prefigurează; înainte de a ne fi chemat la Cina Evangheliei: “Veniti toate sunt gata” (Luca 14,17) încă din primul Eden, văzând Dumnezeu că toate erau “foarte bune”, l-a invitat pe om la o Euharistie. Asadar, lumea a fost creată ca o “materie”, ca un material al unei euharistii universale și omul a fost creat ca, preotul acestui sacrament. Această realitate face ca poziția omului în univers să fie unică.

Viata paradisiacă a primilor oameni includea și posibilitatea de a realiza existența umană nu ca fapt de comuniune și relație cu Dumnezeu ci prin sine, luându-si puterile existționale numai de sine, numai din natura sa creată. Prin „neascultare”, interlocutorul omului nu mai e un principiu agapic absolut, ci o realitate obiectuală deoarece “omul își mută atenția de la Dumnezeu la pom adică de la persoană la obiect și se fixează pe obiect”.¹⁶ Omul mănâncă fructul oprit, consumă lumea în loc să o transfigureze, mănâncă fără a vedea în hrană pe Dătătorul ei; consideră că mâncarea are viață în ea însăși, că mâncând ar putea deveni asemeni cu Dumnezeu. În actul mâncării lui Adam avem situația credinței în mâncare și puterile ei, în loc de

¹⁵ *Stihirea I Fericiri*, glas 7, Octoih

¹⁶ Marko Ivan Rupnik - *Cuvinte despre om*, traducere Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu 1997 pg.168

¹⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae - *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca 1993 pg.170

credința în Dumnezeu. Mâncând, Adam afirmă că hrana este Dumnezeu, sursa și principiul vieții sale. Cuprins de ispită, Adam n-a mai văzut lumea ca grădină, ca Rai al deplinătății vieții prin care “umbla Dumnezeu”, n-a mai văzut lumea în semnificația ei deschisă infinitului personal al lui Dumnezeu.¹⁷ Gestul lui Adam nu a însumat o atitudine euharistică în raport cu creația ci a dus la idolatrizarea creației, la înțelegerea greșită a rațiunilor ei. Asupra omului începe să apese logica cantitativă, a posedă pentru a fi, a posedă mai mult pentru a fi mai mult.¹⁸ Deci Adam se decide pentru “a avea” în locul lui “a fi” și astfel nu se mai găsește în contemplația lumii ci alunecă în logica posesiunii. Închinându-se făpturii în locul Făcătorului (Romani 1,25), Adam nu și-a împlinit vocația, oprind astfel revărsarea în sine a harului divin care trebuia să se reverse prin el asupra întregii creații.¹⁹

În consecință, lumea încetează prin păcat de a mai fi “trupul mistic al lui Adam”; primii oameni sunt scoși de la “pomul vieții” iar “lumea rămâne în sine un pom potențial al vieții, rămâne potențial transparentă”.²⁰ Prin voința omului, răul devine o putere care viciază creația. “Cosmosul care reflectă vesnic măreția lui Dumnezeu—zice Vladimir Lossky—dobândește simultan un aspect sinistru. Păcatul este introdus acolo unde harul ar fi trebuit să domnească: și în locul plinătății divine, în creația lui Dumnezeu, se deschide abisul înspăimântător al neființei”.²¹ Relația omului cu natura materială a lumii încetează să mai fie relație personală, relația cu logosul iubirii lui Dumnezeu care constituie lumea, căci aceasta devine obiect neutru, care se opune eforturilor omului de a o supune, dorințelor sale de supraviețuire individuală. Pământul “va rodi spini și pălămidă” iar omul își va câștiga pâinea sa “în sudoarea fetei sale” până când și el se va întoarce în pământul din care a fost luat căci “pământ este și în pământ te vei întoarce”(Facere 3,19). Acest lucru este posibil deoarece omul, pierzându-și libertatea s-a supus determinismului cos-

¹⁸ Marko Ivan Rupnik, *op. cit.* pg.170

¹⁹ Vladimir Lossky - *Introducere în Teologia Ortodoxă*, pg.191

²⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae - *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, pg.43

²¹ Vladimir Lossky - *Introducere în Teologia Ortodoxă*, pg.192-193

²² Pr. Prof. Dumitru Stăniloae - *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, pg.35

²³ Panaiotis Nellis, *op. cit.* pg.27

mic de care l-au alipit patimile sale și în care puterea supremă aparține morții, căci, în loc să le dea o cunoaștere divină, fructul “cel plăcut la vedere și bun de mâncat”, le oferă o cunoaștere ce duce la moarte.

Sfântul Vasile cel Mare spune că Adam “a preferat desfătarea arătată ochilor trupesti în locul frumuseții inteligibile și a pus săturarea stomacului mai presus de bunurile duhovnicești”.²² Această “desfătare” fără nici o rânduială, schimbă viața în supraviețuire adică, “omul nu mai are viața ca o caracteristică constitutivă a lui, ci există întrucât amână moartea”.²³ Ne mai fiind legat de Dumnezeu omul așteaptă viața de la ceea ce este material, dar care însă nu i-o va putea da. Asadar, în mod liber, omul evită să dobândească o dimensiune euharistică asupra creației și prin mâncare în afara rânduielii lui Dumnezeu alterează legătura cu izvorul vieții, adică cu Dumnezeu. Prin “tunicile de piele”, —“ipostasul biologic care acoperă alteritatea personală a omului”²⁴—Dumnezeu limitează însăși răul²⁵ și relativizează căderea. Moartea nu este o pierdere sau desființare a persoanei ci o trecere spre o existență unică cu Dumnezeu. Condiția naturală a trupului se păstrează, doar corupția în sens de disoluție dispăre prin moarte; de aceea creștinul viețuiește cerând “pâinea noastră cea spre ființă” adică spre adevărata natură pierdută în Paradis.

Prin venirea lui Iisus Hristos, creația își regăsește destinul său original iar omul prin înfiere (Galateni 4,5-6) va relua în tainele Bisericii chipul de domn și conducător al creației spre scopul ei divin. Prin Iisus Hristos omul poate deveni din nou, ipostas de viață nestrucăcioasă și nemuritoare. Desigur “mântuirea visează în mod direct umanitatea dar nu o umanitate desprinsă de natură, ci unită ontologic cu natura”;²⁶ aceasta deoarece nu numai omul fusese creat spre un scop anume ci întreaga creație avea înscrisă în ea “sensul înduhovnicirii”.

În Iisus Hristos, omul este pus din nou în poziția lui Adam, adică

²⁴ Cristos Yannaras, op. cit. pg.112

²⁵ *Rânduiala înmormântării, Moliftelnic, rugăciunea I de iertare* “pentru ca răul să nu devină nemuritor”

²⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae - *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. I Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1978, pg.323

²⁷ *Ibidem* pg.360

de a alege, între o atitudine constant euharistică în raport cu creația ori o atitudine utilitaristă, hedonistă, egocentristă în care lumea este privită ca o pradă, ca un mediu de exploatare fără discernământ. Părintele Stăniloae spune cu privire la adaptarea tipologiei Adam-Hristos, creației, următoarele: “Adam și Hristos sunt tipurile pentru alegerea celor două alternative ale raportului omului cu natura: robirea spiritului lui de către fructul dulce al părții sensibile a naturii sau stăpânirea ei prin spirit, desigur nu fără efortul renunțării la dulcetile ei și ale durerilor crucii”.²⁷

Omul narcisist și prădător, se aruncă asupra creației mascând-o și lipsind-o de adâncimea ei: el ignoră sacramentalitatea creației, el percepe imediatul material numai în dimensiunea sa individuală, în necesitatea sa biologică și nu revelatională (Romani 1,19-20). Părintele Stăniloae spune că acest om “ajunge să subiectiveze rațiunile obiective ale lucrurilor, conferindu-le înțelesuri pătimase prin care se acoperă rațiunile mai adânci ale lucrurilor”.²⁸ Mai mult, el avertizează că, “existența omului și a lumii apare absurdă când omul și lumea nu există decât pentru ca omul să-și hrănească și să-și satisfacă trupul din ea, până la o moarte definitivă a sa”.²⁹

Realizarea în individualism este specifică realității păcatului. Principiul lui “a avea”, “a poseda” nu este un principiu al comuniunii și acest exemplu ni-l dă Adam. Creația nu există pentru a fi posedată ci spiritualizată, personalizată, umanizată, transfigurată. Omul acoperă “slava lui Dumnezeu”, sensul și finalitatea creației atunci când “grija pentru trup o face spre poftă” (Romani 13,13), atunci când Dumnezeu este pântecul (Filipeni 3,15). Un astfel de om judecă totul în limitele confortului său și nu în perspectiva nădejzii care susține destinul său vesnic oferit prin creație; un astfel de om nu se va realiza prin lucruri ci se va pierde în ele. Părintele Stăniloae spune că “lumea și omul sunt absurde când sunt considerate ultima realitate(...) Ele își au sensul când sunt văzute avându-și existența în Dumnezeu și înaintând în bogăția

²⁸ Idem, - *Ascetica și mistica ortodoxă* pg.171

²⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae - *Isus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București 1993 pg.21

³⁰ *Ibidem* pg.26

³¹ *Ibidem* pg.24

³² Antifon I, glas 7, Octoih

³³ Oliveier Clement - *Trupul mortii și al slavei*, traducere Sora Eugenia Vlad, Editura Cristiana, București 1999 pg.44

Lui de viață”.³⁰ Potrivit antropologiei ortodoxe, tinta omului nu este lumea ci Dumnezeu. Omul are însă nevoie de lume ca să crească în viața spirituală dar “ca de un drum în care nu se fixează niciodată definitiv într-o etapă”.³¹

Asceza, pune o limită acestei obiectivizării și îi îngăduie omului să vadă și altceva în lume, decât obiecte de posedat, de consumat, de distrus; îi îngăduie să vadă în lume o Euharistie. Tot creștinul e dator să-și răstignească și să-și biruie pornirile și poftele trupului, căci “cei ai lui Hristos și-au răstignit trupul cu patimile și poftele lor” (Galateni 5,27) iar “cel ce seamănă în austru posturi cu lacrimi, va secera snopii de bucurie ai hranei celei de viață vesnică”.³² Disciplina ascetică, eliberarea de orice determinare din partea lumii, din partea multiplelor forme ale poftelor, implică, trecerea “de la trupul posesiv, care tratează lumea ca pe o pradă, la trupul de slujire care se uneste cu Liturghia Bisericii și prin ea cu liturghia cosmică”.³³ Asceza răsăriteană nu exclude dimensiunea utilitară a naturii pentru viața omului, nu tinde spre anihilarea trupului, a realității sau a elementului material din constitutia umană ci are în vedere valorificarea acestor energii, întoarcerea lor către o intenționalitate duhovnicească. Astfel atitudinea ortodoxă, nu este nici cea de respingere a lumii, dar nici cea de cufundare exclusivă în plăcerile pe care ea le poate oferi, ci este o atitudine ce implică o “consumare” euharistică a lumii, o utilizare cu discernământ a ei, căci ”ori de mâncați, ori de beti, ori altceva faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți” (I Corinteni 10,31). De fapt, îndemnul: “dati mulțumire pentru toate că aceasta este voia lui Dumnezeu” (I Tes. 5,18), poate fi luat ca cea mai bună definiție a vieții creștine și este interpretat de Oliver Clement: “Faceți din toate o euharistie”.³⁴

Când lucrurile sunt percepute și gustate în relația lor cu Creatorul, atunci lumea se înfățișează ca o sărbătoare, creația intră în sărbătoare și se împlineste “așteptarea descoperirii fiilor lui Dumnezeu” (Romani 8,19). Cine își personalizează bunurile prin referire la Hristos, le păstrează pentru viața vesnică și prin aceasta rămâne și el în vesnicie. Averile puse în slujba iubirii trec în viața vesnică: “Fericiti

³⁴ *Ibidem*, pag.29

³⁵ *Epistola către Diognet* v,7 apud Pr. Prof. Dumitru Popescu - *Hristos, Biserica, Societate*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R. București 1998 pag.26

cei milostivi că aceia se vor milui” (Mat. 5,7) sau “Cel ce dă săracilor împrumută pe Dumnezeu” (Prov. 19,17). Omul bogat al zilelor noastre, prin intermediul săracilor veacului, poate cunoaște înalta demnitate pe care i-a oferit-o Dumnezeu, aceea de administrator al bunătăților lumii acesteia. Dacă însă este neînțelept, își va atrage asupra sa cuvintele: “Nebune, în noaptea aceasta îți voi cere sufletul și toate câte ai strâns ale cui vor fi ?” căci “ce-i va folosi omului de va câștiga lumea întreagă, iar sufletul său și-l va pierde” (Marcu 8,36), “nu este oare, viața mai mult decât hrana”(Matei 6,25). Îndemnul patristic este foarte clar: “Împarte toate cu fratele tău și nu zice că sunt ale tale, căci dacă sunteți părtași la cele nemuritoare, cu atât mai mult la cele muritoare”.³⁵ Această atitudine este o expresie a Euharistiei, care înseamnă a avea parte de ceva, împreună cu alții “că o pâine, un trup suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine” (Corinteni 10,17). Euharistia propune un mod de a fi al lumii în jurul lui Hristos, un mod euharistic de a împărți resursele materiale și darurile spirituale. Viața, în integritatea ei, este concepută ca o prelungire a ceea ce ne este revelat în cult. Săptămâna întreagă înseamnă atunci pregătirea pentru duminică, iar duminica prin Euharistie, luăm în noi și purtăm în lume, în timpul săptămânii înțrghi, plenitudinea vieții în Hristos”.³⁶ Viziunea euharistică a lumii izvoarește deci, din viața liturgică ortodoxă. Referindu-se la împărtășirea în întreaga creație a darurilor primite duminică prin Euharistie, de către creștini, Preot Profesor Ioan Bria, zice următoarele: “Bucuria primită duminică nu trebuie ținută doar pentru ei, ci trebuie să fie împărtășită, în fiecare zi a săptămânii, oriunde, oricând și oricum: invocând numele lui Hristos, binecuvântând (locuri, persoane, obiecte, hrană), făcând semnul crucii, reunind pe cei risipiți și îndepărtați, dând speranță și iubire celor care nu au nimic. Ei sunt chemați și unși să devină martorii și colaboratorii lui Hristos, singura speranță a lumii,

³⁶ Pr. Prof. Ioan Bria - *Liturghia după Liturghie*, Editura Athena, 1996, pag.27

³⁷ *Ibidem*, pag.66-67

³⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae - *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pag.340

³⁹ *Ibidem*, pag.326

⁴⁰ Kallistos Ware - *Ortodoxia, calea drepte creștine*, trad. E. Chiosa, G. Jacotă și Pr. D. Ailincăi, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iasi 1993 pag. 56

⁴¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul - *Scurtă tălmăcire a rugăciunii Tatăl nostru în Filocalia* vol.II trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma București 1993 pag.278

în calitatea de evanghelisti, misionari, predicatori, mărturisitori, martiri”.³⁷ Asadar Biserica îi hrănește pe creștini cu Cina Domnului după care îi trimite înapoi să împartă harul primit în mediul lor personal și social.

Creștinul este chemat, ca și Adam de altfel, să vadă în lume darul lui Dumnezeu și mijlocul de comuniune cu El. Părintele Stăniloae spune că “Dumnezeu ne arată iubirea Sa prin lumea ca dar”;³⁸ acest lucru arată că și noi trebuie să întoarcem lui Dumnezeu un dar. Din punctul de vedere al omului darul este un sacrificiu oferit lui Dumnezeu, este o euharistie. Deci lumea nu este numai un dar ci și o îndatorire³⁹ care implică recunoașterea de către om că toate câte le are, de la Dumnezeu le are. Din această perspectivă, cosmologia eclesială poate să fie modul plinar de viață și folosire a lumii, iar omul, în definiția sa cea mai înaltă este o ființă euharistică.⁴⁰

Și în biserică prin Euharistie ca și în Eden, relația omului cu Dumnezeu se realizează prin intermediul unui eveniment de mâncare și băutură. Referindu-se la Euharistie, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că este “Pâinea noastră pe care ne-a pregătit-o Dumnezeu la început spre nemurirea firii”.⁴¹ În Euharistie nu ne hrănim cu o hrană moartă, nu ne desfășăm de “hrana stricăciunii”⁴² nu sperăm nimic de la vremelnicie. Nicolae Cabasila spune în acest sens că “omul trăiește nu în urma mâncării firești cu care se hrănește, căci aceasta nu ne dă prin sine viață, ci se numește chiar “hrană” numai întrucât ajută la întreținerea vieții, în timp ce pâinea vieții este însăși viața care face vii pe cei ce gustă dintr-însă”.⁴³ Omul deci “nu își ia viața din hrana ca atare, ci din hrană ca relație și comuniune cu Dumnezeu”.⁴⁴ Pâinea pământului îl menține pe om în viață, însă pâinea euharistică face din el o ființă hărăzită vieții vesnice. Există o diferență între “pâinea cea de toate zilele” luată în sens material și pâinea euharistică. Prima identificată cu mana, este o hrană pământească și perisabilă, este

⁴² Sfântul Ignatie Teoforu - *Epistola către Romani VII,3* în “*Scriverile Părinților Apostolici*” trad. Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R. București 1979 pag.177

⁴³ Nicolae Cabasila - *Despre viața lui Hristos*, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R. București 1997 pag.121

⁴⁴ Cristos Yannaaras, *op. cit.* pag.99

⁴⁵ Nicolae Cabasila, *op. cit.* pag.144

⁴⁶ *Ibidem*, pag.121

hrana omului vechi, este o mâncare care nu satură, este o pâine care nu hrănește (Isaia 55,2); cei din Vechiul Testament desi au mâncat-o, au murit(Ioan 6,58). Pâinea Euharistică, pâinea cea vie, care sustine viata lumii, este Iisus Hristos (Ioan 6,51). Nicolae Cabasila face distinctie clară între pâinea materială si pâinea euharistică atunci când zice: "Pentru fiecare din aceste vietii există si hrană potrivită: omului vechi i-o dă pământul, pe omul cel nou îl hrănește Stăpânul cerurilor din însăși Trupul Său. Tocmai din această pricină, când se despart, unul se întoarce în pământul din care a fost făcut, pe când celălalt se uneste cu Hristos din care a fost luat; căci sfârșitul fiecăruia va fi în legătură cu vrednicia izvorului din care a fost luat, după cum stă scris: precum e omul pământesc așa sunt și oamenii pământesti și precum e cel ceresc așa sunt și oamenii cerești"(I Cor. 15,48).⁴⁵ Acest text se înscrie perfect în îndemnul evanghelic: "lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare ci pentru mâncarea ce rămâne spre viață vesnică"(Ioan 6,27). Nicolae Cabasila explică mai departe: "-pe când hrana trupească se schimbă înăuntru în izvor de viață, adică peștele, pâinea și orice mâncare se prefac în sânge hrănitor, în împărtășanie lucrurile stau chiar dimpotrivă: însăși Pâinea vietii schimbă, prefacă și umple de viață pe cel ce se împărtășește ... ca una care singură are viață întru sine".⁴⁶ Vedem deci, că Trupul lui Hristos este adevărata mâncare și Sângele Lui este adevărata băutură (Ioan 6,55).

Cu acestea se împărtășesc adevărații creștini, cei care fac din lume o euharistie, căci zice Domnul: "Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață vesnică"(Ioan 6,54). În acest sens Sfântul Ignatie Teoforul spune că Euharistia "este leacul nemuririi și doctoria pentru a nu muri ci a trăi vesnic în Iisus Hristos".⁴⁷ Taina supremă a creștinismului este întemeiată la o Cină și constă din mâncare și băutură. Domnul Hristos urmărește prin aceasta a se da pe sine a fi mâncat și băut în vederea dobândirii dreptului de intrare la Nunta

⁴⁷ Sfântul Ignatie Teoforul - *Epistola către Efeseni XX,2* Editia cit. pg.164

⁴⁸ Ioannis Zizioulas - *Creatia ca Euharistie*, trad. Caliope Papacioc, Editura Bizantină, București 1999 pg.15

⁴⁹ *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, Rugăciune din Anaforaua euharistică*

⁵⁰ Ioannis Zizioulas, *op. cit.* pg.43

⁵¹ *Ibidem*, pag.44

⁵² Paul Evdokimov - *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București 1993 pag.77

PAGINI DE LITERATURĂ CREȘTINĂ

Protos. lect.univ.dr. Daniil Stoenescu

Pustnicul din Retezat

După ce se închină în Biserica lui Dumnezeu și sfințelor moaste ale soldaților romani creștini, martirizați la mijlocul secolului al II-lea la Ulpia Traiana și după ce luă binecuvântare de la bătrânul egumen al Schitului, Pustnicul plecă însoțit de îngeru-i păzitor pe cărarea care urca la munte. Mica sihăstrie, ridicată din lemn de brad și de stejar, pe malul drept al Râului Mare, rămase în urmă.

Era prima zi din Postul Sfințelor Pasti, din anul mântuirii 399. Cu desaga-i pe umăr, cu crucea la piept și cu toiagul în mână, Pustnicul păsea încet, spre Golgota lui și a neamului său, rugându-se și bucurându-se de zăpada care, încă învesmânta muntele și care, topită pe alocurea, făcea ca iarba crudă să vestească primăvara și, odată cu ea, sărbătoarea Pastilor atât de mult așteptată.

În rugăciunea lui neîncetată, pustnicul pomeni pe părintele Niceta, episcop de Remesiana, unde petrecuse o vreme și unde deprinsese mai bine limba latină; pomeni pe părintii și creștinii din Sardica, unde fusese mai înainte trimis ca să învețe limba greacă, se rugă pentru bătrânii lui părinți trupesti de la Dampsus, care tocmai atunci se osteneau cu ctitorirea Bisericii de piatră; nu uită pe egumenul de la Schitul de Lemn dimpreună cu cei trei frați ucenici și pe episcopul creștinilor din țara Romană a Ulpiei -Traiana.

Își aduse aminte și de cei morți, trecuți la Domnul, presbiterul de Dampsus, care l-a botezat, precum și de strămosii strămosilor săi, între care a fost și ultimul Mare Preot dac, răpus de o sulită romană,

în anul 106, sub zidurile Sarmisegetuzei, despre care se spune că ar fi murit așteptându-l pe Hristos.

Își aduse aminte că multi dintre strămosii săi daco-romani, așa după cum i s-a spus, au primit Botezul creștin, în ascuns, de la un presbiter din Macedonia, în a doua jumătate a secolului al II-lea, în apa limpede a Lacului Bucura, de sub vârful Retezat.

Într-acolo se îndrepta și el acum, spre locul drag al copilăriei sale, spre locul visurilor sale. Ultimul drum l-a făcut spre Lacul Bucura, însoțindu-l în tinerețe, pe bunicul său, prezbiterul Dacus, care i-a spus cum, în anul 275, pe când el însuși era tânăr, mai mulți creștini din țara Romană a Ulpiei Traiana au mers, dimpreună cu diaconi, presbiteri și episcop, să liturghisească sus pe munte, întru amintirea Zilei Strămosilor Creștini care, cei dintâi au primit Botezul creștin, în apele Lacului Bucura, după anul 150. Au mers cu totii, aproape trei zile, ajungând, în miezul verii, sus pe munte. Au ridicat o adevărată tabără împrejurul lacului. Noaptea, pe când unii se odihneau, alții se rugau și alții cântau lângă lacul liniștit și înstelat, un cutremur a zguduit muntele, iar bătrânul episcop, doar el singur, a văzut cum Arhanghelul Mihail s-a coborât din cer și cu palosul de foc a tăiat dintr-o lovitură vârful muntelui. Atunci a înțeles acel episcop că acolo se cuvine să ridice un altar de piatră și să liturghisească a doua zi.

Pustnicul frământa în mintea sa aceste gânduri și amintiri sfinte, iar inima i se aprindea de dor de-a mai ajunge o dată la Lacul Bucura, de a-și spăla din nou fața în apele lui curate, de a-și oglindi ochii în cerul lui înstelat și de a-și uni lacrimile cu lacrimile muntelui, pentru ca apoi, purificat, să urce și să se închine lui Dumnezeu, pe vârful „retezat” de Arhanghelul Mihail și să caute o fărâmă din anafora Liturghiilor de demult.

Iar după aceea, să se sfârșească și să se odihnească până la Învierea cea de Apoi.

- „Dumnezeule, milostiv fii, mie, păcătosului!”

- „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieste-mă pe mine, păcătosul!” - zicea Pustnicul mereu, fie mergând, fie sezând și odihnindu-se pe rădăcina câte unui copac. La astfel de popasuri scotea din desagă file dintr-un manuscris al Sfintei Scripturi, pe care-l primise de la presbiterii din Sardica.

Era unul din cele cincizeci de exemplare ale Bibliei, pe care împăratul Constantin cel Mare le ceruse episcopului Eusebiu de Cezareea. Multimea lui Dumnezeu că unul din acestea l-a putut aduce cu sine, ca niste Noi Table ale Legii, aici, în țara Romană a Ulpiei - Traiana.

Izvoarele muntelui se rostogoleau grăbite la vale, primele flori de primăvară răsăreau în calea lui, păsările cerului laudau pe Dumnezeu în văzduh și în copacii pădurilor, norii se purtau pe deasupra vîrfurilor, iar Pustnicul se simtea aici ca fiind, cu adevărat într-un paradis pămîntesc. Își alesese cărarea de pe malul stîng al râului Lăpusnic, ce izvora din Bucura.

În noptile încă reci se odihnea puțin în scorbura unor copaci bătrâni. Presimtea și se gîndea că acesta-i va fi ultimul drum în muntii, de aceea era linistit că s-a spovedit și s-a împărtășit înainte de plecare, luând cu sine încă o fărîmă de Cuminecătură, pentru a se împărtăși, în Noaptea Învierii, sus, în Muntii Retezat.

Își aduse aminte de Moise, omul lui Dumnezeu, cel ce primise în Scriptura cea veche, de sus, Tablele Legii și de urcusul acestuia pe Muntele Nebo, unde și-a dat sufletul în mâinile lui Dumnezeu, după ce a contemplat țara Canaanului.

După zile și nopti, după săptămîni și duminici, după popasuri mai lungi sau mai scurte, după rugăciuni înlăcrimate și tăceri desăvîrsite, după contemplații și uimire, Pustnicul ajunsese în Săptămîna Patimilor la Lacul Bucura.

Se închină cu semnul sfintei cruci, își spală fața în apele sfintite ale lacului și rămase aici până în Vinerea Patimilor. Printre lacrimi și suspine, recitise evangheliile Patimilor Domnului. Vineri, pe la ceasul al saselea, aflându-se în rugăciune fierbinte, Pustnicul căzu în extaz. Îl văzu pe Hristos răstignit pe o cruce de piatră înaltă, deasupra muntelui. Cununa de pe capul Domnului parcă era din ramuri de brad, iar Fata-I senină strălucea în lumină, lumină care învăluia și crucea și muntele. Uimit, Pustnicul se prăbuzi la picioarele crucii. Atunci văzu că din ranele Domnului, Sângele cădea în apele Lacului. Până la ceasul al nouălea, apele Bucurei se preschimbară în sânge. Era Sângele Domnului, care va spăla, peste veacuri, păcatele poporului său...

Înainte de a-și reveni întru sine, auzi al optulea cuvînt al Domnului de pe Cruce: „Vino să ici Lumină!“

Sâmbătă dimineața, în zorii unei zile senine, încep să urc poteca care ducea spre Vârful Retezat. Acolo, sus, redescoperi Sfânta Masă de altar din piatră a Liturghiilor din Zilele Strămosilor Creștini. Se închină, se rugă, lăcrimă și se cuminecă cu Sfintele Taine primite la plecarea din Schitul de Lemn.

Un nor învâluie muntele, apoi se făcu senin. De sus, privi, ca Moise, spre țara Romană a Ulpiei - Traiana. Apoi, cu ultimele lui puteri, își făcu un loc lângă piatra de altar, dând mai multe pietre de o parte. Presimți că aici îi va fi mormântul. Cu o piatră mai tare adânci crucea dăltuită pe Sfânta Masă, iar seara, după ce soarele asfinti, se pregăti de Înviere. Își aduse aminte de nopțile de Înviere de la Dampsus, Ulpia-Traiana, Sardica și Remesiana și de la Schitul de Lemn. Aceasta i se păru, cu totul, deosebită. Știa că este ultima.

La miezul nopții Pustnicul rosti, cu glas mai tare: „Hristos a înviat!“ I se păru că pietrele și stâncile, izvoarele și apele, copacii și pădurile, păsările și animalele, îi răspund: „Adevărat a înviat!“ Atunci își aminti cuvintele Domnului de pe cruce: „Vino să iei Lumină!“

Deodată, pe Sfânta Masă, într-o clipită se pogorî o flacără. Pustnicul înțelese că era, deopotrivă, flacăra din vârful sabiei Arhanghelului și Lumina Învierii. Cu mâna-i tremurândă, își aprinse lumânarea de ceară din Lumina Sfintei Mese a Liturghiilor de demult. Căzu în genunchi, în locul pe care și-l pregătise, ca mormânt, sub Sfânta Masă. Măinile, cu făclia aprinsă, i se sprijineau pe desaga cu manuscrisul Sfintei Scripturi. Buzele-i murmură rugăciunea din Emaus: „Doamne, rămâi cu noi...“.

Îndată își dădu sufletul în bratele Îngerului Învierii trimis de sus. Vântul stinse lumânarea, iar o Mână nevăzută trase lespeda cu cruce peste trupul Pustnicului... .

Densus, 5 martie 1999

Prislop - 8 Mai 1397

Trecuse Săptămâna Luminată.

În primăvara aceluși an, Cuviosul Nicodim se hotărî să plece cu

câtiva ucenici în țara Hategului „căutând loc de mănăstire și de pomenire“. Ajuns în părțile Silvasilor poposi în casa cneazului Davidoni pentru o noapte și o zi. După ce a înmănat acestuia o scrisoare din partea lui Mircea cel Bătrân, care cuprindea rugămintea domnitorului către cnejii din țara Hategului, și în mod deosebit către cel al Silvasilor, pentru a veni cu tot ce le este la îndemână în sprijinul și ajutorul Cuviosului, Sfântul Nicodim primi cu bucurie vestea din partea cneazului că acesta îi va pune la dispoziție moșia sa de la Crucea Prislopului. A doua zi dis-de dimineată porniră la drum: Cuviosul Nicodim cu cei patru ucenici, cneazul Davidoni cu câteva din slugile sale și preotul Ioan din Silvasul de Sus.

Încărcat de gânduri și împovărat de grija ridicării noului locas de închinare lui Dumnezeu, ochii curăți ai Cuviosului se bucurau de forma domoală a dealurilor, de frumusețea pădurii care abia înverzise și de glasul cucului care, asemeni unui clopotar înainte -mergător, vestea naturii venirea pelerinilor. Cărarea urca lin. Soarele începea să încălzească, iar pâraiele curgeau linistite la vale. După aproape o oră de drum ajunseră la moșia cneazului. Aceasta se afla într-o vale ascunsă, străjuită de șapte coline, în partea de sud-vest a Silvasilor, la o cale de un ceas.

Cneazul înnoi a doua oară făgăduința dată Sfântului că îi va dărui această parte de moșie. Pentru o mai bună încredințare, cele ce hotărâseră le puseră și în scris, pe o membrană cu sigiliul Sfântului Nicodim și al cneazului Davidoni.

Era ajunul zilei de 8 mai 1397.

După vederea cu de-amănuntul împrejurimilor, s-au așezat pe iarba verde pentru a lua un mic prânz din cele pregătite de familia cneazului. Atunci părintele Ioan se hotărî să spună Cuviosului Nicodim și ucenicilor lui că în partea locului se spune că aici, la crucea Prislopului, ar mai fi fost cândva, în urmă cu multe sute de ani, un schit sau o sihăstrie călugărească. Se zice că în veacul al IV-lea după Hristos câțiva dintre ucenicii Pustnicului din Retezat ar fi venit de asemenea în acest loc și ar fi ridicat o biserică de lemn și și-ar fi săpat bordeie în pământ. Așezarea călugărească de aici ar fi dăinuit câteva sute de ani până când, în veacul al VII-lea, în vremea năvălirii avarilor păgâni, toți părinții și frații de la Sihăstria de la Crucea Prislopului

ar fi fost răstigniti pe o cruce mare de lemn, dându-si viata pentru Hristos. Biserica le-a fost arsă, iar bordeiele distruse. Sfântul Nicodim asculta cu atentie, minunându-se de spusele părintelui Ioan. Atunci a înțeles mai bine vedenia avută cândva la Athos, în care i s-au arătat mai multi călugări răstigniti pe cruce, cu cununi strălucitoare primite de la Hristos, într-un loc ce semăna atât de bine cu cel în care se afla acum și care-l chemau să vină să le dezgroape crucea.

Cneazul însuși întări cele spuse de părintele Ioan.

După-amiază cneazul Davidoni și părintele Ioan îl rugară pe Cuviosul Nicodim și pe ucenicii lui ca să se întoarcă cu totii împreună în Silvas. După ce se sfătui cu ucenicii, Cuviosul le spuse că vor rămâne peste noapte și pentru totdeauna acolo. Faptul se și întâmplă: ajutați de slugile cneazului ucenicii făcură în grabă o colibă destul de bine întărită pentru părintele lor și o alta, mai mare pentru ei. După aceea se despărțiră. Cei din sat plecară, doar câinele cneazului nu mai vru să se întoarcă.

Seara era minunată. Cuviosul se bucura de bucuria ucenicilor care nu se mai săturau să contemple dealurile de jur-împrejur și pârâiasul care curgea tăcut.

La lumina făcliilor își citiseră rugăciunile de seară, iar pentru că a doua zi era pomenirea Sfântului Ioan Evanghelistul, Sfântul Nicodim le citi și le traduse din slavonă în română Marea Cuvântare de la Cină a Domnului nostru Iisus Hristos. La sfârșit Sfântul le spuse:

- Măine vom săvârși Sfânta Liturghie aici.

Între merindele lor le mai rămăseseră câteva prescuri, puțin vin într-un vas, iar între lucrurile de obște aveau un antimis, sfintele vase, câteva icoane, mai multe manuscrise cu Cărțile Sfinte, un rând de vesminte preotesti și un rând de vesminte diaconesti.

Noaptea trecu repede. Frânti de oboseală, ucenicii adormiseră neclintiti. Numai Cuviosul se trezi într-un târziu de miez de noapte și din usa colibei sale privi cum razele de lună coboară peste locul de la crucea Prislopului.

Deodată văzu că din înaltul cerului, pe raze de stele și de lună, coboară o ceată de sfinți cu o Cruce mare ce o purtau pe umeri. Crucea părea plină de piroane și scaldată, deopotrivă, în sânge și în lumină. De fiecare piron atârna o cunună. Erau martirii de acum

aproape șapte sute de ani. Uimit de această arătare, văzu mai departe cum ceata sfinților martiri și călugări ajunse până la locul din dreapta pârauului și acolo, ridicând Crucea de pe umeri, o înfipseră în pământ. După ce se închinară pe rând, sărutând Crucea, pe aceeași scară cerească s-au ridicat la cer.

Vedenia se sfârși. Sfântul Nicodim, înmărmurit, nu îndrăzni să se apropie, căzu în genunchi, văzu Crucea acolo, singură, fără sfinți. Vru să alerge ca să se închine și să cadă la pământ îmbrățișând-o, dar o lumină de foc învăluie Crucea ca un rug aprins și un glas îi zise:
- Nu te apropia acum, ci mâine dimineată!

Sfântul dădu ascultare poruncii de sus. Înțelese că acolo a fost altarul străvechii biserici de lemn și tot acolo va trebui să fie și altarul noii biserici de piatră.

Într-un târziu, după ce cugetă adânc la cele ce văzuse, Cuviosul Nicodim atipi. Se trezi înainte de răsăritul soarelui. Își trezi ucenicii și, tăcut, se îndreptă să se închine crucii, înfipă pe locul descoperit în vedenia nopții. Locul era, dar Crucea nu mai era. Sau era și nu se vedea. Căzu în genunchi și acolo își făcu rugăciunile de dimineată și cele de dinainte de Sfânta Liturghie. Ucenicii înțelesesă că Părintele lor va fi avut o descoperire și va fi primit o taină. Căutând, găsiră în grabă în coasta dealului o piatră mai mare cu o față dreaptă pe care totuși patru o ridicară și o aduseră unde stătea Sfântul, propunându-i să o accepte ca masă de altar pentru ziua aceea. Sfântul primi.

La ceasul al III-lea începuse Sfânta Liturghie. Sfântul Nicodim slujea dimpreună cu un diacon, iar ceilalți trei răspândeau și cântau cântările liturgice. Sfântul sluji îngereste. Își aduse aminte de Athos, de Macedonia natală, de Serbia ortodoxă, de Oltenia voievodului Mircea și multumii lui Dumnezeu că a ajuns și în această parte de țară. Pomeni pe vii și pe morți, pe cneazul Davidoni, pe preotul Ioan, iar la morți scoase miride pentru sufletele martirilor de la Crucea Prislopului. Era ziua Sfântului Ioan Evanghelistul. Hotărî ca hramul bisericii și al mănăstirii să fie această zi a ucenicului iubit al Domnului.

Sfânta Liturghie ajunse la Heruvic. Sfântul Nicodim se gândi că niciodată nu mai săvârșise Sfânta Liturghie având un număr atât de mic de frați prezenți. Liturghia continuă, iar Sfântul nu apucă să-și isprăvească gândul că îndată văzu, venind dinspre Silvas, pe părintele Ioan cu un grup de credincioși din satele de primprejur unde se răspândise zvonul despre venirea Sfântului în părțile lor, ca și ctitor

de nouă mănăstire. La sfârșit îi binecuvântă și, înainte de a le împărtăși anafura, le vorbește în grai românesc, ca unul ce-l deprinsese din casa părinților săi de aromâni din Macedonia. Mare le fu uimirea când Cuviosul Nicodim și ucenicii lui constată că cei veniți au adus daruri după putință, făgăduindu-le că vor reveni să dea o mână de ajutor la ridicarea bisericii și a chiliilor.

Îi binecuvântă în mod deosebit pe cneazul Davidoni și pe familia lui, prezicându-le că din neamul lor, peste zece și zece de ani, se va ridica un tânăr vlăstar care se va nevoi și se va mucenici aici la mănăstire. Era vorba de Sfântul Ioan din neamul Davidestilor, stră-stră-strănepotul cneazului Davidoni, care și va săpa în stâncă chilia de nevointă rămasă sub numele de „Casa Sfântului“.

*

Trecură săptămâni și luni. Cuviosul Nicodim spori în lucrarea de ridicare a bisericii de piatră și a chiliilor de lemn. În acest răstimp obstea i se înmulți cu tineri frați din satele țării Hategului care doreau să deprindă iscusința vieții călugărești sub povata Sfântului Nicodim. În timpul săpăturilor pentru temelii bisericii, ucenicii și mesterii dădură peste ruinele vechii biserici, descoperiră vechea masă de altar, care era o piatră romană, crucea de lemn, care nu putrezise, pe care au fost martirizați părinții de la mănăstire în urmă cu șapte sute de ani și o criptă în interiorul vechii biserici, făcută de creștinii de atunci, care au îngropat, după rânduială, trupurile mucenicilor. Dând doar puțin piatra la o parte, Sfântul Nicodim a simțit o mireasmă deosebită, înțelegând că sunt moaste de sfinți. Atunci i-a venit un gând de sus să tragă piatra la loc și să lase până la Învierea cea de Apoi trupurile sfinților așa cum sunt. Iar lemnul crucii l-a rânduit să fie pus de la masa altarului la cripta mucenicilor, acoperit fiind de lespezi de piatră.

Lucrările continuă toată vara. vara aceea fusese însă una secetoasă, pârâiasul din stânga bisericii abia mai lăsa să curgă un fir de apă. Atunci, în ziua de 15 August, la Liturghia săvârșită de praznicul Adormirii Maicii Domnului, în vremea Prefacerii, i-a venit un gând în minte Sfântului Nicodim, ca un glas care-i zicea din partea Maicii Domnului și a Sfântului Ioan Evanghelistul:

- Du-te și lovește după Liturghie cu toiagul în dealul din partea dreaptă a bisericii. Sfântul Nicodim a făcut întocmai, dar singur, nevăzut de ucenici sau popor, de atunci iesind de acolo un izvor de apă care curge și astăzi.

*

NOTE, COMENTARII, VOCI ÎN ACTUALITATE

Dr. Dimitri Oikonomou

„Syndesmos,, - Organizatia Mondială a Tinerilor Ortodocsi - un emotionant for unde tinerii ortodocsi își exprimă preocupările și aspiratiile lor ¹

Ce este o Adunare generală a **Organizatiei Mondiale a Tinerilor Ortodocsi „Syndesmos“** ? Adunările „Syndesmos“ au început să se desfășoare odată cu anul 1953, dar „Syndesmos“, ca și concept datează cel puțin din anul 1949. În perioada anilor 1949-1953, următoare celui de-al doilea război mondial, a apărut pentru prima dată un sentiment de euforie generală. Curând, ea a fost însă risipită de pericolul „cortinei de fier“ și al „războiului rece“. Majoritatea țărilor ortodoxe s-au aflat sub regimul ateist și orice formă de dialog benefic între Biserici a fost interzis. Totuși, „Syndesmos“ a încercat să depășească diviziunile politice din Europa, acționând ca o punte de legătură. În ianuarie 1949, un grup de 28 de teologi și studenți ortodocși din 9 țări diferite s-au întâlnit la Bossey, lângă

¹ Dr. Dimitri Oikonomou, *Adress of the President*, în *Syndesmos News*, Vol. XIII/3 - XIV/1, Autumn 1999/ Winter 2000, p.12-19. Fragmentele de text, pe care le oferim în traducere românească, fac parte din cuvântarea festivă a Dr. Dimitri Oikonomou, presedintele Organizatiei Mondiale a Tinerilor Ortodocsi, rostită cu ocazia deschiderii celei de a XVI-a Adunări generale a acestei organizatii. Textul fiind mai lung, ne-am permis să redăm doar unele fragmente care ni s-au părut semnificative pentru evidentierea rolului misionar fundamental al tinerilor ortodocși în lumea contemporană. Alegerea titlului și sublinierea unor anumite idei pe parcursul textului aparțin redacției.

Geneva, și au dezbătut, timp de 5 zile, ceea ce înțelegeau ei ca fiind problemele Bisericii la acea vreme: indiferența și neîncrederea Bisericilor Ortodoxe una față de cealaltă; lipsa cooperării în cadrul Bisericilor Ortodoxe locale, prin neimplicarea tinerilor în viața de parohie, necesitatea unor relații apropiate între Bisericile Ortodoxe. Aceasta a fost acum 50 de ani. Astăzi nu mai este nici o „cortină de fier“, nici un „război rece“. Unele lucruri s-au schimbat, altele nu!

.....

Precum cele 15 adunări care au precedat-o, această adunare este o manifestare palpabilă a unității, sfinteniei, catolicității și apostolicității credinței noastre. Suntem aici ca un singur trup (acesta este elementul unității noastre); suntem chemați de Dumnezeu (aici apostolicitatea) să ne angajăm într-o slujbă sfântă care îmbrățișează pe toți creștinii ortodocși din toată lumea (aici catolicitatea).

.....

Există un pasaj scripturistic remarcabil, care vorbește despre adevăratul înțeles al **prieteniei**, în capitolul 33 din Cartea Exod. Este unul din citatele Vechiului Testament, fixat de cultul bizantin la Vecernia din Joia Mare. La versetul 11 putem citi: „*Domnul însă grăia cu Moise față către față, precum ar grăi cineva cu prietenul său*“. Cred că este un citat apropiat de „Syndesmos“, pentru că oferă o definiție a prieteniei care uneste oamenii într-o comuniune, fără distincții. Conform acestui verset din Exod, vorbirea, ca noțiune în sine, nu exprimă prietenia; avem de-a face cu expresia „*față către față*“. Primul termen amintit exprimă o simplă comunicare între indivizi; ultimul este relational, exprimând o adevărată întâlnire a persoanelor. **Vorbind față către față**, aceasta înseamnă: „*tu esti egalul meu... am încredere în tine... te respect... te cred bun... te iubesc... esti liber*“. Spun „*liber*“ pentru că atunci când Dumnezeu Însuși vorbește prietenului său Moise - față către față - El a redat lui Moise relația primordială de libertate, care a existat între Creator și Om în chip și asemănare.

Aici este foarte interesant de menționat, că cuvântul rusesc pentru ură - „*nenavizu*“, literal înseamnă, „*cel pe care nu-l cercetezi... cel a cărui apariție nu o poți suporta... cel căruia nu-i poți vorbi față către față*“. În iconografia bizantină, icoana Învierii reprezintă pe Satana, legat în iad, cu capul întors, în așa fel încât să nu-i putem

vedea fata. Fără față, el nu este o persoană. Aceasta îmi aminteste de referirea la natura iadului dată de apoftegma 38 a Sfântului Macarie cel Mare al Egiptului, unde este consemnată o conversație între Macarie și căpătâna unui preot păgân mort. În descrierea chinurilor sale din iad, preotul păgân spune: „*Este imposibil să vezi fata cuiva!*“ iar Macarie îi replică cu o întrebare: „*Există vreo pedeapsă mai dureroasă decât aceasta?*“

Între vechea prietenie dintre Dumnezeu și Moise și istoria Noului Testament, despre omul născut orb, se înregistrează o strânsă legătură. Acest om îl întreabă pe Hristos: „*Cine este Fiul lui Dumnezeu?*“ și Domnul nostru îi răspunde: „*L-ai și văzut ! Cel ce vorbește cu tine Acela este*“ (Ioan 9,37). Puteti să vă imaginați ce impact spiritual au avut aceste cuvinte? Acest om a fost orb din naștere; imnele Bisericii spun: „*orb din pântecul maicii sale*“. El niciodată n-a văzut nimic, dar când a fost atins de mâna dătătoare de viață a lui Hristos a văzut dintr-o dată, pentru prima oară în viața lui. Și pe cine a văzut? Una dintre primele persoane pe care le-a văzut este propriul său Creator, Dumnezeu său, Mântuitorul său. Acest om a înțeles limpede esența acestui miracol. Era ca și cum Hristos spunea: „*Tu esti al doilea Moise; Eu grăiesc cu tine față către față; suntem prieteni*“ iar bărbatul a răspuns: „*Cred Doamne*“ și s-a închinat Lui (Ioan 9,38).

Pentru câteva zile, aici la această mănăstire, suntem împreună „*uniti prin Duhul Sfânt, în legătura păcii*“ (Efeseni 4,3). Suntem adunați în bucuria întâlnirii unul cu celălalt, pentru că ne bucurăm să fim în Trupul lui Hristos. Să petrecem fiecare zi făcându-ne noi prieteni, după cum Dumnezeu își face prieteni prin grăirea față către față, prin înțelegerea reciprocă, prin înlăturarea barierelor culturale și naționale, prin recunoașterea și cinstita chipului lui Dumnezeu din fiecare dintre noi. Această experiență va deveni mai evidentă prin Sfânta Liturghie. Acolo pâinea și vinul, care sunt ofrande ale trudei noastre, sunt oferite lui Dumnezeu de către noi, comunitatea bisericească. Această ofrandă a trudei noastre este binecuvântată și transformată în Trupul și Sângele lui Hristos, care curge prin venele fiecăruia. Apoi, împărtășindu-ne cu Sfânta Euharistie, devenim frați și surori adevărați.

.....

Dacă noi, ortodocșii, persistăm în refuzul de a ne angaja într-

un **dialog**, în refuzul de a ne privi în față, atunci vom continua să avem conflicte interjurisdicționale, să fim marginalizați politic, să ne proiectăm o imagine limitată în fața societății, atât în țară cât și în străinătate.

Lumea noastră este o lume a mișcărilor rapide. Viața umană, în toate dimensiunile și structurile sale, norme și valori, se află într-un proces de schimbări revoluționare. Putem spune că Estul și Vestul sunt foarte diferite în ce privește civilizația, religia, tehnologia și dezvoltarea. Granitele dintre națiuni, culturi și rase au devenit încetosate. Astăzi, toate istoriile și problemele diferitelor națiuni sunt parte integrantă a unei istorii universale. Lumea secolului XX și XXI este prin excelență, o lume aflată într-un continuu proces de comunicare și dialog. Prin urmare, dialogul este o parte inevitabilă a vieții umane. Întrebarea nu se pune: „*de ce dialog?*” ci „*cum să dialogăm?*”

Într-o asemenea situație, Biserica nu poate sta deoparte, doar ca un observator. **Biserica de astăzi trebuie să fie o Biserică a dialogului.** Ea trebuie să vorbească deschis - față către față. Schimbările radicale și pluralismul crescând al zilelor noastre îndeamnă Biserica, într-un fel sau altul, să fie într-un dialog permanent cu lumea. Biserica nu poate ignora lumea. Trăirea unei vieți axate doar pe sine îi va aduce pur și simplu distrugerea. Trebuie să se deschidă lumii, problemelor și preocupărilor ei, conflictelor și întrebărilor, și să răspundă într-o nouă viziune cu modestie și curaj.

Voi, tineri ai „Syndesmos” și toți prietenii voștri creștini sunteți Biserica de azi, nu cea de mâine. Este obligatoriu să cultivați prietenia și să vă vorbiți față către față. Învățați de la vecinul vostru de dincolo de mări, lăsați-l să învete de la voi. Nu lăsați ca unul să fie străin pentru celălalt. „Syndesmos” aduce o unică și nobilă învioreare într-o astfel de aventură.

.....
Membrii organizației noastre trăiesc în condiții sociale, culturale, economice și politice diferite. Istoricitatea noastră are da naștere unor diferite moduri de venerație și diferite forme de organizare și percepție. Este o varietate bogată, o **reflecție a bogăției Împărăției lui Dumnezeu**. Această diversitate face din „Syndesmos”, un emoționant for unde tinerii ortodocși își exprimă preocupările și

aspiratiile lor. Învățăm unul de la altul virtutea și credinciosia. Părerile personale sunt schimbate, presupunând o îmbogățire reciprocă și o îndreptare a lor. **Syndesmos-ul nu are nici o autoritate în afara Bisericii.**

....

Această organizație servește ca o legătură de unitate printre mișcările tinerilor ortodocși; sprijină relațiile, coordonează și ajută material aceste mișcări ale tinerilor; promovează printre tineri o deplină înțelegere a credinței ortodoxe și o activă participare a tinerilor în viața și misiunea Bisericii; propune o viață întemeiată pe comuniunea euharistică, Evanghelia și Sfinții Părinți; promovează un dialog etnic și interreligios; reflectă și acționează pe fondul unor probleme contemporane de importanță majoră; propovăduiește solidaritate totală și descătușare privind raportul cu Bisericile vechi orientale.

.....

„Syndesmos“ este de asemenea o **frățietate a diaconiei cu fapte și receptivitate la nevoile Bisericii.** Are o identitate și o conștiință de sine. Descoperind o nevoie, dovedește dinamism și responsabilitate în rezolvarea ei. Puterea sa constă în abilitatea de a stimula inițiative, ce au ca suport munca în eparhii și parohii. În sfârșit, „Syndesmos“ este îmbrățișarea tuturor: toți ortodocșii, tânăr sau bătrân, cleric sau mirean, membrii oficiali sau neoficiali, sunt oaspeți importanți în cadrul acestor evenimente. Nici unul nu pleacă dezgustat. Nici un ortodox nu este exclus din înfrățirea noastră. Toți, copii, adolescenți, adulți sau bătrâni sunt bineveniți. Unii vin să-și ofere serviciile, alții talentele; unul oferă un cadou, celălalt îl primește; aici spunem o rugăciune, acolo răspundem unei nevoi.

.....

Prin programele sale diverse, Syndesmos încurajează tinerii ortodocși la **angajament religios.** Mai mult decât atât, își ajută membrii să devină conștienți de dimensiunile morale-spirituale ale umanității și să-și trăiască viața potrivit valorilor creștine ortodoxe. Există un efort conștient de sprijinire a membrilor acestei organizații, pentru ca aceștia să-și descopere și să-și dezvolte aptitudinile. Fiecare tânăr creștin ortodox este încurajat să-și găsească puterile sale și să devină încrezător în capacitățile sale. În acest sens, „Syndesmos“

are o obligație istorică față de tinerii din conducere, antrenati în educația teologică. Există numeroase căi, prin care tinerii pot să-și descopere aptitudinile și să inițieze activități, pe care să le pună în aplicare: caritate, organizarea de conferințe, reprezentare în consiliile bisericești, publicații și instructaje religioase. O împărțire a atribuțiilor îi face pe tinerii Bisericii capabili de înalte realizări în folosul comunității umane, când li se dau sarcini de responsabilitate.

Viziunea Syndesmos nu a fost niciodată îngustă. Se cultivă schimburi benefice cu alte confesiuni creștine, mai ales prin intermediul Consiliului Mondial al Bisericilor și Federația Mondială a Studenților Creștini.

.....

Toate marile civilizații au descoperit că energia tinerilor n-ar trebui imediat direcționată spre fapte, ci **mai întâi**, să li se dea posibilitatea **de a cunoaște la școală experiența altora**, pentru a beneficia în viitor de înțelepciunea trecutului.

În Biserica Ortodoxă acest adevăr evident nu este o simplă problemă obișnuită. Aceasta are o dimensiune absolut teologică, pentru că noi credem că nu există Biserică fără Tradiție. Credința ortodoxă nu este o sectă, este credința universală a Apostolilor, Părinților, sinoadelor, sfinților și nu există nici un mod de a putea trăi sau predica, înainte de a învăța și deveni înrădăcinat în Sfânta Tradiție. Reamintim încă o dată cuvintele Sf. Andrei Criteanul: „*urcus prin cunoastere*“ și doar apoi „*apropiere prin fapte*“. Aceste cerințe necesită efort și răbdare.

Creștinătatea ortodoxă nu poate supraviețui **fără exemplul viu și îndrumarea luminoasă a preoților și mirenilor**, care constientizează în mod personal Ortodoxia. În orice caz, nici un tânăr nu poate constientiza Ortodoxia fără cunoștințele necesare. **Cum de așa mulți tineri au părăsit Biserica pentru totdeauna?** Pentru că n-au găsit aceste cunoștințe?

Prin intensificarea secularismului, **în școli și universități, profesorii cunosc foarte puțin despre Ortodoxie**. Într-adevăr, școlile și universitățile sunt dominate de idei și discuții, străine de principiile de bază ale credinței creștine. Mass-media vorbește despre Ortodoxie ca despre o religie străină și exotice, o relievă etică și irelevantă a Răsăritului apus, sau o ocazie de conflicte stupide interne. În ultima

vreme, Ortodoxia este asociată cu purificarea etnică și politica de dezbinare.

Chiar în Europa de Răsărit, viața familială nu mai este centrată pe Biserică, pe posturile și sărbătorile ei, pe ethos-ul și frumusețea ei liturgică. Astăzi toate **aceste forme tradiționale s-au schimbat**, nu numai datorită secularismului ci și datorită sectelor. Ortodoxia nu mai este o problemă, în primul rând etnică, nu mai este doar ceva mostenit, ci și ales. A alege înseamnă să lupti, să te zbat pentru ceea ce noi susținem că e adevărat. În multe părți ale lumii, Biserica Ortodoxă reprezintă o minoritate și pe deasupra, este și divizată în jurisdicții a căror motivație, în cele mai multe cazuri, nu are nimic de-a face cu creștinismul ortodox, dar reflectă o putere a jocurilor de interese etnice.

Ca Biserică, trebuie să fim **pregătiți să înfruntăm problemele timpurilor noastre**, în lumina eternului adevăr al creștinismului ortodox și înzestrând pe aceia care vor ocupa funcții de conducere cu toate mijloacele necesare pentru a desăvârși misiunea lor. Sarcina educației teologice este să oferim viitorilor noștri preoți și tuturor creștinilor ortodocși, bărbați și femei, aceste cunoștințe. Este responsabilitatea școlilor noastre teologice să predea studenților teologi discipline duhovnicești și științifice. Syndesmos crede cu tărie că educația teologică trebuie să fie sprijinită, ea fiind cea mai de vârf prioritate a întregii Biserici. Președinția Syndesmos este gata să contribuie la sprijinirea studenților merituosi, nominalizați de către episcopul lor, pentru a începe să studieze teologia și limbile străine la Oxford. În acest an vor fi doi candidați, unul din Asia și celălalt din Balcani, iar în anul următor, cineva din Orientul Apropiat. Odată cu deschiderea la Cambridge a unui nou Institut de Studii în domeniul creștinismului ortodox, va fi potrivit pentru „Syndesmos” să faciliteze înscrierea studenților capabili. Ar fi foarte multumit dacă „Syndesmos” ar putea înființa o fundație cu burse pentru educarea teologică a tinerilor ortodocși. Fără educația teologică, multe elemente ale credinței noastre se pierd sau sunt deformate. Gândirea noastră devine polarizată între liberalismul superficial și un zel fanatic, care confundă Sf. Trădătură a Bisericii cu sentimentalismul uman provenit din practicile și tradițiile locale.

În esență, **teologia este viața Bisericii**. Fără teologie este imposibil să înțelegem pe deplin înțelesul Scripturii, al Trădăturii și al

inepuizabilelor comori de cunoaștere și spiritualitate, cuprinse în serviciile noastre liturgice. O cunoaștere a teologiei ne permite să discernem nu numai adevărul de minciună, ci și o pătrundere a înțeleșurilor, ceea ce este foarte important. Fără teologie este imposibil a prezenta o articulare a mărturiei credinței noastre ortodoxe în lumea contemporană; pentru o astfel de mărturie trebuie deopotrivă, să existe adevărul revelației vesnice păstrat de Biserica apostolească și să fie adresat contemporanilor, tineri și bătrâni, care doresc să înțeleagă sensul credinței pentru viețile lor.

Unde a dat gres „Syndesmos“? Într-o oarecare măsură, „Syndesmos“ este **un microcosmos al Bisericii Ortodoxe**, în general, cu conflictele, neînțelegerile, diviziunile interne, prejudeciile, manipulările și puternicile frământări interne existente în lăuntru ei. Să fiu mai explicit. Vorbim mult despre ecumenicitate și catolicitate, însă noi procedăm în termenii unei culturi superioare care este ideală, bogată, albă și occidentală. Norma noastră este una occidentală, un umanism post-otoman. Asta-i clar. Grijile noastre, valorile noastre, modurile noastre de exprimare, percepțiile noastre, interesele noastre, publicațiile noastre și chiar înclinațiile noastre liturgice sunt elitiste și unilaterale. Aceasta a devenit atât de mult parte a gândirii și comportamentului nostru, încât o acceptăm fără discuții, chiar o cultivăm și o aprobăm. Ce a învățat „Syndesmos“ din prietenii de decenii cu membrii săi din Africa, America Latină, Orientul Depărtat și Asia? Cred că n-am știut să beneficiem din înțelepciunea și spiritualitatea altora. Mai mult decât atât, în afara unui sens al exclusivității, am gresit prin implicarea în frământări culturale, spirituale și intelectuale.

Să privim pe scurt situația fraților noștri ortodocși din Bisericile Orientale. Peste ani, vor putea avea loc discuții utile între Ortodoxie și Ortodoxia Orientală. Recent, au fost adunate și publicate interesante documente oficiale și neoficiale într-un volum intitulat „Spre unitate“ (Geneva 1998), editat de Christine Chaillot și Alexander Belopopsky. Se afirmă că toate obstacolele dogmatice dintre cele două tradiții pot fi rezolvate. Totuși, în pofida acestora, n-am făcut încă pasul următor - refacerea comuniunii depline dintre cele două familii ale Bisericii. Cu regret, „Syndesmos“ meditează și suferă pentru această situație dureroasă. Suferă pentru că nu are puterea să modifice acest impas eclesiologic. Suferă pentru că membrii Bisericilor Orientale sunt tratați ca cetățeni de mână a doua în cadrul acestui for. Aceștia nu pot fi membri depline ai „Syndesmos“ până ce Bisericile nu-și vor reface unitatea euharistică.

DIN LUMEA CREȘTINĂ

Arhiepiscopul Anastasie al Albaniei pledează pentru reconcilierea din Balcani

Biserica ortodoxă a Albaniei înțelege să continue stabilirea de legături de prietenie și de respect reciproc cu comunitatea musulmană albaneză, pentru a contribui la păstrarea păcii și a reconcilierii în Balcani, a afirmat episcopul Anastasie al Tiranei, întâistătorul Bisericii ortodoxe din Albania, într-un interview acordat în 30 august, la buletinul de informații ecumenice ENI, după reuniunea anuală a Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB), la Geneva. Cunoscut pentru pozițiile sale moderate, arhiepiscopul Anastasie a făcut senzație, la 27 august, la încheierea dezbaterii consacrate bilanțului celei de-a VIII-a Adunări generale a CEB, ținută la Harare, în decembrie 1998, la care unii i-au reproșat că a adus o atingere regimului dictatorial al președintelui Robert Mugabe, declarând: „*Noi criticăm mult dictatorii când suntem la Geneva, dar suntem foarte politicoși și foarte atenți cu ei când suntem în țările lor*”. Și a adăugat: „CEB-ul trebuie să aibă curajul de a le spune adevărul în față”.

„*Biserica ortodoxă din Albania s-a aflat într-o poziție dificilă când a debutat criza din Kosovo*”, a declarat la ENI arhiepiscopul Anastasie, el însuși de origine greacă. „*Kosovarii îi acuză pe ortodocsii sârbi de a fi responsabili de suferințele lor și ei arată care să fie atitudinea ortodocsilor din Albania*”, a explicat el. „*Noi am fost la început tentați să ne repliem în rugăciune, dar ne-am dat repede seama că nu am fi fideli nouă însine dacă nu am ști să vedem pe chipurile acestor oameni că suferă chipul lui Hristos*”, a recunoscut el.

Datorită ajutorului umanitar trimis de numeroase Biserici din lume, Biserica ortodoxă din Albania care, după definiția dată de primatul său, este „*din punct de vedere material foarte săracă, dar foarte bogată în prieteni*”, a putut pune în practică un program de

ajutorare a refugiaților din Kosovo. Astăzi, a afirmat arhiepiscopul, „*numerosi kosovari care înainte erau suspicioși în ce ne privește se opresc în bisericile noastre pentru a se ruga și a mulțumi înainte de a se reîntoarce [în Kosovo] la ei*”. Biserica Albaniei are de altfel intenția de a trimite în Kosovo echipe de benevoli specializate în ajutorul umanitar pentru a continua la fața locului acțiunea caritativă.

Arhiepiscopul Anastasie a luat de asemenea apărarea Bisericii ortodoxe sârbe. „*Știm că Biserica sârbă nu a susținut acțiunile lui Milosevic în Kosovo. noi știm că regimul iugoslav nu a agreat valorile Ortodoxiei, căci înainte de criza din Kosovo el a acționat împotriva Bisericii*”, a zis el, înainte de a explica că “tragicul război” din Kosovo este rezultatul „*acumulării de ură care a fost semănată în Balcani*”. După el, dacă am dori să punem capăt ciclului violentei care a îmbrățisit toată regiunea, „*ar trebui multă înțelegere și ajutorul lui Dumnezeu pentru promovarea reconcilierii*”. „*Singura sansă constă în a convinge popoarele din Balcani să trăiască în pace împreună și să integreze pe deplin restul Europei*”, a afirmat el. „*Popoarele din Balcani au trăit împreună în trecut, în epoca romană, în epoca bizantină și în cea otomană. De ce nu ar putea să trăiască împreună și în epoca democrației?*”, s-a întrebat el, înainte de a sublinia că responsabili creștini și musulmani din Albania înțeleg să lucreze în comun în acest sens. „*Nu e ușor, dar cine zice că lucrurile usoare sunt cele mai bune?*” a adăugat el.

(Service Orthodoxe de Presse = SOP, septembrie-octombrie 1999)

Agenda viitoare de lucru a Comisiei de dialog dintre Bisericile Ortodoxe și CEB

Comisia specială de dialog dintre Bisericile ortodoxe și CEB trebuia să-și țină prima sa sesiune în luna decembrie, a anunțat el, la 1 septembrie 1999, la Geneva. Delegații ortodocși trebuiau să se întâlnească pentru o reuniune pregătitoare, în noiembrie, probabil la Rhodos în Grecia. Crearea unei asemenea comisii s-a decis după a VIII-a Adunare generală a CEB, de la Harare (Zimbabwe), în decembrie 1998, ca răspuns la propunerea formulată în acest sens de consultarea interortodoxă asupra ecumenismului care s-a reunit la Thesalonica (Grecia), în mai 1998. Totuși, datorită problemelor de organizare legate de aceasta, se pare, a reticentelor din partea unor

Biserici ortodoxe de a participa la lucrările sale, comisia nu a putut fi convocată încă.

După conferința de presă comună, cei doi copresedinti ai comisiei, episcopul Rolf Koppe (EKD), pentru CEB, și Gabriel Habib (Patriarhia Antiohiei), fostul secretar al Consiliului Bisericilor din Orientul Mijlociu, actualmente responsabil al Bisericii Ortodoxe pentru relațiile internaționale în cadrul Consiliului național al Bisericilor din Statele Unite (NCC), au trasat marile linii de activitate, la încheierea unei ultime reuniuni pregătitoare, din 31 august. Comisia va fi compusă din saizeci de membri – 30 de delegați ai Bisericilor ortodoxe locale, pe de o parte, și 30 de reprezentanți ai diferitelor alte Biserici membre ale CEB, pe de altă parte. Lucrările sale ar trebui să dureze trei ani și să facă obiectul unui raport final în fața Comitetului central al CEB.

Gabriel Habib a subliniat că Biserica Ortodoxă și CEB trebuie *„să facă față problemelor comune care au apărut în lumea modernă”*. Totuși, a adăugat el, e clar că *„ortodocsii au propriul lor punct de vedere”* asupra acestor probleme. Printre temele care vor figura pe ordinea de zi a comisiei, nu vor fi numai chestiuni pastorale și sociale, a mai arătat el, ci de asemenea subiecte propriu-zis teologice, cum ar fi : sensul botezului și al euharistiei, aspra căroră Biserica Ortodoxă și Bisericile protestante din CEB nu au împărtășit întotdeauna aceeași apropiere. Gabriel Habib s-a declarat totuși optimist. *„Consiliul Ecumenic al Bisericilor este în plină înnoire”*, a zis el, înainte de a arăta că parteneriatul practicat în sânul Consiliului în ultimii cincizeci de ani trebuie încă să evolueze și că ortodocsii trebuie să-și adapteze metodele lor de lucru la această realitate în schimbare.

Întrebat asupra unei eventuale retrageri din CEB, în urma patriarhiilor din Georgia și Bulgaria, a unor anumite Biserici ortodoxe, episcopul Rolf Koppe a afirmat că nu crede în decizii de genul acesta, admitând că nu este posibil să îndepărtăm această posibilitate în măsura în care *„nimeni nu știe ce se poate întâmpla în următorii trei ani”*. Gabriel Habib a adăugat că după părerea sa *„nici o Biserică nu va părăsi CEB înainte de sfârșitul activității comisiei speciale”*, ceea ce dă timp *„ca ortodocsii să se simtă mai bine integrați în CEB”* și presupune ca ei să ia o parte activă în CEB în timpul mandatului

comisiei. El a afirmat de asemenea că, după părerea lui, Biserica Bulgariei și-ar putea reconsidera decizia sa de a nu mai participa la lucrările CEB.

Bisericile ortodoxe și protestante au acceptat principiul unei comisii speciale pentru a încerca să elimine fricțiunile care au apărut între ele în sânul CEB de câțiva ani. Ortodocsii își exprimă serioase preocupări față de numeroasele luări de poziție ale CEB, fie că este vorba despre declarațiile despre drepturile minorităților sexuale, de preotia femeilor și despre prozelitismul anumitor curente iesite din protestantism în fostele țări din Est, în special. Pentru multe Biserici ortodoxe, în special cele din Grecia, din Rusia și din Serbia, aceste tendințe considerate „*inacceptabile și complet străine Tradiției*” contribuie la creșterea „*prăpastiei dintre protestanți și ortodocși*”, după cum o arată documentul adoptat la încheierea consultării interortodoxe de la Tesalonic Deja, în 1997 și 1998, bazându-se pe aceste argumente, Bisericile din Georgia și Bulgaria s-au retras din CEB. De altfel, ortodocsii, care formează 25% din bisericile membre ale CEB, se tem ca proporția lor să nu se diminueze în instanțele ecumenice, datorită divizării comunităților iesite din Reformă, ceea ce antrenează o creștere constantă a prezentei protestante în sânul CEB, în timp ce numărul ortodocsilor rămâne stabil. Fondat în 1948, CEB regrupează 336 de biserici protestante, anglicane și ortodoxe din întreaga lume.

(SOP - septembrie-octombrie 1999)

Arhiepiscopia greacă din Statele Unite are un nou mitropolit

Încă din sesiunea sa din 19 august 1999, Sfântul Sinod al Patriarhiei ecumenice a ales în fruntea arhiepiscopiei grecești din Statele Unite pe mitropolitul Dimitrios (Trakatellis), de 71 de ani, în locul arhiepiscopului Spyridon, de 54 de ani, care a fost prealabil înlocuit din această funcție. Întronizarea arhiepiscopului Dimitrios trebuia să aibă loc la New York, în 18 septembrie. Această schimbare, care intervine în urma numeroaselor cereri în acest sens adresate Patriarhiei ecumenice, urmărește să pună capăt crizei pe care o traversează arhiepiscopia de trei ani datorită conflictului apărut între arhiepiscopul Spyridon și o mare parte dintre clericii și laicii ortodocși greci din America. Asociația responsabililor laici ortodocși greci din

America (GOAL), care s-a constituit în martie 1998 pentru a reclama o schimbare de atitudine a arhiepiscopului Spyridon sau retragerea sa, a anunțat de altfel, puțin după alegerea noului arhiepiscop, că a decis auto-dizolvarea sa. Cu aproape 550 de parohii regrupând aproximativ un milion cinci sute de mii de credincioși, arhiepiscopia fondată în 1992, constituie din punct de vedere numeric, cea mai importantă jurisdicție ortodoxă pe continentul nord american.

Într-un comunicat difuzat la New York, arhiepiscopul Spyridon a subliniat că își abandonează însărcinarea ”din motive total independente de intențiile sale personale”. Declarând că-i iartă pe cei care în cursul celor trei ani i s-au opus, a prezentat o pledoarie privind activitatea sa în Statele Unite, insistând asupra dezvoltării serviciilor de comunicație ale arhiepiscopiei, îndeosebi deschiderea uneia din primele situri ortodoxe pe web, țesătura electronică mondială. Din punctul său de vedere, Patriarhia ecumenică a făcut cunoscut că arhiepiscopul Spyridon va fi ”în curând chemat la alte funcții”. Potrivit unor surse citate de presa greacă, el ar putea fi numit reprezentant al Patriarhiei ecumenice pe lângă CEB, la Geneva.

Alegerea arhiepiscopului Spyridon în iulie 1996 a fost în general bine primită, deoarece pentru prima dată arhiepiscopia avea să fie condusă de un responsabil născut în Statele Unite, dar acesta din urmă, nestiind, se pare, măsura specificității vieții bisericesti și pastorale din Statele Unite, s-a văzut repede foarte controversat datorită autoritarismului său, absentei viziunii ecleziiale și politicii de cadre, care au condus la plecarea numerosilor membri din consiliul arhiepiscopiei și a patru profesori de la Institutul de Teologie „Sfânta Cruce” de la Boston (Massachusetts). Alegerea sa întârziată în fruntea Conferinței permanente a episcopilor ortodocși canonici din America de Nord (SCOBA), un organ de coordonare interjurisdicțională, a accentuat această nevoie. În martie 1998, aproape cinci sute de responsabili ortodocși greci laici din America, reușiți la Chicago, au criticat în mod deschis metodele arhiepiscopului Spyridon. În octombrie 1998, cinci alți mitropoliți ai arhiepiscopiei s-au desolidarizat în mod public de arhiepiscop. Diversele tentative de împăcare întreprinse sub egida Patriarhiei ecumenice, ultima ca dată fiind la mijlocul lunii iulie, s-au soldat cu un eșec.

În 26 august, la întoarcerea de la Istanbul, scaunul Patriarhiei

ecumenice, unde a primit binecuvântarea patriarhului Bartolomeu I, noul arhiepiscop al Statelor Unite a declarat la Atena că el înțelege să *“aducă pacea, armonia, reconcilierea și unitatea”* între credincioși și să surmonteze tot ceea ce *„a adus prejudiciu misiunii Bisericii”*. Recunoscând diversitatea etnică și culturală din Statele Unite, el a admis că noile generații din sânul comunității grecești din America preferă să folosească engleza și că au pierdut o parte din legăturile lor cu tradițiile bizantine și grecești. Miza, a arătat el în fața presei ateniene, este de a surmonta problemele care rezultă din această izbucnire culturală: *“O dublă apartenență identitară nu este un semn sărăcie, ci de bogăție, și ar fi un păcat să o pierdem. Aceasta este poate, momentan, o problemă, dar e preferabil să ne străduim să o păstrăm”*. Altă prioritate, a adăugat el, ar fi de a relansa vocatiile de preotie și de a reorganiza Institutul de Teologie Sfânta Cruce.

Născut în 1928 la Tesalonic (Grecia), licențiat al Facultății de Teologie de la Atena și al Institutului de la Harvard, arhiepiscopul Dimitrios este un teolog reputat, specialist în Noul Testament. El dispune de o mare autoritate morală în comunitatea grecească din Statele Unite, țară pe care o cunoaște bine deoarece a studiat timp de unsprezece ani la Institutul de Teologie Sfânta Cruce, ca și la Universitatea Harvard în calitate de profesor invitat. Episcop auxiliar al Arhiepiscopiei Atenei în 1967, a fost ales de Sfântul Sinod al Bisericii Greciei, în 1968, mitropolit al diocesei de Atica, dar a refuzat această alegere pentru a nu cauza imixtiunea regimului coloneilor în viața Bisericii. Autor a numeroase articole și opere de exegeză biblică și patristică, în special referitoare la epistolele Sfântului Pavel și la tratatele apologetice ale Sfântului Iustin (secolul al II-lea), cărora le-a consacrat teza sa de doctorat, el vorbește curent limbile greacă, engleză, germană și franceză.

(SOP - septembrie-octombrie 1999)

Reunirea celui de-al XII-lea consiliu al Bisericii Ortodoxe din America

Al XII-lea consiliu al Bisericii Ortodoxe din America s-a ținut între 25 și 30 iulie 1999, la Pittsburgh (Pennsylvania). Mai multe mii de delegați, clerici și laici, și tot atâția invitați și observatori au luat parte la această adunare în jurul întâistătătorului, mitropolitul Teodosie al

Washingtonului, și al altor doisprezece episcopi. Pe marginea sesiunilor de lucru, consacrate citirii rapoartelor de activitate pentru perioada scursă și a revizuirii statutelor Bisericii din America, două comunicări au fost prezentate în sesiune plenară, primul de către episcopul Kallistos (Ware), auxiliarul arhiepiscopiei Patriarhiei ecumenice în Marea Britanie, cu tema "Este timpul de a acționa pentru Domnul : ofranda lui Hristos prin El însuși și a noastră", a doua de către Jaroslav Pelikan, profesor emerit la Universitatea din Yale și specialist în istoria Bisericii vechi, asupra sensului expresiei kata panta ("în tot") în cyonul euharistic al liturghiei bizantine.

Evenimentul cel mai marcant al acestui consiliu a fost, după părerea unanimă a participanților, discursul rostit după marele dineu de închidere în 29 iulie, de mitropolitul Teodosie, care a făcut o vibrantă pledoarie în favoarea unei Biserici unificate pe continentul nord american, invitând pe fiecare să "*arunce vâlurile grele și orbitoare ale formalismului, nationalismului și ignoranței*" și să coopereze în favoarea manifestării unei Ortodoxii puternice și vii. Acest discurs, întrerupt în mai multe reprize de ovatii, a fost apoi adoptat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe din America ca exprimând poziția sa oficială asupra acestei probleme. A asistat de asemenea, în calitate de invitat de onoare la acest dineu și mitropolitul Maxim de Pittsburgh (arhiepiscopia greacă a patriarhatului ecumenic din Statele Unite).

Subliniind că în America de Nord Biserica Ortodoxă se află într-un context radical diferit de cel în care alte Biserici ortodoxe au trăit de-a lungul secolelor, mitropolitul Teodosie a afirmat sus și tare în discursul său : „*Noi nu suntem o Biserică de stat. Nu suntem o Biserică captivă. Nu suntem o Biserică încărcată de un trecut bogat, care să fie în acest fel imobilizată de această mostenire seculară*”. El i-a invitat pe ortodocsii americani să-și dezvolte darurile care le sunt proprii : angajamentul misionar, spiritul de libertate și de deschidere în domeniul teologic, o viață liturgică și spirituală reînnoită, dezaproband faptul că "*la acest sfârșit de secol XX, Biserica din America continuă prea adesea, din nefericire, să se identifice cu trecutul*". În cele mai multe dintre cazuri, ortodocsii din America acționează, a constatat el, "*ca și cum Biserica lor ar constitui o parte din imperiile care nu mai există*". "*Rezultatul acestei orientări a fost*

captivitatea pe care ea si-a impus-o în legăturile formalismului, nationalismului și ignoranței”, a adăugat el, înainte de a denunța ca și consecință a acestei aserviri diviziunea ortodocsilor pe continentul nord american.

Reamintind că de treizeci de ani Biserica sa a “*invitat Bisericile mame ale diferitelor episcopii etnice (prezente pe continentul nord-american) să recunoască necesitatea ca America să aibă o Biserică locală, canonică și unificată*”, mitropolitul a constatat cu amărăciune că situația nu s-a schimbat până în prezent. “*Lipsa de unitate a Bisericii trebuie să fie denunțată. Nu mai este posibil să se ascundă mult timp în spatele unei retorici care tinde să promoveze o realitate care nu există. Referințele la celebrarea euharistică, la cooperarea panortodoxă și la mărturia unei teologii comune nu mai poate masca neunirea ierarhiei ortodoxe din America de Nord. (...) Statu quo-ul este nu numai anormal, ci el contrazice eclesiologia noastră ortodoxă. Este timpul acum pentru toți ortodocsii din America să zică cu o singură voce că statu quo-ul este inacceptabil*”, a declarat el, înainte de a se adresa patriarhului ecumenic Bartolomeu I, “*care prezidează în dragoste*”, pentru a-i cere să convingă întâistătorii altor Biserici locale să “*recunoască faptul că Biserica Ortodoxă din America de Nord trebuie să fie o entitate unificată și autocefală*”.

“*În momentul în care numerosi episcopi vorbesc abundent despre mizele și depre oportunitățile mileniului următor, noi trebuie să mărturisim că ne este teamă să începem să recunoaștem și să răspundem la oportunitățile acestui secol*”, a continuat primatul Bisericii Ortodoxe din America. Subliniind că aceste diviziuni constituie “*o piedică la o prezentă autentică și profundă a Ortodoxiei*” în societatea americană, el a regretat că Biserica Ortodoxă “*nu e capabilă să formuleze un răspuns clar la întrebările pe care modernitatea le-a pus în corsul acestor ultimi cincizeci de ani*”. Revoluțiile științifice, industriale, religioase și politice au avut un impact direct asupra Ortodoxiei mondiale. “*Maniera noastră de a aborda aceste revoluții a condus Biserica noastră la o izolare care a împiedicat-o să aibă un dialog creator cu lumea exterioară și să influențeze cultura modernă*”, a continuat el, înainte de a spune : “*Pentru Biserică a venit timpul să înceteze de a acționa cu teamă și din ignoranță*”. E convenabil a se răspunde “*într-o perspectivă*

evangelică” la chestiunile pe care le pune societatea astăzi și a vorbi cu o *“voce clară și comprehensibilă”*, în special tinerilor, a adăugat el, reafirmând convingerea sa că în America *“se deschide Bisericii Ortodoxe o oportunitate fără precedent de a mărturiși de a predica Evanghelia lui Iisus Hristos”*.

Formată din vechile parohii ale episcopiei ruse din America de Nord a cărei întemeiere urcă în timp până la sosirea în Alaska a primilor misionari ortodocși veniți din Rusia în 1794, mitropolia ortodoxă din America a primit autocefalia din partea Patriarhiei de Moscova în mai 1970, act care până în prezent nu a fost recunoscut de toate Bisericile Ortodoxe. Biserica autocefală din America a ales de a se plasa în perspectiva viziunii tradiționale a Bisericii locale și de a continua să lucreze în acest sens, în special în sânul Conferinței permanente a episcopilor ortodocși canonici din America de Nord (SCOBA), un organ de concentrare și de coordonare interjurisdicțională. Din punct de vedere numeric, ea constituie a doua comunitate ortodoxă din țară, cu aproximativ un milion de credincioși și în jur de șase sute de parohii și comunități în Statele Unite, în Canada și în Mexic.

(SOP - septembrie-octombrie 1999)

Colocviu internațional în Belgia, consacrat rolului Sf. Euharistiei în căutarea unității Bisericilor

Un colocviu ecumenic internațional consacrat locului Euharistiei în căutarea unității dintre Biserici s-a ținut între 31 august și 2 septembrie, la mănăstirea benedictină din Chevogne, aproape de Namur. Colocviul a reunit paisprezece teologi preoți și laici (anglicani, catolici, protestanți și ortodocși), veniți din Belgia, Rusia, Franța, Italia, Anglia, Suedia și Germania. Douăsprezece comunicări au permis să se pună problema sensului euharistiei, considerată de unii (anglicanii și protestanții) ca un mijloc care permite Bisericilor să susțină progresul lor spre unitatea văzută, și de alții (catolicii și ortodocșii) drept capătul ultim pe drumul unității. Peter Bouteneff, teolog al Bisericii Ortodoxe din America și secretarul comisiei Credință și Constituție a CEB a explicat poziția Bisericii Ortodoxe, după care numai unitatea bisericească deplină și întregă poate deschide comuniunea euharistică. O masă rotundă a tras concluziile

activității colocviului. Pentru părintele Herve Legrand, profesor la Facultatea de Teologie catolică din Paris, înainte de a deschide împărtășirea euharistică dintre Biserici, o mai bună cunoaștere mutuală este necesară pentru a nu rupe corelația dintre celebrarea euharistiei și adunarea creștină. *“Nu putem comunica împreună atâta timp cât nu avem comuniunea reală. Trebuie să începem prin a face împreună ceea ce putem face împreună și ceea ce până acum am neglijat : să decidem împreună, să învățăm împreună, să mărturisim împreună Evanghelia”*, a zis el.

(SOP - septembrie-octombrie 1999)

Sesiune de studii liturgice organizată la Institutul teologic Saint Serge din Paris

A patruzeci și șasea săptămână de studii liturgice organizate de Institutul de Teologie Saint- Serge la Paris s-a ținut între 29 iunie și 2 iulie 1999, având ca temă : *“Imnografia”*. Douăzeci și patru de teologi veniți din Franța, Italia, Belgia, Elveția, Germania, Republica Cehă și din Rusia, dintre care doisprezece catolici, șase protestanți și șase ortodocși, au prezentat comunicări despre formarea și practica imnografică în diferite tradiții creștine. Patru mari teme au fost reținute : *“Marile tradiții imnografice și principiile lor”*, *“Repere istorice- autori și curente”*, *“Analize tematice și tradiții liturgice”*, *“Receptarea și autoritatea imnelor”*. Comunicările foarte variate, au permis totuși să se degaje mai multe puncte comune din toată imnografia creștină. Imnografia a fost de multe ori definită ca un act al Bisericii, care este depozitul adevăratei credințe și doxologii. În dezvoltarea imnografiei, psalmii au avut o influență determinantă, chiar dacă au apărut creații independente, legate de tradiția patristică. Numeroase comunicări au fost consacrate studiului tradițiilor imnografice din medii diferite, ceea ce permite să se degaje anumite legături între Orientul și Occidentul creștin. S-a subliniat de asemenea că imnul este creat pentru un eveniment liturgic dat, dar de asemenea și într-un cadru geografic precis, și de aceea este posibil să vorbim despre o *“istorie a mântuirii”* ca despre o *“geografie a mântuirii”*. În încheiere s-a subliniat că fondul teologic și forma estetică, atât poetică cât și muzicală, corespund, chiar dacă în trecut estetismul a suscitât în anumite medii monastice puternice reticente. Ca în fiecare an, actele acestei săptămâni liturgice au făcut obiectul unei viitoare publicații din Edizioni Liturgiche, la Roma.

(SOP - septembrie-octombrie 1999)

RECENZII

**Lars Thunberg Omul si cosmosul în viziunea
Sfântului Maxim Mărturisitorul, Editura
Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe
Române, Bucuresti, 1999, 181p.**

În procesul istoric de precizare a învățaturii de credință, Sfintii Părinți au avut un rol de primă mărime, fiind cei care au trăit încă de pe pământ în proximitatea lui Dumnezeu și au încercat să transpună în limbajul conceptual rodul acestei trăiri mistice. De aceea, operele lor rămân mereu actuale, mereu valabile, scăpând de efectul distrugător al timpului. Opera Sfântului Maxim Mărturisitorul constituie un exemplu în acest sens. Deși Sfântul Maxim este unul dintre cei mai de seamă gânditori creștini din toate timpurile, până nu de mult gândirea sa a fost foarte puțin cunoscută în Apusul Europei și în America de Nord. În ultimele decenii însă, ea a fost studiată mai amplu. Cartea propusă de noi și care constituie o lucrare de pionierat, reprezintă o ilustrare a acestui fapt. Autorul ei, Dr. Lars Thunberg a fost recunoscut ca una dintre cele mai de seamă autorități în acest domeniu, propunând o prezentare generală a concepției despre om și cosmos a Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Lucrarea este structurată pe șapte capitole, precedate de prefata lui A.M. Allechin în care face un apel la unitatea creștină, dându-l ca exemplu pe Sfântul Maxim care “a fost un om ce a trăit între Răsăritul creștin și Apusul creștin, fiind tot atât de familiarizat cu Roma, cât și cu Constantinopolul” (p. 7).

Cele șapte capitole ale lucrării surprind diverse aspecte ale teologiei Sfântului Maxim: Dimensiunea trinitară, dimensiunea soteriologică, teandrică, social-naturală sau cea liturgică și sacramentală, după ce în prealabil, în capitolul I autorul face o scurtă prezentare a vieții Sfântului, surprinzând etapele formării sale

teologice și a urcusului duhovnicesc care a însoțit acest parcurs teologic.

Teologia Sfântului Maxim acoperă întreaga gamă de teme teologice clasice, constituindu-se ca întreg, dar în trecut s-a accentuat mai ales aspectul hristologic al teologiei sale, insistându-se îndeosebi asupra Persoanei și lucrării lui Iisus Hristos, prin Care toate lucrurile create sunt înălțate către Dumnezeu de la Care au venit. Meritul lui Lars Thunberg din acest punct de vedere este acela că el deschide dimensiunile teologiei marelui părinte răsăritean spre a lumina cât mai multe dintre temele clasice ale reflecției teologice, reușind astfel să evite reductionismele de până acum.

Rolul eclesiastic al Sfântului Maxim, cât și contribuția sa la gândirea creștină trebuie stabilite în urma efortului depus pentru a înțelege textele sale așa cum sunt ele, cu dificultatea interpretativă ce le caracterizează. “Terminologia sa - după cum arată și L. Thunberg - este întrucâtva scolastică, însă, fiind răsăritean, intenția sa nu a fost niciodată scolastică în sens negativ. Dorința sa a fost de a fi exact și de a face lumină în hățisul problemelor de care s-a ocupat” (p. 10). De aici rezultă și aspectul tehnic, greu de pătruns, pe care îl îmbracă textul Sfântului Maxim.

Remarcăm, de asemenea, postfata părintelui profesor Dumitru Popescu de la Facultatea de Teologie din București, care aduce lămuririle necesare în legătură cu unele afirmații fortate (de exemplu, în problema lui Filioque sau a rolului episcopului roman, etc), care nu se mai situează în perimetrul gândirii ortodoxe a marelui părinte răsăritean.

Toate aceste argumente ar trebui să ne facă receptivi față de lucrarea lui Lars Thunberg, care s-a străduit să surprindă câteva aspecte din opera inegalabilă a celui care și-a apărut cu propria viață mărturisirea de credință în ostilul mediu monoteist de atunci.

Prep. univ. drd. Caius Cutaru

Mariana Flaiser, Terminologia muzicii în limba română, Iasi, Casa Editorială "Demiurg", 1997, 232 p.

Volumul de față ocupă un loc distinct în literatura, deopotrivă muzicologică și filologică, de specialitate, constituindu-se într-o carte de referință ce trebuie să stea la îndemâna oricărui specialist și om de cultură interesat de problematica terminologiei muzicale și a muzicii în general.

Lucrarea apare ca o exegeză lingvistică a terminologiei muzicale, studiată în procesul său de formare ca limbaj de comunicare specializată profesională, în cele trei mari domenii definitorii ale culturii noastre muzicale: 1) al muzicii cultice ortodoxe de sorginte bizantină; 2) al muzicii culte-profesioniste și 3) al muzicii populare. Problematika formării, evoluției și modernizării lingvistice a terminologiei muzicale românești este abordată atât în plan diacronic, cât și în plan sincron, luând în considerare atât criteriile lingvistice, cât și criteriile extralingvistice, prin studierea unui număr impresionant de lucrări ce vehiculează terminologie muzicală.

Cele trei mari domenii ale formării și dezvoltării terminologiei muzicale enunțate constituie și cele trei mari capitole de analiză lingvistică specializată, structurate în subcapitole și secțiuni. În fiecare capitol se urmărește cu meticulozitate evoluția terminologiei muzicale în etapele istorice ale devenirii sale, evidențiind proveniența fiecărui termen în parte, procesul și modalitățile de românire a terminologiei preluată din alte culturi, circulația și frecvența terminologiei, compartimentarea specializată a terminologiei sub aspect semantic și semiologic. Ineditul domeniului de exegeză oferit de Mariana Flaiser, complexitatea nivelelor de analiză, coroborată cu rigurozitatea planului de investigație lingvistică ne convinge să recomandăm cu căldură achiziționarea acestei cărți pentru bibliotecile specializate și particulare, ea fiind o contribuție de referință în domeniul lingvisticii și muzicologiei.

Conf.univ.dr. Constanta Cristescu

Daniel, Mitropolitul Moldovei si Bucovinei, "Atât de mult a iubit Dumnezeu Lumea,, 12 scrisori pastorale de Crăciun si Pasti, Editura Trinitas, Iasi 1996.

„Căci orice arhieru, fiind luat dintre oameni, pentru oameni este pus în slujba lui Dumnezeu“ (Evrei 5,1)

Arhierii contemporani, membri ai Sfântului Sinod, au astăzi un rol foarte important în împlinirea imperativului divin, de a propovădui după rânduiala lui Melchisedec, urmând astfel exemplul Mântuitorului. O dovadă vie, în acest sens, o constituie valoroasa carte: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea“ a I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei si Bucovinei.

Cartea cuprinde 12 scrisori pastorale de Crăciun si Pasti, cu valoroase adevăruri de credință, folositoare tuturor credinciosilor si cu temeinice îndrumări pentru clerul si credinciosii interesati de viata religioasă a poporului nostru.

Fiindcă trăim într-o perioadă în care credinta ortodoxă este subminată si criticată de curente crestine noi si străine, considerăm folositoare cunoasterea si întruparea adevărilor luminoase din cuprinsul cărții, de genul celor următoare: „*Iisus Hristos este Dumnezeu unit vesnic cu Omul, într-o legătură mai tare decât moartea, pe care nimeni si nimic nu o mai poate distruge*“ (p.21); „*Crestinismul este mai întâi de toate taina iubirii lui Dumnezeu pentru lume, precum si strădania si bucuria omului de a răspunde la această iubire*“ (p.31); „*El Iisus S-a făcut, a trăit printre oameni si a împărtășit conduita vietii noastre pământesti până la moarte, pentru ca pe cei din păcate si din morminte să-i ridice la viata adevărată, lipsită de păcat si moarte si anume la viata cerească*“ (p.57), la care evident, năzuiește orice crestin, adică noi toti. Pentru a putea beneficia de acest dar ceresc, I.P.S.S. Daniel, ne avertizează prin următorul adevăr de credință: „*Fără legătura vie, prin credință si iubire, cu persoana vesnic vie, a lui Iisus Hristos, cel răstignit si înviat din*

morti, toată credința și toată viața Bisericii nu ar aduce nimic nou în lume și nu va avea sens“ (p.59).

Spre mândria și întărirea credinței și a Bisericii noastre strămoșești, de reținut următorul omagiu: *„În nici o altă Biserică nu este prăznuită Învierea, precum în Biserica Ortodoxă, noaptea de Paști, fiind numită pe drept cuvânt o „noapte de lumină“, iar Paștile „Sărbătoarea sărbătorilor“. Puterea Ortodoxiei în istorie a fost puterea credinței sale în Învierea lui Hristos, prin care s-a arătat că iubirea și adevărul sunt mai tari decât ura și nedreptatea, decât păcatul și moartea*“ (p.65).

Alături de aceste adevăruri de credință cartea mai conține valoroase și binevenite îndrumări și norme de conduită creștină, reținând din această categorie câteva deosebit de valoroase, după cum urmează: *„Să iesim întru întâmpinarea lui Hristos cel înfrigurat și însingurat din satele și orasele noastre*“ (p.13); *„Trebuie să redescoperim astăzi și să învățăm pe tinerii noștri să pretuiască virtuțile creștinești ale poporului nostru: credința, nădejdea, dragostea, cinstea, dreptatea, hărnicia, bunătatea, facerea de bine, adică omenia*“ (p.16); *„Dacă în unele privințe suntem astăzi rămași în urmă, între țările Europei, să ne străduim să fim printre primii în sporirea credinței în Dumnezeu*“ (p.17); *„În fiecare parohie, cu dărnicie și fără întârziere să fie adunate ajutoare pentru bolnavi, bătrâni, văduve, săraci pentru ca la darul iubirii lui Dumnezeu față de noi, să răspundem cu darul iubirii noastre față de Hristos cel smerit și sărac, tainic prezent în cei care asteaptă ajutorul nostru*“ (p.36).

De reținut ca merit deosebit, că Î.P.S.S Daniel este cât se poate de actual, răspunzând îndeosebi cerințelor epocii pe care o trăim, propunându-ne tuturor credincioșilor ortodocși următoarele: *„Fiecare din noi suntem chemați să fim în jurul nostru martori și slujitori ai păcii și bucuriei lui Hristos cel înviat, mai ales în spitale, orfeline, închisori, azile de bătrâni și case în care se află oameni în suferință și sărăcie, întristare și singurătate, tulburare și teamă*“ (p.75).

În ansamblul lor, mărețele adevăruri de credință și înțeleptele îndrumări pastorale ale acestei cărți, constituie un tezaur pretios de credință și de conduită creștină, de importantă deosebită, pentru care

multumim Î.P.S.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Basarabiei.

Pr.lect. univ.dr. Ioan Rudeanu

**Sfântul Simeon Noul Teolog, Cateheze, Scrieri II,
Ed.Deisis, Studiu introductiv și traducere diac. Ioan
I.Ică Jr., Sibiu, 1999, 382 p.**

Spatiul românesc teologic-bisericesc se bucură în ultimul deceniu de osteneala de excepție a părintelui diac. Dr. Ioan I.Ică Jr. Preoti, studenți, dascăli de teologie îl simt tot mai deplin ca „îndreptător credinței”, conștiință teologică de referință, darul lui Dumnezeu ce a rourat peste ani lungi de trudă ale unei tinereti închinată exclusiv pregătirii pentru slujirea Ortodoxiei cu condeiul unei inimi și minți întru care discernământul patristic lucid se mișcă, distinge, desparte și evaluează fără ezitare grâul din (și în) contextul a două milenii de cugetare, confruntare și sinteză la care lumea a fost provocată prin Întrupare.

Editura „Deisis” și cărțile sale au devenit fundamentale pentru orice teolog ortodox ca și pentru omul a cărui cultură este trup al Învierii. Pe linia acestor cărți se înscrie și partea a doua a Scrierilor Sf. Simeon Noul Teolog, cele 34 de Cateheze propriu-zise, completate cu două confesiuni- rugăciuni mistice, fericit numite Cateheze (35 și 36), pentru că asemeni Imnelor iubirii, deși sunt proză, sensibil apropiate imnului, sunt în același timp pagini de simțire a inimii ce se exprimă în ritmuri dogmatice.

Catehezele sunt precedate, așa cum ne-a obișnuit Editura Deisis, de un profund și odihnitor studiu introductiv al traducătorului. Considerațiile introductive abordează „*problematika filologică și istorică*” a Catehezelor Sf. Simeon și sunt o fericită completare a datelor despre provocarea mistică a vieții pe care Noul Teolog al începutului de mileniu II (949-1022) a înbiat-o discursului teologic bizantin și celui de după el. Părintele Ioan I.Ică Jr. completează datele și referințele biografice despre Sf. Simeon cu „*cea mai proaspătă și*

argumentată abordare istorică a sensului personalității și reformei monahale a Sf. Simeon“ (p.12), respectiv cu teza profesorului de patristică de la Union Theological Seminary din New York, părintele John McGuckin. Domnia sa propune o nouă înțelegere și interpretare a vieții și activității Sf. Simeon, anume „*plecând de la textul operei și contextul epocii*“ (p.12). Contextul privește faptul politic al vremii de care Sf. Simeon nu era străin, respectiv lupta pentru liderism dintre gruparea aristocrației provinciale și tendințele centralizatoare și autocritice ale dinastiei ereditare ce voia să restrângă puterea și privilegiile și autonomia celei dintâi. Sf. Simeon aparținea aristocrației feudale ce dorea un împărat care să-și sprijine și exprime autoritatea pe ea. Ori bazileul Vasilius II Macedoneanul (976-1025), a cărui domnie a coincis cu viața activă a Sf. Simeon, a sfârșit visul de putere al partidului aristocratic. Profesorul John McGuckin crede că intrarea în mănăstire în 976 a Sf. Simeon a fost deopotrivă și „*refugiu politic și convertire religioasă*“ (p.13). Alegerea, după doar trei ani de ucenicie, a Sf. Simeon ca egumen al mănăstirii Sf. Mamas, n-ar fi fost, în primul rând, o recunoaștere a sfînteniei sale (cum socotesc majoritatea biografilor, începând cu Nichita Stetathos) ci doar „*un gest de recunoaștere cu conotații politice clare în subtext*“ (p.13). În cadrul eclesiatc monahal, Sf. Simeon și-ar fi reconstituit poziția aristocratică pierdută la palat. Așa s-ar explica restaurarea clădirilor complexului monahal de la Sf. Mamas, „*hramurile fastuoase*“ frecventate de „*întreaga aristocrație a capitalei*“ (p.14), dar și reacția casei imperiale de a dispune „*sechestrului pe averile mănăstirii*“ și confiscarea aurului, ca și procesele și exilul Sf. Simeon (p.14). Termenii conflictului erau mai puțin teologici (Sf. Simeon era departe de a fi eretic) cât seculari: lupta surdă pentru întâietate între monarhul curții imperiale și autoritatea fostului aristocrat Simeon care nutrea și manifesta pe linie spirituală o autoritate superioară atât tronului împărătesc cât și celui patriarhal. Expulzarea Sf. Simeon din Constantinopol pe tărîmul asiatic al Bosforului, ar fi, subliniază teza profesorului englez, o consecință firească a conflictului amintit.

Pe aceeași linie ar trebui înțeleasă și opoziția monahilor din Sf. Mamas față de egumenul lor, Sf. Simeon. Ei ar fi fost în număr mare reprezentanți ai „*familiilor princiare ale vremii*“ (p.14), intrând astfel firesc în opoziție față de egumenul care cerea ascultare absolută,

chiar motivată de experiența mistică a Luminii dumnezeiești. Mai mult, Părintele John McGuckin evaluează discursul teologic al Sf. Simeon, privind simțirea harului și vederea Luminii și a lui Hristos „*aisthetos*“ tot pe linia liderismului bazileu - aristocrat. Astfel „*experiența harului*“ e folosită drept scut pentru „*revendicarea unei autorități absolute pe seama părintelui duhovnicesc sau egumenului harismatic*“ (p.17).

Desigur această „*abordare istorică*“ a sensului personalității și reformei monahale a Sf. Simeon propusă de profesorul englez va trebui și va fi luată în considerare de patrologi. Trebuie să mărturisim însă, că în ciuda realismului și logicii cu care ea se impune, credem că în etapa mistică propriu-zisă a vieții și discursului catehético-teologic al Sf. Simeon, explicația propusă pare a avea nuanțe de tip „*refulare-sublimare*“ frudiană și ar trebui primită cu rezerve. Paternitatea duhovnicească, ca rod al experienței extatice a Luminii, nu credem că ar mai putea fi bănuțată ori legată și, prin aceasta, coborâtă într-un calcul deloc onest, al unui efort de redefinire în stil monahal a bazei de putere de tip aristocratic (p.17).

Lectura Catehezelor Sf. Simeon, ca de altfel toate scrierile acestui neegalat mistic, este copleșitoare. Bogăția problematicii abordate depășește incomparabil titlurile ce anunță catehezele. Fiecare cateheză are noi subcapitole dar și acestea sunt depășite de mai multe probleme ce sunt abordate. Temele preferate ale Sf. Simeon, dragostea năvalnică de sus ce-l mistuie și-l asează întru „*pățimirea mistică*“, dar și dorul (...) căutării și dinamismul îndrăgostitului, apoi tema lacrimilor iubirii, a unirii euharistice, a învierii tainice, a simțirii luminii, a extazului sau „*betiei tainice*“, toate ca roade ale Duhului Sfânt, sunt îmbiate concomitent cu temele ascetice ale postului, căinței, înfrânării, tăcerii și lacrimilor pentru păcate.

Sensul existenței - aflarea și unirea cu Dumnezeu, unica posibilitate de învesnicire a umanului. Aceasta înseamnă mântuirea, care nu trebuie trădată cu nici un chip (cat.2). Lacrimile, ca dar de sus, („*care tâsnesc din lumina dumnezeiască*“ - p.34) deschid poarta unei „*metagnoseos*“ (p.35). Dar nu o simplă cunoaștere discursivă a realităților dumnezeiești, ci o nouă viață: „*mintea vede privelisti străine, se luminează întreagă și se face luminoasă... pentru că însăși mintea e lumină... iar lumina e vie și se dă celui ce vede*“ (p.37).

Eforturile ascetice au drept tel vederea lui Hristos „*aisthetos*“ (simțit, sensibil)(p.39), iar cine nu ajunge la aceasta „*se înstrăinează în chip limpede*“ și „*e vrăjmas al lui Dumnezeu și străin de Împărăția cerurilor*“ (p.42). Asceza sau „*făptuirea trupească*“ și „*lucrarea duhovnicească*“ (vremea simțirii luminii și vederii lui Hristos) sunt inextricabil legate și necesare. Temele sunt adâncite prin prezentarea Sf. Antonie și a Sf. Arsenie cel Mare. Viata lor e o „*încordare*“ de integrare a trupului și sufletului în ratiunea, lumina și viata Duhului Sfânt. Sf. Antonie, ne tâlcuieste Sf. Simeon, sălășluia în mormânt ca un mort (paradigmă a etapei ascetice - omorârea patimilor), pentru a-l învia Hristos (etapa vietii duhovnicești ca dar de sus). „*Doamne unde erai până acum?*“ - exclama întrebător oarecând Marele Antonie ! Sf. Simeon vede în întrebare bucuria cunoașterii simțite (*aisthetos*) a lui Hristos. „*Unde erai*“ - adună în sine vremea luptelor ascetice, iar „*până acum*“ arată „*deja-ul*“ vederii, simțirii venirii Stăpânului (p.109). Monahii, cărora le vorbește Sf. Simeon trebuie să-i imite pe aceia „*cu fapta și cu osteneala*“ spre „*a se învrednici de acelasi har*“ (p.110). De harul vederii „*aisthetos*“ a lui Hristos s-a învrednicit în zilele lor și Sf. Simeon Evlaviosul (duhovnicul, părintele Sfântului Simeon) a cărui osteneală și rodire sunt apoi prezentate (p.112-116).

Căinta și lacrimile revin pe tot parcursul cărții. Cea dintâi dată prilejul Sf. Simeon unui profund comentariu asupra căderii lui Adam. Tâlcuirea, cum observa B. Krivocheine (p.79, nota 7 subsol) îmbogățește antropologia și hristologia cu idei noi. Lacrimile sunt indispensabile împărtășirii. „*Să nu ne cuminecăm fără lacrimi*“ (p.52 u.) - îndemn preluat de la Sf. Simeon Evlaviosul și dezvoltat de Sf. Noul Teolog într-o fină analiză a sufletului ce n-are lacrimi. Nu firea ci vointa e de vină. Firea iese de la Dumnezeu e bună, dar prin voință făptura inteligibilă se perverteste. Vointa, gândul și fapta neintegrate în Dumnezeu se întorc spre sine și firea se „*înăspreste*“ iar lacrimile pier (p.54). De la principiu, ca un bun pedagog, Sf. Simeon trece la exemplificarea practică, făcând o radiografie a vietii și petrecerii monahilor nesilitori din obște (pp.56-63). Sfatul final (p.67) cu permanentă actualitate: „*fără exercitiu nu apare străpungerea*“ (p.69). Dacă străpungerea prin exercitiu este partea noastră, în schimb „*vasul murdar îl poate spăla (reface ontologie)*“

doar *Hristos euharistic*“ (pp.70,71).

Neîntrecute observatii face Sf. Simeon asupra relatiei dintre trup si suflet. Miscările celui dintâi nu sunt pricina păcatului, ci dimpotrivă, orice păcat trupesc e un atentat al spiritului împotriva cărnii, căci mintea se revarsă si hrănește cu alte valori decât cele treimice si care duc necesar la moarte (cat. 25, p.263-269).

Cateheza 28 pune în discutie una din cele mai spinoase probleme ale teologiei: validitatea hirotoniei atunci când candidatul nu este în conditiile canonice ale tainei. Sf. Simeon conchide după o scurtă argumentare că „ *a lega si dezlega*“ „ *nu e al tuturor preotilor; nici al celor ce sunt preoti pur si simplu, ci al celor ce slujesc Evanghelia în duh de smerenie si duc o viață ireprosabilă...*“ (p.299). Iar cei hirotoniti simoniac, ori prin presiunile umane, „*preotii făcuti din oameni si prin oameni sunt furi si tâlhari*“ (p.300).

Dobândirea stării harice, de vedere a Luminii dumnezeiesti este cu putintă tuturor (cat.29 si 32). „*Nevolnicia*“ - adică negarea preconcepută, din comoditate, aposibilității vietii în har - este „*nu numai o erezie*“ ci suma tuturor ereziilor „*depășindu-le si acoperindu-le, prin lipsa ei de evlavie si excesul blasfemiei ei, pe toate acelea*“ (p.3109).

Viata mistică, pe care o propune Sf. Simeon nu este una a sentimentului si subiectivismului incontrollabil, ci e una profund dogmatică, axată pe reflexia petristică (a Tradiției) asupra Revelatiei. Astfel dobândirea curăției si vederea luminii e lucrarea Sfintei Treimi. În viata mistică „*usa*“ este Fiul... „*cheia*“ este Duhul Sfânt... iar „*casa*“ este Tatăl (p.341). Viata harică, sau darul iconomiei treimice se dăruiește nouă sacramental (p.342).

Cartea se încheie cu două cateheze (35 si 36) ce sunt de fapt confesiuni mistice si nu cuvântări propriu-zise adresate monahilor, în care Sf. Simeon multumeste lui Dumnezeu pentru negrăitul har ce l-a primit. Rugăciunile mistice dezvăluie copleșitoarea dragoste cel mistuie, dar păstrează „*regula fidei*“ nelăsând loc nici efuziunii sentimentale bolnăvicioase, nici reveriei imaginatiei. Lumina în care Dumnezeu se descoperă e o lumină fără formă, e apofatism deplin si-n acelasi timp e o apropiere si dăruire. „*Dumnezeu nu se arată într-o figură sau întipărire, ci luând chip într-o lumină neînțeleasă, neapropiată si fără chip - căci nu putem spune sau exprima mai mult - dar Cel nevăzut Se arată în chip arătat si Se face cunoscut în chip foarte cunoscut si se vede în chip foarte limpede...*“ (p.365-366). Apropierea si unirea cu Dumnezeu constituie de fapt destinul

ființei umane.

Desigur problematica Catehezelor Sfântului Simeon Noul Teolog e mult mai vastă decât cele semnalate în această prezentare. E o carte ce nu poate lipsi din cultura teologică, dar e o carte - rugăciune, ca-ntreg scrisul Sf. Simeon de altfel, ce nu poate fi abordată decât întru smerita închinare a genunchilor plecați.

Pr. lect. univ. drd. Vasile Vlad

Irenee Hausherr S.I. - „Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin”, Prefată Kallistos Ware al Diokleei, postfată P.Thomas Spidlik, Traducere din limba franceză de Mihai Vladimirescu, Editura Deisis, Sibiu 1999, 318 p.

Înainte de a fi un tratat sistematic de spiritualitate răsăriteană înzestrat cu un aparat critic bogat și exigente academice, cartea de față a eruditului teolog catolic iezuit Irenee Hausherr e dominată de concizie și claritate, adresându-se tuturor creștinilor doritori de realizare și împlinire duhovnicească, cu pretenția mărturisită de a expune aspectul spiritual, învățătura, principiile teologice și psihologice, care au dominat practica îndrumării duhovnicești în Răsăritul creștin (p.27).

Profesor de spiritualitate răsăriteană la Institutul Pontifical Oriental din Roma timp de 48 de ani (1927-1975), Părintele Irenee Hausherr a promovat de la catedră și în tainice convorbiri personale, redescoperirea și integrarea în viața Bisericii Catolice a „valorilor

spirituale inestimabile din venerabilul Răsărit“ (p.25).

Cartea este prefată de episcopul Kallistos Ware al Diokleei, subliniindu-se un adevăr esențial, acela că practica îndrumării duhovnicești în Răsărit vine să ancoreze în lumea de azi, pustiită de păcatul desfigurator al omului autonom, ideea fundamentală prezentă încă la generațiile dintâi creștine: desăvârșirea vine prin ascultare de legea lui Dumnezeu, prin dobândirea iubirii aproapelui, prin sfântirea integrală a vieții umane pusă sub acoperământul de foc al Duhului Sfânt purtat de duhovnici iscusiți. Această ucenicie duhovnicească împlinită la bătrânul cu viață îmbunătățită e axa fundamentală a progresului spiritual în concepția răsăriteană. *„Bătrânii obisnuiau să spună: de vei vedea un frate tânăr urcându-se la cer prin propria sa voie, trage-l de picioare și îl trânteste la pământ că de nici un folos nu-i este... de se încrede în altul și se supune pe deplin acestuia... încredințându-și voia sa în mâinile părintelui său duhovnicesc, el va fi neosândit înaintea lui Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu nu cere de la el altceva decât lepădarea împreună cu ascultarea*“ (p.6).

Bătrânul îmbunătățit e o figură centrală a primelor secole creștine, mai ales începând cu monahismul egiptean. *„Harismatic și profetic, el a primit slujirea sa prin lucrarea nemijlocită a Duhului Sfânt. Nu este investit de o mână omenească ci de mâna lui Dumnezeu. E o expresie a Bisericii ca eveniment, iar nu a Bisericii ca instituție*“ (p.7). În viața Bisericii nu există linie de separație între elementul profetic și cel instituțional: fiecare din ele se dezvoltă împreună cu celălalt și se împletesc cu el. Funcția bătrânilor, harismatică prin ea însăși, e legată cu o funcție clar definită în cadrul Bisericii, cea a preotului duhovnic, dar nu se identifică cu ea. În vreme ce duhovnicul trebuie să fie întotdeauna preot, bătrânul poate să fie și un simplu monah care nu este preot, sau o simplă monahie, un simplu laic sau o simplă laică; există părinți duhovnicești și maici duhovnicești (p.8). El se ivesc în mod spontan, fără nici o autorizare exterioară... în viața neconținută a comunității creștine devine limpede poporului credincios al lui Dumnezeu - paznicul adevărat al Sfintei Tradiții - că o persoană sau alta are darul paternității sau maternității duhovnicești. În mod liber și neoficial, oamenii încep să se apropie de el sau de ea pentru sfaturi și îndrumare. Fiii duhovnicești sunt cei care îl descoperă pe bătrân chiar și lui însuși (p.9).

Sub presiunea factorilor exteriori și fără poate să ne dăm seama ce se petrece în noi, luăm asupra noastră lucrarea învățătorească, predicatorială și pastorală, fără o cunoaștere mai profundă a pustiei, a tăcerii creatoare, pe care o are retragerea. Învățându-i pe ceilalți, începem încetul cu încetul să ne învățăm pe noi însine. Ne dăm seama de neputința noastră de a vindeca rănilor umanității numai cu programe filantropice. Autosuficiența noastră dispare, ne recunoaștem incapacitatea și începem să înțelegem ce anume vrea să spună Hristos, atunci când zice: „un singur lucru însă e de trebuință” (Luca 10). Acesta e momentul în care un om va începe să ia poartă drumul unui bătrân. Cu experiența sa personală, cu lupta lui pentru ostenele altora, vine să ia asupra sa călătoria interioară, să urce scara tainică a lui Dumnezeu, singurul loc unde poate găsi o soluție autentică pentru problemele lumii.

Organizată minutios în nouă capitole, lucrarea Părintelui Hausherr acoperă aproape în totalitate problematica relației spirituale părinte-ucenic, urmărindu-se în fiecare etapă a prezentării, argumentul patristic și cel scripturistic. Preliminariile conturează accepțiunea autorului în ce privește îndrumarea duhovnicească pe care urmează să o analizeze: „*practic nu vom da acest nume exercitiului public al slujirii învățătorești și jurisdicționale a Bisericii, ci îl vom rezerva relațiilor dintre un păvătuitor învățat și experimentat în căile duhului și un ucenic doritor să profite de această știință și experiență*” (p.35). Conotațiile termenului de părinte duhovnicesc sunt relevate în capitolul doi, urmând ca cel de-al treilea capitol să trateze despre calitățile morale, intelectuale și ierarhice ale unui Părinte: smerenia și iubirea, clarviziunea și discernământul, asumarea destinului celuilalt. Analizând datoriile Părintelui Duhovnicesc, precum și necesitatea deschiderii sufletului față de cel avansat în lupta duhovnicească, autorul pătrunde cu analiza îndrumării duhovnicești în sfera datoriei și necesității creștinilor de a-și asuma statutul de ucenici și de a împlini ceea ce este necesar progresului spiritual: credința și ascultarea față de un părinte cu viață îmbunătățită, relația de iubire pentru părintele duhovnicesc, manifestă până în cele mai intime resorturi ale ființei, descoperirea gândurilor ca mijloc profilactic împotriva păcatului, paza minții: „*trebuie vegheat neîncetat la usa inimii întrebând fiecare gând care se înfățișează: esti de-al nostru sau de-al vrăjmasului?*” (p.216)

Cartea cuprinde un capitol privind îndrumarea unor „*categorii speciale*”, a maicilor și a mirenilor, reliefând valoarea adevăratei

Dimitrios Salachas, Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio confronti con il diritto canonico attuale delle Chiese orientali cattoliche: CCEO, prefazione di Patrick Valdrini, Roma – Bologna, Ed. Dehoniane, 1997, 445 p.

Lucrarea de față face parte din altele trei pe care profesorul Dimitrios Salachas le-a publicat în cursul ultimilor ani, și anume: *Les sacraments de l'initiation chretienne (baptême, confirmation, eucharistie) dans le nouveau code de droit canonique de l'Eglise catholique romaine*, Thessalonique, 1989 (traducerea franceză a originalului grec, 1994). De această dată autorul se interesează în special de tradițiile și izvoarele care au servit la elaborarea noului cod oriental pentru a vedea în ce măsură teologii însărcinați cu această lucrare s-au conformat bine cu directivele care li s-au dat în legătură cu acest subiect. Într-adevăr, unul din "principiile directoare pentru revizuirea dreptului canonic oriental" cerea, printre altele, că "noul cod oriental trebuie să se inspire din tradiția comună și să exprime că ea este cuprinsă: a) în tradiția apostolică; b) în canoanele sinoadelor răsăritene; c) în colecțiile canonice răsăritene și în obiceiurile comune ale Bisericilor Orientale și care nu au căzut în desuetudine". Toată lucrarea profesorului Salachas constă în a arăta că aceste directive au fost respectate foarte bine și că în codul actual se regăsesc marile linii ale legislației primului mileniu. Aceasta nu este o istorie a dreptului canonic oriental al primului mileniu care face obiectul acestei lucrări, contrar la ceea ce s-ar putea înțelege prin titlul lucrării, ci o confruntare a canoanelor codului din 1990 cu dispozițiile legislative în vigoare din primele secole.

Materia este repartizată în cinci părți, împărțite ele însele în subtitluri, în conformitate cu tradiția orientală. În linii mari, autorul abordează temele celor treizeci de titluri ale actualului cod. Prima parte tratează despre observarea legilor, despre magisteriul bisericesc și despre Sfânta Scriptură ca izvor fundamental a legislației canonice. Partea a doua este consacrată sinodului episcopilor și instituției patriarhale. În partea a treia este vorba de eparhii și de episcopi,

despre clerici și despre viața monahală; în partea a patra despre cultul divin, taine, ierurgii, locul cultului, iar partea a cincea și ultima tratează despre sancțiunile bisericesti, procedura de judecată și despre administrația bunurilor bisericesti. Pentru fiecare problemă, autorul dă texte din vechiul drept care au servit ca izvoare. Cititorul poate compara foarte bine vechile texte, care sunt reproduse, cu conținutul canoanelor noului cod și pentru a-și da seama de conformitatea celor două legislații, adică aceea a primului mileniu și aceea a dispozițiilor actuale în vigoare.

Ca titlu informativ, am am relevat unele izvoare la care autorul a făcut apel și din care el reproduce extrase. Vom prezenta aici aceste izvoare, indicând și numărul de extrase reproduse: *Canoanele Apostolice* sau *Canoanele Sfinților Apostoli*, citate de 75 de ori; *Constitutiile Apostolice*, citate de două ori; *Sinoadele ecumenice*: Niceea (325) – 37 ori; Constantinopol (381) – 13 ori; Efes (431) – 4 ori; Calcedon (451) – 29 ori; Sinodul II Trulan (691) – 47 ori; *Sinoadele locale*: Ancira (341) – 26 ori; Neocezareea (314-319) – 8 ori; Gangra (340) – 2 ori; Antiohia (341) – 26 ori; Laodiceea (343-381) – 22 ori; Constantinopol (394) – 3 ori; Cartagina (419) – 39 ori; Constantinopol (861) – 10 ori; Constantinopol (869-870) – 7 ori; *Sfinții Părinți*: Petru al Alexandriei (+311) – o singură dată; Atanasie cel Mare (+373) – 4 ori; Vasile cel Mare (+379) – 21 ori; Timotei al Alexandriei (+385) – 20 ori; Grigorie de Nyssa (+395) – 4 ori; Teofil al Alexandriei (+412) – 20 ori; Chiril al Alexandriei (+444) – 4 ori.

Aceste referințe scot în evidență interesul pe care îl prezintă opera profesorului Salachas pentru aceia care doresc să facă un comentariu istoric al noului cod de drept canonic; ele ușurează foarte mult lucrarea.

Pr. lect. univ. dr. Constantin Rus