

MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

ARHIEPISCOPIEI CRAIOVEI,
EPISCOPIEI RÂMNICULUI,
EPISCOPIEI SEVERINULUI ȘI STREHAIEI,
EPISCOPIEI SLATINEI
ȘI
A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE - CRAIOVA

ANUL LXI (729-732), NR. 9-12, SEPTEMBRIE-DECEMBRIE, 2009

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
CRAIOVA
ISSN 1013-4239

COLEGIUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA,
Arhiepiscopul Craiovei, Mitropolitul Olteniei și Decanul Facultății de Teologie a
Universității din Craiova

MEMBRI

Acad. Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea PĂCURARIU
Acad. Prof. Univ. Dr. Ion DOGARU
Pr. Prof. Univ. Dr. John BRECK (Franța)
Pr. Prof. Univ. Dr. Paul Nadim TARAZI (USA)
Prof. Univ. Dr. Nicolae RODDY (USA)
Prof. Univ. Dr. Aristotle PAPANIKOLAOU (USA)
Pr. Prof. Univ. Dr. Viorel IONIȚĂ (Elveția)
Prof. Univ. Dr. Pavel CHIRILĂ
Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin PĂTULEANU
Conf. Univ. Dr. Mihai Valentin VLADIMIRESCU
Pr. Conf. Univ. Dr. Picu OCOLEANU
Pr. Constantin CÂRSTEA
Pr. Iulian NEDELCU
Dan CAMEN

REDACTOR ȘEF

Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan STAN

**Tehnoredactare/Corectură/ Secretariat redacție/Machetare și pregătire
pentru tipar:** Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan STAN

CUPRINS

STUDII

Î.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei <i>Hristologia Împăratului Iustinian și a Sinodului al V-lea Ecumenic</i>	7
Fr. PhD Prof. JOHN BRECK <i>The euthanasia debate</i>	32
Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU <i>The diaconal dimension of religious order. For a theological re-articulation of the mission of the Church</i>	40
Conf. Univ. Dr. CRISTINEL IOJA <i>Sensul istoric-eschatologic al culturii și contrafacerile acestuia în cadrul culturii secularizate</i>	49
Pr. Lect. Univ. Dr. SERGIU POPESCU <i>Sfântul Nicodim de la Tismana, fondator, ctitor sau reorganizator al monahismului românesc?</i>	69
Lect. Univ. Dr. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU <i>Personalitatea Mitropolitului-Canonist Andrei Șaguna și lucrările sistematice de Drept Canonic. Compendiul de Drept Canonic la 140 de ani de la apariție (1868-2008)</i>	86
Pr. Prof. Dr. AL. STĂNCIULESCU-BÂRDA <i>Studii și materiale privind Patrologia publicate în Revista „Biserica Ortodoxă Română” (1874-2004)</i>	114
Asist. Drd. CORNELIU-DRAGOȘ BĂLAN <i>Aspecte ale doctrinei Părinților Capadocieni privitoare la expresia „după chipul și asemănarea”</i>	136
Diac. Prep. Univ. Drd. FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ <i>Logosul care coboară la mine – Hristologia Sfântului Grigorie de Nazianz</i>	149

Prep. Univ. Drd. MIHAI CIUREA
Cele mai importante manuscrise majuscule ale Noului Testament **162**

Pr. Drd. DUMITRU RUSU
Canonul și inspirația Sfintei Scripturi la Origen **185**

Drd. STELIAN GOMBOȘ
*Despre realismul teologiei și slujirii
Sfântului Vasile cel Mare – Expresie a stăruinței în trezvie
și în mărturisirea adevărului Bisericii* **209**

Drd. ADRIAN BOLDIȘOR
*The Sacrament of Baptism in the Orthodox Tradition
and the ecumenical implications* **217**

TRADUCERI

FILOXEN din Mabbug
De Institutione Morum, Omilia a VI-a
(introducere și traducere de
RADU COSMIN SĂVULESCU) **230**

RECENZII

Dr. MOHAMMAD HABASH, *Viața Profetului Mahomed*,
traducere din limba engleză de Mihai Valentin Vladimirescu
și Nicoleta Presură, Editura Universitaria, Craiova, 2009, 323p.
(Prep. Univ. Drd. MIHAI CIUREA) **248**

NICOLAE V. DURĂ, *Scythia Minor (Dobrogea)*
și Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal
și mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV),
ed. a II-a, Editura Ovidius University Press, Constanța, 2008
(Lect. Univ. Dr. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU) **251**

CONTENTS

STUDIES

His Eminence PhD Prof. IRINEU POPA, Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia <i>The Emperor Justinian's Christology and of the Fifth Ecumenical Council</i>	7
Fr. PhD Prof. JOHN BRECK <i>The euthanasia debate</i>	32
Fr. PhD Senior Lecturer PICU OCOLEANU <i>The diaconal dimension of religious order. For a theological re-articulation of the mission of the Church</i>	40
Fr. PhD Senior Lecturer CRISTINEL IOJA <i>The historical-eschatological meaning of culture and its counterfeits in the secularized culture context</i>	49
Fr. PhD Lecturer SERGIU POPESCU <i>Saint Nicodemus of Tismana, founder, builder or reorganizer of Romanian monasticism?</i>	69
PhD Lecturer IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU <i>Personality of Metropolitan-Canonist Andrei Saguna and systematic work of Canon Law. Compendium of Canon Law in 140 years of its occurrence</i>	86
Fr. PhD STĂNCIULESCU-BÂRDA <i>Studies and Materials Concerning Patrology Published in "Biserica Ortodoxă Română" Journal (1874-2004)</i>	114
Assistant CORNELIU-DRAGOȘ BĂLAN <i>Aspects of Cappadocian Fathers about the expression "image and likeness"</i>	136
Deacon Assistant FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ <i>The Logos Who Descends to Me – Gregory of Nazianzus's Christology</i>	149

Assistant MIHAI CIUREA

The most important capitals manuscripts of the New Testament..... 162

Fr. DUMITRU RUSU

Canon and inspiration of Holy Scripture in Origen 185

STELIAN GOMBOȘ

*The realism of Saint Basil the Great's theology
and ministry – an expression of the perseverance
of the self-awareness and testimony of the Church's Truth* 209

ADRIAN BOLDIȘOR

*The Sacrament of Baptism in the Orthodox Tradition
and the ecumenical implications* 217

TRANSLATION

Philoxenus of Mabbug

De Institutione Morum, The 6th Homily

(Introduction and translation by

RADU COSMIN SĂVULESCU) 230

BOOK REVIEWS

Dr. MOHAMMAD HABASH, *The Biography of the*

Prophet Mohammad, translated from English by

Mihai Valentin Vladimirescu and Nicoleta Presură,

Universitaria Publishing House, Craiova, 2009, 323p.

(Assistant MIHAI CIUREA)..... 248

NICOLAE V. DURĂ, *Scythia Minor (Dobrogea)*

and its Apostolic Church. The Archbishop and Metropolitan

Chair of Tomis (IV-XIV centuries), second edition,

Ovidius University Press Publishing House, Constanța, 2008

(PhD Lecturer IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU) 251

STUDII

HRISTOLOGIA ÎMPĂRATULUI IUSTINIAN ȘI A SINODULUI AL V-LEA ECUMENIC

Î.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA,
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei

Cuvinte cheie: *Întrupare, Logosul Divin, natură, persoană, unire
ipostatică, edict, Ortodoxie*

Keywords: *Incarnation, Divine Logos, nature, person, hypostatic union,
edict, Orthodoxy*

Gândirea secolului al VI-lea este marcată de procesul hristologic în curs de clarificare. Principala contribuție a acestei perioade este îndreptată către limpezirea terminologiei definiției dogmatice a sinodului de la Calcedon. Clarificarea trebuia făcută în sensul că ipostasul lui Iisus Hristos nu este altul decât acela al Logosului înomenit, al doilea ipostas al Sfintei Treimi, care pentru noi oamenii S-a făcut om. El nu este un al „treilea ceva” rezultat din unirea Logosului Divin cu un suflet ipostatic pre-existent, ca în hristologia origenistă, niciun nume comun sau o relație a Logosului Divin cu omul Iisus, ca în rătăcirea nestoriană, ci Ipostasul lui Hristos este Logosul Divin, Unul din Treime Care a pățimit pentru noi. Cu alte cuvinte, Logosul n-a pus stăpânire pe omul Iisus și nu l-a preluat în Sine, ci S-a făcut om desăvârșit, rămânând Dumnezeu desăvârșit. Acest lucru înseamnă că Iisus nu este o entitate ontologică într-un alt fel decât în unire desăvârșită cu Logosul Divin. Această cugetare hristologică se sprijină pe mărturisirea învățaturii despre Sfânta Treime, în care Fiul este a doua persoană care S-a întrupat. În acest sens, Logosul este Unul și Același Domn Iisus Hristos, Logosul Divin. Fără să se schimbe în altceva, Cuvântul lui Dumnezeu se face om, continuând să rămână totodată Dumnezeu prin fire și prin ipostas. Cât privește asumarea firii umane, ea este altceva decât Logosul Divin care este fire divină și ipostas divin. Deci, Dumnezeu, care a creat natura umană, se mișcă din dragoste către om, pentru a-l integra în comuniune deplină cu El. În vederea realizării acestei comuniuni perfecte, Dumnezeu se implică personal, unindu-Și firea umană în Ipostasul Său în chip neschimbat și neamestecat. Din acest motiv, Hristos este numit punctul de unire între firea divină și firea umană, fapt ce definește pe Maica Domnului ca Teotokos. În sensul acesta, dacă privim pe Mântuitorul Hristos dintr-o direcție, vedem pe Logosul Divin, iar dacă-L privim din altă direcție Îl vedem pe Iisus sau firea umană ipostaziată în Fiul

lui Dumnezeu. Acest lucru era subliniat de Sfântul Chiril când spunea că Iisus nu este altceva decât unul și același Logos Divin înomenit.

Problema lui *cine* dinlăuntrul Persoanei lui Hristos a stârnit multe controverse. Nestorie și partizanii săi abordează învățătura hristologică din afara lui Hristos, pe când Sfântul Chiril înțelege ipostasul ca identitate subiectivă (*αυτός*) sau cine este Hristos. Deci, Logosul Divin și Hristos sunt identici și se referă la același subiect, ceea ce înseamnă că ipostasul Logosului este temelia nu rezultatul unirii. Cu toate acestea, Iisus este natura umană, un altcineva decât Logosul Divin, pentru că Logosul Divin este firea divină. Împotriva celor care susțineau separarea între Hristos și Logosul Divin, împăratul Iustinian a publicat un edict, anatematizând cele trei capitole care cuprindeau scrierile lui Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir și Ibas de Edesa.¹

Așadar, Iustinian și-a dezvoltat politica bisericească pe principiul armoniei dintre stat și Biserică. Din acest punct de vedere, cele două surse de putere își au autoritatea de la Dumnezeu, ceea ce înseamnă că ele nu pot veni în contradicție una cu cealaltă. În acest caz, Biserica era sufletul, iar statul era trupul, ca atare numai unirea dintre ele ducea la o colaborare armonioasă. Categoric, scopul celor două organisme era același, mântuirea poporului și preamărirea lui Dumnezeu. Numai într-un asemenea duh, principiul armoniei putea deveni realitate, așa cum arată împăratul teolog: *„Sunt două mari daruri pe care Dumnezeu, în iubirea Sa de oameni, ni le dăruiește de sus: preoția și demnitatea împărătească. Prima slujește cele dumnezeiești, în timp ce ultima conduce și cârmuiește cele omenești: totuși amândouă curg de la același izvor și împodobesc viața oamenilor... Deci, dacă preoțimea este întru totul fără vină și este ascultată de Dumnezeu, și dacă împărații cârmuiesc nepărtinitor și cu dreaptă judecată Statul... se va săvârși armonia obștească (συνφονία της αἰαθῆς) și roadele acesteia se vor revărsa peste toată firea omenească”*.² Într-adevăr, această conlucrare este perfectă numai *„dacă poruncile Bisericii, pe care dreptii, vrednicii de laudă și de cinste Apostoli, veghetorii, chivernisitorii și slujitorii Cuvântului lui Dumnezeu și Sfinții Părinți le-au mărturisit și le-au păstrat pentru noi, sunt respectate”*.³ Din această armonie, consideră Iustinian, *„legile ar trebui să izvorască și să aibă o strânsă relație cu ea; simfonia trebuie să fie începutul și sfârșitul”*.⁴ Bazându-se pe aceste considerente, Iustinian a decis ca *„poruncile sfintei bisericești care au fost adoptate și confirmate de cele*

¹ FACUNDUS, *Pro defensione Trium Capitulorum*, PL 67, 662.

² IUSTINIAN, *Novella VI*.

³ IDEM, *Ibidem*.

⁴ IDEM, *Novella CIX*.

patru Sfinte Sinoade... să fie înțelese ca legi".⁵

Am redat aceste argumente ale împăratului Iustinian pentru a motiva preocuparea sa teologică și, bineînțeles, pe cea hristologică. Prin urmare, în perioada împăratului a fost combătută erezia monofiziților, urmașii celor care n-au primit învățătura de la Calcedon. Aceștia,⁶ respingeau formula hristologică de la Calcedon pentru că era diferită de formula hristologică a Sfântului Chiril, „*o singură fire întrupată a Logosului Divin*”. Împotrivirea lor față de sinod era motivată de suspiciunea că hotărârea sinodală favoriza pe Nestorie și reabilita pe Teodor de Mopsuestia și pe Ibas de Edesa, care au scris împotriva Sfântului Chiril.⁷

Din punct de vedere istoric, în problema monofizită putem distinge trei momente în preocuparea împăratului de încercare a atragerii lor la Biserica Ortodoxă. În prima parte, Iustinian este preocupat de controversa pătimirii în trup a Logosului înomenit. Soluția în rezolvarea acestui diferend a fost oferită de călugării sciți, care susțineau formula „*Unul din Sfânta Treime a pățimit în trup*”. Această mărturisire a lor era legată de formula dogmatică a Sfântului Chiril „*o singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat*”, acceptată de altfel și de monofiziți. Potrivit acestei învățături, se putea explica atât mărturisirea de la Calcedon, cât și formula chiriliană. Definiția explica, pe de o parte, comunicarea însușirilor celor două firi, și, pe de altă parte, unirea lor în Persoana lui Hristos. Din acest punct de vedere, a doua Persoană a Sfintei Treimi a suferit nu în natura Sa dumnezeiască, ci în trup, adică în firea umană, unită cu firea divină a lui Hristos.

Este cunoscut faptul că inițiativa călugărilor sciți a atras atenția lui Iustinian, dându-i speranță că în sfârșit s-a găsit mult dorita soluție de împăcare între calcedonieni și monofiziți. Din nefericire, formula teopashită avea să fie respinsă de ambele părți. Totuși, împăratul a continuat să creadă în această mărturisire a călugărilor și să apere formula lor. Pentru el, Unul din Sfânta Treime, care împăreștește cu Tatăl și cu Duhul, a pățimit în trup, așa cum arată cel mai mare dintre Apostoli, Ioan Evanghelistul. Prin urmare, spune el, „*nu ne vom mai îndoi că persoana Sa este în Sfânta Treime, alături de Tatăl și de Duhul Sfânt, căci, fără persoana lui Hristos, Treimea nu poate fi înțeleasă pe deplin sau adorată cu credință*”.⁸

Efortul lui Iustinian a fost, la început, fără rezultat, întrucât formula teopashită nu era cuprinsă între hotărârile unuia dintre cele patru Sinoade

⁵ IDEM, *Novella CXXXI*, I.

⁶ Se știe că monofiziții respingeau formula de la Calcedon, dar mai mult erau ei înșiși divizați în partide opuse, cu învățături dogmatice diferite.

⁷ LEONȚIU DE BIZANȚ, *De Sectis*, PG 86, 1, 1236.

⁸ IUSTINIAN, *Epistolae*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XXXV, Collectio Avellana, Viena, F. Tempsky, 1895, pp. 61-62.

Ecumenice.⁹ Mai târziu când el a ocupat tronul imperial, unul dintre primele sale decrete privitoare la problema hristologică se referea la mărturisirea teopashită.¹⁰ Apoi, Iustinian i-a convocat pe reprezentatii ortodocșilor și monofiziților să participe la dialog pentru a rezolva neînțelegerile privitoare la hotărârile dogmatice de la Calcedon. Deși, în mare măsură divergențele cu privire la definiția Sinodului au fost înlăturate, totuși monofiziții au rămas încremeniți în părerile lor.¹¹

A doua perioadă în încercarea de a atrage pe monofiziți este cunoscută sub denumirea de controversa *celor trei capitole*. De data aceasta, nucleul disputelor a fost configurat în jurul origenismului. Susținătorii învățaturii lui Origen, Dometian și Teodor Askidas, au fost primiți la Constantinopol, fiind ridicați la demnitatea de episcopi. La insistențele Patriarhului Efrem al Antiohiei, care a condamnat pe origeniști și datorită situației noi create, Iustinian a publicat un decret împotriva origeniștilor. Decretul lui, întrucât a fost acceptat de toate sinoadele scaunelor apostolice, a primit o mare aprobare în Biserică și a dat o lovitură definitivă controversei origeniste.

Mișcarea origenistă palestiniană, legată de controversa asupra „*celor trei capitole*”, condamna pe Teodor de Mopsuestia, în timp ce antiorigeniștii îl condamnau pe Origen. Pentru gândirea ortodoxă, însă, reprezentată de Sfântul Sava, atât origeniștii, cât și antiorigeniștii erau în rătăcire, așa că nici Teodor de Mopsuestia și nici Origen nu trebuiau să fie considerați ca autoritate pentru credință.¹² Când privește pe împăratul Iustinian, condamnarea lui Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cîr și Ibas de Edesa era o dublă reușită, atât pentru origeniști cât și pentru monofiziți, care considerau că Sinodul de la Calcedon i-ar fi sprijinit pe aceștia, deși aveau tendințe nestoriene.

Din punct de vedere politic, Iustinian și-a consacrat primii nouă ani ai domniei sale pentru a-i împăca pe monofiziți cu calcedonienii, dar inițiativa

⁹ Întâlnirea care a avut loc în 519 la Constantinopol, la care au fost de față împăratul Iustin, Iustinian și reprezentanții papei Hormizdas, n-a făcut nicio referire la formula călugărilor schiți. De asemenea, în scrisorile adresate de papă lui Iustin sau lui Iustinian, deși i se ceruse să se pronunțe asupra acestei formule, Hormizdas a lăsat neclarificată poziția sa față de această mărturisire controversată (Mansi, vol. VIII, PL 63).

¹⁰ *Codex Justinianus*, I, 1, 5.

¹¹ Evenimentele ce au urmat întronizării lui Iustinian n-au adus nicio împăcare a ortodocșilor cu monofiziții. Îndelungatele sale încercări pe baza formulei teopashite, deși fuseseră bine primite de către Roma și Constantinopol, n-au adus niciun rod. Nici toleranța sa arătată monofiziților, nici interpretarea dogmatică a Sinodului al IV-lea conformă cu formula teopashită, nici ridicarea promonofizitului Antim pe scaunul patriarhal al Constantinopolului, nici sprijinul acordat Patriarhului monofizit moderat Teodosie al Alexandriei, n-au reușit să-i readucă pe monofiziți la ortodoxie.

¹² SCHWARTZ, *Kyrrillos von Skytopolis*, p. 192.

lui s-a izbit de faptul că Părinții de la Calcedon nu l-au anatemizat pe presupusul mentor al lui Nestorie, Teodoret de Mopsuestia, și au primit în comuniune pe Teodor al Cirului și Ibas de Edesa, ambii prieteni ai lui Nestorie, care l-au calomniat pe Sfântul Chiril al Alexandriei. De asemenea, mulți dintre apărătorii Calcedonului au respins cele doisprezece anatematisme ale Sfântului Chiril cuprinse în a treia Scrisoare către Nestorie, deoarece ei simpatizau cu scrierile și cu gândirea acestor trei episcopi. Mai mult, monofiziții, pentru a respinge Sinodul de la Calcedon, susțineau acuzația că sinodul a fost de fapt un Sinod nestorian.¹³

Din punct de vedere teologic, Iustinian susținea condamnarea celor trei Capitole, pe care o considera ca fiind o extensiune firească a liniei sale politice. Atât scrierile sale cât și atitudinea sa erau în direcția demonstrării veridicității teologiei chiriliene calcedoniene. În sensul acesta, Iustinian a întreprins ample cercetări hristologice care au scos la iveală mărturisirea de totdeauna a Bisericii universale. De pildă, împăratul a combătut cu argumente scripturistice și patristice scrisoarea lui Ibas de Edesa, arătând tendința ei eretică și antichiriliană.¹⁴

Situația referitoare la condamnarea celor Tei Capitole se prezenta cu totul altfel pentru provinciile vorbitoare de limbă latină. În afară de afinitatea dintre teologia de tradiție antiohiană și terminologia Papei Leon cel Mare, condamnarea celor Trei Capitole viza și Henoticonul, care a provocat Schisma Acachiană.¹⁵ Ca atare, decretele imperiale ale lui

¹³ MEYENDORF, *Hristos în gândirea teologică răsăriteană*, p. 50.

¹⁴ Scrisoarea lui Ibas neagă faptul că Logosul Divin S-a întrupat din Pururea Fecioara Maria, alocând fiecărei firi propriul prosopon, potrivit afirmațiilor făcute de Teodor de Mopsuestia și Nestorie, pe care autorul acestei scrisori îi apără, atât pe ei, cât și învățăturile lor. Mai departe, epistola arată că sunt două prosopa, una a Logosului Divin și cealaltă a lui Hristos. De fapt pe Mântuitorul Hristos îl descrie ca pe un simplu om. Cât privește cele două firi, în scrisoarea se arată că sunt unite printr-o relație din care rezultă un *prosopon* care are aceeași demnitate și cinste. Deși autorul acestei scrisori vorbește clar de o putere sau stăpânire a celor două firi, totuși el urmează pe Teodor în privința Întrupării. Ca și Nestorie, autorul epistolei vorbește despre *firi* și nu de *prosopa*.

Spre sfârșitul scrisorii, Ibas spune că trebuie să credem în Templu și în Cel ce a locuit în templu, introducând în discuție două persoane, așa cum susțineau Teodor și Nestorie. Uneori, pentru a induce în eroare, Ibas folosește expresii ca „*din două firi*” pe care le interpretează și le înțelege corect și în consens cu adevărata credință.

Biserica a condamnat aceste impietăți, mărturisind că Logosul Divin S-a întrupat și S-a făcut om, nu a locuit într-un templu. Din acest motiv, Sinodul de la Efes nu l-a acceptat pe Nestorie, condamnându-l pentru că a învățat despre cele două firi și un *προσωπον* și nu a mărturisit unirea ipostatică a celor două firi. Deci, Domnul nostru Iisus Hristos, Logosul Divin, Unul din Sfânta Treime, S-a întrupat, fiind compus în două firi și din două firi.

¹⁵ Henoticonul împăratului Zenon a fost folosit într-o încercare de a reconcilia susținătorii monofizitismului, din provinciile Răsăritene, opuși Calcedonului, cu ortodocșii, apărătorii

Iustinian, chiar dacă erau semnate de către cei cinci Patriarhi, nu puteau decât să se dovedească ineficiente, devenind o sursă de ceartă și de schismă între Apus și Răsărit.

Revenind la Scrisoarea lui Ibas de Edesa, Iustinian spunea că autorul urmărea să-i înșele pe cititorii epistolei cu anumite texte din Sfânta Scriptură, pe care le înțelegea într-un mod denaturat. Pentru împăratul teolog, obiceiul lui Ibas era cunoscut în lumea ereticilor, adică acela de a modifica înțelesul anumitor texte din revelația divină, pentru a denatura cuvântul lui Dumnezeu și a-l potrivi cu rătăcirea lor.

Apoi, scrisoarea în cauză spune că Sfântul Chiril și Nestorie și-au scris lucruri severe unul către altul. În argumentare sa, autorul era stăpânit de nebunia lui Nestorie care susținea că Fecioara Maria nu este Născătoare de Dumnezeu, iar Chiril era acuzat că, în dorința de a condamna această erezie, a alunecat în învățătura lui Apolinarie, pentru că afirma că însuși Logosul S-a întrupat și a devenit om.

Faptul că Ibas afirma că Sfântul Chiril a șovăit în explicațiile sale condamnă prin aceasta întreaga Biserică care-l primise pe Sfântul ca Părinte și învățător. *„Mai mult, zice Iustinian, cine nu s-ar cutremura că, din cauza afirmațiilor Sfântului Chiril, însuși Logosul S-a făcut om, este eretic; și pentru că a spus acestea nu mărturisește diferența dintre templu lui și Acela în care sălășluiește!”* Nu numai că Sfântul Chiril nu poate fi condamnat datorită acestor învățături, cu atât mai mult că și Evanghelia spune: *„Cuvântul S-a făcut trup”*, iar profeții au proclamat sălășluirea Logosului Divin în trup. De exemplu, Ieremia proorocul spune: *„Acesta este Dumnezeul nostru, și nimeni altul nu este asemenea Lui... După aceasta pe pământ S-a arătat și cu oamenii împreună a locuit”*.¹⁶ Isaia, la rândul său, spune că Pruncul va fi numit Dumnezeu Atotputernic.¹⁷ Cine-l va condamna pe Sfântul Apostol Pavel care vorbește despre aceasta în scrisoarea către Efeseni: *„Cel ce S-a pogorât, Acela este Care S-a suit mai presus de toate cerurile, ca pe toate să le umple!”*¹⁸

„Într-adevăr, continuă Iustinian, după Ibas, ar trebui ca sfinții profeți, evangheliștii și apostolii, să fie condamnați pentru că au spus că Însuși Logosul Divin S-a făcut om, dacă prin aceste cuvinte ale lor s-ar înțelege că Însuși Chipul divin S-a schimbat în chip uman. Dar, faptul că ei spun că

Calcedonului. De vreme ce Calcedonul nu i-a condamnat pe acești oameni – numai le-a cerut să-l anatimizeze pe Nestorie – și nu le-a respins scrierile în mod explicit, condamnarea a fost văzută de mulți ca un atac indirect asupra Calcedonului (EVAGRIE, *Istoria Ecclesiastică*, 3,4).

¹⁶ Epistola lui Ieremia 3, 36.

¹⁷ Isaia 9, 5.

¹⁸ Efeseni 4, 10.

Hristos a fost numai om și că a fost numit Fiul lui Dumnezeu prin bunăvoință, precum doctrinele eretice ale lui Nestorie și ale dascălului lor, acestea demonstrează clar că ei nu mărturisesc că Însuși Logosul Divin S-a făcut om”. „Fără îndoială, pentru noi, continuă împăratul, atât Sfânta Scriptură cât și Sfinții Părinți spun că însuși Logosul Divin, cel nematerialnic și necuprins, S-a născut mai înainte de veci din Tatăl, Lumină din Lumină, și apoi a coborât de pe scaunul Său veșnic și S-a întrupat și S-a făcut om”. Și Sfântul Grigorie de Nazianz spune în acest sens: „Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Care este mai înainte de timp, transparent și de neînțeles, fără trup, Început din Început, Lumină din Lumină, Izvor de viață, Imagine a Frumuseții, pecetea Nemișcată, Imaginea neschimbabilă a Tatălui, a venit la propria Sa imagine și S-a întrupat din dragoste pentru noi și S-a amestecat cu un suflet rațional de dragul sufletului meu, curățându-l după asemănarea sa. Întru toate S-a făcut om, în afară de păcat, fiind zămislit din Fecioara Maria în care trupul și sufletul au fost curățite de Sfântul Duh, căci întrucât a fost necesară nașterea, a trebuit să fie onorată și virginitatea și să fie răsplătită mai mult cinstită”.¹⁹ În același fel se exprimă, la rândul său, și Sfântul Atanasie cel Mare, care vorbește împotriva lui Arie astfel: „El care S-a născut din Tatăl în mod inefabil, indescriptibil, de neînțeles, la fel în timp și aici jos S-a născut din Fecioara Maria”.²⁰ Sfântul Vasile, de asemenea, în Epistola către Amfilohie, spune: „Nici cerul, nici pământul sau mările, nici creaturile vii din ape sau de pe uscat, nici plantele, stelele, aerul și anotimpurile sau vasta întindere a universului nu pot lămuri măreția neîntrecută a puterii lui Dumnezeu mai bine decât a făcut-o El. Nemărginitul Dumnezeu rămâne neschimbat, își însușește trupul și luptă cu moartea, eliberându-ne prin durerea propriei Sale suferințe”.

Din cele arătate rezultă că, referitor la înomenirea Cuvântului, atât Sfânta Scriptură cât și Sfinții Părinți au spus aceleași lucruri. Cu toate acestea, Ibas, în consens cu gândirea lui Teodor de Mopsuestia, considera că Sfântul Chiril, afirmând că Logosul Divin S-a făcut om, a creat o confuzie a firilor. „Desigur, conchide Iustinian, oricine crede că Logosul Divin S-a întrupat și S-a făcut om, confirmă condamnarea atât a lui Teodor cât și a acestei scrisori. Sfânta Biserică a lui Dumnezeu mărturisește în mod corect diferența firilor din care Hristos Domnul și Dumnezeul nostru este alcătuit, susținând împreună cu Sfinții Părinți că templul²¹ și Cel ce locuiește în el sunt două lucruri diferite”.

¹⁹ SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *La Epifanie Or.*, XXXVIII, 13.

²⁰ SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuv. împotriva lui Arie*, 1, 9, PG 26, 29.

²¹ Cât privește cuvântul *templu*, folosit de Sfânta Scriptură și de Sfinții Părinți pentru a indica trupul Fiului lui Dumnezeu, este arătat că însuși Sfântul Ioan Evanghelistul spune: „Iar El vorbea despre templul trupului Său” (Ioan 2, 21).

Așadar, cei care apără impietatea acestei scrisori, negând faptul că Logosul Divin S-a făcut om și S-a arătat în trup, introduc două *prosopa* și concep aceste lucruri cum că Hristos nu este nimic altceva decât un simplu om. Din acest punct de vedere, între noi oamenii și Hristos nu este nicio diferență. Categorie, Ibas, de vreme ce Teodor susținea că Tatăl și Fiul sălășluiesc în Hristos ca și în alți oameni, și nu mărturisea că Hristos este Logosul Divin înomenit, nu putea vorbi despre cele „*potrivit trupului*”, referindu-se la Hristos. Din această perspectivă, Sfinții Părinți, pentru că spuneau că Hristos este Logosul Divin înomenit și că S-a făcut om, pot să vorbească despre acțiunile „*după trup*”.

De fapt, Teodor de Mopsuestia, cum am văzut, declara în multe rânduri că Logosul Divin și Hristos sunt diferiți; că binefăcătorul și beneficiarul nu sunt aceiași, pentru că unul mântuiește, celălalt este mântuit. Cu certitudine, prin aceste opinii, el neagă mântuirea de care am fost asigurați de Domnul nostru Iisus Hristos, „*căci cum poate cineva care este beneficiar, zice Iustinian, sau el însuși este mântuit de altul, să se mântuiască pe sine sau pe alții?*” Este de la sine înțeles că apărătorii acestei blasfemii nu pot spune că se împărtășesc cu un al trup și sânge, cu al beneficiarului sau cu al binefăcătorului? Dacă este vorba de trupul și sângele Logosului Divin, adică al binefăcătorului, atunci cum pot nega că S-a întrupat și S-a făcut om? Iar dacă este vorba de trupul și sângele beneficiarului, atunci speranța lor este zadarnică, întrucât ei venerază numai omul, împlinindu-se cu ei cuvintele Scripturii: „*s-au închinat și au slujit mai degrabă făpturii decât Ziditorului*”.²²

Adevărul credinței este clar, Logosul Divin, Unul din Sfânta Treime, S-a întrupat și S-a făcut om. Datorită acestui fapt, noi primim trupul și sângele Lui pentru iertarea păcatelor și pentru viața de veci, cum Însuși Domnul a spus: „*Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Trupul Meu este adevărată mâncare și sângele Meu adevărată băutură. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și eu întru el, precum M-a trimis pe Mine Tatăl Cel viu și Eu visez pentru Tatăl și cel ce Mă mănâncă pe Mine va trăi prin Mine*”.²³

Sfântul Chiril, învinuit de erezie de Ibas, a susținut existența unui singur ipostas sau unui singur prosopon al divinului și al umanului în Hristos. În consonanță cu toți Sfinții Părinți, el a anatematizat pe cei ce au învățat despre o fire în Hristos alcătuită din divin și uman. Pentru el, firea este diferită de ipostas sau prosopon, adică firea indică ceea ce este în

²² Romani 1, 25.

²³ Ioan 6, 54-55.

general afirmat despre toate prosopa, iar ipostasul sau prosoponul indică unitatea celor două firi. Prin urmare, Sfântul Chiril păstrează distincția termenilor, care se referă la divinitatea Logosului, cât și expresiile care se referă la umanitatea Sa, făcând trimitere clară la singurul Logosul Divin care S-a întrupat. Mai mult, Sfântul Chiril interzice ca acești termeni să fie împărțiți în persoane diferite.

Prin urmare, cele spuse în Scrisoarea lui Ibas de Edesa²⁴ către Maris de Andașir, în legătură cu cele doisprezece anatematisme ale Sfântului Chiril, sunt contrare credinței ortodoxe. În aceeași direcție se situează și Teodor de Mopsuestia, care susținea că sunt două *prosopa* care formează un *prosopon* într-o uniune morală. Împotriva acestor blasfemii s-a ridicat Sinodul de la Calcedon care a afirmat unirea *ipostatică* a două firi și a declarat un singur *ipostas* al lui Hristos Cuvântul lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere, hotărârea dogmatică de la Calcedon, urmând Sinodului de la Efes, consideră pe Sfântul Chiril ca Părinte și-i dă ascultare scrisorii sale sinodale care conține cele doisprezece anatematisme. Totodată, sinodul acuză pe ereticul Nestorie și condamnă scrierile lui Teodor de Mopsuestia.

Iustinian consideră că Teodoreț de Cir, cel care a scris împotriva Celor doisprezece Capitoare ale Sfântului Chiril și a apărât învățăturile netrebnice ale lui Nestorie, s-a căit și a anatemizat învățăturile ereticului. Pentru acest fapt el a fost primit în comuniunea Bisericii, dar cu toate acestea el nu este considerat de Părinți ca propovăduitor al credinței. Dimpotrivă, Teodor, mort în comuniune cu Biserica și numărat printre episcopii ortodocși, este considerat ca și Iuda vânzătorul. Poziția Bisericii a fost și rămâne clară, că în comuniune cu Biserica rămâne numai acela care a păstrat credința ortodoxă în viața sa până la moarte. Mai mult, învățăturile lui Teodor de Mopsuestia sunt pe placul ereticilor, iar cât privește pocăința lui, acesta nu s-a căit pe când trăia.²⁵

²⁴ Ibas a fost judecat de sinodul de la Calcedon, fiind învinuit de către Proclu, patriarhul Constantinopolului, în fața împăratului Teodosie. Apoi Ibas a fost judecat de către Fotie, episcopul Tirului și Eustațiu, episcopul Beirutului. În urma procesului, Ibas a fost somat să anatematizeze pe Nestorie și învățăturile sale eretice. Întrucât el a refuzat acestea, a fost alungat din episcopat, fiind așezat în locul său episcopul Nonnus, care a și participat la Sinodul de la Calcedon.

²⁵ Este știut faptul că aceieretici care în timpul vieții nu s-au căit sunt condamnați chiar și după moarte, ceea ce dovedește că în tradiția Bisericii se practica condamnarea și anatemizarea lor chiar și după moarte. Această uzanță o confirmă și Augustin, care scria în epistola către Bonifaciu: „*Deși acuzațiile pe care acești oameni le aduc referitor la tine și la Cecilianus s-au dovedit neadevărate, tot îl vom anatemiza pe acest om chiar și după moarte... căci Biserica nu se modifică după părerile unor gâlcevitori, ci este întărită de mărturiile divine*”. În același sens se pronunță și canonul 80 al sinodului din Africa, în care se prevăd următoarele: „*De asemenea este decretat că dacă vreun episcop ar dori să*

Fără îndoială, scrierile și străduințele împăratului Iustinian n-au avut menirea să aducă mult dorita pace a Bisericii. Pentru a ajunge la acest rezultat, numai un sinod ecumenic mai putea rezolva ceva din aceste dispute. Așadar, la Sinodul V Ecumenic s-au discutat ereziile din Cele Trei Capitale, cuprinse în scrisoarea Împăratului Iustinian către sinodali.

Din documentele vremii se cunoaște faptul că, pentru împărat, monofizitismul era mai mult o problemă terminologică decât una hristologică. La începutul dialogului cu ei, Iustinian s-a arătat optimist în posibilitatea recuperării acestora, însă, cu timpul, a constatat că ei nu numai că dovedesc o încăpățănare necontrolată în a accepta numai scrierile Sfântului Chiril, ci au și foarte multe ambiguități în terminologia lor. Deci monofiziții, când se refereau la particular, considerau termenii *fire* și *ipostas* ca fiind sinonimi, iar când se refereau la general foloseau *firea* ca sinonimă cu *esența*. Din cauza faptului că printr-un termen se înțelegeau două lucruri, depinzând de context, se putea ajunge foarte ușor la confuzii grave. Această ambiguitate ducea cu gândul la nașterea unei a treia firi, rezultată în urma unirii dintre firea divină și firea umană.

Fără îndoială, Părinții de la Calcedon au clarificat în Hristos atât identitatea divină neschimbată, cât și umanitatea Sa completă, fără ca în urma acestei uniri El să devină altcineva sau altceva. Distincția între ipostas și fire era categorică și urma întru totul gândirii trinitare a Părinților Capadocieni. Ipostasul se referea la Logosul Divin care Se face om, posedând toate atributele și însușirile firii umane, fără să înceteze a mai fi Dumnezeu. În acest sens, formula Sfântului Chiril „*o singură fire întrupată a Logosului Divin*” poate fi asociată cu formula călugărilor sciți „*Unul din Sfânta Treime a pățimit pentru noi*”. Aceste formule exprimau comunicarea însușirilor celor două firi ale lui Hristos, datorită unirii lor în Persoana lui Hristos. Deci, a doua Persoană a Sfintei Treimi a suferit nu în natura Sa dumnezeiască, ci în trup, adică în firea umană, unită cu firea divină în Ipostasul Logosului. Acest lucru arată că minunile și suferințele pe care le-a îndurat în chip voit în trup aparțin aceleași Persoane. Când Logosul Divin S-a întrupat și S-a făcut om, El n-a adăugat Sfintei Treimi o a patra persoană. Logosul și Iisus Hristos nu sunt două persoane. Ca atare, Dumnezeu, când S-a făcut ca noi, n-a încetat să existe ca Dumnezeu și nici n-a devenit un simplu om. În felul acesta, împăratul Iustinian mărturisea că Logosul n-a trecut prin Fecioara ca printr-un culoar, ci că a fost făcut în ea într-un fel dumnezeiesc și omenesc, nefiind conceput în pânțece separat de

cinstească pe cineva din afara familiei Bisericii, sau eretici sau chiar rudele sale sau păgânii din afara Bisericii, să fie anatema, chiar și după moarte, și numele său să nu mai fie citit alături de preoții lui Dumnezeu”.

om, urmând în naștere legile nașterii. Tot în acest sens, el subliniază că înainte de unire erau două firi: dumnezeiască și omenească, iar după unire au rămas aceleași fără să rezulte din ele o singură fire. Pentru a sublinia acest adevăr, Iustinian consideră că „*dacă cineva nu mărturisește că cele două firi sunt în Hristos și că El este cunoscut în ambele firi fără amestecare și fără împărțire, potrivit căruia mărturisim că Același este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, și crede că minunile, patimile, sunt una și înseamnă același lucru, să fie anatema*”.²⁶

Dumnezeu bogat fiind a devenit sărac pentru noi, luând firea noastră săracită și unind-o în Ipostasul său veșnic. Deși El S-a unit cu noi, în Ipostasul Său nu sunt două persoane, ci două firi într-unul și unul în doi. Emanuel este astfel Unul, în același timp și Dumnezeu și om. Făcând referire la cugetarea Sfântului Chiril, Iustinian crede că prepozițiile *în* și *din* subliniază existența celor două firi, divină și umană, în care Hristos este cunoscut.²⁷ Sfânta Scriptură folosește de nenumărate ori prepoziția *în* pentru a se referi la divinitatea și umanitatea Mântuitorului. Sfântul Apostol Pavel spune: „*Gândul acesta să fie în voi, care era și în Iisus Hristos, Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-Se ca un om*”.²⁸ Deci, din cuvintele Apostolului, se înțelege clar că Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu este Unul și Același în fiecare chip, Dumnezeu și om deplin, adică este alcătuit din două firi, divină și umană, unite într-un singur Ipostas. Acest lucru certifică faptul că Hristos există *în două firi*, fără să considere cineva că El ar fi în acele lucruri din care este compus sau că acele elemente s-ar schimba într-un element nou. Firește, în cazul din urmă, firea nou rezultată ar fi cu totul străină atât Cuvântului, cât și omului. Deci, dacă se mărturisește că Domnul nostru Iisus Hristos este constituit *din două firi*, anume din divinitate și umanitate, atunci trebuie să se mărturisească negreșit că El este cunoscut *în cele două firi* divină și umană, din care El este compus. În acest caz, se subliniază clar diferențele firilor în Hristos și se certifică unirea lor inseparabilă. Din această perspectivă se pot înțelege spusele Mântuitorului, ca om: „*acum sufletul Meu este tulburat*”²⁹ și ca Dumnezeu: „*putere am ca să-l pun și putere am ca să-l iau*”.³⁰ Prin urmare, a fi tulburat aparține omului, iar a avea putere este un act ce aparține Logosului. În sensul celor afirmate de Sfântul Chiril al Alexandriei, cu toate

²⁶ IUSTINIAN, *Anatema XI*.

²⁷ Ereticii din vremea lui Iustinian refuzau să folosească aceste prepoziții, ceea ce făcea ca învățătura lor să fie lipsită de claritate.

²⁸ Filipeni 2, 5-7.

²⁹ Ioan 12, 27.

³⁰ Ioan 10, 18.

că Logosul și-a însușit chipul de rob și a devenit om, El vorbește cu o libertate specifică dumnezeirii Sale, pentru că prin întrupare El nu și-a pierdut puterea de a fi liber. Acest lucru înseamnă că în întrupare toate au fost proprii divinității și umanității Sale, întrucât El a fost cu adevărat amândouă. Aceste sublinieri ale Sfântului arată că Hristos cuprinde ambele firi la un loc și are autoritate asupra ambelor firi, fiind cunoscut în două firi, adică Dumnezeu și omul sunt uniți în Hristos. Deducem de aici că formula Sfântului Chiril „*o singură fire a Cuvântului înomenit*” trebuie înțeleasă în contextul scrierilor Sfântului, înainte și după această formulă. De altfel, Sfântul mărturisește că nici nu desparte firile după unire, nici nu-L separă pe Hristos în doi fii, ci spune că este singurul fiu. Cei care se considerau urmașii Sfântului Chiril au trecut cu vederea acest lucru și au inventat o singură fire compusă din ființa umană și divinitate, deși în formula Sfântului cuvântul *înomenit* se referă precis la firea umană. Mai mult, acești eretici, consideră împăratul Iustinian, susțineau că mărturisirea lor se deosebea de realitatea concepută cu mintea, ceea ce firește nu corespundea cu învățătura Sfântului Apostol Pavel, deoarece ceea ce percepem cu mintea trebuie să fie mărturisit și cu gura, sau cum afirma Sfântul Grigorie de Nazianz: „*o minte care nu-și poate exprima gândul este moartă*”. Cu atât mai mult, trebuie spus că în Iisus Hristos sunt două firi, cea divină și cea umană, când se au în vedere suferințele și moartea Domnului, care se referă exclusiv la firea umană în care a pățimit Cuvântul. De asemenea, termenul *amândouă* indică nu o singură fire, ci două, una care a suferit și alta care nu a suferit, ci ambele sunt cuprinse în unul și același ipostas al Cuvântului, nefiind în niciun chip simultane în aceeași fire.

Raționamentul ereticilor monofiziți cădea și în alte absurdități de tipul: în Hristos nu sunt doar două firi, ci trei, una a Cuvântului, alta a sufletului și alta a trupului. Evident, ei nu aveau în vedere faptul că, atunci când se spune despre om, se are în vedere universalul sau firea umană, fără să se facă deosebirea între trup și suflet. De altfel, numele Hristos nu se referă la fire, ci la Ipostas, ca om având un început al umanității Sale, iar ca Dumnezeu fiind fără de început. Folosirea de către Sfântul Chiril a analogiei omului, în ceea ce privește unirea ipostatică, nu are alt motiv decât respingerea blasfemiilor lui Pavel de Samosata și ale lui Nestorie, care separau firea divină de cea umană, făcând din cele două firi două ipostasuri distincte. Fără îndoială, Hristos este unul în două firi diferite unite, precum sufletul cu trupul într-un singur om, fără să rezulte doi fii sau hristoși, ci un singur Hristos Domnul nostru. Este clar că în exemplul omului sufletul și trupul sunt separate numai în gând și că diferențele sunt admise numai în contemplare, dar nu sunt separate niciodată în două părți și nimeni nu poate să creadă că le-ar putea separa, ci sunt înțelese totdeauna împreună. Precizările propuse au menirea să clarifice faptul că firile divină și umană

nu pot fi separate și nici confundate, dar sunt legate astfel că ele nu sunt două. Exemplul omului este clar, omul chiar dacă este alcătuit din trup și suflet nu înseamnă că sunt doi oameni, ci un om compus din suflet și trup. Apostolul Pavel, atunci când vorbește despre faptul că Domnul Iisus Hristos este unul, nu separă umanitatea de Logos, nici unirea cu Dumnezeu nu încetează când este în trup. Cu toate că se știe faptul că firile unite sunt inegale una față de cealaltă, totuși este un singur Fiul al lui Dumnezeu întrupat, unit cu omenirea în cea mai intimă relație. În asemenea caz, chiar dacă s-ar spune că Logosul singur S-a unit ipostatic cu trupul, nu se poate afirma că aceasta s-a realizat prin înghițirea uneia din firi față de cealaltă, ci se înțelege că Logosul S-a unit cu firea umană, rămânând fiecare fire ceea ce este.

Edictul Împăratului Iustinian despre Adevărata Credință Ortodoxă

După cum se cunoaște, condamnarea celor Trei Capitoale a creat o mare tulburare în rândurile credincioșilor și episcopilor imperiului. Aceste stări conflictuale au determinat imediat apariția unui alt edict publicat în 551, sub titlul „*Edictul despre Adevărata Credință*”.³¹ Textul documentului s-a arătat a fi destul de acuzator la adresa Papei Virgilius, care, în *Constitutum*-ul său, publicat la 14 mai 553, refuza să condamne cele Trei Capitoale. Atitudinea prelatului n-a rămas fără consecințe, Iustinian i-a scos numele din diptice. Nu mult după aceste evenimente papa Virgilius, pe 8 decembrie 553, și-a retractat convingerile și a acceptat atât hotărârile Sinodului V Ecumenic, cât și condamnarea celei Trei Capitoale.³²

Dar să revenim la textul edictului din care putem constata că împăratul Iustinian era preocupat de mărturisirea adevăratei credințe și de combaterea ereziilor contra Bisericii lui Dumnezeu. Prin acest edict „*se va îndepărta orice ocazie de scandal, astfel ca aceia ce mărturisesc adevărata credință să poată păstra cu fermitate adevărul și cei ce argumentează împotriva să poată să se grăbească să se unească cu Biserica lui Dumnezeu*”. În prim plan, este expusă Doctrina ortodoxă a Trinității, prin care se mărturisește credința în Treimea consubstanțială: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, o Divinitate, fire, esență, putere și autoritate slăvită în trei Ipostasuri sau *prosopa*, în care am fost botezați, în care am crezut și cu care ne-am unit. Așadar: „*Credem că Persoanele prin însușiri sunt diferite, dar în privința Dumnezeirii sunt la fel. Ne închinăm la Unul în Trei și la Trei în Unul, susținând paradoxul împărțirii*

³¹ Edictul prezintă motivația teologică a condamnării celor Trei Capitoale alături de hotărârile Sinodului cinci Ecumenic. De asemenea, deși documentele Sinodului V Ecumenic au fost oficial validate în Apus „*de facto*”, totuși acordul teologic a continuat să fie sursa de discuție dintre teologii apuseni și răsăriteni.

³² Textul epistolei papei Virgiliu a fost publicat în engleză de H. R. Percival, în NPNE, seria a doua, vol. 14, pp. 321-323.

și unirii Lor. Fiecare Ipostas este Dumnezeu și Cei Trei sunt Un Dumnezeu în virtutea identității mișcării și a firii lor. Noi nu unim, cum făcea ereticul Sabelie, care a spus că Treimea este un prosopon cu trei firi, același prosopon fiind Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, și nici nu separăm cele Trei Persoane, separând pe Fiul sau pe Duhul Sfânt de esența lui Dumnezeu Tatăl, potrivit nebuniei lui Arie care a tăiat divinitatea în trei esențe diferite, ci mărturisim un singur Dumnezeu Tatăl, din care sunt toate lucrurile, și Fiul, prin care sunt toate lucrurile, și Duhul Sfânt în care sunt toate”.³³

În continuare, Iustinian dezvoltă doctrina ortodoxă a Întrupării promovată de Sfântul Chiril al Alexandriei, adică *Unul din Sfânta Treime S-a întrupat pentru noi*. În consens cu Chiril, Iustinian „mărturisește că Fiul lui Dumnezeu, Logosul Divin Care S-a născut mai înainte de timp, Care S-a născut, nu S-a făcut, din Tatăl atemporal, iar la plinirea vremii S-a coborât din ceruri pentru a noastră mântuire, S-a întrupat din Duhul Sfânt și din Sfânta Mărita Născătoare de Dumnezeu (Theotokos) și pururea Fecioara Maria S-a născut”. El este Domnul Iisus Hristos, Unul din Sfânta Treime, consubstanțial cu Tatăl în dumnezeire și consubstanțial cu noi în umanitate. Același în trup este pasibil și în divinitate este impasibil. Deci El, Care a răbdător suferința și moartea nu este altul decât Însuși Logosul, Nepătimitorul și veșnicul Logos Divin, Cel ce S-a întrupat și a desăvârșit toate faptele. Prin urmare, „nu credem că Logosul Divin, Care a făcut minuni, este unul, iar Hristos, Care a suferit patimile, este altul, ci mărturisim că Domnul nostru Iisus Hristos este unul și Același Logos Divin al lui Dumnezeu Care S-a întrupat și S-a făcut om și atât minunile cât și patimile sunt preluate voluntar în trup prin naștere”.³⁴ Deci, nu un om s-a dăruit nouă, ci Logosul Însuși ne-a dăruit trupul său pentru ca credința și speranța noastră să nu fie în om, ci să ne punem credința în Însuși Logosul Divin. Evident, continuă împăratul: „Nu negăm că El este Dumnezeu și că este și om, când spunem că este și om și Dumnezeu. Dacă ar fi fost numai Dumnezeu, cum ar fi putut pătimi, cum ar fi putut fi răstignit, cum ar fi putut muri, de vreme ce aceste lucruri sunt străine de Dumnezeu? Iar, dacă ar fi fost un om simplu, cum ar fi putut birui patimile? Deci, Același este Dumnezeu și Același este și om, cele două firi dumnezeiască și omenească existând amândouă ca una, și totuși fiecare fire își menține integritatea ei”. Deci, concluzionează el „când vorbim de un Hristos compus din firea divină și umană nu confundăm firele cu unirea”. Dar, pentru faptul că-l mărturisim pe Domnul nostru Iisus Hristos, Logosul Divin care S-a întrupat și S-a făcut om, „aceasta nu

³³ *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian*, text translated by K. Wesche, St. Vladimir's Seminary, New York, 1991, p. 168.

³⁴ IDEM, pp. 170-171.

înseamnă că introducem în Ipostasul Său o împărțire sau o separare a părților, ci stabilim diferența firilor din care este compus fără să desființăm, datorită unirii, firile care există în El”. Fără îndoială, subliniază Iustinian, că, într-o unire părțile există în întregime și întregul este perceput în părțile sale, deci firea divină nu este schimbată în cea umană, și nici cea umană în divină, „ci, de vreme ce înțelegem că fiecare fire există conform definiției și principiului fiecărei firi, susținem că unirea a avut loc în Ipostas”. În sensul celor arătate se poate spune că unirea ipostatică are în vedere faptul că Logosul Divin, adică unul din ipostasele Sfintei Treimi, nu este unit cu un om care-și are ipostasul dinainte de unire. Ca atare, Fiul lui Dumnezeu, „în pântecul Sfintei Fecioare Și-a unit în propriul ipostas firea umană, adică trupul pe care l-a luat din ea, înzestrat cu suflet rațional”. Sfântul Apostol Pavel ne învață despre această unire ipostatică a Logosului Divin cu trupul astfel: „Care Dumnezeu fiind în chip n-a socotit o știrbire a fi întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând”.³⁵ Deci, prin cuvintele „Dumnezeu fiind în chip”, Apostolul arată Ipostasul Logosului care există în Dumnezeu Tatăl, iar când spune „chip de rob luând” arată că Logosul este unit cu firea umană și nu cu un ipostas uman. Ca atare, el n-a spus că Logosul a luat ce exista în chipul robului ca nu cumva să arate că Logosul S-a unit cu omul, cu propriul ipostas existent dinainte de a se uni, așa cum blasfemiau Teodor de Mopsuestia și Nestorie când vorbeau despre o unire analogică. Prin urmare, zice Fericitul Iustinian, „noi mărturisim așa cum o face și Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți că Logosul Divin S-a făcut om, adică s-a unit ipostatic cu firea umană, ceea ce arată că Domnul Iisus Hristos este Unul, deținând firea divină și firea umană în mod desăvârșit. El este Fiul lui Dumnezeu Tatăl și S-a făcut om, adică a devenit Fiul Omului, fiind primul născut printre mulți frați, rămânând ceea ce era și fără să strice ceea ce a ajuns”. Numai în sensul acesta se poate mărturisi două nașteri ale Aceluiași Cuvânt al lui Dumnezeu, cea imaterială din Tatăl mai înainte de timp, și a Aceluiași în zilele cele de pe urmă din Sfânta, Mărita Theotokos și Pururea Fecioara Maria. Ca atare, Același Logos al Tatălui S-a întrupat și S-a făcut om, adică Dumnezeu adevărat și om adevărat, strălucind din Tatăl mai presus de înțelegere, și Același fiind zămislit din Mama Sa, mai presus de rațiune și în timp. Din acest motiv, „Preasfânta, Mărita și Pururea Fecioara Maria este cu adevărat Theotokos, nu pentru faptul că Logosul Divin și-a găsit începutul în ea, ci pentru faptul că la plinirea vremii Logosul Divin, care este înainte de timp, S-a întrupat din ea fără să Se schimbe și S-a făcut om. Cu toate că este nevăzut după fire, totuși S-a făcut văzut prin Întrupare. Deci Dumnezeu cel impasibil și nemuritor nu

³⁵ Filipeni 2, 6.

consideră nedemn să existe ca Dumnezeu pătimitor și supus legilor morții”.

Sfinții Apostoli au arătat această taină a lui Dumnezeu Unul și Același care S-a născut în Betleem din seminția lui David după trup și S-a făcut om și S-a răstignit pentru noi oamenii în timpul lui Ponțiu Pilat. El este Același și om și Fiul al lui Dumnezeu, Același din cer și Același de pe pământ, Același impasibil și Același pasibil. Logosul S-a născut din Tatăl într-un mod inexprimabil, minunat și etern, și tot El S-a născut în timp, din Fecioara Maria, ca aceia care s-au născut pe pământ să se poată naște iarăși de sus, de la Dumnezeu. În felul acesta, Fiul lui Dumnezeu înomenit „*prin Adam, are o mamă pe pământ și prin El noi avem un Tată în cer*”. Mai mult decât atât, Logosul întrupat, prin sămânța lui Adam, ne-a dăruit pe Tatăl Său, precum este spus: „*Le-a dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu*”.³⁶ Pentru acest fapt putem spune că Fiul lui Dumnezeu a gustat moartea în trup, pentru ca fii oamenilor să poată lua parte la viață prin Dumnezeu Tatăl lor în Duh. Deci, prin fire, El este Fiul lui Dumnezeu, iar noi, prin El, suntem fii lui Dumnezeu, prin har. El a devenit Fiul lui Adam din voia Sa și din dragoste pentru noi, dar noi suntem fii lui Adam prin fire. Deci Dumnezeu este Tatăl Său prin fire și Tatăl nostru prin har. Din acest motiv Logosul, Care este Fiul Tatălui, unindu-Se cu trupul nostru, a devenit trup pentru ca omul, unindu-se cu Duhul, să se facă duh. În acest sens, Însuși Fiul lui Dumnezeu ne-a luat pe toți ca noi să putem avea pe Dumnezeu. Chiar și după ce S-a făcut om, Domnul nostru Iisus Hristos este unul din Sfânta Treime și Fiul lui Dumnezeu compus din două firi. Mărturisind un Hristos compus potrivit Părinților, îndepărtăm confuzia sau separarea și păstrăm însușirile fiecărei firi.

Mai departe, Iustinian arată că: „*Fiul lui Dumnezeu este Unul și Același perfect Dumnezeu și perfect în umanitate, nu pentru că este în două ipostasuri sau prosopa, ci pentru că este cunoscut în firea divină și umană, ca să poată fi în ambele firi Dumnezeu perfect și om perfect, același Domn Iisus Hristos Cel din Sfânta Treime, slăvit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt*”. Firește, învățătura despre Sfânta Treime nu admite adăugirea unui al patrulea prosopon, deși unul din Sfânta Treime, și anume Logosul Divin, S-a întrupat. „*Aceasta este tradiția sănătoasă a Bisericii, subliniază împăratul, pe care noi o păstrăm, întrucât am primit-o de la Sfinții Părinți, și prin care mărturisim pe Tatăl și pe Hristos Fiul Dumnezeului Celui Viu și pe Sfântul Duh. Această mărturisire ne va întovărăși pe parcursul vieți ca să putem fi locuitori ai cerului*”.³⁷

Cum am arătat mai sus, un loc important în mărturisirea lui Iustinian este acordat formulei de credință a Sfântului Chiril: „*O singură fire a lui*

³⁶ Ioan 1, 12.

³⁷ *On the Person...*, p. 174.

Dumnezeu Cuvântul Întrupat”. Pentru el, această formulă arată că „*Unul Hristos*” este constituit din firea divină și din firea umană și nu dintr-o singură fire, așa cum au căutat unii să spună. Este adevărat, subliniază Iustinian, că ori de câte ori acest părinte a spus „*o singură fire a Logosului Întrupat*” a folosit termenul *fire* în această formulă pentru *ipostas*. De fapt, Sfântul Chiril, în scrierile în care folosește această formulă, urmărește frecvent să adauge fie termenii *Fiu* sau *Logos* sau *Singurul-Născut*, care nu sunt nume care indică firea, ci ipostasul sau prosopon-ul. În sensul acesta, când ipostasul Logosului S-a întrupat, nu s-a mai produs o fire, ci un Hristos compus, Același și Dumnezeu și om.³⁸ Dar când mărturisim că Hristos este Dumnezeu și om, este necuviincios a spune că numai o fire sau esență a existat în El, pentru că este imposibil ca Domnul nostru Iisus Hristos să fie simultan în una și aceeași fire, atât înainte de timp cât și în timp, sau impasibil și pasibil; mai degrabă mărturisim corect aceste învățături orientându-le către singurul Său ipostas sau prosopon.

Fără îndoială Iustinian dovedește că învățătura cu privire la această expresie este clar arătată de scrierile Sfântul Chiril. Astfel în prima epistolă către Succensus, după ce spune „*o singură fire a Cuvântului Întrupat*”, el adaugă imediat: „*întrucât suntem capabili să înțelegem și să vedem cu ochii sufletului cum Fiul S-a făcut om, spunem că sunt două firi dar un Fiu sau Hristos sau Domn, Care este Logosul lui Dumnezeu întrupat*”.³⁹ Prin aceste cuvinte se arată clar că unirea este fără confuzie, chiar dacă numărul firilor împreunate formează un singur Hristos, nu o fire a divinității și a trupului. Deci, „*dacă vorbind despre firea Logosului, n-am adăugat termenul întrupat, ci l-am pus deoparte precum arată iconomia. Zicând întrupat luăm în vedere desăvârșirea umanității Sale și dezvăluim esența Sa umană. Cel care îndepărtează umanitatea perfectă de Fiul este în mod drept acuzat de respingerea împărțirii și de negarea întrupării, întrucât a spune că S-a întrupat este o mărturisire clară și neambiguă a faptului că S-a făcut om. În felul acesta nimic nu ne oprește să gândim că Hristos este Fiu, dar și Dumnezeu și om; precum este desăvârșit în divinitatea Sa, tot așa este perfect și în umanitatea Sa. Categorie, faptul că Fiul lui Dumnezeu este cunoscut a fi Adevăratul Dumnezeu, implicit se recunoaște faptul că El n-a*

³⁸ Vezi *Împotriva monofiziților*, 65, pp. 45, 79, 52, 170, 97. Pentru Iustinian, ipostasul lui Hristos este Logosul Divin care este însuși Iisus. Ipostasul *rezultat* este cel pe care-l vedem în mintea noastră când contemplăm existența eternă a Logosului Divin. Logosul Divin se întrupează prin adăugarea la modul Său divin de existență de dinainte un mod de existență uman, preluând asupra Sa toate însușirile și atributele firii umane, fără a deveni un ipostas uman. Deci Logosul devine om desăvârșit, dar rămâne Dumnezeu desăvârșit, atât în fire cât și în identitate.

³⁹ EDUARD SCHWARTZE, *Acte Conciliorum Oecumenicorum (ACO)* I.1.6, pp. 153.23 -154.3.

suferit cele ale trupului în firea Sa, ci le-a suferit în firea pământească. Astfel, păstrând ambele firi, în adevăratul Fiu nu se spune că a suferit ca Dumnezeu, ci că a suferit ca om, pentru trupul Său".⁴⁰

În alt loc, Sfântul Chiril urmărește același argument, firește opus celor ce prezintă doi Fii și celor ce spun că o fire a lui Hristos este constituită din divin și uman. „*Prin urmare, zice el, n-ar trebui să-L diferențiem pe Domnul nostru Iisus Hristos în om și Dumnezeu într-un mod separat, ci să vorbim despre același Domn Iisus Hristos, recunoscând diferența dintre firi și păstrându-le împreună fără confuzie*”. Deci, subliniază Iustinian, dacă Domnul nostru Iisus Hristos este Cel despre care ne învață Sfântul Chiril, Cel desăvârșit în divinitate și umanitate, și dacă Părinții spun că n-a pățimit în firea divină, ci în firea pământească și, de asemenea, cunoaște diferența firilor, adică se păstrează când se unesc fără a fi confundate în Ipostas, atunci este clar că se referă la faptul că El este cunoscut atât în firea Sa divină, cât și în firea sa umană.

Un alt capitol din argumentarea lui Iustinian se preocupă de analogia trupului și a sufletului din om, ca exemplu de unire dintre firea umană și firea divină din ipostasul lui Hristos. Aceste aspecte el le subliniază pentru faptul că erau unii care abordau diferit problema și oferind exemplul omului, încercau să demonstreze că în Hristos este o fire a divinului și a umanului. Aceștia susțineau că numai ca om este numit fire, deși este compus din diferite firi, adică suflet și trup. Acestora împăratul le răspundea că, *deși omul este constituit din trup și suflet, este numită o singură fire, căci se obișnuiește afirmarea tuturor ipostaselor incluse în aceleași specii*.⁴¹

Desigur, subliniază Iustinian, fiecare ipostas sau prosopon, precum Petru sau Pavel, este diferit unul de celălalt prin virtute sau prin însușiri

⁴⁰ ACO I.1.6, p. 160.

⁴¹ *On the Person...*, p. 171. Analogia trup-suflet este aplicată aici într-un mod semnificativ diferit decât în scrisoarea către călugării din Alexandria. Acolo analogia este folosită pentru a arăta că precum trupul și sufletul sunt împreună pentru a forma un individ, la fel firile divine și umane se îmbină pentru a rezulta un ipostas, nu două ipostase și nu o confuzie a firilor. În acest caz, ipostasul este văzut ca bază a ființei, căci este cel prin care există firea. Ipostasul Logosului Divin își asumă întreaga fire umană, inclusiv mintea umană, fără să devină prin urmare un ipostas uman, sau „*Eu sunt*”, și rămâne dumnezeiescul „*Eu sunt*” (Ioan 8, 58). Deci Logosul Divin conduce în întregime firea umană pe care și-a asumat-o, inclusiv mintea umană, către destinul său *natural*: comuniunea cu Dumnezeu (vezi *The Union of God and Man in Gregory of Nazianzen*, in *St. Vladimir's Quarterly*, 28/1984, pp. 83-98). Ipostasele umane rămân așadar libere să primească sau să respingă darul mântuirii (contrar doctrinei predestinării), pentru că Logosul Divin nu și-a însușit un ipostas uman care să ne fi distrus identitățile noastre diferite, ci comuniunea întreagă cu Dumnezeu este cu adevărat posibilă pentru toți oamenii, căci strălucirea slavei Logosului Divin n-a fost limitată de un ipostas uman, ci s-a împărțit întregii naturi umane în ipostasul Său divin.

proprii, deși prin fire ei nu sunt distincți unul de celălalt, de vreme ce ambii sunt bărbați. Ca atare, omul, creat din *neființă*, nu este suflet separat de trup, nici trup separat de suflet, ci a fost adus la existență cu trup și suflet. Astfel, orice creatură, fiind constituită din diferite elemente, deține aceeași fire cu care Dumnezeu a creat-o. Spre deosebire de om, în Hristos, însă, nu este același lucru, căci nu este vorba în El de o fire hristică obișnuită sau de o esență afirmată de multe ipostase, ca în cazul omului. Dacă ar fi așa, ar fi mulți *Hristoși*, având în vedere firea universală, lucru total necuviincios. Deci, Logosul este Dumnezeu înainte de toate și de timp, existând cu Tatăl și fiind de aceeași fire sau esență cu El. Și tocmai El, Fiul lui Dumnezeu, Creatorul tuturor lucrurilor, și-a unit în ipostasul Său firea umană, la plinire vremii, devenind om desăvârșit, fără însă a înceta să fie și Dumnezeu desăvârșit. În sensul acesta, Hristos este un Ipostas care are în Sine întreaga fire divină necreată și întreaga fire umană creată, același Hristos fiind consubstanțial cu Dumnezeu Tatăl și cu noi.⁴²

Referitor la cei care au inventat o fire sau esență a divinității și a trupului într-un mod contrar adevăratei învățături a Părinților, împăratul Iustinian le aduce argumentul numărului, folosit ca înțeles ce indică diferența firilor lui Hristos. Prin această argumentare el subliniază faptul că respectivii n-ar trebui să vorbească despre un număr al firilor în Hristos, întrucât numărul implică o împărțire. Totuși, când numărul se referă la diferite ipostase, el indică separarea indivizilor, ca atunci când vorbim de doi sau mai mulți oameni. Dar altfel stau lucrurile când ne referim la faptul că noi concepem împărțirea lor în gând, de exemplu ipostasul omului, constituit din trup și suflet, adică din două firi: una a sufletului și cealaltă a trupului. Deci, deși omul nu este împărțit din acest motiv în doi oameni, se înțelege de la sine că El este unul și Ipostasul este unul. În cazul tainei *unirii ipostatice* împlinite în Hristos, deși percepem firile diferit, fără să le separăm, cu toate acestea în Domnul nostru Iisus Hristos ele nu sunt separate una de cealaltă. Dar, ca să înțelegem această diferență, zice Iustinian, folosim categoria numărului și spunem că sunt două firi în Hristos, dar nu-L împărțim pe Hristos în doi Hristoși sau în doi Fii. Iată ce spune Sfântul Grigorie Teologul, referitor la aceasta: „*Dacă cineva prezintă doi fii, spunând că unul este din Dumnezeu Tatăl și celălalt din mama sa, în loc de unul și Același Fiu, să fie lipsit de calitatea de fiu, care este promisă celor ce cred corect. Căci Dumnezeu și omul sunt două firi, precum trupul*

⁴² *On the Person...*, p. 172. Deci, dacă Hristos ar avea numai o singură fire atunci El ar fi ori imaterial, fiind consubstanțial cu Dumnezeu Tatăl, ori ar fi un simplu om consubstanțial numai cu noi. Sau, dacă din cele două s-ar schimba în altceva, atunci ar rezulta o altă fire și în cazul acesta Hristos, fie nu S-a făcut om, fie n-a rămas Dumnezeu, ceea ce ar însemna că El n-ar fi nici consubstanțial cu Tatăl și nici cu noi.

și sufletul; dar nu sunt doi fii, nici doi dumnezei și nici două umanități, deși Pavel vorbește de omul de dinăuntru și de altul dinafară.⁴³ Și dacă cineva vrea să spună pe scurt, ce este Mântuitorul, acela trebuie să spună că este și unul și altul (αλλο και αλλο), căci invizibilul nu este identic cu vizibilul și nici ceea ce este dincolo de timp nu este identic cu ceea ce este legat de timp, căci El nu este două Persoane, unul și altul (αλλος και αλλος), și niciodată nu va fi”.⁴⁴

Fără îndoială, cu privire la taina lui Hristos, Sfântul Grigorie învață clar că, acela care vorbește despre număr cu privire la Persoana lui Hristos este condamnat ca hulitor, dar cel ce admite că Hristos este constituit din două firi crede corect, întrucât indică diferența firilor îmbinate una cu cealaltă și totuși nu le divizează. În sensul acesta, Sfântul Teolog înțelege că, precum sufletul și trupul sunt două lucruri diferite în fire, totuși rezultă un om compus și nu doi, la fel și Hristos, deși în El contemplăm două firi, pe cea a divinului și cea a umanului, nu facem din El doi Hristoși sau doi Fii.⁴⁵

Și de această dată argumentul lui Iustinian, cu privire la taina lui Hristos, se referă la mărturiile Sfinților Părinți, care au declarat că termenii se disting conform diferenței firilor din care Hristos este constituit și prin urmare admit noțiunea de număr, deși nu împart firele pentru a avea două ipostase. De exemplu, Sfântul Chiril vorbește, în Comentariul la Levitic, despre taina Mântuitorului nostru și recomandă ca prin părți să se înțeleagă „omul lui Dumnezeu în două firi împărțite și totuși neîmpărțite, căci Hristos este unul din două”.⁴⁶ Apoi, în a doua scrisoare către Succensus, Sfântul Chiril scrie: „Ei nu înțeleg, căci dacă ar fi vrut ceva să fie împărțit, numai în gând, nu le-ar separa astfel încât să însumeze două părți complet diferite una de cealaltă”.⁴⁷

Mai înainte Sfântului Chiril, Sfântul Vasile cel Mare, în a patra carte împotriva lui Eunomiu, interpretează versetul: „Dumnezeu M-a creat, înainte de toate am fost zămislit”,⁴⁸ astfel: „Trebuie să se înțeleagă că termenul zămislit se referă la Fiul lui Dumnezeu, iar termenul creat se referă la chipul servitorului pe care El și l-a asumat. Cu toate acestea nu spunem că sunt două persoane, a lui Dumnezeu și a omului, pentru că El a fost un ipostas, ci mai

⁴³ I Corinteni 15, 45-47; II Corinteni 4, 16; Efeseni 3, 16.

⁴⁴ SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Ep. 101 Ad Cledonium* 19-20, PG 37, col. 180A.

⁴⁵ Sublinierea lui Iustinian vrea să arate clar că, pe de o parte, acei care refuză să vorbească despre număr cu privire la firele lui Hristos neagă diferența firilor și produc confuzie în voia lui Hristos. Pe de altă parte, dacă aceia mărturisesc diferența firilor în Hristos, atunci, dacă mențin diferența firilor, ei trebuie, urmând ideea de număr, să arate numărul firilor unite într-un singur ipostas, fără confuzie.

⁴⁶ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Levitic*, PG. 69, 576.

⁴⁷ ACO I, 1, 6, p. 162, 2-4.

⁴⁸ Proverbe 8, 22-25.

degrabă gândim firea fiecărui chip”.⁴⁹

Apoi, Sfântul Grigorie Teologul, în al doilea discurs despre Fiul, ne învață cum trebuie să distingem firile Domnului nostru Iisus Hristos în gând. Iată ce scrie el: „*Oriunde se disting firile una de cealaltă, se disting și persoanele. Precum auzi în cuvintele Sfântului Apostol Pavel «Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei».*⁵⁰ *Deci, Dumnezeul lui Hristos, dar Tatăl slavei, deși acești doi termeni se referă la o singură persoană, aceasta nu înseamnă o unire a unei firi, ci o unire a două firi*”.⁵¹

La rândul său, Sfântul Grigorie episcopul de Nyssa, în a patra carte împotriva lui Eunomiu, scrie: „*Apostolul numește pe Hristos «mijlocitor între Dumnezeu și oameni»*,⁵² *pentru ca nimeni să nu considere că patimile de pe cruce sunt ale firii nemuritoare*”. Astfel, Logosul Divin, fiind și *om și Dumnezeu* prin faptul că cele două firi sunt unite într-un singur ipostas, poate să realizeze ceea ce este propriu fiecărei firi, atât în ceea ce privește impasibilitatea divinității, cât și suportarea patimilor firii umane.

Logosul Divin, care transcende și depășește rațiunea, pentru care El este numit „*Dumnezeu este viața*”, sau „*măritul Dumnezeu*”, „*puterea înțelepciunii lui Dumnezeu*” și alte nume ca acestea, unind din dragoste în Ipostasul Său firea umană, cuprinde în Sine în mod necesar și experiența patimilor, preluată de El datorită slăbiciunii noastre. În urma acestei uniri, El se numește și om, nu pentru că El și-ar schimba firea, ci pentru că S-a făcut asemenea nouă și rămâne și Dumnezeu și om.⁵³

Categoric, subliniază Iustinian, acești oameni care folosesc numerele legate de firile lui Hristos ca pretext pentru a continua să nege diferența firilor, producând astfel o confuzie în Hristos, ar trebui să renunțe la greșeala lor, întrucât categoria numărului, folosită de Părinți, nu împarte firile în părți separate, ci indică diferența firilor unite în singurul Ipostas al lui Hristos.

În continuare, în mărturisirea sa de credință, referitor la cuvintele fire și ipostas, Iustinian dovedește, împotriva monofiziților, că este necuviincios a vorbi despre o singură fire a lui Hristos, a divinității și a trupului, întrucât firea și ipostasul nu înseamnă același lucru. În unanimitate, Părinții au învățat că firea sau esența este un lucru, iar ipostasul sau prosopon-ul este altul. Mai precis, ei au învățat de totdeauna că ceea ce este comun se face cunoscut prin termenii fire sau esență sau

⁴⁹ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Contra lui Eunomiu*, IV, PG 29, 704.

⁵⁰ Efeseni 1, 17. „*Ca Dumnezeu Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duhul înțelepciunii și al descoperirii, spre deplina Lui cunoaștere*”.

⁵¹ SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Discursul 30*, PG, 36, 113.

⁵² I Timotei 2, 5.

⁵³ SF. GRIGORIE, *Contra lui Eunomiu*, VI, PG, 45, 716BC.

chip, iar ceea ce este specific este cunoscut prin termenii ipostas sau prosopon. În sensul acesta, pornind de la Sfânta Treime, putem zice că este o fire sau o esență a divinității și totuși slăvim trei Ipostasuri în această divinitate, recunoscând aceeași fire sau esență în fiecare Ipostas. Cât privește Întruparea, mărturisirea este comună tuturor că unul din cele trei Ipostasuri, adică Ipostasul Logosul, S-a unit cu trupul, făcându-Se om.

Pentru a lămuri și mai bine deosebirea dintre fire și ipostas, Iustinian revine și adaugă că nimeni din Biserica Universală n-a îndrăznit să spună că așa cum sunt trei Ipostasuri sunt și trei firi ale Sfintei Treimi, ca să se poată spune că una din cele trei firi s-a unit cu trupul.⁵⁴ Așadar, potrivit doctrinei ortodoxe, subliniază teologul împărat, putem vorbi de un Ipostas și de o unire a două firi, întrucât Fiul, fiind altul decât Tatăl, referitor la Ipostasul Său, dar de aceeași fire cu Tatăl, Și-a unit în Ipostasul Său trupul înzestrat cu suflet rațional, ceea ce înseamnă că Logosul Divin S-a unit cu firea umană și nu cu un ipostas sau prosopon uman. Logosul Divin S-a întrupat și este cunoscut în fiecare fire: atât în firea divină în care există,⁵⁵ cât și în firea umană.⁵⁶ Firește, numai din această perspectivă se poate vorbi de un Ipostas compus al Logosului Divin, dar nu de o fire compusă.

Când este folosit cuvântul fire, neaplicat la noțiunea unui anumit prosopon, înseamnă ceva intermediar, fără subzistență proprie. Dar dacă ne referim la firea umană a lui Hristos, unită cu firea divină în Ipostasul Său, trebuie să spunem că ea nu este un ipostas de sine stătător. Ca atare, oricine ar spune că Logosul S-a unit cu omul când acesta exista deja ar face unirea relativă, neputând fi o unire desăvârșită a două ipostase. În sensul acesta mărturisim că firea umană a lui Hristos a început să existe în Ipostasul Logosului, adică Logosul Divin S-a făcut om fără schimbare. El n-a intrat într-un om individual, ci S-a născut din Fecioara Maria și S-a făcut om. Din acest motiv, Fecioara Maria este Născătoarea de Dumnezeu.

Sintetizând cele prezentate, Iustinian reia argumentația de mai înainte și subliniază că *„atât înainte, cât și după întruparea Logosului Divin sunt trei ipostase: al Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh și nu admitem un al patrulea ipostas sau prosopon în Sfânta Treime. Cei ce vorbesc de două firi înainte de unire urmăresc blasfemia nebunilor Teodor și Nestorie și susțin că omul Iisus își avea propriul ipostas înainte de unire și S-a unit cu*

⁵⁴ De reamintit că singurul care a fost condamnat ca blasfemiator, pentru că a îndrăznit să spună că sunt trei firi în Sfânta Treime, a fost Arie și urmașii acestuia.

⁵⁵ Coloseni 1, 15: „Acesta este chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura”.

⁵⁶ Filipeni 2, 6-7: „Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om”

Dumnezeu Cuvântul, ca om”.⁵⁷

Continuând șirul demonstrațiilor sale, Iustinian ajunge și la învățătura monofizită, care vedea unirea ipostatică prin absorbția firii umane în Ipostasul divin, astfel că Hristos după Întrupare nu mai are decât o singură fire. Așadar, spune el, *„cei care ne interzic să vorbim de două firi în Hristos după unire, insistând că este doar una, produc înșelăciune și confuzie cum este cazul învățăturilor hulitoare ale lui Apolinarie și Eutihie”*. Categorie, Sfinții Părinți au înțeles de la început că firile divină și umană din care Hristos este constituit își mențin integritatea chiar după Întrupare și nu se confundă una cu alta în niciun fel. Așa cum n-au fost două firi ale Domnului înainte de Întrupare, nici cele două firi n-au ajuns una după Întrupare, deși sunt cunoscute într-un singur Ipostas al Logosului înomenit.

Din păcate, Iustinian nu stăruie asupra acestei învățături, ci se mulțumește numai să mărturisească crezul său și al Bisericii universale.⁵⁸ El crede mai potrivit să condamne pe toți ereticii și să anatematizeze pe toți cei ce nu cred și nu mărturisesc *„trinitatea consubstanțială, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, adorați ca o singură Divinitate, fire sau substanță, putere și autoritate în trei ipostase”*, pe cei ce *„nu mărturisesc pe Logosul Divin Care S-a născut din Tatăl mai înainte de veci, iar la plinirea vremii a venit pe pământ și S-a întrupat din Fecioara Maria și S-a făcut om, și S-a născut din ea, și că sunt două nașteri ale aceluiasi Logos al lui Dumnezeu, una imaterială, înainte de vreme, iar cealaltă la plinirea vremii”*. Sunt anatematizați apoi cei care spun *„că Logosul Divin, Care a făcut minuni și*

⁵⁷ *On the Person...*, p. 180.

⁵⁸ Iustinian mărturisește un Hristos, un Fiu, un Domn, care este Logosul lui Dumnezeu, Care S-a întrupat și S-a făcut om, îl slăvim cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Aceasta este ceea ce mărturisește Biserica Universală a lui Dumnezeu și este dorința noastră ca toți creștinii să știe că așa cum noi avem un Dumnezeu și Domn, la fel avem și o credință. Când mărturisim definiția de credință și Îl slăvim cum se cuvine pe Tatăl, pe Hristos Fiul și Dumnezeu și Duhul Sfânt. Aceasta e credința pe care o păstrăm, în care ne-am botezat și care a fost dată de Domnul și Mântuitorul Iisus Hristos Sfinților Apostoli și pe care aceștia au mărturisit-o lumii întregi. Această mărturisire sau simbol și învățătură de credință a fost dată Sfintei Biserici a Lui de către cei trei sute optsprezece Părinți reuniți la Niceea pentru a se opune lui Arie, după ce l-au condamnat împreună cu învățăturile sale păgâne. Același Sfânt Simbol al celor trei sute optsprezece Părinți a fost urmat cu credință de cei o sută cincizeci de Sfinți Părinți care s-au reunit mai târziu la Constantinopol pentru a susține doctrina dumnezeirii Sfântului Duh și pentru a se opune și a-l condamna pe Macedonie pnevmatomahul și pe Magnus, ucenicul lui Apolinarie, împreună cu doctrinele lor hulitoare. Acest Sfânt Simbol și învățătura sa de credință a fost urmată pas cu pas de către Sfinții Părinți care s-au reunit la Sinodul de la Efes pentru a se opune blasfemiei lui Nestorie. Și Sfinții Părinți, care s-au adunat la Calcedon, pentru a se împotrivi învățăturilor eretice ale lui Eutihie, au condamnat atât pe eretici și ereziile lor, cât și pe cei care au crezut în învățăturile lor, sau pe cei ce le-ar putea împărtăși încă părerile.

Hristos care a pătimit sunt diferiți unul de celălalt, sau spune că Logosul Divin S-a unit cu Hristos când El a luat ființă din Fecioară, sau că Logosul este în Hristos ca unul în celălalt, și că Domnul nostru Iisus Hristos nu este Același cu Logosul lui Dumnezeu Care S-a întrupat și S-a făcut om, și că minunile și patimile pe care le-a suferit de bună voie în trup nu sunt ale uneia și aceleași Persoane”.

Pe nestorienii, Iustinian îi anatematizează pentru că „*spun că unirea Logosului Divin cu omul a fost fie prin har, sau prin energie, sau prin demnitate, sau prin egalitatea în cinstire, sau prin autoritate, relație, dispunere, virtute sau împărtășirea aceluiași nume*”.⁵⁹ Printre anatemele lui Iustinian este cuprinsă și aceea împotriva celor care „*nu mărturisesc că Sfânta, Mărita și Pururea Fecioara Maria este Născătoare Dumnezeu, deoarece ea a născut la plinirea vremii pe Cuvântul lui Dumnezeu*”.

Mai sunt și alte anatematisme referitoare la cei care nu mărturisesc că „*Domnul Iisus Hristos este Logosul Divin întrupat în două firi: divină și umană, și preia această expresie referitor la taina lui Hristos, nu pentru a arăta diferențierea firilor din care este compus, ci mai degrabă împărțirea lor ca și cum firile ar exista separate în propriul ipostas*”. Apoi sunt anatematizați aceia care spunând „*o fire a lui Dumnezeu Cuvântul Întrupat*” nu înțeleg că se referă la Hristos Cel rezultat din firea divină și din firea umană, Același fiind de o ființă cu Tatăl în Dumnezeire și cu noi în umanitate, ci înțeleg că o fire sau esență a lui Hristos a rezultat din Divinitate și trup potrivit credinței eretice a lui Apolinarie și Eutihie.

Iustinian anatematizează nu numai învățătura ereticilor, ci și persoanele acestora, cum este cazul lui Teodor de Mopsuestia „*care spunea că Logosul Divin este altul decât Hristos, Hristos fiind cel chinuit de patimile sufletului și dorințele trupului, care a făcut progrese excelente în bine, care S-a botezat în numele Tatălui, Fiului și Sfântului Duh și care a primit harul și a fost considerat demn de a fi adoptat ca fiu și mărit în prosopon-ul Logosului Divin*”. Tot acesta, „*pe lângă nenumărate alte blasfemii a îndrăznit să spună că Domnul S-a înfrățit cu ucenicii Săi după Înviere și când a spus «Luați Duh Sfânt»,⁶⁰ de fapt El n-a așezat asupra lor Duhul Sfânt, ci doar a suflat într-un mod figurativ*”. Ca și pe Teodor, îl anatematizează și pe Teodoret și pe cei

⁵⁹ După cum am arătat mai sus, nestorienii, separând numele Hristos de Logosul Divin și de om, susțineau că Hristos este unul pentru că împarte același nume, numindu-i pe ambii Hristos. Apoi, după ereticul Teodor și urmașii săi, unirea dintre firea divină și cea umană a fost după voia lui Dumnezeu, adică Logosul Divin a fost mulțumit de om pentru că omul a fost predispus către Logos, ca atare ei nu mărturiseau unirea ipostatică a Logosului Divin cu trupul și cu suflet rațional și nici nu mărturiseau un ipostas compus al lui Hristos.

⁶⁰ Ioan 20, 22.

care apără scrierile lui, chiar dacă acesta a fost acceptat de Sinodul de la Calcedon. De aceeași anatemă este lovit și „Ibas Persanul”⁶¹ care nega că Logosul Divin S-a făcut om și spunea că Logosul Divin nu S-a întrupat din Fecioara Maria, ci ea a născut doar un om, căruia îi spune templu, întrucât Logosul Divin și omul sunt diferiți unul de celălalt”.⁶²

Abstract: *The Emperor Justinian's Christology and of the Fifth Ecumenical Council*

Against those who had advocated a separation between Christ and the Divine Logos, the Emperor Justinian published an edict that condemned the Three Chapters, comprising the writings of Theodore of Mopsuestia, Theodoret of Cyrus and Ibas of Edessa. Justinian confessed the theology of one Christ, one Son, one Lord, the Incarnate Logos of God, Who became man and is glorified together with the Father and the Holy Spirit. Christ is affirmed to be one of the Holy Trinity, consubstantial with the Father in His divinity and consubstantial with us in humanity. The Son's divinity remained unaffected in the Incarnation, not ceasing to exist as God in becoming fully human, but not merely man. Christ is the Divine Logos Incarnated that saves and perfects humanity and all creation.

⁶¹ Referitor la această scrisoare, anatematizată datorită blasfemiilor cuprinse în ea, unii care apără impietările lui Teodoret și Nestorie spun că a fost acceptată de Sinodul de la Calcedon. Când spun aceasta ei caută să-i disculpe nu numai pe Teodoret, ci și pe Nestorie de dreapta condamnare. De fapt, însuși Ibas, condamnat într-adevăr de mai multe ori, datorită blasfemiilor cuprinse în această lucrare, n-a susținut că-i aparține. Iustinian susține că atunci când această scrisoare, care era plină de blasfemii și cuprindea multe calomnii la adresa Sfântului Chiril, a fost condamnat de episcopii Fotie și Eustațiu. Aceștia au dovedit cu probe că Ibas este autorul ei. Deși Ibas n-a recunoscut că a scris această epistolă, totuși nu s-a plâns de hotărârile luate asupra lui, ci a acceptat fără să se apere să fie alungat din episcopat. Scrisoarea a fost prezentată și Sinodului de la Calcedon, când „această hulitoare scrisoare a fost din nou citită și el iarăși a îndrăznit să spună că nu e a lui, dar a și adăugat: «Sunt străin de acuzațiile ce mi se aduc»”. Sfântul Sinod n-a fost mulțumit de tăgăduirea lui Ibas a acestei scrisori, așa că Părinții l-a constrâns să mărturisească credința ortodoxă căreia această scrisoare se opunea, adică hotărârea Sinodului de la Efes, învățătura Sfântului Chiril, pe care scrisoarea o ponegrea și să-l anatematizeze pe Nestorie și doctrina sa, pe care această scrisoare le slăvește și le apără. Dacă însuși Ibas n-a recunoscut această scrisoare și dacă Sinodul de la Calcedon l-a obligat să renunțe la ea, este de la sine înțeles că Părinții de la Calcedon n-au acceptat această scrisoare.

⁶² *Cele treisprezece anatematisme ale lui Iustinian*, On the Person..., pp. 181-185.

THE EUTHANASIA DEBATE

Pr. Prof. Univ. Dr. JOHN BRECK

Cuvinte cheie: *suferință, moarte, eutanasiе, slujire, medic, sfârșitul vieții, dreptul la moarte, demnitate, pace*

Keywords: *suffering, death, euthanasia, service, doctor, end of life, right to death, dignity, peace*

Our current President has declared himself to be “nuance”-free; the word does not exist in his vocabulary. If Senator Kerry lost the last election, a Republican friend opined recently, it is because he was “too nuanced”. Americans pride themselves in taking a firm stand and following through to the very end, with no hesitations, reconsiderations or deviations along the way. We conduct everything from foreign policy to debate in the public square according to the rules of a football game: “get in there and win”. No nuance there. No real dialogue, no real exchange of ideas, either. It’s all black or white, zero or ten.

This mentality carries over into the sphere of moral discourse in our country and has led to the acute polarization that marks positions on critical issues such as abortion, stem-cell research and euthanasia. We are either militantly pro-life or militantly pro-choice, “fer it or agin’ it”. If we look behind the scenes, though, we find that there are a great many intelligent, sensible, well-informed scientists and medical professionals, Christian and otherwise, who are trying to reach morally acceptable conclusions on these issues by means of “nuance”. They are able to step back, see both (or multiple) sides of a question, then debate among themselves, in an effort to achieve an ethically appropriate consensus, and then to form policies accordingly. We need to do more of this within the Church, so that her moral voice might be more clearly heard in a society driven increasingly by utilitarian expediency.

A case in point is the current debate over euthanasia. Sadly, people today have done to that term what homosexual activists have done to the word “gay”: co-opted it in the interests of a particular agenda so that for most of us it is no longer useable currency.

The term “euthanasia,” as we know, originally signified a “good death” (*ev-thanasia*). Today, in the minds of most Orthodox and many other Christians, it signifies an action just short of murder. This is because the expression is now used to designate direct, active intervention, usually on the part of a physician, whose purpose is to hasten death in what are

purportedly the interests of a critically ill or dying patient. Because we are accustomed (and quite rightly so) to basing our moral choices on Scripture, beginning with the Ten Commandments, we instinctively recoil from an action of this kind, taking it to be a direct violation of the order not to kill.

Our opposition to procedures that hasten death is only intensified by what we are presently observing in the U.K., Belgium and the Netherlands, where active euthanasia has become publicly accepted policy. As long as they follow certain guidelines, physicians in those countries may practice euthanasia without fear of prosecution. This strikes most of us as a wanton abandonment of traditional values in health care, whose primary aim for more than two millennia has been the Hippocratic concern to “do no harm”, to cure rather than to kill. The entire picture has been made all the more bleak by recent revelations that Dutch physicians have been routinely practicing euthanasia on newborn infants whose quality of life is so compromised by disease or deformity that, to the doctors’ eyes, it seems hardly worth living.

Here certain absolutes definitely have their place. Orthodox Christianity cannot be anything but “pro-life” when it comes to matters of abortion, and the same holds for euthanasia. The Church recognizes that a fundamental difference exists between “killing” and “letting die”, between deliberately taking a life and allowing a patient to succumb to disease or trauma without being subjected to “medical heroics”. In the experience of some patients and their physicians, however, there comes a point where unavoidable choices in health care strategies lead perilously close to what is called “mercy killing”. It is easy for us to reject the very idea of such a solution. We may believe that pain management and overall palliative care can prove sufficient to ease every dying patient through the last days and hours of earthly life. Any medical professional who has dealt intensively with terminal patients, though, knows full well that these measures are not always successful. And therein lies a dilemma that we need to recognize and take seriously, both medically and morally. Where does this lead us in today’s debate over euthanasia?

“Hard cases make bad law”, they teach in law school, and the same holds true in the field of medicine. Yet hard cases exist: cases in which pain and associated distress cannot be adequately controlled, so that the patient is pressed to despair. Some Orthodox Christians affirm that we should not try to palliate the suffering of those who are wasting away with debilitating illnesses or other infirmities, since it allows them to “share in the sufferings of Christ”. That is easy to say when it is someone else who is going through the agony. Certain degrees of suffering can indeed be redemptive, as many saints attest. Nevertheless, no one can fully appreciate the depth of suffering

borne by another person. Some patients are afflicted with a level of intractable physical pain and consequent psychological and spiritual anguish that for most of us is unimaginable and would be literally unbearable. They may have intestinal tumors that cause them to vomit their own fecal matter, or their life may be consumed by a desperate and unrelieved struggle simply to breathe. To declare on principle that they should bear their anguish as though it were God's will that they suffer is irresponsible and theologically obtuse. Christ, the eternal Son of God, has borne the world's suffering, and by it he has destroyed the power of death and corruption. Some people may have a specific vocation to drink the cup of their physical agony to the bitter dregs. Most of us, however, do not. Therefore we need to avoid glib pronouncements about the value of suffering: not to deny that value, but to set it in its proper perspective and acknowledge its proper limits.

The need for nuance, then, arises especially in a limited but significant number of cases where terminally ill patients are experiencing a level of pain and distress they can no longer cope with. There is a time to live and a time to die, and both need to be respected. Yet this raises the question as to just how, from a Christian moral perspective, the dying person may be appropriately accompanied and assisted through that terminal phase.

Medical technology has made prodigious advancements in recent years. Ventilators, dialysis machines, MRIs and antibiotics, for example, have improved and extended the lives of vast numbers of grateful patients. In many cases, however, that same technology has merely prolonged the dying process, and there it is counter-productive. A surgically implanted pacemaker can significantly extend the life and functioning of a cardiac patient. Cardio-pulmonary resuscitation (CPR) practiced on an elderly person who has suffered a major heart attack, on the other hand, often does little more than produce cracked ribs, or restore an oxygen-deprived brain to a level of existence that is merely vegetative. (CPR has produced an important caveat that extends the string of acronyms: "If you've opted for DNR, don't call EMS!")¹ Pneumonia in a dying patient can easily be cured today by antibiotics. That cure, however, means that the patient must finally succumb to some other pathology, often more distressful and more painful. A ventilator can be life saving in cases where a lung has collapsed or a curable disease is attacking a person's respiratory system. But used on a patient dying of ALS

¹ DNR: a "Do Not Resuscitate" order, often inscribed on the chart of a hospitalized, terminally ill patient (and too often ignored by the medical team). EMS: the Emergency Medical Service, which in most cases (unless the person is carrying an officially sanctioned DNR) is legally obligated to perform CPR on live but non-breathing victims of stroke, heart attack or other traumas, even when they have been deprived of oxygen for many minutes and have suffered severe and irreversible damage to the brain.

(amyotrophic lateral sclerosis, “Lou Gehrig’s disease”), it merely increases the anguish of slow suffocation and prevents what Orthodox Christians pray for every day: a painless and peaceful end to their earthly existence.

General recognition of the quandary we often find ourselves in thanks to the very real marvels of modern medical technology has led the public, as well as medical professionals, to an important conclusion regarding end-of-life care. In terminal cases (where the length of survival is measured in terms of days or hours), it is appropriate to withhold or withdraw life-support, and to allow the dying process to complete its course. Often referred to as “passive euthanasia”, this procedure in fact conforms thoroughly both to the Hippocratic Oath and to the will of God as we know it from Scripture and the tradition of the Church. It respects the patient’s need to find relief from his or her suffering, it acknowledges the limits of technology in achieving cures, and it allows the patient to complete his earthly journey with as much peace and dignity as possible. When medical intervention in terminal cases neither palliates nor cures, but merely draws out the dying process, it becomes burdensome to the extent that it should be discontinued. In such situations, “passive euthanasia” (as regrettable and misleading as that expression happens to be) is morally acceptable, even obligatory.

But what of “voluntary active euthanasia” (VAE)? This implies the willingness on the part of a terminally ill patient to accept direct intervention by the physician, with the specific aim of hastening death. With VAE, both the patient and the doctor *intend* to bring on the patient’s death more quickly than it would occur naturally if the disease or trauma were left to run its course.

Here again, we as a society have become thoroughly polarized on a critical issue. Pro-life voices raise the claim that no such active intervention is morally licit or permissible, including “physician-assisted suicide”, where the doctor prescribes or otherwise makes available to a patient medication that the patient self-administers, in order to bring on death. “Right-to-die” advocates, on the other hand, make absolute claims to individual autonomy, insisting that we have the “right” to end our life when and as we please. As with the abortion debate, the issue of euthanasia has led to a nuance-free “dialogue of the deaf”.

In trying to find a properly nuanced approach to questions surrounding terminal care, people who deal with dying patients often have recourse to the “principle of double effect”. This principle attempts to guide ethical decision-making in situations where an action deemed necessary will inevitably, yet foreseeably, result in some wrong or evil as a secondary consequence. In the case at hand, it would be applied to help discern what actions may be morally taken to relieve the suffering of a dying patient and

help that patient reach the end of her life in peace. The principle is usually expressed in terms of four conditions. 1) The action itself, independent of its effects or consequences, must be *inherently good* or at least morally neutral; 2) the evil effect must not be the *means* for producing the desired effect; 3) that evil, even if foreseeable, must not be *intended*; and 4) the action that produces the evil effect must be *proportionate*, both to the need addressed by that action, and to the evil that results from it (we should not shoot a pesky fly with a shotgun, or guillotine someone to cure a headache...).

The principle of double effect recognizes that actions often produce results that are both good and evil. It is applied in an effort to determine what action may be performed, and under what conditions, when the good effect expected of the action will be unavoidably accompanied by some evil consequence. The principle is useful insofar as it provides a framework for dealing with moral choices that are ambiguous. It often falters, however, when we consider the third condition: that the evil action may be *foreseen* but must not be *intended*.

In cases of terminal illness, it is unreasonable and unrealistic to expect that a physician, acting in good conscience and in the best interests of the patient, will not also *desire* that the patient's suffering end in death, sooner rather than later. That desire will inevitably affect the doctor's intention. For example, in patients who are in the end stage of life and who are enduring excruciating, intractable pain, the physician will normally opt to increase the dosage of morphine or other opiates, in order to relieve the patient's suffering as much as possible. Yet beyond a certain level, morphine can repress the respiratory system and hasten death.² The physician and the patient thus find themselves in a dilemma. Even if they are both philosophically opposed to euthanasia, they may deeply desire that the suffering end in the only way possible: by the patient's death. It is unreasonable to expect that the doctor will be able to suppress that desire as he augments the dosage of opiates, simply to avoid in his own mind – or that of the patient or the patient's proxy – the idea that he is *intentionally* performing an act that will bring on death more quickly than if the action were not performed and the patient were allowed (obliged) to suffer until the bitter end.

A proposed solution to this dilemma has recently received a great deal of publicity. It is the matter of "palliative sedation" (PS, also called "terminal sedation"). In those cases where pain management is inadequate

² This has recently been called into question, however. JOHN F. PEPPIN, "Palliative Sedation at the End of Life", *Christian Bioethics* 9/2-3 (Aug-Dec 2003), 343-355, cites studies that demonstrate the contrary: "High or low dose or rate of change in the opiate dose has been found to have no effect on survival of terminal patients" (p. 348). The same is true with the use of opioids.

to alleviate the patient's agony, it is possible to induce a state of unconsciousness in which, presumably, pain is no longer experienced. When it is properly administered, PS does not seem to hasten the patient's death, at least not appreciably. And the often expressed fear that the patient may still experience pain even under sedation seems unfounded, given the evidence to the contrary provided by MRIs, PET scans and other data.³ Some objections to PS have been raised because the usual practice, once the patient is sedated, is to withdraw or withhold food and fluids. Concern that the patient will die of hunger or thirst, however, are also unfounded. The average patient placed under palliative sedation dies, not from the sedation itself but from the underlying pathology, within two to four days. As long as mucous membranes in the patient's body are properly hydrated, effects of withholding food and liquid are negligible.

However effective PS may be in addressing problems of severe pain and distress in terminal patients, it is clear that every attempt must first be made to provide adequate pain medication. Pain is perceived differently by different patients. For many, it is complicated and intensified by psychological stress or depression. In such cases, relief may well be provided by common tranquilizers or mild sedatives that allow the patient to remain conscious. This is of particular importance for Orthodox patients, in that it allows them to complete critical end-of-life tasks such as personal sharing with loved ones, seeking forgiveness, making a final confession, and receiving the Holy Eucharist.

The point we need to recognize is that these cases of acute, unrelieved pain are largely responsible for the increase in patients' demands for physician-assisted suicide and euthanasia. Although improvements have been made in recent years, our medical schools are notorious for their failure to prepare their students in the crucial matter of addressing pain, particularly in the terminally ill. This is a medical problem, but it is also a moral and spiritual problem of the greatest importance.

It is time for the Church, through its hierarchy, parish communities and publications, to address the issue of end-of-life care with a renewed focus and a genuine sense of urgency. It would seem appropriate for our Orthodox physicians, together with those of their colleagues who share their views, to take the following steps: 1) urge medical schools to include in their curricula an adequate number of courses on pain management; 2) discuss among themselves and the general public, in all appropriate venues, the morality of practices such as terminal or palliative sedation, in an effort to reach a consensus that conforms to the "mind of the Church"; 3) militate peacefully yet

³ PEPPIN, 344-345.

forcefully against the immoral expediency of active voluntary euthanasia and physician-assisted suicide; and 4) in their parishes and other appropriate settings, engage in open and serious debate about the best way, both medically and spiritually, to accompany dying patients in the final stage of life, and particularly those who experience intolerable suffering and pain.⁴

Orthodox Christianity cannot accept the solution of active euthanasia, however popular that solution may be in any given society. We need to identify viable, morally acceptable alternatives by which physicians and the rest of us can accompany dying persons and assure them a peaceful and painless end to their life. To determine those alternatives, however, requires an effort on the part of everyone concerned – and we are *all* concerned with illness and death. It requires that we seek, in mutual debate and in prayer, a discernment that ultimately only God can provide.

Care for the dying is a profoundly spiritual matter. It is one of the most important yet most neglected aspects of the Church's ministry. However we may decide with regard to specific protocols, the first task of that ministry, like the physician's primary responsibility, is to "do no harm". As many dedicated medical professionals have pointed out, it is not always possible to cure, yet it is always possible to care. It is that single-minded focus on compassionate care that will enable us most appropriately and most effectively to offer the life of the dying patient into God's loving and merciful safekeeping.

Rezumat: *Controversa cu privire la eutanasi*

După cum bine se știe, termenul „eutanasi” însemna inițial o „moarte bună” (*ev-thanasia*), însă, astăzi, în mințile celor mai mulți ortodocși și, de asemenea, ale multor altor creștini, eutanasi semnifică doar o scurtă acțiune a unei crime. Opoziția autorului manifestată în respectivul studiu față de procedeele care grăbesc moartea este intensificată de ceea ce se întâmplă în prezent în Marea Britanie, Belgia și Olanda, unde politica eutanasiei active a fost acceptată în mod public, astfel încât medicii din aceste țări pot practica eutanasi fără teama de a fi supuși urmăririi penale. Biserica recunoaște că există o diferență fundamentală între „uciderea” cuiva și „lăsarea acestuia să moară”, între luarea în mod deliberat a unei vieți și permisiunea ca un pacient să cedeze în fața unei boli sau a unei traume fără a mai fi supus „eroismului medical”. Cu toate acestea, în experiența unor pacienți

⁴ Two articles provide excellent resources for this kind of shared reflection: DANIEL B. HINSHAW and JANE CARNAHAN HINSHAW, “A Christian Ending to our Life”, *St Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 44, no. 1 (2000), 61-82; and DANIEL B. HINSHAW, MD, “Spiritual Issues at the End of Life”, *Clinics in Family Practice*, vol. 6, no 2 (June 2004), 423-440. The authors, members of an Orthodox parish in Michigan, have done extensive work in the area of palliative care.

și a medicilor lor vine un moment în care alegerile inevitabile din cadrul strategiilor de îngrijire a sănătății conduc periculos de aproape către ceea ce se numește „uciderea din milă”.

Există un timp pentru a trăi și un timp pentru a muri, și ambele trebuie să fie respectate. Totuși, dintr-o perspectivă morală creștină, această realitate ridică întrebarea cu privire la modul în care poate fi însoțită persoana pe moarte în mod corespunzător și asistată în această fază terminală. Creștinismul Ortodox nu poate accepta soluția oferită prin eutanasia activă. Grijă pentru moarte este o chestiune profund spirituală. Acesta este unul dintre cele mai importante aspecte ale slujirii Bisericii. Ca și creștini ortodocși, putem decide cu privire la protocoalele specifice, prima activitate a acestei slujiri ar fi responsabilitatea de a conștientiza pe fiecare medic de datoria lui de a „nu face nici un rău” pacientului în starea terminală. Așa cum mulți medici profesioniști dedicați au subliniat, nu este întotdeauna posibil ca pacientul să fie vindecat, dar este întotdeauna posibil ca el să fie îngrijit. În astfel de situații este important să se pună accentul pe asistența de compasiune care ne va face capabili și eficienți pentru a oferi durata de viață a pacientului pe moarte ce a mai rămas iubirii și milostivirei lui Dumnezeu pentru a fi păstrată în siguranță.

THE DIACONAL DIMENSION OF RELIGIOUS ORDER. FOR A THEOLOGICAL RE-ARTICULATION OF THE MISSION OF THE CHURCH

Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU

Cuvinte cheie: *dicaconie, etică socială, misiunea Bisericii, rânduială
eclezială*

Keywords: *diaconal ministry, Social Ethics, mission of the Church,
ecclesial order*

“since we believe that the gift of enactment is a gift of wisdom...”
Saint Maximus the Confessor¹

It is a unanimously known fact that, in the modern secular society, dominates a judicial culture of the law, in which the moral norms and the laws represent simple conventions, the result of a more or less imaginary social contract. The advantage that this type of “law-culture”² brought along, at its time, represented a certain manner of annulment of the arbitrary from the social life, through the re-building of the latter on relations which fall off the incidence of the private and inscribe themselves into a public sphere, whose morphology is outlined by depersonalized norms, rules and laws. In spite of this advantage, the modern culture of the law unfolds itself, through the suspended nature of normativity which it maintains *a fortiori* on an aporetic horizon, threatening to end up in a “negative dialectics” with a self-destructive character³ – expression of its incapacity to elude the aporia of its gratuitous foundation.

On the other hand, the tradition of the Orthodox Church manifests a totally different culture of the law – reflected and articulated as such ever since the pre-Constantinian period in the context of the so-called Christology of the Nomos⁴ which, starting with John’s theology of the

¹ *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, translation into Romanian by Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, in: PSB 80, București 1983, §46, p. 159.

² OLIVER O’DONOVAN: *The Desire of the Nations. Rediscovering the roots of political theology*, first paperback edition, Cambridge University Press 1999, p. 100.

³ Eloquent in this respect is the common work of the German philosophers MAX HORKHEIMER, THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 2003.

⁴ See in this respect our study, *Liturghia poruncilor divine. Prolegomene teologice la o nouă cultură a legii*, Craiova 2004, pp. 79-91.

Logos, seeks to clarify the identity of the person of the Redeemer on the horizon of the postexilic teaching from the Old Testament regarding the Torah as divine wisdom (presenting, in a more and more accentuated manner, hypostatic features⁵), respectively in continuity with the late theology of the Old Testament and in the horizon of the iconomical role played by God the Logos/Nomos within the history of redemption. From this point of view, any form of normativity, be it moral or judicial, sends, ultimately, to Christ the divine hypostatic Word from which all His words and our words, having a normative character, assert themselves.

Starting with the period of the ecumenical synods, when the focus inside Christology gradually shifts from the iconomical aspect to the theological one, and the interest in the theme of the continuity between the theology of the Old and New Testament, as *Auseinandersetzung* with the Marcionite heresy, begins to fade out, in the East, a series of themes – like the one from the Old Testament, of the justice of God (tsaediaeq/ts^edakah Ihwh) reprised and further articulated in the theology of Saint Paul the Apostle (dikaíosýne tou theou) as theology of the retrieval from grace through faith -, are put into the background or even totally abandoned in favour of the Western Latin spirit,⁶ although in the biblical theology they have absolutely no connection whatsoever with any form of judicial spirit proper. That is why, today, we are ready to suspiciously discover, in any theological reference to the *justitia Dei* (the Latin rendering of the Jewish tsaediaeq/ts^edakah and of the Greek dikaíosýne tou theou), a Western import, overlooking the fact that tsedakah/dikaíosýne more likely sends to the wisdom (Sophia) of the divine judgments (mishpatim).

In this context of the loss, by our tradition, of many of the access paths to the thematization of divine justice, order and law it is no wonder that, in modern times, the Church shall itself resort to the acceptance proper to the *Aufklärung* on the conventional/contractual context of normativity. Such is, for instance, the case of the statutes of the modern Orthodox Churches, in our case, that of the Romanian Orthodox Church – a sort of blend of secular judicial logic, un-reflected consensus and perpetuation of some recent

⁵ ALOIS GRILLMEIER: *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg; Basel; Wien 1979, pp. 127; 147, etc.

⁶ More on this topic in our articles: *„Duplex usus legis’ și „tertius usus legis’ în mărturisirile de credință ale Bisericii evanghelic-luterane (sec. XVI). Pentru o percepere critică ortodoxă mai aproape de realitate a doctrinei protestante despre legea divină, faptele bune și îndreptarea omului din har prin credință*, in: *Mitropolia Olteniei*, LVII (2005), no. 1-4, pp. 82-107; *Taina dreptății lui Dumnezeu. Considerații cu privire la logica teologică a activității filantropice a Bisericii în Noul Testament*, in: *Studii CSTA* (The Centre for Studies in Applied Theology), No. 3/2005, pp. 59-72.

practices with pretension of tradition. Against the background of the Romanian traditional reflex of investing with religious meaning some judicial Byzantine concepts (as “law”, “regulation” (in Romanian “pravilă”), etc.),⁷ this un-critical blend becomes even more accentuated, and, moreover, it comes to have extremely malign consequences in the sense of the conversion of the entire problematic into a sort of formal judicio-ecclesial folklore.

One of the few access paths to the authentically theological problematization of the theme remains, to a certain extent, that of the ascetic literature, of the philocalic spirituality, respectively, in the space in which it saw itself more and more exiled, beginning with the period of the ecumenical synods. But, in this way, the theme was reduced to its ascetico-moral aspect, consolidated also by the interest manifested in the circumstances of the lack of an ethic Θεολογία (teaching related directly to God) proper for the canons with a moral character.

One must notice that, in this last case also, the scientific editions of the canons are missing and, especially, a theological reflection related to them. Hence the oscillation between the two extremes. On the one hand, they are taken literally, making abstraction of their true meaning, given by the context, by the theological atmosphere in which they emerged, by their actual significance and by the inner impulse that made them possible. The result is a sort of fundamentalism which, in its alleged Orthodox radicalism (which must not be mistaken for demarches such as the “radical Orthodoxy” of John Milbank or Catherine Pickstock which assert themselves from the theological logic proper,⁸ and by no means from the theological reminiscences which should, more likely, invite to an exploration of an archaeological type), end up resembling far too little the Orthodox spirit proper. The mistake in the logic of this option consists in the fact that, in the name of a rigorous fidelity towards the tradition, one fakes both the meaning brought along by tradition, and the significance proper of tradition, which now sees itself deprived of its dynamic dimension.

On the other hand, the canons are approached in a very lax manner, as being characteristic of times gone by and, implicitly, deprived of any relevance for today’s Christianity. Consequently, their comprehension and practice were left, in the best case, in the charge of the “effusion”, administered with a great dose of arbitrary, going as far as to the actual annulment of the standard, by comparison to which the principle of iconomy

⁷ BARBU, *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească*, București 2001, pp. 96-98.

⁸ JOHN MILBANK (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, London 1999.

is rendered possible, respectively, the coming down as such. This fact is specific not only to the canons and rules of repentance [“*epitimii*”] having a moral character, but also to a certain liturgical praxis which, in order to be properly understood and experienced, should presuppose not so much its abusive reinterpretation, in most of the times, in the sense of a gratuitous allegory,⁹ but the Θεολογία (teaching of God) which has to begin from an approach of genealogical exploration.

A similar demarche should impose itself also in what concerns the canons with an organisational or administrative character and, in a larger sense, the orders, and, respectively, the regulations/statutes of the Orthodox Church. It is a *locus communis* the observation that Orthodoxy (at least from some moment on, in this particular case, from the loss of the Roman character of the Byzantine Empire) lacked the organisational genius. The ecclesial regulations articulated themselves rather at the level of some reflexes of autocephalous self-preservation. However, it would be a mistake to exile the problem of this insufficiency in the canonical-judicial sphere. Undoubtedly, the latter has an important component which refers to the canonical law, but it has to be approached in its entire theological complexity. It is precisely this fact that was lacked from our theological and ecclesial life.

Otherwise, there is the danger of the reiteration of a malady of which the Roman-Catholic theological spirit, in particular, suffers, and which consists of a switch in accent – initially unperceivable, but which, in the concrete life of the Church, comes to colonize its entire logic. In this *Akzentverschiebung* it is not the theological that determines the ecclesial organisation, as aspect of the organic way of living of the Church, nor does it represent the point of departure, but, quite on the contrary, it finds itself more likely imported in the context of an obsessive interest in the achievement and the preservation of the ecclesial “order”, become a value *per se*. Hence the judicial flavour that the Orthodox theologians find, almost without exception, in the general theological atmosphere of the Roman Church. Of course, this legal horizon is not, as we have already seen, deprived of a certain theological pendant (the veterotestamentary discourse on the divine “order” as “testimonies” – “*edut*” – of the wise “judgments” - *mishpatim* – of YHWH expressed in commandments (*mitsvot*) and materialised in creation; the Pauline discourse on *justitia Dei* and, respectively, on the retrieval from grace through faith, John’s philosophy of

⁹ See KARL CHRISTIAN FELMY, *Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen*, in vol.: *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Sibiu 1993, pp. 260-276.

the Logos/hokmah, continued even in some of the Holy Fathers, like, for instance, Saint Maximus the Confessor¹⁰). The signalled pathology sends, yet, precisely to that switch of accent from this plural manner of *theological* articulation of the theme to the judicial one, in which the ecclesiastical order is obtained on the basis of the legislative authority of one or several persons, constituted into a body having a legislative character.

In this respect, the core of the problem is not the ecclesiastic statute as statute, nor are the canons as such, or the liturgical life of the Church as rite. The central problem is the recovery of the *theological* dimension at all these three levels of the ecclesial existence and mission – liturgical, moral, statutory. This approach presupposes, first of all, the comprehension (at the end of the genealogical/archaeological initiative already mentioned) of the original theological logic, of the actual theological meaning of each of these cases. In its absence, the two extreme attitudes are rendered possible: both the fetichization of the provisions of the order (be it liturgical, moral or administrative) and its museification and “con-schematization”¹¹ of the Christian living with the logic “of this world”.

Secondly, it is necessary to part with the Balkan game of eluding reality, of abusively constituting parallel realities, in which our religious life immersed itself, particularly in modernity. This is the reason why, in the Orthodox world, we did not have a real *Auseinandersetzung* with modernity, a critical theological position/stand, reflected in relation to it. In fact, it was precisely that game of “hide-and-seek” with reality¹² which made possible both the fetichistic-fundamentalist attitude and the museographical-secularist one, within our ecclesiastic life, including in what concerns the religious order in its administrative sense.

An example in this respect:

¹⁰ *Ambigua*, §27; pp. 127-131; §37-40, pp. 149-153. *Răspunsuri către Talasie*, într. 64, in: *Filocalia rom.*, vol III, 2nd edition, București 1994, pp. 412-414.

¹¹ Romans 12, 2: me syschematizestai...

¹² Reality becomes an actual theme of the modern spirit starting with the approach of “reforming of philosophy”, initiated by LUDWIG FEUERBACH (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie; Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in: *idem, Ausgewählte Schriften*, Bd. I: *Anthropologischer Materialismus*, hg. Alfred Schmidt, Frankfurt/M; Berlin; Wien 1985, pp. 82-99; 100-157) in *Auseinandersetzung* with the last great philosophical system – the Hegelian one – and, implicitly, with the systematic manner of philosophizing, itself. The theme will be assumed and developed by FR. NIETZSCHE (in his entire philosophical work), LUDWIG WITTGENSTEIN (*Philosophische Untersuchungen*, in: *idem, Werkausgabe*, Bd. I, Frankfurt am Main 1984, pp. 225-580) and, subsequently, by KARL LÖWITH, *Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philologie* (1928), in: *idem, Sämtliche Schriften*, Bd. 5: *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert* – Max Weber, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung Stuttgart 1988, pp. 1-26.

It is known and renowned the fact that Șaguna's organisation of the Church from Transylvania, through the introduction of the principle (close to a certain Protestant logic) of the participation of laic representatives of the faithful people – among others, in the election of the hierarchs of the Church –, represented a providential fact, through which they succeeded to put an end to the interference of the Austro-Hungarian authorities in the election of the Romanian Orthodox hierarchs. Hence, they counteracted, on the one hand, the process of de-nationalisation of the Romanians from Transylvania and, on the other hand, the Roman-Catholic offensive initiated at the end of the 17th century in Transylvania. Last but not least, the Șagunian reform had a deeper theological significance: to avoid the danger represented by the theological malady of clericalism. The Church from the Old Kingdom, which did not take into consideration the counteraction of this theological malady through the cooptation, in the manner of Șaguna, of the laity in the decisional activity of the Church, will more seriously have to confront the phenomenon of clericalism, which will even impede the unfoldment of a profound mission of the Church. It is not out of the question that the low participation in the religious sermons registered in the South of the country (a fact which could be noticed, in the absence of surveys or sociological studies, with the naked eye, even) has to do with this deficiency in the implication of the laity in the life and mission of the Church.

Nevertheless, the subsequent application, deprived of discernment (diakrisis), of the Șagunian logic at the basement of the Statute of the Romanian Orthodox Church, a thing which lasts up to the present, led to a state of facts far from the expected one. In the absence of real criteria of participation of the laymen in the life of the Church, of an actual culture of the laity, this participation and, in particular, the election of the members of the National-Ecclesiastical Assembly, ended up having, for the most part, an arbitrary character. Hence, it is all about characters that are obedient to the local hierarch, and elected precisely for that reason, or characters that are “useful” to him, as, for instance, businessmen or politicians of all sorts. This fact has not led, unfortunately, to a symphony of the Church and of the political power but, more often than not, to a ceaseless row of interferences of the political in the life of the Church (sometimes not having even the slightest connection with the latter).

After the Great Reunion, that, which in the Transylvanian world decisively contributed to the protection of the Church and of its mission, both from irritating interferences having a hostile and destructive character, and from the splendid isolation of its clergy into a caste separated from the faithful people, lost its significance to a great extent. The fact which was not taken into consideration was that the core of the problem was no longer the

protection from foreign interferences from a national or confessional point of view, but the protection against the *political* interference to which, however, the Church, through taking over the Șagunian system without having sufficiently reflected upon it from a theological point of view (namely: by default of a realistic hermeneutics), did nothing else than purely and simply deliver itself. One omitted the fact that the leading problem was no longer represented by the Catholic politicians – Hungarian and Austrian, but by the Romanian politicians themselves, in most of the cases barely catechized representatives of a Christianity from which they did not/do not understand much and to which they were introduced more likely in the context of some God knows what freemasonic rituals, than in that of the Holy Mass, or in the framework of an ecclesial praxis. Persons who are total strangers to the life and mission of the Church have begun not only to represent it, but to even play a decisive role (and, of course, poisonous) within it. In this way, paradoxically, by politicizing itself, the Church also turned clerical (the exact opposite of the Șagunian intentions!), promoting a rather staged participation of the laity in the life of the Church than a real one.

An example in this respect is illustrated by the perpetuation and proliferation in the Statute of the Romanian Orthodox Church (including in its form, amended on 1.03.2006) of the ecclesiological anomaly represented by the existence of the so-called vicar-bishops.¹³ The model, which seems to be imported from the Ecumenical Patriarchy of Constantinople, loses sight of the fact that the existence of such “substitutes” has, there, totally different reasons, which have to do with the disappearance *de facto* of some old Greek Orthodox dioceses. What, in the case of the Ecumenical Patriarchy, makes, as nostalgic anachronism, sense, somehow, here, at us, is absolutely groundless: although they are authentic hierarchs, in full possession of the diocesan charisma, the vicar bishops/hierarchs see themselves deprived of the actual possibility of ministering at their corresponding hierarchical level, by fulfilling the part of some assistants/substitutes of the titulars, while in big towns (some of them really big, like Brașov, Ploiești or Târgu Mureș) from throughout the Romanian Patriarchate, the presence of an hierarch still lacks (but they are blessed with that of a ... archpriest). The phenomenon is not a mere ecclesial accident, but is symptomatic for the perpetuation of the missionary and pastoral asthenia of our Church, still barricaded in bureaucratic-administrative structures.¹⁴

¹³ RADU PREDĂ, *Trebuie să pornim de jos în sus*, interview taken by: Lumea credinței IV (2005), no. 17, pp. 34-35.

¹⁴ IOAN I. ICA JR, *Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme*,

The two examples offered hereabove do not merely represent two complex distempered situations at the level of the theological discourse (in this particular case, that of ecclesiology) and of the ecclesial structures, but also send further on to *a pathology of the very mission of the Church*. The problems with which the mission of the Church gets confronted – be it internal or external – have, first of all, to do with the treason of its own theological vocation in favour of the political and administrative ones. As a result, usually, the mission of the Romanian Orthodox Church was more likely the result of certain *circumstances* and less that of a clear missionary intention. The degree to which a circumstantial, accidental mission is a real mission remains an open question. But, if we were to take into consideration the fact that the term “mission” comes from the Latin “missio” which, in its turn, sends to the verb “mittere”, to send, then the mission means *sending* or, as such, it necessarily presupposes an intentional character.

Beyond the absence of a real missionary relation between the clergy and the laity and beyond its reduction, from both sides, to a single common denominator – that of servility, beyond the recourse to different pastoral and missionary strategies (through the establishment of new (arch)dioceses and metropolises), beyond any attempt to elaborate and amend the Statute for the organisation and functioning of the Romanian Orthodox Church, a few principle observations, regarding the mission and order of the Church and the relations between them, impose themselves:

1. Firstly, we lacked and we are still lacking *a real theological debate* (in fact: a plurality of debates) on ecclesiastic orders of any kind – administrative-statutory, canonical-moral, liturgical, etc. – and, in general, on any type of theological problem. As a consequence, the Church confronted itself and continues to confront serious forms of *pseudomorphosis* (clericalism, political servility, ecclesial bureaucratism, laxism or fundamentalism – moral, liturgical and dogmatic) generated by a sort of theological indolence of letting matters drift, taken as divine providence.

2. Secondly, within our ecclesiastical life, we lacked, and we are still lacking, a certain *critical spirit*, a theological discernment (diakrisis), that should permit us to research (dokimazein) and to realistically assess the problems with which the life and mission of the Church get confronted. In numerous occasions, the hierarchy of the Church (or, more correctly: parts of the hierarchy) fled to a sort of parallel reality, transfixed in a triumphalist-ceremonial state of mind.

3. Moreover, we lacked and we are still lacking a *culture of the real*

in: *idem*, Germano Marani, Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective, Sibiu 2002, p. 564.

dialogue and of the real communion. Paradoxically, it is precisely the Orthodoxy, which considers itself the promoter of a theology of the communion and of the dialogue, that has very rarely practised them, lately. If, in most of the cases, the communion between the organs of the Church limits itself to a simple physical juxtaposition during the divine service and emaciates immediately after the sermon, the dialogue and the invitation to dialogue still arouses phobia, suspicions and complexes. At best, a sort of “communication” in choir is practised, through shouts – between the camps or, purely and simply, in a general chaos.

4. Finally, the mission of the Church has to rediscover its *diaconal vocation, its calling to minister*. Yet, this serving calling presupposes the knowledge and the acceptance of the *reality* as such, the moulding on this reality with its deficiencies and needs. Enclosing oneself in a discourse cut off from reality, barricading oneself in offices and in an administrative jargon, with triumphalist savour, can but annul it.

Rezumat:

Prezentul studiu se constituie într-o pledoarie pentru rearticularea teologică a misiunii și a slujirii Bisericii în sensul recuperării semnificației originare a rânduiei în viața Bisericii și a plasării ei în contextul de viață actual. În acest sens, prin recursul la un necesar discernământ (*diakrisis*) teologic care să permită cercetarea (*dokimasia*) și aprefierea realistă a problemelor cu care se confruntă viața și misiunea Bisericii, se cuvin identificate și înlăturate cazurile de pseudomorfoză apărute de-a lungul vremii, dar și promovarea unei culturi a dialogului și a comuniunii reale. Nu în ultimul rând, misiunea Bisericii trebuie să-și redescopere vocația diaconală. Această chemare slujitoare presupune însă cunoașterea și acceptarea realității ca atare, mularea pe această realitate cu lipsurile și nevoile ei.

SENSUL ISTORIC-ESHATOLOGIC AL CULTURII ȘI CONTRAFACERILE ACESTUIA ÎN CADRUL CULTURII SECULARIZATE

Conf. Univ. Dr. CRISTINEL IOJA

Cuvinte cheie: *cultură, sfințenie, secularizare, istorie, eshatologie*
Keywords: *culture, holiness, secularization, transfiguration, history, eschatology*

1. Pozitivitatea teologiei ortodoxe vis-a-vis de cultură

Teologia ortodoxă are o viziune pozitivă despre cultură și despre implicațiile ei în diferitele compartimente ale vieții umane, precum și la progresul civilizației în general și al civilizației actuale în special. Tot potrivit teologiei ortodoxe, credința nu anulează cultura, ci îi dă posibilitatea acesteia să se insereze într-o viziune mai amplă și mai profundă privind sensul omului și al lumii. Teologia ortodoxă militează, plecând de la modelul patristic, pentru o interrelație fără confuzie între credință și cultură, mărturisind înaintea lumii contemporane necesitatea recursului culturii actuale la valorile Ortodoxiei, precum și necesitatea valorificării de către teologie a valorilor culturale conforme cu Revelația divină. Despre pozitivitatea culturii și a lumii, Panayotis Nellas afirmă: „Învățătura patristică despre «chipul lui Dumnezeu» și «hainele de piele» reprezintă mediul contactului Ortodoxiei cu lumea contemporană, fiindcă permite, sau mai mult, obligă gândirea teologică să se situeze pozitiv față de om și de civilizație. Rezultatele științei contemporane, revelațiile psihologiei, cuceririle tehnicii, căutările filozofiei nu sunt lucruri rele sau doar admisibile, ele sunt bune și prețioase la modul pozitiv. Însă efortul zadarnic al autonomiei anomiste le înstrăinează aproape neîntrerupt, le vinde pe un blid de linte stricăciunii și diavolului. Și astfel, în loc să slujească omului în realizarea scopului său, operele omului servesc diavolului în opera de distrugere a omului și a lumii”¹.

Atitudinea ortodoxă față de cultură trebuie să fie una integratoare, de asumare a oricărei culturi și evaluare a ei din perspectiva revelației. O teologie care face abstracție de cultură este sortită nu numai închiderii în ea însăși, fără relevanță pentru lumea în care mărturisește Adevărul revelat, ci și capcanelor misticismului și pietismului, iar o cultură care face abstracție de teologie, de ceea ce mărturisește aceasta, este sortită secularizării și

¹ PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediția a II-a, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 130.

atomizării, este sortită închiderii ei în orizontul creatural. Teologia are nevoie de cultură pentru a vorbi lumii contemporane de Hristos, iar cultura are nevoie de teologie pentru a se ridica spre intuirea sensului transcendent al existenței, pentru a evita derapajul în subcultură și a-și realiza sensul ei istoric-eschatologic. Putem observa astfel că nu există un dualism ontologic între Biserică și lume, sacru și profan, credință și cultură, mistică și rațiune, acest dualism este unul etic, subiectiv și ideologic, care caracterizează deosebirea dintre omul nou și omul vechi, dintre sacru, ca stare de răscumpărare și profan, ca stare demonică.²

În acest sens, Biserica, încă din primele veacuri, a arătat că „nu abandonează puterilor malefice ale răului nici cosmosul, nici natura, nici statul, nici timpul, nici cultura, nici rațiunea, nici legea, nici Vechiul Testament. Deși căzute în păcat, toate acestea sunt realități create de Dumnezeu, deci bune în ființa lor, putând constitui, după exorcizarea baptismală a puterilor demonice infiltrate în ele, materia potențială a anticipării euharistice a Împărăției lui Dumnezeu în așteptarea actualizării ei definitive la a Doua Venire a lui Iisus Hristos; Biserica fiind locul, martora și slujitoarea realizării misterului dospirii în lume și istorie a fermentului Împărăției lui Dumnezeu adusă de Hristos, Care vorbește despre ea în parabolele Lui”.³ Atitudinea pozitivă a teologiei ortodoxe față de cultură subliniază nu numai o recunoaștere istorică a rolului ei, ci și destinul ei de a se înveșnici prin renunțarea la idolatrie și autonomie.

2. Cult, sfințenie, cultură

În viziune ortodoxă, rolul și sensul culturii este sublim întrucât la originea ei, în mod autentic, stă cultul și în acest caz scopul adevărat al culturii este ca ea să fie o cultură teonomă. Dar dimensiunea liturgic-cultică a Bisericii nu descoperă numai sensul culturii, ci și posibilitatea sfințeniei omului integrat în această dimensiune. Aici putem vorbi nu numai despre pozitivitatea unei culturi teonome cristalizate sub directă luminare a dimensiunii liturgic-cultice a Bisericii, ci și despre posibilitatea omului de cultură de a participa la o experiență integrală a existenței sale, sfințenia lui Dumnezeu. „Buna folosire a rațiunii umane, înțeleasă nu în sensul unui raționalism strâmt, este cu desăvârșire în tradiția și duhul Părinților Bisericii. De ce ar trebui atunci să-i renegăm pe Dante, Montaigne, Shakespeare, Milton, Victor Hugo și atâția alții? Este important pentru

² PAUL EVDOKIMOV, *Iubirea bună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, p. 121.

³ IOAN I. ICĂ jr., *Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident și în Europa de azi*, în vol. „Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective”, editori IOAN I ICĂ jr, GERMANO MARANI, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 20.

ortodocșii din Occident să cunoască bine poezia, arta, cultura țărilor în care locuiesc. De ce n-ar fi posibil să fii în același timp ortodox pe plan duhovnicesc și occidental în plan cultural?”⁴ Această nedumerire a unuia dintre teologii ortodocși de marcă din Occident nu cred că i-a în serios distincția dintre cultura teonomă și cea autonomă, pe de o parte, iar pe de altă parte, evită afirmarea principiului selectiv în ceea ce privesc valorile culturii moderne și actuale. Deși nu trebuie să ne închidem total vis-a-vis de o cultură chiar autonomă, totuși nu trebuie nici să ne deschidem fără discernământ duhovnicesc și soteriologic vis-a-vis de valorile pe care aceasta le propune omului de astăzi. Creștinii sunt chemați permanent să evalueze cultura timpului lor, mișcările și metamorfozele ei din perspectiva Revelației care nu garantează asupra unor idei autonome și idolatre care atentează la parcursul soteriologic ascendent al omului, oricât de strălucite și de geniale ar fi acestea la o primă vedere. În acest sens este necesar să le indicăm locul lor în cadrul ierarhiei valorilor, precum și în corespondență cu adevărul mântuitor revelat și fructificat în Biserică.

Cu toate acestea, relația strânsă și reciprocă dintre cultură și teologie subliniază faptul că atât sfințenia, cât și genialitatea își au sensul lor interconect, atât sfințenia cât și cultura în forma ei teonomă au o valoare fundamentală în viețuirea și desăvârșirea omului pe pământ. Astfel, nu înțelegem o sfințenie fără rațiune și nici o genialitate unde credința nu își are locul.

În opinia lui Nikolai Berdiaev, genialitatea este o altă sfințenie înaintea lui Dumnezeu, de egală valoare cu sfințenia canonică: „La începutul secolului al XIX-lea au trăit cel mai mare geniu rus – Pușkin – și cel mai mare sfânt rus – Serafim de Sarov. Pușkin și sfântul Serafim trăiau în lumi diferite, nu se cunoșteau între ei, n-au intrat niciodată în niciun fel de contact. La fel de nobilele măreții ale sfințeniei și genialității nu sunt compatibile, nici comensurabile, ca și cum ar aparține unor planuri existențiale diferite. Sufletul rus se poate în aceeași măsură mândri cu geniul lui Pușkin și cu sfințenia lui Serafim... Și iată că se naște întrebarea: în jertfa geniului, în exaltarea sa creatoare, nu se află oare o altă sfințenie în fața Domnului, o altă făptuire religioasă, de egală valoare cu sfințenia canonică? Sunt adânc încredințat că genialitatea lui Pușkin, care parcă îi distrugea sufletul în fața oamenilor, este în fața lui Dumnezeu egală cu sfințenia lui Serafim, care i-a salvat sufletul. Genialitatea este o altă cale religioasă, la fel de valoroasă și nobilă ca cea a sfințeniei... Este binecuvântat faptul că au trăit la noi sfântul Serafim și geniul Pușkin și nu doi sfinți. Pentru țelurile divine ale lumii, genialitatea lui Pușkin

⁴ KALLISTOS WARE, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2003, p. 119.

este la fel de necesară ca și sfințenia lui Serafim”.⁵

Deci, sfinții și geniile se împlinesc, în opinia lui Berdiaev, fiecare în felul lor în aceeași unică realitate a Împărăției. Putem afirma, ținând împreună atât sfințenia cât și genialitatea, ca expresie a relației dintre mistică și rațiune, că lumea contemporană are nevoie de o „sfințenie care să aibă geniu”. Acest fapt nu înseamnă că genialitatea constituie o condiție a sfințeniei, ci că sfințenia are întotdeauna și geniul și mult mai mult decât atâtă înglobat în ea. Sfântul depășește geniul, fără să-l anuleze, nu rămâne la viziunea lui, ci dobândește în mod tainic o viziune mai largă asupra sensului lumii și a lui însăși. Sfințenia nu are nevoie de genialitate ca și condiție sine qua non a existenței sale, însă genialitatea, pentru a-și lărgi orizonturile și implicațiile aprofundărilor sale, are nevoie să participe la sfințenie. Fără sfințenie, genialitatea rămâne săracă în însăși strălucirea și grandoarea ei, având în vedere chemarea și dimensiunea eshatologică a condiției umane. Geniul este expresia implicațiilor chipului după care a fost creat omul, în timp ce sfântul este expresia chipului care a ajuns la asemănarea cu Modelul său, expresia îndumnezeirii realizate în har ca și parcurgere a drumului de la chip la asemănare.

Dar, din punct de vedere ortodox nu putem să confundăm genialitatea cu sfințenia și invers și nici să punem semnul egal între acestea două. Dacă genialitatea a existat și înainte de Creștinism și poate exista și în afară de Creștinism, sfințenia o descoperim în întreaga ei profunzime ontologică în Creștinism, odată cu chemarea lui Iisus Hristos ca toți să participăm la sfințenie, la sfințenia Celui cu adevărat Sfânt, Sfintele Sfinților. Dacă genialitatea tolerează o discrepanță între discurs, concept și faptă, sfințenia le ține împreună într-o unitate care atestă însăși existența, autenticitatea și forța ei. Sfântul nu este un om dezbinat, ci este prin excelență, după modelul lui Hristos, Care a unificat toate în El, omul unității, a unei unități care dă consistență și viață lumii în care el trăiește. Sfințenia nu înseamnă lepădare de lume în sensul negării ei de tip maniheist sau gnostic, ci înseamnă asumarea lumii, deci și a genialității care există în lume, și transfigurarea ei, adică ridicarea acesteia pe un alt plan, mai adânc, al înțelegerii lumii și rostului omului în ea.

⁵ NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, trad. Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 165-166. Acest text, specific structurii personalist-existențialiste a gândirii lui Berdiaev, care scoate în evidență până la urmă autonomia omului fundamentată în libertatea și genialitatea lui, are și aspecte pozitive – dincolo de orice exagerare și egalizare a sfințeniei cu genialitatea în perspectivă existențială și eshatologică – care ne determină să reflectăm mai profund la rolul culturii și genialității omului în procesul cunoașterii lumii și de aici a lui Dumnezeu. De aceea, considerăm că nu cultul sfințeniei trebuie întregit prin cultul genialității, ci genialitatea trebuie întregită prin sfințenie într-o viziune teocentrică, sau mai bine zis hristocentrică (IBIDEM, pp. 169-170).

O confuzie între genialitate și sfințenie ar însemna o confuzie între implicațiile dogmei creștine și implicațiile posibilităților lumii păgâne, care ar pune sub semnul întrebării însăși rostul și efectele Întrupării și Învierii lui Iisus Hristos. Deși sunt pictați în pridvoarele mănăstirilor noastre, Platon și Aristotel nu pot fi confundați, totuși, cu Sfântul Ioan Gură de Aur, de pildă, cu Sfântul Vasile cel Mare, cu Sfântul Grigorie de Nazianz sau cu oricare alt sfânt. Genialitatea nu ajunge sfințenia prin ea însăși, o poate eventual întrezări, sfințenia fiind prin excelență o chemare și un deziderat specific Creștinismului și experimentării vieții lui în dimensiunea ascetică-mistică și sacramentală a Bisericii. Genialitatea fără sfințenie se cantonează într-un cerc creatural, în timp ce nici sfințenia nu poate să fie indiferentă și refractară față de genialitate, față de o genialitate întrupată chiar. Genialitatea nu are în Ortodoxie ca și condiție fundamentală a realizării ei dimensiunea liturgic-sacramentală a Bisericii, în timp ce sfințenia are această condiție fundamentală. În Ortodoxie, în afara acestei dimensiuni eclesial-liturgice-sacramentale, omul nu se poate desăvârși, deși poate fi geniul geniilor.

Paul Evdokimov explicitează această corelație a lui Berdiaev între genialitate și sfințenie, arătând care este locul și implicațiile sfințeniei în demersul cultural, cât și locul și implicațiile genialității în faptul religios. În opinia lui, Berdiaev „a găsit soluția în *trecerea de la simboluri la realități*. Ministru, general, profesor, episcop – sunt simboluri, funcții; dimpotrivă, un sfânt este o realitate. O teocrație istorică, un stat creștin, o Republică sunt simboluri; «comuniunea sfinților» este o realitate. Cultura este un simbol când adună operele și constituie un muzeu de produse împietrite, de valori fără viață. Geniile cunosc adâncă amărăciune a distanței dintre focul duhului lor și operele lor date la iveală. Poate chiar o cultură creștină este imposibilă. Într-adevăr, marile izbânzi ale creatorilor sunt marile eșecuri ale creației, *căci ele nu schimbă lumea...* Astfel, harul profetic al creației înlătură falsa dilemă: Cultura *sau* Sfințenia, impunând Cultura-Creație *și* Sfințenia; mai mult încă, acest har stabilește forma particulară a Sfințeniei Culturii înseși. Aceasta este «lumea în Biserică», vocația ultimă a metamorfozei sale în «noul Pământ» al Împărăției».⁶

Părintele Iustin Popovici arată, împotriva autonomizării culturii, că nu există „cultură adevărată fără sfințenie... Cultura adevărată, luminarea adevărată nu sunt nimic altceva decât iradierea sfințeniei”.⁷ El subliniază faptul că o cultură epidermică, opusă Evangheliei și separată de sfințenie nu

⁶ PAUL EVDOKIMOV, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, trad. Grigorie Moga, Petru Moga, Editura Meridiane, București, 1993, pp. 63-65.

⁷ Arhim. IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică, Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 82.

este altceva decât o tragică sforțare zadarnică care schimbă ființa umană „într-o fiară cu chip de om, instruită, dar sălbatică”.⁸

Acest aspect are o importanță capitală, întrucât poate descoperi adevărata relație care trebuie să existe între credință, mistică și cultură, care în manifestările ei să nu fie altceva decât iradierea sfințeniei. Acest fapt este posibil întrucât atât la baza credinței/misticii ortodoxe, cât și la baza culturii stă cultul. Nu se poate concepe o mistică ortodoxă în afara cultului Bisericii, cum nu se poate concepe o cultură autonomă față de valorile religioase și cultice, pe care, de fapt, cultura s-a fundamentat dintotdeauna, excepție făcând „cultura” modernă și postmodernă. Părintele Ilarion Felea arată, urmând lui Nichifor Crainic, că fundamentul culturii este religia, cultul, care și însuflețește și face să rodească orice cultură care stă în relație strânsă cu ea: „Dacă studiem istoria culturii sub toate formele ei: istoria artelor, istoria științelor, istoria filosofiei și în general istoria tuturor creațiilor spiritului omenesc, la toate aflăm o origine comună, religioasă. Toate s-au născut din religie; mai precis, din cultul religios”.⁹ Într-adevăr, cultura teonomă se încadrează în porunca lui Dumnezeu de „a cultiva Edenul”. Ieșită din cult, în diferențierea anagogenică a părților sale, cultura teonomă are posibilitatea să reconstituie cu propriile elemente *liturghia cosmică*, ca preludiv și imagine a *liturghiei* și *doxologiei cerești*.¹⁰ Toate acestea sunt posibile întrucât, la marginile sale, cultura teonomă este pătrunderea lucrurilor și ființelor până la gândul lui Dumnezeu despre ele.¹¹ Când este autentică, cultura care este născută din cult își regăsește originile liturgice și prin mijlocirea lumii acesteia va reuși să-și apropie Împărăția, care nu este nicidecum exclusivistă față de o cultură teonomă.

Și în decursul istoriei, cultura nu a putut face abstracție de religie, de cultul religios, dezvoltându-se în strânsă legătură cu acesta, așa încât putem afirma că „religia creează, inspiră și propagă cultura”.¹² În acest sens se

⁸ IBIDEM, p. 84. Printre obiecțiile aduse discursului teologic al Părintelui Iustin Popovici este și faptul că „simplifică reducionist și sacrifică inacceptabil complexitatea antropologică completă a fenomenului uman în specificitatea lui culturală și istorică... Așa se face că, în condițiile absenței unei filosofii religioase din acest discurs eminentemente hristocentric, lipsește o justificare ca atare («orizentală») a omului, a lumii, a culturii și a istoriei umane în ele însele, care să facă dreptate creativității umane pozitive” (Pr. Prof. IOAN ICĂ, Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filozofiei ortodoxe a Adevărului*, Studiu introductiv la: Arhim. IUSTIN POPOVICI, *op. cit.*, p. 29).

⁹ ILARION V. FELEA, *Religia culturii*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1994, p. 20. A se vedea și GÉRARD SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, Editions du Cerf, Paris, 1987, p. 188.

¹⁰ PAUL EVDOKIMOV, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 54.

¹¹ IBIDEM, p. 63.

¹² ILARION V. FELEA, *op. cit.*, p. 22.

exprimă și Nikolai Berdiaev: „Cultura se trage din cult. Izvoarele ei sunt sacralități. Ea are începuturile în preajma Bisericii și perioada ei organică a fost legată de viața religioasă. Așa au stat lucrurile în marile culturi antice, în cultura greacă, în cultura medievală, în cultura Renașterii incipiente. Cultura are geneză nobilă. Ea moștenește caracterul ierarhic al cultului. Cultura are fundamente religioase. Aceste trăsături se impun din punctul de vedere cel mai pozitiv-științific”.¹³ Desigur, cultura modernă se dorește a fi una autonomă, desprinsă de fundamentele religioase și mistice ale Bisericii. Părintele Felea subliniază: „cartea și cultura popoarelor europene începe cu creștinarea lor... Toate și-au început literatura și cultura prin scrieri creștine inițiate și inspirate de Biserică. Acest fapt are o importanță covârșitoare și chiar hotărâtoare pentru geneza și evoluția culturii lor”.¹⁴

3. Sensul istorico-eschatologic al culturii și contrafacerea lui

Cultura autonomă nu este altceva decât o trădare a sensului original al culturii, care având la bază cultul, nu se putea concepe fără referirea la Dumnezeu, la valorile religioase ca valori care stau în locul cel mai înalt al ierarhiei valorilor. Cultura autonomă trădează sensul istorico-eschatologic al culturii izvorâtă din cult și astfel închide cultura în imanent, fără nicio strălucire transcendentă. Dar închisă în imanent ca și consecință a trădării sensului ei istorico-eschatologic, cultura riscă să devină subcultură, fenomen la care adesea participăm și noi astăzi. Confuzia dintre cultura autentică și subcultură sau, mai bine zis, identificarea dintre aceste două forme de cultură o întâlnim adesea în cadrul unei culturi autonome și secularizate. De ce? Pentru că desprinsă de dinamismul ei spre transcendență, cultura nu mai are ca și criteriu al evaluării ei niciun principiu care să o depășească și astfel rămâne doar în latura și umbra morții. Pentru a scăpa din latura și umbra morții, cultura trebuie să facă saltul salvator și calitativ superior spre o cultură teonomă, o cultură în care valorile transcendente să fie respectate și chiar întrupate.

Paul Evdokimov subliniază rolul, sensul și destinația culturii, care este chemată prin participare la divin să se transfigureze, să se înveșnicească: „După *Apocalipsă*, în Noul Ierusalim neamurile «își vor aduce slava și cinstea» (22, 26), ele nu vor intra deci acolo cu mâinile goale. Se poate crede că tot ceea ce-l apropie pe om de adevăr pe planul cunoașterii, tot ceea ce exprimă el autentic în artă și tot ce trăiește ca adevăr, toate aceste culmi ale geniului său vor intra în Împărăția lui Dumnezeu și vor coincide cu adevărata lor realitate așa cum chipul va coincide cu originalul lui, în vreme

¹³ NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia inegalității. Scrisori către adversarii mei întru filozofie socială*, trad. Florea Neagu, Editura Andromeda Company, București, 2005, p. 313.

¹⁴ ILARION V. FELEA, *op. cit.*, p. 228.

ce aici jos, ele doar simbolizează și ne aduc viziunea lor profetică... Când este adevărată cultura ieșită din cult, își regăsește originile. Și când orice formă este depășită prin prezență, aceasta, ca și prezența euharistică sau lumina Schimbării la Față, nu îngăduie temporalizarea. *Căutați Împărăția lui Dumnezeu*: cultura, în esența ei, este această căutare în istorie a ceea ce nu se află în istorie, a ceea ce o depășește și o conduce în afara limitelor ei; pe această cale, cultura devine expresia Împărăției în mijlocul acestei lumi. Așa cum venirea Hristosului istoric cheamă venirea lui Hristos în slavă, așa cum Euharistia este totodată vestire a sfârșitului și în această vestire face deja să irumpă prin anticipare ceea ce sălășluiește în noi, tot la fel și cultura, în punctul ei culminant, renunță la ea însăși, trece prin taina bobului de grâu... Dacă orice om după chipul lui Dumnezeu este icoana Lui vie, cultura este icoana Împărăției cerurilor. În momentul marii treceri, Duhul Sfânt, cu degetele Sale diafane, va atinge această icoană și ceva din ea va rămâne pentru totdeauna”.¹⁵ Evdokimov distinge însă între cultura teonomă și cultura autonomă: „Sfinții, eroii și geniile istoriei la limită culminează în singura și unica realitate. Arta adevărată, icoana, Liturgia, adevărata creație sub toate formele ei, sunt Raiul pe pământ: dimpotrivă, orice cult al perversiunii este deja iadul”.¹⁶

Așa stând lucrurile, cultura este chemată în perspectivă eshatologică să aleagă între „a trăi pentru a muri sau a muri pentru a trăi”: „Mai devreme sau mai târziu, gândirea, arta, viața socială se opresc la o limită dincolo de care trebuie să alegi: sau te instalezi în infinitul propriei imanențe, îmbătându-te cu deșertăciunea acesteia, sau te eliberezi din sufocantele ei limitări, oglindind transcendența în apele ei limpezite”.¹⁷

Observăm cum arta și întreaga cultură trebuie înrudite cu viziunea eshatologică, prin integrarea lor în binomul cultură-cult, care depășește puterile firești și face apel la forța sfinților și la puterea pnevmatoforă a Bisericii.¹⁸ Cu alte cuvinte, cultura este chemată la înveșnicire însă nu în mod autonom, ci prin participare-transfigurare în Hristos și în Biserică. Evdokimov evidențiază în mod exemplar relația dintre cultură și sfințenie, dintre credință și cultură, pe care o vede ca o vocație a slujirii împărătești: „Paradoxul credinței creștine este acela că ea stimulează creativitatea în lume, dar, în faza finală, adevărata cultură, cea pătrunsă de duh eshatologic desfide lumea și obligă istoria să-și iasă din țâțâni. Atunci nu drumul este imposibil, ci imposibilitatea devine un drum cu jaloane harismatice... Toate

¹⁵ PAUL EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 1995, pp. 138-139.

¹⁶ IBIDEM, p. 123.

¹⁷ IDEM, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, pp. 134-135.

¹⁸ IDEM, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 41.

formele culturii trebuie să tindă spre această limită, să participe la mijlocirea reciprocă a celor două lumi, asigurând trecerea de la «avuția» terestră la «ființarea» cerească... Savantul, gânditorul, artistul sau reformatorul social vor putea regăsi harismele slujirii împărătești: ca preot fiecare va putea să-și preschimbe cercetarea într-o lucrare sacerdotală, într-un sacrament care prefăce orice formă de cultură într-un loc teofanic: a cânta Numele lui Dumnezeu cu ajutorul științei, al gândirii, al acțiunii sociale («sacramentul frăției») sau al artei. În felul ei, cultura întâlnește Liturgia, face să răsunе «Liturgia cosmică» și devine imn de slavă. Odinioară, țarii însemnați erau canonizați, dar nu în virtutea sfințeniei lor personale, ci datorită fidelității lor față de harismele puterii împărătești, puse în slujba poporului creștinesc. Acum intrăm în perioada ultimelor manifestări ale Duhului Sfânt... ceea ce ne permite să ne presimțim canonizarea unor învățați, gânditori sau artiști dintre aceia care și-au dovedit fidelitatea față de harismele slujirii împărătești și au creat opere spre slava Împărăției lui Dumnezeu. În acest fel harisma profetică a creativității suprimă falsa dilemă: cultură sau sfințenie, asociind creația culturală și sfințenia; mai mult, această harismă întemeiază cultura însăși ca pe o formă de sfințenie”.¹⁹

Așadar, participarea la sfințenia lui Dumnezeu constituie o chemare generală și nu ține cont de specializări sau titluri specifice. La această sfințenie sunt chemați să participe toți oamenii, chiar și oamenii așa-ziși, de cultură. Prin această participare ei vor înțelege altfel decât autonom menirea lor, darul creativității lor, dând în același timp culturii pe care o aprofundează și o dezvoltă o nouă față, o orientare care conștientizează rolul și rostul lui Dumnezeu în fiecare manifestare și creativitate umană. În aceste condiții, cultura nu numai că va avea o nouă haină, ci va participa la transfigurarea potențialităților și creativităților ei, își va pregăti încă de aici și acum înveșnicirea, intrarea în slava care transfigurează totul. Acest fapt se va putea realiza doar în momentul când „oamenii de cultură” vor deveni în mod real oameni care participă la sfințenia propusă și făcută posibilă de Iisus Hristos, creațiile lor nefiind altceva decât un reflex autentic al acestei participări. O cultură adevărată, care depășește pragul înrobitor al creației, este o cultură a sfințeniei care integrează într-un mod cuprinzător toate potențialitățile și inspirațiile creației pe care le dezvoltă și le aprofundează, afară de păcat și de „urâtul” din lume, în perspectiva voii și iubirii lui Dumnezeu față de lume.

Universalismul deschis de Întruparea lui Hristos face posibilă participarea culturii fără confuzie la slava lui Dumnezeu și prin aceasta transfigurarea ei, Hristos fiind nu numai Arhiereul Suprem, ci și Laicul

¹⁹ IBIDEM, pp. 138-140.

Suprem, îmbrățișând astfel întreaga lume în vederea mântuirii ei: „Nicio formă a vieții sau a culturii nu scapă Domnului, universalismului Întrupării. Imagine a tuturor împlinirilor desăvârșite, Hristos este singurul Arhiereu Suprem; El este și singurul Laic suprem. A luat asupra Lui sacerdoțiul, dar și tot ce ține de laic, deci vocațiile, meseriile și toate profesiunile lumii. «Dumnezeu a iubit lumea» așa păcătoasă cum era. Biruința lui Hristos până la coborârea Sa în iad ia proporții cosmice, care rup toate hotarele. *Theosis*-ul este o noțiune în mod esențial *dinamică*, a cărei acțiune se întoarce asupra întregului univers asemenea doxologiei care prelungește slava lui Dumnezeu asupra întregii umanități”.²⁰

4. Iisus Hristos – modelul relației autentice dintre teologie/credință și cultură/rațiune

Teologia ortodoxă, plecând de la modelul paradoxal al Persoanei divino-umane a lui Hristos în care umanitatea a fost enipostaziată, mărturisește că această unire ipostatică și modul realizării ei se constituie în model absolut al interrelației dintre teologie și cultură, credință și rațiune.

Aceste patru atribute – neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat, neschimbat – devin model al relației paradoxale dintre teologie și cultură, determinând „cu mare precizie raporturile dintre Biserică și lume, dintre Biserică și istorie, dintre Biserică și cultură”.²¹ Aceste patru atribute arată sensul pozitiv al asumării umanității în Persoana lui Hristos prin enipostasiere în vederea îndumnezeirii și totodată indică sensul pozitivității culturii în relația ei cu teologia. Iisus Hristos nu este o simplă ipoteză pentru lumea actuală,²² ci El este Dumnezeu-Om, este măsură a toate și în El și prin El se poate răspunde la toate exigențele, întrebările și nevoile spiritului omenesc, El fiind și criteriul după care putem limpezi controversata relație dintre teologie și cultură.

Părintele Iustin Popovici prezintă în mod excepțional, hristocentric, divino-umanitatea ca și criteriu fundamental al unei evaluări a relației teologie-cultură, insistând asupra Persoanei lui Hristos. În Iisus Hristos avem răspunsurile fundamentale la întrebările culturii dintotdeauna pe de o parte și răspunsurile la aprofundările teologiei dintotdeauna. Aceste răspunsuri le avem, însă, într-o sinteză vie, nedespărțită sau amestecată: „Cele mai esențiale cerințe și necesități ontologice ale ființei omenești au fost satisfăcute odată pentru totdeauna în Persoana Dumnezeului-om Hristos. Pentru că la toate exigențele și nevoile spiritului omenesc care

²⁰ IBIDEM, p. 52.

²¹ PAUL EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, p. 130.

²² HORIA ROMAN PATAPIEVICI, *Politice*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 232.

privesc lumea de dincolo de om, Dumnezeu-om răspunde, ca Dumnezeu, în chip omenesc, în timp ce la toate exigențele și necesitățile spiritului omenesc care privesc lumea din jurul omului și de sub om, Același răspunde, ca om, în chip dumnezeiesc... Potențialitățile divino-umane care există în ființa omului și care erau supuse tiraniei umanismului luptător împotriva lui Dumnezeu (teomah), Dumnezeu-om le eliberează și le face în stare să se pună în mișcare și să se realizeze în toată plinătatea lor nemuritoare. Omul condus de către Dumnezeu-om își orânduiește toate cele ale sale prin Dumnezeu și trăiește în această lume enigmatică prin Dumnezeu. El ajunge astfel la desăvârșirea ideală și alcătuiește el însuși cea mai desăvârșită sinteză a dumnezeiescului și omenescului, a spiritualului și materialului, a lumii de aici și a celei de dincolo”.²³ Deci, „care este esența Ortodoxiei? – Dumnezeu-om Hristos. Deci tot ceea ce e ortodox are caracter divino-uman; și cunoașterea, și simțirea, și voința, și gândirea, și morala, și dogmatica, și filozofia și viața. Divino-umanitatea este singura categorie în care se mișcă și au loc toate manifestările Ortodoxiei”.²⁴

Pentru Ortodoxie, Iisus Hristos este revelarea maximă a tuturor lucrurilor și valorilor din această lume, El fiind măsura la care raportăm nivelurile de viață ale omenirii atinse înainte de El sau după El.²⁵ Astfel, în modul teandric de existență, viața în toate aspectele ei este integrată în metabolismul divino-uman al Persoanei lui Hristos, pentru a fi redimensionată, reînnoită și transfigurată în întregul ei. Orice aspect al vieții care nutrește nemurirea și îndumnezeirea este necesar să fie altoit pe Trupul cel de viață făcător al Domnului, pe Trupul care a biruit moartea și a extins viața, ca posibilitate ce atârna de voința noastră, până la marginile lumii acesteia și dincolo de ea. Părintele Stăniloae afirmă că Hristos a restabilit prin Întrupare și Înviere rațiunea umană, sensul ei, activitatea ei, a restabilit-o în starea de posibilitate de a participa la taina lui Dumnezeu, de a acționa în conformitate cu firea ei, sau, altfel spus, cu voința lui Dumnezeu. Astfel, în Iisus Hristos rațiunea umană este restabilită în vocația ei teologică, antropologică și cosmologică. „Dar nu numai voia noastră a restabilit-o Hristos în activarea ei, ci și rațiunea noastră. Căci Cuvântul lui Dumnezeu este și dreapta Rațiune personală supremă, după care a fost creată rațiunea personală a fiecărui om, ca să gândească rațiunile lucrurilor ca chipuri ale rațiunilor Logosului Divin, împreună cu Rațiunea personală dumnezeiască, într-un dialog cu ea. După legătura pe care o întreținea cu rațiunea umană înainte de Întrupare, o legătură slăbită prin păcat, rațiunea personală divină Se face Ea însăși ipostasul sau

²³ Arhim. IUSTIN POPOVICI, *op. cit.*, pp. 119-120.

²⁴ IBIDEM, p. 128.

²⁵ NICHIFOR CRAINIC, *Ortodoxie și etnocrație*, Editura Albatros, București, 1997, p. 36.

subiectul rațiunii umane, aducând-o la deplina conformitate cu rațiunea sa divină. Firea umană în Hristos se supune cu voință, voinței Lui divine, pentru că rațiunea ei e luminată de rațiunea divină a Lui, ca model și izvor al ei, și vede lucrurile, persoanele umane și relațiile dintre ele în mod drept și în toată profunzimea lor... Rațiunea umană personală își găsește, în această ipostaziere a ei în Logos, împlinirea culminantă. Logosul este astfel împlinirea omului ca persoană; natura umană își găsește în Ipostasul divin împlinirea sa ipostatică. În felul acesta, firea umană se vede împlinită și pe planul rațiunii ontologice în Ipostasul rațiunii divine”.²⁶

Olivier Clement pune la baza schimbării de perspectivă a umanismului modern, divino-umanitatea, care revelează omului vocația și scopul său final: „... divino-umanitatea ar trebui să lumineze altfel rezultatele și căutările umanismului modern”.²⁷ Tot el arată că „hristologia de la Niceea conferă valoare domeniului cercetării științifice. Omul a fost însărcinat de Dumnezeu cu o misiune cosmică, iar această misiune, compromisă prin cădere, a redevenit posibilă prin mântuire: în Hristos, atins de suflarea și de focul Duhului Sfânt, omul își regăsește vocația de creator creat. Realitatea lumii este atestată de Dumnezeu, lumea își așteaptă mântuirea de la omul mântuit... Hristos a distrus cosmosul magic, țesut din semne și angoase, în care omul se dizolva în extazul erotic și în misticile fuzionale. Monahismul primelor veacuri, prin asceza sa teribilă, a reușit exorcizarea creației și zămislirea persoanei mai presus de matricea Marii Mame cosmice, făcând astfel posibile știința și tehnica moderne”.²⁸

Perspectiva pe care o deschide Creștinismul față de știință și rațiune este una pozitivă, de participare a rațiunii la misterul Treimii revelat în lume de Hristos și nu de „omorâre”, anulare a ei, așa cum se întâmpla în cadrul religiilor orientale și de mistere. Știința modernă a supralicitat această dimensiune rațională a cunoașterii – nu fără concursul teologiei apusene – reușind să rupe echilibrul dintre rațiune și mistică, așa cum a fost statuat în cadrul teologiei și experienței patristice. Deci, Creștinismul răsăritean, având model paradoxul Persoanei lui Hristos, nu s-a plasat niciodată pe o poziție ostilă rațiunii sau științei, însă niciodată nu a supraestimat rațiunea umană în comparație cu celelalte puteri ale spiritului sau ale ființei umane în genere. Creștinismul răsăritean nu face astfel din rațiunea umană un zeu, dar nici nu o anulează, ci o privește ca un dar dat de Dumnezeu, încurajând

²⁶ Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 43-44.

²⁷ OLIVIER CLEMENT, *Viața din inima morții*, trad. Claudiu Soare, Editura Pandora, Târgoviște, 2001, p. 51.

²⁸ IDEM, *Creștinism și știință. Rolul Ortodoxiei*, în vol. „Bioetica și taina persoanei. Perspective ortodoxe”, p. 250.

astfel cunoașterea și progresul științei autentice care nu se opune rolului și rostului omului pe acest pământ în conformitate cu voia Creatorului.

Cu toate acestea, pentru teologia răsăriteană Hristos a fost, este și rămâne criteriul absolut al relației autentice dintre teologie și cultură. Dar pentru „ca utilizarea criteriului hristologic să fie posibilă, substanța dogmei despre divino-umanitatea lui Hristos trebuie transmutată din planul doctrinei predicate în cel – mai practic – al unui stil de cugetare, din planul *kerygmatic* în cel *dogmatic* (în sensul apostolic al termenilor). Nu este vorba, prin urmare, doar despre conținutul în sine al dogmei, ci și sau mai ales de extragerea consecințelor acesteia”.²⁹ Pentru William Dembski, Hristos, Dumnezeu-Om, ocupă locul fundamental în raportarea omului, savantului, la temeinicia conceptuală a teoriilor științifice: „... temeinicia conceptuală a unei teorii științifice nu poate fi menținută în afara lui Hristos... Aspectele pragmatice ale teoriilor științifice pot cu siguranță să fie urmate fără a recurge la Hristos. Dar temeinicia conceptuală a teoriei poate în cele din urmă să fie așezată numai în Hristos... Hristos și-a asumat plinătatea umanității noastre și a intrat în orice loc al realității noastre. Prin aceasta, El face din tot ceea ce studiem noi, un studiu despre El”.³⁰ Iisus Hristos reprezintă în mod absolut nu numai natura naturii noastre, ci și logica logicii noastre,³¹ care implică gândirea rațională ce se prezintă centrată în Dumnezeu ca un model veritabil al gândirii noastre. Olivier Clement subliniază, în acest sens, următoarele: „... Dacă Hristos este deopotrivă Dumnezeu adevărat și om adevărat într-o singură și aceeași Persoană, dacă această Persoană la rândul ei este în același timp distinctă și nedespărțită în sânul Sfintei Treimi, rezultă obligația de a gândi împreună termenii opuși. O formă a spiritului nostru, de origine teologică, a devenit astfel un element esențial al logicii științifice. Se știe de altfel că fizica actuală se caracterizează prin recunoașterea incompatibilităților care sunt în același timp adevărate și pentru care cel mai banal exemplu este antinomia dintre undă și corpuscul în înțelegerea luminii”.³² Observăm cum gândirea antinomică specifică dogmelor religiei creștine, care are în centrul ei însăși paradoxul Persoanei lui Hristos, Dumnezeu și Om în același timp, devine și

²⁹ DORU COSTACHE, BASARAB NICOLESCU, *Repere tradiționale pentru un context comprehensiv necesar dialogului dintre știință și teologie: Dogma de la Chalcedon*, în vol. „Noua reprezentare a lumii”, vol. 4, coord. Dr. Magda Stavinschi, Pr. Dr. Doru Costache, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2005, pp. 33-34.

³⁰ WILLIAM A. DEMBSKI, *Intelligent Design. The Bridges between Science and Theology*, Intervarsity Press, Downers Grove, 1999, pp. 209-210.

³¹ Arhim. IUSTIN POPOVICI, *Credința ortodoxă și viața în Hristos*, trad. Prof. Paul Bălan, Editura Bunavestire, Galați, 2003, p. 95.

³² OLIVIER CLEMENT, *Creștinism și știință. Rolul Ortodoxiei*, p. 251.

constituie un criteriu fundamental în știința contemporană, care este nevoită să renunțe la limbajul reduționist și monist și, în conformitate cu realitatea, să îmbrățișeze tot mai mult exprimarea antinomică.

Pavel Florenski subliniază faptul că „*întreaga* noastră concepție despre lume, toată știința noastră... este construită în totalitate pe ideea de Logos, pe ideea de Dumnezeu-Cuvânt; de fapt, nu doar știința este așa, ci și *toată* viața noastră, *toată* structura sufletului nostru. Toți gândim în categoria de *lege*, conform *armoniei*. Această idee de logic, de logism, de «verbalitate», adeseori deformată până devine de necunoscut, este nervul principal a tot ce este viu și autentic în viața noastră intelectuală, morală și estetică. «Legea» Lumii unică, universală, atotcuprinzătoare, generală, Numele ipostatic al Tatălui..., iată premisa religioasă a științei noastre – iar în afara ei, în afara acestei premise, mai mult sau mai puțin abstract formulată, *nu există știință*”.³³

Sinodul al IV-lea ecumenic fixează rolul minții în explicarea tainelor credinței, după modelul raportului dintre cele două firi în Ipostasul preexistent al Logosului. Astfel, după cum firea umană era supusă și ascultătoare față de firea divină, în Persoana Logosului întrupat, tot așa rațiunea umană trebuie să fie ascultătoare tainelor credinței. „În Creștinism credința conduce, iar rațiunea este condusă, după cum cunoașterea este roadă a credinței care nu este activă decât în speranță și lucrătoare prin iubire”.³⁴ Rațiunea umană a lui Hristos, fiind unită cu Ipostasul Său veșnic, dobândește deschidere spre infinitate și spre o cunoaștere deplină, însă nu în mod autonom, ci doar în legătură iubitoare cu Dumnezeu.

Epistemologia transdisciplinară prezintă afinități importante cu dogma de la Calcedon, așa încât exprimarea antinomică, care evită unilateralitățile, se dovedește a fi o modalitate tot mai autentică de raportare la realitate. În ceea ce privește realitatea hristică, Hristos este și unitate ipostatică-personală și dualitate naturală-fizică, ceea ce implică utilizarea *terțului inclus*, cele două noțiuni – unitate și dualitate –, de neconceput împreună în accepție reduționistă (care operează cu logica binară a *terțului exclus* de tip aristotelic) sunt concepute acum ca împreună adevărate. Atât teologia antiohiană cât și cea alexandrină, care operau cu instrumente metodologice diferite, în planuri diverse ale percepției, limitându-se fiecare la o anumită perspectivă asupra paradoxului Persoanei lui Hristos, sunt integrate prin dogma de la Calcedon „într-o structură antinomică în care acestea coexistă articulat, spre a exprima complexitatea realității Iisus”.³⁵

³³ PAVEL FLORENSKI, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, Pr. Iulian Friptu, Pr. Dimitrie Popescu, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 85.

³⁴ Arhim. IUSTIN POPOVICI, *op. cit.*, p. 150.

³⁵ DORU COSTACHE, BASARAB NICOLESCU, *art. cit.*, p. 43.

Această perspectivă pe care o lansează autenticitatea dogmei calcedoniene implică „deopotrivă considerarea transdisciplinară a dogmei și încadrarea tradițională a metodei transdisciplinare”.³⁶ Acest fapt nu vizează vreun concordism de vreun fel, întrucât tradiția ortodoxă reprezentată de dogma calcedoniană și transdisciplinaritatea nu împărtășesc același conținut al credinței, acordul lor realizându-se „la nivel metodologic, ca afinitate în privința manierei de abordare a misterelor prezente pretutindeni în realitate”.³⁷ Astfel, „transdisciplinaritatea constituie în această privință cadrul *par excellence*, definindu-se prin abilitatea de a oferi dreptul de cetate tuturor opiniilor prin faptul că operează cu principiile nivelurilor de realitate, nivelurilor de percepție și terțului inclus... Vorbind despre un tablou cât mai cuprinzător, ne referim la capacitatea viziunii transdisciplinare de a corela cunoștințele acumulate prin intermediul cercetării disciplinare și misterul situat dincolo de posibilitățile oricărui nivel de percepție. Exemplară pentru acest spirit integrativ este chiar dogma de la Calcedon, care însumează informațiile provenite din sensibilitățile și metodele atât de diferite ale școlilor alexandrină și antiohiană, lăsând loc însă experienței neîncetate cu Hristos cel viu, ireductibil la instrumentarul sistemic și terminologic al teologiei”.³⁸ Observăm că în Ortodoxie, Adevărul și Viața, Cunoașterea și Mântuirea nu sunt separate, ci converg și primesc consistență în perspectiva Persoanei divino-umane a lui Hristos.

Plecând de la aceste considerente, orice dualism maniheist sau despărțire nestoriană, orice monofizism al divinului separat sau al umanului separat, luate fiecare în parte, devin condamnabile în lumina formulei dogmatice de la Calcedon, care prezintă unirea dintre divin și uman în Hristos ca fiind realizată în mod neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat. Această dogmă determină aceeași relație și în ceea ce privește Biserica și lumea, cultura, istoria. În acest caz, în mod real, societatea și cultura trebuie să aibă ca fundament nu principii autonome, ci dogma care poate să exprime și exprimă, dincolo de orice separatisme sau confuzii, un echilibru excepțional la nivelul lumii. Lumea și cultura ei, fără un asemenea echilibru ca cel expus în formula dogmatică de la Calcedon, echilibru pe care, în definitiv, îl exprimă paradoxul Persoanei lui Hristos, fie va renunța la Împărăție și nemurire în schimbul utopiilor de rai pe pământ, fie va abandona pământul, istoria și cultura, contemplând în mod platonice și maniheic cerul. Nici instalarea în istorie în sensul istoricismului rupt de eshatologie, nici desprinderea de istorie sau anularea istoriei în sensul

³⁶ IBIDEM.

³⁷ IBIDEM, p. 44.

³⁸ IBIDEM.

hipereshatologismului, ci toate trebuie privite din perspectiva Întrupării, Învierii și Înălțării lui Hristos-Logosul.

5. Revelația culminantă în Iisus Hristos – criteriu fundamental de evaluare a dilemei cultură globală/culturi particulare

Criteriul fundamental pe care creștinii trebuie să-l aibă însă în vedere, într-un context istoric dat, în ceea ce privește raportul dintre credința lor și cultura timpului lor, este tocmai o evaluare a acestei culturi în lumina Revelației: „Problema practică este drept urmare redusă la problema unei orientări sănătoase și vrednice de încredere într-o situație istorică dată. Creștinii nu sunt angajați în refuzul culturii ca atare. Însă ei sunt datori să aibă o poziție critică față de orice situație culturală existentă, măsurând-o cu măsura lui Hristos. Căci Creștinii sunt totodată Fiii Veșniciei, i. e. Viitorii cetățeni ai Ierusalimului Ceresc. Cu toate acestea, problemele și nevoile «acestei vremi» nu pot fi în niciun fel anulate sau ignorate, deoarece Creștinii sunt chemați să lucreze și să slujească tocmai în «lumea aceasta» și «în această vreme». Numai că toate aceste nevoi și probleme și scopuri se cer privite în acea nouă și mai cuprinzătoare perspectivă dezvăluită de Revelația Creștină și luminată de lumina acesteia”.³⁹ Deci, creștinii au o cetățenie paradoxală care unește, după modelul crucii, în mod antinomic „interioritatea și exterioritatea, verticala și orizontala, transcendența și imanența, cerul și pământul, contemplația și acțiunea, mistica și angajarea. Iar imaginea psihofizică sugerează cu claritate imposibilitatea opțiunilor disjunctive și unilaterale, ele sunt egal «eretice» și mutilante”.⁴⁰

Tot din perspectiva Revelației divine trebuie privită și noua provocare lansată de fenomenul globalizării și anume relația dintre cultura globală și culturile particulare. Cu un caracter pronunțat utilitar, surpând tradiții, credințe religioase și stiluri de viață, cultura globală se prezintă ca un fel de amalgam religios și filosofic care se impune cu strictețe și exclusivism nedeclarat față de culturile particulare. Părintele Profesor Dumitru Popescu, referindu-se la raportul dintre cultura globală și culturile particulare, remarcă, în lumina revelației divine, că doar recursul la fundamentul interior al creației va reuși să descopere o relație autentică între cultura globală și culturile particulare: „În fond problema fundamentală pe care n-a rezolvat-o globalizarea este cea a raportului dintre cultura globală și culturile particulare. Fără existența unui fundament interior al universului care să țină împreună aspectul natural și spiritual al creației, omul se transformă într-o ființă fără

³⁹ GEORGE FLOROVSKI, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu, Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005, p. 338.

⁴⁰ Diac. IOAN I. ICĂ jr., *art. cit.*, p. 21.

rădăcini, care devine izvor nesecat de violență și terorism. Atâta vreme cât nu va depăși separația dintre aspectul material și spiritual al realității, prin fundamentul interior al creației, nu se va putea descoperi relația adevărată dintre cultura universală și culturile locale, iar criza spirituală a omului contemporan va spori mereu. Fără fundamentul interior al creației, cultura globală devine o structură supranațională uniformă care caută să măture din calea ei culturile particulare în vederea unor scopuri utilitare”.⁴¹

Putem observa cum – plecând de la ordinea internă a creației prin care se depășește opoziția dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă – Părintele Profesor Popescu ajunge, în lumina revelației divine, la explicarea raportului dintre universal și particular, așa încât, „dimensiunea datorată acestei ordini care permite Logosului divin să le pună pe toate împreună și pe fiecare în parte, cultura globală nu mai este dată pe deasupra culturilor particulare, ci prin culturile particulare, pentru a afirma fiecare cultură în parte, dar și pe toate împreună, adică pe cea cosmică, a mântuirii în Hristos”.⁴² Mai mult decât atât, „... în virtutea ordinii unice a creației în lumina personală a Logosului Divin, cultura universală și cea particulară nu mai constituie două realități separate și opuse între ele, ci două aspecte nedespărțite ale aceleiași realități. Importanța considerabilă a acestei ordini, care constituie fundamentul spiritual al întregii creații, constă în faptul că atât culturile particulare, cât și cultura globală, sunt văzute ca realități înrădăcinate în constituția interioară a creației după voia lui Dumnezeu Tatăl”.⁴³ Deci relația dintre cultura globală și culturile particulare trebuie văzută în lumina revelației divine din perspectiva hristologiei cosmice, care este una paradoxală. Modelul triadologic și hristologic este izvor și model al unității oamenilor în Biserică, fără anularea personalității lor și a unității oamenilor în societate, fără anularea personalității lor.

Tot din perspectiva acestui model triadologic-hristologic trebuie

⁴¹ Pr. Acad. Prof. Dr. DUMITRU POPESCU, *Ortodoxie și globalizare – Cultură globală și culturi particulare*, în vol. „Biserica în era globalizării”, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, pp. 87-88. Pentru o critică a fenomenului globalizării, a se vedea: RALF DAHRENDORFF, *Cvadratura cercului globalizării*; STEFANO ZAMAGNI, *Globalizarea ca specific al economiei postindustriale: implicații economice și opțiuni etice*; RICCARDO PETRELLA, *Critica competitivității*; JOSEPH RATZINGER, *Europa, globalizarea și noua ordine mondială: spre o utopie a ororii?*, toate studiile în vol. „Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective”, pp. 443-453; 455-468; 469-480; 519-524.

⁴² IBIDEM, pp. 89-90.

⁴³ IBIDEM, p. 90. A se vedea și: Prof. Dr. MARIN AIFTINCĂ, *Cultură globală și identitate culturală*, în vol. „Biserica în era globalizării”, pp. 204-215. Despre o radiografie a fenomenului globalizării cu mutațiile, implicațiile și provocările lui, a se vedea: Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Globalizarea – mutații și provocări*, în „Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective”, pp. 481-495.

privită și relația dintre cultura globală și culturile particulare, precum și societatea în ansamblul ei. Universalul nu se opune localului, nu este suprapus acestuia, ci este dat în și prin local. Așa stau lucrurile nu numai la nivel cultural, ci și antropologic și eclesiologic. „Când suntem autentici ca persoane umane încorporate organic propriului spațiu suntem «universalii». Dar și invers: pentru ca cineva să fie autentic din punctul de vedere al localului, trebuie să fie universal în duh, în iubirea sa. Tradiția ortodoxă acceptă că există o «universalitate», o deplinătate și o autonomie a Bisericii locale, deoarece ultima rezumă înăuntrul ei evenimentul global al mântuirii și al Bisericii universale, în timp și spațiu”.⁴⁴

La nivel antropologic, modelul triadologic-hristologic ca bază pentru relația autentică dintre particular și universal se realizează în viața misticului creștin. Misticul este un om universal. Universalitatea nu este doar expresia exteriorității și a unor interconexiuni convenționale și nu stă în contradicție cu interiorizarea, deoarece „omenirea nu se găsește în afara omului, nu se mișcă în eter, ci se găsește în om, în fiecare om”.⁴⁵ În acest sens, privită ca și categorie calitativă, mistică, universalitatea „nu se realizează prin punerea împreună a oamenilor, nici chiar prin adunarea la un loc a tuturor oamenilor din lumea întreagă, ci prin includerea și cuprinderea lor în fiecare persoană umană concretă. Universalitatea este trăsătura caracteristică a omului adevărat, a adevăratului ipostas”.⁴⁶

Universalitatea nu se poate delimita în mod exterior de perspectiva mistică care subliniază importanța unității persoanei umane prin relația interioară dintre minte și inimă. „Oamenii dezbinați nu pot constitui o lume unită. Dezbinarea lumii exteriorizează dezbinarea interioară a omului. Epicentrul dezbinării mondiale se găsește în inima omului, în omul lăuntric; iar dezbinarea care se creează în aceasta depășește orice dezbinare exterioară. De aceea, fundamentul unificării lumii, fundamentul adevăratei universalități se găsește în inima omului”.⁴⁷ Tot ceea ce propune astăzi

⁴⁴ ANASTASIOS YANNOULATOS, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. Drd. Gabriel Mândrilă, Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, 2003 p. 46. Arhiepiscopul Yannoulatos prezintă, din perspectivă ortodoxă, care este relația dintre local și universal, model care ar trebui să inspire societatea postmodernă la toate nivelele ei: „Universalul nu este ceea ce este uniform. Universalitatea este funcțională, nu adițională. Nu înseamnă o abandonare treptată a unor forme superioare concrete, specifice unui spațiu și unui timp anume, de dragul unei acromii și uniformități universale. Localul nu se opune universalității. Dimpotrivă, el este spațiul ei vital. Universalitatea nu este asociată indiferenței, care nu contestă localul fiindcă pur și simplu nu este interesată de el”.

⁴⁵ GEORGIOS I. MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, trad. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002, p. 78.

⁴⁶ IBIDEM, p. 79.

⁴⁷ IBIDEM, pp. 79-80.

cultura globală, mondializarea cu toată informația și tehnologia ei, este departe de a realiza unitatea universală a oamenilor care sunt tot mai dezbinați în ei înșiși și între ei. Fără conștiința că împărtășirea comună de cele netrecătoare va duce la împărtășirea comună și de cele trecătoare, oamenii nu vor ajunge niciodată să împartă „pâinea” între ei și să realizeze comuniunea mult căutată.

Dimensiunea mistică a vieții propusă de Biserică arată că fără centrarea omului contemporan în Iisus Hristos, Dumnezeu-Om și fără integrarea eclesial-sacramentală care să ducă la eliberarea omului de stricăciune și moarte, nu putem vorbi la nivel antropologic de o autentică universalitate, ci doar de fenomene universale: „Adevărata universalitate se fundamentează pe omul universal. Și omenirea universală se edifică prin formarea oamenilor universali. Fără acești oameni pot exista fenomene universale, dar nu poate exista universalitate reală. Aceasta se întâmplă în epoca noastră, care caută să edifice universalitatea prin elementele negative ale modernității. Cum este posibil să se realizeze aceasta, când omul este stăpânit de dezbinări interioare, când însăși firea omenească se dezbină continuu și când îi face pe oameni din ce în ce mai egoiști și mai iubitori de ei înșiși?”⁴⁸

Deci, „universalitatea pe care o exprimă și o propovăduiește Biserica se fundamentează pe *persoană* și se realizează prin ridicarea persoanei la starea de *topos* al *cuprinderii* întregii lumi, aceea de ipostas universal. Aceasta este universalitatea libertății. Dimpotrivă, globalizarea care se promovează în vremea noastră se fundamentează pe nivelarea trăsăturilor specifice și se realizează prin numerotarea oamenilor și anularea persoanelor. Este globalizarea lipsei de libertate”.⁴⁹ Așadar, realitatea paradoxală a unei relații autentice dintre cultura globală și culturile particulare se exprimă într-o perspectivă mistică în care triadologia și hristologia ocupă locul central. Tot în interiorul acestui model triadologic-hristologic își găsește soluția și relația dintre credință și cultură, genialitatea și sfințenia putând coexista într-o singură persoană: misticul, care are deschidere universală, de cuprindere și unificare fără confuzie a tot ce există, după modelul Hristos.

Numai în acești termeni, teologia și cultura pot sta într-o relație care să faciliteze omului o cunoaștere integrală și mântuitoare. Nu este permisă nicio confuzie între teologie și credință, după model monofizit, dar nicio separare a culturii de teologie, după model nestorian. Dacă monofizismul cultural anulează transcendența teologiei și revelația, monofizismul teologiei anulează integralitatea omului și a cosmosului, primul dotat cu

⁴⁸ IBIDEM, pp. 80-81.

⁴⁹ IBIDEM, p. 90.

rațiune, cel de-al doilea cu raționalitate. Între credință și cultură este nevoie să se descopere raportul statuat de secole în Răsăritul creștin după modelul paradoxal al Persoanei lui Hristos, în Care sunt unite umanitatea cu Ipostasul divin în mod *neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat, neschimbat*.

Abstract: *The historical-eschatological meaning of culture and its counterfeits in the secularized culture context*

This study highlights the relationship between theology and culture starting from the absolute model of divine-human Person of Christ and the theological-dogmatic formulation of the dogma of Chalcedonian Christology. The author talks about positivity Orthodox theology in report the culture, about the principle of selection which is growing Orthodox theology in relation to every age and culture on the grounds of Revelation in terms which Christians relate to culture their time. Culture is not only a strictly historical-immanent as it means in a secular world, but also a deep sense Eschatology, may be targeted by man into the kingdom of God. Orthodox theology affirms the need for ownership by the Church of every age in which culture is positive it and its transfiguration. In this respect between the religious, cultural and holiness is a close relationship just as there is a close relationship between reason and faith, between reason and mystical.

SFÂNTUL NICODIM DE LA TISMANA, FONDATOR, CTITOR SAU REORGANIZATOR AL MONAHISMULUI ROMÂNESC?*

Pr. Lect. Univ. Dr. SERGIU POPESCU

Cuvinte cheie: *Nicodim de la Tismana, ortodoxie, reorganizare, monahism, mănăstiri*

Mots-clefs: *Nicodème de Tismana, orthodoxie, réorganisation, monachisme, monastères*

Socotit de majoritatea cercetătorilor drept una din marile personalități ale Orientului Ortodox, Sfântul Nicodim de la Tismana rămâne și astăzi, la mai bine de șase secole de la mutarea sa la ceruri, prea puțin cunoscut. Despre viața sa se emit încă ipoteze, se face apel la logică, se încearcă găsirea de noi argumente care să susțină o părere sau alta. Totul datorită lipsei informațiilor¹ privitoare la originea, copilăria și tinerețea lui, ca de altfel

* Comunicare susținută în cadrul Simpozionului național „650 de ani de la recunoașterea Mitropoliei Țării Românești cu sediul la Curtea de Argeș. Ridicarea Episcopiei Argeșului și Muscelului la rangul de Arhiepiscopie”, organizat de Eparhia Argeșului și Muscelului, Curtea de Argeș, 21-22 septembrie 2009.

¹ Cele mai vechi izvoare despre viața Sfântului Nicodim le avem abia din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea și anume: a) relatarea lui Paul de Alep, la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea, în care ne prezintă în câteva rânduri ceea ce putuseră să-i spună la două veacuri și jumătate de la moartea întemeietorului mănăstirii, călugării de la Tismana. Menționăm faptul că știrile oferite de Paul de Alep sunt cea mai veche consemnare în scris a tradiției păstrate de călugării de la Tismana cu privire la întemeietorul mănăstirii lor; b) reprezentările pe o mică raclă de argint, dăruită în 1671, de către ieromonahul Nicodim de la Tismana, împreună cu Petronie, egumenul aceleiași mănăstiri, și destinată să adăpostească un deget din moaștele Sfântului Nicodim; c) „*Slujba osebită*” a cuviosului Nicodim sfințitul, apărută în tiparnița de la Râmnic, în 1767, la un veac după relatarea lui Paul de Alep. Această a treia istorisire în scris a vieții Sfântului stă la baza lucrării din 1839, lucrare ce-l are ca autor pe Ștefan Ieromonahul și intitulată „*Viața Preacuviosului Părintelui nostru Nicodim sfințitul, arhimandritul Lavrei din sfânta mănăstire Tismana*” (lucrarea urmărește să dea o nouă ediție, mult mai adăugită însă, a „*Slujbei osebite*”, tipărită în 1767, fiind și cea mai des folosită sursă, de aproape toate studiile privitoare la Sfântul Nicodim. În 1883, episcopul Râmnicului, Iosif Bobulescu avea să separe viața sfântului Nicodim de slujbă și să publice monografia la București (XI+82p.) O a doua ediție va fi publicată la Craiova, în 1935. De precizat că Ștefan Ieromonahul aducea numeroase adăugiri, mai rar modificări, textului tipăriturii din 1767, partea cea mai amplificată fiind „*Viața*”, care ajungea să capete o întindere egală cu cea a întregului text al slujbei (EMIL LĂZĂRESCU, *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească*. I (până la 1385), în „*Romanoslavica*”, Istorie, anul XI (1965), pp. 238-247; SERGIU POPESCU, *Mehedinți, vatră de istorie și spiritualitate ortodoxă românească*, Dr. Tr.

asupra întregii sale vieți de până la venirea sa în Țara Românească, dar și după acest moment.

Dintru început precizăm că lucrarea de față nu are ca scop prezentarea, în lumina unor informații inedite, a vieții și activității Cuviosului Nicodim cel sfințit de la Tismana. Principalul obiectiv pe care ni-l propunem, așa cum reiese și din titlu, este acela de a răspunde la întrebarea: Este Sfântul Nicodim de la Tismana un fondator, un ctitor sau un reorganizator al monahismului românesc? De ce această întrebare? În primul rând pentru că de-a lungul timpului părerile cercetătorilor au oscilat între acești termeni. Astfel, în trecut mulți istorici (marea majoritate) l-au prezentat pe vrednicul monah sud-dunărean drept întemeietor (fondator) sau organizator al monahismului românesc (în fapt, confuzia a apărut datorită publicării la Berlin, în anul 1888, a unei lucrări, sub semnătura lui Ilarion Ruvaraț, lucrare prin care se afirma că „Popa Nicodim ar fi fost primul întemeietor de mănăstiri în Țara Românească”;² un an mai târziu, D. Iagici susținea aceeași ipoteză într-un studiu publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”.³ Această idee a fost ulterior preluată și de Al. Ștefulescu – în lucrarea *Mănăstirea Tismana* – care, fără să mai țină seama de precizările și delimitările documentelor, citate și folosite în aceeași carte, a reținut și a amplificat numai ideea de fondator, întemeietor și organizator.⁴ Lui i-au urmat și alți cercetători: C. Diaconovici,⁵ P. P. Panaitescu,⁶ Duiliu Marcu, George Russu,⁷ ș.a., care au dezvoltat aceeași idee. S-a ajuns astfel la menținerea unei stări de confuzie dăunătoare studierii trecutului Bisericii Românești). Cu timpul însă polemica a făcut ca mulți specialiști în domeniu să îl considere „doar” reorganizator al vieții monahale, refuzându-i calitatea de ctitor (considerând că mănăstirile ridicate în această perioadă au fost zidite de domnitorii munteni ai vremii: Vladislav, Radu I, Dan I și Mircea cel Bătrân) al acestei laturi esențiale a ortodoxiei românești și nu numai – monahismul, ducând, deci, discuția într-un alt plan, răspândind confuzie.

Este drept că pentru a putea răspunde la întrebarea noastră trebuie să prezentăm, succint, atât câteva repere biografice ale Cuviosului, folosindu-ne

Severin, 2008, p. 94).

² ILARION RUVARAȚ, *Pop. Nicodim der erste Klostergrunder in der Valachai – 1406*, Berlin, 1888, p. 354.

³ D. IAGICI, *Popa Nicodim, întâiul întemeietor de mănăstiri în Valahia (+1406)*, trad. de Pr. prof. Alexandru Mironescu, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul XII, 1889, nr. 12 (martie), pp. 894 și 896.

⁴ AL. ȘTEFULESCU, *Mănăstirea Tismana*, București, 1909, p. 14.

⁵ C. DIACONOVICI, *Enciclopedia Română*, vol. III, Sibiu, 1896-1900, p. 402.

⁶ P. P. PANAITESCU, *Mircea cel Bătrân*, pp. 145-146 și 159.

⁷ DUILIU MARCU și GEORGE RUSSU, *Descoperirea frescei din sec. al XVI-lea de la Mănăstirea Tismana*, în „Monumente și Muzeu”, I, 1958, pp. 41-55.

de bogata literatură în domeniu (multe din studiile de dată mai recentă reiau informații publicate, încă din prima jumătate a secolului al XX-lea, de mari personalități ale Istoriei și Teologiei românești, fapt pentru care în studiul de față vom cita cu precădere aceste „surse”), cât și experiența monahală românească anterioară Sfântului Nicodim.

I

Pentru început, vom încerca să prezentăm, pe scurt, viața și activitatea „acestui bărbat cu viață sfântă... care strălucea ca un luceafăr prin virtuțile sale, ca povățuitor sufletească și egumen”,⁸ sub mai multe aspecte: teologic, istoric, cultural și duhovnicesc.⁹ Despre locul de naștere și originea sa nu avem dovezi sigure. Cu privire la nașterea lui, Dumitru Bălașa, a fixat-o în jurul anului 1310 (?). Referitor la origine, Pavel de Alep, după informațiile date de călugării din Mănăstirea Tismana în 1657, spune că „Nicodim se născuse dintr-un tată grec, originar din Castoria și dintr-o mamă sârbă”, idee preluată și de Bogdan Petriceicu Hașdeu.¹⁰ Emil Lăzărescu îl credea și el „pe jumătate dacă nu în întregime grec”,¹¹ idee preluată și de Tit Simedrea.¹² Ștefan Ieromonahul spune „părintele nostru Nicodim Sfințitul, fost-a după cum zic, de neam slovia, adică din neamul slavonesc al Serbiei, născut din părinți binecredincioși și temători de Dumnezeu, de neam slăvit, rudenie cu cneazul Lazăr, împăratul sârbilor în 1374”.¹³ Nicolae Iorga repetă același lucru când spune că Nicodim era „rudă cu Lazăr ca unul ce se născuse în Castoria”.¹⁴ Victor Brătulescu susținea că se trăgea dintr-o familie de aromâni din părțile Prilepului, în Macedonia.¹⁵ Alți cercetători sârbi susțin că s-ar fi născut în Prilepac, aproape de Novo Brâdo, centru minier din Serbia medievală, din tată valah și mamă sârboaică, înrudită cu cneazul Lazăr al Serbiei.¹⁶ Așa s-ar explica venirea lui în părțile noastre și atașamentul față de poporul român. În sprijinul acestei ipoteze vin și alte

⁸ D. IAGICI, *Popa Nicodim, întâiul întemeietor de mănăstiri în Valahia (+1406)*, p. 894.

⁹ ADRIAN LEMENI, *Sfântul Nicodim de la Tismana – 600 de ani de la trecerea sa la cele veșnice*, în volumul „600 de ani de la nașterea în ceruri a Cuviosului Nicodim cel Sfințit de la Tismana”, Dr. Tr. Severin, 2008, p. 77.

¹⁰ DUMITRU BĂLAȘA, *Sfântul Ignatie Teoforul și Nicodim de la Tismana*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXXI, 1979, nr. 7-8, p. 641.

¹¹ EMIL LĂZĂRESCU, *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească*, p. 264.

¹² TIT SIMEDREA, *Mănăstirea Vodița, glosă pe marginea unui document inedit*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXII, 1947, nr. 1-3, p. 67.

¹³ ȘTEFAN IEROMONAHUL, *Viața preacuviosului Nicodim Sfințitul*, Craiova, 1935, p. 20.

¹⁴ NICOLAE IORGA, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, ed. a II-a, București, 1929, p. 98.

¹⁵ VICTOR BRĂTULESCU, *Sfântul Nicodim*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XX, 1970, nr. 5-6, p. 588.

¹⁶ NICOLAE IORGA, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, p. 99.

argumente. Unii cercetători s-au întrebat dacă, la venirea pe aceste meleaguri, Nicodim cunoștea limba românească; convorbirile lui cu localnicii (cu privire la locul unde trebuia ridicată Tismana) ne încredințează că sfântul cunoștea bine această limbă. Și Nicolae Iorga, cel care a afirma că Nicodim era din părțile Prilepului, „unde sunt mulți români”, ne oferă un argument în plus (a emis ipoteza că sfântul a fost atras în Țara Românească, nu numai ca să scape de primejdia turcească, ci și de anumite legături de rasă). Subscriem și noi la ideea că era român la origini, altfel zelul misionar și dragostea față de aceste meleaguri nu pot fi înțelese.

Crescut într-o familie cu părinți binecredincioși și temători de Dumnezeu, tânărul Nicodim a deprins și învățătura cărții, îndeletnicindu-se de la o vârstă fragedă cu citirea Dumnezeieștilor Scripturi. Trecând peste voința părinților, care doreau să-l vadă dregător, fuge la Muntele Athos, așezându-se, probabil, la mănăstirea Hilandar, unde va fi hirotonit diacon și preot; spirit luminat, a învățat pe deplin Scriptura, dar și limba greacă.¹⁷ După unii istorici va fi ajuns egumenul uneia din mănăstirile de aici, ba chiar protos al Sfântului Munte,¹⁸ părere respinsă însă de Emil Lăzărescu (nu contestă faptul că Sfântul Nicodim ar fi ajuns într-o mănăstire atonită, însă nu este de acord cu alegerea sa ca egumen al vreunei mănăstiri; această demnitate atât de importantă ar fi făcut ca numele său să fie consemnat în documentele vremii¹⁹).

Plecat din Athos, Sfântul Nicodim n-a venit direct în țara noastră, ci așa cum arată o veche tradiție populară sârbească, a întemeiat în zona Crainei (la sud de Dunăre) două mănăstiri: Vratna și Mănăstirița,²⁰ devenind astfel un mare ctitor, dar și un înțelept sfătuitor al despoților sârbi din acel timp, de la care va fi primit un important sprijin material-financiar. Prin urmare, dacă n-a venit de la Athos direct în Țara Românească, ci a venit în zona Crainei, se pune întrebarea care a fost cauza sau motivul pentru care va părăsi ulterior Serbia și va veni la nord de Dunăre? Unii istorici au lansat ipoteza că primejdia otomană l-ar fi determinat pe Nicodim să părăsească meleagurile natale și să vină în Oltenia de astăzi. Cel mai probabil însă cauza venirii sale în Țara Românească este agresiunea regelui Ludovic al Ungariei (declanșată sub egida papei Urban al V-lea) împotriva țaratului de la Vidin, de care depindea atunci și cea mai mare parte a Crainei, zona în care se afla la 1365 și Sfântul Nicodim,²¹ agresiune încheiată la 2 iulie 1365,

¹⁷ N. ȘERBĂNESCU și N. STOICESCU, *Mircea cel Mare*, București, 1987, p. 146.

¹⁸ D. BUZATU, *De la Vodița la Tismana*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XIII, 1961, nr. 10-12, p. 752.

¹⁹ EMIL LĂZĂRESCU, *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească*, p. 255.

²⁰ ȘTEFAN IEROMONAHUL, *Viața preacuviosului Nicodim Sfințitul*, p. 23.

²¹ RADU CREȚEANU, *Personalitatea Cuviosului Nicodim de la Tismana după documentele*

când Vidinul este cucerit.²² Cum teritoriile nou ocupate au fost organizate într-un „Banat al Bulgariei” sub suzeranitate maghiară, era limpede că pentru creștinii ortodocși se anunțau vremuri grele, războiul purtat de Ludovic fiind socotit de la început unul religios, o cruciadă împotriva ereticilor (adică împotriva ortodocșilor). De altfel, în 1368, papa Urban al V-lea felicita pe regele Ludovic pentru faptul că în urma stăruințelor sale, s-au întors la credința catolică mai multe mii de persoane din Bulgaria, Serbia și Bosnia.²³ Aceste succese nu s-au realizat însă datorită vreunui entuziasm al ortodocșilor față de catolicism, sau a puterii de convingere a călugărilor catolici, ci datorită unei acțiuni de persecuție îndreptată împotriva călugărilor și preoților ortodocși.²⁴

Cel care a pus capăt acestei persecuții a fost domnitorul Vladislav Vodă al Țării Românești, care a reușit să cucerească pentru scurt timp Vidinul, în februarie 1369. Se pare că domnul român a poruncit cu acest prilej însemnate strămutări de populație de la sud la nord de Dunăre; pe de o parte Vladislav dorea să-și înmulțească numărul supușilor, pe de altă parte populația strămutată dorea să scape de război.²⁵ În felul acesta se poate explica foarte clar și venirea în Țara Românească a Sfântului Nicodim, ca unul ce va fi avut de suferit mai mult decât oricine de pe urma persecuțiilor și a războaielor duse de regatul maghiar catolic în ținuturile sale natale.

Potrivit unei legende, Nicodim a avut un vis în care i s-a arătat Sfântul Antonie, acesta îndemnându-l să meargă în Țara Românească și să înalțe o mănăstire la un loc numit „al cascadelor”. Plecat la drum, ajunge la Dunăre. Trece fluviul folosindu-se de veșmântul său ce i-a servit drept plută. Împreună cu monahii care l-au însoțit, ridică mănăstirea Vodița careia îi hărăzește ca hram chiar pe Sfântul Antonie. Se pare că locul unde a zidit mănăstirea este punctul cel mai apropiat de regiunea Crainei, de pe tot întinsul Țării Românești. Așadar, Nicodim avea și mai dorea să păstreze legături cu ținuturile sud-dunărene.²⁶

Revenind la legendă, aflăm că Sfântul Antonie i se arată iarăși în vis monahului spunându-i să caute alt loc și să zidească altă mănăstire. Sfântul pleacă mai departe și zidește câte o biserică la Topolnița, Gura Motrului și Firizul Vechi – pe stânca Coșuștei, „sub geantul Mănăstirii Steiul”, stânca

vremii, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXVIII, 1976, nr. 11-12, p. 933.

²² EMIL LĂZĂRESCU, *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească*, p. 259.

²³ RADU CREȚEANU, *Personalitatea Cuviosului Nicodim de la Tismana după documentele vremii*, p. 933.

²⁴ EMIL LĂZĂRESCU, *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească*, p. 260.

²⁵ IBIDEM, p. 261.

²⁶ IBIDEM, p. 259.

de pe un tăpșan numit Crovul Mănăstirii.²⁷ În urma unui alt vis, pleacă mai departe și ajunge în localitatea Ponoarele, unde cere ajutorul celor doi boieri locali, Vucea și Vâlsan, pentru a ridica o nouă mănăstire. Deși inițial doreau să-l sprijine în demersul său, speriați de perspectiva de a-și pierde pământurile, cei doi proprietari hotărăsc să-l izgonească pe călugăr din localitate. Pentru a-și duce la îndeplinire planul îi înscenează acestuia un furt; în timpul nopții se strecoară în „odaia” în care se odihnea sfântul și îi fură cuțitul pe care acesta îl purta la brâu, tăind cu el o găină. Îi „înapoiază” apoi cuțitul, iar găina o pun în disaga monahului. Dimineața, după ce părăsește locuința boierului, Nicodim este așteptat pe o vale de mai mulți localnici care-l acuză de furt. Ca dovezi sunt luate găina și cuțitul plin de sânge. În felul acesta este nevoit să părăsească satul, nu înainte de a mostra pe cei vinovați.²⁸ Izgonit și acuzat pe nedrept, cuviosul ajunge în timpul nopții în satul Groșeni (după altă variantă Tismana). Aici se trezește noaptea în plânsetul unui copil pe care-l bătea tatăl său fiindcă pierduse porcii, la locul cu căderi de apă. Sfântul Nicodim, bucuros că a găsit ceea ce căuta, s-a rugat de tatăl copilului să nu-l mai bată, fiindcă porcii se vor găsi. Într-adevăr, a doua zi, înainte de răsăritul soarelui, s-au găsit porcii la locul cu pricina.²⁹ Aici a dat monahul și de peștera cu izvorul ale cărui ape sar peste pragul de stânci și se aruncă în pâraul Tismanei. Tot legenda spune că în peșteră s-ar fi aflat și un balaur,³⁰ pe care Sfântul Nicodim l-a ucis.³¹ În locul rămas curat a zidit, lângă peștera cu izvor de apă, mănăstirea de la Tismana. O altă peșteră mai mică și mai sus așezată a servit ca loc de retragere (sihăstrie) pentru monahul venit de la sud de Dunăre.³²

În rândurile de mai sus, deși învăluite în aerul unei legende, se află

²⁷ AL. BĂRCĂCILĂ, *Cronică*, în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice”, anul XXVIII (1935), pp. 92-93.

²⁸ SERGIU POPESCU, *Mehedinți, vatră de istorie și spiritualitate ortodoxă românească*, pp. 93-94.

²⁹ AL. ȘTEFULESCU, *Mănăstirea Tismana*, pp. 49-52; N. IORGA, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, p. 54.

³⁰ Avem aici de a face cu străvechiul mit al luptei dintre un erou și un balaur, motiv întâlnit și în pictura icoanelor, în care, călare pe cai albi sunt reprezentați sfinții Gheorghe, Theodor Tiron, Theodor Stratilat, etc. luptându-se cu răul personificat de chipul balaurului. Lupta dintre un erou și balaur apare și în basmele românești unde eroul este: Făt Frumos, Iovan Iorgovan, Ionică cel Viteaz etc.

³¹ VICTOR BRĂTULESCU, *Elemente profane în pictura religioasă*, în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice”, anul XXVII (1934), pp. 49-67.

³² Profesorul Victor Brătulescu (în articolul *Sfântul Nicodim*, publicat în „Mitropolia Olteniei”, anul XIII, 1961, nr. 10-12, p. 588), amintește faptul că, deși chiar pentru alpinisții de azi, peștera reprezintă un obiectiv destul de greu de atins, ea a fost cercetată în 27 iulie 1657 de Paul de Alep și Patriarhul Macarie al Antiohiei (cu ajutorul frânghiilor), aceasta fiind cea mai veche dovadă despre asemenea ascensiuni la noi în țară.

multe adevăruri istorice, date prețioase care ne ajută să întregim în mare măsură biografia Cuviosului Nicodim, acest „sfânt al muncii, al organizării și al binefacerilor culturale”.³³

Este cunoscut azi și acceptat de majoritatea istoricilor că, odată ajuns în Țara Românească, Nicodim, bucurându-se de considerația și sprijinul domnitorului Vlaicu Vodă și a urmașilor lui, va începe zidirea mănăstirilor Vodița (prima ctitorie a sa pe pământ românesc, ctitorie aflată în apropierea graniței de vest a Țării Românești, cu un însemnat rol în strategia politico-religioasă a basarabilor³⁴), Tismana, Topolnița, Coșuștea-Crivelnic, Gura Motrului, Vișina (din Oltenia), Prislop (Țara Hațegului)³⁵ și chiar a primelor mănăstiri din Moldova. Nicodim aduce cu sine nu numai un însemnat program arhitectural³⁶ care începe să capete contur în lumea ortodoxă balcanică, ci și o echipă (din care făceau parte și frați ai săi care „săpau cu sapa”³⁷) cu o experiență bogată, dobândită prin ridicarea mai multor locașuri de cult la sud de Dunăre,³⁸ și, mai ales, o doctrină nouă – cea isihastă.³⁹

Ctitoriile nicodimiene din Oltenia au avut și o conducere unitară, printr-un singur egumen, fapt întâlnit în monahism încă din vremea Sfântului Pahomie cel Mare; această rânduială va fi numită în documentele românești ulterioare „rânduiala și datina lui Nicodim”.⁴⁰

Pentru spiritualitatea românească și nu numai, mănăstirile ctitorite de Sfântul Nicodim de la Tismana reprezintă un punct de referință. Secole de-a rândul, cultura românească s-a hrănit din viața religioasă apărută în aceste veritabile centre ale românismului. Aceste locașuri sfinte au fost de asemenea factori esențiali în păstrarea coeziunii și unității naționale, dar și „centre de iradiere a tradiției culturale naționale”. S-au remarcat de asemenea printr-o intensă trăire spirituală, religioasă, prin viață culturală bogată și, în același timp, prin afirmarea puternică a specificului popular românesc.⁴¹

³³ NICOLAE IORGA, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, p. 50.

³⁴ MARIA BĂLĂCEANU, *Cuviosul Nicodim Ziditorul*, în volumul „600 de ani de la nașterea în ceruri a Cuviosului Nicodim cel Sfințit de la Tismana”, Dr. Tr. Severin, 2008, p. 176.

³⁵ NESTOR VORNICESCU, *Cuviosul Nicodim de la Tismana, ctitor de sfinte locașuri*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXVIII, 1976, nr. 11-12, pp. 923-931.

³⁶ ILIE CHIVU, *Itinerare mehedintene*, Timișoara, 2002, p. 110.

³⁷ NESTOR VORNICESCU, *Cuviosul Nicodim de la Tismana, ctitor de sfinte locașuri*, p. 928.

³⁸ MARIA BĂLĂCEANU, *Cuviosul Nicodim Ziditorul*, p. 176.

³⁹ SCARLAT PORCESCU, *Cuviosul Nicodim cel Sfințit de la Tismana în tradiția monahală a Moldovei*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXVIII, 1976, nr. 11-12, p. 960.

⁴⁰ RADU CREȚEANU, *Personalitatea Cuviosului Nicodim de la Tismana după documentele vremii*, p. 938.

⁴¹ NESTOR VORNICESCU, *Mănăstiri din Carpați – vechi centre ortodoxe de spiritualitate și cultură românească*, în volumul „Studii de Teologie istorică – Antologie”, Craiova, 1998, p. 79.

Cuviosul Nicodim a participat, în 1375, și la o misiune de împăcare între Patriarhia de Constantinopol și Biserica Sârbă (proclamată Patriarhie autocefală în anul 1346). La întoarcerea în Serbia a primit de la cneazul Lazăr și de la ierarhii sârbi mai multe daruri. Deși nu cunoaștem exact și în detaliu în ce au constat aceste daruri, considerăm că ele au fost însemnate de vreme ce Ștefan Lazarovici va vorbi mai târziu de „mănăstirile din Țara Românească, care au fost zidite cu ajutorul fericitului meu părinte, cneazul Lazăr”.⁴² Trebuie deci să admitem posibilitatea unui ajutor sârbesc pentru construirea Tismanei, a cărei zidire a început după întoarcerea lui Nicodim din misiunea de la Constantinopol.⁴³

Se cunosc și câteva știri privitoare la activitatea cultural-teologică a lui Nicodim.⁴⁴ După anul 1387, până la stingerea sa din viață se înregistrează așa-numita „etapă culturală a vieții sale”,⁴⁵ etapă pe care o va desfășura mai ales la Tismana, de unde a purtat și corespondența cu ultimul patriarh bulgar, Eftimie al Târnovei, („acea personalitate impresionantă, cu adânci izvoare de cultură religioasă, câștigate la Constantinopol și mai ales în meditațiile singurate de la Muntele Athos”⁴⁶), ideea centrală fiind „perspectiva Întrupării Mântuitorului pentru destinul persoanei umane”.⁴⁷ De capacitatea culturală a Sfântului Nicodim nu ne putem îndoi, întrucât în „Viața lui Isaia de la Hilandar” se afirmă că Sfântul Nicodim „este bărbat cinstit și sfânt, tare în cărți și mai tare în judecată și cuvinte și răspunsuri”, în afară de meșteșugul condeielui, Nicodim fiind și un bun cunoscător al Scripturii și inițiat în ale Bisericii.⁴⁸

De acest fapt ne încredințează și corespondența cu Sfântul Eftimie de la care ni s-au păstrat două scrisori: în prima răspunde la șase întrebări dogmatice: despre sfinții îngeri, despre răul din lume, despre Sfânta Cruce, despre întrupare și suflet,⁴⁹ iar în cea de-a doua răspunde la întrebarea Sfântului Nicodim despre cercetarea vieții morale, de la cincisprezece ani în sus, a acelor ce vor să se preoțească.⁵⁰

⁴² N. ȘERBĂNESCU și N. STOICESCU, *Mircea cel Mare*, p. 149.

⁴³ E. LĂZĂRESCU, *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească*, p. 269.

⁴⁴ Pentru acest aspect, pe larg în GH. DRĂGULIN, *Sfântul Nicodim de la Tismana și curentele religioase din veacul al XIV-lea*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXVIII, 1976, nr. 11-12.

⁴⁵ D. BĂLAȘA, *Mănăstirea Tismana*, Craiova, 1983, p. 36.

⁴⁶ N. ȘERBĂNESCU și N. STOICESCU, *Mircea cel Mare*, p. 151.

⁴⁷ GH. DRĂGULIN, *Sfântul Nicodim de la Tismana și curentele religioase din veacul al XIV-lea*, pp. 863-869.

⁴⁸ N. DOBRESCU, *Din Istoria Bisericii Române*, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1909, nr. 4, p. 1286.

⁴⁹ EPIFANIE NOROCEL, *Sfântul Eftimie și legăturile lui cu Țara Românească*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LIX, 1966, nr. 5-6, p. 566.

⁵⁰ IBIDEM, p. 574.

O altă dovadă în plus a faptului că Sfântul Nicodim cunoștea bine Scriptura este și Tetraevanghelul său, cel mai însemnat monument de cultură, scris și împodobit cu miniaturi și alte ornamente în anii 1405-1406. Este primul manuscris cu dată certă scris pe teritoriul României și totodată și cel mai vechi manuscris miniat din Țara Românească,⁵¹ precum și unul din rarele izvoare care vorbesc de condițiile vieții literare și artistice de la începutul secolului al XV-lea din Țara Românească. În același timp el este menit să ateste „duhul de cultură ce se desfășura prin unele din mănăstirile noastre din acel timp”,⁵² și, după cum subliniază un atent și autoritar cercetător al său, Ion Radu Mircea, el se încadrează în arta balcanică, ca una din realizările ei de bună calitate. Precede cu peste două decenii seria manuscriselor miniate ale lui Gavriil Uric.⁵³ Este scris în limba slavă, pe pergament și ornat cu frontispicii și inițiale în culori, cu litere și titluri de aur, cerneală roșie și albastră, iar scoarțele din lemn sunt ferecate în argint aurit. În text scriitorul păstrează tradiția ortografiei sârbești din secolul al XIV-lea, iar prin caracterele miniaturilor se deslușesc izvoare de inspirație certe din arta decoratiei bizantine. Tetraevanghelul demonstrează caracterul dublu, grec și slav, al Sfântului Nicodim (ca al tuturor scriitorilor isihăști din Balcani de la sfârșitul secolului al XIV-lea).⁵⁴ Ceea ce ne atrage atenția din acest Tetraevanghel este însemnarea de pe fila 316, însemnare care zice: „Acestă Sfântă Evanghelie a scris-o popa Nicodim din Țara Ungurească în anul al șaselea al izgonirii lui de la începutul firii scocotim (ani) șase mii și nouă sute și treisprezece (1405-1406)”. De aici unii istorici au ajuns la concluzia că în 1405, Nicodim se afla de șase ani, deci din 1399, izgonit din Țara Românească și refugiat în Țara Ungurească, pe semne în Ardeal, la Pislop, unde zidește o nouă mănăstire. Despre cauzele acestei goniri nu știm nimic și nici izvoarele nu amintesc. Cert este că în 1406 Nicodim se întoarce la mănăstirea Tismana.⁵⁵ Radu Crețeanu emite părerea că Sfântul Nicodim ar fi aderat la politica de conciliere cu turcii a lui Vlad Uzurpatorul și că ar fi condamnat încercarea de rezistență disperată a domnitorului fugar Mircea cel Bătrân; această părere este însă de neacceptat, un isihast convins ca Sfântul Nicodim neputând avea, sub nici un motiv, o atitudine pro-otomană; iar dacă ar fi intrat în conflict cu domnitorul, acesta n-ar mai fi făcut mănăstirii Tismana dania de la 1406, prin care îi întărea noi posesiuni. Un alt cercetător, Tit Simeș, vede această izgonire a Sfântului Nicodim, ca o

⁵¹ ION RADU MIRCEA, *Cel mai vechi manuscris miniat din Țara Românească: Tetraevanghelul popii Nicodim (1404-1405)*, în „Romanoslavica”, Istorie, anul XIII (1966), p. 203.

⁵² N. ȘERBĂNESCU și N. STOICESCU, *Mircea cel Mare*, p. 229.

⁵³ D. BĂLAȘA, *Mănăstirea Tismana*, p. 40.

⁵⁴ IBIDEM, p. 39.

⁵⁵ P. P. PANAITESCU, *Mircea cel Bătrân*, București, 1944, p. 159.

„goană după isihie”,⁵⁶ interpretare ce nu poate fi nici ea luată în considerare. Dumitru Bălașa susține că izgonirea lui Nicodim de la Tismana ar fi fost cauzată de refuzul acestuia de a accepta amestecul mitropolitului Atanasie al Severinului în treburile mănăstirii. În urma acestui conflict, prin 1398-1399, Nicodim a fost nevoit să se retragă peste munți, probabil la Prislop, în satul Silvașul de Sus, din țara Hațegului.⁵⁷ Cu alte cuvinte, cuviosul Nicodim nu a fost izgonit din Țara Românească de domnitor, ci chiar de autoritatea bisericească cu care intrase în conflict. Interesantă este și ipoteza, formulată în 1970, de episcopul Aradului din acea vreme, Teoctist Arăpașu (viitorul Patriarh al B.O.R), care considera că „Nicodim nu a fost izgonit sau alungat din Țara Românească ci, datorită frământărilor timpului, a «mers» dintr-o parte într-alta a munților, cu toate că, sub stăpânire străină, Ardealul și Banatul au constituit, nu o dată, pentru boierii și voievozii români, o mare cetate de refugiu politic, după cum, la fel, Țara Românească ca și Moldova, au împlinit aceeași pavază, pentru românii de dincolo de munți”.⁵⁸ Ipoteza aceasta este, însă, contrazisă de însemnarea de pe fila 316 a Tetraevangelului lui Nicodim: „Această Sfântă Evanghelie a scris-o popa Nicodim din Țara Ungurească în anul al șaselea al izgonirii lui...”, fapt pentru care subscriem ideii refugiului monahului la Prislop, dintr-un motiv încă neclar. Tot în această perioadă a izgonirii sale, se pare că Sfântul Nicodim ar fi efectuat o călătorie și în Italia. Documentul care întărește această părere este o scrisoare a unui ucenic al cuviosului (pe nume Pavel), descoperită în biblioteca din Șcheii Brașovului,⁵⁹ scrisoare în care ucenicul îi comunică mentorului său că i-a trimis în Italia, acolo unde se afla sfântul, o delegație de călugări de la Tismana care urmau să-i comunice niște lucruri tainice. Dacă este așa, atunci pare probabilă ipoteza conform căreia Nicodim încerca să organizeze o cruciadă antiotomană. Tot din timpul staționării sale în Italia se păstrează un manuscris, fie al său, fie al unuia din însoțitorii săi, intitulat *Leastvița sau Scara*; conține 180 de file, având șase tipuri de hârtie fabricată în Italia. S-ar putea deci desprinde concluzia că între anii 1398-1406 Nicodim a ajuns nu numai în Ardeal (la Prislop, unde

⁵⁶ TIT SIMEDREA, *Glosă pe marginea unei însemnări*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XIII, 1961, nr. 1-4, pp. 15-24.

⁵⁷ D. BĂLAȘA, *Mircea cel Mare și Cuviosul Nicodim cel Sfințit*, în „Mitropolia Banatului”, 1986, nr. 5, pp. 74-75.

⁵⁸ TEOCTIST ARĂPAȘU, *O ctitorie ardeleană a Sf. Nicodim: Mănăstirea Prislop*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXIII, 1970, nr. 7-8, p. 636.

⁵⁹ VASILE OLTEAN, *Mărturii inedite despre Cuviosul Nicodim de la Tismana și ucenicul său Pavel, într-un manuscris din secolele XVI-XVII, aflat în Șcheii Brașovului*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXXV, 1983, nr. 7-8, p. 530.

a scris Tetraevanghelul său), ci și în Italia.⁶⁰ În 1406, încheindu-se conflictul, cuviosul se întoarce la Tismana. La scurtă vreme despotul Ștefan Lazarevici al Serbiei va întări drepturile mănăstirii Tismana peste cele zece metoace din dreapta Dunării, iar Mircea cel Bătrân, împreună cu mai mulți boieri, a poposit la această vatră, înmânând hrisovul din 23 noiembrie 1406 „părintelui și rugătorului domniei mele, popii Nicodim”, hrisov prin care întărește mănăstirii mai multe drepturi. O lună mai târziu, la 26 decembrie 1406, cuviosul Nicodim trecea la cele veșnice.

O mențiune specială trebuie făcută în ceea ce privește colaborarea sa cu voievozii români, în vederea ridicării mănăstirilor Vodița, Topolnița, Tismana, Gura Motrului etc. De-a lungul vremii, unii istorici au trecut cu vederea rolul avut de domnitorii Vladislav (1364-1377), Radu I (1377-1383), Dan (1383-1386) și mai ales Mircea (1386-1418) în ceea ce privește ctitoriile bisericești din acea vreme, atribuindu-i Sfântului Nicodim chiar rolul de „singur ctitor”. Urmarea firească a fost că mulți slujitori ai bisericii și nu numai, nu au putut să înțeleagă cum un monah venit din sudul Dunării a fost capabil să zidească în Țara Românească, în plin Ev Mediu, atât de multe și de costisitoare mănăstiri sau biserici. Așa cum afirmam și mai sus, în fapt, confuzia a apărut datorită publicării la Berlin, în anul 1888, a unei lucrări, sub semnătura lui Ilarion Ruvaraț, lucrare prin care se afirma că „Popa Nicodim ar fi fost primul întemeietor de mănăstiri în Țara Românească”.⁶¹ Ideea a fost preluată și de Al. Ștefulescu (în lucrarea *Mănăstirea Tismana*) care, fără să mai țină seama de precizările și delimitările documentelor, citate și folosite în aceeași carte, a reținut și a amplificat numai ideea de fondator, întemeietor și organizator,⁶² în dauna ideii exacte de colaborator și sfătuitor al voievozilor, ctitor, chivernisitor al averii cu care ctitorii voievozi au înzestrat mănăstirile întemeiate de ei. Lui i-au urmat și alți cercetători (C. Diaconovici,⁶³ P. P. Panaitescu,⁶⁴ Duiliu Marcu, George Russu⁶⁵ etc.) care au dezvoltat aceeași idee, ajungându-se astfel la menținerea unei stări de confuzie dăunătoare studierii trecutului Bisericii Românești.

În realitate, așa cum arătau Ștefan Ieromonahul și Partenie, episcopul Râmnicului, adevărați apologeți ai lui Nicodim, urmați de B. P. Hașdeu,

⁶⁰ IBIDEM.

⁶¹ ILARION RUVARAȚ, *Pop. Nicodim der erste Klostergrunder in der Valachai – 1406*, Berlin, 1888, p. 354.

⁶² AL. ȘTEFULESCU, *Mănăstirea Tismana*, p. 14.

⁶³ C. DIACONOVICI, *Enciclopedia Română*, vol. III, Sibiu, 1896-1900, p. 402.

⁶⁴ P. P. PANAITESCU, *Mircea cel Bătrân*, pp. 145-146 și 159.

⁶⁵ DUILIU MARCU și GEORGE RUSSU, *Descoperirea frescei din sec. al XVI-lea de la Mănăstirea Tismana*, în „Monumente și Muzeu”, I, 1958, pp. 41-55.

care scria, în lucrarea *Negru Vodă*, că Nicodim „a fost mâna dreaptă a lui Vladislav Vodă și a lui Radu Negru, în privința organizării bisericești... el fiind întâiul organizator al mănăstirilor din Oltenia”⁶⁶ și de Dimitrie Onciul care afirma că Nicodim „sfătuia pe Vladislav să înalțe mănăstiri la râul Vodiței și pe fratele său ce-i zice Radu Negru să înalțe Tismana... unde Nicodim, organizatorul monahismului în Țara Românească, a trăit restul vieții sale cuvioase”,⁶⁷ vrednicul monah venit de la sud de Dunăre a beneficiat „de banii domnești ai lui Vlaicu, dar și ai lui Radu și ai doamnei Calinichia din Bizanț, iar mai apoi ai lui Dan”,⁶⁸ de sprijinul și muncitorii trimiși de domnitorii valahi.

Așadar, spirit contemplativ dar și activ, cunoscând realitățile și necesitățile vieții spirituale ale epocii dar și realitățile istorice, Sfântul Nicodim s-a bucurat, după venirea în Țara Românească, de sprijinul și considerația domnitorilor de aici, dar și de un „pământ fertil”, germenii monahismului fiind demult răsăriți pe aceste meleaguri.

II

Este bine cunoscut faptul că în toată Europa, statele feudale creștine s-au dezvoltat paralel cu ierarhia lor bisericească. Aceasta a presupus, totdeauna, și existența unor centre călugărești, care au avut, la început, o organizare canonică redusă, „cu o viață monahală care se întemeia mai ales pe faptele de credință ale schivnicilor”.⁶⁹ Pe teritoriul țării noastre, chiar dacă n-am avea dovada documentară că în secolul al XIII-lea existau, și în afara Transilvaniei, organizații ortodoxe incipiente (ca cele cunoscute din descrierea Papii de la 1234 și pe ai căror conducători acesta îi numește „pseudoepiscopi”), „am fi obligați să presupunem că, de pildă la 1247, voievodatele menționate de Diploma ioaniților în Oltenia de miazănoapte și la Argeș au trebuit să cuprindă în hotarele lor, atât o anumită ierarhie bisericească (chiar dacă aceasta era recunoscută numai de băștinași) cât și un număr de schituri adăpostite în peșteri și chiar de mănăstiri mărunte clădite – în această zonă de civilizație a lemnului – din bârne, la suprafața solului, care însă nu au lăsat urme.”⁷⁰ Astăzi putem afirma cu certitudine că o viață monahală a existat pe întregul teritoriu al Țării Românești încă din zorii Creștinismului, chiar dacă până nu demult s-a spus că Creștinismul românesc a fost lipsit de expresia sa ascetică și că „cele dintâi schituri și

⁶⁶ AL. ȘTEFULESCU, *Mănăstirea Tismana*, pp. 13-14.

⁶⁷ D. ONCIUL, *Originile Principatelor Române*, București, 1899, pp. 62, 63 și 227.

⁶⁸ VICTOR BRĂTULESCU, *Sfântul Nicodim*, p. 591.

⁶⁹ ION DONAT, *Numărul și valoarea documentelor provenite din mănăstirile Olteniei, în „Mitropolia Olteniei”*, anul XXII, 1970, nr. 5-6, p. 883.

⁷⁰ IBIDEM.

mănăstiri s-au clădit la noi târziu, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, sub influența Athosului, însă nu direct, ca la sârbi și bulgari, ci prin mijlocirea lor”.⁷¹ Este o dovadă de ignoranță a spune că în spațiul românesc nu au existat oameni cuprinși de „dorul dumnezeiesc”. În 1956, într-o cuvântare ținută la Seminarul Teologic de la Agapia, Teoctist Arăpașu, pe atunci Episcop-vicar patriarhal, rostea cu convingere că „mult înainte de secolul al XIV-lea, când se întemeiază Muntenia și Moldova cu mitropoliile lor, existau în țara noastră călugări și așezări călugărești”.⁷² Cu toate acestea, la momentul respectiv, impresia generală, ca și convingerile anumitor istorici, era că viața monahală de pe teritoriul României de azi a debutat numai o dată cu Sfântul Nicodim, când „mai mulți călugări (n.n. bulgari) învățați și-au părăsit patria și au mers în România și în Serbia”,⁷³ unde au întemeiat biserici și mănăstiri. Unii istorici erau convinși că la români „călugărismul” fusese introdus în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, de la vecinii noștri slavi de peste Dunăre, care-l luaseră și ei, la rândul lor, de la bizantini. Această idee era susținută, printre alții, de bulgarul V. S. Kiselkov care afirma că monahismul românesc a fost întemeiat de călugări bulgari, ca o vatră de cultură bulgară.⁷⁴ Existau însă și în mediul științific românesc convingeri ca monahismul nostru nu este unul autentic, ci a ajuns la noi prin mijlocirea unor factori externi sau că el apare doar o dată cu Sfântul Nicodim de la Tismana. Avem exemplul lui Nicolae Dobrescu, care enunțase încă din 1906 ideea că monahismul a pătruns în teritoriile nord-dunărene pe filiera slavă: „în a doua jumătate a secolului al XIV-lea fu introdus la noi de la vecinii slavi de peste Dunăre, care-l luaseră și ei de la bizantini, calugărismul, viața călugărească”.⁷⁵ Lui i-au urmat Al. Ștefulescu, P. P. Panaitescu, Duiliu Marcu, George Russu ș.a. care au subscris ideii încetățenite pe atunci că Sfântul Nicodim este „părintele” monahismului românesc.

În acest context nu trebuie să ne mai mire faptul că Sfântul Nicodim a fost multă vreme considerat întemeietorul sau fondatorul monahismului în Țara Românească și, indirect, prin ucenicii săi, și întemeietorul

⁷¹ N. DOBRESCU, *Întemeierea mitropoliilor și a celor dintâi mănăstiri din țară*, București, 1906, p. 59.

⁷² TEOCTIST ARĂPAȘU, *Pe treptele slujirii creștine (Mănăstirile ortodoxe, vetre de hărnicie și desăvârșire duhovnicească)*, vol. II, ediția a II-a, Editura I.B.M.B.O.R., București, 1995, p. 12.

⁷³ VASILE IORGULESCU, *Mărturii privind monahismul pe pământul românesc înaintea Sfântului Nicodim*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul CI, 1983, nr. 3-4, pp. 253-254.

⁷⁴ TIT SIMEDREA, *Viața mănăstirească în Țara Românească înainte de anul 1370*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXX, 1962, nr. 7-8, p. 673.

⁷⁵ N. DOBRESCU, *Întemeierea mitropoliilor și a celor dintâi mănăstiri din țară*, p. 59.

monahismului în Moldova.⁷⁶ Era o părere ce se datora lipsei documentelor și a mărturiilor concludente, dar cercetările arheologice ulterioare și studiul documentelor din țară și din unele arhive străine au făcut lumină în ceea ce privește trecutul monahal al Bisericii noastre. Monahismul românesc are o vechime considerabilă, apariția sa fiind strâns legată de răspândirea Creștinismului.⁷⁷ Documentele istorice descoperite și interpretate între timp, cum și alte argumente logice, au condus la concluzia că monahismul exista pe toată aria geografică locuită astăzi de români cu mult înainte de venirea Sfântului Nicodim. Nimeni nu mai crede astăzi că românii n-au avut călugări și mănăstiri înainte de a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Cu siguranță că pe teritoriul țării noastre au existat din timpuri îndepărtate diferiți pusnici sau sihaștri, care trăiau prin locuri retrase, peșteri, prin poienile ascunse ale codrilor, ținând pravila vieții monahale, îndemnați la această viață de un adânc sentiment religios.⁷⁸

Este greu, însă, să se urmărească neîntrerupt firul evenimentelor dinaintea întemeierii statelor feudale românești, datorită sărăciei izvoarelor și a mărturiilor arheologice. Totuși, putem să afirmăm că pe pământ românesc monahismul este atestat începând chiar cu secolele IV-VI d. Hr. (călugării sciți și unii monahi martirizați în părțile Buzăului în anul 372). În secolul al X-lea, sau poate mai înainte, a luat ființă așezământul monahal de la Basarabi – Murfatlar; în Banat curând după anul 1000, voievodul Ahtum a înălțat mănăstirea ortodoxă „Sfântul Ioan Botezătorul” de la Morisena – Cenad; în secolul umător, lângă Arad a luat ființă mănăstirea Hodoș-Bodrog. Cu toate acestea, până la ridicarea primelor mănăstiri cu viață de obște, s-a preferat practicarea ascetismului în peșteri, chilii retrase și, în general, în locuri cât mai ascunse de lume. Chiar și atunci când călugării au construit așezăminte mai mari, cum s-a întâmplat în secolele VI-XIII, la ridicarea lăcașurilor au fost folosite materiale slabe care nu au rezistat timpului: lemn și lut, așa încât marea lor majoritate au dispărut complet și azi nu se mai știe unde au ființat.⁷⁹ Au rămas însă câteva astfel de urme; spre exemplu, în anul 1928, în urma săpăturilor arheologice de la ruinele Vodiței, s-au găsit, sub fundamentul bisericii acestei mănăstiri, temelii unei alte biserici mai vechi, despre care s-a afirmat că ar fi fost zidită pe vremea voievodului Litovoi (mort în 1273).⁸⁰ Faptul că mitropolitul Iachint, adus de la Vicina, în 1359, își stabilește reședința în mănăstirea de la Argeș (existentă deci) și îndemnul Patriarhiei de Constantinopol care cerea ca

⁷⁶ IBIDEM.

⁷⁷ SERGIU POPESCU, *Mehedinți, vatră de istorie și spiritualitate ortodoxă românească*, pp. 90-93.

⁷⁸ IBIDEM.

⁷⁹ IBIDEM, pp. 176-177.

⁸⁰ TIT SIMEDREA, *Mănăstirea Vodița, glosă pe marginea unui document inedit*, p. 63.

„toți clericii din aceea țară (Valachia) și toți cei sfințiți călugări și laici”⁸¹ să asculte de noul ierarh este încă o dovadă că o viață monahală a existat în Țara Românească înainte de venirea lui Nicodim.

Înființarea unei mitropolii (arhiepiscopii) la Vicina, în 1249-1250, corespondența dintre Grigore Sinaitul și voievodul Nicolae Alexandru,⁸² apariția unui arhimandrit, Batea, ca proprietar al unei mori la Bistrița, pe care Calinichia, mama lui Mircea o dăruiește Tismanei,⁸³ toponimia însăși (Poiana Călugăriții, Călugărul, Călugăreni, Călugărei, Valea Călugărilor, Valea Călugărească, Călugărița, Călugărițele, Călugăra, Călugăreasca, Călugăreasa, Pustnicul, Sihastrul, Sihăstriile, Chilia, Mănăstioara, Mănăstirea, Schitu etc.)⁸⁴) atestă odată în plus că putem vorbi de o viață monahală sigură în Țara Românească de prin secole XII-XIII.

Deși izvoarele istorice nu sunt foarte bogate în informații referitoare la istoria românilor în secolele III-XIII, iată că o analiză atentă ne scoate la iveală destule motive să afirmăm că monahismul românesc nu ia ființă o dată cu venirea Sfântului Nicodim, ci își are rădăcinile mult mai adânci în istorie. Plecând de la călugării sciți și ajungând la mitropolitul Hariton, întâlnim mai multe elemente ce conturează imaginea unei vieții monahale vii în spațiul românesc. Desigur, o imagine destul de vagă în primul rând datorită migrațiilor ce au afectat teritoriile românești dar și activității Bisericii din Apus, care a încercat prin diverse mijloace să integreze zona noastră în aria sa de influență. Aceste două forțe – migratorii și catolicii – au constituit piedici în calea dezvoltării mai accentuate a monahismului românesc și au îngreunat transmiterea informațiilor despre acesta către generațiile viitoare.

Românii au răspuns chemării lui Hristos încă de la început, după cum le-au permis vremurile și condițiile politico-sociale, iar orice afirmație că monahismul românesc apare mai târziu decât la vecinii de la sud de Dunăre este eronată și ușor demontabilă.

Așadar, pe baza acestor dovezi, putem trage concluzia că activitatea desfășurată de Sfântul Nicodim la nord de Dunăre, în cea de-a doua jumătate a secolului XIV-lea, a dus numai la reînvierea duhului călugăresc din Țara Românească a acelor vremuri și nu la „înființarea monahismului românesc”, așa cum se afirma și uneori chiar se mai afirmă și astăzi. Ne obligă însă această concluzie să-l socotim pe monahul sud-dunărean numai reorganizator al vieții monahale românești? Paradoxal, nu! Și calitatea de

⁸¹ *Documente privind istoria României. B. Țara Românească. Veacurile XIII, XIV și XV*, București, 1953, pp. 9 și 64.

⁸² VICTOR BRĂTULESCU, *Sfântul Nicodim*, p. 595.

⁸³ TIT SIMEDREA, *Viața mănăstirească în Țara Românească înainte de 1370*, pp. 673-678.

⁸⁴ VICTOR BRĂTULESCU, *Sfântul Nicodim*, p. 595.

ctitor îi aparține cu prisosință, mărturie stând mănăstirile ridicate de el la nord de Dunăre în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Chiar dacă acestea au fost construite cu banii domnitorilor contemporani, acest sprijin nu micșorează cu nimic din meritele Sfântului Nicodim, el rămânând un ctitor spiritual al unora din cele mai importante mănăstiri din Țara Românească, reliefându-se însă la adevărata însemnătate și contribuția celor patru domnitori ai Țării Românești de la sfârșitul veacului al XIV-lea la dezvoltarea Bisericii Ortodoxe de pe aceste meleaguri, sub toate aspectele, inclusiv cel monahal. De altfel, atitudinea pe care monahul a avut-o cu puterea statală a fost întemeiată pe dragoste creștină, dar mai ales pe jertfa de sine. Fără a intra în conflict cu autoritatea voievodului, cuviosul a reușit să „dea Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu”. Mergând mai departe, putem să afirmăm că **Sfântul Nicodim poate fi socotit și ctitor (mai exact co-ctitor) și reorganizator (îndrumător); nu este însă fondator al monahismului românesc** pentru că, și numai aceste câteva mărturii (prezentate mai sus), privitoare la străvechile locașuri de cuvioșie de la noi sunt suficiente pentru a dovedi că pe meleagurile românești monahismul avea o existență de câteva veacuri atunci când Sfântul Nicodim a venit în nordul Dunării. Prin urmare, Sfântul Nicodim nu este întemeietorul vieții monahale la noi, dar este unul din marii ctitori și un reorganizator (după model bizantin-athonit, potrivit suflului duhovnicesc al veacului al XIV-lea), așa cum a fost câteva veacuri mai târziu (în sec. al XVIII-lea) Paisie Velicicovschi.

Desigur, cele afirmate în rândurile de mai sus nu știrbesc cu nimic activitatea meritorie desfășurată la nord de Dunăre, în Oltenia de astăzi. El rămâne o personalitate marcantă a istoriei noastre bisericești, capabil să reorganizeze viața monahală românească. A fost ajutat și de faptul că a găsit aici o vatră de ortodoxie și un popor credincios și cu frică de Dumnezeu. El a fost omul trebuitor la acea vreme pentru combaterea catolicismului, iar apariția lui lângă Vladislav, care combate și cu armele înaintarea catolicismului, apare și mai potrivită. Mănăstirile Sfântului Nicodim au fost și „mângâiere la vremi de primejdii, fiind partea pământului acestuia cu vremi tulburate pururea”;⁸⁵ aceste sfinte lăcașuri au fost ridicate pe urmele vechilor așezăminte din epoca precedentă, în partea de nord-vest a statului muntean (Oltenia de miazănoapte), adică acolo unde fînțaseră voievodatele din 1247, acestea aflându-se, la rândul lor, în zona legată teritorial de străvechiul centru daco-roman din sudul Transilvaniei cu care împreună formau spațiul unde s-a putut păstra, nealterat, elementul românesc.

⁸⁵ NICOLAE IORGA, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. XIV, București, 1904, p. 193.

Toate acestea explică de ce în ținutul de la apus de Olt s-a putut strânge „cel mai strălucit sobor de lăcașuri sfinte”.⁸⁶

Résumé:

Aujourd'hui, les preuves historiques incontestables, Saint Nicodème de Tismana ne peut plus être considéré organisateur, mais réorganisateur du monachisme roumain. Ce fait n'affecte à rien son activité méritoire développée par lui au nord du Danube, en Olténie d'aujourd'hui. Il reste une personnalité très importante de notre histoire de l'église capable à réorganiser la vie monastique roumaine. Il a été aidé aussi par le fait qu'il y a trouvé un âtre d'orthodoxie et un peuple chrétien et avec crainte de Dieu. Il a été au moment-là l'homme nécessaire pour combattre le catholicisme et son apparition près de Vladislav, qui combat même avec les armes l'avancement du catholicisme, a été plus opportune. Les monastères du Saint Nicodème ont été élevées sur les traces d'anciens établissements de l'époque précédente, dans la partie de nord-ouest de la Munténie (l'Olténie du nord), c'est-à-dire dans le lieu où étaient les voïvodies de 1247, ceux-ci en se trouvant à leur tour, dans la zone liée du point de vue territoriale de l'ancien centre daco-romain de sud du Transylvanie avec lesquels formaient ensemble l'espace où on a pu être gardé, intact, l'élément roumain.

⁸⁶ IDEM, *Istoria literaturii românești*, vol. I, ed. a II-a, București, 1925, p. 136.

PERSONALITATEA MITROPOLITULUI-CANONIST ANDREI ȘAGUNA ȘI LUCRĂRILE SISTEMATICE DE DREPT CANONIC. *COMPENDIUL DE DREPT CANONIC* LA 140 DE ANI DE LA APARIȚIE (1868-2008)

Lect. Univ. Dr. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU

Cuvinte cheie: *Drept, știință academică, Drept canonic, manuale, mitropolie, statut, organizare bisericească*

Mots-clefs: *Droit, science academique, Droit canon, manuels, metropolie, statut, organisation ecclesiastique*

1. Preliminarii

Dreptul este unul dintre mijloacele folosite de Biserică pentru împlinirea scopului său existențial, mântuirea credincioșilor, plasându-l întotdeauna într-o perspectivă soteriologică. Aceasta face ca acest drept, fie împroriat de Biserică, fie confecționat în mod special în viața bisericească în condiții determinate, să fie supus unui proces de modelaj și de adaptare a conținutului, precum și a formelor sale de exprimare și a modului său de aplicare.¹ Astfel, începând cu secolul al XIX-lea, mai precis cu a doua jumătate a secolului, s-a simțit nevoia unei sistematizări științifice, academic-didactice, a întregii doctrine canonice a Bisericii, avându-se în vedere vasta operă legislativă bisericească, generală și locală, dar și contextul socio-politic și bisericesc al acestui secol, precum și nașterea și dezvoltarea instituțiilor de învățământ teologic de grad universitar. Prin urmare, încercările de sistematizare a Dreptului Bisericii Ortodoxe s-au intensificat, Dreptul canonic fiind din secolul al XIX-lea privit ca știință

¹ R. P. Prof. LIVIU STAN, „Contribution des théologiens roumains aux problèmes de droit canon et leur position dans ce domaine”, în: *De la Théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours*, Éditions de l'Institut Biblique et de Mission Orthodoxe, Bucarest, 1974, p. 392. *Dreptul canonic* al Bisericii se naște dintr-o necesitate dată de organizarea independentă a Bisericii, care nu este condiționată de diferitele împrejurări legate de loc și timp. Privind forma dreptului, pe care o regăsim și în Dreptul de stat, în secolul al XIX-lea se putea vorbi și în Ortodoxie de cele două sensuri ale Dreptului canonic. În sensul său *subiectiv*, Dreptul canonic cuprinde drepturile membrilor săi, ca organism social, fie ca persoane fizice, fie ca persoane juridice, neputându-se susține teza conform căreia Biserica este subiect al Dreptului, întrucât ea nu este nici persoană juridică în sensul filozofiei dreptului, nici corporație în care să fie uniți indivizii într-un anumit scop (Nicodim Milaș). Din punct de vedere *obiectiv*, Dreptul Bisericii cuprinde toate formele de drept care reglementează viața externă a Bisericii, ca organism social.

aparte în cadrul științelor teologice,² așa cum era și în Apus, unde se studia alături de Dreptul roman. Este explicabilă această întârziere față de Biserica Occidentului, dacă avem în vedere *împrejurările dificile*³ prin care a trecut Biserica Orientului. Astfel, cel mai erudit canonist ortodox român, Părintele Liviu Stan († 1973), profesor la Institutul Teologic Ortodox din București, menționa că „pentru a crea o legislație a Bisericii care să nu depășească acest cadru eclezialogic și care se limitează la aria de predare a credinței propovăduite de Biserică și care să poată cel mai bine servi gama largă și variată de activități cerute de misiunea sa, întotdeauna cercetări erudite au fost necesare pentru a cunoaște, a explica și a sistematiza principiile și normele juridice a căror adoptare și utilizare puteau servi mai bine intereselor Bisericii. Este o lucrare de laborator teologică și juridică de care Biserica n-a putut niciodată și nici nu va putea să se dispenseze. A devenit necesar în măsura în care organizarea socială a vieții bisericești s-a dezvoltat, mai ales după ce Biserica a putut derula liber activitatea sa”.⁴ Aceasta s-a întâmplat în fiecare Biserică locală, nici Biserica Ortodoxă Română nefăcând excepție, colecțiile sale vechi sau codurile nomocanonice nefiind simple traduceri ale nomocanoanelor grecești sau slavone, ci ele reprezintă opere de valoare pe care erudiții Bisericii Române le-au sistematizat și completat, introducerea normelor și a principiilor canonice ținând cont de particularitățile Bisericii românilor în condițiile obiective în

² *Dreptul bisericesc* purta în școlile grecești numirea de *κανονικόν δίκαιον*, chiar și în secolul al XIX-lea, epoca nașterii și dezvoltării științei academice a Dreptului canonic în spațiul ortodox. Acest fapt este explicabil, întrucât această denumire vine de la cuvântul *κανών* cu care se numeau în Biserica veche atât normele singulare, cât și totalitatea normelor cu privire la viața bisericească în general. În timp, după ce activitatea de legiferare a Bisericii a sporit, prin canoane erau înțelese numai acele norme pozitive cu caracter general obligatoriu și care se deosebeau nu numai de obiceiul tradițional bisericesc, cât și de legile politice (ex. în Novela 137 a împăratului Justinian, în introducere întâlnim *civiles leges* și *sacri canones*). În Biserica Ortodoxă, prin canoane, în trecut și astăzi, se înțeleg numai legile bisericești cuprinse în Nomocanonul în 14 titluri din timpul patriarhului Fotie al Constantinopolului (883), Colecția fundamentală de canoane a Bisericii Ortodoxe de Răsărit, nomocanon confirmat la sinodul endemic de la Constantinopol din 920. Prin urmare, numirea de *Drept canonic* se utilizează atunci când expunerea se întemeiază pe canoanele cuprinse în Colecția fundamentală de canoane, urmând ca numirea de *Drept bisericesc* să vizeze o sferă mai largă, adică întreaga legislație bisericească postsinodală și legislația de stat cu privire la Biserică până în prezent, deși o astfel de legislație bisericească a fost confirmată ca generală și obligatorie în Biserică, acceptată prin *consensus Ecclesiae dispersae*. O consecință firească a acestui raționament fiind că Dreptul bisericesc este mai vast decât cel canonic, acesta din urmă fiind chiar temelia și elementul său esențial.

³ Dr. D. G. BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. I, Iași, 1899, p. XII.

⁴ R. P. Prof. LIVIU STAN, „Contribution des théologiens roumains aux problèmes de droit canon et leur position dans ce domain”, pp. 392-393.

care se găsea.

În fiecare Biserică Ortodoxă locală, din secolul al XIX-lea, se deschid noi drumuri în cercetarea Dreptului canonic al Bisericii, pe temelia izvoarelor, apărând în Biserică, pe lângă lucrările speciale care vizează unele părți ale Dreptului canonic, unele colecții canonice comentate și primele manuale pentru învățământul seminarial și teologic universitar, așadar, putând afirma că „numeroși sunt cei care lucrează în acest domeniu, dar natural, contribuția fiecăruia dintre ei a variat ca proporție și valoare după circumstanțe, la fel de variate, privind fie persoanele însele, fie nevoile vieții bisericești, fie timpurile și evenimentele care au fost sau nu favorabile operei sau realizărilor erudiților”.⁵

În studiul de față vom aborda contribuția canonică a ierarhului din Transilvania, Andrei Șaguna, în circumstanțele cunoscute, mai precis ne vom apleca asupra lucrărilor sale sistematice care au marcat debutul sistematizării materiei Dreptului canonic ortodox, Compendiul său de Drept canonic impunându-se prin originalitatea și prin valoarea sa științifică în întreaga lume ortodoxă.

Pentru a putea vorbi corect despre nașterea în Biserica Ortodoxă a științei Dreptului ei canonic, precum și pentru a înțelege promovarea unor principii canonice și a întemeierii canonice a diferitelor realități noi apărute în viața Bisericilor Ortodoxe locale, de la recunoașterea *autonomiei-autocefaliei* lor până la ridicarea unor Biserici la rang de patriarhie, ca instituție a autocefaliei, pe seama Bisericilor Ortodoxe locale ale Statelor independente în secolele XIX-XX, trebuie să fie bine cunoscut contextul politic-bisericesc

⁵ IBID., p. 394. În epoca Mitropolitului Andrei Șaguna, enciclopediile de drept arătau mai multe metode de tratare: empirică, istorică, filosofică, istorico-filosofică și istorico-dogmatică, iar expunerea științifică a Dreptului canonic era diferită. Mai târziu, evaluând toate aceste metode, canonistul Nicodim Milaș constată că metoda dogmatico-istorică este cea mai sigură, întrucât corespunde scopului științei Dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe. Aceași poziție este împărtășită și de canonistul rus Ioan Sokolov în lucrarea sa „Despre metoda sau forma tratării legislației bisericești” (Curs). Până a se ajunge la o oarecare unitate privind tratarea materiei Dreptului canonic în Orient, încercări de sistematizare au avut loc în Occident încă din secolul al XII-lea, începând cu Bernard de Pavia al cărui sistem s-a impus pentru o vreme în Apus (el împărțise colecția sa *Breviarium extravagantium* în 5 părți: judex, iudicium, clerus, sponsalia, crimen). Pe lângă acest sistem, în Apus s-a mai impus și sistemul împrumutat din Instituțiile lui Justinian, după care Dreptul canonic al Bisericii era împărțit în 3 părți: *περί πρόσωπα*, *περί πράγματα*, *περί αγωγής*, sistem preluat de Paul Lancelotti (sec. XVI) în lucrarea sa (Pauli Lancelotti, *Institutiones juris canonici*, 1562), iar mai târziu de E. Joannovich în lucrarea *Principia juris canonici...* și de Mitropolitul Andrei Șaguna în primul său manual de Drept canonic (*Elementele Dreptului canonic*), fără a putea afirma că Șaguna a preluat acest sistem de la Joannovich. Astfel, în secolul al XIX-lea nu era precizat un sistem autoritar, ci fiecare autor promova un anume sistem în funcție de modul în care concepea obiectul acestei științe.

în această perioadă, relația Stat-Culte în Apus și în Imperiul austriac în care Dreptul canonic ortodox a apărut la nivel de știință, dar și modul organizării interne a Bisericii Răsăritene în epoca reformelor constituționale. Cu siguranță se va ajunge la erori dacă se neglijează acest context intern și internațional, de fapt pentru Dreptul canonic fiind de reală importanță dimensiunea istorică pentru interpretarea canoanelor și a întregii doctrine canonice a Bisericii, chiar Profesorul nostru Vlassios Phidas precizând în lucrarea sa *Droit canon. Une perspective orthodoxe*: „trebuie să procedăm la evaluarea canoanelor, specifică în raportul cu alte surse ale istoriei Bisericii și a țină cont de unele presupuneri ecleziologice fundamentale, fără de care este imposibil de a interpreta corect canoanele”,⁶ așadar „pentru a înțelege sau a interpreta corect canoanele, trebuie să facem *a priori o distincție netă între împrejurarea istorică și spiritul tradiției canonice*”,⁷ prin comparație, aceasta fiind valabil și pentru pozițiile canonice ale canoniștilor care au sistematizat Dreptul canonic al Bisericii Ortodoxe în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.

Fără a dezvolta aici, atunci când facem referire la raportul *Stat-Culte* în Occident, nu putem să nu pornim de la Bula papală *Dictatus papae* a papei Grigorie al VII-lea (1073-1085) prin care se decreta că șeful Bisericii Romane a Apusului îi poate depune pe regi și împărați, considerându-se că singura putere legitimă în această lume este de la Dumnezeu. Mai târziu, atât papa Inocențiu al III-lea, cât și papa Bonifaciu al VIII-lea au continuat această „politică” religioasă, susținând că numai papa este judecătorul suprem pe pământ ca „vicar al Fiului lui Dumnezeu”, puterea seculară trebuind să fie încredințată regilor de către papă.⁸ Pornind de la reforma religioasă a lui Luther care a vizat și ecleziologia, s-a schimbat și raportul puterii seculare cu noile structuri născute din reformă, Biserica supunându-se Statului, iar întreaga putere se va concentra în mâinile domnitorului pe baza principiului „cuius regio, eius religio”.⁹

Peste secole regăsim în Imperiu austriac, în timpul lui Iosif al II-lea, o întreagă acțiune de limitare a puterii Bisericii Romano-Catolice, deși păstrându-și caracterul dominant, această acțiune numindu-se iosefism. Începutul secolului al XIX-lea aduce în Apus și în Imperiul austriac o situație deosebită de trecut, impunându-se în raporturile Stat-Culte principiul independenței celor două puteri, vorbind astfel de sistemul coordonării, adică raporturile celor două puteri suverane reglementându-se

⁶ VLASSIOS PHIDAS, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Chambésy/Genève, 1998, p. 85.

⁷ IBID., p. 87.

⁸ N. GR. POPESCU-PRAHOVA, *Raporturile dintre stat și Biserică*, Tipografia Uniunii clericilor ortodocși din Basarabia, Chișinău, 1936, p. 107.

⁹ LAZĂR IACOB, *Regimul cultelor în România întregită*, Ed. Ramuri, Craiova, 1931, p. 8.

prin convenții numite Concordate.¹⁰ A doua jumătate a secolului, decisivă pentru construcția unei sistematice orientale a Dreptului canonic ortodox, aduce modificări privind aceste raporturi Stat-Culte. Impunându-se *teoria superiorității Statului față de Biserică* sau sistemul autonomiei Bisericii a apărut posibilitatea și necesitatea reformelor bisericești ortodoxe în Imperiul austriac, acesta fiind și sistemul de drept în care s-a impus Statutul lui Șaguna.

În acest context, al secolului al XIX-lea, dintre lucrările speciale care au apărut în unele cărți sau reviste academice bisericești ale vremii, Nicodim Milaș, ca și mai târziu arhiepiscopul Pierre L'Huillier,¹¹ menționează lucrările canoniștilor ruși ca cele mai importante, numindu-l pe arhimandritul Ioan Sokolov (1818-1869), care va deveni episcop de Smolensk și ale cărui lucrări sunt foarte apreciate, ca „părintele dreptului bisericesc greco-oriental”, apoi menționând și lucrările profesorului de la Universitatea din Moscova, Alexius S. Pavlov. Deși Milaș a încercat să pună în lumină numai contribuțiile canoniștilor slavi, de prim rang în viziunea sa, îl menționează și pe *Mitropolitul Andrei Șaguna* al reînființatei Mitropolii a Transilvaniei și Ungariei ca unul dintre primii canoniști care au întocmit lucrări sistematice de Drept canonic, precum și o vastă operă canonică, considerând noi că mitropolitul românilor a fost cel dintâi canonist ortodox care a reușit prin opera sa canonică sistematizarea științei Dreptului canonic ortodox, alături de Euthymius Joannovich (*Principia juris ecclesiastici veteris orthodoxae orientalis ecclesiae secundum comune Directorium*, 2 volume, 1841, 1847) și de Arhimandritul Ioan Sokolov (*Opyt kiursa terkovnago zakonobodnykh liudeniia*, Încercare de legislație bisericească, curs, vol. I, S. Petersburg, 1851, două cărți).¹²

2. Mitropolitul-canonist Andrei Șaguna (1808-1873). Lucrările sale sistematice

În anul 2008 s-au împlinit 200 de ani de la nașterea Mitropolitului-canonist Andrei Șaguna și 135 de la trecerea sa la Domnul, personalitate marcantă a Bisericii și culturii românilor, dar, prin activitatea sa culturală, pastorală și social-politică, impunându-se în întreaga Ortodoxie ecumenică, o mărturie în acest sens stând lucrările sale de Drept canonic traduse în principalele limbi ale Ortodoxiei, precum și numeroasele referințe la Statutul Bisericii

¹⁰ IONUȚ-GABRIEL CORDUNEANU, *Biserica și Statul. Două studii*, Ed. Evloghia, București, 2006, p. 43.

¹¹ Arhiepiscop PETER L'HUILLIER, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, trad. rom. de Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000, p. 25.

¹² Această lucrare, apreciată de canonistul sârb Nicodim Milaș, pe lângă introducere, cuprinde trei secțiuni: I. Despre originea și diferitele forme ale canoanelor; II. Explicarea legilor canonice fundamentale ale Bisericii; III. Privire generală asupra hotărârilor care întregesc canoanele mai vechi.

din Transilvania și la Compendiul său de Drept canonic, atât în lumea ortodoxă, cât și în cea romano-catolică. Astfel, în 2008, în Biserica Ortodoxă Română, au avut loc mai multe manifestări științifice, simpozioane, conferințe, colocvii, însă, un eveniment editorial important l-a reprezentat publicarea volumului colectiv *Mitropolitul Andrei Șaguna, creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, din inițiativa Înaltpreasfințitului Prof. Univ. Dr. Laurențiu Streza al Ardealului, regăsind aici frumoasele cuvinte ale Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române, Preafericitul Dr. Daniel, care afirma: „Ierarh erudit și patriot statornic, Mitropolitul Andrei Șaguna era în același timp un om harnic și un păstor înțelept, care știa să se folosească de momente și împrejurări favorabile pentru a apăra și promova identitatea și demnitatea românilor ortodocși din Transilvania. El a unit, în mod pilduitor, mărturisirea credinței ortodoxe cu dezvoltarea culturală și socială a vieții românilor ortodocși din Transilvania”.¹³

Despre Mitropolitul-canonist Andrei Șaguna s-a scris foarte mult.¹⁴ Acest fapt este justificabil având în vedere faptul că Șaguna a fost cea mai reprezentativă personalitate a românilor ardeleni din secolul al XIX-lea, fiind, după cum afirma Părintele Acad. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, „ierarhul cu cele mai multe realizări pe plan național-politic, organizatoric-bisericesc, cultural și social din toată istoria Bisericii noastre (Biserica Ortodoxă Română, n.n.). Ar putea fi comparat doar cu românul Petru Movilă, mitropolitul Kievului, care cu două secole înainte de el ridicase Biserica Ortodoxă din Ucraina și Bielorusia din starea de umilință în care se găsea, sub stăpânire polono-catolică, la o strălucire la care contemporanii lui nici nu s-ar fi gândit. De altfel, există multe similitudini între ei”.¹⁵ Între

¹³ Vezi „Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873). Apărător și promotor al demnității românești”, în: *Mitropolitul Andrei Șaguna, creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiană, Sibiu, 2008, p. 7.

¹⁴ *Andrei Șaguna: apostol al românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania*, ed. Justin Tambozi, Atena Tambozi, George Justinian Tambozi, Constanța, 2000; *In memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003*, Cluj-Napoca, 2003; *Mitropolitul Andreiu baron de Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii lui*, Sibiu, 1909; *Mitropolitul Andrei Șaguna – creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Sibiu, 2008; *Pomenirea Mitropolitului Andreiu Șaguna*, Sibiu, 1933. Pentru a cunoaște în profunzime personalitatea marcantă și opera literară a Mitropolitului Șaguna, recomandăm celor interesați studiul Părintelui Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU, „Mitropolitul Andrei Șaguna în istoriografie”, în *Mitropolitul Andrei Șaguna, creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiană, Sibiu, 2008, pp. 41-54.

¹⁵ *IBID.*, p. 41.

numeroasele elogii aduse mitropolitului Șaguna, menționăm o poziție avizată a celui mai mare dogmatist ortodox al secolului al XX-lea, Părintele Prof. Dumitru Stăniloae care, într-un articol publicat după un manuscris în *Revista Teologică* de la Sibiu (75, 1993), numit *La începutul Ortodoxiei contemporane din Transilvania a fost Șaguna*, făcea următoarea afirmație: „Mitropolitul Andrei Șaguna a adus în conducerea Bisericii Ortodoxe din Transilvania o energie neobosită și o bogăție excepțională de însușiri și preocupări, care l-au făcut în stare să redea acestei Biserici posibilitatea să satisfacă multiplele trebuințe ce se impuneau poporului român în vremea mai nouă și în situația unei existențe periclitată, datorită amenințării lui de către stăpânirea maghiară și de uniaticism”.¹⁶

Andrei Șaguna s-a născut în 1808 la Mișcolț (Ungaria) într-o familie macedo-română, fiind botezat în biserica ortodoxă a comunității române-grecești, crescut și educat în credința ortodoxă, deși într-un timp tatăl său, trecând printr-o situație materială dificilă, înclina spre a-și crește copiii în credința catolică, datorită diferitelor promisiuni de ordin material. A urmat școala greco-valahă la Mișcolț, gimnaziul superior al călugărilor pietiști din Pesta, urmând apoi studii de Filosofie și Drept la Universitatea din Pesta (1826-1829), precum și studii de teologie ortodoxă la Vârșeț. Cu binecuvântarea mitropolitului Ștefan Stratimirovici al Carlovițului, a intrat în monahism în mănăstirea Hopovo (în 1833), cu numele Andrei, fiind numit și profesor la Seminarul din Carloviț, iar din 1842 a funcționat ca profesor la secția română a Seminarului teologic din Vârșeț. Deși a trăit și s-a format între sârbi, totuși nu și-a uitat sentimentele românești, îndreptându-și întotdeauna atenția spre poporul său.¹⁷

Anul 1846 a marcat o nouă epocă în viața arhimandritului Andrei Șaguna, dar și în viața românilor din Transilvania, întrucât, după moartea episcopului Vasile Moga (1845) de la Sibiu, tânărul Andrei Șaguna a funcționat ca vicar general al episcopiei vacante, fiind recunoscut ca episcop de către Curtea de la Viena în 1848, în urma alegerilor din 2 decembrie 1847 de la Turda. Fără a i se impune condiții umilitoare, precum episcopului Vasile Moga în 1810, Andrei Șaguna a fost sfințit episcop al românilor ortodocși din Transilvania și Ungaria, în aprilie 1848, de către mitropolitul Iosif Raiacici, în catedrala Mitropoliei din Carloviț, cu acest prilej episcopul

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Acad. DUMITRU STĂNILOAE, „La începutul Ortodoxiei contemporane din Transilvania a fost Șaguna”, în: *Mitropolitul Andrei Șaguna, creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiană, Sibiu, 2008, p. 55.

¹⁷ P. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, EIBMBOR, București, 1994, p. 90.

Andrei rostind un discurs care trasează direcțiile activității sale, mai precis conturează un adevărat program reformativ al Bisericii Ortodoxe pe baza Sfintei Scripturi și a dreptului canonic:¹⁸ „Se cere de la mine ca, prin ocârmuirea mea, să se pună în lucrare *reînvierea diecezei* noastre transilvane, și *reînvierea* aceasta să corespundă *trebuinței Bisericii, mântuirii poporului și spiritului timpului*”,¹⁹ propunându-și trei obiective principale și anume: mult dorita emancipare a Bisericii românilor din Transilvania de sub jurisdicția Bisericii sârbe, autonomia ei; restaurarea vechii mitropolii a românilor din Transilvania; contribuția la ridicarea nivelului intelectual și economic al clerului și credincioșilor.²⁰ Punerea în practică a acestor deziderate și atingerea scopului final, l-au făcut pe Mitropolitul Andrei Șaguna, pe lângă unul dintre marii părinți ai științei Dreptului canonic ortodox, cel mai mare conducător, organizator și reformativ bisericesc al secolului al XIX-lea în sânul Bisericii Ortodoxe de Răsărit.

Într-o lucrare de mare importanță și de actualitate,²¹ având în vedere sursele sale bibliografice pentru cunoașterea aprofundată a vieții și activității mitropolitului Andrei Șaguna, a tânărului teolog luteran Johann Schneider, originar din Transilvania și stabilit în Germania, sunt explicate detaliat direcțiile activității mitropolitului Șaguna, care, a pus în legătură *reînvierea diecezei* cu *trebuințele Bisericii*, cu *mântuirea poporului* și cu *spiritul timpului*. Astfel, Șaguna are ca centru și punct de plecare în activitatea sa, Biserica, trebuințele Bisericii, fiind deosebit de important să se înțeleagă liniile principale ale ecleziologiei mitropolitului. Într-o vreme tulbure din punct de vedere politic, când trebuia să existe o rezistență împotriva spiritului necreștinesc al timpului la care contribuiseră din plin și legile austriece din mai 1868, mântuirea poporului ortodox transilvănean în Biserică era însoțită în gândirea mitropolitului Șaguna de emanciparea națională, înțelegându-se aici prin *spiritul timpului* o conlucrare activă, în spațiul bisericesc, a tuturor membrilor Bisericii, deci și a laicilor la conducerea și administrarea Bisericii (întărirea principiului canonic constituțional bisericesc pentru organizarea și funcționarea Bisericii).

¹⁸ JOHANN SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2008, pp. 8-9.

¹⁹ N. POPEA, *Archiepiscopul și mitropolitul Andrei Șaguna*, Sibiu, 1879, pp. 37-38.

²⁰ ALEXANDRU CONSTANTINESCU, „Dreptul canonic în opera lui Andrei Șaguna”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 7-8 (1973), p. 872; Vezi și ID., „Andrei Șaguna, canonist”, în: *Mitropolia Banatului*, 7-9 (1973), pp. 435-441.

²¹ *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Șaguna Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848* (Studia Transylvanica, Band 32), Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien, 2005.

Ocârmuirea lui Șaguna și organizarea bisericească din acest ținut greu încercat, în acest context, nu se puteau întemeia decât pe „Cartea Cărmă” a Ortodoxiei (gr. *Pédalion*), adică pe colecția de canoane și de legi bisericești deosebit de importantă pentru perioada post-bizantină,²² întocmită de călugării Nicodim Aghioritul și Agapie (sec. XVIII) și care a fost tradusă în limba poporului de învățatul mitropolit al Moldovei, Veniamin Costachi și publicată la Neamț în 1844, dar și pe valoroasele comentarii ale canoniștilor clasici ai secolului al XII-lea, Teodor Balsamon, Ioan Zonaras și Alexie Aristenos, publicate în Sintagma ateniană, în 6 volume, în perioada 1852-1859, la Atena, de renumiții profesori și juriști greci, G. A. Rallis și M. Potlis.

Pentru a se înțelege situația Bisericii Ortodoxe a românilor din Transilvania și din Imperiul austriac în general, pentru a se înțelege acțiunea Mitropolitului Andrei Șaguna și principiile promovare, este relevant a se vedea *Petiția* românilor adunați la Blaj în 3-15 mai 1848, adunare la care a participat și episcopul Andrei Șaguna și alți clerici,²³ prin care se cereau: egalitatea în drepturi a românilor cu celelalte națiuni; înființarea de școli românești în toate localitățile; folosirea limbii române în administrație; Biserica românilor să fie neatârnată de ierarhii străine²⁴ și egală în drepturi cu celelalte Biserici din Transilvania; reînființarea Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei²⁵ și să fie aleși episcopi români pentru eparhiile ortodoxe din Transilvania. Aceste revendicări erau firești în contextul în care românii ortodocși nu beneficiau de libertățile celorlalți de alte confesiuni și naționalități, în lupta lor pentru emancipare accentuând principiul libertății tuturor religiilor, acesta fiind un principiu fundamental la alcătuirea statului român.²⁶

Astfel, pe lângă valoroasa operă canonică²⁷ a Mitropolitului Șaguna, o

²² VLASSIOS PHIDAS, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, p. 37.

²³ VICTOR CHERESTEȘIU, *Adunarea Națională de la Blaj*, București, 1966, p. 257; Vezi și DĂNUȚ IOAN BUZDUGAN, „Implicarea Bisericii noastre în probleme național-sociale. Aspecte generale”, în: *Theologia Orthodoxa*, 2 (2007).

²⁴ Vezi NICOLAE BOCȘAN, „Națiune și confesiune în Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române”, în: *Etnie și confesiune în Transilvania (secolele XII-XIX)*, Oradea, 1994.

²⁵ A se vedea detalii la NICOLAE POPEA, *Vechea Mitropolie Ortodoxă Română a Transilvaniei. Suprimarea și restaurarea ei*, Sibiu, 1870.

²⁶ IOAN CHIRILĂ, „Statutul religiei în România: cazul Transilvaniei”, în: *Theologia Orthodoxa*, 2 (2007), p. 4.

²⁷ ȘAGUNA, ANDREIU, *Promemorie despre dreptul istoric al autonomiei bisericești naționale a românilor de relegea răsăriteană în ces. reg. provincii ale Monarhiei Austriace*, Sibiu, 1849; SIAGUNA, ANDREIU BARONU DE, *Proiectu de unu Regulamentu pentru organisarea trebiloru bisericesci, scolare, si fundationale romane de Relegea greco-orientale in Statele austriace*, Sibiu, 1864; SIAGUN`A, ANDREIU BARONU DE, *Compendiu de Dreptulu Canonicu alu unei sântei sobornicesci si apostolesci Biserici*, Sibiu, 1868; SIAGUN`A, ANDREIU BARONU DE, *Enchiridionu, adeca Carte manuale de canóne ale unei*,

mare realizare a sa a fost restaurarea vechii Mitropolii a românilor ortodocși din Transilvania, prin invocarea principiilor istoric și etnic (can. 34 apostolic), reorganizând-o pe baza Statutului Organic, la temelia căruia se găseau principiile²⁸ autonomiei, sinodal și constituțional bisericesc sau organic, adică pe baza tradiției Bisericii primare.²⁹ După numeroase opoziții din partea ministrului cultelor Leo Thun, a Bisericii sârbe și a Bisericii Unite din Transilvania, Andrei Șaguna a reușit prin justificări argumentate canonic să reactiveze mitropolia, primind în decembrie 1864 „autograful imperial” de reînființare a Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei, având trei eparhii: Arhiepiscopia Sibiului, Episcopia Aradului și Episcopia Caransebeșului. Așadar, în ciuda faptului că a fost foarte controversat,³⁰ Statutul Organic al lui Șaguna a fost adoptat cu unele modificări de către Congresul Național bisericesc, reușindu-se prin promovarea autonomiei față de stat să se evite amestecul din partea autorităților politice în treburile bisericești, iar prin susținerea principiului constituțional bisericesc, colaborarea între clerici și laici în conducerea treburilor bisericești pentru evitarea absolutismului ierarhic, adică participarea elementului laic la exercitarea puterii conducătoare la toate nivelurile organizării bisericești, cu excepția competențelor specifice ierarhiei. Statutul Mitropolitului Șaguna, cea mai importantă constituție bisericească a secolului al XIX-lea, a păstrat tradiția instituțiilor biblice și a canoanelor bisericești,³¹ fiind baza statutelor viitoare ale Bisericii Ortodoxe Române până astăzi.

sânței, sobornicesci, si apostolesci Biserici cu Comentare, Sibiu, 1871; ȘAGUNA, ANDREIU, *Adaosu la Promemoria despre dreptul istoric al autonomiei bisericești naționale a românilor de relegea răsăriteană în ces. reg. provincii ale Monarhiei Austriace*, Sibiu, 1850; ȘAGUNA, ANDREIU BARON DE, *Memorialu, prin care se lămurește cererea Românilor de religiunea resăriteană în Austria pentru restaurarea Mitropoliei lor din punctu de vedere a Ss. Canoane. Așternutu c. r. Ministeriu pentru Cultu și Instrucțiune* 1851, Sibiu, 1860; ȘAGUNA, ANDREIU BARONE DE, *Cunoștințe folositoare despre trebile căsătoriilor, spre folosul preoțimei și al scaunelor protopopești*, Sibiu, 1854; ȘAGUNA, ANDREIU BARONU DE, *Elementele dreptului canonic al bisericii drept-credincioase răsăritene spre întrebuițarea preoțimei, a clerului tânăr și a creștinilor*, Sibiu, 1855; ȘAGUNA, ANDREIU BARONU DE, *Anthorismos sau deslușire comparativă asupra broșurei „Dorințele dreptcredinciosului cleru din Bucovina în privința organizării canonice a diecezei, și a ierarhiei sale referințe în organismulu bisericeii ortodoxe din Austria”*, Sibiu, 1861.

²⁸ Vezi detalii la P. Prof. LIVIU STAN, „Obârșia și dezvoltarea istorică a Dreptului bisericesc”, în: *Mitropolia Olteniei*, 1-2 (1968), pp. 3-11.

²⁹ ID., *Mirenii în Biserică*, Sibiu, 1939, p. 191.

³⁰ Vezi detalii la PAUL BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2007.

³¹ Vezi aici ALEXANDRU MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, Tom. I, EIBMBOR, București, 2006, p. 28.

2.1. Contribuția canonică a Mitropolitului Andrei Șaguna la nașterea științei Dreptului canonic. Primele manuale de Drept canonic și relevanța lor în întreaga lume ortodoxă

Activitatea marelui Mitropolit Andrei Șaguna de cărturar, legiuitor, organizator, cârmuitor, precum și cea de arhieru, s-a întemeiat întotdeauna pe *remarcabila sa operă canonică*, importanța și actualitatea ei străbătând veacul, principiile canonice care au fost puse la temelia vieții bisericești de la sfârșitul secolului al XIX-lea regăsindu-se și azi în legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, cu unele nuanțe ale vremii noastre, influențând chiar și organizarea altor Biserici Ortodoxe locale, cum ar fi Biserica Rusiei,³² Biserica din Bucovina, Biserica Serbiei, probabil și Biserica Greciei, întrucât Statutul său de organizare din 1883 se întemeia pe principiile ierarh-sinodal și al autonomiei externe față de stat, promovate cu succes în împrejurări politice mai dificile de mitropolitul din Transilvania, însă numai în urma independenței naționale grecești și a emancipării față de supremația Patriarhiei Ecumenice de Constantinopol.

Opera canonică a Mitropolitului Andrei este vastă, aceasta explicându-se prin condițiile socio-politice, culturale și bisericești ale epocii sale, prin nevoia clerului și a școlii de la Sibiu de astfel de lucrări sistematice de Drept canonic, reușind prin acestea să pună în practică toate cunoștințele sale de specialitate dobândite în prestigioasele școli teologice și juridice ale vremii, precum studiile juridice de la Universitatea din Buda, studiile teologice de la Vârșeț și preocupările sale pentru Dreptul canonic al Bisericii din timpul șederii sale la Carloviț. Astfel, „cunoștințele acumulate și munca neîncetată de documentare în domeniul Dreptului canonic și a dreptului în general, îi dau posibilitatea de a susține cu argumente temeinice drepturile poporului și ale Bisericii românești”,³³ aceasta observându-se din întreaga sa operă canonică și din activitatea sa de conducător și renumit organizator bisericesc. Putem afirma că timpul de 12 ani petrecut la Carloviț a constituit o perioadă rodnică pentru Mitropolitul ardelean, având în vedere că acum a aprofundat o vastă literatură teologică și de Drept canonic, care-i va servi viitoarei sale opere canonice, acum conștientizând importanța reorganizării autonome a Bisericii Ortodoxe din Transilvania pe un fundament canonic și

³² Cf. VALERIU MOLDOVAN, *Curs elementar de Drept bisericesc comparat*, Cluj, 1930. p. 41. Canonistul Valeriu Moldovan afirmă că, sub influența Statutului Organic al Mitropolitului Andrei Șaguna, în Biserica Rusiei s-a hotărât în 1906, de către comisia compusă din ierarhi, preoți, canoniști și istorici, ca episcopii să fie aleși de clerul inferior, prin implicarea activă a mirenilor. În 1907, patriarhul Bisericii Rusiei a fost ales de către clerici și mireni, mitropolitul Tihon devenind patriarhul tuturor rușilor.

³³ Dr. LAURENȚIU STREZA, „Însemnări asupra operei canonice a Mitropolitului Andrei Șaguna”, în: *In memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003*, Cluj-Napoca, 2003, p. 24.

al tradiției bisericești, „de aceea, tot ce va scrie va constitui o pledoarie, pe temeiuri științifice, pentru cauza dreaptă a românilor ortodocși din Transilvania și Ungaria”.³⁴

Starea de decădere a eparhiei găsită de Șaguna în Transilvania, l-a determinat să treacă la o adevărată reformă în spiritul învățaturii de credință, a normelor religios-morale, dar și a rânduielilor canonice, mai precis, după cum însuși mitropolitul afirma, la o reconsiderare și revalorizare a doctrinei canonice a Bisericii Ortodoxe, creându-se toate condițiile pentru reactivarea mitropoliei. Deși apreciată implicarea activă a mitropolitului Șaguna în reorganizarea eparhiei, în implicarea laicilor în organismele decizionale colegiale, crearea de școli confesionale, tipărirea de cărți și încurajarea activității învățătoresci în Biserică, totuși din cauza activității sale de ilustru diplomat în viața politică, a fidelității sale excesive față de monarhia austriacă, reprezentând numai interesele românilor ortodocși la Viena, mitropolitul Șaguna a fost aspru criticat de intelectualii vremii, chiar și după moartea sa.

Privind vasta activitate literară a strălucitului Mitropolit-canonist Andrei Șaguna, precizăm că lucrările sale se împart în trei grupe, după cum se arată în Compendiul său de Drept canonic (1868) și după cum subliniază biografia săi și anume: 26 cărți proprii, 37 cărți revăzute, corectate și retipărite și 26 cărți școlare, alcătuite la îndemnul său.

Dintre lucrările sale, cărțile în domeniul Dreptului canonic ocupă un loc central, foarte important, impunându-se în întreaga Ortodoxie ecumenică, opera sa canonică fiind studiată și elogiată de numeroși canoniști, teologi, istorici și oameni de cultură români și străini, în același timp aducându-i-se și unele critici din partea teologilor catolici, acuzându-l în mod neîntemeiat de anumite influențe protestante. În epoca Mitropolitului Șaguna, atât preoții, cât și credincioșii laici nu cunoșteau canoanele, nici măcar faptul că existau colecții de canoane tipărite, menționând aici că în Țara Românească și Moldova se tipăriseră multe colecții nomocanonice numite pravile,³⁵ mai multe decât în toate Bisericile Ortodoxe locale. În

³⁴ ALEXANDRU CONSTANTINESCU, „Dreptul canonic în opera lui Andrei Șaguna”, p. 873.

³⁵ Cea mai importantă pravilă la români, Pravila cea Mare de la Târgoviște, numită *Îndreptarea Legii* și tipărită în 1652 în timpul lui Matei Basarab, a fost cunoscută și în Transilvania, mai cu seamă de protopopii care aveau în competența lor și aplicarea dreptului matrimonial, însă, având în vedere contextul socio-politic, cultural și bisericesc în cele trei regiuni istorice românești, Țara Românească, Moldova și Transilvania, nu se poate afirma că exista o unitate în ceea ce privește dreptul la români, după cum afirmă vrednicul de pomenire Părintele Arhid. Prof. Dr. IOAN N. FLOCA în lucrarea sa *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, Sibiu, 1969, p. 148 (teză de doctorat în Drept). Împăratul Iosif al II-lea a reușit o codificare a dreptului în chip unitar, prin eliminarea drepturilor etniilor, suprimându-se constituția Transilvaniei. Sașii din Transilvania au reușit să înființeze o Academie juridică, încă din 1844, în care au studiat și români. Cf. JOHANN

viziunea ierarhului din Transilvania, o adevărată reformă a Bisericii Ortodoxe nu se putea realiza fără cunoașterea doctrinei canonice ortodoxe, a principiilor canonice care stau la temelia organizării și conducerii Bisericii, conștientizând importanța unui manual de Drept canonic, având întotdeauna ca model *Pidalionul* grec al călugărilor atoniți Nicodim și Agapie, precum și *Kormceaia Kniga*, în slavonă, însuși Dreptul canonic având în viziunea sa mai multe funcții, precum: juridic-bisericească în sens restrâns, dar și dogmatică, liturgică, parenetică și istorică.³⁶ Cu toate acestea, înainte de apariția primului său manual, Mitropolitul-canonist Andrei Șaguna a publicat o lucrare privind regimul juridic al instituției căsătoriei și raportul său cu administrarea Sfintei Taine a Cununii în Biserica Ortodoxă din Transilvania, prin aplicarea principiului nomocanonic.

2.2. *Prima lucrare de Drept canonic* a fost o carte de mici dimensiuni (42 de pagini) privind dreptul matrimonial, tipărită cu caractere chirilice, la începutul anului 1854, numită *Cunoștințe folositoare despre trebile de căsătorie și scaunele protopopești*, aceasta fiind urmată de primul manual de Drept canonic, numit *Elementele Dreptului canonic*, în acesta din urmă fiind reluate unele idei despre dreptul matrimonial canonic, tratate ulterior sistematic în *Compendiul de Drept canonic* (1868). După cum se poate observa, ierarhul ardelean a fost preocupat încă de la începutul cercetării sale academice de Dreptul matrimonial canonic, fiind conștient de caracterul empiric, uneori arbitrar, al regulilor privind domeniul matrimonial, aceleași preocupări regăsindu-se după câțiva ani și la canoniștii Joseph Zhishman și Nicodim Milaș, care au simțit nevoia explicitării sistematice a dreptului matrimonial canonic ortodox în contextul noilor prevederi civile ale Imperiului Austro-Ungar (*Ordinul Împăărătesc Nr. 271 din 4 iulie 1850; Decretul Ministerului de Justiție din 10 mai 1852; Codul Civil austriac*) privind logodna, căsătoria și familia.³⁷

O astfel de lucrare, având în vedere și viziunea Mitropolitului Șaguna referitor la Dreptul matrimonial ortodox, avea drept scop adaptarea Dreptului matrimonial ortodox la prevederile civile, nu ca o adaptare de

SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, p. 186 (nota 180); Vezi și F. SCHULER VON LIBLOY, *Sammlung aller vom Jahr 1795 bis zum Jahr 1805 für die sächsische Nation von allerhöchsten Orten erlassenen Regulationsvorschriften*, Hermannstadt, 1861.

³⁶ A. ȘAGUNA, *Elementele Dreptului canonic al bisericii dreptcredincioase răsăritene spre întrebuintarea Preoțimeii, a clerului tinăr, și a Creștinilor...*, Sibiu, 1854, p. VI.

³⁷ Pr. Conf. Univ. Dr. IRIMIE MARGA, „Mitropolitul Andrei Șaguna, autorul primei cărți de drept al familiei la români”, în: *Mitropolitul Andrei Șaguna, creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiană, Sibiu, 2008, p. 281.

fond, ci de formă, „care actualizează și eficientizează lucrarea Bisericii în realitățile istorice date”.³⁸ Lucrarea face referire la prevederile civile mai sus menționate, impunându-se în literatura de specialitate juridic-canonică drept o lucrare scrisă într-un stil juridic modern, având toate instrucțiunile necesare pentru punerea lor în practică.³⁹ Mitropolitul Andrei Șaguna folosește în redactarea acestei lucrări sursele Dreptului canonic, atât pe cele fundamentale, cât și pe celelalte surse formale, fie generale, fie particulare, pornind de la coexistența celor două căsătorii, civilă și religioasă, evidențiid rolul căsătoriei civile, dar și superioritatea căsătoriei religioase, condamnând căsătoria civilă fără binecuvântarea preotului.⁴⁰ Referindu-se și la unele prevederi valabile numai în acel context politic, Șaguna dezvoltă doctrina canonică ortodoxă privind variatele aspecte ale Dreptului canonic matrimonial în comparație cu cel al Bisericii Romano-Catolice, având în vedere și poziția acesteia din urmă de Biserică receptă față de Biserica Ortodoxă care era numai tolerată, influențele terminologice romano-catolice, justificabile în acel context, nediminuând valoarea canonică a cărții, dând expresie unei terminologii moderne care sporește valoarea juridic-canonică și chiar culturală a lucrării. Autoritatea de care s-a bucurat această lucrare a Mitropolitului Andrei Șaguna și faptul că se număra printre puține astfel de lucrări, au determinat traducerea sa după un an în limba germană, fiind astfel cunoscută și în celelalte Biserici Ortodoxe locale, îndreptățindu-ne să-l numim pe Șaguna un părinte al științei academice a Dreptului canonic, fără de care nu putem concepe nașterea României moderne și integritatea canonică a Bisericii noastre ortodoxe a românilor.⁴¹

În același an, Andrei Șaguna a tipărit primul său manual de Drept canonic, deosebit de important pentru formarea clerului, dar și pentru preoții și credincioșii care nu cunoșteau disciplina canonică ortodoxă, deși însuși Șaguna a fost conștient de limitele acestui prim manual de Drept canonic al românilor, așa explicându-se apariția celei de-a doua ediții a lui în anul următor, 1855.

2.3. Primul manual de Drept canonic în românește: Elementele Dreptului canonic al bisericii dreptcrediciose răsăritene spre întrebuițarea Preoțimei, a clerului tinăr, și a Creștinilor..., Sibiu, 1854 (ediția a doua 1855).

³⁸ IBID.

³⁹ ID., „Mitropolitul Andrei Șaguna, om providențial în istoria dreptului Bisericii și a națiunii române”, în: *Acta Universitatis Lucian Blaga – Iurisprudentia*, 1-2 (2004), pp. 86-94.

⁴⁰ ID., „Mitropolitul Andrei Șaguna, autorul primei cărți de drept al familiei la români”, p. 284.

⁴¹ K. HITCHINS, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846-1873*, București, 1995, p. 343.

Fiind preocupat de știința⁴² Dreptului canonic și de școala românească,⁴³ Andrei Șaguna a tipărit în 1854 primul manual de Drept canonic în limba română, având în vedere nevoile timpului său, pentru a împlini o lipsă resimțită la nivelul preoțimii și a poporului credincios.⁴⁴ De fapt, în introducerea cărții autorul arată motivele care l-au determinat să scrie o astfel de carte sistematică și temeinică, cuprinzând întreaga viață bisericească, plecând de la datoria sa de episcop de a propovădui Cuvântul lui Dumnezeu și păzirea Legii Lui. O astfel de lucrare era cerută atât de preoți și de învățații vremii, după cum afirma însuși Șaguna, cât și de studenții teologi de la Sibiu care studiau Dreptul canonic. Așadar, Șaguna a trecut la sistematizarea materiei, utilizând textul Pravilelor românești, Kormciaia, Sintagma lui Blastares și Pidalionul grec după care a citat canoanele. Această lucrare se adresează tuturor ortodocșilor din întreaga lume, întrucât se „propune icoana cea adevărată a Bisericii, precum dânsa în canoane se află”, fiind un manual sistematic care avea să vindece rănila produse în Biserică de lipsa învățăturilor drepte ale Sfinților Părinți.⁴⁵

⁴² A se vedea aici poziția Mitropolitului Andrei Șaguna față de știința Dreptului canonic, în: *Compendium...*, ed. III, pp. 1-6. Pentru a cunoaște poziția canoniștilor vremii despre caracterul și locul Dreptului canonic în sistemul general al științelor, vezi Prof. CONSTANTIN POPOVICI, „Caracterul și pozițiunea dreptului bisericesc în organismul științelor”, în: *Candela*, 7 (1890), pp. 428-441. Facem aici câteva precizări. Dacă Dreptul canonic este parte a sistemului teologiei, ca știință teologică, numeroase discuții s-au născut în secolul al XIX-lea cu privire la locul Dreptului canonic în sistemul general al științelor de drept. Unii au plasat Dreptul canonic ca o parte a dreptului de stat, alții numărându-l la dreptul privat sau la cel public, adăugându-l pe locul al treilea, după dreptul statului și cel internațional. Buss, Schulte, Puchta, Scheurl, Hinschius au apărut independența Dreptului canonic față de aceste opinii. Mai ales Schulte a demonstrat imposibilitatea subordonării Dreptului canonic față de dreptul de stat sau privat sau de a-l plasa între dreptul de stat și cel internațional. Acestei poziții a canonistului apusean îi urmează și canonistul rus Sokolov, aceștia arătând ca nefondate acele opinii care ignoră natura Bisericii și desconsideră caracterul și scopul ei. Biserica nu poate fi instituție a Statului, acestea fiind instituții diferite, cu scopuri diferite și cu mijloace diferite. Canonistul Sokolov respinge teoria lui Robert Mohl despre dreptul social la care se numără și Dreptul canonic. Așadar, știința Dreptului canonic formează o disciplină juridică independentă față de celelalte ramuri de drept, ceea ce le unește fiind noțiunea de drept, comună lor. Dreptul canonic are, prin urmare, un dublu caracter de știință teologică și juridică, avându-și locul, atât în teologie, cât și în jurisprudență, ca disciplină practic-teologică și ca disciplină juridică independentă în sistemul de drept. Vezi aici și CONSTANTIN ERBICEANU, „Câteva cuvinte despre Dreptul Bisericesc, și mai întâi despre Biserica văzută și nevăzută”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XXXI (1907-1908), pp. 642-651.

⁴³ Vezi VISARION RĂȘINĂREANU, „Andrei Șaguna și școala”, în: *Transilvania*, 5-6 (2003), pp. 59-60.

⁴⁴ IOAN FLOCA, „Primul manual românesc de Drept canonic”, în: *Mitropolia Ardealului*, 5-8 (1957), p. 478.

⁴⁵ *IBID.*, p. 480.

Acest manual de Drept canonic cuprinde în primul capitol o introducere în noțiunile generale despre Biserică, despre stăpânirea bisericească și despre legislația ei, iar în capitolul al doilea, pe lângă o introducere în Dreptul canonic ortodox, se ocupă de: I. Despre persoane; II. Despre lucrurile sfinte; III. Despre judecată. În prima parte (Despre persoane) tratează despre ierarhia bisericească, despre monahism și despre duhovnici; în a doua parte (Despre lucrurile sfinte) tratează despre sfânta cruce, sfințire, sărbători, Sfânta Liturghie, zidirea bisericii, averea bisericească, post, rudenie etc.; iar în ultima parte, a treia (Despre judecată) tratează despre judecata bisericească (organismele competente de judecată și despre pedepsele bisericești).

La numai un an după apariția primei ediții a manualului său, în 1855, apare a doua sa ediție pentru a răspunde anumitor obiecțiuni din partea episcopului Calinic de Râmnic, care nu a acceptat acest manual spre a-l recomanda preoților din Valahia. În corespondența cu episcopul Calinic, Mitropolitul Andrei Șaguna subliniază consecvența sa față de tradiția canonică a Bisericii, întrucât s-a întemeiat pe Pidalion în lucrarea sa.

Având ca motto cuvintele psalmistului din psalmul 77: „Luați aminte poporul meu la legea mea...”, primul manual de Drept canonic, numit *Elementele Dreptului canonic...* (1854, ediția a doua 1855), apărut cu caractere chirilice, nu este în viziunea unora un tratat sistematic de Drept canonic, ci mai degrabă un *îndreptar*, după cum susține și criticul său cel mai virulent, cel mai cunoscut canonist german al secolului al XIX-lea, canonistul catolic Friedrich Heinrich Vering (1833-1896),⁴⁶ canonist care, din cauza lipsei precizării exprese a surselor folosite pentru acest manual, constituind un subiect de controverse privind originalitatea lui, a susținut unele critici însușite și de avocatul și canonistul vienez Joseph Zhishman, de origine slovenă, care pretindeau că acest manual era o prelucrare a lucrării sârbo-latine a lui Euthymius Joannovich, *Principia iuris ecclesiastici veteris orthodoxe orientalis ecclesiae, quae secundum commune Directorium collegit et in tres libros (libr I) de personis (Neoplantae 1841) de rebus, cum speciali tractatu de Matrimoniu (1844) (liber III) de delictis et judiciis (1847), (Načatki cerkovnago prava drevnija vostočnija cerkve po knizje kormčeji)*, în două volume, Novi Sad 1841, 1847 (vol. II).⁴⁷

⁴⁶ Vezi aici P. SECELEA, *Dreptul canonic în Literatura românească. I. Opera lui Andrei Baron de Șaguna*, Iași, 1927.

⁴⁷ Teologul J. Schneider constată că afirmațiile canonistului german Vering, care a fost primul canonist al Universității Francisco-Iosefine din Cernăuți, mai apoi profesor la Universitatea din Praga, potrivit cărora aproape toate exemplarele volumului II au fost arse în insurecția ungară din 1848, afirmații preluate și de canonistul sârb Nicodim Milaș în tratatul său de Drept canonic al Bisericii Orientale, nu sunt întemeiate, întrucât și astăzi se

Într-adevăr se poate spune că această lucrare cuprinde o selecție din marile culegeri de canoane, chiar cu unele elemente străine de Dreptul canonic al Bisericii Răsăritului,⁴⁸ însă trebuie precizat că însuși învățatul mitropolit a susținut că lucrarea nu corespunde dorințelor sale, însă ea s-a impus ca necesară pentru învățământul teologic în limba română, fiind ulterior completată și sistematizată în lucrarea sa canonică, de mare importanță, numită *Compendiul de Drept canonic*, care se va caracteriza prin originalitate și profunzime în fundamentarea canonică a demersurilor sale bisericești.

Dacă privim structura acestei lucrări a lui Șaguna (I. Despre persoane; II. Despre lucruri sfinte; III. Despre judecată), într-adevăr, observăm că este asemănătoare celei a lui Joannovich (I. De Personis; II. De Rebus Sacris; III. De Rebus profanis), determinându-i pe unii canoniști, precum F. H. Vering, să susțină dependența sa de a canonistului sârb, însă trebuie avut în vedere că Andrei Șaguna cunoștea foarte bine sistematica *Instituțiilor* lui Justinian, prezentă în canonistica occidentală, spre exemplificare primul capitol *Despre persoane*, fiind traducerea literară a lui *Peri prosopa* a lui Justinian. Cu toate că au existat voci care au susținut întemeiat originalitatea acestui manual destinat seminariilor (ex. Constantin Secelea), teologul J. Schneider, plecând de la faptul că Șaguna ar fi cunoscut lucrarea lui Joannovich, prin invocarea unor asemănări subliniate chiar și de Secelea,⁴⁹ conchide că manualul șagunian este dependent de cel sârbo-latin, amândouă fiind finalmente destinate seminariilor preoțești sârbești și românești, fără pretenții de originalitate.⁵⁰ Astfel de afirmații nefondate au fost, din păcate, preluate și în unele manuale de Drept canonic la români, cum ar fi al canonistului Vasile Pocitan, *Compendiul său de drept bisericesc* (București, 1898). Însă, Constantin Secelea a dovedit netemeinicia acestor afirmații, ba mai mult, superioritatea conținutului acestui manual față de lucrarea lui Joannovich, asemănările datorându-se, așadar, sistemului devenit clasic pentru multe manuale de Drept canonic ortodox.

Cu toate lipsurile acestui manual, firești oricărui început al unei vaste lucrări de sistematizare a Dreptului Bisericii Ortodoxe, precizăm că el a fost primul manual românesc de Drept canonic pentru seminariile preoțești românești, fără pretenții de originalitate, manual la care Mitropolitul a ținut

regăsesc exemplare ale acestui volum în Biblioteca Patriarhală din Belgrad. Cf. JOHANN SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, p. 187 (nota 183).

⁴⁸ ALEXANDRU CONSTANTINESCU, „Dreptul canonic în opera lui Andrei Șaguna”, p. 873; Vezi și GH. TULBURE, *Activitatea literară a Mitropolitului Andrei Șaguna*, Sibiu, 1909.

⁴⁹ Vezi „Dreptul canonic în literatura românească”, în: *Cercetări istorice*, 2-3 (1926-1927), pp. 12-15.

⁵⁰ JOHANN SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, p. 188.

foarte mult, așa explicându-se cea de-a doua ediție dezvoltată din 1855, apreciind că pentru prima dată Șaguna a explicat în introducerea lucrării noțiuni precum: *biserică, sinod, canon, culegere de canoane, drept canonic* ș.a., lipsind însă unele noțiuni pe care avea să le explice în *Compendiul de Drept Canonic*.

Manualul sistematic al lui Șaguna, fără a avea pretenția unei lucrări științifice moderne, a avut „scopul imediat de a pune în mâna clericilor o carte care să-i îndrume și să-i introducă în știința dreptului”,⁵¹ folosindu-se „limba de școală și stilul de explicație, care tinde la simplitate și claritate”.⁵² Această operă a fost pusă în practică prin *Statutul Organic* al lui Șaguna⁵³ și întărită prin lucrarea sa *Compendiul de Drept canonic*.

2.4. Un valoros și original manual de Drept canonic, mult dorit de Mitropolitul Șaguna: Compendiu de Dreptul Canonice al unei sântei sobornicesci și apostolesci Biserici, compus de Andrei Baranu de Siagun'a, din mila lui Dumnezeu Archiepiscopu alu Ardélului, si Mitropolitu alu Romaniloru de Relegea greco-reseriténadin Ungari'a si Ardealu, Consiliariu intimu de Statu alu Maiestatei sale cesaro-regesci Apostolice, Marele Crucieriu Alu Ordinului ces.-aust., alu Coronei de fieru clas'a I., Sibiiu, 1868 (Compendiul de Drept Canonic)

O lucrare canonică foarte importantă a lui Șaguna,⁵⁴ de la a cărei apariție s-au împlinit în 2008, 140 de ani (1868-2008), este *Compendiul de Drept canonic*, operă pe deplin originală apărută în limba română și în traducere germană, în același an, 1868, la Sibiu. Prin *Compendiul* său, conceput ca manual didactic cu un larg aparat științific, Șaguna a contribuit nu numai la nașterea științei Dreptului canonic, dar și la dezvoltarea doctrinei canonice ortodoxe, dând un răspuns juridic-canonice important în contextul secolului al XIX-lea la problemele cu caracter bisericesc, neputând vorbi de știința Dreptul canonic fără Șaguna și neputând vorbi de opera canonică șaguniană fără invocarea *Compendiului* său de Drept canonic, care, cu adevărat, constituie inima operei sale, alături de *Constituția* Bisericii românilor ortodocși din Transilvania și Ungaria, numit *Statutul Organic*, prin care Șaguna a reușit să păstreze neschimbată credința și limba poporului în cult, dar și conștiința unității tuturor românilor.⁵⁵

⁵¹ IOAN FLOCA, „Primul manual românesc de Drept canonic”, p. 488.

⁵² IBID.

⁵³ Pentru mai multe detalii privind principiile Statutului Organic al lui Șaguna, vezi NICOLAE BĂLAN, „Canonicitatea Statutului Organic”, în: *Biserica și Viața*, Sibiu, 1947, pp. 223-228.

⁵⁴ Vezi detalii la EVA MARIA SYNEK, „140 Jahre Compendium des kanonischen rechts von Metropolit Andrei von Șaguna”, în: *Ostkirchliche Studien*, 2 (2008), pp. 193-221.

⁵⁵ Prof. Dr. IORGU D. IVAN, „Statutul șagunian, o sută de ani de aplicare”, în: *Mitropolia*

Încă din Cuvântul-înainte al *Compendiului*, adresat celor cărora le era dedicat acest tratat sistematic de Drept canonic ortodox, adică clerului și credincioșilor, aflăm că această lucrare a fost privită ca cea mai însemnată lucrare literară a sa, precum și structura sa, având trei părți mari cu capitolele respective: „Partea I tratează despre dreptul canonic intern al bisericii noastre; aci am tractat despre constituțiunea, despre întemeietorul și capul bisericii, despre învățăturile dogmatice, simbolice, rituale și misterii, unde se expune organismul ei, despre elementele personale și sociale cu drepturile și îndatoririle lor. Apoi urmează partea II despre dreptul canonic extern; aci se tratează despre biserica în stat, și despre statul în biserică, apoi despre libertatea bisericii în stat, și despre comportabilitatea bisericilor creștine între sine. Apoi vine partea III, despre legislațiunea, despre administrațiunea și judecătoria bisericească”.⁵⁶ Astfel, acest *Compendiu* este structurat în așa fel încât se face distincție între Dreptul canonic *intern* și *extern*, corespunzând distincției occidentale, după cum apreciază canonistul catolic german Vering,⁵⁷ necriticabilă însă în Orientul ortodox, întrucât, așa cum afirma și episcopul de Zara Dalmației, canonistul Nicodim Milaș, nu exista o sistematică recunoscută a dreptului canonic oriental, ci fiecare autor de astfel de lucrări canonice își structura materialul după propria sa concepție.⁵⁸

Sursele principale ale acestui Compendiu pot fi presupuse, după cum precizează mai mulți istorici și canoniști, avându-se în vedere catalogul bibliotecii Mitropolitului Șaguna. Însă, cert este faptul, având în vedere și spusele ierarhului ardelean, că avea la dispoziție *Pidalionul*⁵⁹ grec al lui

Ardealului, 4-6 (1969), p. 330.

⁵⁶ A. ȘAGUNA, *Compendiu de Dreptul Canonic al unei sântei sobornicesci și apostolesci Biserici, compus de Andrei Baronu de Siagun'a, din mila lui Dumnedieu Archiepiscopu alu Ardélului, si Mitropolitu alu Romaniloru de Relegea greco-reseriténadin Ungari'a si Ardealu, Consiliariu intimu de Statu alu Maiestatei sale cesaro-regesci Apostolice, Marele Crucieriu Alu Ordinului ces.-aust., alu Coronei de fieru clas'a I.*, ed. III, pp. X-XI.

⁵⁷ A se vedea lucrarea *Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf das Vaticanische Concil, sowie auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz*, Freiburg i. Br., ed. II, 1876, p. 4.

⁵⁸ Vezi și JOHANN SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, p. 189 (nota 195).

⁵⁹ Despre *Pidalionul grec* al călugărilor atoniți Nicodim Aghioritul și Agapie, care este astăzi colecția oficială de canoane comentate a Bisericii Greciei, tradusă în toate limbile Ortodoxiei, fiind de mare valoare pentru studiul Dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe, Prof. Dr. Vlassios Phidas preciza: „Biserica a recunoscut în Pidalion, elaborat de călugării Nicodim și Agapie în sec. al XVIII-lea, o interpretare autentică a canoanelor... marca cea mai autentică a conștiinței canonice și a spiritualității ortodoxe a timpurilor noastre”, în: *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, p. 91; A se vedea *Catalogul tuturor cărțilorur Escellenziei Sale Domnului Arhiepiscopu și Metropolitu Andreiu barone de Șaguna*, ms.

Nicodim și Agapie, atât ediția de la Leipzig (1801), cât și traducerea sa românească de la mănăstirea Neamț (1844), *Synodicon*-ul greco-latin al anglicanului William Beveridge (1637-1708),⁶⁰ precum și cea mai reprezentativă lucrare a profesorilor greci G. Rallis și M. Potlis, *Syntagma*⁶¹ canoanelor editată în 6 volume la Atena între 1852-1859. Pe lângă acestea, Mitropolitul Andrei Șaguna a mai folosit și alte numeroase lucrări de Drept canonic și lucrări patristice, unele tipărite la Veneția în secolul al XVIII-lea, menționând aici o lucrare discutabilă în Biserica Romano-Catolică, anume *Ius ecclesiasticum universum*, tipărită la Veneția în 1769 și care aparține unui canonist olandez, Zeger Bernhard van Espen (1646-1728), lucrare pusă de către Vatican la Indexul cărților interzise.⁶² Astfel, valoarea științifică a lucrării constă nu numai în aranjarea sistematică a materialului canonic, dar și în „autenticitatea izvoarelor și curățenia principiilor canonice, pe care se sprijinește”.⁶³

Am putea afirma, fără a greși, analizând cu atenție cuprinsul *Compendiului* șagunian, că acesta este o lucrare sistematică și completă, după cum își propusese Mitropolitul Șaguna,⁶⁴ fiind o urmare firească, vastă, aprofundată, bine documentată și originală a primului său manual de Drept canonic, *Elementele Dreptului canonic*, Compendiul fiind manualul mult dorit de Mitropolitul-canonist Andrei Șaguna, după cum însuși afirmă: „Iată acum manualul dorit de Dreptul canonic, care l-am compus eu după temeiurile genuine și originale scoase din sânta scriptură, din canoanele sinoadelor ecumenice și locale, și din interpretațiunile care le-am găsit în *Pidalion* și din cele ale lui Balsamon, Zonara și din *Sintagma alfabetică* a lui Blastar; iar în privința antichităților bisericești m-am folosit de opurile lui Bingham⁶⁵ și Heineccius⁶⁶”.⁶⁷ Prin această lucrare, ierarhul ardelean a reușit să contribuie la nașterea științei Dreptului canonic ortodox și la dezvoltarea doctrinei canonice a Bisericii Orientului, redactând un

261, nr. 763.

⁶⁰ Vezi *Catalogul tuturor cărților Escellenziei Sale Domnului Arhiepiscopu și Metropolitu Andrei barone de Șaguna*, ms. 261, nr. 756.

⁶¹ *IBID.*, nr. 583.

⁶² JOHANN SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, pp. 190-191.

⁶³ GHEORGHE TULBURE, *Mitropolitul Șaguna. Opera literară...*, 64.

⁶⁴ *IBID.*

⁶⁵ Vezi ediția de la Viena a Enciclopediei lui JOSEPH BINGHAM, *Origines sive antiquitates ecclesiasticae*, Wien, 1786.

⁶⁶ Se face referire la cele trei volume ale lucrării lui JOHANN MICHAEL HEINECCIUS, *Eigentliche und Wahrhaffte Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche nach ihrer Historie, Glaubens-lehrer und Kirchengebrauchen*, Leipzig, 1711.

⁶⁷ *Compendiu*, p. XXI.

monument al Dreptului Bisericii noastre ortodoxe „a cărei valoare științifică consistă nu atât în bogăția și aranjamentul materialului canonic, cât mai ales în autenticitatea izvoarelor și a principiilor pe care se bazează”.⁶⁸

Într-adevăr, *Compendiul* șagunian, cea mai valoroasă și mai temeinică din scrierile lui Șaguna,⁶⁹ a marcat un început de drum pe calea elaborării de lucrări sistematice și științifice, fără a fi o lucrare perfectă, însă de apreciat pentru epoca de debut în acest domeniu, perioada secolului al XIX-lea fiind destul de dificilă din punct de vedere socio-politic și bisericesc, cu accentele sale și cu nevoia de justificare pe temelie canonică a noilor realități din sânul Ortodoxiei ecumenice, reafirmându-se acum importanța aplicării principiilor canonice și a întregii tradiții bisericești. Însuși Mitropolitul afirma în prefața acestei lucrări că toți membrii Bisericii sale, cler și credincioși, vor cunoaște, prin citirea *Compendiului*, „- că el este compus după originalitatea și genuitatea primitivă a instituțiilor bisericei noastre, precum acele le-a învățat și așezat însuși Mântuitorul nostru Iisus Christos, apostolii lui și părinții bisericești cei dela începutul cristianismului; - că Christos este întemeietorul, legislatorul și capul bisericei, prin urmare că Christos a pus dreptului canonic temei și început; - că apostolii au observat în acțiunile lor litera și spiritul învățămintelor lui Christos, săvârșindu-le acele în adunări cu împreună-lucrarea bătrânilor și credincioșilor, și prin aceea întemeind pentru conlucrarea treburilor bisericești principiul sinodalității, va să zică principiul constituțional, ceea ce este principiul solidarității”.⁷⁰ De aici se poate constata că Șaguna, prin acest *Compendiu* de Drept canonic, și-a propus două scopuri: în primul rând ca el să servească drept o lucrare originală bine fundamentată pe izvoare, care să sistematizeze doctrina canonică a Bisericii Răsăritului, adică atât izvoarele formale generale ale Bisericii, cât și cele locale și jurisprudența bisericească, pentru a servi candidaților la preoție care se pregăteau în școlile teologice românești, cum era și cea de la Sibiu, dar și preoților și episcopilor vremii în contextul numeroaselor probleme ale vremii cu implicații canonice la nivel interortodox, iar pe de altă parte, al doilea scop era acela de a-i conștientiza pe laicii ortodocși români să conlucreze responsabil, pe temelii biblic-canonice (principiul constituțional-bisericesc sau organic, cu fond dogmatic și juridic), la treburile bisericești, privind școlile și fundațiile. Foarte important este a se reflecta asupra faptului că însuși Șaguna a inițiat traducerea germană a *Compendiului* în același an cu apariția sa la Sibiu în limba română. De fapt, traducerea germană a fost receptată de celelalte

⁶⁸ GHEORGHE TULBURE, *Activitatea literară a mitropolitului Andrei Șaguna*, Sibiu, 1909, p. 64.

⁶⁹ IBID.

⁷⁰ *Compendiu*, p. XII.

Biserici Ortodoxe, impunându-se ca necesară în această perioadă în care se afirma o sistematizare a Dreptului Bisericii Ortodoxe, importantă pentru școlile teologice și pentru viața practică bisericească în general.

De fapt, valoroasa operă șaguniană a fost recunoscută în sânul Bisericilor Ortodoxe locale, fiind tradusă în mai multe limbi, precum: germană, rusă, greacă și bulgară, fiind prezentat în mod elogios în revistele străine de specialitate.⁷¹ Între elogiile aduse ierarhului menționăm și aprecierile Dr. Zotos din revista *L'union chrétienne*, o revistă a Bisericii Ortodoxe din Occident, apărută la Paris și coordonată de preotul René François Wladimir Guettée, în care Dr. Zotos, combătând ignoranța apusenilor privind Ortodoxia, afirma personalitatea Mitropolitului Șaguna, ca organizator, conducător, scriitor, întemeietor de școli, rânduit de Dumnezeu ca episcop și mitropolit al românilor din Transilvania și Ungaria,⁷² arătând că: „se poate admira o mare și profundă erudiție, care unită cu o admirabilă claritate de stil, face opera clasică”.⁷³

Faptul că mitropolitul ardelean a fost elogiat de *Evangelische Kirchenzeitung* din Berlin (nr. 18, 1869), ca un „bărbat de nobilă libertate și bunătate a inimii”,⁷⁴ un ziar evanghelic prusac, i-a făcut pe unii romano-catolici să-l acuze pe Șaguna de tendințe „protestantizante”, însă critica *Compendiului* în literatura canonică romano-catolică trebuie bine situată în timp, după cum bine apreciază ultimul istoriograf al Mitropolitului Șaguna, istoricul luteran Johann Schneider,⁷⁵ acest ziar de la Berlin, după cum găsim în opera lui Dr. Ioan Lupaș, precizând în continuare despre personalitatea și principiile canonice promovate de ierarhul de la Sibiu: „el (Mitropolitul Andrei Șaguna, n.n.) manifestă o minte deschisă pentru trebuințele poporului și un interes viu pentru dezvoltarea continuă a bisericii. Cu mare hotărâre apără el principiul sinodalității, folosirea limbii materne la cultul dumnezeiesc, întregirea bisericii prin stat și a statului prin biserică... Autorul prin această scriere a pus caldei sale iubiri și zeloasei îngrijiri pentru clerul eparhiei sale arhiepiscopoești, un monument nepieritor”.⁷⁶

Compendiul lui Șaguna arată calitățile științifice ale mitropolitului,

⁷¹ Dr. LAURENȚIU STREZA, „Însemnări asupra operei canonice a Mitropolitului Andrei Șaguna”, p. 27.

⁷² *IBID.*, pp. 27-28.

⁷³ Dr. ZOTOS, „Le droit canonique de l'Eglise orthodoxe par Mgr André de Saguna, archevêque de l'Eglise orthodoxe de Transylvanie et Hongrie”, în: *L'union chrétienne*, 11 (1868), pp. 527-528.

⁷⁴ JOHANN SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, p. 192.

⁷⁵ *IBID.*

⁷⁶ Dr. IOAN LUPAȘ, *Activitatea literară a Mitropolitului A. Șaguna – Monografie istorică*, Sibiu, 1909, p. 198.

deplina orientare în literatura canonică-bisericească, putând să-l numărăm pe Mitropolitul Andrei Șaguna între cei dintâi canoniști ai Bisericii Ortodoxe.

2.5. Un important adaos al Dreptului canonic: Enchiridionul, sau carte manuală de canoane ale unei sânte, sobornicești și apostolești biserici, cu comentare de A. Baron de Șaguna, din mila lui Dumnezeu arhiepiscop etc., Sibiu, 1871 (Enchiridionul)

O altă lucrare șaguniană valoroasă este *Enchiridionul* (1871), apreciată de mitropolitul Șaguna însuși drept o importantă lucrare a sa, în prefața lucrării Șaguna arătând principiile canonice care sunt în viziunea sa un adevărat program legat de prezentul dreptului canonic. Astfel, Andrei Șaguna în *Enchiridionul* său a formulat principii călăuzitoare care să servească drept fundament pentru reactivarea mitropoliei Transilvaniei, fără a putea spune, așa cum susțin unii teologi, că Șaguna nu a intenționat o sistematizare a dreptului canonic răsăritean,⁷⁷ pentru că tocmai prin asta s-a remarcat,⁷⁸ adică prin contribuția sa la geneza științei academice a Dreptului canonic, specifică secolului al XIX-lea. Sursele *Enchiridionului* rămân cele clasice, adică *Pidalionul* grec și *Sintagma* ateniană a profesorilor G. A. Rallis și M. Potlis, care cuprinde comentariile canoniștilor clasici ai secolului al XIX, cărora Șaguna le-a preluat comentariile, uneori criticându-le, cum este cazul comentariului lui Balsamon la canonul 31 apostolic privind dreptul patriarhului ecumenic, întemeiat pe obicei, de a avea stavropighii, sustrase jurisdicției episcopului locului, susținând că „lucrul nedrept nu devine drept prin aceea că a fost practicat multă vreme”.⁷⁹

Este de precizat faptul că Johann Schneider, apreciază valoarea celor două opere canonice șaguniene, *Compendiul* (reeditat în 1885 și 1913) și *Enchiridionul* (reeditat în 1933), arătând că ele au fost reeditate și după moartea lui Șaguna, prin ele mitropolitul românilor ortodocși din Ardeal reușind să pună „bazele unui învățământ reglementat în dreptul canonic și a pus sub ochii preoților și laicilor ortodocși necesitatea și rostul studiului dreptului canonic”,⁸⁰ fiind până în 1920 manuale de predare a Dreptului canonic la Institutul teologic-pedagogic din Sibiu.

Din opera canonică a lui Șaguna, observăm ideea fundamentală că Mântuitorul este prezent în Biserica Sa prin cuvântul Scripturii, iar în chip mijlocit prin dreptul canonic. Participarea activă a laicilor la exercitarea puterii

⁷⁷ JOHANN SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, p. 198.

⁷⁸ NICOLAE POPEA, „Cuvânt la ediția a II-a”, în: *Compendiu...*, ed. a III-a, p. VI.

⁷⁹ JOHANN SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, p. 199.

⁸⁰ *IBID.*, p. 200.

bisericești, implicarea lor în alegerea preoților și a episcopilor, precum și a conlucrării lor în organismele bisericești, realități susținute și încurajate de mitropolitul Șaguna, trebuie evidențiate în contextul european al timpului, când liberalii revendicau „alegerea constituțiilor și a participării cetățenilor la deciziile politice”.⁸¹ În acest context, mitropolitul ardelean s-a remarcat prin deschiderea sa spre ideile timpului, încercând să le legitimeze biblic, dogmatic și canonic, „intervenția sa în favoarea dreptului de conlucrare al laicilor în Biserică n-au rămas teologumene izolate ale unui mitropolit ardelean, ci au găsit în Ortodoxia secolelor al XIX-lea și al XX-lea o aprobare entuziastă, dar și o critică severă”.⁸² Reformele șaguniene au o semnificație puternică și astăzi pentru Biserica Ortodoxă Română, teologul Johann Schneider relevând următorul aspect: „O receptare reflectată a *ecleziologiei organice* a lui Șaguna ar putea conduce poate la depășirea celor trei *biserici* paralele (a episcopilor, a preoților și monahilor și a laicilor) existente azi în Biserica Ortodoxă Română, fără a ignora limitele și aporiile ei. Pe lângă aceasta, o Biserică Ortodoxă liberă ar putea depăși simbioza între religie și politică veche de decenii și triumfalismul bisericesc al Ortodoxiei în România și reda Bisericii Ortodoxe darul ei profetic”.⁸³

Încheiem evocarea personalității, activității și contribuției Mitropolitului Șaguna la nașterea științei Dreptului canonic ortodox prin ceea ce spunea Mitropolitul Prof. Nicolae Bălan, fost mitropolit la Sibiu la începutul secolului al XX-lea: „Prin neobositele lui stăruințe creatoare, prin înțelepciunea, bărbăția morală și abnegația unui adevărat apostol, precum a fost, Biserica și poporul nostru îngenuncheat de veacuri, s-a ridicat la lumina unei noi vieți, s-a trezit la conștiința unei noi demnități și încredere de propășire chibzuită și temeinică spre idealurile unui viitor mai fericit. Cu puterea personalității sale de apostol, înalță conștiința morală a clerului și poporului credincios la un nivel neatins în trecut, și le întărește încrederea în mântuirea pământească și cerească la sânul ocrotitor al Bisericii noastre ortodoxe naționale. Acestei Biserici i-a câștigat libertatea și autonomia externă, potrivită ființei sale și împrejurărilor speciale între care are să trăiască, iar înăuntru prin organizația ce i-a dat-o, prin instituțiile culturale, prin operele spirituale, prin averile materiale cu care a înzestrat-o, dar mai presus de toate prin duhul de viață care i l-a inspirat, a scos-o din casa robiei

⁸¹ IBID., p. 265.

⁸² IBID., p. 267.

⁸³ IBID., p. 271.

de veacuri și a așezat-o pe bazele unui tainic progres în viitor”,⁸⁴ meritul lui Șaguna fiind acela că a știut să interpreteze autentic canoanele și să dea valoare practică principiilor canonice, în concordanță cu nevoile poporului și în contextul acelei vremi.⁸⁵ A fost ierarh, canonist, dascăl de vocație și apologet al cauzei Bisericii românilor, luptând permanent pentru emanciparea socială și națională a românilor ortodocși,⁸⁶ rămânând în istoria Bisericii Ortodoxe Române ca un mare canonist, organizator și legiuitor bisericesc.⁸⁷

3. În final: Un proiect actual de cercetare științifică la Universitatea din Viena

Apreciem faptul că astăzi, la Universitatea din Viena, există un proiect de cercetare științifică (P16017), din 2002, cu tema: *Canonisti ortodocși și politicieni în Imperiul Austriac*, având drept coordonator pe profesorul de Drept, Richard Potz, în cadrul *Institut für Recht und Cultul Abteilung für Staatskirchenrecht*,⁸⁸ în care sunt implicați și alți juriști și canoniști, precum: Eva Synek, Thomas Mark Németh sau profesorul grec, Spyros Troïanos. Sper ca acest proiect să-și atingă scopul, reevaluarea și revalorizarea operei canonice a celor mai importanți canoniști ortodocși din secolul al XIX-lea, menționând aici patru canoniști, cu contribuții esențiale la nașterea și dezvoltarea științei Dreptului canonic în Biserica Ortodoxă: Mitropolitul Andrei Șaguna, Episcopul Nicodim Milaș, dar și politicienii juriști și canoniști, Profesorul Joseph Zhishman și Mihalis Potlis, între aceștia existând unele legături firești, mai ales că au activat în granițele Imperiului austriac, unde s-a născut în Ortodoxie, mult mai târziu comparativ cu Biserica Romano-Catolică, știința Dreptului canonic ortodox. În ciuda contribuției importante a acestor canoniști, opera lor a fost oarecum insuficient pusă în lumină, asta încercând să realizeze proiectul de la Viena, în centru stând profesorul Joseph Zhishman prin aportul său deosebit la ridicarea științifică a învățământului teologic ortodox la Cernăuți (și prin îndrumările studenților ortodocși la Viena, viitori profesori de teologie la Cernăuți) și prin facilitarea de burse acordate ortodocșilor la Viena și în alte țări, urmând figura impunătoare a Mitropolitului Andrei Șaguna, prin opera sa canonică și prin implicarea activă în înființarea de școli teologice și laice. Nu contestăm și ideile politice, precum și implicarea în viața politică a

⁸⁴ În „Cuvinte despre mitropolitul Andrei Șaguna”, în: *Mitropolitul Andrei Șaguna, creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiană, Sibiu, 2008, p. 31.

⁸⁵ SILVIU PUFULETE, „Actualitatea operei canonice a mitropolitului Andrei Șaguna”, în: *Studii Teologice*, 7-8 (1973), p. 568.

⁸⁶ K. HITCHINS, *Studii privind istoria modernă a Transilvaniei*, Cluj, 1970.

⁸⁷ IOAN N. FLOCA, „Contribuții transilvane la dezvoltarea legislației bisericești”, în: *Contribuții transilvănene la Teologia ortodoxă*, Sibiu, 1988, p. 279.

⁸⁸ Vezi detalii la <http://www.univie.ac.at/recht-religion/>, 15.11.2009.

acestor juriști și canoniști, acestea fiind firești în contextul socio-politic al secolului al XIX-lea când națiunile ortodoxe au luptat împotriva regimurilor străine pentru câștigarea drepturilor lor firești și pentru autodeterminare, în cadru etnic, mai apoi în state independente și cu Biserici autocefale, independente din punct de vedere bisericesc, jurisdicțional-administrativ.

Așadar, acest proiect de cercetare al juriștilor vienezi actuali dorește să evidențieze, atât contribuția canonică și actele politice ale canoniștilor și juriștilor secolului al XIX-lea, cât și actualitatea implicării acestor canoniști în inițierea și dezvoltarea învățământului academic teologic ortodox, încadrat în universități de stat, în cadrul căruia se preda și Dreptul canonic, ca disciplină academică aparte teologică și juridică, pe temelia tratatelor sistematice de Drept canonic alcătuite de canoniștii mai sus menționați. Menționăm că juriștii vienezi, singurii care se ocupă astăzi în mod expres, alături de profesorul Troianos, de contribuția canonică a acestor patru canoniști ai secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, au reușit să publice chiar un volum de Drept al Bisericii Ortodoxe⁸⁹ în 2007, precum și alte studii în reviste de specialitate, Eva Synek cu privire la Andrei Șaguna, Thomas Mark Németh privind opera și acțiunile profesorului Joseph Zhishman, prof. Spyros Troianos privind opera lui Mihalis Potlis și J. Zhishman, despre episcopul canonist Nicodim Milaș scriind părintele sârb Luka Novakovici, directorul bibliotecii patriarhale din Belgrad, care l-a sprijinit și pe tânărul teolog luteran Johann Schneider să întocmească o valoroasă teză de doctorat, susținută la Universitatea din Erlangen în 2004, privind viața și opera marelui Mitropolit canonist al românilor, Andrei Șaguna.⁹⁰

În acest context, menționăm că opera și întreaga activitate juridic-canonică, politică și educațional-științifică a celor patru canoniști nu este astăzi suficient de cunoscută în lumea ortodoxă, în ciuda citării în lucrările de specialitate a operelor lor canonice, neexistând studii sistematice privind contribuția acestor mari canoniști ortodocși. Spre exemplu, în Biserica Ortodoxă Română opera canonică a profesorului J. Zhishman nu este

⁸⁹ A se vedea aici RICHARD POTZ, EVA SYNEK, unter MITARBEIT VON SPYROS TROIANOS, *Orthodoxes Kirchenrecht, Eine Einführung*, Kirche und Recht 25, Herausgegeben von Herbert Kalb, Richard Potz und Brigitte Schinkele, Verlag: Plöchl Druck-GmbH, Freistadt, 2007.

⁹⁰ Vezi aici *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Șaguna Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848* (Studia Transylvanica, Band 32), Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien, 2005. Despre această lucrare, a ultimului istoriograf al Mitropolitului Andrei Șaguna, istoricul bisericesc luteran Johann Schneider, putem afirma că izvoarele și vasta sa bibliografie, stilul clar, plăcut și comprehensibil, documentarea aprofundată a evenimentelor cu caracter istoric și revalorizarea operei canonice a Mitropolitului Andrei Șaguna, pe lângă actualitatea practică a temei, recomandă această operă tuturor teologilor, istoricilor și canoniștilor pentru o redescoperire în actualitate a tezaurului nepieritor al operei celui mai mare Mitropolit ortodox al românilor.

tradusă (aşa cum s-a tradus parțial la greci), fiind numai la îndemâna celor care cunosc limba germană, nefiind cunoscută nici măcar activitatea sa academică și administrativă. Despre episcopul Nicodim Milaș nu avem multe date, doar tratatul său de *Drept bisericesc oriental* și comentariile la canoane fiind traduse în limba română încă din primele decenii ale secolului al XX-lea, iar despre Mihail Potlis făcându-se referire numai în ceea ce privește opera sa și a profesorului G. Rallis, *Sintagma ateniană* (Atena, 1852-1859), nefiind tradusă în limba română.

Din păcate, cu privire la Mitropolitul-canonist Andrei Șaguna, pe lângă opera sa literară (între care și lucrările de Drept canonic), s-au impus cu precădere studiile de istorie bisericească, existând prea puține lucrări de Drept canonic care să evalueze opera sa canonică și organizarea Bisericii românilor ortodocși din Transilvania și Ungaria pe baza *Statutului Organic*.

Résumé: *La personnalité du Métropolite-canoniste Andrei Șaguna et ses oeuvres systématiques de Droit canon. Compendiul de Drept Canonic (Compendium de Droit canon) à 140 d'années depuis l'apparition (1868-2008)*

L'oeuvre canonique du Métropolite Andrei Șaguna est vaste. L'explication reside dans les conditions socio-politiques, culturelles et ecclésiastiques de son époque, le besoin du clergé et de l'école de Sibiu de ce genre d'oeuvres systématiques de Droit canon par lesquelles, il arrive à mettre en pratique toutes ses connaissances acquises durant ses études dans les grandes écoles théologiques et juridiques de cette époque-là, comme par exemple, des études en Droit à l'Université de Pesta, des études en théologie à Vârșet et des études en Droit canon durant son séjour à Karlovitz. C'est ce qu'on peut observer dans toute son oeuvre canonique et dans son activité de chef et bon organisateur ecclésiastique. On peut affirmer que les 12 ans passés à Karlovitz, ont représenté une période enrichissante pour le Métropolite de Transylvanie, vu qu'il a approfondi une vaste littérature théologique et de Droit canon, qui lui servira pour son futur oeuvre canonique, en prenant conscience maintenant de l'importance de la réorganisation autonome de l'Église Orthodoxe de Transylvanie sur une base canonique et dans la tradition ecclésiastique, c'est pour cela que tout ce qu'il va écrire sera fondé sur la science, pour la bonne cause des Roumains orthodoxes de Transylvanie et Hongrie.

Un travail canonique très important de Șaguna, de l'apparition duquel 140 ans ont passé en 2008 (1868-2008), est le *Compendium de droit canon*, ouvrage entièrement original publié en roumain et en traduction allemande le même an, 1868, à Sibiu. Grâce à son *Compendium*, conçu comme un manuel didactique avec un vaste appareil scientifique, Șaguna a contribué non seulement à la genèse de la science du droit canon, mais aussi au développement de la doctrine canonique orthodoxe, donnant une réponse juridique-canonique importante dans le contexte du XIXe siècle aux problèmes à caractère ecclésiastique, et ne pouvant pas parler de l'oeuvre canonique de Șaguna sans invoquer son *Compendium de Droit Canon*, qui, en

effet, constitue le cœur de son œuvre, avec la *Constitution* de l'Église des Roumains orthodoxes en Transylvanie et en Hongrie, appelé *Statutul Organic* (Le Statut organique), qui a réussi à garder inchangées la foi et la langue du peuple dans le culte, mais aussi la conscience de l'unité des tous les Roumains. *Le Compendium* de Șaguna montre les qualités scientifiques du métropolite, l'orientation complète dans la littérature canonique-ecclésiastique, pouvant compter le Métropolite Andrei Șaguna parmi les premiers canonistes de L'Église Orthodoxe.

La précieuse œuvre de Șaguna a été reconnue au sein des Églises orthodoxes locales, étant traduite en plusieurs langues, comme l'allemand, russe, grec et bulgare, étant présentée élogieusement dans les revues étrangères spécialisées.

STUDII ȘI MATERIALE PRIVIND PATROLOGIA PUBLICATE ÎN REVISTA „BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ” (1874-2004)

Pr. Prof. Dr. AL. STĂNCIULESCU-BÂRDA

Despre revista „Biserica Ortodoxă Română” am vorbit pe larg în studiul publicat în primul volum din seria **Mehedinți. Istorie, Cultură și Spiritualitate**.¹

Materialele privind **Patrologia** nu sunt foarte numeroase, în comparație cu cele privind **Istoria Bisericii Ortodoxe Române** sau chiar **Istoria Bisericii Universale**, dar sunt suficiente ca să ne releve un interes sporit din partea teologilor noștri, preoți, profesori și ierarhi pentru traducerea din Sfinții Părinți, pentru explicarea, interpretarea și adâncirea unor texte din operele Sfinților Părinți.

Teologii români s-au aplecat cu sârguință asupra operelor Sfinților Părinți, convinși fiind că în felul acesta pot să-L cunoască mai bine pe Dumnezeu. Colecția operelor Sfinților Părinți publicată de Migne a ajuns imediat după apariție, parțial sau în întregime, în Biblioteca Sfântului Sinod, în Biblioteca Academiei Române și chiar în bibliotecile unor facultăți de teologie. S-au făcut multe traduceri în limba română și ele au apărut sub formă de fragmente în revistele bisericești și în primul rând în „Biserica Ortodoxă Română”, iar apoi au apărut, majoritatea, sub formă de cărți. În bibliotecile noastre publice există numeroase manuscrise, care dovedesc cu prisosință că această preocupare nu a apărut din senin, ci ea se înscrie pe linia unei adevărate tradiții în cultura românească, în general, și cea bisericească, în special.

Am putea vorbi chiar de mai multe generații de teologi români care s-au ocupat de problemele de Patrologie. Câteva generații care colaborează la „Biserica Ortodoxă Română” în perioada 1874-1948 sunt formate din oameni cu preocupări diverse. Nu putem vorbi de niște oameni specializați numai pe probleme de Patrologie. Ei se ocupă de mai multe domenii teologice și o fac foarte bine, mai ales că nivelul revistei și scopul ei de a fi cât mai accesibilă clerului inferior și maselor de credincioși le permit să nu aibă un limbaj prea elevat, să nu adâncească prea mult cercetarea teologică a operelor patristice. Semnalăm din vechii redactori și colaboratori ai revistei, care au publicat materiale din domeniul Patrologiei pe **G. Enăceanu, C.**

¹ **Studii și materiale biblice publicate în Revista „Biserica Ortodoxă Română”(1874-2004)**, în vol. **Mehedinți. Istorie, Cultură și Spiritualitate**, vol. I, Dr. Tr. Severin, Editura Didahia-Severin, 2008, pp. 84-158.

Erbiceanu, Petre Gârboviceanu, D. Boroianu, Drag. Demetrescu, Pr. M. Popescu, Arhim. Iuliu Scriban, Arh. Antim Petrescu, Arh. Calistrat Orleanu-Bârlădeanu. După cum se vede, mulți dintre ei sunt civili, unii ierarhi. Abordează multe aspecte din operele Sfinților Părinți, dar într-un mod superficial, într-un stil popular. Ceea ce este mai valoros din strădaniile lor sunt traduceri din operele Sfinților Părinți. A doua generație de redactori și colaboratori ai revistei, care se preocupă de traduceri și analiză a operelor Sfinților Părinți se încadrează în perioada interbelică. Ea este mult mai săracă în nume, dar superioară sub aspect calitativ. În această generație semnalăm pe **Pr. Prof. Dr. I. Mihălcescu, Pr. Prof. Victor N. Popescu, Pr. Prof. Dr. Mihail Bulacu, Pr. Prof. Dr. Teodor M. Popescu** și alții. Sunt oameni cu studii superioare în străinătate, cu o altă viziune și cu o altă capacitate de lucru. Cea de-a treia generație s-ar înscrie în perioada 1948-1989. Este o perioadă prolifică în acest domeniu al Patrologiei. Semnalăm studii semnate de personalități de vârf ale teologiei românești de talia **Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, Prof. Dr. Nicolae Chițescu, Pr. Prof. Ștefan Alexe, Pr. Nicolae Petrescu, Pr. N. Georgescu.** Alături de aceștia semnează studii de profunzime ierarhi precum **Mitrop. Dr. Nicolae Corneanu, Mitrop. Dr. Acad. Nestor Vornicescu.** Această a treia generație își îndreaptă atenția și spre patrimoniul spiritual lăsat de Părinții și scriitorii bisericești străromâni, ceea ce era o lucrare de pionierat în acest sens. Ar fi suficient să amintim doar realizările **Pr. Prof. Dr. I. Gh. Coman** și **Mitrop. Dr. Acad. Nestor Vornicescu.** Lucrările lor sunt momente de referință nu numai în istoria Patrologiei, ci și a istoriei culturii românești. Ultima generație am putea s-o socotim pe cea formată din colaboratorii revistei de după 1989. Este o generație care înscrie multe nume, dar nu de rezonanță ca cele de dinainte de 1989. Cei care supraviețuiesc din generația precedentă sunt în vârstă, marginalizați. Din noua generație semnalăm însă contribuțiile substanțiale și pertinente ale **P.C. Pr. Prof. Dr. Gheorghe Drăgulin,** deși unele teze ale sale vor necesita multe controverse în timp și e greu de spus în momentul de față dacă a avut sau nu dreptate. Ne referim, spre exemplu, la ipoteza sa privind identitatea lui Dionisie Exiguul din Dobrogea. Numeroase lucrări de seminar ale doctoranzilor în teologie completează imaginea preocupărilor din domeniul Patrologiei. Păcat că multe nume de doctoranzi, ale căror studii erau promițătoare, dispar pentru totdeauna din presa bisericească, de îndată ce-și termină cursurile!

Sperăm că materialul pe care-l punem la dispoziție cititorilor și cercetătorilor să le fie de folos. Precizăm însă că în revista „Biserica Ortodoxă Română” mai sunt încă materiale de Patrologie, care abordează o tematică „încrucșată”, adică se pot încadra în mai multe capitole. Pentru

acestea este necesar să fie folosită lucrarea noastră **Bibliografia Revistei „Biserica Ortodoxă Română” (1874-2004)** (3 volume), apărută în 2007-2008 la Editura „Cuget Românesc”.

1. Generalități

1. ALEXE, Ștefan (Pr. Prof.), **Sfinții Părinți în preocupările Prea Fericitului Patriarh Iustin**. /An. CIII (1985), 3-4 (mart.-apr.), pp. 265-285/.

2. Id., **Preocupări patristice ale Înalț Prea Sfințitului Mitropolit Dr. Nicolae Corneanu**. /An. CV (1987), 3-4 (mart.-apr.), pp. 19-24/.

3. BACONSKY, Teodor (Drd.), **Un document patristic străromân: Epistola către africani a călugărilor sciți**. /An. CVI (1988), 3-4 (mart.-apr.), pp. 108-124/.

4. Id., **Mitrop. N. Corneanu, Patristica Mirabilia** (Timișoara, Ed. Mitrop. Banatului, 1987). /An. CVI (1988), 3-4 (mart.-apr.), pp. 155-166/ (*Recenzie*).

5. BERECHET, Șt., **Învățăturile celor 12 Apostoli**. /An. XL (1922), 10 (iul.), pp. 767-782/².

6. BOROIANU, D. (Dr.), **Din literatura patristică. Apărătorii creștinismului**. /An. XXX (1906), 3 (iun.), pp. 335-340/³; /An. XXX (1906), 5 (aug.), pp. 564-579/⁴; An. XXX (1906), 6 (sept.), pp. 652-672/⁵.

7. BUNEA, Ion (Pr.), **Scrieri patristice traduse de Samuil Micu-Clain**. /An. XCIV (1976), 9-12 (sept.-dec.), pp. 985-993/.

8. CIACHIR, Dan, **Dr. Mitropolit Nicolae Corneanu, Studii patristice. Aspecte din vechea literatură creștină** (Timișoara, 1985). /An. CIV (1986), 5-6 (mai-iun.), pp. 154-156/ (*Recenzie*).

9. COMAN, Ioan G. (Pr. Prof.), **Participarea Pr. Prof. Ioan G. Coman la inaugurarea Institutului Patriarhal de Studii Patristice de la Salonic și la Simpozionul Internațional „Spiritualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur”** (1972, oct. 15-18). /An. XC (1972), 9-10 (sept.-oct.), pp. 989-992/.

10. Id., **Spiritualitatea patristică daco-romană și paralele occidentale contemporane (sec. III-VII)**. /An. CI (1983), 7-8 (iul.-aug.), pp. 565-589/.

11. CRONȚ, Gh., **Pr. M. Pâslaru, Valoarea scrierilor patristice și folosul ce rezultă din studiul și lectura lor** (Rm. Vâlcea, 1933). /An. LIV (1936), 5-6 (mai-iun.), pp. 394-395/ (*Recenzie*).

12. Id., **Editarea scrierilor patristice**. /An. LV (1937), 7-10 (iul.-

² Comentarii și text tradus.

³ Creștinismul în primele veacuri. Dispute apologetice. Apologia lui Aristide către Antoniu Piu.

⁴ Note și comentarii la Tațian [Cuvânt elinilor], Atenagora [Despre învierea morților] și Teofil al Antiohiei [Către Autolic despre credința creștinilor].

⁵ **Epistola către Diognet**. Minucius Felix. Octavius. Tertulian (**Apologeticus**) Herma.

oct.), p. 595/⁶.

13. DRĂGULIN, Gheorghe I. (Pr.), **Nestor Vornicescu, mitropolitul Olteniei, Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în sec. XVII. Izvoare, traduceri, circulație**, în „Mitropolia Olteniei”, XXXV (1983), 1-2, 3-4, 5-6. /An. CI (1983), 7-8 (iul.-aug.), pp. 600-604/ (*Recenzie*).

14. ELIAN, Alexandru (Prof.), **Mitropolitul Dosoftei și literatura patristică**. /An. XCII (1974), 11-12 (nov.-dec.), pp. 1350-1375/.

15. ENĂCEANU, G. (Arh.), **Importanța secolului al IV-lea**. /An. IV (1878), 11 (aug.), pp. 641-664/⁷.

16. Id., **Părinți bisericești**. /An. IV (1878), 12 (sept.), pp. 705-720/⁸.

17. Id., **Bărbații apostolici**. /An. IV (1878), 7 (apr.), pp. 385-399/⁹; /An. IV (1878), 8 (mai), pp. 449-457/¹⁰.

18. Id., **Părinții sec. II și III (de la 140-312)**. /An. IV (1878), 9 iun.), pp. 513-532/¹¹; /An. IV (1878), 10 (iul.), pp. 577-595/¹².

19. ERBICEANU, C., **Imnologia epocii până la Damaschin**. /An. VII (1883), 3 (mart.), pp. 133-148/¹³.

20. Id., **Despre cei trei sfinți corifei ai Ortodoxismului**. /An. XXXIII (1910), 11 (febr.), pp. 1252-1259/¹⁴.

21. GÎRBOVICEANU, P., **Iuliu Olariu, Scrierile părinților apostolici** (Caransebeș, 1892). /An. XIX (1896), 11 (febr.), pp. 750-753/ (*Recenzie*).

22. MANGÎRU, B., **Originile poeziei creștine**. /An. XXXIX (1915), 8 (nov.), pp. 834-848/¹⁵.

23. Id., **Din trecutul Istoriei bisericești**. /An. XXXIX (1916), 12

⁶ Biserica Ortodoxă Greacă.

⁷ Generalități. Școli civile și bisericești. Probleme teologice specifice „Veacului de aur”. Sfântul Alexandru al Alexandriei. Iacob al Nizibiei. Sfântul Eustatie al Antiohiei. Sfântul Antonie cel Mare. Sfântul Pahomie cel Mare. Sfântul Atanasie al Alexandriei.

⁸ Sfântul Ilarie de Pictavia. Sfântul Chiril al Ierusalimului. Sfântul Efrem Sirul. Sfântul Vasile cel Mare.

⁹ Generalități. Opera Părinților Apostolici. Sfântul Clement Romanul. Sfântul Apostol Barnaba. Sfântul Ignățiu de Antiohia.

¹⁰ Sfântul Policarp al Smirnei. Herma. Sfântul Codrat, episcopul Atenei. Papiu de Ieropolis.

¹¹ Generalități cu privire la epocă și Biserica creștină din vremea respectivă. Sfântul Iustin Martirul și Filozoful. Sfântul Teofil al Antiohiei. Sfântul Irineu, episcopul Lyonului.

¹² Sfântul Ipolit. Sfântul Ciprian. Sfântul Grigorie, episcopul Neocezareii. Sfântul Lucian. Sfântul Metodiu al Tirului. Sfântul Petru Alexandrinul.

¹³ Imnologia în secolele IV-V. Imnologia după Sfântul Ioan Damaschin. Ioan Damaschin și Cosma de Maiuma. Alți imnografi. Erată în „Biserica Ortodoxă Română”, an. VII (1883), 4 (apr.), p. 256/.

¹⁴ Sfântul Vasile cel Mare. Sfântul Grigorie Teologul. Sfântul Ioan Hrisostom.

¹⁵ Despre literatura creștină din primele veacuri. Poezia creștină din acea vreme. Scrierile apocrife – forme de poezie creștină rudimentară. Fond și formă în scrierile apocrife. **Păstorul lui Herma**.

(mart.), pp. 1290-1296/.

24. MATEESCU, I. (Prof.), Sentimentul naturii în scrierile Sfinților Părinți. /An. VIII (1884), 2 (febr.), pp. 124-139/.

25. MIHĂLCESCU, I. (Pr.), Clement Alexandrinul, Origen, Chiril al Ierusalimului despre Rugăciunea Domnească. /An. XLII (1924), 2 (febr.), pp. 65-72/.

26. M(OISESCU), Gh. I. (Diac.), Iorgu Stoian, Pătimirea Sfințelor Mucenite Perpetua și Felicitas (București, 1937). /An. LV (1937), 7-10 (iul.-oct.), pp. 563-564/ (*Recenzie*).

27. Id., D. Fecioru, Bibliografia traducerilor în românește din literatura patristică, vol. I (1691-1833) (București, 1937). /An. LVII (1939), 5-6 (mai-iun.), p. 349/ (*Recenzie*).

28. PLOIEȘTEANU, Inocent (Arh.), Istoria Bisericii. /An. XIII (1889), 1 (apr.), pp. 34-40/¹⁶.

29. POPESCU, M., Trei mari cateheți ai Bisericii Vechi. /An. XXXV (1912), 10 (ian.), pp. 1098-1103/¹⁷.

30. Id., Apologetii creștinismului în veacul al doilea. /An. XXXV (1912), 11 (febr.), pp. 1226-1232/¹⁸; /An. XXXV (1912), 12 (mart.), pp. 1373-1380/¹⁹; /An. XXXVI (1912), 1 (apr.), pp. 54-59/²⁰; /An. XXXVI (1912), 2 (mai), pp. 143-150/²¹; /An. XXXVI (1912), 4 (iul.), pp. 376-382; 3 (iun.), pp. 269-276/²²; /An. XXXVI (1912), 5 (aug.), pp. 453-458/²³; /An. XXXVI (1912), 6 (sept.), pp. 555-560; 7 (oct.), pp. 659-664/²⁴.

31. Id., Trei cateheți mari ai Bisericii vechi. /An. XXXVII (1913), 2 (mai), pp. 97-104/²⁵; /An. XXXVII (1913), 3 (iun.), pp. 267-253/²⁶; /An. XXXVII (1913), 4 (iul.), pp. 362-367/²⁷; /An. XXXVII (1913), 7 (oct.), pp. 481-486/²⁸; /An. XXXVII (1913), 8 (nov.), pp. 537-542/²⁹; /An. XXXVII

¹⁶ Despre Părinții Apostolici. Viața creștină în primele veacuri.

¹⁷ Fericitul Augustin. Sfântul Chiril al Ierusalimului. Sfântul Grigorie de Nisa.

¹⁸ Generalități. Tertulian. Minuciu Felix. Teofil al Antiohiei. Atenagora din Atena. Sfântul Iustin Martirul și Filozoful.

¹⁹ Minuciu Felix. Sfântul Iustin Martirul și Filozoful. Tertulian.

²⁰ Aristide din Atena. Atenagora. Teofil al Alexandriei.

²¹ Tematica discuțiilor apologetice din secolul al II-lea.

²² Aspecte politico-sociale și ideologice.

²³ Concepția teologică a apologetilor creștini.

²⁴ Despre îngeri și demoni.

²⁵ Sfântul Chiril al Ierusalimului. Sfântul Grigorie de Nazianz. Fericitul Augustin. Despre existența lui Dumnezeu.

²⁶ Despre existența lui Dumnezeu. Întruparea Mântuitorului. Logos-Hristos.

²⁷ Întruparea Mântuitorului.

²⁸ Persoana divino-umană a Mântuitorului.

²⁹ Moartea și învierea Domnului Iisus Hristos.

(1913), 9 (dec.), pp. 636-641/³⁰; /An. XXXVII (1914), 10 (ian.), pp. 723-728/³¹.

32. P(OPESCU), V.N. (Pr.), **I. Coman, Essai sur le „Se Errone profanarum religionum” de Firmicus Maternus** (București, Editura Cartea Românească, 1934). /An. LIII (1935), 5-6 (mai-iun.), pp. 317-318/ (*Recenzie*).

33. RĂMUREANU, I. (Asist. Pr.), **Un manual școlar folositor pentru clericii noștri**. /An. LXXV (1957), 1-2 (ian.-febr.), pp. 137-145/³².

34. Redacția, **Din învățăturile morale ale Fericitului Diadoh, episcopul Fotikei**. /An. V (1880), 3 (dec.), p. 328/.

35. Id., **Din activitatea și preocupările Institutului Patriarhal de Studii Patristice din Salonic**. /An. XCI (1973), 1-2 (ian.-febr.), pp. 135-136/.

36. Id., **Cel de-al șaptelea Congres Internațional de Studii Patristice de la Oxford** (1975, sept. 8-13). /An. XCIII (1975), 9-10 (sept.-oct.), pp. 1053-1056/.

37. Id., **Institutul Patriarhal de Studii Patristice de la Salonic**. /An. CI (1983), 9-10 (sept.-oct.), pp. 670-672/.

38. Id., **Patericul Sinaitic**. /An. CVI (1988), 1-2 (ian.-febr.), p. 70/³³.

39. Id., **Mare eveniment editorial**. /An. CVI (1988), 3-4 (mart.-apr.), pp. 62-63/³⁴.

40. ROTARU, Ion (Prof. Dr.), **Locul scrierilor patristice în istoria limbii și literaturii române**. /An. CXI (1993), 10-12 (oct.-dec.), pp. 147-164/.

41. SCRIBAN, I. (Arhim.), **Jean Bremond, Les Pères du Désert** (Paris, 1927, 2 vol.). /An. XLV (1927), 11 (nov.), p. 704/ (*Recenzie*).

42. Id., **Scrierile Părinților Apostolici, dimpreună cu Așezămintele și Canoanele Apostolice** (trad. de Pr. I. Mihălcescu, Matei Pîslaru și G. N. Nițu) (Chișinău, 1927-1928, 2 vol.). /An. XLVI (1928), 11 (nov.), p. 1053/ (*Recenzie*).

43. Id., **R. Graffin, F. Nau, Patrologia Orientalis**, t. XXII (Paris, 1929). /An. XLIX (1931), 4 (apr.), p. 384/ (*Recenzie*).

44. Id., **Dimitrie Simos Balanos, [Patrologia, părinții și scrierile celor dintâi veacuri]** (Atena, 1930). /An. XLIX (1931), 5 (mai), p. 478/ (*Recenzie*).

45. Id., **vol. Apologia Sfântului Grigorie de Nazianz cu Elogiul Sfântului Vasile** (trad. de Pr. N. Donos) (Huși, 1931). /An. XLIX (1931) 9 (sept.), p. 572/ (*Recenzie*).

46. S(IMIONOV), S., **Sfântul Ioan Gură de Aur, Tălmăciri alese** (trad. de Al. Lascarov-Moldovanu) (București, Tip. „Cugetarea”, 1938).

³⁰ Învățătura despre Sfântul Duh, despre viața viitoare și Sfintele Taine.

³¹ Despre Sfintele Taine.

³² Recenzie la Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Patrologie** (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1956).

³³ Ediția publicată de Prof. Demetrios Trames de Tesalonic în 1987.

³⁴ Reeditarea celor 161 volume din Patrologiae cursus completus. Serie graeca ale abatelui J. Paul Migue.

/An. LVI (1938), 1-4 (ian.-apr.), pp. 122-123/ (*Recenzie*).

47. S(TANEF), P. (Pr.), **Sfinții Părinți în curs de traducere**. /An. LIV (1936), 11-12 (nov.-dec.), p. 731/³⁵.

48. VASILACHE, V. Gh., **P. S. Episcop. Nicodem, Viața și opera Sfinților Părinți și învățători ai Bisericii**, după F. Farrar, vol. IV (Mănăstirea Neamț, 1932). /An. LI (1933), 11-12 (nov.-dec.), pp. 584-586/ (*Recenzie*).

49. VASILIU, Cezar (Lect. Dr.), vol. **Apologeti de limbă greacă** (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1980). /An. XCIX (1981), 3-4 (mart.-apr.), pp. 462-465/ (*Recenzie*).

50. /VLASIE, Apostol/ (Diac.), **O conferință**. /An. XXIV (1900), 8 (nov.), pp. 780-788/³⁶; /An. XXIV (1900), 9 (dec.), pp. 872-885/³⁷.

51. VLĂDUCEANU, Victor (Pr. Dr.), vol. **Filocalia**, vol. IX (București, Editura Institutului Biblic, 1983). /An. CI (1983), 5-6 (mai-iun.), pp. 440-442/ (*Recenzie*).

52. Id., vol. **Filocalia**, vol. X (București, Editura Institutului Biblic, 1983). /An. CI (1983), 5-6 (mai-iun.), pp. 442-443/ (*Recenzie*).

53. VOICU, Nicolae (Pr. Drd.), **Principii pastorale în tratatele despre preoție din literatura patristică și postpatristică**. /An. CVII (1989), 3-4 (mart.-apr.), pp. 90-105/.

2. Studii speciale

Sfântul Alexandru, arhiepiscopul Alexandriei

54. /BÎRLĂDEANU/, C/alistrat/ (Arh.), **Sfântul Alexandru, arhiepiscopul Alexandriei**. /An. XX (1896), 4 (iul.), pp. 411-431/.

Amfilohie, episcopul Iconiei

55. Id., **Amfilohie, episcopul Iconiei**. /An. XXIII (1899), 3 (iun.), pp. 244-259/³⁸.

Asterie, episcopul Amasiei

56. FECIORU, D. (Pr.), **Asterie, episcopul Amasiei**. /An. LV (1937),

³⁵ Traducere în limba bulgară.

³⁶ Cuprinsul scrierilor morale și ascetice ale Sfântului Vasile cel Mare, Sfântului Efrem Sirul și Sfântului Ioan Scăraru. Elemente de biografie.

³⁷ Sfântul Efrem Sirul (viață). Scrierile ascetico-morale ale Sfântului Ioan Scăraru.

³⁸ Viața, activitatea, scrierile și concepția lui Amfilohie (sec. IV).

11-12 (nov.-dec.), pp. 624-694/³⁹.

Sfântul Atanasie cel Mare, patriarhul Alexandriei

57. COMAN, Ioan G. (Pr. Prof.), La festivitățile aniversării a 16 veacuri de la moartea Sfântului Atanasie cel Mare. /An. XCII (1974), 5-6 (mai-iun.), pp. 605-609/.

58. MIHALCESCU, I., Cuvânt împotriva neamurilor al Sfântului Atanasie cel Mare. /An. XXXVIII (1914), 2 (mai), pp. 110-123/⁴⁰.

59. /PETRESCU/, Anthim (Arh.), Sfântul Atanasie cel Mare, patriarhul Alexandriei, Viața Sfântului Antonie cel Mare. /An. XXXIX (1915), 3 (iun.), pp. 308-315; 5 (aug.), pp. 523-535; 6 (sept.), pp. 622-635; 8 (nov.), pp. 849-860; an. XXXIX (1916), 10 (ian.), pp. 1093-1101; an. XL (1916), 1 (apr.), pp. 81-88; 3 (iun.), pp. 257-267; 4 (iul.), pp. 339-346; 5-6 (aug.-sept.), pp. 433-437/.

60. SCRIBAN, (I.) (Arhim.), St. Bezdechi, Bucăți alese din opera Sfântului Atanasie cel Mare, patriarhul Alexandriei (Cluj, 1925). /An. XLIII (1925), 12 (dec.), p. 756/ (*Recenzie*).

61. Id., Teodor Popescu, Sfântul Atanasie. /An. XLV (1927), 3 (mart.), p. 192/ (*Recenzie*).

Fericitul Augustin

62. CODREȘ, Aristotel (Pr.), Dr. Constantin Săndulescu-Godeni, Iluminism și misticism la Fericitul Augustin (București, Cartea Românească, 1944). /An. LXIII (1945), 4-5 (apr.-mai), p. 158/ (*Recenzie*).

63. IONESCU, Șerban (Prof.), Filozofia Fericitului Augustin și începutul cugetării critice. /An. XLVIII (1930), 12 (dec.), pp. 1108-1116/.

64. MANGÎRU, B., Augustin și epoca sa. /An. XXXIX (1915), 7 (oct.), pp. 680-707/⁴¹; /An. XL (1916), 3 (iun.), pp. 229-234/⁴².

65. PANĂ, Marin (Diac. Drd.), Activitatea omiletică a Fericitului Augustin. /An. XCI (1973), 11-12 (nov.-dec.), pp. 1252-1262/⁴³.

66. P/OPESCU/, M., Sistemul filozofico-religios al Fericitului Augustin. /An. XXI (1897), 3 (iun.), pp. 259-274; 9 (dec.), pp. 852-865; an. XXIV (1900), 3 (iun.), pp. 283-291; 5 (aug.), pp. 402-411; 7 (oct.), pp. 610-621;

³⁹ Viața și opera. Bibliografie.

⁴⁰ Sfântul Atanasie cel Mare (biografie, operă). **Cuvânt împotriva neamurilor (Oratio contra gentes)** (comentarii și traducere).

⁴¹ Conferință. Fundal politico-ideologic și social în vremea Fericitului Augustin. Personalitatea și concepția Fericitului Augustin.

⁴² Caracteristicile gândirii Fericitului Augustin.

⁴³ Fericitul Augustin ca orator. Principalele trăsături ale concepției sale despre predică și predicator.

8 (nov.), pp. 748-755; 9 (dec.), pp. 862-871; an. XXIV (1911), 11 (febr.), pp. 945-954; 12 (mart.), pp. 1166-1176; an. XXV (1901), 1 (apr.), pp. 33-42; 2 (mai), pp. 193-198; 3 (iun.), pp. 241-248; 7 (oct.), pp. 636-644/.

67. Id., Aureliu Augustin, episcop de Hippone. /An. XIX (1895), 5 (aug.), pp. 266-272/.

68. SCRIBAN, I. (Arhim.), În ajunul prăznuirii Fericitului Augustin. /An. XLVIII (1930), 12 (dec.), pp. 1163-1166/.

69. Id., Studiile despre Fericitul Augustin. /An. XLVIII (1930), 12 (dec.), pp. 1192-1193/⁴⁴.

70. Id., Giovanni Papini, Saint Augustin (Paris, 1930). /An. XLIX (1931), 4 (apr.), p. 383; 5 (mai), p. 479/ (*Recenzie*).

71. Id., vol. La Rhétorique de Saint Augustin (Paris, 1930). /An. XLIX (1931), 5 (mai), p. 479/ (*Recenzie*).

72. TIMUȘ, Gherasim, Viața Fericitului Augustin și scrierile sale. /An. XII (1888), 1 (apr.), pp. 63-70/.

Sfântul Chiril al Alexandriei

73. B/ARNEA/, I., Kyrilliana. Études variées à l'occasion du XV-e centenaire de Saint Cyrille d'Alexandrie (444-1944) (Cairo, 1947). /An. LXVI (1948), 11-12 (nov.-dec.), pp. 622-623/ (*Recenzie*).

74. CĂCIULĂ, Olimp (Pr. Dr.), Anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei. /An. LV (1937), 3-4 (mart.-apr.), pp. 129-155/⁴⁵.

Sfântul Chiril al Ierusalimului

75. G/ÎRBOVICEANU, P./, /Nedelea Georgescu, Studiu asupra lui Chiril de Ierusalim/ (București, Tipografia Gutenberg, 1900). /An. XXIV (1900), 6 (sept.), pp. 561-565/ (*Recenzie*).

76. SOARE, Dumitru (Pr.), Comemorarea a 1600 de ani de la moartea Sfântului Chiril al Ierusalimului și Conferința panortodoxă pentru pace organizată de Patriarhia Ierusalimului (Ierusalim, 22-31 oct. 1986). /An. CIV (1986), 9-10 (sept.-oct.), pp. 35-38/.

Sfântul Ciprian

77. BALAUR, D., Dr. N. Zernov, [Sfântul Ciprian din Cartagina și

⁴⁴ Despre conferința lui Virgil Arion despre Fericitul Augustin.

⁴⁵ Erezia lui Nestorie. Dogma ortodoxă a întrupării. Maica Domnului. Sfântul Chiril al Alexandriei. Anatematismele. Sinodul III ecumenic.

unitatea Bisericii ecumenice], în „Puti”, nr. 39, pp. 18-40. /An. LII (1934), 7-8 (iul.-aug.), pp. 549-550/ (*Recenzie*).

78. Id., G. Grabbe, [A săvârșit oare Sfântul Ciprian din Cartagina vreo schimbare în învățătura Bisericii?], în „Tercovnaia Jizni”, 1934, pp. 170-175. /An. LIII (1935), 5-6 (mai-iun.), pp. 309-310/ (*Recenzie*).

79. BOROIANU, /D. G./ (Dr.), Ciprian. /An. XXX (1907), 12 (mart.), pp. 1321-1338/⁴⁶; /An. XXXI (1907), 1 (apr.), pp. 54-66/⁴⁷; /An. XXXI (1907), 2 (mai), pp. 186-198/⁴⁸; /An. XXXI (1907), 3 (iun.), pp. 298-304/⁴⁹; /An. XXXI (1907), 4 (iul.), pp. 461-469/⁵⁰; /An. XXXI (1907), 5 (aug.), pp. 536-550/⁵¹; /An. XXXI (1907), (sept.), pp. 674-787/⁵²; /An. XXXI (1907), 7 (oct.), pp. 747-762/⁵³; /An. XXXI (1907), 8 (nov.), pp. 892-902/⁵⁴; /An. XXXI (1907), 9 (dec.), pp. 996-1008/⁵⁵; /An. XXXI (1908), 10 (ian.), pp. 1108-1119/⁵⁶; /An. XXXI (1908), 11 (febr.), pp. 1238-1249/⁵⁷; /An. XXXI (1908), 12 (mart.), pp. 1384-1395/⁵⁸; /An. XXXII (1908), 1 (apr.), pp. 25-36/⁵⁹; /An. XXXII (1908), 2 (mai), pp. 138-153/⁶⁰; /An. XXXII (1908), 3 (iun.), pp. 292-304/⁶¹; /An. XXXII (1908), 4 (iul.), pp. 414-426/⁶²; /An. XXXII (1908), 5 (aug.), pp. 550-563/⁶³; /An. XXXII (1908), 6 (sept.), pp. 623-635/.

80. P(OPESCU), M., H. Dumitrescu, Ciprian. Viața, operele și doctrina sa (București, 1895). /An. XIX (1895), 8 (nov.), pp. 566-573/ (*Recenzie*).

81. SCRIBAN, (I.) (Arhim.), vol. Sfântul Ciprian, Despre purtarea fecioarelor (trad. de pr. D. Rudăreanu) (Rm. Vilcea, 1929). /An. XLVIII (1930), 1 (ian.), p. 95/ (*Recenzie*).

⁴⁶ Viața Sfântului Ciprian. Persecuții în secolul III. Persecuția lui Deciu. Sfântul Ciprian în contextul epocii sale (scrieri, idei, dispute, activitate). Unitatea Bisericii în concepția Sfântului Ciprian.

⁴⁷ Unitatea Bisericii în concepția Sfântului Ciprian (traducerea unor fragmente și comentarii). Schisme și erezii.

⁴⁸ Martirii și apostatii în concepția Sfântului Ciprian.

⁴⁹ Despre martiri și apostati.

⁵⁰ Concepția Sfântului Ciprian despre rugăciune (traducere și comentarii).

⁵¹ Explicarea Rugăciunii **Tatăl nostru**. Despre rugăciune în general.

⁵² Despre suferințe, durere și moarte.

⁵³ Despre binefacere, milostenie și răbdare.

⁵⁴ Despre iertare, binefacere și răbdare.

⁵⁵ Despre iubire și răbdare.

⁵⁶ Cuvântarea **Către Demetrian** cu privire la cauzele unor nenorociri ce se abătuseră peste imperiu.

⁵⁷ Despre jertfele și cultul idolilor. Cauzele nenorocirilor. Pizmă. Invidie.

⁵⁸ Despre pizmă și invidie.

⁵⁹ **Epistola către Ceciliu** (traducere și comentariu).

⁶⁰ Rolul clericilor și credincioșilor în context social. **Epistola către Nemesian**.

⁶¹ Ultimele epistole. Întărire în vremea persecuțiilor.

⁶² Despre curajul creștinilor în timpul persecuțiilor.

⁶³ Despre credință și martiriu.

Sfântul Clement Alexandrinul

82. BOROIANU, (D.) (Dr.), **Clement al Alexandrinei**. /An. XXX (1906), 8 (nov.), pp. 888-899/⁶⁴; /An. XXX (1906), 9 (dec.), pp. 981-996/⁶⁵.

83. BULACU, Mihail (Pr.), **Clement Alexandrinul, Pedagogul** (trad. de Dr. N. Ștefănescu) (București, 1939). /An. LVIII (1940), 3-4 (mart.-apr.), pp. 239-242/ (*Recenzie*).

84. CRONȚ, G., **Andrei I. Fitrachis, [Ideile sociale ale lui Clement Alexandrinul]** (Athena, 1935). /An. LIV (1936), 3-4 (mart.-apr.), p. 267/ (*Recenzie*).

85. FECIORU, D. (Dr.), **Noutatea lui Clement Alexandrinul**. /An. L (1932), 1 (ian.), pp. 48-54/.

Clement Romanul

86. MANGÎRU, B., **Clementinele**. /An. XXXIX (1915), 4 (iul.), pp. 375-382/⁶⁶.

Constituțiile Apostolice (Didascalia)

87. DEMETRESCU, Drag., **Așezămintele Sfinților Apostoli și scrierile de origine apostolică în legătură cu ele**. /An. XXXIII (1909), 6 (sept.), pp. 663-682/⁶⁷; /An. XXXIII (1909), 7 (oct.), pp. 802-817/⁶⁸.

88. MIHĂLCESCU, I., **Didahia celor doisprezece apostoli**. /An. XXXIX (1915), 3 (iun.), pp. 281-298/.

89. M/OISESCU, G.I., **Mitrop. Atenagora, [Lămuriri noi asupra Învățăturii Didahiei și Constituțiilor Apostolice]**, în „Eclasiasticos Faros”, XXXII (1933), pp. 325-358, 481-510. /An. LII (1934), 1-2 (ian.-febr.), p. 121/ (*Recenzie*).

Didim cel Orb

90. C(ORNOIU), I., **Didim Orbul, dascăl al Bisericii de Alexandria**. /An. XIX (1896), 12 (mart.), pp. 825-839/.

⁶⁴ Școala catehetică din Alexandria. Clement Alexandrinul (viață, activitate, scrieri). Concepția teologică a Sfântului Clement reflectată în lucrările sale **Protrepiticul, Pedagogul și Stromatele**. Omiliile și alte scrieri ale lui Clement Alexandrinul. Traduceri și ediții ale operei lui Clement.

⁶⁵ Traduceri din scrierile lui Clement Alexandrinul.

⁶⁶ Clement Romanul – viață și operă. **Recunoașterile**, scriere apocrifă a lui Clement Romanul.

⁶⁷ **Așezămintele Apostolice** – documente importante pentru cunoașterea organizării Bisericii creștine în primele veacuri. Sfinții Părinți și sinoadele ecumenice despre **Așezămintele (Constituțiile) Apostolice**. Denumirea de „Așezăminte”. Ediții. Timpul alcătuirii. Conținut. Izvoare.

⁶⁸ Izvoarele **Așezămintelor Apostolice**. Timpul scrierii. Conținutul.

91. /ORLEANU/- BÎRLĂDEANU, Calistrat (Arh.), Didim Orbul. /An. XX (1896), 1 (apr.), pp. 89-106; 2 (mai), pp. 161-180/.

Diodor din Tars

92. /ORLEANU/- BÎRLĂDEANU, Calistrat (Arh.), Diodor, episcop din Tars. /An. XX (1896), 8 (nov.), pp. 804-821/⁶⁹.

Dionisie Areopagitul

93. DRĂGULIN, Gheorghe I. (Pr. Dr.), Personalitatea și opera Sfântului Dionisie Areopagitul în teologia românească. /An. XCIX (1981), 5-6 (mai-iun.), pp. 628-642/⁷⁰.

94. Id., Sfântul Dionisie Areopagitul în dezbaterile unei întâlniri științifice și ecumenice de astăzi. /An. CIX (1992), 4-6 (apr.-iun.), pp. 48-53/.

95. P(OPESCU), M., Dionisie Areopagitul. /An. XXII (1899), 10 (ian.), pp. 977-984/⁷¹; /An. XXII (1899), 12 (mart.), pp. 1136-1143/⁷².

96. S(IMEDREA), T (Arh.), Mitropolitul Dionisie, Autentycznosc dzieł Sw. Djionizego Areopagity (Autenticitatea operelor Sfântului Dionisie Areopagitul), în „Elpis”, Varșovia, VII (1933). /An. LII (1934), 1-2 (ian.-febr.), p. 122/ (*Recenzie*).

Sfântul Efrem Sirul

97. GHIUȘ, Benedict (Arhim.), Cuvânt al prea cuviosului Părintelui nostru Efrem Sirul de suflet folositor. /An. XCIX (1981), 5-6 (mai-iun.), pp. 539-541/.

Epistola către Diognet

98. P(OPESCU), M., Diac. Al. Petrescu, Epistola către Diognet. /An. XXVI (1902), 9 (dec.), pp. 1060-1065/.

Epistola lui Aristeia

99. GALACTION, Gala, Epistola lui Aristeia. /An. LXVI (1948), 5-8

⁶⁹ Viață, activitate, concepție teologică.

⁷⁰ Introducere. Traduceri în manuscrise și tipărituri. Referințe românești la viața Sfântului Dionisie. Doctrina Sfântului Dionisie în preocupările teologilor români. Probleme de dogmatică și morală. Referințe liturgice și omiletice. Reflecții areopagite în istoria artei noastre bisericești. Perenitatea teologiei dionisiene în Biserica Ortodoxă Română.

⁷¹ Opera și ideile lui Dionisie Areopagitul.

⁷² Ierarhia bisericească. Binele și răul. Mântuirea. Sfânta Scriptură.

(mai-aug.), pp. 272-283/⁷³.

100. Id., **În rezumat, cuvântarea mea de recepțiune la Academie.** /An. LXXII (1954), 4 (apr.), pp. 452-453.

Evagrie din Pont

101. MOISESCU, Iustin (Dr.), **Evagrie din Pont.** /An. LVI (1938), 5-6 (mai-iun.), pp. 230-242/⁷⁴.

Sfântul Flavian, episcopul Antiohiei

102. /ORLEANU-BÎRLĂDEANU/, C(alistrat) (Arh.), **Sfântul Flavian, episcopul Antiohiei.** /An. XX (1896), 9 (dec.), pp. 898-908/.

Sfântul Grigorie Decapolitul

103. BULAT, T.G. (Prof.), F. Dvornik, **La vie de Saint Grégoire le Décapolite et les Slaves Macédoniens au IX siècle** (Paris, Champion, 1926). /An. XLIX (1931), 10 (oct.), pp. 660-661/ (*Recenzie*).

Sfântul Grigorie Dialogul

104. CHIRIL, Benedict (Ierom.), **Biografia Sfântului Grigorie Dialogul.** /An. IX (1885), 1 (ian.), pp. 86-88/.

105. MANOILESCU, Hristofor (Pr.), **Neînțelegeri teologice.** /An. XLVIII (1930), 6 (iun.), pp. 525-528/.

Sfântul Grigorie de Nazianz

106. C/HIȚESCU/, N., **Sfântul Grigorie de Nazianz, Cele cinci Cuvântări despre Dumnezeu** (trad. Gh. Tilea și Nic. I. Barbu) (Curtea de Argeș, 1947). /An. LXVI (1948), 11-12 (nov.-dec.), pp. 633-635/ (*Recenzie*).

107. P/OPESCU/, M., **Grigorie De Nazianz ca teolog.** /An. XXVII (1903), 8 (nov.), pp. 901-911/⁷⁵.

108. Id., **Învățătura lui Grigorie de Nazianz.** /An. XXVII (1904),

⁷³ Amintiri de la Academie. Prezentarea lui Aristeia în contextul epocii. Cuprins. Critici și aprecieri. Importanța epistolei. Traduceri. Semnificații.

⁷⁴ Viața lui Evagrie. Disputele origeniste. Scrierile lui Evagrie din Pont. Răspândirea scrierilor sale. Autenticitatea scrierilor lui Evagrie. Învățătura lui Evagrie. Concluzii.

⁷⁵ Epoca de aur a Patristicii creștine. Sfântul Grigorie de Nazianz (scrieri, cuvântări, învățătură).

10 ian.), pp. 1145-1156/⁷⁶.

109. Id., Sfântul Grigorie de Nazianz și învățătura sa. /An. XXVIII (1905), 10 (ian.), pp. 1133-1141/⁷⁷.

110. Id., Sfântul Grigorie de Nazianz și învățătura sa. /An. XXIX (1905), 5 (aug.), pp. 520-530/.

111. Id., Învățătura lui Grigorie de Nazianz despre Trinitate. /An. XXIX (1905), 8 (nov.), pp. 893-898/.

Sfântul Grigorie de Nisa

112. BODOGAE, T. (Pr. Prof.), Al VII-lea Colocviu Internațional Grigorie de Nisa (St. Andrews, Anglia, 5-10 sept. 1990). /An. CVIII (1990), 7-10 (iul.-oct.), pp. 66-67/.

113. GRIGORIE de NISSA, Ce înseamnă să te numești și să te făgăduiești creștin (trad. de Pr. T. Bodogae). /An. XCI (1973), 1-2 (ian.-febr.), pp. 178-182/.

114. S/IMEDREA/, T. (Arh.), Sfântul Grigorie al Nisei, Fii desăvârșit (trad. de Pr. Dr. Ol. N. Căciulă) (București, 1935). /An. LIII (1935), 3-4 (mart.-apr.), pp. 220-221/ (*Recenzie*).

Sfântul Grigorie Palama

115. C/HIȚESCU/, N., Kern Cyprien, Les éléments de la théologie de Gregoire Palamas, în „Irenikon”, XX (1947), pp. 6-33, 164-193. /An. LXVI (1948), 3-4 (mart.-apr.), p. 177/ (*Recenzie*).

116. (Redacția), Din viața Sfântului Grigorie Palamas, arhiepiscopul Tesalonicului (trad. de Arhim. Paulin Lecca). /An. XCII (1974), 9-10 (sept.-oct.), pp. 1243-1246/.

117. Id., Sfântul Grigore Palama. Lucrări inedite. /An. CVI (1988), 9-10 (sept.-oct.), p. 64/.

118. Id., Al IV-lea volum din „Operele complete” ale Sfântului Grigorie Palama. /An. CVII (1989), 3-4 (mart.-apr.), pp. 30-31/.

Sfântul Iacob al Nisibiei

119. /ORLEANU-BÎRLĂDEANU/, C. (Arh.), Sfântul Iacob, episcopul Nisibiei (sec. III-IV – n. n.). /An. XX (1896), 6 (sept.), pp. 497-503/.

⁷⁶ Despre Sfânta Treime. Aspecte din viața și epoca Sfântului Grigorie de Nazianz.

⁷⁷ Dispute între ortodocși și arieni în lumea bizantină. Învățătura Sfântului Grigorie de Nazianz despre Dumnezeu.

Sfântul Ioan Damaschin

120. S/IMEDREA/, T. (Arh.), **D. Fecioru, Viața Sfântului Ioan Damaschinul** (București, 1935). /An. LII (1935), 9-10 (sept.), p. 540/ (*Recenzie*).

Sfântul Ioan Hrisostom

121. CĂLINESCU, Șt. (Diac.), **Diserțiune literară despre Sfântul Ioan Hrisostom**. /An. III (1877), 4 (ian.), pp. 132-144/⁷⁸.

122. C/HIȚESCU/, Nic., **Gheorghe T. Tilea, Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur**, 4 vol. (Curtea de Argeș, 1946-1947). /An. LXVI (1948), 11-12 (nov.-dec.), pp. 635-637/ (*Recenzie*).

123. CÂNDEA, Sp. (Pr. Prof.), **Sfântul Ioan Gură de Aur ca păstor de suflete**. /An. LXXV (1957), 10 (oct.), pp. 922-927/.

124. CRISTESCU, Radu S., **Ioan Chrisostom ca preot**. /An. XXXII (1908), 2 (mai), pp. 224-234/⁷⁹.

125. DIACONU, Adrian (Pr. Drd.), **Catehezele baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur**. /An. CVIII (1990), 5-6 (mai-iun.), pp. 71-78/.

126. ERBICEANU, C., **O epistolă a Sfântului Ioan Hrisostom**. /An. XXIX (1906), 11 (febr.), pp. 1185-1192/⁸⁰.

127. Id., **Câteva cuvinte asupra unui discurs al Sfântului Ioan Hrisostom, de mare importanță politică și religioasă a timpului**. /An. XXXII (1908), 7 (oct.), pp. 741-757/⁸¹.

128. Id., **Epistola Sfântului Ioan Hrisostom scrisă din surghiun către episcopul Chiriac, fiind tot în surghiun și el și prin care-l îndeamnă a suferi pentru Hristos**. /An. XXXIII (1910), 12 (mart.), pp. 1335-1343/.

129. /SFÎNTUL IOAN HRISOSTOM/, **Despre Preoție** (trad. de Pr. D. Fecioru). /An. LXXV (1957), 10 (oct.), pp. 928-1011/.

130. Id., **Cuvinte de laudă la Sfântul Apostol Pavel** (trad. de Pr. D. Fecioru). /An. LXXXV (1967), 5-6 (mai-iun.), pp. 593-601/.

131. Id., **Cele șapte cuvântări ținute spre lauda Sfântului Apostol Pavel** (trad. de Pr. Matei Pîslaru). /An. LXXXIX (1971), 11-12 (nov.-dec.), pp. 1211-1223/.

132. Id., **Omilia despre cei ce s-au dus la hipodrom** (trad. Pr. D.

⁷⁸ Viață. Activitate. Operă. Concepția teologică a Sfântului Ioan.

⁷⁹ Cuvântare ținută la Societatea Studenților în Teologie cu prilejul comemorării a 1500 de ani de la moartea Sfântului Ioan Hrisostom.

⁸⁰ Traducere și comentarii la o epistolă trimisă din exil unui prieten.

⁸¹ Prezentare și text la **Omilia I-a**.

Fecioru). /An. CVI (1988), 1-2 (ian.-febr.), pp. 117-122/.

133. MANOLACHE, Teodor N., Sfântul Ioan Hrisostom, Despre dragoste și prietenie (trad. de Pr. D. Fecioru) (București, 1945). /An. LXIII (1945), 4-5 (apr.-mai), pp. 161-162/ (*Recenzie*).

134. MIHOC, Constantin (Pr. Drd.), Sfântul Ioan Gură de Aur în spiritualitatea Bisericii Ortodoxe Române până la sfârșitul secolului al XIX-lea. /An. CVII (1989), 11-12 (nov.-dec.), pp. 112-131/.

135. P/OPESCU, M., Hrisostom ca învățător al adevărilor Bisericii. /An. XXXI (1907), 7 (oct.), pp. 814-821/⁸²; /An. XXXI (1907), 8 (nov.), pp. 928-933; 9 (dec.), pp. 1042-1049/⁸³; /An. XXXI (1908), 10 (ian.), pp. 1128-1134; 11 (febr.), pp. 1250-1251/⁸⁴; /An. XXXII (1908), 1 (apr.), pp. 65-69/⁸⁵; /An. XXXII (1908), 2 (mai), pp. 167-173/⁸⁶; /An. XXXII (1908), 3 (iun.), pp. 319-324/⁸⁷.

136. Id., Hrisostom ca educator. /An. XXXII (1908), 4 (iul.), pp. 409-413/⁸⁸; /An. XXXII (1908), 5 (aug.), pp. 537-541/⁸⁹.

137. Id., Hrisostom ca orator. /An. XXXII (1908), 7 (oct.), pp. 721-725/⁹⁰; /An. XXXII (1908), 8 (nov.), pp. 887-892/⁹¹; /An. XXXII (1908), 9 (dec.), pp. 1009-1015/⁹²; /An. XXXII (1909), 10 (ian.), pp. 1149-1155/⁹³; /An. XXXII (1909), 12 (mart.), pp. 1409-1413/; /An. XXXIII (1909), 1 (apr.), pp. 87-91/⁹⁴.

138. Id., Patriarhatul lui Hrisostom. /An. XXXIII (1909), 2 (mai), pp. 189-194/⁹⁵; /An. XXXIII (1909), 3 (iun.), pp. 356-360/⁹⁶; /An. XXXIII (1909), 4 (iul.), pp. 438-444/⁹⁷; /An. XXXIII (1909), 5 (aug.), pp. 533-538/⁹⁸.

139. Id., Depunerea lui Hrisostom. /An. XXXIII (1909), 6 (sept.), pp.

⁸² Fundal de epocă. Generalități cu privire la concepția Sfântului Ioan.

⁸³ Poziția Sfântului Ioan Hrisostom față de quartodecimanii, novațieni, iudaizanți și necreștini.

⁸⁴ Concepția despre păcatul originar.

⁸⁵ Despre grația divină.

⁸⁶ Preotul și călugărul în context social.

⁸⁷ Atitudinea față de vrăji, farmece, descânțece și superstiții.

⁸⁸ Combaterea superstițiilor și a unor obiceiuri păgâne.

⁸⁹ Despre participarea la cultul divin public.

⁹⁰ Calitatea expunerii în predică.

⁹¹ Omilia ca gen oratoric.

⁹² Tactul oratoric al Sfântului Ioan Hrisostom. Mențiuni contemporane.

⁹³ Tematica omiliilor Sfântului Ioan Hrisostom.

⁹⁴ Vorbiri ocazionale. Predici polemico-dogmatice.

⁹⁵ Aspecte istorico-sociale și religioase din Constantinopol din vremea păstoririi Sfântului Ioan Hrisostom.

⁹⁶ Sfântul Ioan Hrisostom și adversarii săi.

⁹⁷ Realizări pe plan social în vremea Sfântului Ioan Hrisostom.

⁹⁸ Măsuri luate de Sfântul Ioan Hrisostom pentru propovăduirea și răspândirea creștinismului.

683-688/⁹⁹; /An. XXXIII (1909), 7 (oct.), pp. 818-824; XXXIII (1910), 10 (ian.), pp. 1126-1130/¹⁰⁰; /An. XXXIII (1910), 11 (febr.), pp. 1297-1301; XXXIV (1910), 2 (mai), pp. 192-198; 3 (iun.), pp. 330-334; 4 (iul.), pp. 438-440/¹⁰¹.

140. SCRIBAN, I. (Arhim.), Sfântul Ioan Hrisostom pe românește. /An. XLI (1923), 5 (febr.), p. 393/¹⁰².

141. Id., Sfântul Ioan Hrisostom. Răzbunarea creștină (Buzău, 1927). /An. XLV (1927), 5 (mai), p. 319/ (*Recenzie*).

Cuviosul Ioan Iacov Hozevitul

142. BĂLAN, Ioanichie (Ierod.), Scrierile literare ale Cuviosului Ieroschimonah Ioan Iacob de la Iordan. /An. CIV (1986), 1-2 (ian.-febr.), pp. 95-110/.

Sfântul Ioan Scărarul

143. BĂLAN, Ioanichie (Ierom.), Circulația „Scării” Sfântului Ioan Scăraru în mănăstirile românești. /An. XCVIII (1980), 7-8 (iul.-aug.), pp. 857-865/.

144. GHIUȘ, Benedict (Arhim.), „Din Proloage”. /An. XCVIII (1980), 9-10 (sept.-oct.), pp. 968-969/¹⁰³.

145. S/IMIONOV/, S., Ștefan, mitropolitul Sofiei, [Mistica lui Ioan Scăraru], în „Țărcoveni Vestnic”, 1938, nr. 14. /An. LVI (1938), 1-4 (ian.-apr.), pp. 158-159/ (*Recenzie*).

Irineu al Lungdunului

146. MIHĂLCESCU, I., Aflarea unei opere patristice pierdute. /An. XLI (1923), 6 (mart.), pp. 473-477/¹⁰⁴.

Sfântul Justin Martirul

147. A/NGHELESCU/, P. (Pr.), Diac. Ioan St. Georgescu, Sfântul

⁹⁹ Aspecte politico-sociale și bisericești din Constantinopol la sfârșitul secolului IV.

¹⁰⁰ Dispute și certuri origeniste.

¹⁰¹ Exilul Sfântului Ioan Hrisostom. Reîntoarcerea și disputele din jurul său. Sinodul de la Antiohia.

¹⁰² Traducerea Epistolei către evrei (cu comentarii) de către Episcopul Teodosie al Romanului.

¹⁰³ Cuvântarea Sfântului Efrem Sirul despre pocăință și viață.

¹⁰⁴ Descoperirea lucrării lui Irineu, episcopul Lungdunului, **Scriere pentru dovedirea propovăduirii apostolice.**

Justin Martirul, Viața sa, în „Renașterea”, XIII (1934), 9. /An. LIII (1935), 1-2 (ian.-febr.), p. 109/ (*Recenzie*).

148. BOROIANU, (D.) (Dr.), Din literatura patristică. /An. XXX (1906), 3 (iun.), pp. 335-340/¹⁰⁵.

149. D/EMETRESCU, Dragomir/, Sfântul Justin Filozoful și Martirul și critica teologilor protestanți. /An. XVI (1893), 12 (mart.), pp. 961-974/¹⁰⁶; /An. XVII (1893), 1 (apr.), pp. 66-81/¹⁰⁷.

Sfântul Maxim Mărturisitorul

150. DOBRA, Ștefan (Pr.), Sfântul Maxim Mărturisitorul în Apus. /An. LVII (1939), 5-6 (mai-iun.), pp. 299-314/¹⁰⁸.

Sfântul Nicodim Aghiorîtul

151. DAVID, P. I. (Diac.), Sfântul Nicodim Aghiorîtul, Carte foarte folositoare de suflet. Sfătuire către duhovnic (trad. de Al. Elian) (Timișoara, 1986). /An. CVII (1989), 7-10 (iul.-oct.), pp. 217-219/ (*Recenzie*).

152. ECONOMIDIS, Dimitrie V., Nicodim Aghiorîtul (1748-1809). /An. LIX (1941), 1-2 (ian.-febr.), pp. 51-69/¹⁰⁹.

Sfântul Nichita Romanul

153. ERBICEANU, C., O tradiție despre Sfântul Nichita Romanul. /An. XVII (1893), 3 (iul.), p. 242/.

Nil Cabasila

153. C/HIȚESCU/, N., E. Candal, Opus ineditum Nili Cabasilae de Spiritus Sancti processione contra Latinos, în „Orientalia Christiana

¹⁰⁵ Creștinismul în primele veacuri. Dispute apologetice. **Apologia lui Aristide către Antoniu Piu.**

¹⁰⁶ Metoda de interpretare a teologiei protestante. Epoca primelor veacuri și activitatea Sfinților Părinți. Sfântul Justin Martirul și Filozoful. Poziția teologiei protestante față de ideile teologice ale Sfântului Justin Martirul și Filozoful (Semler, Schrökh, Sam. Gotl. Lange).

¹⁰⁷ Teologia protestantă și învățătura Sfântului Justin Martirul și Filozoful (Tzschirner, Credner, Neander, Școala din Tübingen, Schwegler, Baur, Srmisch, Ritschl, Weizsäcker, Franz Overbeck, M.B. Aubé, Zeller, Kaftan).

¹⁰⁸ Teologia hristologică în secolul al IV-lea. Dispute. Sfântul Maxim Mărturisitorul (date biografice). Sinodul lateran (649). Sinodul al VI-lea ecumenic. Semnificațiile învățăturii Sfântului Maxim Mărturisitorul.

¹⁰⁹ Biografie. Activitate. Opera. Concepția.

periodica”, vol. IX (1943), pp. 254-305. /An. LXVI (1948), 3-4 (mart.-apr.), p. 176/ (*Recenzie*).

Sfântul Nil Sinaitul

154. C/RONȚ/, G., **Vichentie Fradinschi, [Sfântul Nil Sinaitul, viața, opera literară și învățătura sa moralo-ascetică]** (Belgrad, 1938). /An. LVII (1939), 1-2 (ian.-febr.), pp. 83-84/ (*Recenzie*).

Origen

155. M/ANGÎRU/, A. (Dr.), **Sistema dogmatică a lui Origen**. /An. XXX (1906), 2 (mai), pp. 231-235/¹¹⁰.

156. M/UȘEȚESCU/, A., **Sistema dogmatică a lui Origen**. /An. XXX (1906), 4 (iul.), pp. 473-476/¹¹¹.

157. /POPESCU/, M., **Ovidiu Muscelanu, Origen, viața, scrierile și doctrina lui** (București, 1896). /An. XX (1896), 5 (aug.), pp. 459-467/ (*Recenzie*).

158. Id., **Sectele religioase din Asia. Berillius și învățătura lui**. /An. XXX (1906), 8 (nov.), pp. 946-950; 9 (dec.), pp. 1050-1056/¹¹².

159. POPESCU, Teodor M., **Denaturarea istoriei lui Origen**. /An. XLIV (1926), 5 (mai), pp. 246-254/¹¹³; /An. XLIV (1926), 7 (iul.), pp. 378-383/¹¹⁴; /An. XLIV (1926), 10 (oct.), pp. 580-586/¹¹⁵; /An. XLIV (1926), 11 (nov.), pp. 631-635/¹¹⁶; /An. XLIV (1926), 12 (dec.), pp. 710-718/¹¹⁷.

Osiu de Cordoba

160. /ORLEANU-BÎRLĂDEANU/, C(alistrat) (Arh.), **Osiu, episcopul Cordobei**. /An. XX (1896), 6 (sept.), pp. 534-542/.

Sfântul Patriciu

161. CHIȚESCU, Nic., **Sfântul Patriciu, Mărturisire și epistola către**

¹¹⁰ Raportul dintre teologie și filozofie în concepția lui Origen. Influența metodei lui Origen asupra unor teologi (Pieriu, Sfântul Grigorie Taumaturgul, Teognost).

¹¹¹ Ucenicii lui Origen (Theognost din Alexandria, Dionisie Areopagitul).

¹¹² Concepția lui Origen despre spirit și materie.

¹¹³ Personalitatea lui Origen (discuții și controverse).

¹¹⁴ Din ideile lui Origen sau atribuite pe nedrept lui Origen.

¹¹⁵ Origen considerat eretic (atitudini pro și contra de-a lungul timpului).

¹¹⁶ Origen și origenismul.

¹¹⁷ Antiorigeniștii și lucrarea lor.

Coroticus (Paris, 1978). /An. CI (1983), 1-2 (ian.-febr.), pp. 145-149/ (*Recenzie*).

Simion Metafrastul

162. M/OISESCU/, Gh. I., **Mitrop. Sofronie Eustratiades, [Timpul viețuirii lui Simeon Metafrastul]**, în „Epetiris Etepias Bizantinon spondon”, X (1933), pp. 26-38/. An. LV (1937), 11-12 (nov.-dec.), p. 740/ (*Recenzie*).

Teodoret al Cirului

163. E/RBICEANU/, C., **Ale fericitului Teodoret, episcopul Cirului.** /An. XXI (1898), 10 (ian.), pp. 1057- 1071/¹¹⁸.

164. MIRONESCU, Al. (Pr.), **Nicolae Nicanorovici Glubocovski, Fericitul Teodorit, episcopul Cirului. Viața și operele sale** (Moscova, 1890, 2 vol.). /An. XIV (1890), 9 (dec.), pp. 747-749/ (*Recenzie*).

Sfântul Teodor Studitul

165. SCRIBAN, I. (Arhim.), **Un jubileu scăpat.** /An. XLIV (1926), 12 (dec.), p. 750/¹¹⁹.

Sfântul Teofil al Antiohiei

166. GÎRBOVICEANU/, P., **Literatura religioasă.** /An. XXIX (1906), 12 (mart.), pp. 1371-1375/¹²⁰.

Tertulian

167. GEORGESCU, N. (Pr.), **Apologetica lui Tertulian sau apărarea creștinilor în contra păgânilor.** /An. XXVIII (1905), 11 (febr.), pp. 1222-1232; an. XXIX (1905), 1 (apr.), pp. 35-42; XXIX (1905), 6 (sept.), pp. 643-648; an. XXVIII (1904), 5 (aug.), pp. 555-564; 6 (sept.), pp. 715-720; 8 (nov.), pp. 951-955; 9 (dec.), pp. 1035-1042; an. XXIX (1905), 2 (mai), pp. 209-215; 5 (aug.), pp. 560-565; 9 (dec.), pp. 1049-1055; an. XXIX (1906), 10 (ian.), pp. 1170-1175; 11 (febr.), pp. 1283-1289; 12 (mart.), pp. 1410-1416; an. XXX (1906), 1 (apr.), pp. 102-104/.

¹¹⁸ Disputele ariene din sec. IV.

¹¹⁹ Împlinirea a 1100 ani de la moartea lui Teodor Studitul.

¹²⁰ Recenzie la Sfântul Teofil al Antiohiei [**Către Autolic**] (trad. și studiu de St. G. Brănișteanu) (București, 1906).

168. POPESCU, Victor N., Dezacordul între tendințele sociale ale lui Tertulian și concepțiile societății greco-romane. /An. XLVI (1928), 2 (febr.), pp. 108-117 și 3 (mart.), pp. 193-198/.

169. SCRIBAN, (I.) (Arhim.), Tertulliani Apologeticum (trad. de Eliodor Constantinescu) (Rm. Vlcea, 1930). /An. XLVIII (1930), 5 (mai), pp. 494-496/ (*Recenzie*).

170. Id., Chanoine I. Bayard, Tertulian et Saint Cyprien (Paris, 1930). /An. XLIX (1931), 5 (mai), p. 479/ (*Recenzie*).

171. TOMESCU, Ion (Pr. Prof.), Septimi Florentis Tertulian, Ad Martyres (Rm. Vlcea, 1924). /An. XLII (1924), 11 (nov.), pp. 670-673/ (*Recenzie*).

Varnava

172. /TIMUȘ/, G. (Arhim.), Epistola lui Varnava. /An. XV (1891), 6 (sept.), pp. 434-447; 7 (oct.), pp. 522-530/¹²¹.

Sfântul Vasile cel Mare

173. FECIORU, D. (Pr.), Sfântul Vasile cel Mare. Despre lăcomie (trad. de ...). /An. LXIII (1945), 4-5 (apr.-mai), pp. 126-140/.

174. GIBESCU, G.I. (Pr.), Sfântul Marele Ierarh Vasilie, arhiepiscopul Cezareii Capadociei. /An. XXXV (1911), 1 (apr.), pp. 76-93/¹²².

175. GÂRBOVICEANU/, P., Sfântul Vasile, arhiepiscopul Cezareii Capadociei (329-379) (trad. de Iosif Gheorghian) (București, Tipografia Cărților Bisericești, 1898). /An. XXII (1898), 8 (nov.), pp. 793-796/ (*Recenzie*).

176. IVAN, Iorgu D., Câteva îndrumări ale Sfântului Vasile cel Mare pentru cei care doresc să cunoască și să împlinească voia lui Dumnezeu. /An. CII (1984), 3-4 (mart.-apr.), pp. 165-174/.

177. M/OISESCU/, G.I., Prof. Teodor M. Popescu, Două omilii ale Sfântului Vasile cel Mare, în „Studii Teologice”, V (1934-1936), pp. 90-106. /An. LIV (1936), 11-12 (nov.-dec.), p. 781/ (*Recenzie*).

178. /ORLEANU-BÎRLĂDEANU/, C(alistrat) (Arh.), Sfântul Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareii Capadociei (330-379). /An. XXI (1898), 10 (ian.), pp. 1038-1046/.

179. PETRESCU, Nicolae (Pr. Prof.), Sfântul Vasile cel Mare. Scrisoarea a 243-a (trad. de ...). /An. XCVII (1979), 1-2 (ian.-febr.), pp. 72-81/.

180. Id., Scrisori ale Sfântului Vasile cel Mare, documente ale strădaniei sale pentru păstrarea și apărarea unității dreptei credințe.

¹²¹ Textul epistolei și comentariu.

¹²² Conferința ținută la Societatea Femeilor Române. Viața, opera, activitatea și epoca.

/An. C (1982), 7-8 (iul.-aug.), pp. 650-662/.

181. Id., **Sfântul Vasile cel Mare, Laudă păcii. Comentariu și traducere.** /An. CII (1984), 11-12 (nov.-dec.), pp. 772-776; CIV (1986), 7-8 (iul.-aug.), pp. 79-94/.

182. P/OPESCU/, M., **I. Popescu, Sfântul Vasile cel Mare** (București, 1896). /An. XX (1896), 4 (iul.), pp. 330-340/ (*Recenzie*).

183. POPESCU, Teodor M. (Prof.), **Sfântul Vasile cel Mare.** /An. LXIII (1945), 11-12 (nov.-dec.), pp. 681-687/.

ASPECTE ALE DOCTRINEI PĂRINȚILOR CAPADOCIENI PRIVITOARE LA EXPRESIA „DUPĂ CHIPUL ȘI ASEMĂNAREA”

Asist. Univ. Drd. CORNELIU-DRAGOȘ BĂLAN

Cuvinte cheie: *om, chip, asemănare, Părinți Capadocieni, comuniune, comunicare*

Keywords: *man, image, resemblance, Cappadocian Fathers, communion, communication*

Antropologia creștină este învățătura despre om întemeiată pe Revelația dumnezeiască. Conform acesteia, omul este un microcosmos care ocupă un loc central în lume, deoarece natura lui este asemănătoare naturii Omului absolut – Hristos – și astfel credinciosul poate deveni „părtaș dumnezeieștii firi” (II Petru I, 4).

Omul a fost zidit de Dumnezeu după *chipul* Lui (*κατ εἰκόνα*), dându-i-se, în același timp, posibilitatea de a deveni *asemenea* cu El (*καθ όμοίοσιν*). „În afară de om, nicio altă făptură nu se mai aseamănă cu Dumnezeu”, scria Sf. Grigorie de Nyssa.¹ Astfel este definită condiția umană, având la bază Revelația biblică și adevărul ei este lesne confirmat de continua tensiune ce animă spiritul uman spre cunoaștere și îmbunătățire. Numai în acest fel înțelegem că omul, preocupat dintotdeauna de enigmatica sa existență – de unde vine, cine este și mai ales încotro se îndreaptă? – simțind nevoia unei continue cizelări și conduceri spre o cât mai deplină cunoaștere a rostului său în lume și, totodată, al lumii în general, se găsește permanent într-un proces de împlinire a vocației sale.

Concepția despre om, în Răsăritul creștin, se fundamentează pe ideea de „*părtășie*” sau participare la Dumnezeu. Omul nu a fost creat ca ființă autonomă sau autosuficientă, căci natura lui este cu adevărat ea însăși numai în măsura în care există „*în Dumnezeu*” sau „*în har*”. De aceea, harul îi conferă omului propria creștere, iar prin această relație specială a sufletului uman cu Dumnezeu, omul va urca spre viața viitoare împreună cu trupul său cu care stă în legătură.²

Părinții Capadocieni, asemenea celorlalți Părinți ai Bisericii, nu au căutat niciodată să alcătuiască un sistem antropologic complet, astfel că

¹ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, în *Scrieri, Partea a II-a*, trad. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, PSB 30, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1998, p. 16.

² JOHN MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, trad. de Pr. conf. dr. Alexandru I. Stan, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1996, p. 185.

găsim la ei numai simple pasaje sau simple afirmații de natură și importanță antropologică. Numai Sf. Grigorie de Nyssa a scris un tratat despre „*crearea omului*” în care abordează mai pe larg această problemă.³

1. Conceptele de *chip* și de *asemănare* în teologia ortodoxă

Semnificația doctrinară a celor două concepte este la Sfinții Părinți inspirată de textul biblic al Septuagintei, unde găsim exprimarea: „... *după chipul și asemănarea Noastră...*”, pe când în cel ebraic, prin dispariția conjuncției *și* din text: *după chipul, după asemănarea Noastră*, nu se face distincția clară dintre *chip* și *asemănare*, putându-se interpreta *chipul* ca o simplă *asemănare*.

De aceea, Sfinții Părinți, făcând apel la coordonarea care apare în textul grec, disting între *chip* și *asemănare*, legându-le direct de actul creației, iar printre cei dintâi care se întreabă asupra acestei deosebiri este Sf. Clement Alexandrinul, răspunzând că după interpretarea dată de cei dinaintea lui, *chipul* este primit la naștere, iar *asemănarea* se dobândește mai târziu, pe măsura creșterii spirituale.⁴

Omul este o ființă dialogică pentru că este o ființă iconică. El este icoana vie a unei existențe dumnezeiești ipostatice (Logosul Divin) cu care trebuie să comunice dialogic spre desăvârșirea lui. El este o ființă dialogică și iconică pentru că este zidit *după chipul* lui Dumnezeu-Cuvântul care îl creează pe acesta în urma unei relații de dialog între El și chipul Lui Însuși, creat ca subiect, ca ipostas.⁵

În actul creației omului, activitatea Logosului e diferită, spre deosebire de cea a lumii materiale de până la el. Lumea materială a luat ființă prin Cuvânt – la crearea omului a intrat El Însuși ca Subiect în relație dialogică creatoare cu un subiect creat, ce este chip văzut al Său –, rezultatul fiind *persoana umană*. Prin Logosul Divin nu au fost create numai niște obiecte gândite, ci infinit mai mult, au fost aduse la existență subiecte *după chipul* Său, subiecte pe care a voit să le gândească în raport cu El. Omul este, deci, *după chipul* Logosului și partener de dialog cu El, primind prin acest *chip* imprimat în el și ipostazierea existenței sale. Aceste premise existențialist-personaliste se activează, însă, prin suflarea de viață făcătoare a Duhului Sfânt asupra omului. Acesta este, în fapt, actul demiurgic prin care se finalizează și se conturează fundamentele existențiale dintre om și Dumnezeu-Cuvântul. Acesta este momentul în care se concretizează în om toate darurile primite de

³ PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, trad. de Dr. Irineu Ioan Popa, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1996, p. 62.

⁴ Cf. Drd. MARIAN CROITORU, *Conceptul de chip și asemănare la Sfinții Părinți*, în „G.B.” LXIII (2004), nr. 9-12, p. 99.

⁵ NICOLAE MOȘOIU, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45, Brașov, 2002, p. 170.

el prin creația *după chip*, cel mai important fiind persoana.⁶

Ideea că „chipul” lui Dumnezeu este Mântuitorul Iisus Hristos își are punctul de plecare în învățătura Sfântului Apostol Pavel și a fost pe larg dezvoltată de Sfinții Părinți. Învățătura relevantă a Apostolului este rezumată în primul capitol al Epistolei către Coloseni și este prezentată nu ca gândire personală a Sf. Ap. Pavel, ci ca imn liturgic al comunității creștine timpurii: „*Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și prin El sunt așezate și El este capul trupului, al Bisericii. El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate*” (Coloseni I, 15-18).⁷ Din momentul în care a devenit „chip” al lui Dumnezeu, adevărata existență a omului nu este definită de elementul creat cu care „chipul” este constituit, ci de Arhetipul său necreat.⁸

Chipul lui Dumnezeu în om nu este numai o premisă relațională, de dialog între om și Creatorul său – așa cum aminteam –, ci presupune și o deosebire de fond ce există între Arhetip și tip. Omul nu este o emanație, ci o creatură cu fire diferită de firea divină, dar persoană capabilă de comuniune și dialog. Prin constituția sa *după chip* omul se deosebește, dar se și aseamănă cu Prototipul său. Se diferențiază după fond, dar se aseamănă după *chip*. Nu este posibil ca existența unei copii să nu fie cel puțin formal asemenea cu chipul după care a fost plăsmuită. De aceea, chiar dacă prin firea sa creată omul se deosebește de Dumnezeu, *după chip* acesta se aseamănă cu El fiind tot așa de tainic, antinomic, de paradoxal, ca și Modelul divin, ca și Dumnezeu Însuși.

Omul fiind *după chip* este chemat să depășească limitele mărginite ale creației și să se facă infinit. *Chipul* este și dar, este și scop. Altfel spus, fiecare facultate a spiritului omenesc reflectă existența omului ca chip după chipul Cuvântului (Chipului), existență al cărei specific este depășirea prin relația cu divinitatea. Este tendința icoanei spre originalul ei, a chipului spre „Tip”. Sf. Macarie Egipteanul afirma: „*Cu ajutorul chipului Adevărul îl determină pe om să-L caute*”.⁹

Omul primește în dar *chipul*, dar prin efort propriu în viața pământească trebuie să tindă spre *asemănarea* cu Creatorul său. Omul poate

⁶ EMIL BARTOȘ, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Institutului Biblic Emanuel, Oradea, 1999, p. 208.

⁷ A se vedea și Romani VIII, 29; II Corinteni IV, 4; Evrei I, 3; I Ioan III, 2.

⁸ Marius Telea, *Antropologia Părinților Capadocieni*, Ed. Emia, Deva, 2005, pp. 213-214.

⁹ Pr. dr. VASILE RĂDUCĂ, *Antropologia Sf. Grigore de Nyssa*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1996, p. 140.

înainta spre *asemănarea* cu Dumnezeu prin conlucrarea cu harul divin. Precum Hristos avea în Sine și *chipul* (El fiind Însuși Chipul), dar și *asemănarea* (El fiind Însuși ținta desăvârșirii), astfel și omul a avut în sine *chipul*, cât și *asemănarea*, dar acestea nu erau depline, ci trebuiau să fie desăvârșite prin conlucrarea omului cu harul divin. Același teolog menționează despre constituția *după chip* a omului faptul că aceasta presupune și *asemănarea* numai că aceasta nu este definitivă, omul neavând prin sine capacitatea de a se menține întocmai cu Modelul său. Prin suflarea Sa, Dumnezeu a imprimat în om o viață după chipul vieții Sale.¹⁰

Omul a primit chipul ca dar și asemănarea ca misiune, deci chipul are atât libertatea voinței și rațiunii, cât și orientarea lor spre bine. După chip este duhul pe care l-a primit prin suflare (de la Duhul Sfânt: Facere II, 7), iar după asemănare sunt virtuțile: iubirea, milostenia, bunătatea și toate celelalte. Preluând o idee a Sf. Grigorie de Nyssa, Părintele Stăniloae găsește formula – poate cea mai potrivită – pentru a distinge caracteristicile celor două atribute ale naturii umane: „Chipul purtând în toate pecetea frumuseții prototipice, dacă n-ar avea vreo deosebire în ceva, n-ar mai fi chip, ci ar arăta în toate aceleași cu Acela, adică având în toate identitatea. Ce deosebire vedem, deci, între el și Dumnezeu și ce referire are chipul lui Dumnezeu? Aceea că unul este necreat și celălalt creat. Iar deosebirea acestor însușiri are ca urmare alte însușiri deosebite. Astfel se recunoaște că firea necreată e numaidecât și neschimbată și pururea la fel, iar cea creată e cu neputință să fie fără schimbare”.¹¹

Pentru a-și împlini menirea sa, omul, în calitatea sa de chip dinamic, trebuie să năzuiască să se ridice tot mai sus spre modelul necreat și neschimbat. El trebuie să unească în modul cel mai fericit cu putință libertatea cu care a fost înzestrat cu responsabilitatea ca efect al libertății, pentru ca prin efortul lui și cu ajutorul harului să tindă continuu spre Prototipul său.

2. Învățătura Părinților Capadocieni despre chip și asemănare

Capadocienii sunt cele trei mari personalități ale sfârșitului de secol IV: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Grigorie de Nyssa. Considerați ca grup, acești bărbați constituie împreună o putere majoră în procesul de apărare și dezvoltare a ortodoxiei creștine, după Sinodul I de la Niceea. Luați individual, fiecare în parte se vedește a fi un teolog de seamă.¹²

¹⁰ Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în „ORT”, 1956, nr. 3, p. 330.

¹¹ IDEM, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 50.

¹² Cf. ANTHONY MEREDITH, *Capadocienii*, trad. de Pr. Constantin Jinga, Ed. Sophia, București, 2008, p. 6.

Sf. Vasile cel Mare nu s-a ocupat în mod sistematic de probleme legate de antropologie, dar în fiecare cuvântare pe care a rostit-o, în particular sau de la amvon, omul ca și „coroană a creației divine” e tot timpul în centrul preocupărilor sale, aceasta demonstrând-o și prin activitatea sa pastoral-misionară.

Sf. Vasile cel Mare arată că în paradis omul se bucură de o cunoaștere deplină a lui Dumnezeu, nefiindu-i necesară credința pentru că îl vedea pe Dumnezeu față către față. Prin urmare, „faptul că Dumnezeu e înțelept, e puternic, e bun și că are toate celelalte însușiri îl deducem ușor din comparația cu lumea creaturilor, pentru că așa îl cunoaștem și ca stăpân al nostru al tuturor. Și întrucât Dumnezeu e ziditorul întregii lumi, iar noi facem parte din lume, urmează că Dumnezeu e și Creatorul nostru”.¹³

Omul a fost creat de Dumnezeu pentru o sfântă misiune. Lui i s-a dat o chemare deosebită, dar s-a întâmplat ca el să spună „nu” iubirii dumnezeiești, ceea ce a dus la o cădere degradantă pentru om, de la dragostea pe care a avut-o mai întâi la Dumnezeu.¹⁴

Sf. Vasile cel Mare accentuează ideea că numai omul este creat *după chipul* lui Dumnezeu, iar această idee este abordată în mai multe scrieri ale sale,¹⁵ dar va fi dezvoltată numai în cele două omilii „*Despre facerea omului*”. La întrebarea: ce este omul, Sf. Vasile cel Mare răspunde: „*omul este o creatură a lui Dumnezeu, rațională, făcută după chipul Creatorului său*”.¹⁶

În ceea ce privește „*locul*” chipului lui Dumnezeu în om, se știe că Sfinții Părinți au ezitat să dea un răspuns simplist. Sf. Vasile cel Mare își rezumă concepția despre locul chipului lui Dumnezeu în cuvintele: „*Unde se află puterea de a stăpâni, acolo este chipul lui Dumnezeu*”.¹⁷

Omul este o ființă unică și irepetabilă. Dumnezeu a adus-o la existență ca și pe celelalte creaturi din nimic, dar a creat-o pentru a împlini o poruncă: aceea de a deveni asemenea lui Dumnezeu. Această ființă alcătuită din trup și suflet trebuie, însă, să nu se lase pradă ispitelor acestei vieți trecătoare, ci dimpotrivă toată viața să și-o pună în slujba împlinirii acestui ideal: de a fi asemenea Creatorului Său.

¹³ Arhid. Prof. dr. CONSTANTIN VOICU, *Învățătura despre creație la Sfântul Vasile cel Mare*, în vol. „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, București, 1980, p. 72.

¹⁴ Pr. prof. CONSTANTIN CORNIȚESCU, *Antropologia Sfântului Vasile cel Mare*, în „G.B.”, 1978, nr. 1-2, p. 48.

¹⁵ Pr. conf. dr. ILIE MOLDOVAN, *Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare*, în „ORT.”, XXXI (1979), nr. 1, pp. 82-84.

¹⁶ Cf. MARIUS TELEA, *op. cit.*, p. 220.

¹⁷ Cf. Ierod. Drd. VICHENTIE PUNGUȚĂ, *Antropologia ortodoxă în viziunea omiliilor „Despre crearea omului” a Sfântului Vasile cel Mare*, în „R.T.”, 1991, nr. 3, p. 24.

În Omilia a V-a la Hexaemeron, Sf. Vasile cel Mare vorbește despre frumusețea plantelor, a florilor, a tot ceea ce pe noi ne înconjoară dar care, însă, este o frumusețe trecătoare pentru că atât plantele, cât și florile se ofilesc și trec; de aici, omul trebuie să priceapă că frumusețea exterioară trece, că totul în această lume este lovit de deșertăciune. Ceea ce rămâne este sufletul și acesta trebuie împodobit, precum Dumnezeu împodobește creația Sa cu fapte bune, care îi vor aduce omului nemurirea.¹⁸ Prin urmare, vorbind despre om, episcopul capadocian îl numește „plantă cerească”.¹⁹ Este firesc să fie așa, deoarece singurul motiv pentru care Dumnezeu l-a creat pe om este acela ca omul să contemple slava lui Dumnezeu într-o bucurie și o desfătare cerească neîntreruptă.

Omul este o sinteză a lumii spirituale și materiale, este singura ființă creată după chipul lui Dumnezeu (Facere I, 26). Tocmai de aceea omul are menirea să stea în comuniune cu Creatorul său, fiind persoană capabilă și înzestrată cu rațiune, sentiment și voință. Omul este chipul care este asemenea Chipului lui Dumnezeu: „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului” (II Corinteni III, 18).

Chipul lui Dumnezeu este în om și el niciodată nu a pierdut legătura cu Stăpânul său. Chiar și în căderea sa, Dumnezeu îl căuta pe om: „Adame, unde ești?” (Facere III, 9); iar omul îi răspunde: „Am auzit glasul Tău în rai și m-am temut, căci sunt gol și m-am ascuns” (Facere III, 10). Constatând că hotărârea dumnezeiască a fost crearea omului „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” și că în ceea ce privește realizarea acestei hotărâri se vorbește numai de crearea omului „după chipul lui Dumnezeu”, Sf. Vasile cel Mare se întreabă de unde provine această diferență. Și tot episcopul capadocian răspunde: „*Noi avem pe unul (chipul) prin creație; pe cealaltă (asemănarea) o dobândim prin voință. În prima alcătuire ni s-a dat să fim născuți, după chipul lui Dumnezeu, iar din voință se formează în noi ființa cea după asemănarea lui Dumnezeu. Dar ceea ce ține de voință ne aparține în potență (δύναμις), însă ne-o agonisim prin lucrare (ἐνεργεια)*”.²⁰

Noțiunea de chip al lui Dumnezeu privește atât natura spirituală a omului cât și harul divin de care chipul nu poate fi despărțit. Conținutul acestui chip nu e întru totul creat din nimic și nu e nici întru totul din „πνευμα” lui Dumnezeu, căci viața deplină a omului se constituie din ceva creat și ceva necreat. Sf. Vasile cel Mare nu uită nici una din aceste două

¹⁸ SF. VASILE CEL MARE, *Omilia a V-a la Hexaemeron*, PG 29, col. 96 B-C, apud Pr. dr. MIRCEA FLORIN CRICOVEAN, *Idei dogmatice în epistolele Sfântului Vasile cel Mare*, Ed. Emia, Deva, 2004, p. 154.

¹⁹ IBIDEM, p. 156.

²⁰ Cf. MARIUS TELEA, *op. cit.*, p. 222.

laturi care aparțin vieții personale a omului.

Caracterul supranatural al chipului este înțeles ca o relație explicită a omului cu Dumnezeu „... *căci a suflat în fața lui, adică a așezat în om o părțică din harul Său propriu, pentru ca prin ceea ce este asemănător să cunoască ceea ce este asemenea*”.²¹ Harul este izvorul existenței omului ca persoană, nu este ceva care vine din afară, deși nu se identifică întru totul cu natura omului, ceva ce poate să existe sau să nu existe, ci constituie prelungirea actului creator, interior, immanent și transcendent în același timp în om. Harul modelează omul în imaginea Fiului, nu reflectându-se de la distanță asupra lui, ci devenind în mod intim prezent în el.

Antropologia Sf. Vasile cel Mare se inspiră din ideea chipului lui Dumnezeu, dar totodată se inspiră și din ideea unui Dumnezeu întrupat din om. „*Mare lucru este omul și un lucru de cinste este bărbatul milostiv, având în însăși construcția lui naturală sădită această cinste. Căci care dintre lucrurile de pe pământ a mai fost făcut după chipul Creatorului? ... Numai cu puțin a fost mai prejos de valoarea îngerilor, din cauza legăturii lui cu trupul cel pământesc. Căci pe om l-a făcut din pământ, iar slujitorii lui, pară de foc*”.²² Combătând deopotrivă gnosticismul și maniheismul ca și pe Marcion și Valentin, Sf. Vasile cel Mare afirmă că trupul, ca și sufletul, este parte constitutivă a naturii noastre spirituale și deși inferior în privința demnității, trupul reprezintă jumătatea făpturii noastre. Totuși, după Sf. Vasile cel Mare, chipul se află imprimat mai ales în sufletul omului. Cu toate acestea, în experiența persoanei umane, trupul are rolul de a înregistra existența concretă a lumii, dar mai are și menirea de a mijloci bucuria vieții veșnice.

Pentru demonstrarea acestui adevăr, Sf. Vasile recurge la ideea întrupării Mântuitorului prin care a fost posibil ca trupul omului să fie templul Duhului Sfânt (I Corinteni VI, 9). „*Cel Prea Înalt a sfințit cortul Său, prin cortul acesta, în care s-a sălășluit Dumnezeu, El a venit în mijlocul (Bisericii), dându-i puterea aceea de a rămâne nemișcată... Prin cortul Celui Prea Înalt trebuie să înțelegem arătarea lui Dumnezeu în trup*”.²³

Tot la Sf. Vasile cel Mare găsim și ideea că omul primordial a avut în sine, prin actul creației, pecetea divinității, sfințenia, care-i dădea puterea de viață, cu alte cuvinte a avut germeii vieții perfecte, urmând să-i dezvolte și să-i desăvârșească prin libera conlucrare cu harul. Chipul lui Dumnezeu nu e privit de către Sf. Vasile cel Mare ca un dar extraordinar, ci ca o normă interioară, ca însăși natura originară a omului. De aceea, el consideră căderea omului drept o rană în interioritatea profundă a naturii lui care ia

²¹ SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi*, CXIV, PG 29, col. 489 B.

²² IBIDEM, col. 489 BC.

²³ IBIDEM, XLVIII, 19, col. 456C – 457A.

„forma unei plăgi cangrenoase”,²⁴ iar condiția umană pierde astfel starea naturii primordiale.

Dacă chipul este, prin creația originară și apoi prin recrearea în Hristos, darul unei naturi în comunicare cu Dumnezeu,²⁵ după o logică vitală această natură va fi împinsă să împlinească în conformitate cu vocația sa, să-și actualizeze virtuțile și să se ridice, deci, la maturitatea asemănării cu Dumnezeu.²⁶ Aceasta fiind încoronarea unei consecvente și active colaborări a omului cu harul, ea determină dinamismul religios-moral, propriu vieții creștine autentice.

Celalalt mare Capadocian, **Sf. Grigorie de Nazianz**, împărtășește ideea Bisericii primare despre om ca și chip al lui Dumnezeu din Facere I, 26: „*Sunt eu însumi un chip al lui Dumnezeu, al slavei cerești, chiar dacă mă aflu aici jos*”.²⁷ În concepția Sf. Grigorie Teologul, această caracteristică a omului, de a fi chip a lui Dumnezeu, se referă la sufletul său, ci nu la trupul său. Creând omul, Dumnezeu unește sufletul omului, chipul, cu un trup format din pământ, căci „*Cel necreat... a redus chipul la o bucată de pământ*”.²⁸ Alteori chipul se referă la partea rațională a sufletului sau doar la suflet în general.

Termenul pe care Sf. Grigorie de Nazianz îl folosește pentru chip este cel de *εικων*, iar în scrierile sale nu găsim distincția între „chip” și „asemănare”.²⁹ Totuși, putem afirma că Sf. Grigorie de Nazianz gândea pe linia tradiției ortodoxe autentice fără însă a folosi terminologia adecvată.

În general, Sf. Grigorie de Nazianz vorbește despre om ca fiind „chipul” sau „chipul lui Dumnezeu”, dar în unele texte el face o altă distincție. El spune despre om că este „*κατ εικονα*”, adică „potrivit cu” sau „după chipul”. Aici „chipul” se referă la Mântuitorul Hristos ca și chip al lui Dumnezeu, iar omul este cel care e conform cu chipul. „*Să ne întoarcem la chipul acela care este conform cu chipul*”.³⁰ Acela în care omul este „ca și” Dumnezeu, este în acest context numit *τό αρχέτυπον*, adică Arhetipul sau Modelul.

De asemenea, trebuie spus că, vorbind despre chipul lui Dumnezeu și

²⁴ IBIDEM, XLIV, 6, col. 401A – 404B.

²⁵ Magistrand IOAN ICĂ, *Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură și har*, în „ORT.”, 1960, nr. 4, p. 545.

²⁶ Cf. MARIUS TELEA, *op. cit.*, p. 227.

²⁷ Cf. Pr. lect. CONSTANTIN CORNÎTESCU, *Sfinții Trei Ierarhi, interpreți ai Sfintei Scripturi*, în „S.T.”, 1976, nr. 1-2, p. 58.

²⁸ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea* 38.7, 39.7, 39.10, 40.5, PG 36, col. 324B, 362CD, 363A, 382C.

²⁹ MARIUS TELEA, *op. cit.*, p. 228.

³⁰ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea* 1.4, PG 35, col. 467A.

despre om devenind ca Dumnezeu, Sf. Grigorie de Nazianz leagă acest fapt mai mult de relația cu Dumnezeu și de viața viitoare, decât de viața de pe pământ.³¹ Asemănarea cu Dumnezeu este mai mult legată de scopul vieții omului și îndumnezeirea lui, decât de poziția și rangul lui ca și chip al lui Dumnezeu pe pământ.

Sf. Grigorie de Nazianz vorbește de o îndumnezeire (*θεωσις*) a omului, când acesta va „*deveni dumnezeu*” sau „*va fi făcut dumnezeu*”, iar Dumnezeu Însuși „*va fi ca Dumnezeu, între dumnezei*”.³² Sf. Grigorie Teologul înțelege acest *theosis* al omului referindu-se mai mult la modalitatea în care a fost posibilă această îndumnezeire și, mai puțin, la conținutul ei în sine. Constatăm însă, că Sf. Grigorie de Nazianz nu se gândea pur și simplu la omul devenit Dumnezeu propriu-zis. El stabilește că acest fapt a devenit posibil prin întruparea și înomenirea lui Iisus Hrisots și prin acțiunea Duhului Sfânt. Îndumnezeirea este, deci, asociată cu lucrarea Fiului și Duhului Sfânt.

Sf. Grigorie de Nyssa este singurul dintre Părinții Capadocieni care a scris un tratat exclusiv despre crearea omului, tradus și în limba română.³³

Creația „*după chipul*” și scopul creației omului – participarea la bunătățile lui Dumnezeu, stabilesc un fel de „*înrudire*” (*συγγένεια*) între om și Dumnezeu, înrudire garantată și asigurată prin prezența în om a însușirilor personale, numite de Sf. Grigorie daruri, cu care Dumnezeu a înzestrat pe omul. „*El a pătruns ființa cu chipurile propriilor Sale bunătăți, imprimându-le în tine după cum se imprimă într-o ceară un chip sculptat*”,³⁴ spune Sf. Grigorie de Nyssa.

Înrudirea dintre Dumnezeu și om asigură acestuia statutul său ontologic, modul său de acțiune, mediul propriu, identitatea și viitorul său. Ea oferă prerogativele potrivirii sau conformării vieții umane, vieții dumnezeiești. De aceea, Sf. Grigorie de Nyssa spune: „*Într-adevăr, chiar în natura ființelor lipsite de rațiune, fiecare ființă a primit o structurare care se potrivește cu felul ei de viață, așa încât, datorită structurării specifice a trupului lor, ele se găsesc în elementul lor: una în aer, altă în apă. Astfel omul creat pentru a se bucura de bunătățile dumnezeiești trebuia să primească în natura sa o înrudire cu Cel la care El participă*”.³⁵

Concepția episcopului Nyssei, referitoare la omul – chip al lui Dumnezeu este o sinteză între concepția biblică care vizează așa-zisul

³¹ IDEM, *Cuvântarea* 8.10, PG 36, col. 92B.

³² IDEM, *Cuvântarea* 30.4 și 40.6, PG 36, col. 305A, 401C.

³³ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, în *Scrieri, Partea a II-a*, trad. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în PSB 30, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1998, passim.

³⁴ IDEM, *Despre Fericiri, Cuvântul VI*, PG 44, col. 1269D – 1272A.

³⁵ IDEM, *Marele Cuvânt Catehetic*, cap. V, PG 45, col. 21CD.

antropomorfism al lui Dumnezeu, după care omul a fost creat chip al lui Dumnezeu pentru a stăpâni lumea și concepția spiritualistă venită din mediul alexandrin, după care sufletul este chipul lui Dumnezeu. Conform Sf. Grigorie de Nyssa, omul își arată demnitatea sa privilegiată, față de toate celelalte creaturi, atât prin demnitatea sa privilegiată,³⁶ cât și prin ținuta sa trupească. Sf. Grigorie de Nyssa nu limitează demnitatea de „chip” al lui Dumnezeu la aspectul trupesc al omului, ci chipul ca dat ontologic rămâne o țință, dar are o configurație în calitățile lui personale, sufletești, când ele își mențin normalitatea în sensul creării lor.

Creația omului este precedată de o deliberare în sânul Sfintei Treimi, în urma căreia Cele Trei Persoane îl fac pe om în mod direct, personal și imediat. De aceea, Sf. Grigorie de Nyssa spune că nu Dumnezeu-Tatăl singur l-a creat pe om, ci împreună cu Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Sfântul Duh.³⁷ A fi *după chipul lui Dumnezeu* – κατ' εικόνα του Θεου – implică existența unui model, a unui arhetip după care Adam a fost creat de Dumnezeu Cel în Treime. De asemenea, Sf. Grigorie de Nyssa afirmă că a fi creat *după chipul lui Dumnezeu* înseamnă nu numai a fi expresia unei acțiuni comune celor trei Persoane, ci de a purta amprenta fiecăreia dintre Ele, această dimensiune trinitară a chipului împlinindu-se prin harul făcut lucrător și primit la Sfântul Botez, ajungând la *asemănare*, adică la starea de om desăvârșit. În felul acesta, *omul este înrudit cu Dumnezeu*, ne spune Sf. Grigorie de Nyssa.³⁸ Din toată zidirea, numai cu omul a avut plăcerea Dumnezeu să comunice și aceasta ca să înțelegem înrudirea dintre Dumnezeu și om.

În om se întâlnesc cele două lumi, cea văzută și cea nevăzută, făcându-se părtaș la fiecare din ele. De lumea pământească omul se înrudește prin trupul său, iar de lumea nevăzută se înrudește prin sufletul său. Prin urmare, omul creat printr-un act special al lui Dumnezeu, are o poziție specială nu numai față de întreaga creație, ci și în raportul ei cu Dumnezeu, chemat fiind să mijlocească pentru ea în fața Creatorului, căci în calitate de pământ, spune episcopul Nyssei, omul este legat de viața de jos; dar fiind și o părticică dumnezeiască, prin suflet, omul poartă în sine dorința vieții viitoare,³⁹ ducând cu el spre transfigurare și îndumnezeire întreaga creație.

După Sf. Grigorie de Nyssa, *asemănarea* este rezultatul virtuților, dar

³⁶ IDEM, *Despre facerea omului...*, p. 38.

³⁷ Ierod. Magistr. NESTOR VORNICESCU, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre „Chip și asemănare”*, în „S.T.”, 1956, nr. 9-10, p. 61.

³⁸ Drd. GHEORGHE SÂNDULESCU, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre căderea omului și păcatul originar*, în „S.T.”, 1987, nr. 1, p. 52.

³⁹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului...*, p. 43.

acestea sunt oarecum prezența lui Dumnezeu în om,⁴⁰ în același timp fructul străduințelor omului și al ajutorului de sus. „*Căci realmente cei care practică virtutea văd că li se oferă ajutorul dat de Dumnezeu naturii noastre, ajutor care exista deja înainte, la prima naștere, dar care apare și se face cunoscut când ne-am familiarizat suficient cu viața de sus prin progres și străduință și când ne-am dezbrăcat de noi înșine, în vederea luptelor celor mai dure*”.⁴¹

Condiția asemănării cu Dumnezeu este neîndepărtarea de El. După păcat, spre a se reveni la armonia primordială, procesul de asemănare cu Dumnezeu va cere îndepărtarea răului care și-a găsit locul în creație: „*Cel care a fost creat după chipul lui Dumnezeu și nu s-a întors întru nimic de la frumusețea dumnezeiască, poartă în sine semnele acesteia și merge datorită lor, spre arhetip, înfrumusețându-și sufletul prin nestrăcăciune, statornicie și imunitate față de vreun rău*”.⁴²

Chipul și asemănarea nu sunt sinonime la Sf. Grigorie de Nyssa, ci noțiuni colaterale ale aceleiași realități – omul –, neînlocuindu-se una pe alta, dar nici existând una fără alta în starea de normalitatea a ființei umane.

Concluzii

Sfinții Părinți Capadocieni prezintă sensul omului ca ființă creată, dar creată „*după chipul lui Dumnezeu*” și în vederea asemănării cu El, adică ființă personală care, de la originea ei, are vocația asemănării cu Dumnezeu și a progresului în desăvârșire.

Interpretările date de Sfinții Părinți Capadocieni *chipului lui Dumnezeu* din om se completează reciproc, nici unul dintre ei nedorind să se limiteze doar la un anumit aspect sau parte, în mod exclusiv, așa cum va face scolastic mai târziu. De aceea, orice dorință de a schematiza teologia Părinților Capadocieni asupra *chipului* riscă să reducă taina omului la un simplu concept filozofic sau la o simplă entitate, cu un sens străin duhului patristic, după care omul în totalitatea lui, trup și suflet, este *chipul lui Dumnezeu*.

Sfinții Părinți Capadocieni, făcând distincția dintre *chip și asemănare*, ne dezvăluie taina omului, ca fiind cel mai complet și cel mai variat dintre ființele vii, dar și că misiunea omului este să ajungă după asemănarea lui Dumnezeu, la starea de îndumnezeire. Omul creat după chipul lui Dumnezeu poartă în el dimensiunea ontologică a chipului, într-o potență a asemănării după Dumnezeu prin har, care se face operant cu voia omului numai dacă acesta din urmă se exprimă prin voința sa în acest sens,

⁴⁰ Ierod. Magistr. NESTOR VORNICESCU, *op. cit.*, p. 64.

⁴¹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise*, PG 44, col. 429A.

⁴² IBIDEM.

ajungându-se la *sinergie*, adică la conlucrarea cu Dumnezeu Cel în Treime slăvit, astfel încât harul vine în ajutorul efortului nostru spiritual, care implică și un demers intelectual mai presus de rațiune, având nevoie de voința omului pentru a fi pe deplin lucrător. În felul acesta se ajunge la unirea cu Hristos, Cel care ne-a răscumpărat din robia morții spre viața de veci și Care ne-a poruncit: „*Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel Ceresc desăvârșit este*” (Matei V, 48).

Abstract: *Aspects of Cappadocian Fathers about the expression “image and resemblance”*

The human being was created by God after his analogy, giving him the possibility of becoming like Him. “Except human being no other creature resembles God”, wrote Saint Gregory of Nyssa. So is defined the human condition, based on biblical revelation and its truth is easily confirmed by the continuing tension which animates the human spirit to knowledge and improvement.

Conception of man predominant in the Christian East is based on the idea of fellowship or participation in God. The human being wasn’t created as being autonomous or self-sufficiency, because nature itself is really only to the extent that it exists “in God” or “in grace”. Therefore, the grace gives the human being its own growth, and through this special relation of the human soul with God, man will ascend to the next life along with his body which stays in connection.

The doctrinal significance of the two concepts is at The Holy Fathers, inspired by the biblical text of the Septuagint, where we find the expression: “... after Our image and resemblance”, while in the Hebrew, by the disappearance of conjunction “and” from the text: *after the image, after Our resemblance*, there is no clear distinction between *the image* and *the resemblance*, and can interpret the image as a simple resemblance.

Therefore, The Holy Fathers calling upon the coordinate appearing in the Greek text, distinguish between image and resemblance, linking them directly to the act of creation. This debate beings developed in the first part of my lecture.

The second part of the lecture treats the teaching of Cappadocian Fathers about image and resemblance.

Saint Basil the Great never considered systematically problems of anthropology. Saint Basil the Great emphasizes the idea that the human being is created in the image of God and this idea is approached in his several writings, but it will be developed only in the two homilies: “About the human creation”. As answer to the question: what the man is, Saint Basil the Great responds: “The human is a creature of God, rational, made in the image of his Creator”.

The other great Cappadocian, Saint Gregory of Nazianzus, agrees the early Church about the man as image of God from Genesis I, 26: “I am myself a face of God, of the heavenly glory, even if I’m down here”. In the conception of Saint Gregory the Theologian, this characteristic of man, to be the image of God, refers to his soul, and not to his body. Creating man, God unites the human soul, the face, with a body composed of earth, because “The uncreated... reduced the image to a

piece of land”. Sometimes the image refers to the rational part of the soul or to the soul in general.

Saint Gregory of Nyssa, is the only one from The Cappadocian Fathers who wrote an exclusively treaty about the creation of human, translated in Romanian too. To be like the image of God – involves the existence of a model, of an archetype after which Adam was created by God in the Trinity. Saint Gregory of Nyssa affirms that to be created after the image of God means not just to be the expression of an action common to the three Persons, but to wear the footprint of each of Them, this Trinitarian dimension of image is fulfilled by grace made worker and received to the Holy Baptism, reaching similarity, namely at the state of accomplished man. That way *man is related to God*, says Saint Gregory of Nyssa. From the entire creation, only with the man God had the pleasure to communicate and this to understand the relationship between God and man.

LOGOSUL CARE COBOARĂ LA MINE – HRISTOLOGIA SFÂNTULUI GRIGORIE DE NAZIANZ

Diac. Prep. Univ. Drd. FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ

Cuvinte cheie: *mântuire, Hristos, apofatism, revelație, Treime, Logos, Înțelepciune, Întrupare, taină, cheneză, răscumpărare, economie.*

Keywords: *salvation, Christ, apophatism, revelation, Trinity, Logos, Wisdom, Incarnation, mystery, kenosis, redemption, economy.*

Moto: „*Să ne facem la fel cu Hristos, fiindcă El S-a făcut la fel cu noi. Să ne facem dumnezei pentru El, fiindcă și El S-a făcut (om) pentru noi; a luat asupra-și ceea ce era mai rău, ca să ne dea ceea ce este mai bun; S-a sărăcit ca să ne îmbogățească noi prin sărăcia Lui*”
(Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântare la Sfintele Paști*, V)

1. Introducere: dimensiunea soteriologică a hristologiei Sfântului Grigorie Teologul

Sfântul Grigorie de Nazianz (329-390) este unul dintre primii Părinți ai Bisericii care elaborează o învățătură coerentă și complexă referitoare la persoana Mântuitorului Hristos. Fundamentele sale sunt scripturistice, dar aptitudinile sale în domeniul lingvistic și filozofic îl ajută să definească cu acuratețe și profunzime chipul evanghelic al lui Hristos, ferindu-l de falsele interpretări ale eterodocșilor. Dacă educația lui filozofică conferă rigoare și exactitate „tehnică” precizărilor dogmatice, multe dintre acestea devenind formulări clasice, geniul său poetic, cu intuiția și sensibilitatea caracteristice, însușește aceste definiții abstracte și îl apropie cititorului de acum (auditoriului de atunci) pe Hristos, care ne devine familiar și intim, Păstor bun plecat în căutarea noastră.

Se pare că liniile fundamentale ale hristologiei sale erau deja conturate la finele anului 361, când a fost hirotonit preot. Majoritatea comentatorilor moderni ai Sfântului Grigorie au remarcat orientarea soteriologică a hristologiei acestuia. În acest sens, Christopher Beeley notează: „A afirma că hristologia lui Grigorie este de fapt o expresie precisă a soteriologiei sale nu constituie o exagerare, pentru că modul în care înțelegem natura persoanei lui Hristos este determinat în întregime de natura mântuirii creștine, și viceversa”.¹

Scopul întregii iconomii divine este așadar mântuirea omului, fapt care

¹ *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 116.

echivalează cu reșezarea ființei umane în matca originară din care a ieșit odată cu păcatul protopărinților. Îndumnezeirea (*θεώσις*) desemnează, în limbajul marelui teolog, menirea supremă a omului, înscrisă în firea lui încă de la început, redevenită posibilă prin Întruparea Logosului și desăvârșită în infinitul eshatonului. Caracterul soteriologic al persoanei și operei lui Hristos are implicații atât în definirea locului pe care îl ocupă Fiul în cadrul Treimii, cât și în descrierea Întrupării, Jertfei, Morții, Învierii și Înălțării la cer a Mântuitorului. Iisus Hristos este Mântuitorul pentru că El este Dumnezeu desăvârșit, deoființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și om desăvârșit, deoființă cu noi după umanitate. Pe parcursul acestui studiu vom încerca să aprofundăm mai mult aceste teme, urmând firul gândirii marelui Părinte.

2. Apofatismul – premisă gnoseologică a apropierii de Dumnezeu

Sfântul Grigorie stabilește apofatismul ca punct de plecare necesar oricărei discuții despre Dumnezeu. Astfel procedează atunci când dorește să prezinte învățătura despre Hristos și despre Sfântul Duh în cadrul celebrelor *Cuvântări teologice*. În primele două cuvântări vorbește despre Dumnezeu la modul general și reliefează caracterul apofatic al naturii divine, iar apoi, după ce au fost stabilite premisele, expune opera lui Hristos și a Sfântului Duh în următoarele trei cuvântări teologice.

Părintele capadocian explică apofatismul divin prin intermediul imaginii biblice a cortului sfânt sau a tabernacolului construit la porunca lui Moise. Aplicând metafora cortului sfânt la scara întregului univers, Sfântul Grigorie ne oferă viziunea grandioasă a cosmosului-templu. Conform acestei viziuni, universul înglobează două compartimente principale: lumea văzută, ce-și regăsește simbolul adecvat în Sfânta, și lumea nevăzută, echivalentă cu o Sfântă a Sfintelor așezată dincolo de pragul-catapeteasmă al/a vizibilului.² Începând cu profunzimile cele mai inaccesibile ale Sfintei Sfintelor, ale lumii nevăzute deci, pornind din ascunzișurile de taină ale firii dumnezeiești, traversând întreaga ierarhie cerească și impregnând în cele din urmă chiar și realitatea materială a Sfintei, a lumii văzute așadar, apofatismul se structurează pe diferite grade de intensitate. Dacă natura îngerească e accesibilă într-o anumită măsură cunoașterii umane, cea dumnezeiască depășește total posibilitățile de înțelegere ale minții omenești. Universul-templu, cu aspectul său văzut și nevăzut, învăluie și dezvăluie taina în fața minții iscoditoare a omului.

Apofatismul este înfățișat intuitiv, prin intermediul unor imagini scripturistice superbe. Preacurata natură a lui Dumnezeu este cunoscută

² Vezi SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Taina m-a uns. Cuvântări*, trad., note și comentarii de pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, București, pp. 68-69.

numai de Treime, ne spune Sfântul Grigorie, pentru că această natură „rămâne înlăuntrul primei catapetesme³ și este acoperită de heruvimi”.^{4/5} Pentru a se face mai bine înțeles, el recurge însă și la reprezentarea directă a apofatismului ca imposibilitate de a-l defini și înțelege în întregime pe Dumnezeu: „După socotința mea, însă a spune ce este Dumnezeu, este cu neputință, iar a-L înțelege cu mintea este și mai cu neputință”.⁶ În aceste condiții, a teologhisi echivalează cu „a umbla pe urmele abisului”.⁷

Trei sunt motivele „ascunderii” apofatice a lui Dumnezeu: ca să nu dobândim prea ușor înțelegerea lui Dumnezeu și să o pierdem la fel de ușor, nefiind capabili să apreciem ceva ce am câștigat fără o strădanie suficientă; ca să nu cădem în mândrie, fiind umpluți prea devreme de lumina înțelegerii tainelor divine; ca fiind curățiți prin efortul de cunoaștere să avem parte de o răsplată mai mare în viața veșnică, deci de o cunoaștere mai desăvârșită.⁸

Interesantă este o precizare pe care Sfântul Grigorie o face în legătură cu apofatismul divin, anticipând parcă ideea filozofică a *cenzurii transcendente* pe care Marele Anonim al lui Lucian Blaga o instituie în raport cu oamenii. „Dumnezeirea nu poate fi înțeleasă de mintea omenească”, citim în *Cuvântarea a doua despre Dumnezeu*, „nu din pricina invidiei Dumnezeirii”⁹ (care nu admite imperfecțiunea în cadrul ei). Dumnezeu nu impune din invidie și arbitrar o limită cunoașterii umane în privința tainelor naturii Sale, ci această limită este una naturală, trasată de distanța dintre creat și necreat. Faptul că ființăm din țărână și duh înseamnă deja un hotar natural care ne definește existența limitată în raport cu nehotărnicia infinitului divin. Interpretând alegoric Ps. 17, 13 („Și și-a pus întunericul acoperământ...”), Sfântul Grigorie notează: „Poate că acesta este întunericul pe care l-a pus Dumnezeu drept ascunzătoare a Lui, anume desimea noastră carnală din pricina căreia puțini sunt cei care-L întrevăd și încă puțin”.¹⁰ Deci „desimea noastră carnală”, faptul că suntem o îngemănare de duh și lut ne împiedică să contemplăm deschis tainele lui Dumnezeu, așa cum o fac îngerii (desigur tot într-un mod imperfect, tot ca o cunoaștere relativă a insondabilului divin, accesibil deplin doar Sfintei Treimi).

Părintele Bisericii avertizează însă împotriva exagerării importanței apofatismului și semnalează limitele teologiei negative. Sistemul filozofic al lui Lucian Blaga, de exemplu, cu evidente influențe ale patristicii răsăritene,

³ Evr. 9, 3.

⁴ Ieș. 25, 20; 26, 31; Iez. 28, 14, 16.

⁵ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 41.

⁶ IBIDEM, p. 42.

⁷ Iov 37, 16. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 49.

⁸ Vezi SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 49.

⁹ IBIDEM, p. 48.

¹⁰ IBIDEM, p. 49.

cade tocmai în capcana unui apofatism absolut, care distruge posibilitatea Revelației și a cunoașterii lui Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi definit exclusiv pe cale negativă, fiindcă atunci Revelația nu ar mai avea nici un rost. Sfântul Grigorie își susține punctul de vedere exemplificându-l printr-o analogie luată din aritmetică: „Cel care spune însă ceea ce nu este un lucru, dar trece sub tăcere ceea ce este el, face la fel cu acela care, întrebând cât fac cinci ori doi, ar spune că nu fac nici doi, nici trei, nici patru, nici cinci, nici douăzeci, nici treizeci, (...) dar n-ar spune că fac zece”.¹¹

Apofatismul riguros se aplică doar naturii divine și nu existenței lui Dumnezeu și modului Său de manifestare, căci atunci propovăduirea ar fi deșartă și credința noastră zadarnică.¹² În viitorul eshatologic, atunci când credința va ceda locul vederii „față către față” (cf. I Cor. 13, 12), „Îl vom vedea pe El așa cum este” (I In. 3, 2), în toată splendoarea manifestării Sale, însă natura divină va rămâne în continuare pentru noi un „lucru mare”, adică inaccesibil, de nepătruns. Acesta pare a fi sensul teologic al pasajului cu care Sfântul Grigorie concluzionează învățătura scripturistică privitoare la nașterea Fiului din Tatăl, în polemica sa cu ereticii arieni: „Pentru noi însă ființa lui Dumnezeu rămâne lucru mare, chiar dacă cumva Îl vom cunoaște și mai în urmă, când ni se va risipi întunericul minții și desişul cărnii, cum este făgăduința celui nemincinos”.¹³

3. Relația Fiului cu Tatăl și cu Duhul Sfânt în cadrul Sfintei Treimi

Revelația Sfintei Treimi are loc progresiv, și necunoașterea lasă tot mai mult loc cunoașterii: „Vechiul Testament a predicat clar pe Tatăl și mai întunecat pe Fiul; Noul Testament a arătat clar pe Fiul, și a lăsat să se întrevadă Dumnezeirea Duhului. Acum se încetățenește cu noi Duhul, oferindu-ne mai clară arătarea Lui...”¹⁴

Dogma trinitară a fost formulată într-o manieră clasică de către Sfântul Grigorie: Dumnezeu este întreit după însușiri, ipostasuri sau persoane și unic după esență, sau, cu alte cuvinte, „Dumnezeirea este una în trei și cele trei [sunt] una”.¹⁵ Intenția sa nu este de a arăta că Fiul este aceeași persoană cu Tatăl (ceea ce ar duce la sabelianism), ci de a sublinia că Fiul este Dumnezeu în aceeași măsură în care este și Tatăl. Acest lucru devine evident atunci când Sfântul Grigorie susține că cuvintele „Tată” și „Fiu” nu descriu natura divină (*ousia*) a unui Ipostas individual; ele sunt folosite mai degrabă pentru a indica

¹¹ IBIDEM, p. 47.

¹² IBIDEM, p. 43.

¹³ IBIDEM, p. 85.

¹⁴ IBIDEM, p. 148.

¹⁵ IBIDEM, p. 200.

relațiile (*schesis*) dintre ei, precum și trăsăturile caracteristice ale fiecăruia.¹⁶ În privința relației, de exemplu, Tatăl este în legătură cu Fiul ca Tată; în ceea ce privește însușirile Sale personale, El este distinct de Fiul prin faptul că El nu este Fiul, ci Tatăl. Însă atât Tatăl cât și Fiul posedă împreună aceeași dumnezeire, *ousia* lor comună fiind cea a divinității și prin urmare fiecare are un „nume comun”, pe cel de „Dumnezeu”.¹⁷

Sfântul Grigorie articulează însă și mai precis distincția dintre Persoanele divine, în acest caz dintre Tatăl și Fiul. Pe de o parte, Îl va descrie pe Tatăl ca *gennetor* sau *anarchos*, iar pe Fiul ca *gennema* sau *gennetos*. Pe de altă parte, va insista asupra faptului că această relație are loc „în mod impasibil, dincolo de categoria timpului, și nu într-un mod trupesc”.¹⁸ Concepte precum timpul, schimbabilitatea, corporalul, cauzalitatea și altele de genul acesta nu se aplică acestor relații.¹⁹ Ca replică la adresa unei celebre formule ariene, Sfântul Grigorie ne spune că „Nu era un timp când nu era Tatăl”.²⁰ Dar aceasta înseamnă că Tatăl e veșnic, și prin urmare, nașterea Fiului și purcederea Duhului sunt procese veșnice. Cele două Persoane divine nu apar pur și simplu într-un „când” al veșniciei, ci coexistă împreună cu Tatăl dintru veșnicie. Așadar, „în ce privește timpul, ei sunt fără de început”,²¹ dar în ceea ce privește cauza, „se raportează la Tatăl ca la un principiu”,²² deci ca la cauza lor.

Poziția ortodoxă este una de mijloc între arianism, care separă persoanele Sfintei Treimi, și sabelianism, care le confundă. Afirmarea pluralității persoanelor divine nu are drept scop anularea monarhiei Tatălui, conform căruia Tatăl este principiul sau izvorul Dumnezeirii: „Tată este Tatăl și el este fără început, fiindcă nu este din altul. Fiu este Fiul și este fără început, căci este din Tatăl. (...) Duh Sfânt cu adevărat este Duhul, care din Tatăl purcede, dar nu ca Fiul, căci nu provine pe calea nașterii, ci pe cea a purcederii...”.²³ Sfântul Grigorie redă printr-o imagine extrem de dinamică nașterea Fiului și purcederea Duhului, subliniind însă că acest dinamism, exprimat prin termenul „mișcare”, aparține unui registru supra-temporal: „... Dumnezeirea, din starea de Unime la început, mișcându-se către Doime,

¹⁶ Or. 21, 16 (PG 36, 96 A) și Or. 31, 19 (PG 36, 153 B-156 A). Vezi și DONALD F. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus*, The Philadelphia Patristic Foundation Ltd., Chambridge, 1979, p. 77.

¹⁷ Or. 29, 4 (PG 36, 77 C – 80 A) și Or. 33, 17 (PG 36, 236 C). Vezi și DONALD F. WINSLOW, *op. cit.*, p. 77.

¹⁸ Or. 29, 2 (PG 36, 76 B). Vezi și DONALD F. WINSLOW, *op. cit.*, pp. 77-78.

¹⁹ Or. 29, 3 (PG 36, 77 AB). Vezi și DONALD F. WINSLOW, *op. cit.*, p. 78.

²⁰ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Taina m-a uns. Cuvântări*, p. 77.

²¹ IBIDEM.

²² IBIDEM.

²³ IBIDEM, pp. 200-201.

s-a constituit în Treime”.²⁴

Deosebirea ipostaselor în firea unică a Dumnezeirii, prin intermediul însușirilor personale (nenăscut, născut, purces), nu instituie un raport ierarhic între acestea.²⁵ Și aceasta pentru că nașterea și purcederea sunt procese veșnice. Tatăl nu a devenit la un moment dat Tată, ci era Tată din veșnicie. La fel Fiul, „născut în afară de timp” și Duhul Sfânt, purces din veșnicie din Tatăl, există astfel dintotdeauna și nu au dobândit acest statut.²⁶ Ereticii au exploatat toate textele și toți termenii care Îl puneau pe Fiul într-o pretinsă situație de inferioritate față de Tatăl, însă Sfântul Grigorie a răspuns la toate obiecțiile lor.²⁷ *Cele cinci cuvântări teologice* mărturisesc că provocările venite din partea arienilor și eunomienilor erau identice cu cele pe care le-a înfruntat Sfântul Atanasie cel Mare (295-373).

Plecând chiar de la denumirile de „Tată” și „Fiu”, precum și de la expresia scripturistică „Tatăl este mai mare decât Mine”²⁸ eterodocșii susțineau inferioritatea Fiului în raport cu Tatăl. După ce arată valoarea relativă a termenilor de „Tată” și de „Fiu”, pe care noi îi înțelegem la modul uman, Părintele Bisericii amintește că în Scriptură întâlnim și expresii care afirmă egalitatea Fiului cu Tatăl. Dilema în fața căreia ne aflăm trebuie rezolvată prin aplicarea expresiei „mai mare” cauzei, iar expresia ce denotă egalitatea, naturii celor două persoane divine.²⁹

O falsă dilemă folosită de eunomieni pentru a demonstra faptul că Fiul e creatură, se leagă de modalitatea nașterii Acestuia de către Tatăl. Luând ca punct de reper această temă, formulează o întrebare care poate primi din punct de vedere logic două răspunsuri, ambele convenabile doctrinei lor. Cum L-a născut Tatăl pe Fiul, cu vrere, sau fără vrere? Întreabă ei. Dacă L-a născut fără vrere, argumentează aceștia, Tatăl L-a născut neliber, lucru inacceptabil din punct de vedere logic și biblic, pentru că Dumnezeu este absolut liber. Dacă L-a născut cu vrere, „atunci Fiul este Fiu al voinței Tatălui”, adică este născut din și prin voința Tatălui, deci nu din natura Sa, lucru care se aplică doar creaturii.³⁰ Răspunsul Sfântului Grigorie este genial și, asemenea Sfântului Atanasie cel Mare, îi pune pe adversarii săi în fața unor dileme false, construite întocmai după modelul logicii lor. „Tatăl este

²⁴ IBIDEM, p. 76.

²⁵ Vezi Magistrand BRIA I. VASILE, *Hristologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, în rev. *Ortodoxia*, nr. 2/1960, p. 201.

²⁶ Vezi SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 77.

²⁷ Vezi Magistrand BRIA I. VASILE, *art. cit.*, pp. 202-203.

²⁸ In. 14, 28.

²⁹ Vezi SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, pp. 106-107.

³⁰ IBIDEM, p. 79.

Dumnezeu cu vrerea Lui sau fără vrerea Lui?”³¹ întreabă Sfântul Grigorie. Dacă este Dumnezeu cu vrerea Lui, continuă marele teolog, atunci când a început să voiască? Iar dacă este Dumnezeu fără să vrea, ce L-a constrâns să fie, să existe?³² În cazul în care oponenții săi ar fi răspuns că Tatăl este Dumnezeu cu vrerea Lui, atunci trebuia să fi existat un moment în care să fi consimțit la aceasta. Lucru absurd, pentru că atunci voința divină ar fi preexistentă lui Dumnezeu-Tatăl însuși. Dacă dimpotrivă, cineva ar susține că Tatăl există, este ca atare fără voia Sa, ar însemna că ar fi supus unei constrângeri care i-ar anula libertatea. Rezultatul implicit al aplicării acestei metode a reducerii la absurd, este afirmarea libertății ontologice absolute a lui Dumnezeu. Tatăl există de la Sine, fără să-și fi primit existența de undeva. El există și vrea să existe, între existența și voința Lui, nefiind nicio distanță. În mod similar, Tatăl Îl naște pe Fiul din natura Sa, dar nu în virtutea unei legi implacabile la care ar fi supus.³³ Nașterea Fiului implică libertatea totală a Tatălui. Mai presus de orice, însă, nașterea Fiului rămâne o taină imposibil de pătruns de mintea umană, astfel încât, concluzionează Sfântul Grigorie, cea mai potrivită atitudine în fața ei rămâne tăcerea.³⁴

Un pasaj scripturistic interpretat frecvent de către eterodocși ca dovadă a nedumnezeirii Logosului este cel de la Proverbe 8, 22: „Domnul m-a zidit început căilor Lui, spre lucrurile Lui”. Sfântul Grigorie explică faptul că aici este vorba despre personificarea Înțelepciunii și indică o serie de texte biblice în care este folosit acest mijloc stilistic. Astfel, autorii biblici personifică marea, adâncul, cerurile, sabia, munții și colinele etc. Totuși, autorul *Cuvântărilor teologice* nu exclude total o interpretare hristologică a textului scripturistic de la Proverbe. Dacă e să lecturăm în cheie hristologică acest text, suntem îndemnați să înțelegem expresia „m-a zidit” ca referindu-se la firea umană a lui Hristos, deci la Logosul întrupat și nu la Cel de dinainte de Întrupare. Această interpretare ne este propusă pentru toate textele în care apare expresia „m-a zidit”, aplicată lui Iisus Hristos, în timp ce expresia „m-a născut” trebuie înțeleasă în contextul nașterii veșnice a Fiului din Tatăl.³⁵

În acest al doilea sens, afirmă Sfântul Grigorie, Fiul „este numit

³¹ IBIDEM, p. 81.

³² IBIDEM.

³³ Pentru o dezbatere mai amplă a acestei teme, cu toate răspunsurile patristice implicate, a se vedea GEORGIOS MARTZELOS, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας*, vol. I, Ed. P. Pournara, Salonic, 1993, pp. 57-82. Vezi de asemenea și GEORGES FLOROVSKY, *Aspects of Church History*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts 1975, pp. 49-62.

³⁴ Vezi SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, pp. 81-82.

³⁵ Vezi SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, pp. 101-102. Vezi și CHRISTOPHER A. BEELEY, *op. cit.*, p. 133.

Înțelepciune, ca știință a lucrurilor dumnezeiești și omenești”.³⁶ Această cunoaștere, această știință se referă la fiecare creatură în parte, căci El este Ziditorul tuturor.³⁷ Dar adevărata știință a Fiului, pe care El singur o posedă, e cunoașterea Tatălui. E o cunoaștere atât de completă și desăvârșită, încât putem să numim Cuvântul „definiția” (ὁποσ) Tatălui,³⁸ „icoană” sau „pecete curată a Tatălui”.³⁹ De altfel, Însuși Mântuitorul afirmă: „Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl” (In. 14, 9) și contextul acestor idei indică funcția revelatoare pe care o are Fiul în cadrul iconomiei divine. El nu descoperă oamenilor o serie de adevăruri teoretice ci ni-L revelează pe Tatăl „din pricina unirii Lui cu Tatăl și din pricina facultății Lui de a anunța și interpreta voința Tatălui”.⁴⁰ Trebuie să remarcăm că terminologia hristologică propusă aici de Părintele capadocian (Fiul ca „definiție”, „icoană”, „pecete” a Tatălui) este sinonimul poetic a mult mai tehnicei expresii pe care o regăsim în Simbolul niceean, formulat în anul 325, și care este cea a „deoființialității”.

4. Logosul care coboară la mine și mă asumă pentru a mă răscumpăra
Sfântul Grigorie de Nazianz prezintă lucrarea răscumpărătoare înfăptuită de Logosul întrupat, în tot dramatismul și realismul ei. Dramatism, pentru că este vorba despre un act chenotic în cadrul căruia Fiul lui Dumnezeu trece treptat prin stări de umilință, de deșertare de Sine, din ce în ce mai accentuate, stări care cunosc intensitatea maximă în evenimentul Crucii. Chenoza Întrupării culminează în chenoza Crucii și în intervalul dintre ele se petrece frământarea firii umane într-o nouă plămădă, sfințită și transfigurată. Realism, deoarece geniul marelui Părinte reușește să evoce persoana Mântuitorului Hristos prin intermediul unor imagini scripturistice de mare forță: Logosul e Chipul Tatălui care coboară ca să-și recupereze propriul Său chip, e Domnul devenit rob ca să-l elibereze pe cel rob, e Bunul Păstor care colindă munții și colinele lumii pentru a afla oaia cea pierdută.

Pentru relatarea Întrupării, Sfântul Grigorie folosește un limbaj antinomic care pune în evidență caracterul paradoxal și tainic al nașterii lui Hristos. „Ceea ce era, a rămas mai departe, iar ceea ce nu era a luat asupra-și”,⁴¹ ne spune teologul capadocian. Această definiție lapidară a unirii ipostatice este dezvoltată în enunțuri mult mai elaborate, construite pe

³⁶ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 119.

³⁷ IBIDEM.

³⁸ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 118. Vezi și THOMAS SPIDLIK, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, col. Orientalia Christiana Analecta, nr. 189, Ed. Pont. Institutum Studiorum Orientalum, Roma, 1971, p. 91.

³⁹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁰ IBIDEM, p. 118.

⁴¹ IBIDEM, p. 92.

antiteza dintre creat și necreat, infinit și limitat, chenoză și îndumnezeire: „O, ce mai neauzită împreunare! O, ce minunată amestecare! (Ὡ τῆς καινῆς μίξεως ὡ τῆς παραδόξου κράσεως). Ceea ce este, se face și cel nezidit se zidește și cel nemărginit se mărginește (ὁ ὢν γίνεται, καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται, καὶ ὁ ἀχώρητος χωρεῖται) prin mijlocirea sufletului cugetător (διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς) care mijlocește între Dumnezeu și grosimea cărnii, iar cel care îmbogățește se sărăcește (καὶ ὁ πλουτίζων, πτωχεύει), căci se sărăcește cu carnea mea ca să mă îmbogățesc eu cu dumnezeirea Lui (ἵν' ἐγὼ πλουτήσω τὴν αὐτοῦ θεότητα) și Cel plin se golește, căci se golește de slava Sa pentru puțin timp, ca să mă împartășească pe mine de plinătatea Sa”.⁴² Este vorba despre un raport simetric între Înomenirea Cuvântului și îndumnezeirea omului. Numai în măsura în care Fiul S-a pogorât la nivelul omului, asumându-Și natura umană și viața omenească sub toate aspectele ei, este posibilă ridicarea umanului pe culmile îndumnezeirii. Dar pentru că Hristos a asumat umanul în întregimea lui (atât sub aspect ontologic cât și existențial), este evident că a deschis perspectiva îndumnezeirii tuturor dimensiunilor ce compun viața și experiența umană. Noi avem deschisă așadar posibilitatea îndumnezeirii în măsura în care El S-a înomenit și a introdus aluatul dumnezeirii în plămada omenească.

Scopul acestei taine cutremurătoare este inaugurarea unei noi creații în cadrul căreia cel pecetluit cu chipul Logosului să își recâștige demnitatea filială pierdută: „M-am făcut părtaș al chipului și nu l-am păzit; se face părtaș al cărnii mele, ca să mântuiască și chipul și să facă fără moarte și carnea; face cu noi o a doua părtășie, mult mai minunată decât cea de la început, cu atât mai mult cu cât atunci a împărtășit omului ceea ce era mai bun, iar acum se face părtaș el însuși la ceea ce este mai rău și faptul acesta este mai dumnezeiesc decât primul, este mai înalt pentru cei care cugetă”.⁴³ Această „a doua părtășie” este surprinsă în esența sa paradoxală: dacă prin crearea lui, omul participă la bunătatea lui Dumnezeu, recrearea lui prin

⁴² SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 185. Λόγος XXXVIII (Εἰς τα Θεοφάνια, εἶπουν Γενέθλια του Σωτήρος), XIII, PG 36, 325 CD: „Ὡ τῆς καινῆς μίξεως ὡ τῆς παραδόξου κράσεως ὁ ὢν γίνεται, καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται, καὶ ὁ ἀχώρητος χωρεῖται, διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευούσης θεότητι, καὶ σαρκὸς παχύτητι. Καὶ ὁ πλουτίζων, πτωχεύει• πτωχεύει γὰρ τὴν ἐμὴν σάρκα, ἵν' ἐγὼ πλουτήσω τὴν αὐτοῦ θεότητα. Καὶ ὁ πλήρης, κενοῦται• κενοῦται γὰρ τῆς ἑαυτοῦ δόξης ἐπὶ μικρὸν, ἵν' ἐγὼ τῆς ἐκείνου μεταλάβω πληρώσεως. Τίς ὁ πλοῦτος τῆς ἀγαθότητος; Τί τὸ περὶ ἐμὲ τοῦτο μυστήριον; Μετέλαβον τῆς εἰκόνης, καὶ οὐκ ἐφύλαξα• μεταλαμβάνει τῆς ἐμῆς σαρκὸς, ἵνα καὶ τὴν εἰκόνα σώσῃ, καὶ τὴν σάρκα ἀθανάτισῃ. Δευτέραν κοινωνεῖ κοινωνίαν, πολὺ τῆς προτέρας παραδοξότεραν• ὅσῳ τότε μὲν τοῦ κρείττονος μετέδωκε, νῦν δὲ μεταλαμβάνει τοῦ χείρονος. Τοῦτο τοῦ προτέρου θεοειδέστερον• τοῦτο τοῖς νοῦν ἔχουσιν ὑψηλότερον”.

⁴³ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Taina m-a uns. Cuvântări*, pp. 185-186.

Întrupare Îl face pe Dumnezeu părtaș la cele mai rele ale omului, adică la starea sa de ființă căzută. De aici rezultă și superioritatea celei de-a doua comuniuni pe care o stabilește Creatorul cu făptura Sa în raport cu prima „părtașie” instituită în paradis. În cea de a doua, Creatorul se implică într-un mod mult mai personal, acceptând să trăiască în cadrele limitate ale existenței umane corupte de păcatul strămoșesc.

Sfântul Grigorie vede Întruparea ca pe o venire a Domnului slavei la maxima apropiere posibilă în raport cu făptura Sa. Firea Sa umană acționează ca o „perdea” (și exact acesta este termenul folosit de marele teolog), o perdea protectoare așezată „între El și noi”,⁴⁴ pentru ca oamenii să suporte cu ușurință prezența tainică și incandescentă a dumnezeirii, a slavei divine. „Nu se putea ca firea cea născută și stricăcioasă să sufere curata Dumnezeire”,⁴⁵ ne spune el. Umanitatea lui Hristos ne protejează de vederea deschisă a slavei divine, așa cum stânca l-a protejat pe Moise la trecerea lui Dumnezeu și i-a permis să Îl vadă fără a orbi. Prin Întrupare distingem doar o reflectare din orbitoarea lumină a lui Dumnezeu, ca o umbră proiectată pe apă, și nu Îl vedem în întreaga Sa măreție și strălucire.⁴⁶

Coborârea Fiului la starea de om nu înseamnă însă pierderea naturii Sale divine. Chiar și în adâncul chenozei, El rămâne Dumnezeu adevărat, căci altfel nu ar fi putut să ne mântuiască. Într-un fragment dens din punct de vedere teologic, Sfântul Grigorie prezintă fiecare moment din viața Mântuitorului atât sub aspectul chenotic, de umilință, cât și sub aspectul slavei, proprie firii Sale divine: purtat în pânțece, El este recunoscut de Înaintemergătorul; înfășat în scutece la naștere, El desface giulgiurile înmormântării la Înviere; culcat în iesle, este slăvit de îngeri și de magi; fuge în Egipt, dar pune pe fugă erorile egiptenilor; nu are nici chip, nici frumusețe înaintea iudeilor, dar pe munte strălucește mai tare decât soarele; e botezat ca om, dar dezleagă păcatele ca un Dumnezeu; e ispitit ca om, însă biruiește ca un Dumnezeu; flămânzește, dar hrănește mii de oameni; însetează, dar face să curgă izvoare de ape în cei ce cred în El; obosește, El însuși fiind odihna celor osteniți; e îngreuiat de somn, dar merge pe mare.⁴⁷ Toate aceste evenimente culminează însă cu Răstignirea și Învierea care deschid perspectiva Eshatonului: „Este urcat pe lemn, este răstignit, dar prin lemnul vieții ne aduce la starea de la început... Este îngropat, dar înviază. Coboară în iad, dar aduce sus sufletele, dar le urcă în ceruri, dar va veni să judece și morții...”⁴⁸

În interpretarea arienilor și a eunomienilor, toate actele de smerenie ale lui

⁴⁴ IBIDEM, p. 202.

⁴⁵ IBIDEM.

⁴⁶ VEZI SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 41. VEZI ȘI THOMAS SPIDLIK, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁷ VEZI SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁸ IBIDEM, p. 94.

Hristos constituiau argumente pe baza cărora refuzau să-I atribuie Acestuia denumirea de Dumnezeu, în sensul propriu al cuvântului. Pentru Grigorie, smerenia lui Hristos și mai ales libertatea cu care și-a asumat pătimirile⁴⁹ constituie dimpotrivă dovada peremptorie că El e Dumnezeu adevărat, „Fiul lumină din lumina Tatăl în lumina Duhul”.⁵⁰ De aceea, ereticii trebuie să vadă atât „cele care Îl micșorează”, cât și „cele care Îl înalță” pe Fiul,⁵¹ mai ales că Hristos a ales smerenia „drept cea mai bună cale spre înălțare”.⁵²

Fiul lui Dumnezeu înomenit realizează opera de răscumpărare printr-o desăvârșită ascultare față de voia Tatălui, ceea ce implică o deșertare de Sine atât de profundă, încât Sfântul Grigorie nu ezită să o considere aproape ca pe o înstrăinarea a Logosului de Sine însuși: „Ca chip de rob însă, se coboară cu cei deopotrivă robi și cu robii și ia forma străină de El”.⁵³ În același pasaj, Părintele capadocian reliefează aspectul ontologic al răscumpărării, deci cel privitor la firea umană asumată de către Logosul Divin „pentru ca să consume din El însuși păcatul, ca focul ceara, sau ca soarele aburii care ies din pământ și să iau și eu cele ale naturii Lui, prin amestecarea mea cu El”.⁵⁴ Focul purificator al firii divine distruge orice urmă de păcat. În „atingere” cu dumnezeirea, firea umană a lui Hristos se sfințește, se îndumnezeiește, se îmbibă de proprietățile firii divine.

Desigur, metafora înstrăinării Logosului de Sine însuși nu trebuie deloc înțeleasă în sensul pierderii impasibilității sau imutabilității firii Sale divine prin Întrupare sau prin suferința trăită pe parcursul Patimilor Sale. Este interesant în acest context comentariul pe care marele capadocian îl face în legătură cu strigătul lui Hristos pe Cruce: „Dumnezeule, Dumnezeule, stai lângă Mine, de ce m-ai părăsit?”⁵⁵ El respinge anticipat teoriile de genul teologiei crucii („*teologia Crucis*”), precum cea promovată de Jurgen Moltmann, precum și teoriile chenotice moderne care vorbesc despre abandonarea dumnezeirii de către Fiul pe perioada patimilor. Nu a fost părăsit, ne spune Sf. Grigorie, nici de Tatăl, nici de propria lui Dumnezeire. Hristos concentrează în Sine și exprimă întreaga durere umană, „căci noi eram cei părăsiți și trecuți cu vederea mai înainte”.⁵⁶

Tot în sensul unei solidarități a lui Hristos cu noi, oamenii, sunt interpretate și pasajele problematice ale Sfintei Scripturi, care par să atribuie Fiului o cunoaștere

⁴⁹ IBIDEM, p. 187.

⁵⁰ IBIDEM, p. 130.

⁵¹ IBIDEM, p. 187.

⁵² IBIDEM, p. 186.

⁵³ IBIDEM, p. 105.

⁵⁴ IBIDEM.

⁵⁵ Ps. 21, 1.

⁵⁶ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 105.

imperfectă, nedesăvârșită în raport cu Tatăl. Comentând locul din Mt. 24, 36 („Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl”), Sfântul Grigorie atribuie „neștiința” Fiului „naturii Sale omeneste, nu naturii Sale dumnezeiești”, pentru că „este pentru toți lucru limpede că Fiul cunoaște ceasul din urmă ca Dumnezeu, dar spune că nu-l cunoaște ca om”.⁵⁷

O problemă teologică de maximă importanță pe care Sfântul Grigorie o rezolvă în duh ortodox, este cea legată de destinatarul „prețului de răscumpărare” plătit de Hristos pentru noi (cf. Ef. 1, 7; Tit 2, 14). În mod normal, raționează Grigorie, răscumpărarea se plătește celui care ține pe cineva în robie. Conform Scripturii, noi eram cei ținuti în robie de diavolul și tot noi am fost cei răscumpărați prin sângele Mântuitorului. Din premisele anterioare ar trebui să deducem, în mod logic, că răscumpărarea ar fi trebuit să fie plătită diavolului.⁵⁸ Sfântul capadocian respinge cu oroare o astfel de versiune a răscumpărării care, înțelegem din context, circula în secolul al IV-lea în mediile bisericești. „Dacă s-a adus celui rău, vai, ce ocară!”⁵⁹ – citim într-o omilie. Singura alternativă rezonabilă care mai rămâne este ca prețul de răscumpărare să fie dat Tatălui. Dar și aici Sfântul Grigorie sesizează un alt pericol pe care la începutul epocii scolastice, prin teoria satisfacției a lui Anselm de Canterbury (1033-1109), teologia catolică nu va reuși să îl evite. „Care este rațiunea ca sângele Unuia-Născutului să desfăteze pe Tatăl, care nu a primit nici pe Isaac, atunci când a fost adus de tatăl său spre a fi jertfit?” Și răspunsul urmează imediat: „Este limpede că Tatăl ia, nu ca unul care cere sau care are nevoie de ceva, ci ia pentru economie și pentru că trebuia ca prin trupul omenesc, luat asupra-Și de Dumnezeu, să se sfințească omul”.⁶⁰ Tatăl primește așadar prin economie jertfa lui Hristos, nu ca unul care ar cere vreo reparație morală pentru onoarea jignită, ci pentru ca prin intermediul jertfei să fie sfințită firea umană.

Prin lucrarea mântuitoare, Hristos devine pentru noi Viață, Lumină, Dreptate, Sfințenie și Răscumpărare. Răstignirea lui Hristos, însoțită de minuni care prevestesc irumperea unei vieți noi în cadrul lumii aflate sub spectrul morții, transformă întregul univers într-o creație nouă: „Puține picături de sânge reclădesc întreaga lume și se fac pentru toți oamenii ca

⁵⁷ IBIDEM, pp. 114-115.

⁵⁸ Origen împărtășea o asemenea opinie. Iată un text edificator: „Cui și-a dat (Hristos) sufletul răscumpărare pentru mulți? Desigur nu lui Dumnezeu! Atunci de ce nu diavolului? Căci el ne stăpâna până când urma să i se dea sufletul lui Iisus drept răscumpărare pentru noi” (*Or. Mat.* 16, 8, *GCS* 40: 498, apud JAROSLAV PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I *Nașterea tradiției universale 100-600*, trad. de Silvia Palade, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 166).

⁵⁹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *op. cit.*, p. 250.

⁶⁰ IBIDEM, pp. 250-251.

cheagul pentru lapte, închegându-se împreună și adunându-se în una”.⁶¹ Cu această imagine, marele Grigorie vestește deja epoca Duhului Sfânt, care îi va uni pe toți oamenii în Biserica cea Una, după cum cheagul adună la un loc laptele, într-o singură substanță.

Prin urmare, iconomia lui Hristos face loc economiei Duhului, „căci se cuvenea ca, de vreme ce Fiul a trăit în trup printre noi, și Duhul să se manifeste trupește între noi și ca, în timp ce Hristos S-a reîntors la Sineși, Duhul să se coboare la noi, venind ca Domn și fiind trimis ca unul care nu Îi era potrivnic”.⁶² Duhul Sfânt face posibilă urmarea lui Hristos, împrăștierea subiectivă a lucrării Sale mântuitoare, restaurarea chipului divin din noi după modelul Chipului. Viața creștină devine astfel o participare la Jertfa lui Hristos și un răspuns practic și personal la mântuirea obiectivă înfăptuită de Hristos pentru noi: „Să ne aducem pe noi înșine jertfă lui Dumnezeu, mai mult chiar, să ne jertfim în fiecare zi, și pe noi și orice mișcare a noastră. Pe toate să le primim pentru Cuvântul: să-I urmăm pătimirea prin pătimiri, să-I cinstim sângele prin sânge, să ne urcăm bucuroși pe cruce! Sunt dulci pricinile, chiar dacă sunt foarte dureroase, căci pătimirea cu Hristos și pentru Hristos este mai plăcută decât desfătarea cu alții”.⁶³

Abstract: *The Logos Who Descends to Me – Gregory of Nazianzus’s Christology*

The present study is an attempt to present the main Christological points of the great Cappadocian Father. Its major focus is on Gregory’s doctrine about the person of Jesus Christ, as it can be found in the *Five Theological Orations* and in other important Homilies. In Gregory’s thinking, as a classical elaboration of doctrine in the Orthodox Church, the Christology is always approached in its intimate relation with Soteriology, the doctrine of salvation. Christ’s identity is not a matter of speculative interest, but of major importance, because it offers the theological key for the right understanding of salvation. Only the incarnate Son of God can accomplish man’s salvation, because He has the power to sanctify the human nature in Himself. This involves man’s redemption from evil, sin and death, a redemption considered by Saint Gregory as a second creation of man. The study considers the apophatic assumptions necessary in initiating any serious discussion about God, including the Christological topics. As well, it follows Gregory’s fine theological analysis regarding our Saviour’s work. The study also underlines his skills in presenting the image of Christ as the Logos who descends in the depths of kenosis for the search of the lost man. As a practical conclusion, it offers a basic *imitatio Christi* in the purest Orthodox tradition, as it is reflected in Saint Gregory’s writings.

⁶¹ IBIDEM, p. 257.

⁶² IBIDEM, p. 223.

⁶³ IBIDEM, p. 252.

CELE MAI IMPORTANTE MANUSCRISE MAJUSCULE ALE NOULUI TESTAMENT

Prep. Univ. Drd. MIHAI CIUREA

Cuvinte-cheie: *manuscris, codex, pergament, scriere majusculă, litere unciale, scrib, text neotestamentar*

Mots-clefs: *manuscrit, codex, parchemin, écriture majuscule, lettres onciales, scribe, texte néotestamentaire*

Introducere

Datorită evoluției istorice a materialelor de scris folosite în antichitate și a formei vechilor scrieri, precum și a răspândirii rapide a mesajului evanghelic în primele secole creștine, putem categorisi manuscrisele grecești neotestamentare după mai multe criterii, cum ar fi materialul din care sunt realizate, maniera în care au fost scrise sau scopul pentru care au fost multiplicat. Inițial editorii Noului Testament foloseau tot felul de titulatură greoaie și incomode pentru a desemna aceste manuscrise, în general în funcție de numele proprietarilor care le dețineau sau ale bibliotecilor în care se găseau.¹

Primul pas în sensul standardizării nomenclurii lor a fost făcut de către profesorul și cercetătorul elvețian Johann Jakob Wettstein, care a folosit litere majuscule ale alfabetului grec, latin și ebraic pentru a desemna manuscrisele majuscule² și cifre arabe pentru a identifica manuscrisele

¹ De exemplu, Robert Ștefan, în ediția numită *Regia* a Noului Testament Grecesc (gr. *Της Καινης Διαθήκης Απαντα*), Paris, 1550; Fell, în ediția Oxford, 1675; Sigle și Bengel în ediția Noului Testament tipărită la Tübingen, în 1734; Chr. Fr. Mattaei în Noul Testament Grec-Latin din 1782 și 1788 marchează codexurile cu literele alfabetului latin. La fel procedează și Mill în *Novum Testamentum Graecum cum lectionibus* (Oxford, 1707), adăugând literei alfabetului și alte semne lămuritoare. A. Birch, în ediția sa *Quattuor Evangeliae Graece*, (Kopenhagen, 1788) și în alte cărți ale sale, marchează codexurile folosite de el după numele și numărul bibliotecilor în care se află – cf. I. C. BELDIE, „Orientarea între manuscriptele Bibliei”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 6/1927, p. 340.

² Unii autori mai noi (G. Cavallo; H. Maehler; David C. Parker) preferă folosirea termenului *majuscul* (lit. „de mărime medie”, în opoziție cu *minuscul*, lit. „destul de mic”) în locul termenului *uncial*, care cred că ar trebui aplicat unei categorii particulare de manuscrise majuscule latine, avându-și originea în interpretarea Fericitului Ieronim, atunci când vorbește despre manuscrisele scrise cu „uncialibus litteris”. Considerat mai corect și din punct de vedere paleografic, termenul „majuscul” include îndeplinirea a trei criterii de bază în privința acestui tip de manuscrise: scrierea majusculă; folosirea pergamentului ca suport de scris; *scriptio continua* a textului în detrimentul oricărui fel de împărțire, marcat pe marginea sau în interiorul textului – cf. DAVID C. PARKER, „The Majuscule Manuscripts of the New Testament”, în *The Text of the New Testament in Contemporary Research*.

minuscule, după diversele părți ale Noului Testament (Sfintele Evanghelii, Faptele Apostolilor și Epistolele sobornicești, Epistolele pauline și Apocalipsa).³ Însă, sistemul pus la punct de Wettstein suferea de mai multe insuficiențe și inexactități, ducând la anumite confuzii între manuscrise. Profesorul Hermann Freiherr von Soden din Berlin a încercat să-l corecteze, realizând o nouă inventariere a manuscriselor biblice. Mai întâi, el a făcut distincție între manuscrisele care cuprind numai textul Noului Testament și cele care, pe lângă text, prezintă și un comentariu. Apoi, el a renunțat la deosebirea dintre un manuscris uncial și unul minuscule, pentru că – spunea el – adesea un minuscule ar putea conține un text mai bun decât un uncial. În acest fel, el împărțea manuscrisele neotestamentare în: *codexuri* δ (de la gr. διαθήκη), care cuprind întreg Noul Testament; *codexuri* ε (de la gr. ευαγγέλιον), care cuprind numai Evangheliile; *codexuri* α (de la gr. ἀπόστολος), care cuprind a doua parte a Noului Testament, fie integral, fie parțial. Mai mult decât atât, manuscrisele din fiecare categorie sunt marcate și cu o cifră arabă, care ne indică vechimea codexului. Un prim avantaj al acestui sistem era faptul că dădea fiecărui manuscris, majuscul sau minuscule, un semn propriu și irepetabil, însă devenea la rândul său foarte confuz și complicat din cauza sistemului numeric ce determina vârsta manuscriselor. De aceea, nu s-a bucurat de o prea mare recunoaștere în rândul specialiștilor.⁴

Sistemul folosit actualmente a fost elaborat la sfârșitul secolului al XIX-lea de americanul Caspar René Gregory.⁵ Preluând sistemul înaintașului său elvețian, Gregory a mai realizat câteva diviziuni ale categoriilor de materiale, cum ar fi clasificarea separată a manuscriselor scrise pe papirus de cele scrise pe pergament. Fiecare dintre acestea este desemnat cu ajutorul literei gotice P, la care se adăuga un exponent numeric. La vremea respectivă, în 1908, se cunoștea un total de 4012 manuscrise grecești, dintre care 14 erau papirusuri neotestamentare. De asemenea,

Essays on the Status Questionis in Honor of Bruce M. Metzger, Edited by Bart D. Ehrman and Michael W. Holmes, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995, p. 22. În prezentarea noastră, însă, folosirea ocazională a termenului „uncial” nu trimite la o categorie specială de manuscrise latine, ci se referă în general la manuscrisele majuscule.

³ Cu această ocazie, J. J. Wettstein a publicat o frumoasă ediție greacă a Noului Testament în două volume, numită *Nouum Testamentum Graecum* (Amsterdam, 1751-1752).

⁴ Cu toate acestea, H. F. VON SODEN și-a făcut public sistemul în opera *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Berlin, 1902.

⁵ După ce și-a terminat studiile de teologie la Universitatea din Princeton (SUA), C. R. Gregory a venit în Europa, devenind profesor de Noul Testament la Universitatea din Leipzig (Germania), în anul 1889, ca urmaș al marelui exeget și cercetător Constantin von Tischendorf.

manuscrisele unciale au fost desemnate cu ajutorul literelor majuscule ale alfabetului grec și latin și a primei litere a alfabetului ebraic (alef). Întrucât numărul acestora a depășit curând literele combinate ale alfabetelor menționate, Gregory a pus alături și o cifră arabă, precedată întotdeauna de un zero. Astfel, s-au înregistrat 250 de manuscrise unciale, 2292 de manuscrise minuscule, numerotate și ele cu cifre arabe și 1540 de manuscrise-lecționare.⁶

După moartea lui C. R. Gregory, în Primul Război Mondial în care și-a pierdut viața luptând pentru armata germană, sarcina numerotării noilor manuscrise descoperite i-a revenit lui Ernst von Dobschütz,⁷ apoi lui Walter Eltester și, în ultima perioadă, profesorului Kurt Aland din Berlin, binecunoscut ca editor al textului critic al Noului Testament în limba greacă și ca autor al unor studii fundamentale asupra acestor manuscrise descoperite în ultimele decenii.⁸

Astăzi cunoaștem 274 de manuscrise sau fragmente de manuscrise majuscule/unciale ale Noului Testament. Cea mai mare parte a acestora provin din documente diferite. Însă, 24 dintre ele au primit un număr de clasificare, chiar dacă proveneau din același manuscris cu un alt fragment.⁹ Numerele, devenite la un moment dat inutile, sunt puse între paranteze drepte în lista manuscriselor, cu o trimitere la numărul păstrat. Mult timp, pentru a le desemna, cercetătorii s-au folosit de notarea manuscriselor după conținutul lor, împărțindu-le în patru grupe: Evangheliile (**e**); Faptele Apostolilor și Epistolele sobornicești (**a**); Epistolele pauline (**p**); Apocalipsa (**r**). Apoi, pentru fiecare serie, i s-a atribuit fiecărui codex din care proveneau câte o literă majusculă aparținând alfabetului latin, grec sau ebraic. Ulterior, numărul fiecărui manuscris uncial a fost precedat de un

⁶ Pentru a fi sigur de coerența sistemului său și a stabili un fel de *consensus totius ecclesiae dispersae*, R. C. GREGORY a cerut părerea a peste 90 de profesori de exegeză neotestamentară din întreaga lume. Ulterior, „reforma” sa a devenit publică în opera *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig, 1909.

⁷ Numerele care au fost atribuite manuscriselor pe papyrus după moartea lui C. R. Gregory au fost publicate, la intervale de timp diferite, în *Die Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, după cum urmează: XXIII/1924, pp. 248-264; XXV/1926, pp. 299-306; XXVI/1927, p. 96; XXVII/1928, pp. 216-222; XXXII/1933, pp. 185-206.

⁸ BRUCE MANNING METZGER, „Recently Published Greek Papyri of the New Testament”, în *Biblical Archaeologist*, nr. 2/ 1947, pp. 31-32. Vezi și Pr. SABIN VERZAN, „Kurt ALAND, Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1982, 342p., 16x23 cm, și numeroase ilustrații reprezentând manuscrise și pagini din ediții critice ale textului grec al Noului Testament”, în *Studii Teologice*, nr. 7-8/1984, pp. 598-604.

⁹ De exemplu, manuscrisul uncial 070 a primit nu mai puțin de nouă numere de ordine.

zero, iar după litera majusculă care îl reprezenta a fost eventual separată printr-un punct de cele două cifre (e.g. *Vaticanus* = B.03, sau B03). Dintre aceste documente, numai cinci conțin textul integral al Noului Testament (S.01; A.02; B.03; C.04; Ψ.044). Toate celelalte nu conțin decât o parte din acesta, care este de cele mai multe ori destul de afectată. Mai mult, avem decât nouă exemplare complete ale Evangheliilor, șapte ale Faptelor Apostolilor, nouă ale Epistolelor sobornicești, șapte ale Epistolelor pauline și cinci ale Apocalipsei. Cea mai mare parte a uncialelor (aproximativ 200) nu cuprinde decât unele fragmente, reduse uneori la câteva versete neotestamentare. Cum era de așteptat, cele mai multe dintre acestea reprezintă fragmente evanghelice (138 de mărturii), iar cele mai puține (numai 10 mărturii) conțin textul Apocalipsei. Unele manuscrise sunt bilingve (11 greco-latine; 21 greco-copte și 2 greco-arabe), traducerea aflându-se fie pe aceeași pagină, lângă coloana cu textul grecesc, fie (și aceasta mai rar) printre rândurile textului de bază.¹⁰ Textele poartă adesea urmele corecturilor; în aparatele critice lecția originală este semnalată printr-un asterisc, în vreme ce variantele corectate primesc o literă sau o cifră exponențială (e.g. B* = lecție originală; B^c = variantă corectată).

Locul de proveniență al manuscriselor unciale este adesea incert, căci acestea au călătorit de obicei mult înainte de a intra în bibliotecile în care se găsesc actualmente. De asemenea, anul exact în care au fost copiate este arareori cunoscut. Uneori, este dificil chiar să se stabilească secolul din care provin, mai ales dacă este vorba despre fragmente foarte scurte. În general, ele se întind pe o perioadă cuprinsă între secolul al IV-lea și secolul al X-lea. Aproximativ douăzeci de astfel de fragmente (057, 059, 0160, 0162, 0169, 0171 etc.), fără a socoti Codexurile Sinaiticus și Vaticanus, aparțin secolului al IV-lea, sau sunt chiar mai vechi (e.g. 0189, 0220). Perioada despre care vorbim este delimitată de două evenimente importante: primul este Edictul de la Milan (313) al Împăratului Constantin cel Mare, care a marcat definitiv trecerea de la papirus la pergament, cu adoptarea generală a majusculilor biblice în locul scrierii comune; al doilea coincide cu o irumpere a producției de cărți scrise, în secolul al X-lea, ceea ce a necesitat scrierea mai multor documente pe suportul aceluiași pergament, ceea ce a marcat inventarea scrierii minuscule. Se pare că după acest moment, numai o mică parte din această categorie de manuscrise a supraviețuit, iar „10% din scrierile pierdute astăzi erau încă existente în anul 900 d.Hr.”.¹¹ Grație

¹⁰ Pentru o listă a manuscriselor majuscule bilingve, vezi B. M. METZGER, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Paleography*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1981, p. 56; D. C. PARKER, *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and Its Text*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 60-61.

¹¹ M. P. WEITZMAN, „The Evolution of Manuscript Tradition”, în *Journal of the Royal*

vechimei lor, aceste manuscrise unciale s-au bucurat, înainte de descoperirea celor mai importante papirusuri neotestamentare, de o poziție privilegiată în rândul celor mai importante mărturii. Astăzi, specialiștii au devenit mult mai prudenți în acest sens, căci au realizat că data unui manuscris este mult mai puțin importantă decât cea a textului pe care acesta îl conține.

***Codex Sinaiticus* (ℵ sau S.01)**

Acest codex care datează din secolul al IV-lea (aproximativ 350 d.Hr.), notat de obicei cu prima literă a alfabetului ebraic (*alef*), reprezintă una dintre cele mai importante mărturii din lista manuscriselor grecești ale Noului Testament. A fost descoperit la jumătatea secolului al XIX-lea (1844-1859) de către Dr. Constantin von Tischendorf în Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Muntele Sinai și de atunci este cunoscut drept *Codex Sinaiticus*. Pentru că a stat mulți ani în Biblioteca Imperială din Sankt Petersburg, la titulatura manuscrisului s-a adăugat și *Petropolitanus*. Inițial, manuscrisul cuprindea întreaga Sfântă Scriptură (Vechiul și Noul Testament), la care se adăuga Epistola lui Barnaba și o treime din Păstorul lui Herma, scrise în mod îngrijit cu litere unciale armonioase și având textul așezat pe patru coloane ale fiecărei pagini. Astăzi, anumite părți veterotestamentare s-au pierdut, ori au fost distruse,¹² însă, din fericire, Noul Testament s-a păstrat în întregime. În acest fel, Codex Sinaiticus este singura copie completă cunoscută din rândul manuscriselor unciale grecești neotestamentare.

Istoria descoperirii sale este fascinantă și merită să fie menționată în câteva rânduri.¹³ În anul 1844, când încă nu împlinise treizeci de ani, C. Tischendorf, profesor asociat¹⁴ la Universitatea din Leipzig, a început o amplă expediție în Orientul Apropiat, în căutarea manuscriselor biblice vechi, sub patronajul suveranului său, Regele Frederick Augustus al Saxoniei.¹⁵ În timpul unei vizite la Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Muntele

Statistical Society A, nr. 150/1987, Part 4, p. 287.

¹² Unele file care lipseau au fost găsite tot în Sinai mai târziu, în 1975. Se pare că fragmentele veterotestamentare cunoscute drept Codex Frederico-Augustanus au aparținut inițial aceluiași Codex Sinaiticus.

¹³ Cf. J. K. ELLIOTT, *Codex Sinaiticus and the Simonides Affair (An Examination of the 19th Century Claim that C.S. was not an ancient manuscript)*, ΠΑΤΡΙΑΡΧΙΚΩΝ ΙΔΡΥΜΑ ΠΑΤΕΡΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ, Θεσσαλονίκη, 1982, pp. 9-24; B. M. METZGER, *The Text The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Clarendon Press, Oxford, 1964, pp. 42-45.

¹⁴ În limba germană, *Privatdozent* (sau *Privatdocent*), termen care desemna un cadru didactic privat din mediile academice germanofone, recunoscut de Universitatea în care predă anumite cursuri, dar care nu primea un salariu, ci era remunerat în mod direct din anumite contribuții ale studenților.

¹⁵ În anul 1862, C. von Tischendorf a publicat lucrarea *Aus dem Heiligen Lande*, care

Sinai, a avut șansa de a vedea la timp câteva pagini ale unui *vellum*, aruncate într-un coș, alături de alte foi, destinate aprinderii focului în cuptorul mănăstirii. La o analiză mai atentă, paginile s-au dovedit a fi o parte dintr-o copie veche a Septuagintei (LXX), scrisă cu litere unciale grecești. Călugărul care se ocupa de aprinderea focului i-a mărturisit întâmplător că alte două coșuri în care fuseseră aruncate pagini similare cu acestea fuseseră deja arse. Profesorul german a reușit, totuși, să recupereze 43 de pagini ale celei mai importante traduceri în limba greacă a Vechiului Testament. Mai târziu, când i s-au arătat și alte fragmente ale aceluiași codex (conținând toată cartea lui Isaia, I și IV Macabei),¹⁶ Tischendorf i-a atenționat pe monahi că astfel de lucruri sunt mult prea valoroase și nu trebuie folosite pentru a alimenta focul. Ulterior, i s-a permis să păstreze cele 43 de pagini descoperite (care conțin fragmente din I Cronici și Ieremia; Neemia și Estera complete), iar, la întoarcerea în Europa, acestea au fost depuse în biblioteca Universității din Leipzig, unde au rămas până astăzi. În 1846, conținutul lor a fost publicat sub denumirea de *Codex Frederico-Augustanus*, în cinstea regelui saxon. În 1853, profesorul a vizitat din nou Mănăstirea Sfânta Ecaterina, sperând să achiziționeze și alte fragmente ale aceluiași manuscris. Însă, entuziasmul manifestat în timpul primei vizite i-a determinat pe călugării de aici să devină mai precauți și, astfel, nu a mai putut să recupereze nimic altceva.

În 1859, o a treia călătorie l-a adus din nou în Muntele Sinai, aflat de data aceasta sub protectoratul Țarului Alexandru al II-lea al Rusiei, unul dintre factorii decisivi din istoria manuscrisului. După o perioadă de cinci zile petrecute în Mănăstirea Sfânta Ecaterina, Tischendorf i-a prezentat iconomului acesteia un exemplar al ediției Septuagintei pe care o publicase de curând la Leipzig, chiar în seara dinaintea plecării. La rândul său, iconomul a spus că are și el o copie asemănătoare și a scos dintr-un dulapul chiliei sale un manuscris învelit într-o pânză roșie. Acesta s-a dovedit a fi codexul pe care învățatul îl văzuse în 1844 și pe care îl căutase până în acel moment. Ochiul format al specialistului a sesizat imediat comoara în fața căreia se afla și, ascunzându-și entuziasmul, i-a cerut călugărului permisiunea de a-l analiza în acea seară. După ce permisiunea i-a fost

cuprindea un bilanț al călătoriilor sale în Orient. În capitolul al IX-lea, autorul povestește despre cum a descoperit Codexul Sinaiticus în Mănăstirea Sf. Ecaterina din Muntele Sinai. De asemenea, alte câteva relatări mai scurte despre același subiect fuseseră scrise, cu ceva timp înainte, în jurnalul său de călătorie (*Notitia*, 1860) și, ulterior, o mărturisire mult mai amplă în *Die Sinaibibel* (1871).

¹⁶ Din aceste părți ale aceluiași manuscris, lui Tischendorf i s-a permis să copieze o singură pagină, care cuprindea sfârșitul cărții lui Isaia și începutul cărții lui Ieremia, care au fost publicate în anul 1865, în lucrarea sa *Monumenta Sacra Inedita I*.

acordată, profesorul s-a retras în camera sa și și-a petrecut întreaga noapte studiind manuscrisul.¹⁷ Curând a descoperit că documentul pe care îl ținea în mâini depășea cu mult așteptările. Cele 346 de foi fine de pergament, confecționat din piele de gazelă, conțineau nu numai o mare parte din Vechiul Testament, dar cuprindea și întreg textul Noului Testament intact și în condiții excelente de conservare, alături de încă două alte scrieri din secolul al II-lea: Epistola lui Barnaba și Păstorul lui Herma, al cărui text integral l-a și copiat în acea noapte.¹⁸ În dimineața următoare, cercetătorul a încercat să cumpere manuscrisul, dar fără sorți de izbândă. Atunci, a cerut să-i fie îngăduit să ia manuscrisul cu el la Cairo, pentru a-l putea studia mai bine, însă paraclisierul mănăstirii s-a opus vehement, astfel încât a fost obligat să plece fără el. Se pare că odată ajuns aici, profesorul a adresat o scrisoare ministrului saxon von Falkenstein, pe data de 15 martie 1859, în care mulțumește casei regale saxone și guvernului rus pentru întregul sprijin acordat în misiunea științifică din „Muntele lui Moise” (*Ghebel Mousa*), vorbind și despre semnificația acestei descoperiri epocale.¹⁹

Aflând că în Cairo monahii din Sinai au o mică mănăstire, Tischendorf a mers acolo, unde s-a întâlnit întâmplător cu starețul Mănăstirii Sfânta Ecaterina, pe care l-a rugat insistent să trimită după manuscrisul cu pricina. Au fost trimiși de îndată mesageri beduini care urmau să aducă codexul la Cairo și învățatului i s-a îngăduit să primească pe rând fiecare fascicul al codexului (i.e. opt pagini deodată, care formau un așa-zis „caiet”) pentru a fi copiat. În munca de transcriere a textului, profesorul a fost ajutat de încă doi asistenți germani (un farmacist și un anticar), care se aflau în Cairo și aveau cunoștințe de limbă greacă. După ce a revizuit cu atenție textele copiate de cei doi, Tischendorf a reușit să transcrie, în trei luni de zile, 110.000 de

¹⁷ În jurnalul său de călătorie, pe care ca învățat îl scria în limba latină, declara plin de bucuria care îl cuprinsese: „ar fi fost cu adevărat un sacrilegiu să dorm” (*quippe dormire nefas videbatur*).

¹⁸ Descoperirea celor două scrieri apostolice era, de asemenea, de o foarte mare însemnătate: *Epistola lui Barnaba*, scrisă undeva la începutul secolului al II-lea d.Hr., despre care vorbiseră Clement Alexandrinul, Origen și Eusebiu din Cezareea, fusese cunoscută până atunci numai prin intermediul câtorva manuscrise grecești moderne (din care lipseau primele cinci capitole) și al unei traduceri denaturate în limba latină; *Păstorul lui Herma*, aparținând de asemenea secolului al II-lea, era identificat mai mult după titlu, fără a i se cunoaște conținutul concret, crezându-se că textul său grecesc se pierduse. Acesta fusese motivul pentru care Tischendorf nu putuse să lase din mână volumul, până ce nu a copiat întregul text al prețioasei scrieri.

¹⁹ Textul acestei scrisori adresate demnitarului saxon a apărut pentru prima dată, în limba germană, în Suplimentul periodicului *Leipziger Zeitung* din 17 aprilie 1859, urmat de o traducere în limba engleză, apărută în *Journal of Sacred Litterature* din luna iulie 1859. Autorul este convins că manuscrisul pe care l-a descoperit depășește ca importanță și ca vechime faimosul Codex Vaticanus, aflat în Biblioteca Papală, precum și recentul publicat Codex Frederico-Augustanus.

rânduri ale manuscrisului. Dând dovadă de o subtilă diplomatie și profitând de faptul că, la vremea respectivă, scaunul mai-marelui exarh al mănăstirilor din Muntele Sinai era vacant, Tischendorf le-a sugerat acestora că ar fi în favoarea lor dacă i-ar oferi țarului rus, în semn de prețuire – odată cu alegerea noului lider – vechiul manuscris grecesc. După lungi negocieri, prețiosul codex i-a fost înmănat profesorului german, pentru a fi publicat la Leipzig și, ulterior, pentru a fi donat țarului, în numele călugărilor. Cum în tradiția răsăriteană un dar nu rămâne niciodată nerăsplătit, țarul a oferit mănăstirii un chivot de argint în cinstea Sfintei Ecaterina, câteva decorații onorifice de stat celor mai importante persoane din mănăstire, precum și două sume importante de bani: 7.000 de ruble pentru biblioteca Mănăstirii din Sinai și 2.000 de ruble pentru călugării din Cairo. Tischendorf și asistenții săi au lucrat pentru editarea documentului, între anii 1860-1862, la Leipzig. În acest fel, în anul 1862, cu ocazia aniversării a 1.000 de ani de la întemeierea Imperiului Țarist, textul manuscrisului a fost publicat la Leipzig într-o ediție de lux limitată, cu cheltuiala țarului rus (50.000 £), având patru volume în folio, cu caractere ce redau rând cu rând în mod fidel întregul document.²⁰ Ulterior, manuscrisul original a fost oferit conducătorului rus, fiind așezat în Biblioteca Publică Imperială din Sankt Petersburg.

După revoluțiile din Rusia, noua U.R.S.S., nemaifiind interesată de Biblia creștină și având nevoie de bani, după negocieri cu tutorii Muzeului Britanic din Londra, a vândut manuscrisul contra sumei de 100.000 £. Guvernul britanic a asigurat jumătate din această sumă, urmând ca cealaltă jumătate să fie adunată din donații particulare sau ale congregațiilor britanice și americane. Astfel, pe data de 24 decembrie 1933, codexul a fost adus, sub pază, de la Leningrad (astăzi, Sankt Petersburg) în British Museum.²¹

Bineînțeles că apariția acestui document nu a rămas neurmată de suspiciuni și dispute, în general la adresa onestității lui Tischendorf și a veridicității relatărilor sale.²² Însă, reacția celor mai faimoși cercetători, contemporani cu specialistul german (e.g. S. P. Tregelles, F. J. A. Hort, Henry Bradshaw), care au văzut și au investigat manuscrisul, dezmente

²⁰ Publicarea definitivă a codexului a avut loc în secolul al XX-lea (1911 – Noul Testament; 1922 – Vechiul Testament), la Oxford University Press, cu facsimile reproducând paginile întregului manuscris, după fotografiile realizate de profesorul Kirsopp Lake.

²¹ După depunerea manuscrisului în muzeu, asupra sa a fost realizat un nou studiu paleografic ale cărui rezultate au fost publicate în H. J. M. MILNE; T. C. SKEAT (with contributions by D. Cockerell), *Scribes and Correctors of Codex Sinaiticus*, London, 1938. Ulterior, au mai fost realizate și alte studii complementare care au adus noi lămuriri asupra documentului, odată cu descoperirea tehnicii cu raze ultraviolete.

²² I. D. BALAUR, „Codicele Sinaitic vândut Englezilor e un codice fals?”, în *Biserica Ortodoxă Română*, An LII, martie-aprilie, nr. 3-4/1934, p. 221.

aceste atitudini reticente ale unor oameni ignoranți sau de rea credință. Începând cu anul 1856, un grec ingenios, pe nume Constantin Simonides, a produs senzație în lumea biblică, prin crearea unui număr însemnat de manuscrise grecești, care treceau drept valoroase comori ale antichității, aparținând primului secol al erei creștine. Aceste falsuri s-au bucurat de o oarecare notorietate, însă numai pentru o scurtă perioadă. Printre cei afectați de nefericita întâmplare s-a numărat și Constantin Tischendorf. În încercarea sa de răzbunare, Simonides a invocat faptul că el este de fapt autorul manuscrisului numit Codex Sinaiticus, iar senzaționala descoperire a lui Tischendorf este doar o farsă. Însă, evidențele interne ale textului însuși au înlăturat curând minciuna sfruntată a acestui personaj obscur din istoria manuscrisului.²³ Cel mai cunoscut oponent, după publicarea ediției imperiale din 1862, este Arhimandritul rus Profirie, care reușise să vadă manuscrisul din Sinai înaintea lui Tischendorf, dar, pentru că nu putuse să-l achiziționeze, a publicat din invidie un pamflet în limba rusă la adresa specialistului, în care se îndoia, printre altele, și de „ortodoxia” vechiului codex și acuzându-l că ar avea „origine eretică”, pentru simplul fapt că textul său era diferit de cel al manuscriselor bizantine.²⁴

Scriș pe patru coloane (43 x 37,8 cm), cu excepția cărților poetice care au numai două coloane pe pagină, textul Codexului Sinaiticus aparține, în general, tipului alexandrin, dar comportă și unele afinități cu tipul occidental, în special în ceea ce privește Evanghelia după Ioan (I, 1 – VIII, 38).²⁵ Înainte ca manuscrisul să părăsească *scriptorium*-ul mănăstirii în care a fost copiat, a fost revizuit de câțiva scribi, cel mai probabil trei la număr,²⁶ care au îndeplinit munca unui διορθωτής (i.e. corector), introducând corecturile desemnate de aparatul critic prin sigla **α**. Mai târziu, probabil prin secolele VI-VII, un grup de corectori din Cezareea au introdus în text numeroase modificări, atât pentru Vechiul cât și pentru Noul Testament, desemnate prin siglele **αca** sau **αcb**, după modelul unui vechi manuscris al Sfântului Pamfilie.²⁷

²³ F. G. KENYON, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, Eyre & Spottiswoode, London, 1962, pp. 123-124.

²⁴ IHOR ŠEVČENKO, „New Documents on Constantine Tischendorf and the *Codex Sinaiticus*”, în *Scriptorium*, nr. 18/1964, pp. 55-80.

²⁵ GORDON D. FEE, „Codex Sinaiticus in the Gospel of John: A Contribution to Methodology in Establishing Textual Relationship”, în *New Testament Studies*, nr. 15/1968, pp. 23-44.

²⁶ DIRK JONGKIND, „One Codex, Three Scribes and Many Books: Struggles with Space in *Codex Sinaiticus*”, în *New Testament Manuscripts. Their Texts and Their World*, Edited by Thomas J. Kraus and Tobias Nicklas, Brill – Leiden, Boston, 2006, pp. 123-126.

²⁷ Aceste eforturi de a corecta sunt rezultatul încercării de a alinia textul la un standard diferit, care – conform unor colofoane de la sfârșitul cărților Ezdra și Estera – se găsea într-un „vechi manuscris care a fost corectat de însăși mâna Sfântului Martir Pamfilie”. Într-adevăr, Fericitul

Părintele Profesor Lagrange este de părere că manuscrisul este mai degrabă originar din Cezareea și a ajuns ulterior în mănăstirea egipteană, dovadă în acest sens stând atât prezența „canoanelor eusebiene”, adaptate textului înainte de ieșirea sa din *scriptorium*, cât și diferența netă de textul Codexului Vaticanus (B), a cărui origine trebuie căutată, în mod cert, în Egipt. Concluzia specialistului este că manuscrisul a fost copiat la Cezareea după un original egiptean, provenind cel puțin din secolul al III-lea. Aceasta explică atât asemănările cu B, dar mai ales diferențele, așa cum reiese, mai mult ca în orice altă parte, în special din toponimia și topografia palestinienă.²⁸

Codex Alexandrinus (A.02)

Acest manuscris datează din secolul al V-lea și este o copie care a fost realizată în Alexandria Egiptului, de unde și denumirea de *Alexandrinus*. Începând cu anul 1098 a trecut în proprietatea Patriarhiei Alexandriei. Profesorul F. C. Burkitt a contrazis opinia generală privind proveniența alexandrină a codicelui, susținând faptul că manuscrisul a fost descoperit în Muntele Athos (fiind realizat la Constantinopol), de unde a fost dus în Egipt, în anul 1616, cu ocazia unei vizite a viitorului Patriarh Ecumenic, Chiril Lucaris (ales în 1621).²⁹ Ulterior, în 1627, același Chiril a dăruit codexul Regelui Charles I al Angliei. Astăzi se află, alături de Codex

Ieronim (*Epistula XXIV; De viris illustribus* 3.113) și istoricul Eusebiu de Cezareea (*Istoria Bisericească VI*, 32) vorbesc despre Pamfilie din Cezareea, martirizat în 309 d.Hr., care și-a dedicat mulți ani achiziționării de scrieri sfinte creștine din toate colțurile pământului. Biblioteca sa era foarte bogată, în special în manuscrise biblice sub formă de codexuri, printre care se aflau și copii originale ale Hexaplei și Tetraplei lui Origen.

²⁸ Fr. M.-J. LAGRANGE, „Le manuscrit sinaïtique. L'origine médiate et immédiate du Manuscrit Sinaïtique”, în *Revue Biblique*, nr. 35/1926, pp. 91-93.

²⁹ Argumentul binecunoscutului specialist se bazează, pe de o parte, pe afirmația diaconului Patriarhului Chiril, Matthaëus Muttis, iar, pe de altă parte, pe o notă scrisă în limba arabă la finalul manuscrisului, care poartă semnătura unui anume „Atanasie cel smerit” (în limba greacă, ὁ ταπεινὸς Ἀθανάσιος), pe care nu-l identifică cu Patriarhul Alexandriei, Atanasie II (1276-1316), ci mai degrabă cu cineva din anturajul Patriarhului Ecumenic, însărcinat să se ocupe de organizarea Bibliotecii din Constantinopol. Mai târziu, un alt celebru arabist de la British Museum, Dr. A. S. Fulton, reexaminând „nota lui Atanasie”, pe baza cercetărilor paleografice, a datat-o ca fiind din secolele XIII-XIV, excluzând proveniența ei din secolul al XVII-lea, identificându-l pe Atanasie cu Patriarhul Alexandriei din acea perioadă. T. D. MOSCHONAS a întărit această idee, cu ocazia publicării unui Catalog al Bibliotecii Patriarhale (Καταλόγοι τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης, Τόμος Α', Χειρόγραφα, Alexandria, 1945). Așadar, concluzia profesorului Burkitt poate rămâne în picioare, chiar dacă argumentele sunt greșite, fiind probabil adevărat faptul că manuscrisul a fost adus de la Constantinopol la Alexandria, undeva între anii 1308-1316, rămânând aici până în 1621, când Patriarhul Chiril Lucaris l-a adus din nou în Constantinopol, pentru a-l oferi, șase ani mai târziu, Regelui Angliei – cf. T. C. SKEAT, „The Provenance of the Codex Alexandrinus”, în *Journal of Theological Studies*, nr. 6/1955, pp. 233-235.

Sinaiticus, în British Museum. Manuscrisul conține, pe două coloane, textul Vechiului Testament cu unele lacune, precum și cea mai mare parte din Noul Testament: textul Evangheliei după Matei, până la capitolul XXV, 6 s-a pierdut, precum și paginile care conțineau textul de la Ioan VI, 50 – VIII, 52 și din Epistola a doua către Corinteni IV, 13 – XII, 6. Pe lângă Sfânta Scriptură în greacă, în același manuscris se găsesc și cele două epistole ale lui Clement Romanul. O reproducere fotografică a întregului codex a fost realizată, mai întâi, de către Muzeul Britanic și publicată între anii 1879-1883, sub supravegherea lui E. Maunde Thomson. Ulterior, F. G. Kenyon a editat la Londra un facsimil redus, care cuprindea Noul Testament (1909) și anumite părți ale Vechiului Testament.

Tipul textului prezent în Codexul Alexandrinus diferă în funcție de diferitele grupuri de scrieri ale Noului Testament. În Sfintele Evanghelii, întâlnim un bun exemplu al vechiului tip de text bizantin. Cealaltă parte a Noului Testament, pentru copierea căreia scribul a folosit probabil un document diferit de cel după care a copiat textul evanghelic, se află între textul Codexului Vaticanus (**B**) și cel al Codexului Sinaiticus ($\aleph$), care sunt reprezentative pentru tipul alexandrin.³⁰

Codex Vaticanus (B.03)

Ca și Codex Sinaiticus, *Vaticanus* datează din secolul al IV-lea și este unul dintre cele mai vechi și mai valoroase manuscrise grecești unciale. După cum și numele o sugerează, prețiosul document se găsește în marea Bibliotecă a Vaticanului de la Roma, în care a intrat undeva înainte de anul 1475, când este menționat pentru prima dată într-un catalog ce cuprindea toate valorile acestei biblioteci. Împăratul Napoleon a luat cu sine manuscrisul ca trofeu de război la Paris, unde a rămas până în anul 1815, când a fost returnat proprietarilor, alături de multe alte comori luate din diversele biblioteci ale bătrânului continent. Rămâne încă neelucidat complet de ce pentru o bună perioadă, de la începutul secolului al XIX-lea, autoritățile bibliotecii au ridicat, în mod neîntemeiat, o serie de obstacole în calea specialiștilor care au dorit să studieze în detaliu textul Codexului Vaticanus.³¹ Abia după anii 1889-1890, un facsimil cu fotografii ale

³⁰ Dr. I. CORNOIU, „Istoria textului cărților Noului Testament”, în *Biserica Ortodoxă Română*, An XVIII, februarie, nr. 11/1895, pp. 952-953.

³¹ În 1843, lui C. Tischendorf i s-a permis, după câteva luni de așteptare, să vadă manuscrisul pentru numai șase ore. În următorul an, profesorului De Muralt i s-a permis să-l studieze timp de nouă ore. În 1845, celebrul cercetător englez Treggels a reușit să vadă manuscrisul, fără a putea însă să copieze vreun cuvânt din textul său. A fost percheziționat înainte de a intra să-l vadă și i s-au retras toate materialele de scris pe care le avea asupra sa. Doi clerici catolici au stat permanent în spatele lui și întorceau paginile dacă li se părea că specialistul

întregului manuscris a apărut, prin grija lui Giuseppe Cozza-Luzzi, fiind făcut accesibil tuturor. Ulterior, o altă ediție facsimilă a Noului Testament a fost editată la Milano, în 1904. Episcopilor catolici care au participat la Consiliul II Vatican li s-a pregătit o reproducere color a textului complet al manuscrisului, cu o introducere de C. M. Martini (Città del Vaticano, 1968). Publicația finală și decisivă a apărut abia în anii 1889-1890, când a fost editată o ediție facsimilă a întregului manuscris, care a devenit odată pentru totdeauna accesibilă specialiștilor din întreaga lume.

Codicele cuprinde textul canonic al Vechiului și al Noului Testament, primul mutilat la început și cel de-al doilea la sfârșit, precum și o parte dintre scrierile numite „anaghiinoscomena”, cu excepția cărților Macabeilor. Astăzi, din cuprinsul manuscrisului lipsesc primele 46 de capitole ale Genezei (până la v. 28), o secțiune de aproximativ 30 de Psalmi (106-138), precum și paginile de final ale Noului Testament, începând cu Evrei IX, 14 (sunt incluse aici Epistolele I-II Timotei, Tit, Filimon, epistolele sobornicești și Apocalipsa³²).

Scrierea este îngrijită și simplă, cu litere unciale mici și delicate, scrise pe un pergament fin din piele de antilopă. Din nefericire, frumusețea scrierii inițiale, realizată de doi scribi,³³ nu mai poate fi admirată decât pe alocuri, pentru că mâna unui corector a trecut peste întregul manuscris, îngroșând fiecare literă, cu excepția cuvintelor care au fost considerate ca fiind incorecte. Absența oricărui ornament din cuprinsul Codexului Vaticanus i-a determinat pe specialiști să îl considere puțin mai vechi decât Codexul Sinaiticus, deși, așa cum menționam într-un capitol anterior, unii cercetători cred că cele două manuscrise fac parte din comanda imperială a Sfântului Constantin cel Mare, realizată de istoricul Eusebiu de Cezareea către sfârșitul vieții sale (aprox. 335 d.Hr.), când a alcătuit cele 50 de Biblii pe pergament fin, cu ajutorul celor mai buni scribi ai vremii (*De Vita Constantini IV*, 36-37).³⁴

insistă prea mult cu privirea asupra vreuneia dintre ele.

³² Pentru că Apocalipsa lipsește cu desăvârșire din Codexul Vaticanus, litera **B** pentru această scriere neotestamentară a fost transferată unui alt manuscris, aparținând aceleiași Bibliotecii a Vaticanului, care este de dată mai târzie și anume secolul al VIII-lea. Atribuirea literei respective acestui manuscris relevă, pe de o parte, faptul că mărturiile cu privire la ultima carte a Noului Testament sunt relativ sărace, dar, pe de altă parte, denotă autoritatea acestui document folosit în critica textuală.

³³ H. C. HOSKIER, *Codex B and Its Allies. A Study and an Indictment*, Part I, Bernard Quatrach, London, 1914, pp. 10-12.

³⁴ K. LAKE, „The Sinaitic and Vatican Manuscripts and the Copies sent by Eusebius to Constantinople”, în *HTR*, XI (1918), pp. 32-35. T. C. Skeat, de la British Museum, considera Codexul Vaticanus drept o copie „respinsă” a colecției eusebiene, datorită faptului că nu corespunde celor zece tabele evanghelice (*Canones*) ale istoricului, precum și

Textul codexului este privit de majoritatea specialiștilor drept un foarte bun exemplu pentru tipul alexandrin al Noului Testament. Ca și alte manuscrise grecești neotestamentare, acesta prezintă o împărțire în „capitole”, care pare să aparțină unui sistem mult mai vechi decât cele regăsite în alte copii vechi pe pergament ale textului Noului Testament. Apropierea cu unele împărțiri aparținând manuscriselor pe papirus (e.g. P⁴⁶), precum și ordinea epistolelor pauline ne fac să credem că manuscrisul a fost realizat în Alexandria Egiptului.³⁵ Codexul are un total de 920 de pagini, al căror text este scris pe trei coloane, având 16-18 litere pe fiecare rând și 40-44 de rânduri pe coloană, cu excepția cârților poetice care prezintă numai două coloane. Manuscrisul a fost copiat cel mai probabil în *scriptorium*-ul unei mici mănăstiri, care deținea mai multe copii ale fiecărei scrieri scripturistice, care au stat la baza sa. Nu putem ști, însă, cu exactitate care au fost criteriile de selecție urmate de cei doi copişti. J. C. O'Neill este de părere că regulile evidente care au stat la baza realizării acestei noi copii a Sfintei Scripturi au fost următoarele: mai întâi, adoptarea celei mai scurte variante; apoi, lămurirea locurilor aparent dificile. Urmând câteva exemple (Ioan 3, 13; 14, 4; Fapte 24, 6b-8; Matei 1, 18; Marcu 6, 20; 11, 24; I Corinteni 13, 5; Evrei 1, 3), autorul arată cum, totuși, uneori aceste două reguli de bază i-au făcut pe scribi să se înșele. Concluzia este că, spre deosebire de manuscrisele neotestamentare scrise pe papirus, Codex Vaticanus nu este pur și simplu un alt exemplu de „text bun”, ci rezultatul unei laborioase munci de selecție a scribilor care l-au realizat, prin compararea mai multor surse și urmarea anumitor reguli.³⁶

Codex Ephraemi rescriptus (C.04)

Ca și Codexul Alexandrinus, *Ephraemi* provine din secolul al V-lea, fiind de origine egipteană. Se pare că în secolul al XVI-lea a fost adus din est în Italia. Regina Caterina de Medici l-a adus în Franța și este păstrat până astăzi în Biblioteca Națională din Paris, fapt pentru care se mai numește și *Parisiensis*. Denumirea de *rescriptus* vine din faptul că manuscrisul este un palimpsest: textul biblic neotestamentar al acestuia a fost răzuit, în secolul al XII-lea, și pe

datorită lipsei cârților Macabeilor.

³⁵ GIOVANNI MERCATI, *Studi e testi*, XCV, Città del Vaticano, 1941, pp. 79-80. Vezi și Gordon D. FEE, „P⁷⁵, P⁶⁶, and Origen: The Myth of Early Textual Recension in Alexandria”, în *New Dimensions in New Testament Studies*, Edited by Richard N. Longenecker and Merrill C. Tenney, Grand Rapids, Zondervan, 1974, pp. 19-45.

³⁶ Cel mai adesea, aceste reguli de selecție a variantelor au fost reușite, însă uneori i-au condus la anumite erori, care sunt evidente astăzi la o analiză atentă a aparatului critic al Noului Testament – cf. J. C. O'NEILL, „The Rules followed by the Editors of the Text found in the Codex Vaticanus”, în *New Testament Studies*, nr. 35/1989, pp. 222-228.

multe dintre paginile aceluiasi pergament au fost suprapuse cele 38 de tratate sau predici ale Sfântului Efrem Sirul (+373), traduse în limba greacă.³⁷

Inițial, codicele conținea întreaga Scriptură, însă astăzi mai avem numai două treimi din textul Noului Testament (145 de pagini, dintr-un total

³⁷ Sfântul Efrem (ebr. *Efraim*; sir. *Afrem*) a fost un prolific scriitor de imne bisericești și teolog din secolul al IV-lea. S-a născut din părinți creștini, în jurul anului 306 d.Hr., în cetatea Nisibis (situată la frontiera orientală extremă a Imperiului Roman, actualmente localitatea Nusaybin din sud-estul Turciei), pe Daisan, un afluent al fluviului Eufrat, în Mesopotamia. Aici, a slujit ca diacon și catehet sub o serie de episcopi, dintre care primul a fost Sfântul Iacob din Nisibis (unul dintre cei 318 Părinți de la Sinodul I Ecumenic). La întoarcerea de la Niceea, episcopul l-a numit pe Efrem în funcția de dascăl în școala din cetate. În tradiția populară, Efrem este creditat ca fiind fondatorul școlii din Nisibis, care în secolele următoare a fost centrul învățăturilor Bisericii Asiriene de Răsărit. În anul 363, Împăratul Iulian Apostatul a fost ucis în timpul unei incursiuni a armatelor romane în teritoriul persan și, ca urmare a tratatului de pace încheiat, cetatea Nisibis a revenit persanilor. Una dintre condițiile impuse de acest tratat a fost ca populația creștină să părăsească orașul. Printre numeroșii refugiați s-a numărat și Sfântul Efrem, acum în vârstă de cincizeci de ani. Astfel, a ajuns în cetatea Edesa (actualmente Urfa, în Turcia orientală), unde avea să-și petreacă ultimii zece ani ai vieții sale. Tradiția spune că i s-a propus să devină episcop, dar a refuzat, preferând să rămână simplu profesor la „Școala catehetică a perșilor”. În tot acest timp, a luptat energic împotriva culturii elenizate a acestui oraș și a speculațiilor adepților ereticilor Marcion, Bardaisan, Mani, Arie și alții. A murit în anul 373, cel mai probabil la 9 iulie, în timpul domniei împăratului Valens (364-378), în vreme de secetă, lucru care îl determinase să vândă tot ce avea, pentru a-i ajuta pe săraci. S-a păstrat și un „portret” al său: se hrănea cu pâine de orz și cu legume uscate, bea numai apă, era slab și scund, sărăcăcios îmbrăcat, pleșuv, fără barbă și nu râdea niciodată. Sfântul Grigorie de Nyssa, Amfilohie de Iconiu și Sfântul Ioan Hrisostom au scris trei panegirice (cuvântări de laudă) în cinstea sa. Sfântul Efrem a fost renumit și pentru faptele bune pe care le săvârșea, precum și pentru asprimea viețuirii pe care o ducea. Era un iubitor de liniște (gr. *esychia*), foarte serios și grijuliu să nu dea prilej defăimării, astfel încât se abținea și de la vederea femeilor. Sfântul Efrem Sirul a fost un scriitor prolific, autor a peste 400 de imne (87 de *Imne despre credință*; 77 de *Imne nisibiene*; 56 de *Imne împotriva ereziilor*; *despre Căsătorie*; *despre Biserică*; *despre Naștere*; 15 *Imne despre Paradis*; *despre Postul Mare*; *despre deșertăciune*; *despre pocăință*; *despre Răstignire și despre Înviere*), a unor omilii în versuri și a unor opere în proză, acestea din urmă incluzând tratate împotriva unor diverși ereziarhi și comentarii biblice. Autorul a scris numai în limba siriacă, dar există traduceri ale scrierilor sale în armeană, coptă, greacă și în alte limbi. Bisericele siriene încă mai folosesc multe din imnele sale, ca parte din ciclul cultic anual. Dintre toate cântările și rugăciunile din timpul Postului Mare, Rugăciunea Sfântului Efrem Sirul, „Doamne și Stăpânul vieții mele” este cu totul specială, recapitulând, într-un mod unic, toate elementele pozitive și negative ale pocăinței, ceea ce constituie o „verificare” a ostanelor noastre personale de-a lungul postului – cf. SEBASTIAN BROCK, *Efrem Sirul. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul. Imnele despre Paradis*, traducere și de Pr. Mircea Ielciu și Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998. Vezi și Pr. Prof. Dr. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, pp. 144-146; Diac. Dr. ILIE FRĂCEA, „Sfântul Efrem Sirul: Explicarea Rugăciunii «Doamne și stăpânul vieții mele»”, în *Altarul Banatului*, An IV (XLIII), iulie-septembrie, nr. 7-9/1993.

de 238, conținând fragmente din toate scrierile, cu excepția epistolelor II Tesaloniceni și II Ioan) și câteva fragmente din Vechiul Testament (numai 64 de pagini). Textul este scris cu litere unciale de mărime medie, pe o singură coloană. Secțiunile eusebiene și împărțirea în „capitole” apar numai la nivelul Sfintelor Evanghelii, pe când celelalte scrieri nu prezintă semnul vreunei împărțiri. În 1716, a fost realizată o primă colațiune a Noului Testament, prin grija marelui specialist englez Richard Bentley. Însă prima ediție completă a textului a fost realizată de profesorul Constantin Tischendorf la Leipzig, între anii 1843-1845. Cu ajutorul anumitor compuși chimici și animat de o perseverență uimitoare, acesta a reușit să descifreze aproape întreaga suprafață rescrisă a palimpsestului. În anul 1959, Robert W. Lyon a publicat o listă ce cuprindea corecturile la ediția lui Tischendorf, bazată pe noile rezultate ale reexaminării manuscrisului.³⁸

Deși documentul provine din secolul al V-lea, totuși textul său nu se ridică la valoarea vechimii sale, așa cum ar fi de așteptat. Acesta este compozit, cuprinzând variante din toate tipurile textuale majore, coincidând adesea cu tipul bizantin (sau Koine), de dată mai târzie, considerat de cei mai mulți specialiști drept cel mai puțin valoros, din punctul de vedere al criticii textuale neotestamentare. De asemenea, mai trebuie spus și faptul că textul a suferit, de-a lungul timpului, două corecții: prima (C² sau C^b) a fost realizată probabil în Palestina, în secolul al VI-lea, iar cea de-a doua (C³ sau C^c) este mâna unui corector din secolul al IX-lea, de la Constantinopol.³⁹

Codex Athous Laurae (Ψ.044)

După cum și numele o sugerează, acest manuscris din secolele VIII-IX se află în Sfânta Mănăstire Marea Lavră din Muntele Athos. Documentul conține, cu unele mici lacune, cele patru Sfinte Evanghelii (pentru Marcu, începând cu cap. IX), Faptele Apostolilor, Epistolele sobornicești (în ordinea obișnuită: Petru – Iacob – Ioan – Iuda) și Epistolele pauline (cu excepția foi finale a Epistolei către Evrei). Textul Evangheliei după Marcu este unul timpuriu, îmbinând tipurile alexandrin și occidental, având unele afinități și cu grupul κ , C, L și Δ . Textul celorlalte scrieri este predominant bizantin, cu unele variante alexandrine.

Codex Bezae (D.05)

Manuscrisul, care mai poartă și denumirea de „Codexul lui Beza”, provine din secolele V-VI, iar în secolul al IX-lea (între anii 830-850) se afla la

³⁸ ROBERT W. LYON, „A Re-Examination of Codex Ephraemi Rescriptus”, în *New Testament Studies*, nr. V/1958-59, pp. 260-266.

³⁹ IBIDEM, pp. 267-272.

Lyon. Acest lucru i-a determinat pe specialiști să creadă că a fost realizat în Sudul Franței, poate chiar pe teritoriul Lyonului.⁴⁰ Se pare că orașul devenise, încă din prima parte a perioadei medievale, un important centru cultural, jucând un rol determinant în conservarea textelor vechi. Aici au fost aduse nu numai manuscrise biblice și patristice din Sudul Franței și Italia, ori din regiunile mai îndepărtate, ci și texte juridice, astfel încât, în secolul al VIII-lea, ajunsese centrul de păstrare a Legii latine din Occident. În acest loc a rămas și manuscrisul despre care vorbim, până în secolul al XVI-lea. Variantele sale textuale remarcabile i-au adus aprecierile Conciliului Tridentin, în 1546.⁴¹ În 1550, a fost folosit pentru prima dată ca mărturie (sunt citate peste 350 de variante) pentru textul biblic neotestamentar realizat de către Robert Ștefan, în a treia sa ediție (gr. *Της Καινης Διαθήκης Απαντα*, Paris, 1550), fiind marcat cu ajutorul siglei β' , alături de α' , care reprezenta Biblia Complutensiană Poliglotă, ca principală autoritate.⁴² În timpul publicării acestei ediții, Stephanus s-a refugiat în Geneva, simpatizând cu reformații de aici. Așa se explică probabil faptul că în Biblia de la Geneva, publicată în 1560 în limba engleză de un grup condus de către William Whittingham, regăsim în aparatul critic de pe margine un număr de variante derivate din Codexul Bezae.⁴³ O parte dintre acestea apăruseră și în ediția anterioară a Noului Testament, publicat de același Whittingham în 1557, tot la Geneva.⁴⁴

În anul 1562, când Lyonul a fost jefuit de către hughenoți, sub conducerea baronului de Adrets, François de Beaumont, codexul a trecut de la Mănăstirea Sfântului Irineu în posesia celebrului cercetător francez Theodore Beza, prietenul și succesorul lui Calvin la conducerea Bisericii din Geneva. Acesta nu a venit personal la Lyon, mai ales dacă se afla în Franța, unde era în plină desfășurare Bătălia de la Dreux (din 1563), însă a menținut relațiile de prietenie cu cei mai importanți pastori de aici: Viret, Chaillet și Vallet. După al doilea război religios, a existat un aflus considerabil al refugiaților lyonezi spre Geneva, care includea numeroși editori și vânzători de carte. Probabil că documentul a fost adus aici de unul dintre aceștia.

⁴⁰ L. HOLTZ, „L'écriture latine du Codex Bezae”, în *Studies from the Lunel Colloquium*, Edited by D. C. Parker and C. -B. Amphoux, E. J. Brill, London – New York – Köln, 1996, pp. 30-36.

⁴¹ CHRISTIAN-B. AMPHOUX, „Le Texte”, în *Studies from the Lunel Colloquium*, Edited by D. C. Parker and C. -B. Amphoux, E. J. Brill, London – New York – Köln, 1996, p. 352.

⁴² ELIZABETH ARMSTRONG, *Robert Estienne, Royal Printer; an Historical Study of the Elder Stephanus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954, p. 211.

⁴³ NICHOLAS POCKOCK, „Some Notices of the Genevan Bible”, în *The Bibliographer*, nr. 6/1884, pp. 105-107.

⁴⁴ B. M. METZGER, „The Influence of Codex Bezae upon the Geneva Bible of 1560”, în *New Testament Studies*, nr. 8/1961, pp. 72-77.

Apoi, în 1581, Beza l-a donat Universității din Cambridge,⁴⁵ unde se păstrează până astăzi (Nn. II. 41). Din acest motiv, codicele este cunoscut și cu denumirea de *Cantabrigiensis*.⁴⁶

Codexul este cel mai vechi manuscris bilingv greco-latin, care cuprindea: Sfintele Evanghelii, dispuse în ordinea numită „occidentală”: Matei – Ioan – Luca – Marcu, adică mai întâi scrierile celor doi Sfinți Apostoli și ulterior ale celorlalți doi ucenici apostolici;⁴⁷ Epistolele sobornicești și Faptele Apostolilor. Inițial, manuscrisul avea aproximativ 510 pagini, cu textul grec în stânga și cel latin în dreapta (desemnat de specialiști cu ajutorul literei *d*), pe pagini alăturate, așa cum se deschidea codexul. Fiecare pagină conține o singură coloană de text, cuprinzând împărțirea „per cola” (gr. *κολα*).⁴⁸ La începutul fiecărei cărți, primele trei rânduri sunt scrise cu cerneală roșie, iar la sfârșitul scrierilor (lat. *subscriptio*) cerneala roșie și cea neagră alternează.⁴⁹ În prezent, Codex Bezae se întinde pe un număr de 406 pagini (21,5 x 26 cm), care conțin, pe coloana greacă: Matei I, 20 – III, 7; III, 16 – VI, 20; IX, 2 – XXVII, 1; XXVII, 12 – XXVIII, 20; Ioan I, 1-16; III, 26 – XVIII, 13; XX, 13 – XXI, 25; Luca în întregime; Marcu I, 1 – XVI, 15; Fapte I, 1 – VIII, 29; X, 14 – XXI, 2, 10-16; XXI, 18 – XXII, 10, 20-29, iar pe coloana latină: Matei I, 12 – II, 20; III, 6 – VI, 8; VIII, 27 – XVI, 67; XXVII, 2 – XXVIII, 20; Ioan III, 16 – XVIII, 2; XX, 1 – XXI, 25; Luca în întregime; Marcu I, 1 – XVI, 6; III Ioan 11-15; Fapte I, 1 – VIII, 20; X, 4 – XX, 31; XXI, 2-7, 10 – XXII, 2, 10-20. Unele dintre fragmentele care lipseau au fost restaurate cu ocazia unei corecturi realizate în secolul al IX-lea.

Textul manuscrisului este special,⁵⁰ întrucât are numeroase adăugiri și

⁴⁵ În momentul donației, manuscrisul a fost însoțit și de o scrisoare a lui Theodore Beza, datată 6 decembrie 1581, care se termina astfel: *GENEVAE. VIII Idus Dec. anno Domini CIC IC LXXXI. Vestrae totius inclytæ academiei dignitati addictissimus THEODORUS BEZA*. Mesajul a primit răspunsul însoțit de mulțumirea cuvenită din partea Vice-cancelarului și a Senatului Universității din Cambridge, datată 18 mai 1582, însă primită de învățat abia în luna octombrie a aceluiași an: *CANTABRIGIAE, 15° Cal. Junii. anno dni 1582. Salutis et dignitatis tuæ cupidissimi PROCANCELLARIUS et reliquus SENATUS Cantabrigiensis*.

⁴⁶ D. C. PARKER, *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text*, Cambridge University Press, 1992, pp. 279-284.

⁴⁷ JOHN CHAPMAN, „The Order of the Gospels in the parent of Codex Bezae”, în *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, nr. 6/1905, pp. 339-346.

⁴⁸ JEAN-MARIE MARCONOT, „Les marques de l’oralité dans le Codex de Bèze”, în *Studies from the Lunel Colloquium*, Edited by D. C. Parker and C. -B. Amphoux, E. J. Brill, London – New York – Köln, 1996, pp. 65-67.

⁴⁹ J. CHAPMAN, „The Original Contents of Codex Bezae”, în *The Expositor*, nr. VI/1905, pp. 46-53.

⁵⁰ Fascinația pe care a produs-o acest manuscris asupra specialiștilor în critica textuală a mers până la a înființa un așa-numit „Bezan Club”.

fraze completate,⁵¹ prezentând uneori variante diferite și între cele două coloane paralele din interiorul său. Textul Faptelor este prezent în varianta sa occidentală, fiind de zece ori mai lung decât cel din toate celelalte manuscrise cunoscute.⁵² Acest lucru se datorează numeroaselor corecturi, realizate de mai multe mâini, începând cu scribul care l-a copiat pentru prima dată (lat. *prima manu*) și continuând cu alți corectori din diferite perioade. În acest fel, Codex Bezae este cel mai bun exemplu pentru tipul occidental al textului Noului Testament. Existența textului latin este o dovadă suficient de puternică pentru a susține faptul că manuscrisul a fost copiat în vestul Europei,⁵³ într-un *scriptorium* latin, unde, spre deosebire de răsărit, această limbă era folosită în mod curent și înțeleasă cu ușurință, spre deosebire de limba greacă, ce fusese adăugată pentru simplul fapt că era limba în care textul sfânt fusese scris în original.⁵⁴ O analiză atentă asupra limbii grecești a textului din Codexul Bezae ne duce la concluzia că ortografia, morfologia și sintaxa sa aparțin limbii vernaculare din primele secole creștine. În unele privințe, textul prezintă anumite reminiscențe din Septuaginta, însă fiecare scriere în parte are particularitățile sale.⁵⁵

Însă, copii latine ale Scripturii mai fuseseră realizate și înaintea acestui manuscris, astfel încât apare o întrebare firească: scribul a copiat textul în cele două limbi după manuscrise diferite, ori s-a străduit să facă cele două versiuni să corespundă, plecând de la un singur manuscris?

⁵¹ Alături de un alt manuscris uncial, Codex Bezae Cantabrigiensis (Φ), de versiunile Veche Latină și Curetoniană Siriacă, precum și de câteva copii ale Vulgatei, Codex Bezae este principala autoritate care susține inserarea unui pasaj mai lung la finalul Evangheliei după Matei (după XX, 28) – cf. WILLIAM WHISTON, *The Primitive New Testament*, London, 1745.

⁵² De exemplu, Decretul Sinodului Apostolic de la Ierusalim (49-50 d.Hr.) din acest manuscris omite din lipsa celor patru prohibiții „carnea animalelor sufocate”. De asemenea, la sfârșitul scrierii (XV, 20; 29) apare Regula de Aur în variantă negativă – cf. A. F. J. KLIJN, „A Survey of the Research into the Western Text of the Gospels and Acts”, în *Novum Testamentum*, nr. 3/1959, pp. 1-27, 161-173.

⁵³ Trebuie precizat aici că, de-a lungul timpului, au circulat numeroase teorii privind locul de origine al Codexului Bezae, mergând din Franța (pe atunci, Galia) la Alexandria și din Africa la Ierusalim: Britania (J. A. Bengel), Galia de Sud (J. M. A. Scholz), Africa de Nord, Sicilia (Ropes, J. Irigoin), Sardinia (A. Souter), Italia de Sud (K. Lake, F. E. Brightman), Egipt (Th. Kipling, J. S. Semler, A. D. Callahan), Antiohia (F. H. Chase), Ierusalim (Stone), Beirut (D. C. Parker), Siria. Analiza paleografică susține însă evidența originii occidentale a textului, chiar dacă nu se știe cu exactitate țara din care acesta a emanat.

⁵⁴ J. N. BIRDSALL, „The Geographical and Cultural Origin of the Codex Bezae Cantabrigiensis: a Survey of the *Status Questionis*, mainly from the Paleographical Standpoint”, în *Studien zum Text und zur Etikh des Neuen Testaments*, Edited by Wolfgang Schrage, Festschrift Heinrich Greeven, Berlin, 1986, pp. 102-114.

⁵⁵ JAMES D. YODER, „The Language of the Greek Variants of Codex Bezae”, în *Novum Testamentum*, nr. 3/1959, pp. 241-248.

Asupra acestui punct nu s-a ajuns încă la un consens în rândul specialiștilor: unii susțin că textul latin a fost adaptat după cel grecesc (e.g. F. H. Scrivener), alții că ar fi tocmai invers (e.g. R. Harris⁵⁶). Curios este faptul că se pot aduce argumente puternice pentru ambele ipoteze, astfel încât nu ne rămâne decât să conchidem că ambele texte au fost modificate, ceea ce în sine nu pare absurd, ci constituie o concluzie rezonabilă. Însă, ceea ce frapază la acest codice nu se găsește neapărat în variațiile textuale, ci mai degrabă în îndepărtarea textului de cel cu care ne-am obișnuit. Acest lucru înseamnă, mai mult decât o adaptare a limbajului, existența unei tradiții textuale diferite. Tipul occidental al textului Noului Testament a apărut, fără îndoială, în vestul Europei, dar se pare că a trecut destul de repede (la începutul secolului al II-lea) în Asia Mică, în special pe teritoriul Siriei. Caracteristica sa esențială o constituie adaosurile libere și omisiunile ocazionale ale anumitor cuvinte, expresii, fraze sau chiar evenimente. Deși în general reprezintă o direcție independentă, adesea tipul occidental este în acord cu tipul neutru al textului, așa cum apare în B și $\aleph$, care reprezintă, după părerea specialiștilor, varianta cea mai apropiată de original.⁵⁷

O ediție facsimilă foarte îngrijită a manuscrisului, cu o prețioasă introducere și adnotări complete, a fost publicată de F. H. Scrivener,⁵⁸ iar în 1899 Cambridge University Press a realizat o altă reproducere foarte reușită a întregului document. Un alt facsimil cu fotografii ale manuscrisului a fost publicat în 1919 (*Codex Bezae Cantabrigiensis, Phototypice Repraesentatus*, London: C. J. Clay and Sons). Ulterior, aceasta a fost retipărită la Pittsburg, în 1978.

Codex Claromontanus (D₂.06)

Este un manuscris bilingv greco-latin din secolul al VI-lea, realizat cel mai probabil în Egipt. A fost achiziționat de același Theodore de Beza de la Mănăstirea franceză Clermont din Dioceza Beauvaisis și se află, din anul 1656, în Biblioteca Națională din Paris. Manuscrisul nu conține decât epistolele pauline, cu unele lacune. Între Epistola către Filimon și cea către Evrei se găsește inserat un catalog stihometric al cărților sfinte. Pentru că litera majusculă „D” i-a fost atribuită Codexului Bezae, care conține numai Evangheliile și Faptele Apostolilor, când vorbim despre corpusul paulin, aceeași literă îi revine Codexului Claromontanus/ Cleromontanus. Întrucât manuscrisul nu conține decât această parte a Noului Testament, alături de

⁵⁶ RENDEL HARRIS, *Codex Bezae*, Cambridge, 1891, pp. 36-38.

⁵⁷ F. C. BURKITT, „The Date of Codex Bezae”, în *Journal of Theological Studies*, nr. 3/1902, pp. 501-513.

⁵⁸ FREDERICK H. SCRIVENER, *Bezae Codex Cantabrigiensis*, Cambridge: Deighton, Bell and Co., London, 1864.

majusculă se adaugă adesea și exponentul „p”, de la „paulin” (i.e. **D^p**), iar uneori este numit și **D₂**.⁵⁹

Ca și în cazul Codexului Bezae, textul bilingv se află pe pagini alăturate, cel grec în stânga și cel latin în dreapta. Fiecare pagină conține o singură coloană de text pentru fiecare dintre cele două limbi, cuprinzând împărțirea „per cola” (gr. κωλα). Literele sunt scrise într-un stil foarte îngrijit, pe un pergament fin, apropiindu-se foarte mult ca formă de textul Evangheliilor din „Codexul lui Beza”. Textul grec este scris în mod corect, pe când cel latin prezintă numeroase greșeli, fiind adesea independent. Se pare că el aparține tipului african al versiunii vechi latine și că, de-a lungul timpului, a fost corectat de nu mai puțin de nouă mâini diferite, a patra dintre acestea (undevea în secolul al IX-lea) adăugându-i spiritele și accentele, așa cum apar astăzi în manuscris. Astfel, putem afirma că textul Codexului Claromontanus aparține neîndoielnic tipului occidental, deși variantele epistolelor pauline nu sunt atât de izbitoare, așa cum am văzut în cazul Evangheliilor și Faptelor. O ediție a manuscrisului a fost publicată de Constantin Tischendorf la Leipzig, în 1852.

Codex Freerianus (W.032)

Aflându-se printre cele mai importante manuscrise majuscule, „Codexul lui Freer” datează de la sfârșitul secolului al IV-lea, ori începutul celui de-al V-lea și este originar din Akhmim, un orașel din Egipt, aflat pe malul răsăritean al Nilului.⁶⁰ Pe data de 19 decembrie 1906, a fost cumpărat, alături de alte trei manuscrise biblice,⁶¹ de către Charles L. Freer din Detroit de la un negustor arab de lângă Cairo, pe nume Ali in Gizeh. A fost adus la Washington, D.C., unde se păstrează până astăzi în Freer Museum (Gallery of Art) de la Smithsonian Institution. Din acest motiv, mai este numit și *Washingtonianus*.

Ca și Codexul Bezae, este un document de o mare valoare, fiind format

⁵⁹ În literatura de specialitate există câteva abrevieri universal valabile, care trimit la genul literar al mărturiei textuale manuscrise citate: **a** = Acts and Catholic Letters (Fapte și Epistole sobornicești); **act** = Acts (Fapte); **cath** = Catholic Letters (Epistole sobornicești); **e** = Gospels (Evanghelii); **p** = Pauline Letters (Epistole pauline); **r** = Revelation (Apocalipsa); **K** = commentary manuscript (manuscris cu comentariu).

⁶⁰ O subscripție cu scriere semi-cursivă din secolul al V-lea, ne duce cu gândul la Biserica lui Timotei, aparținând unei mânăstiri a crescătorilor de vie, aflată lângă a treia mare piramidă a Egiptului: χριστε αγιε συ μετα του δουλο(υ σου τιμοθεου) και παντων των αυτου („Hristoase Sfinte, fii cu robul tău, Timotei, și cu toți ai lui”) – cf. HENRY A. SANDERS, *The New Testament Manuscripts in the Freer Collection*, MacMillan & Co., New York – London, 1918, p. 2.

⁶¹ Două dintre acestea erau manuscrise veterotestamentare: I – Deuteronom, Iosua; II – Psalmi, iar ultimul era un manuscris neotestamentar ce cuprindea fragmente din Epistolele Sfântului Apostol Pavel.

din 26 de caiete inegale (cuprinzând de la 4 la 8 foi) ce conțin cele patru Sfinte Evanghelii, cu unele lacune, dispuse în ordinea așa-numită „occidentală” (Matei – Ioan – Luca – Marcu). În prezent, avem un număr de 374 de pagini, dintre care 372 sunt scrise. Există două pagini goale la sfârșitul Evangheliei după Ioan. Pe fiecare dintre cele două pagini care servesc drept copertă pentru manuscris sunt pictate câte două „tablouri” ale Sfinților Evangheliști. Se crede că miniaturile au fost realizate mai târziu, în secolele VII-VIII. În afară de Evanghelia după Ioan, care se pare că a fost scrisă pe un pergament din piele de oaie, pentru celelalte trei scrieri evanghelice s-a folosit pielea de capră. Grosimea foilor variază între 05 și 20 mm. Cele mai mari pagini au dimensiunea de 21/ 14, 5 cm, în timp ce foile cele mai reduse au 20, 8/ 14, 3 cm. Scrierea a fost realizată pe o singură coloană, care cuprinde 30 de rânduri pe pagină.⁶² Numărul literelor de pe un rând variază între 27 și 30. Numai rândurile ultimelor fascicule de la Luca au între 32 și 35 de litere, care deși sunt mai mici, au fost scrise de mâna aceluiași scrib. Semnele de punctuație sunt destul de rare; de obicei se folosește un punct în partea de mijloc a rândului. În două cazuri (Matei 24, 3; Luca 2, 52), punctul apare în partea de sus a rândului. Niciodată nu apar mai mult de 3-4 semne de punctuație pentru fiecare pagină. Acestea sunt cele mai frecvente în prima parte a Evangheliei după Luca și cele mai puține în Evanghelia după Marcu. Două puncte apar de 12 ori la Matei, de 6 ori la Ioan, de 23 de ori la Luca și de 11 ori la Marcu. Un substitut al semnelor de punctuație îl reprezintă adesea lăsarea unor spații goale între anumite fraze. Acestea apar des și regulat pe parcursul întregului manuscris. Sistemul paragrafelor este marcat printr-o literă puțin mărită la începutul acestora și printr-o linie de separație la final (-). Accentele lipsesc cu desăvârșire, iar pentru spiritul dur se folosește foarte rar un semn rudimentar (^L sau |), în special pentru a evita confuziile între cuvintele monosilabice. Citările veterotestamentare sunt marcate de un semn plasat pe marginea stângă a coloanei.⁶³

Textul manuscrisului apare ca unul „amestecat”, fiind probabil copiat după mai multe exemplare aparținând diferitelor familii textuale cunoscute. De exemplu, textul de la Matei și Luca (VIII, 13 – XXIV, 53) aparține tipului bizantin. Textul de la Marcu (I, 1 – V, 30) aparține tipului occidental, asemănător și cu versiunea veche latină. În continuare, Marcu V, 31 – XVI, 20 aparține tipului cezareean, înrudit cu P⁴⁵. Textele de la Luca (I, 1 – VIII, 12) și Ioan (V, 12 – XXI, 25) aparțin de această dată tipului alexandrin.

⁶² Există și câteva excepții de la această regulă: la Matei sunt șase fraze în care scribul a scris un cuvânt sau o parte din acesta pe rândul 31 (de trei ori acesta este plasat la începutul rândului și tot de trei ori la sfârșit); la Luca sunt, de asemenea, șase cazuri (patru la începutul rândului și două la sfârșit); în sfârșit, la Ioan și la Marcu nu există o asemenea excepție.

⁶³ H. A. SANDERS, *The New Testament Manuscripts...*, pp. 5-8.

În textul Evangheliei după Marcu, după cap. XVI, 14, se află un adaos, care, în literatura de specialitate, poartă denumirea de *Loghionul lui Freer*. Se pare că această inserție era cunoscută de Fer. Ieronim, care mărturisea că ea este prezentă „în unele copii, în special în codicele grecești” (*Dialogus contra Pelagianos II, 15*). Acest adaos demonstrează faptul că, în antichitatea creștină, a existat o problemă cu finalul Evangheliei după Marcu. Într-adevăr, vocabularul și stilul textului din Marcu XVI, 9-20 arată faptul că acest fragment nu este scris de mâna evanghelistului, ci reprezintă un rezumat al arățărilor Domnului celui Înviat, consemnate în celelalte Evanghelii. Este, așadar, clar că cineva, într-o epocă timpurie, a adăugat aceste versete ca o încheiere. Este, de asemenea, posibil ca ultima filă a manuscrisului original al Evangheliei, care vorbea despre arățărilor după Înviere, să se fi pierdut. Pentru credința creștină, finalul actual (vv. 8-20) are deplină valoare și autoritate, ca parte integrantă a Sfintei Scripturi. Chiar dacă nu a fost scrisă de Sfântul Marcu, pericopa a fost dintotdeauna acceptată de Biserică și considerată drept text inspirat și canonic. Textul acesteia a fost editat pentru prima dată de către Caspar René Gregory (Leipzig, 1908).⁶⁴

O excelentă ediție facsimilă a întregului manuscris a fost realizată de către Henry A. Sanders.⁶⁵ După opinia acestui specialist, varietatea textuală a manuscrisului se explică prin faptul că el a fost copiat după un document realizat din fragmentele copiate ale mai multor fragmente evanghelice, puse împreună după încercarea împăratului persecutor Dioclețian (284-305) de a distruge scrierile sfinte ale creștinilor.

Résumé:

Les anciens manuscrits majuscules (ou onciales) du Nouveau Testament se situent parmi les plus importantes témoignages dans l'histoire textuelle biblique, en tant qu'exemplaires de luxe, qui ont été soigneusement écrites sur des grands parchemins, dans les grandes villes chrétiennes, par l'intermède des scribes professionnels. Nous connaissons aujourd'hui environ 274 manuscrits ou fragments-manuscrits néotestamentaire, dont la plupart provient des documents différents. Pour les numéroter, les chercheurs ont adopté la classification après leurs contenus dans quatre groupes: les évangiles, les Actes et les Epîtres catholiques, les Epîtres pauliniennes et l'Apocalypse. Puis, pour chaque codex on a établi une lettre majuscule de l'alphabet latin, grec ou bien hébraïque.

⁶⁴ IOANNIS KARAVIDOPOULOS, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, traducere de Drd. Sabin Preda, Editura Bizantină, București, 2002, pp. 377-384. Vezi și J. K. ELLIOTT, „The Text and Language of the Endings to Mark's Gospel”, în *Theologische Zeitschrift*, nr. 27/1971, pp. 255-262.

⁶⁵ H. A. SANDERS, *Facsimile of the Washington Manuscript of the Four Gospels in the Freer Collection*, University of Michigan, New York, 1912.

Parmi tous ces documents bibliques, il y en a seulement cinq qui contiennent le texte complet du Nouveau Testament, dont on a largement parlé dans cet article. Il s'agit du: Codex Sinaïticus (א.01), Codex Alexandrinus (A.02), Codex Vaticanus (B.03), Codex Ephraemi rescriptus (C.04) et Codex Athous Laurae (Ψ.044). Nous avons aussi abordé la problématique des manuscrits bilingues, dont on a choisi les deux plus célèbres: Codex de Bèze (D.05) et Codex Claromontanus (D₂.06). C'est remarquable le fait que tous ces textes présentent assez souvent des corrections qui ont été ajoutées à la leçon originale. Le lieu de provenance reste presque incertain, parce que les codex ont beaucoup circulé avant d'être déposés dans les bibliothèques du monde entier.

Grosso modo, les majuscules du Nouveau Testament couvre une période qui commence du quatrième siècle jusqu'au dixième siècle de notre ère. La période dont on parle est profondément marquée par deux événements importants : premièrement, l'Édicte de l'Empereur Constantin à Milan – qui a définitivement fait le passage du papyrus vers le parchemin et l'adoption des majuscules contre les minuscules; deuxièmement, l'irruption de la production des écrits du X^{ème} siècle qui a imposé l'utilisation du même support pour plusieurs écrits (les palimpsestes). Grâce à leur ancienneté, les majuscules ont été très bien reçues dans le monde de la recherche biblique, notamment avant la découverte massive des papyrus néotestamentaire, qui ouvre un nouveau défi dans l'histoire textuelle, dont on parlera.

CANONUL ȘI INSPIRAȚIA SFINTEI SCRIPTURI LA ORIGEN

Pr. Drd. DUMITRU RUSU

Cuvinte cheie: *Sfânta Scriptură, canon, inspirație, revelație, caracter teandric, Evanghelie*

Keywords: *Holy Scripture, canon, inspirations, revelation, theandric character, Gospel*

I. Introducere

Origen și-a pus toată viața în slujba cunoașterii Sfintei Scripturi. Nu s-a mulțumit însă ca să păstreze pentru sine roadele cercetărilor sale neobosite, ci a oferit creștinătății o operă de filologie biblică și o operă exegetică impresionantă, încă și pentru creștinii zilelor noastre. Să adăugăm și influența asupra autorilor patristicii de după el, influență pozitivă, evidentă și folositoare.

Principalele informații care au ajuns până la noi despre biografia lui Origen le datorăm lui Eusebiu de Cezareea.¹ Copilăria și adolescența marelui alexandrin au fost zbuciumate, trecând prin persecuția lui Septimiu Sever, la începutul secolului III, când tatăl său, Leonida, a primit cununa muceniciei.² Deși Origen a rămas orfan „foarte tânăr”, și-a continuat strădaniile pentru studiu, reușind deopotrivă să-și ajute familia aflată în nevoi. Rămăseseră șapte frați mai mici, iar averea familiei fusese confiscată.

După moartea lui Leonida, râvna pentru studiu a copilului său a

¹ Biografia lui Origen, în cea mai mare parte a ei, este luată de Eusebiu din relatările celor care îl cunoscuseră pe marele alexandrin – Pr. Prof. IOAN G. COMAN, „Chipul lui Origen după Eusebiu al Cezareei, Pamfil și Ieronim”, în rev. *Glasul Bisericii*, an XIX (1960), nr. 11-12, p. 917; RENE CADIOU, *Tinerețea lui Origen*, Paris, 1926 (în limba franceză); GEORGE CELSIE, *Gândirea creștin filosofică a lui Origen în „De Principiis” și urmările ei până la jumătatea secolului al VI-lea*, Cluj, 2002, p. 18.

² Despre moartea lui Leonida: CLAUDIO MORESCHINI și ENRICO NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, trad. de Hanibal Stănculescu și Gabriela Sauciuc, Editura Polirom, 2001, p. 299. Pe când tatăl său era închis, în vreme de persecuție, Origen a vrut el însuși, copil fiind, să-și mărturisească public credința. „N-a lipsit mult și era cât pe aci să-și piardă viața... Mama lui a știut să împiedice înflăcărarea lui... I-a ascuns îmbrăcămintea și așa a fost nevoit să rămână acasă”. S-a mulțumit să-i trimită tatălui lui o scrisoare de încurajare. Îi scria acestuia: „Să nu care cumva să-ți schimbi părerea din pricina noastră!” Iată cât de hotărâte erau simțămintele lui religioase – EUSEBIU, *Istoria bisericească*, VI, 2, PG (prescurtare de la *Patrologia Graeca*, J.-P. Migne) 20, col. 524, traducere în volumul: EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri*, partea I, traducere, studiu, note și comentarii de Pr. Prof. Teodor Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1987, în colecția PSB, vol. 13, p. 225.

crescut, odată cu înmulțirea cunoștințelor lui de cultură generală. Origen predă celorlalți, pentru a se întreține, gramatica, dialectica și retorica, respectiv aritmetica, geometria, astronomia și muzica. Veneau la el și păgâni, ca să asculte cuvântul Domnului. La 18 ani, conducea deja școala alexandrină, fiind vestit pentru știința sa.

Origen era numit și Adamantios, sau „Omul de oțel”, pentru că, după Fotie, își lega ideile oarecum cu lanțuri de oțel.³ Rezultatele muncii acestuia au fost impresionante. Mulți oameni culti „au venit în jurul lui ca să deprindă alături de el o cunoaștere cât mai temeinică a învățăturilor sfinte”. Erau între ei încă și eretici, chiar și păgâni.⁴ Dar Origen nu ducea o simplă viață de asceză. „Partea cea mai mare din noapte o închina studierii Sfințelor Scripturi”.⁵

Marele alexandrin a fost o personalitate incontestabilă a vieții bisericești a vremurilor sale. În 212-215, a făcut o vizită la Roma, unde a și ascultat o predică a lui Ipolit. Un episod important al activității este legat de vizita în Arabia, la Bostra, la cererea guvernatorului provinciei. Când Beril de Bostra încerca să introducă o învățătură greșită, Origen l-a readus pe acela la ortodoxie.⁶ În anul 230 (poate 231), când mergea în Grecia, la trecerea prin Palestina, episcopii Cezareei și Ierusalimului l-au hirotonit preot.⁷

În a doua parte a vieții (pe la 231-232), după ce s-a mutat în Cezareea Palestinei, lăsând locul său de la conducerea școlii alexandrine lui Heracla, Origen a insistat asupra preocupărilor pastorale și catehetice, dar și-a continuat deopotrivă imensa și atât de necesara operă de exegeză a Scripturii. A condus școala catehetică din Cezareea Palestinei vreme de 20 de ani,⁸ până la persecuția lui Deciu. Atunci a fost arestat și torturat.⁹ A mai trăit câțiva ani și a murit la vârsta de 69 de ani, pe la 254, fiind înmormântat probabil la Tir.

Origen a trăit toată viața în Biserică, având o credință fierbinte, lucrătoare, un zel nestăvilit. A dus o muncă uriașă de cercetare, dar și de educație, la școlile al căror „suflet” a fost. Angrenat în munca sa, nu avea timp totdeauna să-și scrie personal operele, lucru de care se ocupau tahirafii. De asemenea, ideile sale sunt adeseori îndrăznețe, într-o vreme în

³ FOTIE, *Biblioteca*, cod 103, PG 103, col. 397A; J. TIXERONT, *Patrologie*, p. 91.

⁴ „De când mă dedicasem cu toată ființa științei cuvântului (dumnezeiesc), iar faima viețuirii mele se răspândise până departe, îndată au început să vină alături de mine atât eretici, cât și oameni învățați în științele grecești și mai ales în filosofie” (EUSEBIU, *Istoria bisericească*, VI, 19, PG 20, col. 568, PSB 13, p. 243).

⁵ IBIDEM, VI, 3, PG 20, col. 529, PSB 13, p. 228.

⁶ HENRI CROUZEL, *Origen, personajul, exegetul, omul duhovnicesc, teologul*, trad. de Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 77; Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, vol. II, p. 310.

⁷ EUSEBIU, *Istoria bisericească*, VI, 8, PG 20, col. 536, PSB 13, p. 232.

⁸ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, vol. II, p. 306.

⁹ HENRI CROUZEL, *Origen ..., Op. cit.*, p. 80.

care Biserica încă nu își formulase clar toate capitolele învățăturii ei de credință. Origen era un deschizător de drumuri. Din păcate, nu a mai avut posibilitatea să revină asupra ideilor sale, stârnind nemulțumirea veacurilor ce au urmat și, în cele din urmă, condamnarea ca eretic. Erorile origenismului, începute în sec. III, au continuat în sec. IV și V, iar în sec. VI a venit anatematizarea, după edictul lui Iustinian,¹⁰ în 543, la Sinodul V ecumenic (553).

Preocupările lui Origen pentru cunoașterea Sfintei Scripturi

Interesul pe care marele scriitor alexandrin l-a manifestat față de Sfânta Scriptură își are începuturile în chiar primii săi ani de viață, fiindcă fiul lui Leonida, martirul din vremea lui Septimiu Sever, „nutrea o dragoste atât de mare pentru cuvântul dumnezeiesc”.¹¹

De mic, Origen a fost „introdus” în studiul „scrierilor dumnezeiești”, ale Sfintei Scripturi, învățând multe versete pe de rost, recitând lungi pasaje. Nu se mulțumea pur și simplu să cunoască superficial înțelesul Sfințelor Scripturi, ci voia să pătrundă sensurile mai adânci. Își punea chiar în dificultate pe propriul său dascăl, tatăl, căutând să afle, cum zice Eusebiu, „ce anume se ascunde în dosul Scripturii celei inspirate de Dumnezeu”.¹²

Activitatea de dascăl creștin a lui Origen, la școala alexandrină, era de-a dreptul impresionantă. Impresionantă este însă și descrierea păstrată despre modul său ascetic de viață: „Ziua întreagă ducea viață de aspră asceză, iar partea cea mai mare din noapte o închina studierii Sfințelor Scripturi, ducând viața cea mai filosofică cu puțință, pe de o parte prin deprinderea posturilor, iar pe de altă parte prin scurtarea timpului de somn”.¹³

Origen acordă așadar o maximă importanță *lecturii* Sfintei Scripturi.¹⁴ Chiar dacă limbajul Scripturii pare păgânilor a fi simplu, fiind tentați să o disprețuiască pentru acest motiv, ea arată „puterea nemărginită a lui Dumnezeu”.¹⁵ Mai mult decât atât, Sfânta Scriptură este, până la ultima ei

¹⁰ GEORGE CELSIE, *Gândirea...*, *Op. cit.*, p. 194.

¹¹ EUSEBIU, *Istoria bisericească*, VI, 1, PG 20, col. 521, PSB 13, p. 224.

¹² IBIDEM, VI, 2, PG 20, col. 525, PSB 13, p. 225.

¹³ IBIDEM, VI, 3, PG 20, col. 529, PSB 13, p. 228.

¹⁴ Citim în Filocalia un frumos îndemn al său: „Fiul meu, zice el, să dai atenție în primul rând citirii Sfințelor Scripturi” (ORIGEN, *Filocalia*, în volumul: *Scrieri alese*, partea a doua, Exegeze la Noul Testament, Trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în colecția PSB, vol. 7, București, 1982, p. 356). Ascultarea (citirea) Scripturii aduce folos: IDEM, *Omilia XX la Iosua*, PG 12, col. 921, trad. în vol.: *Scrieri alese*, partea întâia, Din lucrările exegetice la Vechiul Testament, Trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în colecția PSB, vol. 6, București, 1981, p. 282.

¹⁵ IDEM, *Filocalia*, PSB 7, p. 334.

literă, folositoare, pentru cel ce știe să o întrebuințeze potrivit.¹⁶ Până și ultima literă minunată, scrisă în cuvântul lui Dumnezeu, lucrează și nu-i nicio iotă, nicio cirtă din Scriptură, care să nu dea roade în sufletul celor ce știu să se folosească de puterea acestor slove. „După cum orice plantă care acționează, fie asupra sănătății trupești, fie în alt fel, cu toate că nu tuturor persoanelor le este dat să știe la ce folosește fiecare plantă, ci doar celor ce au dobândit cunoașterea lor, adică botaniștilor, care le studiază... pentru ca să aducă folos celor ce au nevoie de medicamente din plante, tot așa și sfântul este un fel de botanist duhovnicesc, care alege din scrierile sfinte fiecare iotă și fiecare stihie, care îi cade în mână..., căci în Scripturi nimic nu este de prisos”.¹⁷

Scriptura este un tot, alcătuit în chip armonios, neavând nepotriviri, nici disonanțe. Marele alexandrin sesizează și „acriția Sfintelor Scripturi”, precizia cuvintelor folosite de autorul sfânt.¹⁸ Prin „cunoașterea adâncă a dumnezeieștilor cărți”, sufletul nostru se unește cu Cuvântul, cu Dumnezeu. De aceea, se cere nu doar simpla ascultare a cuvântului Sfintei Scripturi, în biserică, ci și meditația la „Legea Domnului, ziua și noaptea”.¹⁹

Ca să putem înțelege semnificația scrierilor divine, „este nevoie de lacrimi și de neîncetată rugăciune, ca Domnul să deschidă ochii noștri”. De aceea, Origen recomandă rugăciunea, alături de credință. Este desigur credința desăvârșită în Iisus Hristos. Așadar, marele alexandrin nu condiționează tâlcuirea Scripturii în primul rând de factorul intelectual, ci de cel al credinței și al rugăciunii.²⁰

Când noi ridicăm spre cer rugăciunea noastră, Dumnezeu nu întârzie

¹⁶ Despre roadele cuvântului Scripturii în viața noastră, Origen spunea: „Fiecare cuvânt al Scripturii divine îmi pare asemenea unei semințe care, odată aruncată în pământ, renăscută în spic, sau în altceva de acest fel, se ramifică înmulțit... La fel de va întâmpla (ca și cu sămânța de muștar), dacă va găsi un îngrijitor atent și priceput, și cu acest cuvânt... din cărțile sfinte. Deși la prima vedere se arată mic și neînsemnat, el se transformă în copac, dacă începe să fie îngrijit și tratat cu îndemânare duhovnicească” (IDEM, *Omilia I la Ieșire*, PG 12, col. 297, trad. în vol.: *Omilii și adnotări la Exod*, Studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 63).

¹⁷ IDEM, *Filocalia*, PSB 7, pp. 349, 350.

¹⁸ IDEM, *Omilia I la Facere*, PG 12, col. 160, trad. în vol.: *Omilii și adnotări la Exod*, Studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 165; IDEM, *Omilia I la Cântarea Cântărilor*, PG 13, col. 45, PSB 6, p. 320; HARALAMBIE ROVENȚA, *Interpretarea Scripturii după Origen*, Râmnicu Vâlcea, 1929, p. 21.

¹⁹ IDEM, *Omilia X la Facere*, PG 12, col. 220, trad., p. 347; IDEM, *Omilia IX la Levitic*, PG 12, col. 515, trad. în vol.: *Omilii și adnotări la Levitic*, Studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, editura Polirom, Iași, 2006, p. 371.

²⁰ IDEM, *Omilia VII la Facere*, PG 12, col. 203, trad., p. 289; H. ROVENȚA, *Op. cit.*, pp. 35, 36. Despre roadele și rolul rugăciunii și la: Origen, *Omilia II la Facere*, PG 12, col. 167, trad., p. 179; IDEM, *Omilia IX la Levitic*, PG 12, col. 518, trad., p. 381.

cu ajutorul Său, luminându-ne mintea, pentru înțelegerea Scripturilor. „Dacă Domnul va binevoi să ne dăruiască, după rugăciunile noastre, prielnică adiere a Duhului Său Sfânt, vom intra în portul mântuirii, împlinind călătoria cuvântului”.²¹

Autorii cărților Sfintei Scripturi au dus ei înșiși o viață de sfințenie, „au îndepărtat diversele ispite”, au înlăturat viciile, „au dus o viață echilibrată și cumpănită”. Ei trebuie urmați.²²

II. Canonul Sfintei Scripturi

Canonul Scripturii în general

Canonicitatea Sfintei Scripturi se întemeiază pe un aspect fundamental al acesteia: caracterul ei inspirat. Faptul că Sfânta Scriptură a fost scrisă sub inspirația Sfântului Duh ne face să socotim stabilirea canonului ei ca fiind tot o lucrare a Sfântului Duh în Biserică.²³

Cuvântul canon vine din limba greacă, unde are următoarele semnificații. Poate însemna băț drept, bară. De aici vine ideea de caracter drept, de lucru drept. Poate însemna și dreptar, instrument folosit de tâmplari sau zidari, pentru a ține dreaptă linia unei construcții. Cuvântul se referă și la un braț, sau la acul unei balanțe. În fine, canon înseamnă criteriu, regulă, model sau standard, în raport cu care poate fi determinată și justetea unei opinii.²⁴

Primim ultimul sens al cuvântului canon, ca normă, sau îndreptar, vizând colecția de cărți ale Sfintei Scripturi, pe care Biserica le recunoaște ca fiind scrise sub inspirația Sfântului Duh, de către autorii biblici. Aceste cărți acceptate ca fiind canonice se constituie ca *izvoare* ale Revelației supranaturale, fiind *normative* deopotrivă pentru credința și pentru viața fiecărui creștin în parte, deci și pentru noi. În acest sens, cuvântul canon este întrebuițat de Biserică din sec. III-IV.

Din punct de vedere ortodox, o carte este socotită canonică, deci are autoritate și este normativă pentru noi dacă, în principiu, îndeplinește două *condiții de bază*. Pe de o parte, ea trebuie să fie inspirată, având deci ca principal autor pe Dumnezeu, iar dovada acestei inspirații să vină din

²¹ IDEM, *Omilia IX la Facere*, PG 12, col. 210, trad., p. 315. Necesitatea harului și a rugăciunii este afirmată cu tărie de Origen: „Vedeți, zice el, că este nevoie de ajutorul lui Dumnezeu pentru a explica acest text și este cu neputință ca orice om să poată tălmăci..., dacă nu este luminat de harul lui Dumnezeu. Ajutați-mă dar și voi cu rugăciunile voastre” (IDEM, *Omilia XX la Iosua*, PG 12, col. 925, PSB 6, p. 287).

²² IDEM, *Omilia II la Facere*, PG 12, col. 173, trad., p. 197.

²³ Pr. Prof. VASILE MIHOC, „Canonul și inspirația Sfintei Scripturi văzute din punct de vedere ortodox”, în rev. *Ortodoxia*, an XLVIII (1997), nr. 1-2, p. 23.

²⁴ MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU, *Istoria canonului Noului Testament*, Editura Universitaria, Craiova, 2007, pp. 33, 34. Despre utilizarea termenului canon și la: ARCHIBALD ALEXANDER, *The canon of the Old and New Testaments*, Philadelphia, 2006.

cuprinsul cărții, dar și din mărturiile pe care le aduce Tradiția, în Biserică. Pe de altă parte, o carte a Sfintei Scripturi este canonică, dacă a fost primită și folosită de toți creștinii, dacă i-a fost recunoscută canonicitatea de către Biserică, singura în măsură să spună ultimul cuvânt în privința existenței sau nu a caracterului ei inspirat.²⁵

Dacă spunem că *Biserica și-a stabilit* canonul Sfintei Scripturi în sec. III-IV, nu înțelegem nicidecum prin aceasta că de fapt și cărțile Scripturii sunt de o dată așa de recentă. În realitate, aceste cărți sunt cu mult mai vechi. Mai mult decât atât, canonul Vechiului Testament, lista cărților lui era un fapt *încheiat* în momentul venirii Mântuitorului. Evreii, pe măsură ce cărțile lor sfinte au apărut, le-au adunat, le-au colecționat treptat, operație ce a luat sfârșit în epoca de după exil. Așadar, când Mântuitorul și Sfinții Săi Apostoli se refereau la Sfânta Scriptură, aveau în minte colecția completă a cărților sfinte ale Vechiului Testament.²⁶

Evreii împărțeau cărțile Vechiului Testament în *trei grupe*: Legea, proorocii și celelalte cărți. Mântuitorul cunoștea această împărțire, ca dovadă că la Luca 24, 44 vorbește despre „Legea lui Moise”, despre „Prooroci” și despre „Psalmi”, în ultima categorie incluzând și restul cărților. Alteori, Mântuitorul vorbește despre Lege și Prooroci (Matei 7, 12; 22, 40; Luca 16, 16), sau doar despre Lege (Ioan 12, 34).

Tradiția iudaică, pornind de la numărul literelor alfabetului ebraic, număra 22 de cărți ale Vechiului Testament. În realitate, aduna în acest număr 39, grupate astfel: Cartea Rut era socotită una cu cea a Judecătorilor; Plângerile erau unite cu Profeția lui Ieremia; cărțile lui Samuel, ale Regilor și Cronicile erau numărate ca fiind o singură carte; Neemia era unită cu Ezdra; în fine, toți cei 12 profeți mici erau și ei adunați într-una singură.²⁷

Recunoașterea canonului Vechiului Testament în Noul Testament. Mântuitorul subliniază autoritatea divină a Vechiului Testament (Matei 4, 4-10; 21, 12; 22, 29). Vede în Vechiul Testament „cuvântul lui Dumnezeu” (Ioan 10, 35). La rândul lor, Sfinții Apostoli repetă cele spuse de Domnul. Așa de pildă, Sfântul Apostol Matei socotește Vechiul Testament ca fiind o mare profeție divină (Matei 5, 18). Sfinții Apostoli văd în Vechiul Testament un izvor al Revelației divine (Fapte 3, 22; 4, 25; 28, 25). Îl citează și arată caracterul lui profetic, în raport cu Noul Testament (Fapte 2, 16; Romani 1,

²⁵ Drd. EMILIAN CORNIȚESCU, „Canonul Sfintei Scripturi la cei doi reformatori: Martin Luther și Jean Calvin”, în rev. *Studii Teologice*, seria a II-a, an XXI (1969), nr. 3-4, p. 199.

²⁶ Pr. Prof. VASILE MIHOC, „Canonul...”, *Op. cit.*, p. 24.

²⁷ Septuaginta, traducerea Vechiului Testament în limba greacă, mai cuprindea, pe lângă cele 39 de cărți canonice, alte 10 necanonice și adaosuri la cărțile canonice, toate numite „bune de citit”, sau anaghinoscomena, având valoare educativ-morală (Drd. Emilian Cornițescu, „Canonul...”, *Op. cit.*, p. 199).

2; 10, 11; I Corinteni 15, 3). Sfinții Apostoli reamintesc faptul că este inspirat (II Timotei 3,16; I Petru 1, 10-12 ; II Petru 1, 20-21).

Canonul vechi-testamentar era deja încheiat în sec. I al erei creștine, fiind preluat astfel de către Biserica primară, care l-a socotit ca revelație pregătitoare pentru primirea lui Hristos și ca prima carte a sa, a Bisericii.²⁸

Pe măsură ce au fost scrise, Biserica a adăugat la colecția cărților sale pe cele ale Noului Testament, ajungând până la 27 ca număr. Mărturii pentru aceasta ne oferă însăși Scriptura, prin Epistola II Petru, care spune că Epistolele Sfântului Apostol Pavel erau adunate într-un „corpus” și socotite la fel de valoroase și normative ca și celelalte cărți ale Vechiului Testament (II Petru 3, 15-16).²⁹

Canonul Noului Testament grupează 27 de scrieri autoritative,³⁰ dar au existat și neclarități. În vremea Sfântului Irineu al Lionului, canonul Noului Testament cuprindea Evangheliile, Faptele, Scrisorile Apostolilor și Apocalipsa.³¹

Sinoadele locale de la Laodiceea (360), Hippo (393) și Cartagina (397 și 419) vor lămuri definitiv această problemă canonică. Sinodul de la Laodiceea (360-375), în canonul 59, făcea distincția cuvenită între cărțile canonice și cele necanonice. În canonul 60 dădea lista cărților canonice (între care erau enumerate greșit: Baruh și Epistola lui Ieremia). S-a păstrat și mărturia Sfântului Atanasie cel Mare, care împărțea cărțile Vechiului Testament în canonice (inclusiv Baruh și Ieremia), necanonice (dar bune de citit) și apocrife.³² Opinia Sfântului Părinte a fost apoi confirmată oficial de Sinoadele V-VI ecumenic și VII ecumenic. Pe aceeași linie cu Episcopul din Alexandria Egiptului vor învăța și: Sfântul Epifaniu, Leonțiu de Bizanț, sau Sfântul Ioan Damaschinul.³³

În Apus, Fericitul Augustin vorbește despre 44 de cărți canonice ale Vechiului Testament, incluzând alături de cele 39 unanim acceptate și: Tobit, Iudit, I, II Macabei, Înțelepciunea lui Isus Sirah și Înțelepciunea lui Solomon.

Biserica Romano-Catolică socotea la început canonul Vechiul

²⁸ Diac. Asist. ION BRIA, „Scriptură și Tradiție”, în rev. *Studii Teologice*, seria a II-a, an XXII (1970), nr. 5-6, p. 387.

²⁹ Despre această colecție a epistolelor pauline vorbesc primii autori patristici, între care Sfântul Ignatie Teoforul – *Epistola sa către Efeseni*, XII, 2

³⁰ *Studiul Noului Testament*, pentru uzul studenților Institutelor Teologice, București, 1983, p. 18 și urm.

³¹ Despre canonul la Clement Alexandrinul, sau la Ipolit Romanul, la: JULIO TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, trad. din spaniolă, Leiden, 1998, pp. 240, 241.

³² SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola XXXVIII Pascală*, PG 24, col. 1176, la Pr. Prof. Vasile Mihoc, „Canonul...”, *Op. cit.*, p. 27.

³³ *Dogmatica*, trad. de Pr. D-tru Fecioru, în *Izvoarele Ortodoxiei*, București, 1938, p. 287 și urm.

Testament alcătuit din 44 de cărți, urmând pe Ieronim și Fericitul Augustin. *Protestantismul* oscilează între 39 și 44 de cărți, vorbind și despre cele deuterocanonice. Prin Sinodul de la Trident (1545-1559), punându-se în discuție canonul Sfintei Scripturi, ca reacție față de protestantism, s-au aprobat 46 de cărți canonice, hotărâre socotită ca dogmă de Conciliul I Vatican (1870).³⁴

Bisericile vechi-catolice consideră ca inspirate și canonice 39 de cărți ale Vechiului Testament, menționând și pe cele „bune de citit”, chiar dacă au rezerve față de autoritatea acestora.³⁵

În *Biserica Ortodoxă*, în speță în cea *română*, citim în Cartea de învățătură că sunt 39 de cărți canonice ale Vechiului Testament și altele anaghiinoscomena, „folositoare și ziditoare de suflet”.³⁶ Sesizăm, așadar, o diferență față de canonul romano-catolic în privința cărților anaghiinoscomena.

Origen și canonul Vechiului Testament

În vremea marelui scriitor alexandrin, canonul Scripturii era aproape fixat. Cărțile Vechiului Testament erau în afară de orice discuție. Urmează aceeași linie pe care au mers înaintașii săi și întreaga sa operă de exegeză a Vechiului Testament se realizează pe această bază canonică. Explicând psalmul I, dă un catalog al Scripturii Vechiului Testament, zicând: „Trebuie să băgăm de seamă că, după tradiția ebraică, numărul cărților vechi-testamentare este de 22, număr care la ei este egal cu numărul literelor (din alfabet)”.³⁷

Cele 22 de cărți ale Vechiului Testament, spune Origen, sunt: 1) Geneză (la evrei Beresith, adică la Început); 2) Quellesmoth (acestea sunt numele); 3) Leviticul (Ouicra – Și a chemat); 4) Numeri (Ammesphecodeim); 5) Deuteronomul (Elleaddebareim – Acestea sunt cuvintele); 6) Iosua Navi (Iosuebennoun); 7) Judecătorii – Rut (Sophteim, la el într-o singură carte); 8) I și II Regi (Samuel – alesul lui Dumnezeu); 9) III și IV Regi (la el o singură carte, numită Quammelch David – Domnia lui David); 10) I și II Paralipomena (la el o carte, Dobreiamein – Cuvintele zilelor); 11) I și II Ezra (Ezra – Ajutătorul); 12) Psalmii (Spharthelleim); 13) Proverbele lui Solomon (Meloth); 14) Ecclesiastul (Koelth); 15) Cântarea Cântărilor (Sirassireim); 16) Isaia (Jessia); 17) Ieremia, cu Plângerile și cu Scrisoarea; 18) Daniel; 19) Iezechiel; 20) Iov; 21) Esther; 22) Macabei

³⁴ Drd. EMILIAN CORNÎTESCU, „Canonul...”, *Op. cit.*, p. 200.

³⁵ Pr. Prof. MIRCEA CHIALDA, „Canonul Sfintei Scripturi în Bisericile vechi-catolice”, în rev. *Ortodoxia*, an XXIV (1972), nr. 1, p. 20.

³⁶ Pr. Prof. VASILE MIHOC, „Canonul...”, *Op. cit.*, p. 28; Pr. ION IONESCU, „Sfânta Scriptură”, în rev. *Studii Teologice*, seria a II-a, an XLIII (1991), nr. 4, p. 53.

³⁷ EUSEBIU, *Istoria bisericească*, VI, 25, PG 20, col. 580, PSB 13, p. 248; ORIGEN, *Filocalia*, PSB 7, p. 333.

(Sarbethsabanaiel). Este canonul evreilor din vremea lui Origen.³⁸

Totodată, Origen ia atitudine față de ereticii Marcion și Apelle, care nu doar că au corectat Evanghelia și Faptele Apostolilor, dar, pentru că distingeau pe Dumnezeu Cel drept al Vechiului Testament, de Cel bun, din Noul Testament, excludeau Vechiul Testament și tot ceea ce în Noul Testament se raporta la Vechiul Testament, răstălmăcind, până la urmă adevărul Scripturii.³⁹

Canonul Noului Testament la Origen

Prin prisma preocupărilor lui Origen pentru tâlcuirea cărților Noului Testament, el acordă o atenție deosebită canonului și autenticității scrierilor celei de a doua părți a Sfintei Scripturi. Când scria și predă la școala catehetică din Alexandria și mai apoi din Cezareea Palestinei, în Biserică era în plină desfășurare discuția referitoare la canonul Noului Testament, cu atât mai mult cu cât circula o bogată literatură apocrifă. Autori patristici ca Sfântul Irineu, Sfântul Ipolit, sau Tertulian s-au străduit să facă distincția cuvenită între cărțile canonice și cele apocrife.⁴⁰

În Comentariul lui Origen la Matei (cartea I) vorbește explicit despre canonul Noului Testament și despre canonicitatea doar a celor 4 Sfinte Evanghelii cunoscute:⁴¹ „După cum am prins din tradiție în legătură cu cele patru Evanghelii, care sunt și singurele recunoscute în Biserica lui Dumnezeu, câtă se află sub cer, mai întâi a fost scrisă cea după Matei, care fusese înainte vameș, iar apoi a devenit Apostol al lui Hristos și pe care a redactat-o pentru credincioșii proveniți din iudaism, compunând-o în limba ebraică. A doua Evanghelie este cea după Marcu, care a compus-o după îndemnul pe care i le-a dat Petru, care de altfel îl și numește «fiul» său în prima sa epistolă sobornicească... (I Petru 5, 13). A treia este Evanghelia după Luca, cel care a fost lăudat de Pavel și a fost compusă pentru creștinii proveniți dintre păgâni. Ultima dintre toate este Evanghelia după Ioan”.⁴²

După cum citim, mai multe detalii aflăm despre Evanghelia după Marcu. Papias spunea că a fost compusă la rugămintea celor ce ascultaseră predica lui Petru. Sfântul Apostol nici nu a aprobat-o, nici nu a refuzat-o.

³⁸ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, vol. II, pp. 321, 322.

³⁹ H. CROUZEL, *Op. cit.*, p. 64.

⁴⁰ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, vol. II, p. 322.

⁴¹ Eusebiu de Cezareea spune, citând: „După cum am prins din tradiție, în legătură cu cele patru evanghelii, care sunt și singurele recunoscute în Biserica lui Dumnezeu, câtă se află sub cer, mai întâi a fost scrisă cea după Matei... A doua este cea după Marcu... A treia este Evanghelia după Luca... Ultima dintre toate este Evanghelia după Ioan” – *Istoria bisericească*, VI, 25, PG 20, col. 580, 581, PSB 13, pp. 248-249.

⁴² Cartea I la Matei, PG 13, col. 829, 830, PSB 7, p. 14.

Origen, din contră, spune că Evanghelistul Marcu și-a compus Evanghelia la îndemnul Sfântului Apostol Petru. Este posibil ca Origen să urmeze cuvintele Sfântului Irineu, care spunea că Marcu a pus în scris predica lui Petru, iar Luca pe cea a lui Pavel. Cu cea de a doua părere, Origen, după cum vedem, nu mai este de acord.⁴³

Importante informații aflăm și despre celelalte cărți ale Noului Testament, mai ales despre Epistole. Așa de pildă, în Cartea a V-a a Comentariului la Evanghelia după Ioan se spune: „Fiind într-un fel învrednicit de a fi slujitor după duh, iar nu după literă al Noului Testament..., Pavel nu a trimis totuși epistole în toate bisericile pe care le-a întemeiat, iar unora din cele cărora le-a scris, nu le-a trimis decât câteva rânduri”. Despre Sfântul Apostol Petru citim: „Petru... a lăsat numai o singură epistolă recunoscută, poate și o a doua, a cărei paternitate este însă discutabilă”. Despre Sfântul Ioan Evanghelistul spune: „Ioan, care a lăsat și el o Evanghelie... a scris și Apocalipsa... Ne-a lăsat și o Epistolă, cuprinzând doar câteva rânduri, poate și o a doua și a treia, dar pe acestea din urmă nu toți le recunosc canonice. De altfel, amândouă la un loc nu au nici 100 de rânduri”.⁴⁴

Origen amintește despre Epistolele lui Pavel, Petru și Ioan, fără a spune nimic despre cele ale lui Iacov și Iuda. Nu aflăm despre numărul epistolelor pauline, nici despre destinatarii acestora, probabil fiind o temă încă nelămurită definitiv în acea vreme. Îndoieli arată și față de a doua Epistolă a Sfântului Apostol Petru, ca și despre II și III Ioan. Origen nu își propune să lămurească subiectul, ci doar amintește situația prezentă.⁴⁵

Mai multe aflăm despre Epistola către Evrei, despre a cărei construcție stilistică sesizează complexitatea limbii, ca și a exprimării, în dezacord cu celelalte epistole pauline. Subliniază însă profunzimea ideilor, în acord cu celelalte epistole ale Apostolului neamurilor. Opinia marelui alexandrin este consemnată astfel de către Eusebiu: „Cât despre mine, dacă ar fi să-mi dau părerea, aş spune că ideile sunt ale Apostolului, dar limbajul și compoziția sunt ale cuiva care ținea minte învățătura Apostolului și care redactează așa-zicând cu mintea lui cele spuse de dascălul său... Dacă ne-am întreba totuși cine a scris epistola, ar trebuie să spunem că numai Dumnezeu știe”.⁴⁶

În Omilia a VII-a la Iosua, Origen amintește numele celor mai mulți

⁴³ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, vol. II, p. 323.

⁴⁴ EUSEBIU, *Istoria bisericească*, VI, 25, PG 20, col. 583, 584, PSB 13, p. 249.

⁴⁵ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, vol. II, pp. 324, 325.

⁴⁶ EUSEBIU, *Istoria bisericească*, VI, 25, PG 20, col. 584, 585, PSB 13, pp. 249, 250. Este consemnată și tradiția care circula în vremea sa, potrivit căreia Epistola către Evrei era atribuită fie lui Clement al Romei, fie Sfântului Evanghelist Luca (Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, vol. II, pp. 325, 326).

dintre autorii cărților Noului Testament, zicând: „Întâi, Matei, în Evanghelia sa, face să răsunе trâmbița preotească. Apoi, Marcu, Luca și Ioan, fiecare au lăsat să răsunе trâmbița preoților... Petru a răsunat și el prin două trâmbițe ale Epistolelor sale; chiar și Iacov și Iuda. Și la rândul lui, Ioan lasă să se reverse, în Epistolele sale, trâmbița. Și Luca, asemenea și el, relatând Faptele Apostolilor. Cât despre cel din urmă dintre Apostoli, Pavel..., prin trâmbițele celor 14 Epistole, el... aruncă la pământ... toate mașinăriile războinice ale... opiniei greșite a filosofilor”.⁴⁷

Unitatea Vechiului Testament cu Noul Testament

Pentru a ne face să înțelegem unitatea și armonia părților Sfintei Scripturi, Origen pleacă de la o comparație sugestivă între acestea și corzile unei chitare. Fiecare coardă scoate un sunet aparte, iar pentru cel care nu știe să cânte la acest instrument, el este neacordat. „Tot așa, cei care nu sunt învățați să asculte armonia lui Dumnezeu din Sfintele Scripturi, socotesc că este nepotrivire între Noul și Vechiul Testament, sau între lege și profeți, ori între Evanghelii și celelalte, ori între Apostol și Evanghelie, sau chiar în ea însăși”. Dar omul care a învățat „muzica lui Dumnezeu” știe că „toată Scriptura este un instrument armonios și desăvârșit al lui Dumnezeu”.⁴⁸

Origen vorbește adeseori despre „armonia acelorăși învățături din ambele Testamente”.⁴⁹ În primul rând, este învățătura despre Hristos. Căci „despre Hristos s-a scris (în Vechiul Testament) nu numai în Pentateuh..., ci în fiecare din Prooroci și în Psalmi..., în toată Scriptura”.⁵⁰ Unitatea dintre Vechiul Testament și Noul Testament vine din faptul că „unul și același Duh a scris și Legea și Evangheliile”.⁵¹

Dovezile pe care le aduce autorul studiat sunt „din Scripturile pe care, după credința noastră le socotim dumnezeiești, atât cea zisă a Vechiului, cât și cea numită a Noului Testament”. În fine, în altă parte ne îndeamnă să luăm învățătura „din Lege, din Prooroci, din scrierile evanghelice, din

⁴⁷ ORIGEN, *Omilia VII la Iosua*, PG 12, col. 857, PSB 6, p. 247. Într-o altă omilie la cartea lui Iosua, Origen amintește despre Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel (IDEM, *Omilia XI la Iosua*, PG 12, col. 885, PSB 6, p. 258).

⁴⁸ IDEM, *La Matei*, PG 13, col. 832; H. ROVENȚA, *Op. cit.*, p. 22.

⁴⁹ IDEM, *Filocalia*, PSB 7, p. 340.

⁵⁰ IBIDEM, PSB 7, p. 338. Tot Vechiul Testament îl anunță pe Hristos. Căci spune Origen: „Nu doar Legea îl anunță pe Hristos, ci și profeții și patriarhii” (IDEM, *Omilia XI la Ieșire*, PG 12, col. 376, trad., p. 319). Și tot astfel: „Hristos, ca și Cuvânt al lui Dumnezeu, a vorbit nu numai în Evanghelii, ci și în Lege și în Profeți. În Lege învață însă pe începători, în Evanghelii pe cei desăvârșiți” (IDEM, *Omilia XIV la Facere*, PG 12, col. 236, trad., p. 405). Tot așa: „Cuvântul lui Dumnezeu se exprimă, prin profeți, sau prin legiutor, oamenilor” (IDEM, *Omilia I la Levitic*, PG 12, col. 405, trad., p. 45).

⁵¹ IDEM, *Omilia V la Ieșire*, PG 12, col. 328, trad., p. 165.

cuvintele apostolilor”.⁵²

Evangelia la Origen

Origen, vorbind despre Evanghelie, spune că este o consemnare a tradiției. Are caracter sacru și un sens tainic, pe care își propune să îl aprofundeze, urmând aceeași metodă alegorică. Marele scriitor alexandrin și-a concentrat toate energiile pentru a cerceta Scriptura, forma scrisă a revelației divine. A arătat grijă mai întâi pentru a stabili în mod critic un text al acesteia, autentic și care să poată constitui baza întregii sale lucrări de exegeză biblică, în general, a întregii sale opere teologice. De aceea, prima parte a activității sale a dedicat-o unei impresionante munci de filologie biblică, stabilind critic textul Sfintei Scripturi, în faimoasa sa Hexapla.

Când vorbește despre revelație, Origen înțelege prin aceasta în primul rând Scriptura. Teologia sa are în centru pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Logosul întrupat, răstignit și înviat și Biserica, a cărei principală lucrare este cea de a propovădui cuvântul lui Dumnezeu și astfel de a deschide credincioșilor calea dobândirii propriei lor mântuiri. Credincioșii sunt chemați să asculte cuvântul lui Dumnezeu, consemnat în Scriptură și predicat de Biserică, sufletul lor devenind ca o bibliotecă, în care Biblia este cea mai de preț podoabă. Ascultând cuvântul sfânt, sufletul creștinesc se luminează și se transfigurează, se desăvârșește moral, transformă integral omul într-unul „ceresc”. Revelația cuprinsă în Scriptură este de neatins, de neschimbat, dar Origen, ca teolog, s-a străduit să descopere sensurile ei ascunse, spirituale. Un obiectiv de primă importanță pentru el a fost să apere unitatea revelației, a Vechiului Testament cu Noul Testament, revelație ce se desăvârșește în Iisus Hristos.⁵³

În centrul Noului Testament stau, desigur, Sfintele Evanghelii, pe care Origen le-a tâlcuit, acordându-le o atenție aparte. Mai ales în Comentariul său la Evangelia după Ioan aflăm o învățătură încheagată despre ceea ce înseamnă „evangelia”. Scopul marelui alexandrin trece cu mult dincolo de unul exegetic, vizând clarificarea unor noțiuni dogmatice, teologice complexe. În primul rând, prin evanghelie, Origen înțelege o parte a revelației. De aceea, insistăm în a desprinde acele locuri din opera sa, în care el arată unitatea acestei revelații, în Noul și Vechiul Testament. Logosul Divin, Fiul lui Dumnezeu întrupat, a adus mai întâi „vestea cea

⁵² IDEM, *Despre Principii*, PG 11, col. 341, PSB 8, p. 261; IDEM, *Omilia V la Ieremia*, PG 13, col. 313, PSB 6, p. 388. Deopotrivă, „scrierile Noului și ale Vechiului Testament, învățând frica de Dumnezeu, construiesc casele Bisericii” (IDEM, *Omilia II la Ieșire*, PG 12, col. 307, trad., p. 395).

⁵³ Pr. Prof. NICOLAE C. BUZESCU, „Conceptul de Evanghelie la Origen”, în rev. *Studii Teologice*, seria a II-a, an XXX (1978), nr. 3-4, p. 221.

bună” omenirii prin glasul profeților, pentru ca mai apoi să vorbească oamenilor, după Înălțarea Sa, prin Sfinții Apostoli și prin Biserică.⁵⁴

În lucrarea de tâlcuire a Sfintei Scripturi, Origen a fost ajutat de către un anume Ambrozie, fost gnostic valentinian, convertit, care i-a cerut marelui alexandrin o tâlcuire a Evangheliei după Ioan. Conștient de dificultatea acelei întreprinderi, i-a pus la dispoziție mijloacele materiale și umane necesare, sub formă de copii și caligrafi. În semn de respect, Origen i-a dedicat lui Ambrozie Comentariul său la Evanghelia după Ioan, o lucrare în mai multe zeci de „volume” din care s-au păstrat numai patru. Sunt suficiente însă pentru a înțelege esența învățăturii lui Origen, în cazul de față despre conceptul de evanghelie.

Mai întâi, un eretic numit Heracleon, gnostic în convingeri, propunea mediului intelectual creștin propriul său comentariu la Ioan. Sesizând pericolul atragerii credincioșilor spre concepții greșite, Origen începe această mare lucrare exegetică, o muncă intensă pe o perioadă mai îndelungată de timp. Origen subliniază învățături fundamentale pentru credință: unitatea Sfintei Treimi, preexistența Logosului, nașterea Sa din veșnicie din Tatăl, ca Fiul lui Dumnezeu, Întruparea. Ne interesează însă mai mult pe noi, pentru tema tratată, atitudinea hotărâtă de condamnare a ereticilor marcioniți, care respingeau Vechiul Testament. Este apărată și argumentată concepția corectă despre unitatea revelației, fiindcă Dumnezeu se descoperă deopotrivă atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament. În această argumentare, înțelegerea sensului conceptului de „evanghelie” este esențială.

Evanghelia este pentru Origen „rodul întregii Scripturi”. „Printre Scripturile transmise de tradiție și socotite dumnezeiești în toate Bisericile lui Dumnezeu, legea lui Moise constituie primele fructe coapte (pârga), iar Evanghelia, roada întreagă. Căci, după toate fructele profeților, care s-au succedat până la Domnul Iisus, a încolțit Cuvântul desăvârșit”. Vedem acest progres al revelației, subliniat de Origen, revelație care devine deplină în Hristos. Pătrunderea acestei revelații, primirea ei s-a făcut în timp, iar nu dintr-o dată, fiind o lucrare a spiritului uman, ce se înalță cu timpul spre Dumnezeu. În primirea acestei revelații, Biserica are rolul ei esențial.

Origen răspunde în Comentariul său la Ioan la întrebarea dacă tot Noul Testament este „Evanghelie”, sau numai cele 4 cărți ce poartă acest nume. Felul cum răspunde, influențează întreaga sa concepție despre canonul Noului Testament și al Sfintei Scripturi în general. Altfel spus, Faptele Apostolilor și colecția de epistole pot fi socotite ca făcând parte din „Evanghelie”? Origen răspunde: „Tot Noul Testament este Evanghelie”.⁵⁵

⁵⁴ IBIDEM, p. 222.

⁵⁵ ORIGEN, *La Ioan*, I, III, 16, 17, PG 14, col. 28, PSB 7, p. 147

Căci pentru marele alexandrin, conceptul de „evanghelie” se leagă de Persoana Mântuitorului și de învățătura Sa, extinzându-se și la ceea ce Sfinții Apostoli au învățat despre Hristos. Chiar dacă epistolele Noului Testament nu poartă numele de evanghelie, ele pot fi numite astfel, dar nu în înțelesul strict al cuvântului. Căci știm că detaliile epistolelor sunt diferite de istoria faptelor și relatarea cuvintelor Domnului nostru Iisus Hristos. Dar epistolele pot fi numite „evanghelie” fiindcă conțin într-însule revelația, iar Hristos este centrul revelației și centrul celor 4 Evanghelii.⁵⁶

Comarate una cu cealaltă, cele 4 scrieri ce poartă titlul de Evanghelie nu sunt nici ele tocmai asemănătoare. Toți cei patru Sfinți Evangheliști dovedesc dumnezeirea lui Iisus, dar fiecare își duce la îndeplinire chemarea în felul lui, după destinatarii scrierilor. Dintre toți însă, subliniază Origen, niciunul nu a arătat la fel de desăvârșit dumnezeirea lui Iisus, așa cum a făcut Sfântul Ioan. Prin aceasta, iar nu prin importanța revelației, care este aceeași la toți patru, Origen concluzionează superioritatea Evangheliei lui Ioan.⁵⁷

Origen dă cuvântului „evanghelie” trei definiții. Pentru el aceasta înseamnă: 1) „un discurs care conține vestirea unor evenimente care, prin foloasele pe care ni le aduc, sunt o pricină de bucurie pentru cei ce le ascultă”; 2) „un discurs care comportă prezența a ceva bun pentru cel care-l primește”; 3) „un discurs care vestește prezența unui bine pe care îl așteaptă cineva”.⁵⁸ Cele trei definiții se referă fiecare în parte la un sens al cuvântului analizat. Aplicat la Sfânta Scriptură, cuvântul evanghelie se referă la viața Mântuitorului, având așadar un cuprins hristologic. Căci Hristos este mai mult decât centrul revelației, este Însuși izvorul revelației. Așadar, Origen vede Întruparea Logosului drept centrul Scripturii.

Și poporul evreu aștepta venirea lui Mesia, speranța sa. De aceea, Origen arată că mărturiile vechi-testamentare sunt baza Noului Testament. Acestea fac legătura dintre cele două testamente, fiindcă se referă la Iisus Hristos. Vechiul Testament prefigurează pe Hristos. De aceea, Vechiul Testament poate fi și el socotit „evanghelie”, căci vorbește despre Logosul Divin. Înainte de venirea lui Iisus Hristos, Vechiul Testament nu era „evanghelie”. După Întrupare, când toate cele profețite în Vechiul Testament se împlinesc, Vechiul Testament devine și el „evanghelie”.

⁵⁶ NICOLAE C. BUZESCU, „Conceptul...”, *Op. cit.*, p. 223. Origen ia atitudine față de ereticii care nu înțelegeau că există o singură evanghelie. Ei „nu înțeleg că, precum Unul este Cel despre care au scris mai mulți evangheliști, tot așa una este și Evanghelia compusă de mai mulți și că, deși este scrisă de patru inși, totul în realitate este o singură Evanghelie” – ORIGEN, *Filocalia*, PSB 7, p. 340.

⁵⁷ ORIGEN, *La Ioan*, I, IV, PG 14, col. 29, PSB 7, p. 149. Despre Evanghelia după Ioan, ca pârgă a Evangheliilor și la H. ROVENȚA, *Op. cit.*, pp. 30, 31.

⁵⁸ ORIGEN, *La Ioan*, I, V, PG 14, col. 32, PSB 7, p. 151.

Unitatea Scripturii este justificată de Origen și altfel. El vorbește pe de o parte despre Evanghelia sensibilă și despre cea duhovnicească. Hristos S-a descoperit, S-a revelat spiritual, duhovnicește patriarhilor, profeților și lui Moise, în minte și în inimă. La plinirea vremii, Logosul întrupat S-a comunicat oamenilor prin Evanghelie.⁵⁹

Tot ceea ce Sfânta Scriptură descoperă oamenilor, se concentrează în Hristos. De aceea, vorbim despre hristocentrismul învățaturii autorului studiat. Căci prin Hristos au venit oamenilor toate bunurile, a venit sfințenia și El ne răscumpără. Și pentru că textele întregii Scripturi ne învață aceasta, inclusiv cele ale Noului Testament, deducem că toată Scriptura poate fi socotită „evanghelie”, Iisus Însuși este evanghelie, căci se vestește pe Sine. Și Sfinții Apostoli propovăduiesc evanghelia. Iată de ce Origen apără și unitatea Vechiului Testament cu Noul Testament și unitatea revelației, luând atât de hotărât atitudine contra ereticului Marcion. „Evanghelia este înainte de toate Evanghelia lui Iisus Hristos..., dar este și Evanghelia Apostolilor”. Profeții fac parte din începutul Evangheliei, căci ei au vestit pe Hristos, ca și Sfântul Ioan Botezătorul. Înaintemergătorul Domnului este, pentru marele scriitor alexandrin, cel ce face legătura dintre Vechiul și Noul Testament. Biserica și-a însușit și a dezvoltat această idee.

Origen încheie, concluzionând: „Întreaga Sfântă Scriptură este o Evanghelie... Cuvintele tuturor proorocilor fac într-un anumit fel parte din Evanghelie.”⁶⁰

III. Inspirația Sfintei Scripturi la Origen

Cuvântul românesc „inspirație” traduce termenul grecesc „teopnevstia”.⁶¹ Derivă de la adjectivul teopnevstos, folosit prima dată de Sfântul Apostol Pavel, care zice: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptirea cea întru dreptate” (II Timotei 3, 16). Așadar, Scriptura este, prin natura ei, inspirată de către Duhul Sfânt.⁶²

Inspirația biblică e posibilă atât din partea lui Dumnezeu, cât și din partea noastră. Această posibilitate este dată de faptul că atât Dumnezeu, cât și credinciosul sunt ființe personale, și ca ființe personale, deși diferite prin

⁵⁹ N. C. BUZESCU, „Conceptul...”, *Op. cit.*, pp. 225, 226.

⁶⁰ ORIGEN, *La Ioan*, I, XV, PG 14, col. 49, PSB 7, p. 163. Despre Vechiul Testament ca început al Evangheliei și la H. ROVENȚA, *Op. cit.*, pp. 28, 29.

⁶¹ Numele inspirației vine de la latinul inspiratio (Diac. Magistr. IOAN GLĂJAR, „Problema interconfesională a inspirației biblice”, în rev. *Ortodoxia*, an IX (1957), nr. 2, p. 217).

⁶² Pr. Prof. VLADIMIR PRELIPCEAN, „Inspirația Sfintei Scripturi”, în rev. *Ortodoxia*, an XIV (1962), nr. 4, p. 463.

natură, nu sunt complet eterogene, ci au multe trăsături comune.⁶³

Inspirația, ca *termen biblic*, are un sens restrâns, dar și unul larg. După primul sens, ea înseamnă acțiunea divină, petrecută în lăuntrul aghiografului, prin care ceea ce acesta scrie este cuvântul lui Dumnezeu, cu autoritatea ce se cuvine. În sens mai larg, inspirația este o înrâurire exercitată în mod extraordinar și supranatural asupra minții și a voinței scriitorului biblic, pentru ca el să ne comunice acele adevăruri dumnezeiești și mântuitoare. După primul sens, avem inspirația biblică, iar după cel de-al doilea, avem inspirația profetică.

Inspirația Vechiului Testament

Dovezi scripturistice despre existența și realitatea *inspirației Vechiului Testament* găsim numeroase. Astfel, *Pentateuhul* spune că Dumnezeu Însuși a poruncit lui Moise profetul să scrie despre toate cele petrecute cu poporul ales. Așa de pildă, la lupta cu amaleciții, citim: „Și a zdrobit Iosua pe Amaleș... Atunci a zis Domnul către Moise: Scrie acestea în carte spre pomenire!” (Ieșire 17, 13, 14). Vorbind despre tablele legii, cartea Ieșirii ne redă din nou acest îndemn: „Și a zis Domnul către Moise: scrie-ți cuvintele acestea, căci pe cuvintele acestea închei eu legământ cu tine și cu Israel” (Ieșire 34, 27). La Deuteronom se spune că Dumnezeu l-a cunoscut pe Moise „față către față” (Deuteronom 34, 10). În cartea Iosua se reamintește că Moise, când a scris Legea, a lăsat de fapt „toate cuvintele Domnului, pe care le-a grăit El cu noi” (cu evreii) (Iosua 24, 27).

Mai numeroase sunt dovezile *profeților*, care s-au învrednicit de darul acesta special al inspirației, lăsându-ne proorociile lor.⁶⁴ Așa de pildă, profetul Ieremia spune: „În anul al patrulea al lui Ioachim, fiul lui Iosia, regele lui Iuda, a fost de la Domnul către Ieremia cuvântul acesta: Ia-ți un sul de hârtie și scrie pe el toate cuvintele pe care ți le-am grăit Eu despre Israel” (Ieremia 36, 1, 2). Ieremia a dictat ucenicului său Baruh, care „a scris pe hârtia sulului toate cuvintele Domnului, pe care le grăise El aceluia” (lui Ieremia) (Ieremia, 36, 4). Cartea profetică a fost citită regelui, care a aruncat-o în foc. „Atunci a fost cuvântul Domnului către Ieremia, după ce regele a ars cartea și cuvintele pe care Baruh le scrisese din gura lui Ieremia și a zis: Ia-ți alt sul de hârtie și scrie în el toate cuvintele de mai înainte, care au fost în celălalt sul” (Ieremia 36, 27, 28).

⁶³ Diac. Magistr. IOAN GLĂJAR, „Problema...”, *Op. cit.*, p. 221.

⁶⁴ Despre inspirația lui David – Pr. Prof. Dr. EMILIAN CORNIȚESCU, „Mesia, Domn al păcii și al dreptății”, în rev. *Studii Teologice*, seria a II-a, an XLII (1990), nr. 2, p. 14. Și Pr. ION IONESCU, „Sfânta Scriptură”, în rev. *Studii Teologice*, an XLIII (1991), nr. 4, p. 52. Hristos este inspirația directă și cununa profeților (Diac. Conf. P. I. DAVID, „Hristos – cheia Scripturii”, în rev. *Ortodoxia*, an XXXV (1983), nr. 2, p. 214).

Până în zilele noastre, iudeii credincioși vorbesc despre inspirația cărților sfinte ale Vechiului Testament. Dar teologia iudaică liberală înțelege altfel această inspirație, față de evreii tradiționaliști. Nu mai acceptă inspirația verbală, arătând că nu Scriptura este inspirată, ci autorii ei umani au fost oameni inspirați personal, Duhul manifestându-se printr-înșii sub forma entuziasmului religios, când comunicau adevăruri revelate.⁶⁵

Încă și mai numeroase sunt *mărturiile Noului Testament* despre inspirație, fie că vorbeau despre întrebuintarea cărților Vechiului Testament de către Mântuitorul Însuși și de către Sfinții Săi Apostoli, care le socotesc de origine divină, fi chiar prin afirmația directă a inspirației Vechiului Testament.

Mântuitorul numea cărțile lui Moise, adică Pentateuhul, „Legea”. Astfel, adresându-se iudeilor le zice: „Nu este scris în Legea voastră...?” (Ioan 10, 34). Și în alt loc: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea, sau proorocii. N-am venit să stric, ci să împlinesc. Căci adevărat zic vouă: Înainte de a trece cerul și pământul, o iotă sau o cirtă din Lege nu va trece” (Matei 5, 17, 18). Cel mai sugestiv loc nou-testamentar, în care sunt enumerate distinct cele trei clase de cărți ale Vechiului Testament, este cel în care, după Înviere, Mântuitorul explica lui Luca și Cleopa, pe drumul Emausului: „Acestea sunt cuvintele pe care le-am grăit către voi, fiind încă împreună cu voi, că trebuie să se îplinească toate cele scrise despre Mine în Legea lui Moise, în prooroci și în psalmi. Atunci le-a deschis mintea ca să priceapă Scripturile” (Luca 24, 44, 45).

La rândul lor, *Sfinții Apostoli* ne trimit la Sfânta Scriptură, desigur a Vechiul Testament. Așa de pildă, în Faptele Apostolilor, când se relatează despre judecata lui Petru și Ioan în fața sinedrului, după minunea săvârșită de ei, se citează și rugăciunea credincioșilor, care „într-un cuget au ridicat glasul către Dumnezeu și au zis: Stăpâne, Dumnezeule, Care ai făcut cerul și pământul și marea și toate cele ce sunt în ele, Care prin Duhul Sfânt și prin gura părintelui nostru David, slujitorul Tău, ai zis...” (Fapte 4, 24, 25).

Sfântul Apostol Pavel, la Roma, rostește și el cuvintele: „Bine a vorbit Duhul Sfânt, prin Isaia proorocul, către părinții noștri, când a zis: Mergi la poporul acesta și zi-i: Cu auzul veți auzi și nu veți înțelege...” (Fapte 28, 25-26). Așadar, Sfinții Apostoli sunt convinși de inspirația Vechiului Testament, pe care îl întrebuințează adesea.

Două locuri din Noul Testament arată în mod clar această inspirație. Astfel, scriind lui Timotei, ucenicul său, Sfântul Apostol Pavel zice: „Fiindcă de mic copil cunoști Sfintele Scripturi,⁶⁶ care pot să te

⁶⁵ V. PRELIPCEAN, „Inspirația...”, *Op. cit.*, p. 468.

⁶⁶ Mărturii ale tradiției iudaice despre caracterul divin al Vechiului Testament vin de la Iosif Flavius și Filon din Alexandria. Așa de pildă, Iosif Flavius ne spune că „fiecărui iudeu

înțeleptească spre mântuire, prin credința cea întru Hristos Iisus. Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptirea cea întru dreptate. Astfel ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit, bine pregătit pentru orice lucru bun” (II Timotei 3, 15-17). În acest citat, prin cuvintele „toată Scriptura”, Apostolul neamurilor înțelege tot Vechiul Testament, pe care Timotei îl cunoștea, ca fiu dintr-o mamă evreică.

Un al doilea loc aflăm din cuvintele Sfântului Apostol Petru, care zice: „Nicio proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia. Pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt” (II Petru 1, 20-21). Așadar profeții, ca oameni ai lui Dumnezeu, au vorbit, iar cuvintele lor au rămas consemnate în cărțile Vechiului Testament, mănăți, adică inspirați de Duhul Sfânt. Sfântul Apostol Petru se referă deopotrivă la profeția orală, ca și la cea scrisă.⁶⁷

Inspirația Noului Testament

În Sfintele Evanghelii, Fiul lui Dumnezeu întrupat vorbește către noi. Sau, cum spune Sfântul Apostol Pavel: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul” (Evrei 1, 1-2).

De inspirație s-au învrednicit Sfinții Apostoli, care au primit pe Duhul Sfânt. În acest sens, Mântuitorul zice: „La dregători și la regi veți fi duși pentru Moise... Iar când vă vor da pe voi în mâna lor, nu vă îngrijiți cum sau ce veți vorbi... Fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este Cel care grăiește întru voi” (Matei 10, 19-20).⁶⁸

Mântuitorul făgăduiește Sfinților Apostoli că le va trimite Duhul Sfânt, zicând: „Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu” (Ioan 14, 26).

În ziua Cincizecimii, Duhul Sfânt se pogoară: „Și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lor

de la naștere îi este imprimată și înăscută credința că acelea (cărțile sfinte) sunt poruncile lui Dumnezeu, pentru care este gata a suferi bucurios chiar și moartea”. La rândul său, filosoful alexandrin Filon, în cartea sa „Despre Profeți” spune că „prin gura lor ne-a făcut Dumnezeu descoperiri” (Pr. TEODOR BABA, „Inspirația și autenticitatea, divinitatea și umanitatea reliefate în Sfânta Scriptură”, în rev. *Altarul Banatului*, an VI (XLV) (1995), nr. 10-12, p. 25).

⁶⁷ V. PRELIPCEAN, „Inspirația...”, *Op. cit.*, p. 469.

⁶⁸ La fel, în Evanghelia după Marcu: „Nu voi sunteți cei care veți vorbi, ci Duhul Sfânt” – Marcu 13, 11. Iar în Sfânta Evanghelie după Luca: „Duhul Sfânt vă va învăța chiar în ceasul acela ce trebuie să spuneți” – Luca 12, 11.

Duhul a grăi” (Fapte 2, 4). Nu este, desigur, vorba doar despre propovăduirea orală a Evangheliei, ci și despre fixarea ei în scris.⁶⁹

Sfântul Evanghelist Ioan mărturisește această inspirație în Apocalipsa sa, zicând: „descoperirea lui Iisus Hristos, pe care I-a dat-o Dumnezeu ca să arate robilor Săi cele ce trebuie să se petreacă în curând” (Apocalipsă 1, 1).

Mărturia autorilor patristici anteriori lui Origen despre inspirația Scripturii

În scrierile Părinților Apostolici găsim argumente despre convingerea lor în inspirația Sfintei Scripturi. Așa de pildă, Sfântul Clement Romanul, scriind corintenilor, le zice acestora: „Cercetați Sfintele Scripturi, cele adevărate, cele date prin Duhul cel Sfânt”.⁷⁰ La rândul său, Sfântul Policarp al Smirnei, scriind filipenilor, zicea: „Sunt convins că voi cunoașteți bine Sfintele Scripturi și că nimic nu vă este necunoscut”.⁷¹ Părinții Apostolici nu explică felul în care se realizează inspirația Scripturii, ci expun doar această învățătură în mod simplu.⁷²

Un pas înainte fac Apologeții greci. Așa de pildă, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, vorbind despre împlinirea cuvintelor profeției de la Isaia 7, 14, zice: „Cele socotite de către oameni de necrezut și cu neputință, pe acelea Dumnezeu le-a vestit de mai înainte, prin Duhul cel profetic că se vor întâmpla”.⁷³ Teofil al Antiohiei îndeamnă pe Autolic să nu fie necredincios, să creadă altfel spus în învierea morților. Spune cu sinceritate: „Nici eu nu credeam în învierea morților. Dar acum, după ce am înțeles bine aceste lucruri, cred. În același timp am dat de Sfintele Scripturi ale sfinților profeți, care prin Duhul lui Dumnezeu au prezis pe cele de mai înainte așa cum s-au întâmplat”.⁷⁴ Profeții sunt „oamenii lui Dumnezeu”, sunt „purători de Duh Sfânt”, „inspirati și înțelepțiți chiar de Dumnezeu”.⁷⁵

Cum vom arăta, scriitorii alexandrini au accentuat mai mult elementul divin din Scriptură, în dauna elementului uman. Dumnezeu, inspirând Scriptura, nu S-a coborât la noi, spre a se adapta la cerințele omenești. Adresându-Se oamenilor în Scriptură, prin mijlocirea acelor oameni aleși, a scriitorilor biblici, a inspirat sensuri înalte și tainice. De aici nevoia lui Origen de a tâlcui alegoric Scriptura. Deci, dacă Dumnezeu nu S-a coborât până la noi în Scriptură, trebuie să ne ridicăm noi până la El, printr-o interpretare spirituală a Scripturii. La polul opus unei astfel de înțelegeri se

⁶⁹ V. PRELIPCEAN, „Inspirația...”, *Op. cit.*, p. 470.

⁷⁰ CLEMENT ROMANUL, *Epistola I către Corinteni*, XLV, 2, PSB 1, p. 69.

⁷¹ SFÂNTUL POLICARP, *Către filipeni*, XII, 1, PSB 1, p. 213.

⁷² V. PRELIPCEAN, „Inspirația...”, *Op. cit.*, p. 471.

⁷³ SFÂNTUL IUSTIN, *Apologia I*, cap. XXXIII, PG 6, col. 381, PSB 2, p. 47.

⁷⁴ TEOFIL, *Către Autolic*, I, XIV, PSB 2, p. 291.

⁷⁵ IBIDEM, II, IX, PSB 2, p. 301.

afără școala antiohiană, mai ales Sfântul Ioan Gură de Aur, care vorbește despre adaptarea comunicării divine la condițiile umane.⁷⁶

Aspectele inspirației Scripturii

1) Inspirația ca acțiune activă indirectă din partea lui Dumnezeu asupra scriitorului sfânt. Inspirația este lucrarea comună a tuturor celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, chiar dacă ea se atribuie Duhului Sfânt. Aceasta pentru că se are în vedere lucrarea de împărtășire a harului sfințitor, specifică Sfântului Duh. Inspirația este un har special, o harismă, oferită nu pentru folosul primitivului, ci tocmai pentru ca el să devină folositor semenilor săi. Este un dar excepțional, ce îl face pe aghiograf să poată scrie fără greșală.⁷⁷ Și totuși, aghiograful nu lucrează nici silit, nici mecanic. Inspirația pune însă în mișcare capacitățile sale intelectuale, pe timpul scrierii cărții sfinte și încetează după terminarea lucrării.

2) Inspirația în raport cu omul care o primește și care se află astfel sub influența Duhului Sfânt. Sub influența inspirației, puterile naturale, intelectuale ale aghiografului, inteligența, voința, imaginația și memoria sa sunt înălțate, ridicate, îmbunătățite. Acțiunea de inspirație se exercită mai întâi asupra intelectului autorului sfânt. Astfel, acesta dobândește în minte acele cunoștințe pe care le va scrie. Facultățile de cunoaștere ale scriitorului sfânt sunt influențate, în mintea sa născându-se ideea despre ce va scrie, luminându-se asupra modului de alcătuire a cărții, de concepere a planului, de organizare. Dar inspirația nu îl scutește de eforturi, ci îi desăvârșește firea omenească. Dumnezeu este prezent în autorul biblic în intimitatea lui. Inspirația acționează și asupra voinței aghiografului, angajându-l, mișcându-l la scris. Dumnezeu are inițiativa, de aceea se și spune că El este autorul principal al cărților sfinte. În fine, inspirația se întinde asupra întregii firi a aghiografului, asupra memoriei sale, a imaginației sale, și a tot ce contribuie și favorizează alcătuirea de către el a cărții.

3) Inspirația are ca rezultat final chiar Sfânta Scriptură, rezultat al colaborării lui Dumnezeu cu omul. Căci cuvintele Scripturii sunt deopotrivă ale Sfântului Duh și ale omului fără a putea despărți contribuția fiecăruia. Conținutul Scripturii este dumnezeiesc, iar forma este omenească.⁷⁸

Limitele și caracterul teandric al inspirației Scripturii. Inspirația verbală
Părerea teologilor ortodocși este că, după cum învață Sfânta Scriptură și

⁷⁶ Drd. SIMION TODORAN, „Despre inspirația Sfintei Scripturi”, în rev. *Studii Teologice*, seria a II-a, an XXXVI (1984), nr. 5-6, p. 337; H. ROVENȚA, *Op. cit.*, p. 43.

⁷⁷ V. PRELIPCEAN, „Inspirația...”, *Op. cit.*, pp. 476, 477.

⁷⁸ IBIDEM, pp. 478, 479.

Sfânta Tradiție, inspirația aceasta se extinde asupra tuturor cărților canonice ale cărții sfinte. Duhul Sfânt grăiește în Scriptură și astfel într-însa nu se află nicio greșeală. Însă inspirația nu se limitează doar la învățătura dogmatică și morală a Scripturii. Se extinde și la cunoștințele istorice, sau la altele, cuprinse în Scriptură. Greșesc cei care cred că în părțile socotite de ei neinsuflete se află erori, contraziceri. Părintele Prof. Vasile Gheorghiu socotește și el greșită limitarea inspirației doar la elementele de credință și de morală din Scriptură: „Numim greșită această concepție pentru că ea nu ține seama înainte de toate de faptul că Sfintele cărți nu au putut să iasă din mâinile autorilor inspirați, fără ca Duhul Sfânt să fi exercitat înrăurirea Sa binefăcătoare asupra întregului cuprins al lor. Elementele istorice și profane clarifică, lămuresc, sau exemplifică adevărurile religioase”.⁷⁹

Elementele divin și uman din Scriptură se întrepătrund, făcând din aceasta o operă divino-umană, fără a putea delimita clar cele două elemente. Ca autor, Dumnezeu nu poate lăsa să se strecoare vreo eroare. Chiar dacă au trecut multe secole, învățăturile religioase s-au păstrat nealterate în textul transmis nouă, căci providența divină s-a îngrijit ca să fim feriți de greșeli.

Caracterul teandric al inspirației Scripturii scoate în evidență rolul activ pe care elementul uman, scriitorul biblic îl are.⁸⁰ El este asemănător cu un instrument muzical, la care cântă Dumnezeu, Cuvântul, sau Duhul Sfânt. Nu se poate accepta ideea de „dictare” și nu trebuie să negăm rolul aghiografului, care își păstrează conștiința de sine, în vremea în care primește harisma iluminării sale de către Sfântul Duh. Cadrele naturale ale firii umane nu sunt anulate, ci înălțate, ameliorate, ridicate.⁸¹

Se pune întrebarea dacă cuvintele prin care autorii sfinți se exprimă, pentru a-și formula ideile, sunt și ele inspirate de Duhul Sfânt? Origen a

⁷⁹ IBIDEM, p. 483. Inspirația verbală a fost susținută de talmudiști, Luther, Calvin, Zwingli. Această părere este greșită și pentru că, acceptând-o, traducerea Scripturii înseamnă că nu mai sunt inspirate. Nu se poate admite nici reducerea inspirației numai la locurile unde se cuprinde o învățătură de credință și de morală, fiindcă toate scrierile Sfintei Scripturi sunt în strânsă legătură cu adevărurile dogmatice, tot ce pare istoric și profan fiind clarificarea, lămurirea sau exemplificarea adevărurilor religioase (Pr. TEODOR BABA, „Inspirația...”, *Op. cit.*, p. 26). Despre inspirația verbală, la: Diac. Magistr. IOAN GLĂJAR, „Probleme...”, *Op. cit.*, p. 229.

⁸⁰ Despre inspirație ca proces teandric și la: Drd. SIMION TODORAN, *Op. cit.*, p. 329.

⁸¹ Pr. Prof. VASILE MIHOC, „Canonul...”, *Op. cit.*, pp. 32, 33. La originea Septuagintei, ca lucrare de traducere a Vechiului Testament în limba greacă, nu poate sta fenomenul inspirației, care a făcut să apară cărțile propriu-zise, prin mijlocirea Sfântului Duh și a aghiografilor. Septuaginta ține de strădania omenească, prin care a fost făcută cunoscută Scriptura Vechiului Testament și neamurilor (Lector MIHAI RĂDULESCU, „Septuaginta și problema inspirației ei”, în rev. *Ortodoxia*, an XXVII (1975), nr. 1, p. 199). Cel mai vechi (cu excepția Pentateuhului samaritean, din sec. VI î.Hr) este textul Septuagintei, cuprinzând traducerea Vechiului Testament în greacă (S. TODORAN, *Op. cit.*, p. 330).

susținut o astfel de concepție. Teologia ortodoxă nu primește inspirația verbală, ca pe o dictare a cuvintelor, ce nu lasă aghiografului nicio libertate. Cărțile Scripturii se deosebesc mult prin stilul în care au fost redactate, prin limba lor.

Inspirația este actul prin care Dumnezeu se descoperă pe Sine oamenilor, pe când revelația este actul harismatic prin care sunt deschiși ochii oamenilor, ca ei să înțeleagă adevărul. În amândouă se vede manifestarea iubirii jertfelnice dumnezeiești.⁸²

Inspirația la Origen

Principiul inspirației în compunerea Scripturilor formează cheia de pornire în lucrarea exegetică a marelui scriitor alexandrin. Regăsim acest principiu în majoritatea lucrărilor sale, dar mai ales în *Filocalia*. Lucrarea are un cuprins bogat și variat. O primă grupă de teme tratate se referă la sensul, rostul și valoarea Sfintei Scripturi. Autorul subliniază că Scriptura este inspirată și nu trebuie corectată nici ca formă, nici ca fond de către eretici: „Se cuvine să credem să Sfânta Scriptură nu are nicio virgulă lipsită de înțelepciunea lui Dumnezeu⁸³... «Din plinătatea harului Lui» (Ioan 1, 16) grăiesc proorocii, de aceea El este Cel care insuflă toate cuvintele celor ce grăiesc din plinătatea Sa: atât la prooroci, cât și în Lege, în Evanghelie și în Apostoli, toate cuvintele sunt din plinătatea lui Dumnezeu. De aceea, ele insuflă celor ce au ochi ca să vadă lucrurile plinătății, celor ce au urechi să audă cuvintele plinătății, ca și celor ce au simțul de a mirosi buna mireasmă”.⁸⁴

Așadar, Scripturile, care au proorocit, erau inspirate de Dumnezeu și, atât cele care vesteau venirea Lui în lume, adică Vechiul Testament, cât și cele care conțin învățătura lui Hristos, Evangheliile, erau scrise cu putere și autoritate.⁸⁵ Însă „abia când a venit Iisus au strălucit mai cu putere atât inspirația dumnezeiască a Cuvântului profetic, cât și caracterul duhovnicesc al Legii lui Moise”. Este drept că dovezi clare despre inspirația divină a vechilor Scripturi

⁸² Prof. N. CHIȚESCU, „Inspirație și revelație în Sfintele Scripturi”, în rev. *Mitropolia Olteniei*, an XXX (1978), nr. 1-3, p. 27.

⁸³ „Primim și noi, prin mijlocirea literelor omenesti și prin revărsarea Duhului Sfânt, înțelepciunea supraomenească rânduită pentru noi, ca tot atâtea daruri ale purtării de grijă celei sfinte, iar acestea sunt cuvintele mântuitoare sădite... în fiecare literă, ca tot atâtea temeuri ale înțelepciunii” (ORIGEN, *Filocalia*, PSB 7, p. 332). Aceeași idee a înțelepciunii se regăsește și în cuvintele: „Cele 22 de cărți insuflate de Dumnezeu sunt un abecedar al înțelepciunii lui Dumnezeu” (IBIDEM, PSB 7, p. 333).

⁸⁴ IBIDEM, p. 327; H. ROVENȚA, *Op. cit.*, p. 20; Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, vol. II, p. 334.

⁸⁵ Scriptura nu conține nimic neadevărat. Origen zice: „Crezi că acestea sunt povești? Crezi că Duhul Sfânt povestește istorioare în Scripturi? Aici aflăm... învățătura duhovnicească a sufletelor. Acestea te formează și te învață zilnic la puțurile Scripturilor, la apele Duhului Sfânt, totdeauna să scoți și să te întorci cu vasul plin acasă, așa cum făcea și sfânta Rebeca” (IDEM, *Omilia X la Facere*, PG 12, col. 216, trad., p. 335).

cu greu se pot afla înainte de venirea lui Hristos, dar „cine studiază cu grijă și atenție cuvintele proorocilor, acela va resimți de la prima citire urme de entuziasm și apoi se va convinge prin experiență proprie că cele în care credem sunt cuvinte dumnezeiești, iar nu lucrări scrise de oameni”.⁸⁶

Origen numește Scriptura „cuvânt sfânt”, „al Domnului”, „bibliotecă a Cărilor divine și însuflețite” și consideră că „nu există în Lege și în Profeți vreo iotă sau vreo virgulă lipsită de taine”. Multe sunt locurile din opera lui, în care el vorbește despre „originea dumnezeiască a Scripturilor”, despre „Scripturile divine”, „Scripturile sfinte”, „scrieri sfinte”, lecturi „dumnezeiești”, aceste „cuvinte ale lui Dumnezeu”, „litere divine”, aflate în „cărțile sfinte”, pe care autorul le cercetează ca pe niște „cărți dumnezeiești”, „cărți divine”.⁸⁷

În întregul lor, „Sfintele Scripturi sunt inspirate de Dumnezeu”. Cele pe care Domnul le zice nu sunt duhovnicești, ci sunt „chiar Duh”. Nu sunt simple scrieri omenești, ci „provin din inspirația Duhului Sfânt, prin voința Tatălui Celui peste toate și prin mijlocirea Fiului Său Iisus Hristos și așa au ajuns apoi până la noi”.⁸⁸ Mai ales se insistă asupra rolului pe care Sfântul Duh l-a avut în procesul inspirației.⁸⁹ La profeți, „mintea, luminată prin Duhul lui Dumnezeu, este modelată prin cuvinte”.⁹⁰

Origen vede inspirația Scripturii până la ultima literă, până în cele mai mici amănunte. Orice literă a Scripturii este pentru el inspirată și dovada înțelepciunii lui Dumnezeu. Fiindcă „înțelepciunea lui Dumnezeu se extinde până la redactarea literală a Scripturii celei de Dumnezeu insuflate”. Fiecare carte a Scripturii poartă în ea aceeași măsură a spiritului dumnezeiesc.⁹¹

⁸⁶ IDEM, *Despre Principii*, PG XI, col. 352, 353, PSB 8, pp. 267, 268.

⁸⁷ IDEM, *Omilia II la Facere*, PG 12, col. 173, 174, trad., pp. 195, 199; IDEM, *Omilia III la Facere*, PG 12, col. 175, trad., p. 201; IDEM, *Omilia XIII la Facere*, PG 12, col. 235, trad., p. 399; IDEM, *Omilia I la Ieșire*, PG 12, col. 300, trad., p. 73; IDEM, *Omilia VII la Ieșire*, PG 12, col. 345, trad., p. 221; IDEM, *Omilia VIII la Ieșire*, PG 12, col. 359, trad., p. 263; IDEM, *Omilia IX la Ieșire*, PG 12, col. 363, trad., p. 279; IDEM, *Omilia II la Levitic*, PG 12, col. 419, trad., p. 83; IDEM, *Omilia IX la Levitic*, PG 12, col. 518, trad., p. 381; IDEM, *Omilia XVI la Levitic*, PG 12, col. 567, trad., p. 535; IDEM, *Omilia XVI la Iosua*, PG 12, col. 909, PSB 6, p. 272; IDEM, *Omilia XX la Iosua*, PG 12, col. 923, PSB 6, pp. 283, 284; IDEM, *Omilia XXVI la Iosua*, PG 12, col. 946, PSB 6, p. 303; IDEM, *Despre Principii*, PG XI, col. 353, 357, 385, 401, PSB 8, pp. 268, 271, 279, 286.

⁸⁸ IDEM, *Despre Principii*, PG XI, col. 360, PSB 8, p. 272.

⁸⁹ IDEM, *Omilia III la Ieșire*, PG 12, col. 313, trad., p. 115; IDEM, *Adnotări la Ieșire*, trad., p. 391; IDEM, *Omilia IV la Levitic*, PG 12, col. 435, trad., p. 129; IDEM, *Omilia VI la Numeri*, PG 12, col. 608, trad., p. 147; IDEM, *Despre Principii*, PG XI, col. 353, 356, 401, PSB 8, pp. 268, 270, 279; IDEM, *Filocalia*, PSB 7, p. 346.

⁹⁰ IDEM, *Omilia III la Facere*, PG 12, col. 176, trad., p. 205; IDEM, *Omilia X la Facere*, PG 12, col. 217, trad., p. 337; IDEM, *Omilia IV la Iosua*, PG 12, col. 843, PSB 6, p. 242.

⁹¹ IDEM, *Filocalia*, PSB 7, p. 331; H. ROVENȚA, *Op. cit.*, pp. 22, 23.

Origen înțelege inspirația Scripturii ca pe o *dictare*, în care Sfântul Duh este autorul cărților sfinte, iar aghiograful joacă un rol minim. Pentru că Duhul Sfânt nu poate dicta nimic inutil, trage concluzia că niciun detaliu din Scriptură nu poate fi fără un sens demn de Cel care l-a inspirat, ci descoperă taine. Așadar, scriitorul alexandrin vede în Scriptură opera Duhului.⁹²

Biserica nu poate accepta o asemenea învățătură despre inspirație. Biblia este o carte în care ne vorbește Dumnezeu, dar inspirația nu înseamnă că ea s-a scris prin dictare de către oameni. Așa cum Hristos este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, tot astfel Scriptura este o carte umană în întregime și divină în întregime.

Exegeza Scripturii divine este văzută ca un proces invers inspirației. Ea presupune o atmosferă de contemplație și rugăciune. Harisma exegetului este la fel cu a autorului inspirat.

În **concluzie**, învățătura lui Origen despre canonul Sfintei Scripturi este conformă cu cea a Bisericii noastre, pe când învățătura sa despre inspirația Scripturii nu este tocmai acceptabilă.

Abstract: *Canon and inspiration of Holy Scripture on Origen*

Origen was an undeniable personality of the churchly life of his times. He had put his life in the service of understanding the Holy Scripture. In order to understand the Holy Scripture, Origen recommends the prayer along with faith.

The canon of the Scriptures in the times of the great Alexandrine was almost fixed, so the number of the old testamentary books was of 22, according to the number of letters of the Hebraic alphabet.

Origen often speaks about the “harmony of the same teachings from both Testaments”. Of course, the Holy Gospels can be found in the middle of the New Testament. The Old Testament prefigures Christ; therefore the Old Testament can be also considered “a Gospel”, as it speaks about Logos.

The principle of inspiration represents the starting key in the exegetic work of the great Alexandrine.

Origen sees the inspiration of the Scriptures up to its last letter, up to the smallest details; therefore any letter of the Scriptures is inspired for him and the proof of God’s wisdom.

The great Alexandrine understands inspiration as a dictation, where the Holy Spirit is the author of the holy books, and the hagiographer plays a minimum role.

The teaching of Origen about the canon of the Holy Scripture is in accordance with that of our Church, while his teaching about the inspiration of Holy Scripture is not exactly acceptable.

⁹² H. CROUZEL, *Op. cit.*, p. 125.

DESPRE REALISMUL TEOLOGIEI ȘI SLUJIRII SFÂNTULUI VASILE CEL MARE – EXPRESIE A STĂRUINȚEI ÎN TREZVIE ȘI ÎN MĂRTURISIREA ADEVĂRULUI BISERICII

Drd. Stelian Gomboș

Cuvinte cheie: *slujire, pastorală, mărturisire, simțire, adevăr, virtute, actualitate*
Keywords: *ministry, pastoral, confession, feelings, truth, virtue, topical example*

Teologia și slujirea Sfântului Vasile cel Mare reprezintă un model cuprinzător și mereu actual în ceea ce înseamnă asumarea concretă a identității credinței creștine mărturisitoare. Dimensiunea cuprinzătoare a teologiei Sfântului Vasile cel Mare este concretizată prin gândirea profundă în ceea ce privește învățătura de credință, prin abordarea cu realism și echilibru a unor aspecte practice referitoare la viața creștină, prin slujirea sa misionară și pastorală copleșitoare.

Realismul teologiei și slujirii Sfântului Vasile cel Mare derivă din faptul că teologia sa reprezintă o mărturisire consecventă și concretă a Adevărului Bisericii, fiind strâns legată de viață și răspunzând nevoilor efective ale credincioșilor. Nu este o teologie sterilă, abstractă și generală, ci o mărturisire vie a Adevărului întrupat în viața Bisericii care împărtășește convingeri existențiale.

Mai ales în contextul actual, în care teologia riscă să fie înțeleasă doar ca rezultat al rațiunii analitice, ca discurs format prin cuvinte meșteșugite, este esențială recuperarea și valorificarea aspectului existențial și eclesial al teologiei. Gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare nu se epuizează în manipularea abilă a conceptelor, nu se încrede în puterea rațiunii autonome. Teologia Sfântului Vasile cel Mare este expresia modului său de a crede și de a fi. Într-o astfel de teologie puterea de convingere a cuvântului se fundamentează pe forța de viață a credinței și făptuirii întru Adevăr.

În societatea contemporană influențată de domnia relativismelor generalizate, de o mentalitate bazată pe laxism, tendințe echivoce și confuzii, asumarea dimensiunii mărturisitoare a teologiei Sfântului Vasile cel Mare este o șansă de întărire a convingerilor trăite pe calea credinței Bisericii. Exigențele mărturisirii presupun tărie de caracter, consecvență, luciditate și forța de exprimare a cuvântului Adevărului.

În acatistul său, Sfântul Vasile cel Mare este numit „*turn preainalt al privirilor cerești*”, „*înțeleptul tâlcuitor al celor teologicești*”, „*mărturisitor fără de frică al adevărului*”. În acatist rostim următoarele cuvinte: „*Pusu-te-a*

pe tine, Sfinte Vasile, Dumnezeu-Cuvântul, tărie bună Bisericii Sale, cel ce cu tunetul cuvintelor tale amuțești gurile ereticilor”.

Trezvie și discernământ în slujirea teologică și pastorală a Sfântului Vasile cel Mare

Luciditatea și realismul gândirii și acțiunii Sfântului Vasile cel Mare sunt roade ale efortului său susținut în dobândirea trezviei. Lucrările impresionante în planul concret al existenței ale Sfântului Vasile cel Mare nu sunt rezultate ale unui activism exagerat, ci materializări ale unei minți lucrătoare a virtuții trezviei, atentă în permanență la taina lucrării lăuntrice. Într-o lume caracterizată de o dispersie între cele exterioare, de o risipire în superficial și insignifiant, este imperativă și de mare actualitate virtutea trezviei. Aceasta presupune un efort constant de luare aminte la noi înșine.

Este mult mai facilă o concentrare spre cele exterioare, decât lupta interioară cu propriile neputințe. Taina lucrării lăuntrice presupune o confruntare cu sinele, o sinceritate cu noi înșine și un efort existențial pentru biruirea patimilor personale. Este mai comodă orientarea înspre cele exterioare (chiar atunci când ea implică lucrări și performanțe deosebite ca rezultate ale unei logici bazată pe eficiență și pragmatism) decât lucrarea susținută a trezviei. Sfântul Vasile cel Mare arată: *„fiecăruia îi place să se intereseze mai mult de treburile altuia decât de propriile lui griji. Și ca să scăpăm de acest cusur, porunca spune: Încetează de a te interesa de păcatele altuia! Nu mai da răgaz gândurilor să se ocupe de cusururile altora, ci «Ia aminte de tine însuși», adică: întoarce-ți ochiul sufletului spre cercetarea propriilor tale cusururi”*.¹

Întreaga teologie și slujire a Sfântului Vasile cel Mare ne indică faptul că lucrările sale misionar-pastorale, slujirea sa socială covârșitoare sunt în strânsă legătură cu lucrarea lăuntrică permanentă pentru întărirea trezviei. Misiunea socială și pastorală este dublată de viață ascetică, duhovnicească și liturgică.

Sfântul Vasile cel Mare îndeamnă spre luarea aminte la cele lăuntrice. Astfel se poate dobândi măsură și discernământ în toate. Sfântul Vasile cel Mare afirmă: *„Nu lua seama nici la cele ale tale, nici la cele din jurul tău, ci numai la tine însuși. Nu lua aminte la trup, nici nu urmări cu orice chip binele trupului: sănătatea, frumusețea, desfătarea cu plăceri; viața lungă; nu admira averile, slava și puterea; nu socoti mare lucru pe cele ce sunt în slujba acestei vieți trecătoare, ca nu cumva prin râvna pentru ea să disprețuiești viața ta cea adevărată, ci ia aminte de tine însuși, adică de sufletul tău. Cercetează-te pe tine cine ești, cunoaște-ți firea ta! Nu te alipi*

¹ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia a III-a la cuvintele „Ia aminte de tine însuși”*, PSB 17, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 371.

de cele muritoare, ca și cum ar fi veșnice, nici nu disprețui pe cele veșnice, ca și cum ar fi trecătoare. Ia seama cu toată luarea aminte de tine însuși, ca să știi să împarți fiecăruia ce-i de folos: trupului, hrană și îmbrăcăminte; sufletului, dogmele credinței, creștere bună, deprinderea virtuții, îndreptarea patimilor”.²

Prin luarea aminte la noi înșine sunt identificate în mod adecvat prioritățile. Trezvia cultivă o atitudine prin care toate sunt raportate la Hristos. Gândul, cuvântul și fapta sunt expresii ale relaționării constante a acestora cu Hristos. Astfel condiția creștină ca moarte și înviere întru Hristos, ca naștere de sus, ca o „dezbrăcare de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui și o îmbrăcare în omul cel nou, care se înnoiește spre deplină cunoștință, după chipul Celui care l-a zidit”, reprezintă autentică identitate a modului creștin de a fi.

Sfântul Vasile cel Mare arată că asumarea acestei condiții creștine este posibilă prin trezvie. „Ce este propriu celor care mănâncă pâinea și beau potirul Domnului? Să păstreze fără întrerupere amintirea Celui Care pentru noi a murit și a înviat. Ce este propriu celor care păstrează o astfel de pomenire? De a nu mai trăi deloc pentru ei, ci pentru «Cel ce a murit și a înviat pentru ei»... Ce este propriu creștinilor? Să se iubească unii pe alții, după cum și Hristos ne-a iubit pe noi. Ce este propriu creștinului? Să-L vadă pe Domnul înaintea și pururea. Ce este propriu creștinului? Să vegheze în fiecare zi și ceas și să fie gata prin desăvârșirea străduinței de a fi plăcut lui Dumnezeu, știind că în ceasul în care nu gândește, vine Domnul”.³

Trezvia ne ferește de amăgiri și de trufie. Sfântul Vasile cel Mare recomandă: „Fii treaz, sfătuiește-te, păzește cele prezente, poartă de grijă de cele viitoare! Nu părăsi, din pricina lenei, cele de față și nici nu-ți închipui că ai în mână cele ce nu sunt și poate nici nu vor fi”.⁴

Exersarea trezviei și a nădejzii inclusiv în depășirea încercărilor și a necazurilor favorizează întărirea discernământului. „Sufletul nu trebuie să privească neconținut la cele ce pricinuesc întristare, nici să se alipească de

² IBIDEM, pp. 367-368. Precum animalele fac din instinct cele ale firii, Dumnezeu a rânduit ca omul prin luare aminte să facă ceea ce este bine. „Dumnezeu învățătorul nostru”. IBIDEM, pp. 366-367.

³ Episcop SOFIAN BRAȘOVEANUL, *Martiri, martiriu și mărturie după Sfântul Vasile cel Mare*, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2005, pp. 170-171.

⁴ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia a III-a la cuvintele „Ia aminte de tine însuși”*, p. 370. Luarea aminte și studierea atentă a propriei tale persoane te va conduce și la cunoașterea lui Dumnezeu. Dacă iei aminte la tine însuși nu mai ai nevoie să descoperi pe Creator în celelalte creaturi; vei contempla în tine însuși, ca într-un microcosmos, marea înțelepciune a Creatorului tău. Tot așa și Dumnezeu; nu căuta să-L înțelegi cu ajutorul ochilor, ci, îngăduindu-i minții credința, caută să ai o înțelegere spirituală despre El!”. IBIDEM, pp. 373-374.

nenorocirile prezente, ci să-și plimbe privirea spre contemplarea adevăratelor bunătăți. Și vei reuși să te bucuri pururea, dacă vei privi neconținut la Dumnezeu; iar nădejdea răsplătirii va ușura necazurile vieții. Ai fost batjocorit? Caută la slava pe care o ai păstrată în ceruri pentru răbdarea ta! Ai suferit vreo pagubă? Uită-te la bogăția cea cerească și la comoara pe care ți-ai agonisit-o prin faptele tale bune! Ai fost alungat din patrie? Dar ai patrie Ierusalimul cel ceresc! Ai pierdut copilul? Ai, însă, înger, împreună cu care vei dănțui împrejurul tronului lui Dumnezeu și te vei veseli cu o veselie veșnică! Astfel, punând în față necazurile prezente cu bunătățile”.⁵

Discernământul este o virtute esențială a vremurilor noastre marcate de tendințe totalitare, lipsite de nuanțe. Prin discernământ, Sfântul Vasile cel Mare a reușit să echilibreze rațiunea și credința, cuvântul și slujirea, contemplația și făptuirea. El a reușit să depășească pozițiile unilaterale și reduționiste. Astfel, discernământul este o măsură a realismului gândirii și acțiunii Sfântului Vasile cel Mare.

Inclusiv în efortul înaintării pe calea cunoașterii, deși Sfântul Vasile cel Mare este o persoană cu deschideri semnificative către cultura profană, el arată că nu trebuie să ne risipim exagerat într-o astfel de cunoaștere. Sfântul Vasile mărturisește: „*nu este de puțină importanță pentru mântuire de a nu dori dobândirea oricărei cunoștințe la întâmplare, ci de a cunoaște cea mai folositoare învățătură. De pe acum unii au disprețuit învățătura dată de cuvintele dumnezeiești și s-au ocupat cu geometria, pe care au descoperit-o egiptenii, sau cu astrologia, în mare cinste la haldeenii, sau în general cu cunoștința zadarnică despre forme și umbre. Pe mulți i-a preocupat poetica, retorica și descoperirea sofismelor, a căror materie este minciuna; nici poezia nu poate exista fără mit, nici retorica fără arta vorbirii și nici sofistica fără false raționamente. Așadar, pentru că mulți au neglijat cunoștința despre Dumnezeu, în râvna lor după dobândirea acestor cunoștințe, îmbătrânind în cercetarea unor învățături zadarnice, este necesară cunoașterea învățăturii, pentru a alege învățătura cea folositoare și a evita pe cea zadarnică și vătămătoare*”.⁶

⁵ IBIDEM, *Omilia a IV-a despre mulțumire*, pp. 384-385.

⁶ IBIDEM, *Omilia a XII-a La începutul Proverbelor*, pp. 473-474. Discernământul presupune prudența. „Prudența adevărată, însă, este însușirea de a cunoaște cele ce trebuie făcute și cele ce nu trebuie făcute. Omul care urmează această prudență niciodată nu se va depărta de faptele virtuoașe, dar nici nu va fi prins de prăpădul păcatului. Așadar, cel care înțelege «cuvintele de prudență» cunoaște pe de o parte pe vicleni și înșelători, iar pe de altă parte cele ce trebuie făcute în viață. Prudența se dăruiește celui care-și clădește luiși casă și pune temelii ei pe piatră, adică o fixează trainic pe credința în Hristos, încât să rămână neclintită în fața ploilor, vânturilor și revărsărilor apelor. Prin astfel de cuvinte, spuse în pilde, Domnul ne-a învățat să rămânem neturburați în ispite, atât în cele omenești cât și în cele ce ne vin de sus”. IBIDEM, p. 474.

Trezvia întărește discernământul duhovnicesc prin care se dobândește o cunoaștere autentică a realității. Această cunoaștere presupune consecvența în cuvânt și faptă. Nu este o cunoaștere bazată pe dialectică și retorică, exprimată prin cuvinte meșteșugite și idei complicate. Mai ales în societatea contemporană în care inconsistența în planul ideilor profunde este mascată de formulări pretențioase, este semnificativă atitudinea prin care se cultivă mărturisirea clară și în formulare simplă a cunoștinței dătătoare de viață.

Erodarea reperelor în societatea actuală determină un mod de a fi și de a gândi, aliniat și interșanjabil cu părerea interlocutorilor. Sfântul Vasile cel Mare, pledând pentru consecvență, afirmă: *„Cuvântul adevărat, care iese dintr-o minte sănătoasă, este și grăiește totdeauna la fel despre aceleași lucruri; dar cuvântul felurit și meșteșugit este foarte întortochiat și lucrat cu grijă; ia nenumărate forme și drumuri nebănuite, schimbându-se după gustul ascultătorilor. Deci, când faptele sunt într-un chip, iar cuvintele le prezintă în alt chip, atunci avem o întorsătură de cuvinte, dar, mai bine spus, o stricare a adevărului, pricinuită de cuvânt. Iar omul, care este unul în aparență, dar altul în realitate, face uz de cuvinte meșteșugite, înșelând pe cei cu care are legături. Antitezele falsei cunoștințe sunt și ele întorsături de cuvinte. Că oamenii care nu se mulțumesc cu simplitatea învățăturii duhovnicești și care din pricina dialecticii sunt porniți spre contradicție, adeseori reduc la neant puterea adevărului prin verosimilitatea sofismelor”*.⁷

Mai ales cei cu responsabilități mari trebuie să-și întărească un mod consecvent de a gândi, de a vorbi și de a fi. Luciditatea și realismul provin din acest efort constant de cultivare a consecvenței. Sfântul Vasile cel Mare arată că un adevărat conducător trebuie să fie un exemplu de consecvență. Pentru dobândirea unei consecvențe autentice este importantă dobândirea și cultivarea conștiinței a ceea ce este trecător, precum și a realităților statornice.

Conștientizarea efemerității situațiilor lumești ajută ca mintea conducătoare să fie consecventă și echilibrată în diferitele împrejurări ale existenței. Sfântul Vasile cel Mare arată: *„Căci ce este conducerea decât o știință a sufletului despre nestatornicia lucrurilor omenești, cu ajutorul căreia învățăm cum se cuvine să o traversăm? Pentru aceasta conducătorul trebuie să se aștepte la schimbări de situații în momente liniștite ale vieții, când totul i se întâmplă după gustul său, dar nu trebuie să-și piardă nădejdea în momentele grele, ca și cum ar rămâne veșnice, și nici să se ducă la fund, înecat de o tristețe exagerată. Nu dăinuiește mult timp nici sănătatea trupului, nici floarea tinereții, nici prosperitatea gospodăriei și nici una din situațiile fericite ale vieții; ci, când ești într-o astfel de stare*

⁷ IBIDEM, p. 475.

*fericită a vieții, așteaptă-te și la furtună. Așadar, conducător inteligent este omul care se comportă față de evenimente potrivit naturii lor, rămânând totdeauna identic cu sine însuși, fără să se mândrească în situațiile fericite ale vieții și fără să fie doborât în necazuri și nenorociri”.*⁸

Sfântul Vasile cel Mare – mărturisitor al Adevărului Bisericii

Puterea de mărturisire a adevărului în cazul Sfântului Vasile cel Mare este elocventă. Modul său de a mărturisi adevărul de credință și de viață al Bisericii este un exemplu sugestiv pentru fiecare generație. El a căutat cu stăruință acest adevăr și l-a mărturisit în fața întregii lumi, pentru cei simpli și cei învățați, pentru puternicii lumii sau pentru cei de diferite condiții sociale.

Sfântul Vasile cel Mare nu a căutat să folosească Sfânta Scriptură sau Sfânta Tradiție pentru a-și legitima propriile idei, pentru o afirmare personală. El a căutat să exprime puterea adevărului de viață, indiferent cât de incomodă ar fi fost această mărturisire. *„Sfântul Vasile se dedica neobosit exprimării adevărului și susținerii lui. Vasile era totdeauna expresia autentică a Tradiției. Stăruia mult pe aceasta, tot atât cât stăruia pe faptul de a trăi. Busolă și temelie îi era Scriptura. O avea neîncetat deschisă înaintea lui, pe tetrapodul de lemn. Doar că Scriptura nu-i era un text cu ajutorul căruia să-și susțină propriile concepții, ci cartea cea preasfântă o avea spre a arăta cât de autentică este Tradiția Bisericii, teologia ei, ethosul ei, viața ei. Cartea îi era ca o măsură în susținerea și îndreptățirea adevărului trăit de Biserică. Nu-i erau dragi alegoriile. Era de un realism total”.*⁹

Adevărul se exprimă în cuvânt concentrat, fără meșteșuguri artificiale. Sfântul Vasile cel Mare arată: *„Greu de prins este cuvântul adevărului și lesne poate scăpa celor ce nu sunt cu luare aminte. De aceea Duhul a rânduit ca el să fie scurt și strâns, să spună mult în puține cuvinte, ca prin scurtimea lui să poată fi ușor de ținut minte. Că firesc este ca o cuvântare bună să nu-și ascundă ideile în cuvinte obscure, dar nici să aibă idei de prisos și goale, care să nu atace tema în miezul ei”.*¹⁰

Există o foarte strânsă legătură între stăruința în trezvie și mărturisirea Adevărului Bisericii. Puterea de mărturisire nu există în absența unei lucrări lăuntrice și duhovnicești constante, prin care Duhul să copleșească mintea și inima. Cel care trăiește în Duh și adevăr este un ostenitor în cele ale vieții duhovnicești. Adevărul nu este convingerea dobândită ca rezultat al

⁸ IBIDEM, pp. 484-485.

⁹ STELIANOS PAPADOPOULOS, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, Ed. Bizantină, București, 2003, pp. 161, 169.

¹⁰ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia a III-a la cuvintele „Ia aminte de tine însuși”*, p. 365.

demonstrației sau al erudiției.

Martiriul și slava Bisericii se manifestă adesea prin cele considerate firave și slabe în fața lumii. Și în cazul Sfântului Vasile cel Mare, deși slăbit și cu neînsemnate puteri ale trupului, acesta va mărturisi cu o forță copleșitoare puterea duhovnicească a adevărului de credință. Sfântul Vasile cel Mare arată că adunarea lăuntrică este o măsură preliminară pentru mărturisirea adevărului, că este esențială stăruința în trezvie și viață duhovnicească pentru trăirea întru Adevăr.

În fața ereziei susținută și de împărat, în contextul confruntărilor iminente, Sfântul Vasile cel Mare se adâncește mai mult în lucrarea trezviei pentru a putea mărturisi cu mai multă putere cuvântul de viață al adevărului. „Cu cât mai mult se apropia înfricoșătorul ceas al confruntării, cu atât mai veghetor devenea Marele Vasile. Trupul lui epuizat îndura încă și mai multă rugăciune și priveghere: «Vezi-mă, Hristoase al meu!» Întărește-mă să pot sta drept, să Te mărturisesc, să nu dau înapoi nicio clipă. Nu din mândrie. Zdrobește-mă, batjocorește-mă înaintea întregii lumi – nu mă împotrivesc, o primesc cu bucurie. Pier, de voiești. Nu caut ale mele. De altfel, oare mult voi mai putea trăi astfel? Ceea ce voiesc e să stau cu tărie înaintea satanei; să se întărească credința ortodoxă cea întru Tine. Ajută-mi, așadar. Ține-mă drept, neplecat. Slava Ta îmi doresc s-o dobândesc, nimic altceva...”¹¹

Concluzii:

Realismul teologiei și slujirii misionar-pastorale ale Sfântului Vasile cel Mare este de maximă actualitate pentru cei de astăzi. Cuvintele marelui ierarh din Capadocia mărturisesc Adevărul veșnic al Bisericii asumat în contextul concret al feluritelor împrejurări istorice. Sunt cuvinte cuprinzătoare izvorâte dintr-o minte și inimă căutătoare de adevăr și viață.

În încheiere redau cuvintele marelui teolog român Teodor M. Popescu,

¹¹ STELIANOS PAPADOPOULOS, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, p. 221. Pentru a sesiza puterea de mărturisire a adevărului de credință este elocventă confruntarea dintre Sfântul Vasile cel Mare și eparhul Modest (acesta fiind susținut de împăratul Valens). Stelian Papadopoulos redă sugestiv această confruntare: „– Vasile, cum cutezi – singur tu – să mergi împotriva voii împăratului nostru? Cine ești tu de cutezi să-l disprețuiești? Va fi simbolul verticalității Bisericii în fața puterilor lumii acesteia? – Pentru care lucru mă învinuiești, care e greșeala pe care nu mi-o știu? – Nu ai credința împăratului... – Fac astfel fiindcă Împăratul meu nu consimte cu credința lui Valens, care se înclină unei făpturi... Mă înclin deci Fiului ca lui Dumnezeu, nu ca unei făpturi. – Și atunci ce suntem noi cei care credem precum împăratul? – Nimic, câtă vreme socotești drept astfel de lucruri!”. IBIDEM, p. 224. Modest își recunoaște înfrângerea în fața împăratului: „Am fost biruiți, împărate al meu, de episcopul acestei Biserici. Nu se teme de amenințări. E mai tare decât vorbele noastre, mai puternic decât puterea noastră de convingere. Pe oricine putem amenința, însă pe Vasile nu”. IBIDEM, p. 227.

care afirma următoarele despre Sfântul Vasile cel Mare: „Cu un simț al realităților, ce i-a fost recunoscut de toți biografilor și comentatorii, un bun simț care este una din marile lui calități, el evită excesele retorice, nu cade în exagerări inutile, temperează impresiile. Apostolul idealist privește înțelegător la realități sociale și nu ia atitudini de tribun; el ceartă pentru a îndrepta, și conștiința lui creștină îi dă întotdeauna cuvântul potrivit. Ceea ce interesează și prețuiește într-adevăr mai mult decât calitățile literare și oratorice ale predicatorului nostru, este grija și dragostea lui de părinte pentru popor, dorința lui de preot sau de episcop de a face din creștini oameni mai buni, mai dreupți, mai fericiți. Mântuirea lor îi stă la inimă, la inima lui iubitoare, mare și curată, care cuprinde durerile tuturor și crea binele tuturor. Cuvintele lui, uneori vehemente, patetice sau lirice, sunt întotdeauna calde și sincere, expresia unui suflet vibrant; sunt glasul unui ierarh în slujba lui Iisus Hristos. El vorbește nu pentru a căuta succese personale; el vorbește pentru a face bine altora; nu pentru a-i încânta, ci pentru a-i mișca și îndrepta. Câtă deosebire, în această privință, între retorii profani ai timpului și între predicatorul creștin. «Stați în jurul meu ca niște judecători, nu ca niște discipoli», zice el către auditorii săi. «Cu toate acestea veți auzi nu ceea ce vă place, ci veți auzi adevărul»».¹²

Abstract: *The realism of Saint Basil the Great's theology and ministry – an expression of the perseverance of the self-awareness and testimony of the Church's Truth*

Saint Basil the Great's theology is a consistent and concrete expression of the Church's Truth, intimately linked to life and responding to the actual needs of believers. It is not some sterile, abstract and general theology, but a living testimony of the Truth incarnated into the life of the Church that seeks to live out this existential belief. Social and pastoral mission is enriched by the ascetical, spiritual and liturgical life. This self-awareness cultivates an attitude that all aspects of earthly life are manifested in Christ. As a result, one's thoughts, words and deeds become expressions of this constant interaction with Christ.

¹² Studia Basiliana 2, *Sfântul Vasile cel Mare*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 301.

THE SACRAMENT OF BAPTISM IN THE ORTHODOX TRADITION AND THE ECUMENICAL IMPLICATIONS

Drd. ADRIAN BOLDIȘOR

Cuvinte cheie: *Botez, Euharistie, Preoție, Dialog, Misiunea Bisericii, perspective*

Keywords: *Baptism, Eucharist, Ministry, Dialogue, Mission of the Church, perspectives*

1. Introduction

Baptism has been a focus of significant discussion in the ecumenical movement for at least the past 25 years, as the different churches seek a common understanding of baptism, with the goal of mutual recognition. The Orthodox Church has been involved in these conversations from the beginning. This paper will attempt to trace the participation of the Orthodox representatives in these dialogues on baptism, both at the level of the World Council of Churches and in bilateral dialogues. It will attempt to explain the Orthodox understanding of baptism as a sacrament, how this understanding is reflected (or not) in ecumenical agreements on baptism. It will also review official Orthodox responses to some of these agreements. I will also attempt to demonstrate that the Orthodox Church's contributions to these sometimes-difficult dialogues have shown a commitment to seeking a common understanding of baptism. Finally, this paper will examine the present state of ecumenical dialogue on baptism, and evaluate its prospects for the future.

2. The Orthodox interpretation of baptism

Baptism is the sacrament in which, from immersion in water, in the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit, a person who is baptized is cleaned from original sin and all the sins which he or she committed before baptism. He or she is born to a new spiritual life and becomes a part of the body of Jesus Christ.

The Church Fathers speak about baptism in different ways. The different names used depend on whether one is speaking of the *visible* or *invisible* aspects of the baptism. In connection with the visible aspect, some names used are: bath (Saint Justin the Philosopher and the Martyr, P.G. 6, 421), holy spring (Augustine, P.L. 41, 381), etc. When speaking of the invisible aspects of Baptism, names used are: light (Clement of Alexandria, P.G. 8, 281), the sacrament of light (Saint Gregory of Nazianz, P.G. 36,

361), *harism* (Clement of Alexandria, P.G. 8, 281), holiness (Saint Gregory of Nyssa, P.G. 35, 351), perfection (Saint Gregory of Nazianz, P.G. 36, 361), rebirth in God (Saint Irenaeus of Lyon, P.G. 7, 657), spiritual birth (Saint Cyril of Jerusalem, P.G. 16, 231), the death of sins (Saint Basil the Great, P.G. 31, 424), the water of eternal life (Saint Cyprian of Carthage, P.L. 4, 391)¹ etc.

Saint Paul the Apostle presents some images of baptism: circumcision – “In him also you were circumcised, not in a physical sense, but by being divested of the lower nature” (Colossians 2:11);² the grave – “By baptism we were buried with him, and lay dead, in order that, as Christ was raised from the dead in the splendor of the Father, so also we might set our feet upon the new path of life” (Romans 6:4); crucifixion – “We know that the man we once were has been crucified with Christ, for the destruction of the sinful self” (Romans 6:6). The sacrament of baptism was instituted by Jesus Christ. This institution was preceded by a preparation and the sacrament was prefigured in: circumcision (Colossians 2:14), the water and the ark of Noah (1 Peter 3:20-21), the passage through the Red Sea and the fellowship of Moses in cloud and the sea (1 Corinthians 10:2), the supernatural rock which accompanied the Israelites in the desert (1 Corinthians 10:4), the John’ baptism (John 1:29-35) etc.

Baptism was instituted by Jesus Christ after his Resurrection, when he was seen by the Apostles at the Ascension and he said to them: “Go forth therefore and make all nations my disciples; baptize men everywhere in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit, and teach them to observe all that I have commanded you” (Matthew 29:19-20), and “Those who believe it and receive baptism will find salvation” (Mark 16:16). Other biblical citations are: John 3:5; Acts 10:47-48; Acts 8:36-37; Acts 2:38. In the Orthodox understanding, baptism which does not make use of water is null. Baptism is valid in the form of immersion, because, in Greek, the word baptism, βάπτισμά, βάπτειν, means immersion or the cleansing of the head.

Contemporary Orthodox theologians use the language of the Church Fathers when they speak about sacraments, especially about baptism. Vladimir Lossky talks about two wills in the sacraments – the priest’s will and the receiver’s will: “The sacraments and sacred rites which are carried out within the Church thus admit of two wills and of two operations taking

¹ For all these citations and for additional ones see: *Patrologiae Cursus Completus. Patrologiae Graecae and Patrologiae Latinae*, Excudebatur et venit apud J. P. Migne, Seu Petit-Montrouge, 1857.

² *The Holy Bible*, containing the Old and New Testament, New Revised Standard Version, World Publishing, 1990.

place simultaneously”.³ John Meyendorff speaks about baptism and eucharist, quoting Gregory Palamas, who says that our entire salvation is rooted in these two sacraments because they recapitulate the entirety of the economy of God and humankind.⁴ And Paul Evdokimov notes in *L'Orthodoxie* that baptism is the bath of eternity. Baptism is the complete recasting of a human being into the image of God. It is the restoration of our Adam-like nature, recapitulated by Christ's saving work. Christ's burial and resurrection are transposed in the symbolism of baptism. The Greek term βαπτίζω signifies immersion into water, and the early church's practice was to insist on baptism by full immersion. Hermas speaks of descending into water. The profound link between the descent into hell and the descent into water is lost totally in baptisms which practice infusion or aspersion.⁵

3. “Baptism, Eucharist and Ministry” (BEM)

In 1982, the Faith and Order commission of the World Council of Churches met in Lima and sent to the churches the *Baptism, Eucharist and Ministry* text, which was published for the first time in July 1982.⁶ BEM is, in fact, the result of a long process of study in Faith and Order, in many encounters: Lausanne (1927), Accra (1974), Bangalore (1978), and Lima (1982). “This Lima text represents the significant theological convergence which Faith and Order has discerned and formulated. Those who know how widely the churches have differed in doctrine and practice on baptism, eucharist and ministry, will appreciate the importance of the large measure of agreement registered here. Virtually all the confessional traditions are included in the

³ VLADIMIR LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, (James Clarke & Co. LTD, 33 Store Street, London, W. C. I, 1957), 187.

⁴ JOHN MEYENDORFF, *Initiation à la Théologie Byzantine. L'histoire et la doctrine* (Traduit de l'anglais par Anne Sanglade avec la collaboration de Constantin Andronikof, Les éditions du cerf, 29, bd Latour-Moubourg, Paris, 1975), 255: “Ainsi Grégoire Palamas proclame que tout notre salut est enraciné dans ces deux sacrements puisqu'ils récapitulent la totalité de l'économie du Dieu-homme, et Nicolas Cabasilas compose son ouvrage célèbre sur *La Vie en Christ* comme un commentaire du baptême, de la chrismation et de l'eucharistie”.

⁵ PAUL EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, (Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel, Paris VII, 4 rue de l'hôpital, 32 rue de Grenelle, édité en Suisse, 1959), 274-275: “Le baptême est le bain d'éternité et par cela, ἀναγέννησις: La refonte totale de l'être humain ou son plasma reçoit la vraie figure à l'image de Dieu. C'est la restauration de notre nature adamique récapitulée en Christ par son œuvre de salut. La mort – ensevelissement et la vie – résurrection du Christ se transposent dans le symbolisme du baptême. Le terme βαπτίζω signifie plonger, immerger, et la pratique ancienne insiste sur le seul mode de collation par immersion, et Hermas parle de la descente dans l'eau. Le lien très profond avec la descente aux enfers disparaît totalement de la pratique des baptêmes par infusion ou par aspersion”.

⁶ *Baptism, Eucharist and Ministry*, (Faith and Order Paper No. 111, World Council of Churches, Geneva, 1982).

Commission's membership. Those theologians of such widely different traditions should be able to speak so harmoniously about baptism, eucharist and ministry is unprecedented in the modern ecumenical movement".⁷ This text wants to be a "convergence text", that is, a text which seeks to bring together varying points of view in a single document with the aim of highlighting points of agreement as a part of the churches' efforts to realize visible unity.

The text about baptism has six pages and it is structured in five chapters: *The Institution of Baptism*, *The Meaning of Baptism*, *Baptism and Faith*, *Baptismal Practice*, and *The Celebration of Baptism*. Some of those chapters have sub-chapters and some commentaries. The baptism text has many biblical references which prove the commission's desire to understand Christianity's roots. The *Institution of Baptism* has in the center the final verses of the Gospel according to Matthew (28:18-20). BEM affirms that the practice of baptism is confirmed in the New Testament. There are many images of baptism in the entire Bible and BEM tries to discover all of them. Baptism is seen as: *Participation in Christ's Death and Resurrection*, *Conversion, Pardoning and Cleansing*, *The Gift of the Spirit*, *Incorporation into the Body of Christ*, *The Sign of the Kingdom*. Concerning the relation between baptism and faith the text affirms that "Baptism is both God's gift and our human response to that gift. It looks towards a growth into the measure of stature of fullness of Christ".⁸ A big part of the text is in connection with *Baptism Practice*. BEM speaks about *Baptism of Believers and Infants*, *Baptism-Chrismation-Confirmation*, and *Towards Mutual Recognition of Baptism*. This last part tries to put together the two practices in the churches: believer baptism and infant baptism. "In order to overcome the differences, believer baptism and those who practice infant baptism should reconsider certain aspects of their practices. The first may seek to express more visibly the fact that children are placed under the protection of God's grace. The latter must guard themselves against the practice of apparently indiscriminate baptism and take more seriously their responsibility for the nurture of baptized children to mature commitment to Christ".⁹ BEM speaks about the celebration of baptism and concludes that baptism is administered in the name of the Father, Son, and Holy Spirit, with water. Baptism should be celebrated during public worship, "so that the members of the congregation may be reminded of their own baptism and may welcome into their fellowship those who are baptized and whom they

⁷ IBID., ix

⁸ IBID., 3.

⁹ IBID., 6.

are committed to nurture in the Christian faith”.¹⁰

The commentaries refer to the recognition of the different practices of baptism by the churches, the issue of infant baptism and believers’ baptism, baptism as a sacrament, the relation between baptism and eucharist, the administration of baptism with or without water and the formula used in baptism, the socio-cultural context in which baptism takes place. All those commentaries attempt to consider all churches’ traditions and to try to find common points of discussions and, maybe, understanding.

4. The Orthodox churches’ responses to BEM

The Lima text was sent to all member churches of the WCC including the Roman-Catholic Church for official responses, requesting their submission before 31 December 1984. The proposal was that the churches respond to four points: “the extent to which your church can recognize in this text the faith of the Church through the age; the consequences your church can draw from this text for its relations and dialogues with other churches, particularly with those churches which also recognize the text as an expression of the apostolic faith, the guidance your church can take from this text for its worship, educational, ethical, and spiritual life and witness; the suggestions your church can make for the ongoing work of Faith and Order as it relates the material of this text on Baptism, Eucharist and Ministry to its long-range research project towards the Common Expression of the Apostolic Faith Today”.¹¹ All the responses were published by Max Thurian in six volumes¹² and represent important documents for a better understanding of what the next step for the Faith and Order commission is.

In those six volumes¹³ there are the Orthodox churches’ responses: The Russian Orthodox Church,¹⁴ The Bulgarian Orthodox Church,¹⁵ The Finnish Orthodox Church,¹⁶ The Greek Orthodox Patriarchate of Alexandria,¹⁷ The Romanian Orthodox Church,¹⁸ The Orthodox Church in America,¹⁹ The

¹⁰ IBID., 6-7.

¹¹ IBID., x.

¹² MAX THURIAN (Editor), *Churches respond to BEM. Official responses to the “Baptism, Eucharist and Ministry” text*, vol. I (1986), II (1986), III (1987), IV (1987), V (1988), VI (1988), Faith and Order Papers: 129, 132, 135, 137, 143, 144, World Council of Churches, Geneva.

¹³ A summary and analysis of the responses can be found in: *Baptism, Eucharist & Ministry. Report on the Process and Responses*, (Faith and Order Paper No. 149, WCC Publications, Geneva, 1990).

¹⁴ MAX THURIAN (Editor), *op. cit.*, vol. II, 5-12.

¹⁵ IBID., vol. II, 13-23.

¹⁶ IBID., vol. II, 24-29.

¹⁷ IBID., vol. III, 1-3.

¹⁸ IBID., vol. III, 4-15.

Ecumenical Patriarchate of Constantinople,²⁰ and The Church of Greece.²¹ BEM, for the majority of the Orthodox churches, was seen as the important step in the ecumenical movement. But there are two exceptions. The Russian Orthodox's response begins with a different perspective vis-a vis the Lima text: "The Lima text of 1982 is not *consensus* on baptism, eucharist and ministry, i.e. it does not represent a full agreement in faith, experience of life and liturgical practice of the churches in these matters. Actually, it is only a statement of opinions shared by a group of theologians, rather than a dogmatic affirmation of the churches, setting forth their teaching (their dogmatic and ecclesiology)".²² Another approach is in the letter of The Church of Greece: "the special committee of theologians, despite the fact that it encourages all types of theological evaluation of the Lima texts, considers not only of no value but even harmful any type of official or non-official ecclesiastical reply".²³

All responses concerning baptism are structured in three parts: an appreciation of the important part about baptism in BEM, the points with which the Orthodox churches cannot be in agreement, and some propos for the future perspectives in Faith and Order. The Orthodox responses are in accordance with the decisions during in a pan-orthodox encounter which took place in USA, in June 1985. Here, Orthodox Churches were represented and decided that "it appears to us that we, as Orthodox, should welcome the Lima document as an experience of a new stage in the history of the ecumenical movement. In general we see BEM as a remarkable ecumenical document of doctrinal convergence".²⁴ About baptism, this Symposium declares that there are some issues which have to be clarified: the relation between the unity of the church and baptismal unity; the role of the Holy Spirit in baptism and the relationship between baptism and chrismation; the role of exorcism; a better explication of the terms: sign, sacramental sign, symbol, celebrant, ethical life. The participants at this Symposium decided that the Orthodox churches should present separate responses to BEM.

¹⁹ IBID., vol. III, 15-26.

²⁰ IBID., vol. IV, 1-6.

²¹ IBID., vol. V, 1-3.

²² MAX THURIAN, (Editor), *op. cit.*, vol. II, 5. See also, MAX THURIAN and GEOFFREY WAINWRIGHT, (Editors), *Baptism and Eucharist. Ecumenical Convergence in Celebration*, (World Council of Churches, Geneva, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1983).

²³ IBID., vol. V, 3.

²⁴ IBID., vol. I, 123. See more about this encounter: GENNADIOS LIMOURIS and NOMIKOS MICHAEL VAPORIS (Editors), *Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist, and Ministry*, (Faith and Order Papers, No. 128, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 02146, 1985).

In all Orthodox responses the issue concerning infant baptism and believers' baptism is important. This seems to be a very difficult problem which preoccupies the Orthodox churches in relation to BEM. "The document dissociates infant baptism from adult baptism and only acknowledges the possibility of infant baptism in the apostolic age (B11), although that was the current practice in the church (Acts 2:39; 16:15, 33; 1Corinthians 1:16; 110 Carthage)".²⁵ For the Orthodox churches, BEM seems to put in opposition child baptism and adult baptism, so it is better not to speak about *believer baptism*, but about *adult baptism*. "If we speak of believers' baptism, there is always a danger not to see the Christological nature of baptism, but to move to the area of anthropology and to speak of a person's intellectual or spiritual abilities to confess the faith".²⁶ In fact, for the Orthodox churches, the presentation in BEM about baptism as a conflict between churches which have one or the other baptismal practice is seen as a modality to avoid the issue of the content of faith. Another problem is connected with the relationship between baptism-chrismation-eucharist, and the role of the Holy Spirit. It is about the meaning and the understanding of the sacraments in Orthodoxy, and about the different words used in BEM. "The terms sign and symbol, used in the document as technical terms for the three sacraments, do not express the real partaking of the charisma of the Holy Spirit which is characteristic of baptism, by which the original sin and personal sins are forgiven".²⁷ So, in Orthodox understanding of baptism, original sin plays an important role which is forgiven in baptism, because the believer dies to the life of the sin and is born into the life of the Holy Spirit. There is a relationship between the three sacraments of initiation: baptism, chrismation and eucharist. From the Orthodox perspective, BEM does not speak "enough" about the relationship between these sacraments and uses terms which cannot be accepted by Orthodox churches. "Unacceptable to the Orthodox conscience are the terms *sign, sacramental sign, rite, ethical orientation* and others, because in many places their use does not show the sacramental character of the sacrament".²⁸ Other issues are connected with: the understanding of tradition in Orthodoxy, the role of catechetical teaching, the use of the name Jesus of Nazareth and not Jesus Christ, the triple immersion in water, the aspect of the unity of the church only in baptism (BEM) and not in all the sacraments (Orthodoxy), the importance of continual growth in faith following baptism. These critiques

²⁵ IBID., vol. III, 5, (The Romanian Orthodox Church Response).

²⁶ IBID., vol. II, 26, (The Finnish Orthodox Church Response).

²⁷ IBID., vol. II, 5, (The Romanian Orthodox Church Response).

²⁸ IBID., vol. II, 16, (The Bulgarian Orthodox Church Response).

and proposals present the Orthodox conception about baptism as a practice of the church during the ages, beginning with the apostolic period.

5. “Growth in Agreement”: Dialogues between the Orthodox churches and other churches

Dialogue between churches forms an important step to improve relationships between them, to resolve different problems which can be resolved. These dialogues have been ongoing at the international level since 1971. In many cases the Orthodox churches were involved in dialogues with other churches: the Anglican Communion, the Oriental Orthodox churches, the Lutheran World Federation, the Old Catholic churches, the World Alliance of Reformed Churches, and the Roman Catholic Church. There were no special discussions about baptism, but in the statements we can see some references which prove that baptism was considered, in some situations, an important point for a better understanding.

The Anglican – Eastern Orthodox Dialogue concentrated especially on the issue of the ordination of women. But, in 1984, the participants decided that: “We are agreed about the integral link between faith and worship, between the Tradition of the church and its liturgical life. We are agreed in our general understanding of baptism, although we have not discussed this in detail”.²⁹ The presentation of baptism is in connection with the unity of the church in Christ. “The unity of Christians with Christ in baptism is a unity of love and mutual respect which transcends all human division, of race, social status and sex”.³⁰ The two traditions agree that when speaking about baptism, it is understood as a continuous growth in faith.

The Eastern Orthodox – Oriental Orthodox Dialogue is concentrated on the problem of terminology. In 1990, the two churches decided on the issue of rebaptism: “Churches of both families should agree that they will not re-baptize members of each other, for recognition of the baptism of the churches of our two families, if they have not already done so”.³¹ Another issue, in connection with baptism, but more practical, was about the participation of bishops at the same baptism. In this case, the president of the service will be the bishop belonging to the church of the baptized.

The Lutheran – Orthodox Dialogue was concentrated in the beginning on the divine revelation, scripture and tradition, and the canon. In 2000, the

²⁹ JEFFREY GROS, FSC, HARDING MEYER, WILLIAM G. RUSCH (Editors), *Growth in Agreement, II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, (WCC Publications, Geneva. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2000), 101.

³⁰ IBID., 86.

³¹ IBID., 198.

topic: *The Mystery of the Church: Word and Sacraments* was discussed. Here it is said: “Both of our traditions teach that the visible and material elements of the sacraments, such as water, bread and wine, constitute concrete and unchangeable elements of the operations of the triune God in the history of salvation”.³² The discussions continued in 2002, when it was emphasized that the sacraments are instituted by Jesus Christ and revealed through the Holy Spirit in the church. The important role of the sacraments of initiation was emphasized: baptism, chrismation and eucharist. The baptism is in water, in the name of the Father, and the Son, and the Holy Spirit. It is the participation in the death and resurrection of Christ, and the believers are incorporated into the body of Christ, the church. “For the Orthodox this incorporation is completed through chrismation, in which the baptized receive the gifts of the Holy Spirit. For Lutherans, anointing with the Holy Spirit takes place within the rite of baptism itself, and finds its expression in the laying-on of hands after water baptism”.³³ In 2004 it was another encounter between the two churches and the topic was about baptism and chrismation. The participants added some clarification: baptism is normally administered by an ordained minister; the role of exorcism in baptism; the participation in Christ’s death and resurrection, the rite of initiation.

Another important dialogue where baptism was discussed was between *Old Catholic and Eastern Orthodox*. In 1985 and 1987 two important dialogues about *Sacramental Teaching* took place when baptism was discussed. Baptism is God’s gift in which the believer becomes a member of the church and “is free from the dominion of sin and is born again to a new creature in Christ by partaking of mystery of the divine work of salvation in Christ”.³⁴ The sacrament of baptism is prefigured in the Old Testament and seen as essential to enter into the kingdom of God. It is administrated with water and in the name of the Triune God. Adult baptism and infant baptism are the same baptism; the differences are only understood in connection with the time of reception of the grace of God. “Participating in the mystery of the life, death and resurrection of Christ through baptism has as a natural and immediate consequence the possibility and necessity of the baptized partaking in the gift of the Holy Spirit poured out at Pentecost and acceding to the sacrament of Eucharist”.³⁵

Eastern Orthodox – Roman Catholic Dialogue is older than all other

³² IBID., vol. III, 25.

³³ IBID., 28.

³⁴ IBID., vol. II, 255.

³⁵ IBID., 256.

inter-church dialogues. There are many points of discussion, some of them about the sacraments, including baptism, one of the seven sacraments recognized by the two churches. In 1987 the topic of the discussions was *Faith, Sacraments and the Unity of the Church*. A part of this topic was about the sacraments of initiation and their relation with the unity of the church. There is a strong connection between baptism, chrismation and Eucharist. Baptism, according to this dialogue, is with water and the Spirit, in the name of Father, Son and Holy Spirit. The history and the Church Fathers show that the three sacraments were always understood together. The participants discussed many practical issues and their understanding of those three sacraments in the early church. Baptism of infants was practiced in the beginning of the life of the church. There are some essential points of doctrine of baptism: the necessity of baptism for salvation; the effects of baptism for all life, the liberation from original sin; incorporation into the church; the relation with the death and resurrection of Christ; the role of the Holy Spirit in baptism; the necessity of water as the bath of new birth.³⁶ It is important to understand the role of spiritual formation of a neophyte in the faith. “Finally, it is to be recalled that the Council of Constantinople, jointly celebrated by the two churches in 879-880, determined that each see would retain the ancient usage of its tradition, the church of Rome preserving its own usages, the church of Constantinople its own, and the thrones of the East also doing the same”.³⁷

6. “The Nature and the Mission of the Church”

In 2005, *The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement* was published.³⁸ This text is a continuation of other texts published before: *Baptism, Eucharist and Ministry*; *Confessing the One Faith: An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, and *Church and World: the Unity of the Church and the Renewal of Human Community*. “The purpose of this study is finally to give expression to what the churches can now say together about the nature and mission of the Church and, within agreement, to explore the extent to which the remaining church-dividing issues may be overcome [...]. The present text is to enable churches to begin the first steps towards the recognition of a convergence that has emerged in a multilateral context”.³⁹

³⁶ IBID., 667.

³⁷ IBID., 668.

³⁸ *The Nature and the Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, (Faith and Order Paper 198, World Council of Churches, Geneva, 2005).

³⁹ IBID., 10.

The paper has four chapters: *The Church of the Triune God*, *The Church in History*, *The Life of Communion in and for the World*, and *In and for the World*. In the third chapter is a sub-chapter named *Baptism*. The chapter begins with the Nicene-Constantinopolitan Creed where we confess “one baptism for the remission of sins”. Baptism is with water in the name of the Father, Son, and Holy Spirit. “Baptism is thus a basic bond of unity. The recognition of the one baptism into Christ constitutes an urgent call to the churches to overcome their divisions and visibly manifest their communion in faith and through mutual accountability in all aspects of Christian life and witness”.⁴⁰ In baptism we participate in the life, death and resurrection of Jesus Christ. It is emphasized that “baptism involves confession of sin, conversion of heart, pardoning, cleansing and sanctification”.⁴¹ Baptism is connecting with one’s entire life and not only with a single moment. After these remarks and many biblical references, the text makes a connection with the solidarities between all people. All of us, who are baptized, are part of the body of Christ and we receive the Holy Spirit “which is the privilege of God’s adopted children (cf. Romans 8:15f), and so they enjoy, in anticipation, that participation in the divine nature which God promises and wills for humankind (cf. 2 Peter 1:4)”.⁴² At the conclusion of the section on baptism, some issues are raised which are not agreed points of view between churches: infant baptism and baptism for those who are able to offer a personal profession of faith; the practice of re-baptism; the different understanding of the terms “ordinance” and “sacrament”; the differences in the formula “in the name of Jesus Christ” or the Trinitarian formula; the differences in use or not of the water as an indispensable instrument of baptism, “those communities which believe that baptism with water is necessary, and those which do not celebrate baptism, yet understand themselves as sharing in the spiritual experience of life in Christ”.⁴³ Most of these issues are mentioned in the BEM text also. The text does not use the term “believers’ baptism”, but it uses another expression which is closer to all traditions: “the baptize for those who are able to offer a personal profession of faith”. This text is an important step in the realization of visible unity.

7. Conclusions and further perspectives

In 1998, Michael Root and Risto Saarinen published a book entitled

⁴⁰ IBID., 44.

⁴¹ IBID.

⁴² IBID., 45.

⁴³ IBID., 46.

Baptism and the Unity of the Church,⁴⁴ which attempted to be an opportunity for many traditions to witness their understandings concerning those problems: *Baptism and Unity of the Church*. One of the papers was written by Merja Merras, a Finnish Orthodox teaching at the University of Joensuu, Finland, with the title: *Baptismal Recognition and the Orthodox Churches*. The study has at its center the issue of the understanding the baptism in the early church. There are some references to the problems concerning the practice of baptism in the early church and their meaning for us. "From the earliest times, in receiving baptism the neophytes had to learn and utter one of the creeds; a creed marked the boundaries of the doctrine against those who were seen as heretical. The creeds became longer as more heresies broke out and spread".⁴⁵ So, in the earliest church, baptism was connected "with all the dogmas" and was seen inseparable from the prayers and the doctrine of salvation, the core of the dogmas: *lex orandi lex credendi est*. The different rites were no problem for the church; the actual rite of baptism is in connection with the baptism described by Saint John Chrysostom. According to these affirmations, "the Orthodox Church has not fully recognized the baptisms of other churches but has decided to follow the principle of economy concerning the baptism of the Roman Catholic Church and the churches of the Reformation".⁴⁶ This means that the Orthodox Church recognizes in other practices of baptism those elements which are necessary for a valid baptism and which were important for the early Church in its separation from the heretical groups. Baptism is understood in Orthodoxy as the beginning of our full life in Christ. "Only the gift received in baptism or in anointing (whichever expression we are accustomed to) and renewed in the Eucharist will carry us if we remain faithful to our choice. This is the view of the early church, and it continues in the Orthodox Church, though several times in historical difficulties we have lost the capability to express it clearly".⁴⁷ The sacrament of baptism is related to the sacraments of chrismation and eucharist. For Orthodoxy, to be in Jesus Christ, our Lord and Saviour, means to hold together all the dogmas and liturgy in love, in our goal to obtain *theosis*: "our faith may fail, but our faithfulness can nevertheless stay. It is hard work, not just emotions. Love is deeds, not words or feelings",⁴⁸ and that means what Saint Peter said: "to be

⁴⁴ MICHAEL ROOT and RISTO SAARINEN (Editors), *Baptism and the Unity of the Church*, (William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., WCC Publications, Geneva, 1998).

⁴⁵ IBID., 142.

⁴⁶ IBID., 144.

⁴⁷ IBID., 146.

⁴⁸ IBID., 146.

partakers of the Divine Nature.” For these reasons, we need to discuss what the term “church” means for all traditions which strive for mutual recognition of baptism.

In June 2006, the Faith and Order Commission of WCC discussed the text, *One Baptism: Towards Mutual Recognition*.⁴⁹ The paper intends to be a continuation of *BEM* and *The Nature and Mission of the Church*, with special emphasis on baptism. The central ideas in this text are: that baptism is seen not as a single moment, but a process in the life of the people; baptism is seen reflected in the life of a Christian; ongoing formation in faith; and life in the Christian congregation.

We cannot say that the issues connected with baptism are easy to resolve. We only attempt to present, objectively, the understanding of baptism in the Orthodox Church, in the time during which the WCC has engaged with this question. If we can understand in the right way the sacrament of baptism in Orthodoxy and in other traditions, we can hope that, with God’s help, we can be closer to our hope of the realization of visible unity, not only in one point, but in all of the truth.

Rezumat: Taina Botezului în Tradiția ortodoxă și implicațiile ecumenice

Taina Sfântului Botez a constituit întotdeauna un punct pe agenda discuțiilor ecumenice, părerile participanților nefiind în concordanță în ceea ce privește locul și rolul pe care Botezul trebuie să-l ocupe în viața creștinului. Mult mai multe au fost controversele în legătură cu felul în care se administrează, precum și vârsta la care trebuie să se primească această Taină.

Textul BEM, răspunsurile ce s-au dat acestuia din partea Bisericilor ortodoxe, întâlnirile bilaterale dintre ortodocși și creștinii ce aparțin altor confesiuni, precum și lucrarea *Natura și misiunea Bisericii* au adus în prim-plan problemele care se întâlnesc atunci când se dorește ca discuțiile să pornească de la Taina Sfântului Botez. Reprezentanții Bisericilor ortodoxe și-au manifestat mereu disponibilitatea de a discuta, fără însă a renunța la tradiția creștină bimilenară ce caracterizează această Biserică. Provocările rămân, discuțiile continuă, dar mai sunt mulți pași ce trebuie făcuți pentru ca întreaga creștinătate să poată vorbi de existența unui singur Botez valid pentru toți.

⁴⁹ *One Baptism: Towards Mutual Recognition*, http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/fo2006_14_onebaptism_en.pdf.

TRADUCERI

DE INSTITUTIONE MORUM OMILIA A VI-A

FILOXEN din Mabbug

Filoxen din Mabbug este considerat¹ drept unul dintre cei mai mari teologi de limbă siriacă, însă, cu toate acestea, nu a fost încă studiat în profunzime, nici în lumea occidentală și nici în cea ortodoxă.² Acest lucru se datorează, pe de o parte, faptului că monofizitismul său i-a atras condamnarea de către împăratul Iustin, prin decretul din 519,³ iar pe de altă parte faptului că scrierile sale au fost redactate într-o limbă mai puțin accesibilă cercetătorilor europeni – limba siriacă.

Akhsênâyâ sau Filoxen (Philoxenus) s-a născut la Tahal, în Persia, în cel de-al doilea sfert al secolului al V-lea. Nu putem afirma cu certitudine că era de origine persană, dat fiind faptul că mulți creștini sirieni locuiau în coloniile Imperiului Persan, fiind numiți, și ei, perși.⁴ Filoxen a studiat la școala din Edessa, în vremea episcopatului lui Ibas (435-457), însă, în ciuda viziunii nestoriene a ierarhului, teologul siriac s-a atașat mult mai mult de învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei.⁵ Astfel, împreună cu alți studenți din Edessa, s-a delimitat categoric de nestorianism, trecând, din păcate, în extrema monofizită. Nu vom intra aici în detalii cu privire la învățătura dogmatică a episcopului oriental, menționând numai că Filoxen a devenit un aprig luptător împotriva definiției dogmatice a Sinodului Ecumenic de la Calcedon (451), socotindu-i nestorienii pe toți cei care susțineau existența a două naturi în Mântuitorul Hristos.

În anul 481 este excomunicat de către Patriarhul Calandio al Antiohiei, pentru ca, o dată cu depunerea acestuia și accederea pe scaunul patriarhal a lui Petru Gnafevs, în anul 485, Filoxen să fie chemat din exil și hirotonit episcop al orașului Mabbug.⁶ În această calitate, Filoxen a fost extrem de

¹ *Catholic Encyclopedia*, vol. XII, New York, 1913, p. 40.

² EUGENE LEMOINE, *Introduction générale*, în PHILOXENE DE MABBOUG, *Homélies*, trad., introd., notes E. Lemoine (SC 44 bis), Ed. du Cerf, Paris, 1956, p. 24.

³ WILLIAM WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature*, London, 1894, p. 73.

⁴ ARTHUR ADOLPHE VASCHALDE, *Introduction*, în *Three Letters of Philoxenus, Bishop of Mabbugh*, ed. A.-A. Vaschalde, Roma, 1902, p. 8.

⁵ IBIDEM, p. 9.

⁶ Orașul Mabug sau Hierapolis se afla pe locul actualului Manbij (Siria), în nord-estul

activ în lupta în favoarea monofizitismului. Profitând de sprijinul acordat monofiziților de către împăratul Anastasie (491-518), reușește să obțină, în 512, depunerea Patriarhului ortodox al Antiohiei, Flavian (498-512) și înlocuirea lui cu monofizitul Sever (512-518). O dată cu venirea la tronul imperial a lui Iustin I (518-527), monofizitismul este din nou condamnat, iar în anul 519 ierarhii care-l mărturiseau sunt înlăturați din scaune. Printre ei se numără și Filoxen de Mabbug, care este trimis în exil, mai întâi la Filipopolis, în Tracia, iar mai apoi la Gangra, în Paflagonia. Aici și-a aflat și sfârșitul, în anul 523, fiind asasinat prin asfixiere de către oponenții săi.

După cum se poate deduce și din această foarte scurtă prezentare, viața lui Filoxen din Mabbug a fost extrem de agitată, teologul sirian fiind un adversar agresiv al nestorienilor, dar și al adepților hotărârilor de la Calcedon. În ciuda acestor preocupări, Filoxen și-a găsit timp și pentru meditație și studiu, lăsând în urmă o operă importantă, atât în ceea ce privește latura dogmatică, cât și cea morală. Dintre lucrările sale amintim: *Omiliile* sau *Cuvântările*, *Despre Sfânta Treime și Despre Întrupare*, *Douăzeci de capitole împotriva lui Nestorie*, *Zece capitole împotriva celor care Îl despart pe Domnul*, *după unirea cea indivizibilă* etc. De asemenea, Filoxen este autorul unei traduceri în limba siriacă a Bibliei.

Sub numele generic de *Omilii* sau *Cuvântări* (*De Institutione Morum* este titlul dat de editorii CSCO) regăsim treisprezece omilii despre viața creștină, redactate de Filoxen din Mabbug după instalarea în scaunul episcopal (485). Judecând după faptul că citează după Peshitto, iar nu după propria-i traducere siriacă a Bibliei, finalizată în 508, deducem că omiliile au fost redactate cu ceva ani înainte de această dată, dat fiind că traducerea Sfintei Scripturi trebuie să-i fi luat destul timp. Cele treisprezece cuvântări formează o lucrare omogenă, fiind un corpus asemănător celui aparținând Sfântului Afraat Persanul (cca. 240 – cca. 345). Omiliile nu conțin nicio referire la controversele doctrinare,⁷ fiind curate de orice întinare monofizită.

Prima omilie este un prolog al întregului corpus, în vreme ce celelalte se desfășoară după structura următoare: două omilii despre credință; două despre simplitate; două despre frica de Dumnezeu; două despre renunțarea la lume; două omilii împotriva lăcomiei pântecei și despre înfrânare; două împotriva desfrânării.

Aceste omilii au fost publicate pentru prima dată de Wallis Budge în 1894, la Londra, în două volume, primul conținând textul siriac original, iar

Antiohiei (actualmente Antakya, în Turcia). A nu se confunda cu orașul Hierapolis din Asia Mică (actualul Pammukale, în Turcia), scaunul episcopului al lui Papias. Numele orașului mai prezintă și variantele Mabbôgh / Mabbôg / Mabboug.

⁷ RUBENS DUVAL, *La Littérature Syriacque*, în col. *Anciennes Littératures Chrétiennes*, II, Paris, 1900, p. 229.

cel de-al doilea traducerea engleză, precedată de un studiu introductiv. O nouă traducere – în limba franceză, de această dată – a fost realizată de Eugène Lemoine și publicată, în 1956, în volumul 44 al colecției Sources Chrétiennes (traducerea s-a făcut după textul siriatic editat de Budge, acesta nemaifiind însă publicat).

Dat fiind faptul că, din păcate, până la ora actuală, nicio lucrare a lui Filoxen din Mabbug nu a fost tradusă în limba română, am purces la traducerea din limbile franceză și engleză a unei mostre din opera teologului sirian. Desigur, traducerea de față prezintă marele dezavantaj că nu a fost făcută după textul original. Conștientă de acest lucru, ea își propune numai să-l introducă pe cititorul român în opera ascetică a lui Filoxen din Mabbug, nădăjduind că, într-un viitor apropiat, specialiștii în limba siriatică ne vor dăruî și o traducere care să respecte toate criteriile unui demers științific.

Până atunci, însă, această traducere în limba română poate să ofere imboldul necesar cercetării măcar a traducerilor „de primă mână”, în așa fel încât bogăția spirituală din *Omiliile* lui Filoxen să poată fi făcută cunoscută cititorilor români.

CEA DE-A ȘASEA OMILIE,

în care se face cunoscut că după credința ce se naște din simplitatea firii, frica de Dumnezeu este cea care răsare în om, și cum se naște această frică și prin ce este ea susținută și întărită în noi

Să vorbim acum despre frica de Dumnezeu, cu un duh care să se teamă de Dumnezeu și să ne servim de cuvânt pentru ajutorul propriu și pentru folosul celorlalți, după puterea noastră și după cum vom fi în stare, adică după cum ne va dăruî aceasta harul lui Dumnezeu. Căci nu scriem pentru a părea învățați. Ci vorbim pentru că ne place să transmitem binefacerile ce au fost asupra noastră și către ceilalți. Și nu rămânem tăcuți din cauză că mulți au scris și au vorbit înaintea noastră – aceia care au fost înainte de noi au vorbit și au scris ca niște învățători; iar noi, ca ucenici ai lor, repetăm după ei cele ce ei au învățat: la fel cum un copil care a primit o lecție repetă fără încetare învățămintele primite de la profesorul său, pentru a nu le uita, așa și noi repetăm ceea ce am înțeles, pentru a ne aduce aminte de acele lucruri și pentru a împiedica gândurile noastre să alerge după lucruri deșarte și nefolositoare.

Căci atâta timp cât gândirea nu este reținută în reflecție, ea vagabondează în afară și este prinsă într-un loc ce se găsește în afara ajutorului lui Dumnezeu. Așa cum, atunci când se gândește la cele bune, locuiește în lumina aducerii aminte de Dumnezeu, așa și când delirează și se orientează spre gânduri deșarte și goale, întreaga sa activitate este în

întuneric. Iar acela care este în întuneric nu vede și nu este văzut, nu distinge și nu este distins, nu cunoaște și nu este cunoscut, ci este privat de frumusețea vederii făpturilor și toți ceilalți ochi sunt lipsiți de vederea sa, și nu își identifică drumul, nu-și recunoaște calea și nu vede urma pașilor săi.

Pentru ca unele ca acestea să nu ni se întâmple nouă, să umblăm fără încetare în cuvântul Domnului, nu doar repetându-l cu limba, ci reflectând la el cu inima noastră și meditănd la el înăuntrul nostru, așa încât gura noastră să vorbească din preaplinul inimii. Căci limba spune în afară ceea ce rațiunea cugetă în secret; chiar dacă se abține a vorbi, prin viclenie, oricât de atentă ar fi, secretul inimii tot este revelat prin atitudinile și mișcările celorlalte simțuri, iar chipul trădează, prin schimbările de expresie, rațiunea ascunsă care se disimulează în interiorul sufletului.

Cel care mereu soarbe din învățătura divină, acela aduce tot timpul roade dumnezeiești, din persoana sa, cu condiția să nu fi auzit cuvântul doar dintr-o simplă obișnuință, dintr-o anume plăcere [lumească], să nu-l fi primit precum o cunoaștere umană, să nu-l fi învățat pentru a practica o meserie într-o slavă deșartă. Învățătura care este transmisă cu înțelepciune și este înțeleasă cu discernământ produce roade spirituale în două feluri: pe limba celui care o însămânțează, dar și în urechea celui care o primește, căci cu bucurie rostește limba și cu bucurie înțelege urechea cuvântul lui Dumnezeu, doar dacă acela care învață este un veritabil învățător, și nu doar un simplu intermediar pentru învățăturile altora. Căci așa cum continua practicare a unei meserii îmbogățește cunoașterea, așa și reflecția neîncetată la cuvântul învățării mișcă gândurile înspre cunoaștere și ascute limba spre vorbire și leagă rațiunea cu gândul la Dumnezeu.

Iar frica de Dumnezeu crește, de asemenea, în acela care se gândește mereu la Dumnezeu și care își aduce aminte de El neîncetat, în adâncul sufletului său. Aceasta devine pentru el un zid care-l păzește de tot răul. Așa cum zidul unui oraș îi protejează pe locuitori de loviturile dușmanilor, așa și frica de Dumnezeu îl protejează pe om de venirea tâlharilor și dușmanilor sufletului nostru: ea împiedică trupul să devină sclavul plăcerilor, îl păzește de gândurile necurate; căci acela care învață să se teamă cu adevărat de Dumnezeu își păzește nu numai trupul de plăceri, ci și sufletul de mișcări necurate.

În ce fel este frica de Dumnezeu, la ce nivel spiritual se găsește omul care se teme de Dumnezeu, cum se dobândește această frică și prin ce mijloace crește, le vom arăta așa cum le-am învățat de la aceia care au fost înaintea noastră ochi înțelegători și predicatori ai cuvântului de învățătură.

Ei au învățat că adevărata frică de Dumnezeu se naște din credința adevărată: acela care crede cu adevărat, se și teme cu adevărat, și precum crede fără a cere dovezi, așa se și teme în mod natural. De îndată ce omul crede că Dumnezeu există, el ascultă de poruncile Sale: credința se naște din

simplitatea firii și este susținută și păzită de aceeași simplitate; iar frica de Dumnezeu păzește poruncile pe care credința le înțelege și le primește; simplitatea păzește credința, iar frica de Dumnezeu păzește poruncile Acestuia.

A te teme de Dumnezeu nu înseamnă doar a spune: „*Mă tem de Dumnezeu*”, precum mulți spun și sunt socotiți ca temători de Dumnezeu, ci este o frică ce se înfiripă în mod natural în suflet, îl face să se cutremure și îl înspăimântă în interior, încât mișcă împreună cu sufletul toate măduarele corpului. Trupul se teme de ceea ce îl rănește, iar sufletul se teme de ceea ce poate să-l piardă. Trupul se teme de atacurile exterioare ale bestiilor din sălbăticie, de foc, de săbii, de unghiile de fier, de înec, de căderea de pe stânci înalte; se teme de hoți, de judecători, de chinuri, de cătușe, de închisori; la fel, sufletul se teme în mod natural de tainicul judecător dinăuntru care îl poate pedepsi, împreună cu corpul, prin adânci întristări spirituale, după natura sa. Și precum corpul se teme în mod natural de toate cele de mai sus, așa și sufletul în mod natural se teme de judecata lui Dumnezeu, de chinurile rezervate acelor care îl măhnesc, de gheena cu care îi amenință El pe toți cei care fac rău, de viermele care nu moare niciodată. Trupul se teme de cele ce îl pot răni, când le vede, iar sufletul este înspăimântat de cele ce îl chinuiesc, atunci când le privește. Nu prin raționamente ajunge corpul să se teamă de cele ce îl rănesc, ci îndată ce le vede, sau și le închipuie prin amintire, acestea îl fac să tremure și să se teamă în chip firesc. La fel, sufletul, privind cu ochiul credinței amenințările viitoare și văzând în taină pedepsele teribile pe care cuvântul Judecătorului le-a arătat, imediat este cuprins de frică și toate gândurile, care sunt măduarele sale spirituale, încep să tremure.

Și prin tremurul său, sufletul face și trupul să tremure cu el și comunică și mădurelor trupului teama gândurilor; și precum sufletul participă și el la teama corpului, așa și corpul este integrat în frica sufletului. Căci, deși natura sufletului nu este primejduită de ceea ce atacă trupul, totuși, fiind legate, se teme împreună cu el; și chiar dacă ochii trupului nu văd pedepsele și chinurile viitoare, totuși, pentru că sufletul le vede în taină și tremură și se înspăimântă de ele, acesta face și trupul să tremure împreună cu el și face să se sălășluiască frica și spaima în toate măduarele. Cei care au experimentat acest lucru și l-au cunoscut chiar înăuntrul lor, aceia știu că îndată ce sufletul își aduce aminte de judecata lui Dumnezeu și tremură din cauza acestei amintiri, el face să tremure împreună cu el toate măduarele corpului. Dacă sufletul și trupul omului nu sunt curate de păcat, imediat ce își amintește de Dumnezeu, este pe de-a-ntregul cuprins de frică și toate măduarele tremură, precum corpul, atunci când vede dintr-odată ceva ce-l poate distruge și care se pregătește să-l atace. Și dacă cineva nu a experimentat aceasta în el însuși – căci nu tot omul a ajuns la măsura fricii

naturale de Dumnezeu – prin faptul că trupul tremură și face să tremure sufletul împreună cu el, devine evident pentru toată lumea că și trupul înțelege când sufletul tremură și își proiectează frica asupra corpului.

Cei ce au experimentat-o sunt puțin numeroși: sunt aceia în care sufletul nu a murit cu moartea păcatului; căci păcatul comis cu dispreț [față de Dumnezeu], fără a-ți aduce aminte de Dumnezeu, este moartea completă a sufletului, după cum Cartea Sfântă numește mort pe păcătosul care nu se pocăiește. Ne pocăim atunci când ne aducem aminte de Dumnezeu; deci acela care nu-și aduce aminte de Dumnezeu, fie în timpul păcatului, fie după ce acesta s-a consumat, acela este mort în sufletul său, deși încă trăiește în trup. Știm că sufletul trăiește numai dacă își aduce aminte mereu de Dumnezeu; dacă păcătuiește și se pocăiește, atunci este bolnav; dar dacă păcătuiește din dispreț, fără a se pocăi și fără a-și aminte de Dumnezeu, este evident că păcatul l-a omorât. Cunoașterea lui Dumnezeu este viața spirituală a sufletului și, la fel cum sălășluirea permanentă a sufletului este viața corpului, iar noi știm că trăiește pentru că simte tot ceea ce se apropie de el și le simte pe toate de care se apropie, așa și cunoașterea lui Dumnezeu este viața sufletului și știm că el e viu, dacă îl simte pe Dumnezeu.

Corpul mort nu mai simte loviturile, iar sufletul mort nu mai simte amintirea judecății lui Dumnezeu. Dacă aplicăm unui cadavru pedepse și chinuri, el nu suferă deloc, iar dacă sufletul mort pentru Dumnezeu primește toate relele, el nu le simte. Izbește un trup mort, nu va simți; lovește-l, împunge-l, nu va suferi; la fel cu sufletul mort pentru Dumnezeu: el păcătuiește, dar nu o simte; este necredincios, dar nu o știe; greșește, dar nu-și aduce aminte; e vinovat, dar conștiința sa nu-l mustră; este nedrept, dar nu suferă din această pricină. Precum conștiința nu-l mustră pe înțeleptul care își satisface în mod rezonabil nevoile naturale, așa și sufletul care a fost corupt de păcat și care este mort înaintea lui Dumnezeu nu mai este vinovat înaintea conștiinței sale, pentru ceea ce a făcut.

Aducerea aminte de Dumnezeu este, deci, viața sufletului. Și precum toate mișcările corpului viu sunt continue și el se mișcă cu totul, cu toate articulațiile și mădularele sale, câtă vreme este în viață, la fel și aducerea aminte de Dumnezeu se mișcă tot timpul în sufletul care are cunoștința lui Dumnezeu. Și atâta vreme cât își aduce aminte de Dumnezeu, nu păcătuiește; iar dacă se întâmplă ca lumina rațiunii sale să fie acoperită, pentru puțină vreme, de fumul dorinței, aducerea aminte de Dumnezeu se pune în mișcare îndată în suflet, și frica de Dumnezeu îl însoțește până la pocăință. Căci frica de Dumnezeu realizează două lucruri în suflet: păzește omul să nu mai păcătuiască sau, dacă păcătuiește, îl împinge spre vindecarea păcatului, prin pocăință. Astfel este bunul obicei al tuturor acelor în care se găsește frica de Dumnezeu și de oameni: fie nu păcătuiesc deloc, fie, dacă

au păcătuit, își repara faptele cele urâte. Frica de Dumnezeu este deci un scut care păzește omul ca să nu fie atins, un zid care îl protejează împotriva tuturor lucrurilor rele; și dacă răul totuși a intrat, ea este un doctor înțelept care vindecă răul comis din neglijență.

Este un om care se înspăimântă pentru că îl vede pe Judecător, și este un om care tremură doar la anunțarea venirii Judecătorului: primul este mereu în gardă să nu păcătuiască, pentru că vederea Judecătorului îl reține din a mai face rău, iar cel de-al doilea se pocăiește după ce a păcătuit, pentru că anunțarea Judecătorului îl aruncă în spaimă; gândul la judecată nu-i vine decât după ce îl aude pe Judecător vorbind. Căci în actul păcatului său el nu poate să-l vadă pe Judecător, căci păcatul îi orbește sufletul; iar când păcatul tocmai s-a săvârșit, nici acum nu-l poate vedea, căci vederea sufletului este acoperită ca de un mare abur de vaporii ai dorinței; dar înțelege amenințările Judecătorului din gura altora, adică prin Sfintele Scripturi și această vestire îl tulbură, și se teme de ceea ce aude. Iar aceasta este pentru că sufletul nu este mort complet în ceea ce privește cunoașterea și simțirea lui Dumnezeu. Un orb nu se înspăimântă de vederea pericolului, ci de vestirea pe care o aude fiind făcută de ceilalți: el nu vede leul care se apropie pentru a-l sfâșia sau șarpele care se târăște pentru a-l înțepa; dar când aude pe altul vestindu-i acestea, începe să tremure; nu vede groapa sau stânca ce se află înaintea lui, dar când un altul îl avertizează despre pericolul din fața lui, îndată se teme și se retrage în spate. Cât despre cel a cărui vedere este în stare bună, el nu are nevoie de alții pentru a afla acestea, căci vederea sa îl ghidează cu privire la pericolul ce-i amenință trupul. Prin acest exemplu să distingem pe acela care se găsește în gardă și nu păcătuiește, de acela care se pocăiește de fărădelegea sa, după ce a păcătuit.

Sufletul nu se teme de vederea pericolelor ce amenință trupul, chiar dacă pare a se teme, căci este lipit de acesta. Atunci când sufletul se teme de aceste pericole, teama sa este în afara naturii, adică aburul fricii corpului se ridică la suflet și întunecă rațiunea sa, iar sufletul se teme, împreună cu trupul, de ceea ce oricum nu-l poate atinge. Frica naturală a sufletului este frica de Dumnezeu și numai de Dumnezeu. Căci trupul, în mod natural, nu cunoaște frica de Dumnezeu, iar sufletul, de asemenea în mod natural, nu se teme de bestiile sălbatice și nici de alte pericole. Iar fiarele nu au nici ele frica lui Dumnezeu în firea lor, căci ele sunt numai trupuri și nu au un suflet viu: ele se tem unele de altele și de restul inamicilor lor: de asemenea, trupul, în ceea ce-l privește, nu se teme decât de pericolele sale și nu simte frica de Dumnezeu, numai dacă sufletul îi permite să ia parte la gândurile sale, așa cum și acesta trăiește împreună cu trupul în frica față de fiarele sălbatice.

Dumnezeu este singurul judecător care pedepsește sufletul, pentru că

El singur, fiind mai înalt⁸ decât acesta, poate să-i devină judecător. Oamenii judecă trupul și-l pot ucide; însă judecata lor nu are putere asupra sufletului, după cum mărturisește cuvântul lui Hristos, care zice: „Nu vă temeți de aceia careucid trupul și care nu pot săucidă sufletul”.⁹ Judecătorii nu au putere decât asupra trupului: îl judecă, îl supun la chinuri și îl ucid; dar natura sufletului este mai înaltă decât loviturile călăilor; focul lor nu îl arde, nuielele lor nu cad asupra naturii sale spirituale, săbiile lor nu pot să îl taie, ghearele lor nu pot să-i sfâșie ființa. Căci judecătorul este trupesc, și el pronunță sentința contra răufăcătorilor cu limba cea trupească, deși sufletul este cel ce mișcă într-ascuns gândurile sentinței sale, căci toate instrumentele pregătite pentru supliciu sunt materiale și numai trupul suferă loviturile lor, pentru că natura sufletului este mai înaltă decât aceste lucruri și torturile nu brăzdează decât mădularele trupului. Oricât ar străpunge trupul și oricât ar intra în el aceste torturi, sufletul este mult mai înăuntru, pentru că moartea mădurelor trupului nu are putere asupra vieții sale, judecătorii neputând să omoare sufletul, și de aceea nu trebuie să ne temem de judecata lor: „Ci vă temeți de acela care poate să piardă atât sufletul, cât și trupul în Gheena”.¹⁰

Doar Domnul este judecătorul sufletului, pentru că El este cel care îl face viu și numai el poate aduce moartea peste suflet și îi poate pedepsi¹¹ natura spirituală printr-o sentință spirituală. Iar sufletul care a simțit că Domnul este singurul său judecător se teme, în mod natural, de Acesta. La fel cum aceia care trăiesc pentru trup și care sunt morți în sufletele lor sunt opriți din a greși de aducerea aminte de judecata lumii, la fel, omul care trăiește în sufletul său este împiedicat să facă răul, aducându-și aminte de judecata lui Dumnezeu și înfrânându-se din a păcătui câtă vreme își aduce aminte de această judecată. Căci nu judecata imediată este zugrăvită înaintea ochilor celui înțelept, ci judecata îndepărtată este cea pe care o ia în considerare și care îl înspăimântă și-l face să se cutremure. Așa cum lucrurile exterioare sunt evidente pentru ochii trupești, la fel și lucrurile ascunse sunt evidente pentru ochiul credinței, și așa cum trupul viu simte toate lucrurile materiale ale acestei lumi, așa și sufletul viu simte toate lucrurile spirituale ale acelei lumi și le privește în chip spiritual. Aducerea aminte de Dumnezeu este, deci, lumina care arată pedepsele viitoare și, în păcat, memoria numelui Său este înspăimântătoare. Căci frica de judecata ce va să vină nu-l tulbură pe acela a cărui conștiință nu este tulburată în păcat.

⁸ Literal: *subtil*.

⁹ Matei 10, 28.

¹⁰ Matei 10, 28.

¹¹ Literal: *chinui*.

Fiecare se raportează la aducerea aminte de Dumnezeu precum la el însuși. Dacă este pe treapta păcătoșilor, îl vede pe Dumnezeu ca pe un judecător. Dacă a urcat pe treapta a doua, a penitenților, Dumnezeu i se arată cu iertarea Sa. Dacă este pe treapta celor milostivi, descoperă bogăția milei lui Dumnezeu. Dacă s-a înveșmântat cu umilință și blândețe, bunătatea lui Dumnezeu apare înaintea lui. Dacă a dobândit o rațiune înțeleaptă, contemplă bogăția incomprehensibilă a înțelepciunii lui Dumnezeu. Dacă a renunțat la mânie și este lipsit de aprinderea mânioasă, dacă pacea și calmul domnesc tot timpul în el, atunci s-a ridicat la vederea purității inconfundabile a lui Dumnezeu. Dacă credința strălucește încontinuu în sufletul său, el privește mereu incomprehensibilitatea lucrării lui Dumnezeu și are certitudinea că până și acelea care sunt socotite explicabile sunt mai presus de orice explicație. Și dacă este pe o treaptă superioară a iubirii, după treapta pe care este, vede că Dumnezeu este cu totul iubire.

Și este un lucru cu totul admirabil că Dumnezeu, care este simplu în natura sa și nu are părți sau membre, se arată tuturor în multiple forme. Acela care Îl caută, Îl vede din orice parte își dorește. Chiar dacă este unic în El Însuși și fără de asemănare, spiritele îl văd prin asemănări, după simțămintele care sunt mai aproape de sufletul lor: acela care vrea să vadă că Dumnezeu e bun, să devină el însuși bun, și-l va vedea și pe Dumnezeu ca bun. Nu-ți imagina că-l vei vedea bun, dacă tu faci rău, căci slăbiciunea este cea care face posibilă o astfel de vedere în tine, și l-ai văzut pe Dumnezeu așa cum el nu vrea să-l vezi, și tu chiar nu l-ai văzut, căci dorința ta de a-l vedea este în afara voii Lui. Îl vei vedea precum este, atunci când tu vei fi devenit asemenea Lui, în fiecare dintre poruncile Lui, iar dacă tu gândești că Îl vezi, este doar gândul tău, iar nu adevărul vederii Lui.

Deci acela care este în păcat, care simte în el patimi murdare, și a cărui conștiință este tulburată în greșeală, trebuie să-L vadă pe Dumnezeu ca judecător. Și să nu îndrăznească să-L privească altfel, că să crească în el teama și să-l împiedice să facă rău. Dacă vrei să-L vezi ca pe acela care iartă, lasă răul și apropie-te de pocăință și iartă greșelile pe care alții le-au comis față de tine: atunci îți vei ridica ochii rațiunii și-l vei vedea ca pe acela care iartă. Dar acela care păcătuiește întruna și crede că Dumnezeu este iertător, adună asupra sa rău peste rău: „*Nu te încrede în iertare pentru a nu adăuga păcate peste păcate*”.¹² Din cauza acestei încrederi în iertare mulți păcătuiesc întruna fără să se pocăiască, când ei nu au simțit iertarea, ci doar au auzit vestea despre iertare. Cel care iartă pe alții, acela va simți iertarea lui Dumnezeu și, până ce nu ajungem să împlinim fiecare poruncă a Domnului, nu simțim binele care este în Dumnezeu. Cu toții am învățat că

¹² Sirah 5, 5.

Dumnezeu este bun pentru că L-am auzit spunând aceasta, dar numai cei buni simt bunătatea Lui prin cunoașterea sufletului. Toți mărturisesc, grație vestirii ce li s-a făcut, că este milostiv, că este răbdător, că este blând, că este pe de-a-ntregul plin de iubire, dar aceia care au practicat personal aceste lucruri le gustă în Dumnezeu pentru că le simt în ei înșiși. Așadar, atâta timp cât ești în păcat, trebuie să-ți aduci aminte de judecata lui Dumnezeu, iar această aducere aminte te împiedică să faci rău. Și să nu ai îndrăzneala de a gândi altceva despre El, atâta vreme cât ești în locașul fricii.

Căci este un locaș al temerii și unul al bucuriei. Locașul temerii este al celor ce se căiesc, al celor ce își simt greșelile, al oamenilor care încă nu s-au eliberat de patimi, iar locașul bucuriei este deasupra stării păcătoase; omul reușește să ajungă la bucurie după ce a înfrânt lăcomiile și atunci când a călcat în picioare toate patimile, prin forța gândurilor, intră să se veselească în locașul bucuriei, unde nu este nici frică, nici temere. Căci teama este opusă bucuriei, și bucuria nu se poate naște acolo unde este teama, iar teama nu intră unde este bucuria, pentru că teama însoțește răul, iar bucuria însoțește binele. Bucuria este contrariul temerii, precum binele este contrariul răului; acela care nu este în rău, simte bucuria spirituală, iar acela care este în rău nu o simte, din moment ce ea se naște din bine; iar cel care este în bucurie nu suferă de frica ce urmează răului. A dori să fi în bucurie atunci când încă ești în locașul temerii, înseamnă a gândi că ești bun, atunci când ești rău, a gândi că ești bogat, atunci când ești foarte sărac.

Acela care își simte greșelile și lipsurile trebuie să facă să crească în el frica de Dumnezeu în tot ceasul, să reflecte la aceasta când intră și când iese, să se gândească la ea când se așează și când se ridică; gândurile trebuie să-i fie pline de frica de Dumnezeu în toate treburile sale; nu trebuie să-și pună deoparte un timp anume pentru frica de Dumnezeu, ci tot timpul este pentru el un timp al temerii de Dumnezeu. Căci în timpul în care această frică nu se mișcă în om, disprețul față de poruncile lui Dumnezeu se găsește în el; gândurile sale se aruncă în somnul uitării și se gândește la rău și comite fapte abominabile, ca și cum ar fi un instrument fără simțire; păcătuiește și nu știe că păcătuiește; și dacă o știe, este pentru că aude spunându-se aceasta, iar nu pentru că are o conștiință veritabilă a acestui fapt.

Căci conștiința veritabilă a răului generează de îndată teama. Așa cum lumina strălucește în pupile prin deschiderea ochilor, așa și frica de Dumnezeu strălucește în duh prin aducerea aminte de Dumnezeu. Ea trezește omul ca dintr-un somn adânc și îl face să se scoale. Este ca și cum ziua ar veni și ar surprinde un om dormind profund în patul său, atunci când își propusese să se scoale devreme: deschide ochii, vede lumina zilei, este stupefiat și tremură; iar prin tremuratul său, se scutură rapid de greutatea somnului în care fusese cufundat; la fel, când omul este neglijent, fiindu-i

luată puțința trezirii cea prin aducerea aminte de Dumnezeu, și cade în somnul răutății și se cufundă în nepăsare, dacă se întâmplă ca lumina aducerii aminte de Dumnezeu, dintr-o întâmplare sau prin voia sa, să strălucească în sufletul său, este uluit și respinge de la el răutatea cea dintâi; se umple de frică și teroarea se instalează în el, când își aduce aminte de judecata judecătorului; și atunci când răutatea a ieșit, pocăința intră în locul ei, iar omul regretă, tremurând, ceea ce a făcut în vremea petrecută departe de aducerea aminte de Dumnezeu.

Omul care trăiește în aducerea aminte de Dumnezeu în tot timpul este plin de teamă chiar și pentru o simplă mișcare a dorinței care zburdă prin sufletul său și este uluit și tremură fie și numai din cauza acestui gând; și această dorință fuge de îndată și dispare în fața temerii sufletului, precum o pasăre pleacă dinaintea unui om care i-a tulburat cuibul. Frica și respectul față de oameni păzesc trupul de pofte, iar frica și rușinea pe care omul le are în fața lui Dumnezeu păzesc mișcările sufletului de gândurile cele rele: văzând că Dumnezeu îl vede tot timpul, omul se supraveghează el însuși continuu, pentru a nu păcătui și pentru a-și păzi omul cel interior de întinările cele ascunse pe care le vede ochiul tainic al lui Dumnezeu.

Înconjoară-te, deci, o, înțeleptule, cu bariera temerii de Dumnezeu și răul nu va îndrăzni să intre în cetatea sufletului tău; respectă-l pe Dumnezeu înlăuntrul tău și, iată, sufletul tău este păzit în curăție; menține în el, mereu, frica de Dumnezeu și, iată, este ținut din a păcătui prin cuget; fie ca aducerea aminte de Dumnezeu să locuiască mereu în tine, iar aducerea aminte de rău nu va face casă bună cu aceasta; căci, câtă vreme îți aduci aminte de Dumnezeu, nu este cu puțință să-ți aduci aminte și de rău, pentru că lumina și tenebrele nu locuiesc în ochi în același timp, și nici aducerea aminte de Dumnezeu și aducerea aminte de rău nu rămân împreună în suflet; până ce nu-L uiți pe Dumnezeu, nu îți aduce aminte de rău; uitarea unuia este aducerea aminte de celălalt și ieșirea unuia este intrarea celui alt; căci aducerea aminte de rău este eroare, iar aducerea aminte de Dumnezeu este cunoștință veritabilă; și erorile sunt tenebrele, iar cunoștința este lumina.

Așa cum omului îi este rușine de goliciunea sa, la lumină, la fel și sufletul roșește din cauza goliciunii răului, când își aduce aminte de Dumnezeu, și așa cum vederea oamenilor îl sperie pe om și-l face să-și ascundă goliciunea, la fel și atunci când aducerea aminte de Dumnezeu privește sufletul, îl sperie și îl uluiește, în așa fel încât devine modest și ia asupra-i veșmântul castității. Dacă este în el un mădular al cugetului care este descoperit, îl acoperă; dacă ține vreun lucru care nu-i folosește, îl aruncă; dacă este bulversat, se pune în ordine; dacă este agitat, se liniștește; dacă păcătuiește, revine la dreptate; dacă este întinat, se curăță; dacă este murdar, se spală; dacă este necurat, se sfințește; dacă este întinat, se

purifică; dacă este indecent, devine cast; dacă este luxos, devine modest; dacă este necunoscător, devine înțelept; dacă este răspândit, se adună; dacă este rătăcit în afara lui însuși, revine la sine; dacă este sărac, se îmbogățește; dacă și-a pierdut viața, aleargă și o caută; dacă este bolnav, se însănătoșește; dacă este slab, se întărește; dacă este infirm, se vindecă; dacă este rupt, se leagă la loc; dacă are răni deschise, se bandajează; și dacă a îmbătrânit și s-a învederat în păcat, aducerea aminte de Dumnezeu cu frică îl întinerește.

Experiența temerii de Dumnezeu este deci în suflet, și omul însuși este singurul care poate ști dacă se teme sau nu de Dumnezeu. Căci fiecare dintre noi trebuie să primească acest bine în el însuși. Dacă ți-ai amintit de Dumnezeu și ai tremurat, dacă ți-ai adus aminte de El și te-ai umplut de frică, dacă gândurile tale au tremurat împreună cu mădulele și sufletul împreună cu trupul, dacă rațiunea ta a plecat capul și duhul tău a roșit tainic înaintea lui Dumnezeu, dacă acestea ți s-au întâmplat, să știi că frica lui Dumnezeu este în tine și aducerea aminte de El este cu adevărat prezentă înăuntrul tău.

Binele care este văzut din exterior nu arată că autorul său chiar se teme de Dumnezeu, pentru că motivele pentru care oamenii fac lucruri bune sunt numeroase și sunt multe scopuri diferite pentru care oamenii păzesc poruncile lui Dumnezeu: însă numai acela care păzește poruncile prin frica de Dumnezeu este un slujitor veritabil, un lucrător dumnezeiesc care se teme de legislator și împlinește legea lui. Căci legea divină nu este păzită întru totul dacă nu este păzită în trup și în suflet. Sunt destui aceia care poartă în exterior greutatea muncii și care sunt, într-ascuns, în serviciul tuturor relexor: aceia care și-au legat mădulele cu legături aducătoare de moarte și care și-au lăsat gândurile să se rătăcească în lucruri abominabile; aceia care sunt îmbrăcați în înfrânare pe dinafară, iar înăuntru poartă luxul; aceia care ajunează în afară, iar în interior sunt necumpătați și gurmanzi; aceia care trec drept corecți în exterior, iar într-ascuns sunt slujitori ai relexor; acela care este un așa zis postitor, dar de fapt este un mîncăcios; acela pe care-l vedem în stare să renunțe la tot, dar care este prieten al argintului; acela care se arată răbdător, dar este furios, pe care îl vedem blând pe dinafară, când mânia locuiește într-ascuns în el; acela care refuză, în public, plăcerile, dar le caută în taină; acela care nu se învoiește cu niciun chip să asculte bârfele, dar judecă pe alții pe la spate; acela care este prezent la rugăciunea publică, dar nu se roagă în particular; acela care psalmodiază cu limba, iar nu cu cugetul; acela care și-a răstignit trupul, dar nu și sufletul împreună cu acesta; acela care se păzește de păcat pentru a nu fi blamat de către oameni, iar nu din dragoste pentru dreptate; acela care se rușinează la vederea oamenilor, dar nu roșește înaintea feței lui Dumnezeu; acela care se abține de la nedreptăți văzând că răutatea este osândită în ochii oamenilor, și

nu urăște păcatul pentru că acesta este urât înaintea lui Dumnezeu; acela care se păzește de păcat prin frica de judecata imediată, și nu evită impietatea de frica judecății viitoare; acela în care amintirea focului imediat răcește dorința și liniștește mișcările, dar în care amintirea gheenei celei îndepărtate nu potolește poftele și nu le face să dispară. Muncile care se văd în afară nu sunt deci suficiente pentru a arăta că omul se teme de Dumnezeu.

Cercetează-te deci, o, înțeleptule, și ia aminte la tine însuși pentru a afla dacă frica de Dumnezeu este în sufletul tău: chiar frica lui Dumnezeu cea care săvârșește dreptatea ce începe de dinăuntru, este; dar aceea care începe de dinafară și ale cărei opere se scurg în același loc, adică în exterior, ia ființă la vederea oamenilor; acțiunea ei este în afară, iar nu înăuntru; nu este văzută decât de oameni și nu vederea lui Dumnezeu este cea care o înfăptuiește în chip tainic. Austeritățile vizibile sunt bune: ele supun mădularele și le fac să asculte de cuget; ele împlânzesc tirania trupului și îl supun voii sufletului; totuși, nu curăță rațiunea de mișcările păcătoase, nu fac ca sufletul să se teamă de Dumnezeu dacă sufletul nu învață el însuși, în taină, să se teamă de Dumnezeu. Slujba tainică aparține sufletului, iar muncile exterioare, trupului: asceza [trupului] nu este îndreptătită fără efortul sufletului, în vreme ce efortul sufletului poate fi îndreptătit chiar și fără muncile trupești, dacă ne abținem de la acestea nu din dispreț și dacă nu din pricina bunăstării fugim de austerități.

Vederea oamenilor nu-l împiedică pe om să păcătuiască într-ascuns și nici chiar în afară, pe când vederea temerii de Dumnezeu oprește și trupul și sufletul de la păcătuire. Așa cum un acuzat care compare înaintea unui judecător pentru a fi interogat despre greșeli nu poate să le comită [din nou] în fața judecătorului, ba chiar caută să ascundă vechile greșeli, la fel, este imposibil ca omul să păcătuiască atunci când Dumnezeu este înaintea vederii sale, precum un judecător, iar frica de Dumnezeu atrage către ea mereu gândurile sale: zi și noapte, el îmbracă în modestie și bună cuviință omul său interior și alungă de la el, prin frica de Dumnezeu, toate mișcările păcătoase care se ivesc. Teama de Dumnezeu înfrumusețează omul interior, pe când frica de oameni împodobește cu cele bune numai omul exterior. Fie ca judecătorul faptelor tale să devină și arbitrul luptei tale, și să-ți pună frica Sa înaintea feței mereu. Căci dacă teama de stăpâni este pusă înaintea vederii servitorilor, dacă teama de regi și de judecători și de comandanți de armate îi înveșmântează tot timpul pe supușii și subordonații lor, dacă teama de profesori și de învățători ține și păzește în continuu curăția copilăriei, cu cât mai multă îndreptățire discipolul lui Dumnezeu, slujitorul natural al acestui stăpân ceresc, soldatul regelui veșnic, supusul judecătorului celui adevărat al legii, va trebui să facă să domnească mereu frica Sa peste toată rânduiala lui, peste gânduri, în taină, și peste mădulare, la exterior. Căci

frica de Dumnezeu este o zăbală care taie din elanul omului către rău și care îl trage în spate când se pregătește să alerge după pofte abominabile, nu doar în viața sa exterioară, ci mai cu seamă în viața sa interioară.

Și lucrătorul spiritual nu se teme de Dumnezeu, precum se tem slujitorii de stăpâni sau supuși de regi și judecători: teama lor îmbracă atitudinile exterioare și se vede în mădulele trupului, în afară, și chiar dacă îi urăsc în interior și îi disprețuiesc în gândurile lor, la exterior arată o atitudine de temere; frica ta de Dumnezeu să nu fie așa, ci arată-i că te temi de El în locașul în care pătrunde privirea Lui și unde vede, în taină, mișcările sufletului tău; primește înăuntrul tău autoritatea fricii Sale; teme-te de Dumnezeu cu totul, din plin, în viața ta interioară precum și în cea exterioară, căci El este judecătorul acțiunilor tale dinăuntru și a celor dinafară. Și sufletul tău se va rușina să păcătuiască înaintea Lui, iar cugetul tău va roși să fie nedrept în prezența Sa. Căci dacă rușinea de oameni ne oprește din a păcătui, cu atât mai mult rușinea de Dumnezeu ne va împiedica să facem rău. Adu-ți aminte în tot ceasul că Dumnezeu te privește și privește-L și tu, în taină, după cum și El în taină te vede, și păcatul nu va rămâne în gândurile tale. Așa cum tenebrele nu rămân în locul care privește către soare, nici obscuritatea răului nu mai rămâne în sufletul pe care-l privește Dumnezeu și care simte că este privit de către El: „*Ochii Domnului sunt de zece mii de ori mai strălucitori ca soarele*”, zice Cartea Sfântă, „*și El vede toate faptele oamenilor*”.¹³ Și într-un alt loc, zice: „*Toate faptele oamenilor strălucesc înaintea Lui precum soarele, și El scrutează și cunoaște drumurile lor*”.¹⁴

Profetul lui Dumnezeu îl corectează prin acest cuvânt pe acela care mințea, fără frică de Dumnezeu, din vârful patului său și pentru a-l dojeni pentru prostescia lui gândire, care nu vedea că Dumnezeu îl vede, i-a adus următorul argument: Ochii Domnului sunt de zece mii de ori mai strălucitori decât soarele. În persoana acestui mincinos, învățăm toți că Dumnezeu vede cele ascunse ale noastre, așa încât trebuie să ne păzim cu mare atenție să nu păcătuim într-ascuns. Nu păcătui în cugetul tău și nu vei păcătui nici în cele ascunse ale casei tale. Mai ales în locurile ascunse te vede Dumnezeu: chiar dacă privirea oamenilor se abate de la tine, privirea lui Dumnezeu te observă. Mai cu seamă atunci când oamenii nu te văd, Stăpânul creației te privește, pentru că, atâta vreme cât te văd oamenii, El știe că tu însuți te păzești de faptele cele rușinoase și frica și rușinea te opresc de la păcătuire; dar atunci când ești singur și zidurile casei și acoperișul te ascund din toate părțile, atunci armura fricii de Dumnezeu îți este necesară, pentru că păcatul

¹³ Sirah 23, 19.

¹⁴ Sirah 17, 15.

mai lesne este comis în întuneric: acolo trebuie să te deștepți întru aducerea aminte de Dumnezeu, să-ți întărești mădulele ca să nu fie supuse dorințelor, și să te scoli precum un erou în fața păcatului care te atacă pentru a te învinge, în fața inamicului ascuns care luptă prin mișcările poftelor tale pentru a-ți ridica viața.

Gândurile sufletului sunt disimulate și în mădulele trupului precum trupul în interiorul unei case; gândurile sufletului sunt ascunse sub vâlul trupului, într-un mod în care nu este ușor să vezi înăuntrul omului și în care păcătuiește cu ușurință, de fiecare dată când vrea acest lucru, în cuget. Păcatul gândului este mai ușor și mai confortabil decât cel al mădulelor, pentru că mădulele sunt oprite și împiedicate [să păcătuiască] de multe lucruri, în vreme ce lucrarea păcătoasă este împlinită în cuget de îndată ce a fost cugetată. Nici timpul, nici locul, nici ocazia nu sunt necesare gândului pentru a păcătui: pe cât de vie este mișcarea lui, pe atât de prompt este păcatul său. Contra acestei vivacități a gândirii este necesară continuitatea aducerii aminte de Dumnezeu și locuirea în cuget a temerii continue de acest judecător al celor ascunse. Trebuie, așa zicând, ca mișcarea temerii de Dumnezeu să fie mai promptă decât mișcarea gândului, așa încât la prima mișcare a gândului păcătos, aducerea aminte de Dumnezeu să-l respingă îndată. Sufletul care are pusă această zăbală este mut și cu totul silențios înaintea mișcărilor gândurilor abominabile și, dacă se întâmplă, dintr-odată, ca el să fie cuprins [de aceste gânduri] această aducere aminte îl oprește și îl face să se întoarcă, așa încât să se privească pe sine însuși.

Deci, nu există vreun bine care să nu fie păzit prin frica de Dumnezeu, iar dacă cineva numește frica de Dumnezeu corp de gardă al binelui, nu greșește. Ea este cea care întărește credința; ea este cea care păzește postul; prin aducerea aminte de ea ne sunt neîncetate rugăciunile; ea îndeamnă la milostenie; ea calmează mișcările abominabile care sunt în suflet; ea este cea care potolește dorința care se aprinde în mădule; ea curăță gândurile murdare; ea smulge de la suflet cugetarea la lucruri abominabile; ea îl golește de gânduri de mânie și dușmănie; ea împiedică spiritul să-și dorească ceea ce nu îi aparține; ea este cea care patronează legile așa încât să nu fie călcate în picioare; ea sfătuiește oamenii să nu încalce poruncile lui Dumnezeu. Căci este o limită în fața tuturor relelor și face față precum un scut tuturor lucrurilor abominabile. Ea ține la respect stânga și îndeamnă dreapta la fapte bune. Ea face să înceteze răul și îndeamnă la slujirea binelui. Ea pune piedici răului, ea interzice omului drumul nedreptății. Este bună ajutoare în două feluri: interzice omului drumul răului și îl face atent să avanseze pe cărarea binelui; îl împinge să agonisească fapte bune și, în schimb, îi păzește agoniseala. Dacă n-ar fi teama, stricăciunea ar stăpâni totul. Teamă însoțește judecătorii, și poruncile lor sunt executate; înconjoară

regii și legile lor nu sunt încălcate; urmează generalii, iar subalternii le respectă autoritatea; îi ține pe toți oamenii în credința în Dumnezeu și, deși se naște din credință, în schimb păzește credința; căci acela care crede în Dumnezeu respectă cu grijă toate poruncile Sale.

Adam a crezut în Dumnezeu, dar nu s-a temut de Dumnezeu. A crezut că El există și l-a primit legea, dar pentru că a respins din spiritul său frica de Dumnezeu, a abandonat credința și a călcat în picioare legea. Legiuitorul pusese frica împrejurul poruncii: „*În ziua în care vei mânca din pom, vei muri*”,¹⁵ și pentru că Adam a lepădat această frică, l-a crezut pe înșelătorul în locul lui Dumnezeu și a călcat în picioare legea pe care judecătorul i-o pusese. Și nu numai pe Adam l-a înconjurat Dumnezeu cu această teamă ca și cu un gard, pentru a-l păzi poruncile, ci în toate generațiile a adăugat teama la poruncile Sale; căci dacă Cain nu s-a temut de Dumnezeu de bună voie, teama a stăpânit asupra lui prin forță, și a devenit tremurător și rătăcitor pe pământ; pentru că nu s-a temut de Singurul de care se cuvine să ne temem, tot ceea ce vedea îl umplea de frică, și, sub înfricoșarea fricii, îl implora pe Dumnezeu, cerându-l ca acela care îl va găsi să-l omoare, pentru a fi eliberat de o viață plină de frică și de spaimă. De asemenea, Dumnezeu a dat prin Moise o lege plină de porunci numeroase și diverse, pentru că, fără teamă, poruncile nu sunt păzite: „*Să nu ucizi*”¹⁶ și „*Cel ce ucide va fi ucis*”.¹⁷ A dat pentru boală remediul fricii, pentru a o împiedica să crească și să se întărească în nedreptate: „*Să nu fii desfrânat*”¹⁸ și „*Cel ce este desfrânat va fi ucis*”.¹⁹ Teama a păzit porunca ca să nu fie disprețuită. l-a împiedicat prin teamă să-și facă rău unii altora și, pentru că i-a văzut că iubeau răul, i-a oprit să-l lucreze, prin frica de judecată.

Teama păzește poruncile acolo unde nu este iubire. Sunt trei motive pentru care sunt păzite poruncile: sau teama, sau răsplata, sau dragostea. Teama este cea dintâi dintre toate, făgăduințele de bine sunt cele de-al doilea, iar cea de-a treia este dragostea adevărată. Prima este a sclavilor, cea de-a doua – a mercenarilor, iar cea de-a treia – aceea a celor înduhovniciți și a prietenilor. Teama este începutul regulii lui Hristos, pentru că cel ce pune început acestei ucenicii are spiritul unui copil, iar frica este cea care se potrivește unui copil: ea îl împinge să primească cele ce i se predau. Căci copilăria nu poate gusta dulceața cunoașterii, și din această cauză trebuie ca teama s-o însoțească; atunci când omul va fi gustat cunoașterea lui Hristos și va fi simțit puterea poruncilor Sale, plăcerea pe care o va fi gustat îl va face

¹⁵ Facere 3, 3.

¹⁶ Ieșire 20, 13.

¹⁷ Ieșire 21, 21; Leviticul 28, 17.

¹⁸ Ieșire 20, 14.

¹⁹ Leviticul 20, 10.

la respectarea poruncilor, dar atâta vreme cât nu a ajuns încă acolo, frica este necesară pentru a-l educa, pentru a-l instrui și a-l face să-și aducă aminte de toate poruncile. Așa cum copiii acestei lumi primesc cunoștințe de la învățători, iar apoi un pedagog îi ia în primire pentru a le aduce aminte cele ce au auzit, la fel, omul primește la de Dumnezeu, Învățătorul cel adevărat, învățăturile poruncilor și îndată după aceea, este de folos ca teama, precum un pedagog, să-i amintească de cele primite de la Dumnezeu, să-i readucă în memorie dacă le-a uitat, să-l trezească dacă a adormit, să-l mustre dacă iubește bârfa, să-l facă să revină pe cale dacă s-a îndepărtat, rătăcindu-se, să-i aducă aminte de autoritate dacă o disprețuiește, să-i amintească de acela care îl pedepsește, dacă Îl nesocotește. Viața pe care nu o însoțește teama este în împrăștiere către toate relele. Teamă este necesară celui care are nevoie să învețe cum să-și amintească ceea ce a învățat. Fără teamă, învățarea nu este desăvârșită; dacă se săvârșește fără ea, nu este primită; iar dacă este primită, fără ea, nu este păzită.

Profetul lui Dumnezeu îi condamnă pe aceia care „*au scuturat jugul și au tăiat legăturile*”²⁰ fricii de Dumnezeu și, de asemenea, într-un alt pasaj, ocărește pe Israel pentru că și-a eliberat umărul de jugul poruncilor lui Dumnezeu: „*Fii lui Israel s-au revoltat precum vaca împotriva jugului*”,²¹ „*ei și regii și prinții lor*”.²² Israel a devenit rebel pentru că nu s-a temut; au călcat în picioare poruncile pentru că nu și-au adus aminte de amenințare; au disprețuit legea pentru că nu și-au adus aminte de sentința legiuitorului. În înțelepciunea Sa, și pentru că știa cui i-a dat legea, El a înmulțit amenințările în jurul poruncilor sale, așa încât frica, alăturată legii, să o facă respectată chiar dacă voința ar disprețui-o; pentru că acela care a primit legea era un slujitor rebel, l-a constrâns să slujească de frica pedepsei; i-a înfățișat toate formele de chinuri, așa încât privindu-le să înceapă să păzească poruncile și să înțeleagă legea.

Să ne grăbim să fixăm frica de Dumnezeu în spiritul nostru și să ne gândim la ea noapte și zi. Dacă focul dorinței se aprinde în noi, să punem înaintea lui focul gheenei; dacă ne cuprinde lăcomia, să ne aducem aminte de viermele care nu moare; dacă frumusețea chipurilor ne seduce, să ne amintim de întunericul cel din afară; dacă iubirea de arginți ne războiește, să facem să ni se sălășluiască în inimă mortalitatea noastră; dacă câștigurile lumești ne atrag, să ne temem de pierderea împărăției celei veșnice; dacă irascibilitatea ne cuprinde în elanul său, să privim amenințarea lui Dumnezeu împotriva celor irascibili; dacă slava deșartă ne agită, să-i arătăm

²⁰ Ieremia 5, 5.

²¹ Osea 4, 16 (doar în Peschito).

²² Ieremia 32, 32.

inimii ocările și disprețul care ne așteaptă înaintea judecătorului; prin teamă, să facem să înceteze teama și să învingem moartea prin moarte. În afară de aceasta, este necesar celui ce vrea să-și păzească viața de păcat cu grijă, să-și amintească mereu de moarte: acela care-și aduce aminte mereu de ziua ieșirii sale și care se gândește mereu la ceasul morții nu înaintează cu ușurință în nedreptate și nu îndrăznește să se apropie de lucrarea păcatului; căci amintirea morții face să se ofilească toate poftele și să se disperseze răul care se adună în suflet și poftele care se adună în trup. Să ne fie moartea ce vine un învățător împotriva morții celei din gheena. Să ne ținem viața în grijă din toate părțile: să ne amintim de Dumnezeu, să ne temem de judecata Lui, să păzim poruncile Lui, așa încât, curățați de rău și împodobiți cu tot binele, să ne bucurăm de bunătățile cerești împreună cu toți sfinții și, împreună cu ei, să-L lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, în vecii vecilor. Amin.

**introducere și traducere de
RADU COSMIN SĂVULESCU**

RECENZII

Dr. MOHAMMAD HABASH, *Viața Profetului Mahomed*, traducere din limba engleză de Mihai Valentin Vladimirescu și Nicoleta Presură, Editura Universitaria, Craiova, 2009, 323p.

Mohamed al-Habash (sau Mohammad Habash, arb. شبح دمحم) este un celebru cercetător islamic, scriitor și politician, una dintre principalele figuri ale mișcării reformatoare a religiei musulmane din Siria. Prodigioasa sa activitate științifică este legată, încă din perioada primelor studii de specialitate, de recitarea și interpretarea cărții sfinte a religiei islamice – Koranul, de Dreptul islamic, precum și de literatura arabă. În anul 1988, a ocupat postul de profesor la catedra de Științe Islamice a Universității din Damasc, iar în 1992 a devenit profesor (*Tafsir*) al Universității Usul Ed-din. Ulterior, a lucrat și ca secretar al Centrului de Introducere în Civilizația arabo-islamică și, din 1989, ca director al celor două institute ale Koranului din Siria. Actualmente, Mohamed Habash este imamul uneia dintre cele mai importante Moschei din Damasc, membru independent în Parlamentul Sirian și directorul Centrului de Studii Islamice din capitala siriană.

Lucrarea *Viața Profetului Mohamed* a devenit un *best-seller* în lumea arabă și reprezintă de fapt o biografie completă a Profetului Mahomed, care a fost tradusă după ediția a șasea în limba engleză (*The Biography of the Prophet Mohammad*) de către două cadre didactice ale Universității din Craiova, Conf. Univ. Dr. Mihai Valentin Vladimirescu (Facultatea de Teologie) și Lect. Univ. Dr. Nicoleta Presură (Facultatea de Litere). Figura lui Mohamed, Profetul și Mesagerul lui Allah, rămâne în centrul islamismului, așa cum a stat de la începuturi, iar „cei care au căutat să-i stea alături sau măcar să se apropie de el, au încercat să scrie biografii ale Profetului islamului” (F. E. Peters). În limba arabă, „islam” înseamnă „supunere” și cei interesați pot afla în ce fel s-a supus acest om „primului Dumnezeu, cel Atotputernic” (Allah), în cel de-al șaptelea secol al Creștinismului, și care a fost climatul religios care a însoțit evoluția sa de la păgânism spre acea formă distinctă de monoteism, numită *islam*, care ulterior i-a cucerit și pe mulți alții.

Autorul mărturisește, în *Introducerea la a șasea ediție*, că a încercat să le ofere cu bucurie cititorilor săi, în special celor tineri, o interpretare pertinentă a mesajului „Trimisului lui Allah”, precum și a rolului gândirii sale în cadrul religiei islamice, concretizat în chemarea la credință și dialogul pozitiv. Reacțiile separatiste ale anumitor conducători islamici, care nu au înțeles în mod corect mesajul de luptă al Profetului, au dus la ignorarea mesajului de iubire, bunătate și milă al acestuia. De aceea, în

alcătuirea unei biografii a Profetului Mahomed, care îmbină vechiul cu noul, se cade să fim moderați și corecți, astfel încât nicio fațetă să nu o umbrească pe cealaltă, iar dialogul să fie promovat în fața tășului ascuțit al sabiei. La o primă analiză, lucrarea este destul de densă, fiind structurată în mai multe părți, care urmăresc un anumit itinerar cronologic: Perioada dinaintea nașterii lui Mahomed (*Genealogia arabă, Societatea Arabă Pre-islamică, Sfânta Casă, Mecca cea Sfântă*); Nașterea, copilăria și adolescența lui Mahomed înainte de începerea propovăduirii (*Nașterea, Copilăria și adopția, Moartea mamei sale și a bunicului său, În grija unchiului său, Alianța Al-Fudoul, Căsătoria cu Kadijah, Reconstrucția Kaabei*); Profetii (*Începutul Revelației*); Cei treisprezece ani de Mesaj (*Primul an de Emigrare*); Cei unsprezece ani de Emigrare (*Al douăzeci și treilea an de Mesaj*); Datele din biografia Mesagerului corespunzătoare celor treisprezece ani de Mesaj; Schema Elitelor Arabe; Schema Însoțitorilor Predicatori; Schema Însoțitorilor Învățați; Schema tinerilor Însoțitori; Schema nevestelor Mesagerului; Schema nevestelor Însoțitorilor; Schema Invaziilor Mesagerului.

Conținutul lucrării se deschide cu descrierea perioadei dinaintea nașterii Profetului: *Genealogia Arabă* se referă la cele cinci „Popoare” care se reunesc în Sem, fiul lui Noe: Fiii lui *Aad*, fiii lui *Thamud*, fiii lui *Madian*, fiii lui *Qahtan* și fiii lui *Adnan*. *Sfânta Casă* (Kaaba) se află la Mecca, locul în care Avraam, „tatăl Profetilor”, la porunca lui Allah, i-a lăsat pe fiul său Isma’il și pe soția sa Hajar. *Mecca cea Sfântă* este capitala religioasă a arabilor de la începuturile existenței lor. Isma’il s-a căsătorit cu o femeie din neamul Jurhum, primul trib care s-a stabilit în Mecca, format din urmașii arabilor Qahtanieni din Yemen. Aceștia au acceptat religia tatălui său, Avraam, până la sosirea altor seminții care i-au făcut să dispară cu timpul.

În ceea ce privește tratarea propriu-zisă a cărții, aceasta se concentrează, cum menționam mai sus, pe analiza detaliată a fiecăruia dintre cele mai importante momente ale vieții Profetului Mahomed. *Nașterea lui Mahomed* are loc într-o zi de luni, pe 16 mai 570 d.Hr., în cel de-al doisprezecelea an de Rabi’a Al-Awal, cu 52 de ani înainte de emigrare. De atunci, anul în care Profetul s-a născut a fost numit de către arabi „Anul Elefantului”. Tatăl său, Abdul-Lah a murit când el era încă în pântecul mamei sale, lucru care, în înțelepciunea divină, înseamnă o mare mângâiere pentru orfani. Mama sa, Amina Bin Wahab, și-a trimis pruncul în deșert, conform unei vechi tradiții, pentru a fi alăptat de Haleema As-Sa’idah și a sta alături de poporul ei, lângă At-Ta’if. Mesagerul a rămas orfan și de mamă la doar șase ani, iar servitoarea Um-Ayman l-a luat în îngrijire. Apoi, unchiul său, Abu-Talib, l-a alăturat celor 12 copii ai săi, remarcându-se drept cel mai bun și mai blând dintre aceștia. Impresionată de sinceritatea și de buna purtare a tânărului Mahomed, văduva Kadijah Bint Khwailid Bin

Asad, o femeie înstărită de mare onoare, s-a căsătorit cu el. Unchiul Profetului a binecuvântat căsătoria nepotului său. *Profeții* reprezintă cu toții vești bune și miracole produse înainte de sosirea Profetului Mahomed, care au prezis venirea sa, vorbind despre trăsăturile și semnele sale.

Perioada de pregătire care s-a scurs de la nașterea Profetului până în momentul începerii transmiterii Mesajului a fost de patruzeci de ani. Apostolul lui Allah a început să primească Revelațiile în grota Hira' din Muntele Abi-Qubais, lângă Mecca, unde obișnuia să meargă adesea pentru a se ruga, a-L slăvi și a-L preamări pe Allah. Într-o zi de luni, cea de-a 27-a a Ramadanului, în noaptea de al-Qader (16 august 610 d.Hr.) a avut loc prima dintre Revelații. Viziunile sale inaugurează începutul profeției, în perioada Rabi al-Awal (a douăzeci și una zi a Ramadanului, adică 10 august 610), la 40 de ani după Anul Elefantului (cu treisprezece ani înainte de Emigrare). Au urmat treisprezece ani de Mesaj, fiecare dintre ei marcați de anumite evenimente importante. Chemarea la islam a început, iar numărul de musulmani creștea în fiecare zi. În tot acest răstimp, s-au stârnit și o serie de agresiuni împotriva Profetului și a însoțitorilor săi, soldate chiar și cu moartea unora dintre ei. Însă toate aceste încercări nu au reușit să-i îndepărteze, ci dimpotrivă i-au întărit și mai mult în credință. În cel de-al zecelea an de Mesaj, Khadija (soția profetului), fiica lui Khwailid, a murit la Rajab, după ce și-a petrecut 25 de ani alături de Mesager, susținându-l. La un an după moartea lui Khadijah, Abu Talib (unchiul profetului) s-a îmbolnăvit și a murit. După moartea lui Abu Talib, agresiunile Quraișitilor împotriva Mesagerului au crescut, prin acțiuni concrete și prin cuvinte. La sfârșitul lunii Shawal (cea de-a zecea lună a calendarului islamic) a celui de-al zecelea an, Mohamed a ajuns la Mecca. După cel de-al doilea Legământ de la Aqaba, Mesagerul lui Allah le-a spus ucenicilor săi: *Allah m-a inspirat și mi-a zis ca direcția refugiului nostru să fie spre Yathrib, așa că toți cei ce vor să se refugieze să fie lăsați să se mute acolo.* Are loc celebra fugă în secret de la Mecca la Medina (Yathrib), în al treisprezecelea an de Mesaj. Aici, Mahomed a poruncit să fie scris un document, pentru a servi drept lege care să ajute la organizarea treburilor oamenilor și a vieții. Este momentul în care adepții noii religii, alături de liderul lor, se pregătesc pentru „binecuvântata emigrare”, care se va desfășura pe parcursul a doisprezece ani. În toată această perioadă, sunt puse bazele Statului Islamic, este construită prima moschee din islam și sunt încheiate o serie de tratate de pace cu triburile învecinate, însoțite de o serie de noi convertiri. După o perioadă de boală grea, profetul și-a dat duhul pe patul de moarte, în prezența fiicelor sale și a unor apropiați, rostind ultimele cuvinte de învățătură: *Continuați-vă rugăciunea și țineți ceea ce aveți în mâna dreaptă... Aveți grijă de femei... În Peninsula Arabă nu vor fi niciodată două religii... Cea mai solemnă însoțire în rai.* Vestea îngrozitoare a venit asupra musulmanilor ca un

tunet și acest moment trist a provocat multă tulburare în tot poporul.

Ultima parte a cărții ne furnizează o serie de informații prețioase, în genul anexelor, legate de: *Datele din biografia Mesagerului*; *Schema Elitelor Arabe* care dezvăluie realitatea de necontestat a Istoriei Chemării la Islam, adică numele a douăzeci dintre cele mai importante și inteligente căpetenii arabe care au fost convertite la islam, prin înțelepciune și bună predicare; *Schema Însoțitorilor Predicatori* (Dayia), care au pășit pe urmele învățaturii Mesagerului, mulți dintre ei fiind foarte tineri; *Schema Însoțitorilor Învățați*, mai mult de optsprezece mari erudiți care au urmat învățăturile lui Mahomed. Urmând primul cuvânt care a fost revelat pentru prima dată în Koran (*Citește!*), ei au răspândit cunoașterea și învățătura în toate zările, transmițând-o în mod cinstit posterității; *Schema tinerilor Însoțitori*; *Schema nevestelor Mesagerului*, pentru că după moartea lui Khadijah, Mahomed a mai avut încă doisprezece soții; *Schema nevestelor Însoțitorilor*, căci femeile musulmane nu au lipsit în tot acest proces de creare a istoriei musulmane, ci dimpotrivă au avut un mare rol în acest sens; *Schema invaziilor Mesagerului* în număr de douăzeci și opt. Luptele au avut loc numai în patru dintre aceste invazii, întrucât Mesagerul voia să evite vărsarea de sânge.

Bazându-se pe o experiență foarte bogată și pe propria viziune interpretativă, Profesorul Dr. Mohammad Habash continuă, prin intermediul acestui volum, seria lucrărilor de specialitate, consacrate biografiei Profetului Mahomed. Metodele de analiză folosite sunt multiple și complexe, lucrarea de față devenind astfel un instrument de lucru foarte util și prețios pentru specialiștii în domeniu și studenții teologi, dar și un ghid avizat pentru liderii religioși și credincioșii musulmani, interesați de lectura Koranului, de reflecția asupra textului său, așa cum a fost transmis de Mahomed, Profetul și Mesagerul lui Allah, prin întreaga sa viață și învățătură.

(Prep. Univ. Drd. MIHAI CIUREA)

NICOLAE V. DURĂ, *Scythia Minor (Dobrogea) și Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV)*, ed. a II-a, Editura Ovidius University Press, Constanța, 2008

În anul 2008, la Editura Universității Ovidius din Constanța (Ovidius University Press) a apărut cea de-a doua ediție, revizuită și adăugită, a valoroasei lucrări istoric-canonice a eruditului profesor universitar de Drept canonic, Părintele Dr. Nicolae V. Dură, prorectorul universității tomitane. Părintele Profesor Nicolae V. Dură, în calitatea sa de teolog, canonist, jurist și istoric s-a impus în timp pe

tărâmul cercetării științifice în domeniul Dreptului canonic, pe plan național și internațional, prin seriozitatea academică a abordării tematicilor dezbătute și prin solida sa contribuție intelectuală la dezvoltarea științei dreptului și prin excelență a Dreptului canonic al Bisericii noastre. Cu ocazia vizitei Preacucerniciei Sale la Craiova, mi-a făcut marea bucurie de a-mi dăruia personal prima ediție a lucrării *Scythia Minor (Dobrogea) și Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV)*, apărută la prestigioasa Editură Didactică și Pedagogică (București, 2006, 251 p.), apreciată și receptată de specialiști ca o lucrare științifică bine documentată prin trimiterea la numeroase izvoare istorice, prin vasta bibliografie utilizată, cu adevărat un efort intelectual care se impunea în contextul actual bisericesc.

Părintele Profesor Universitar Nicolae V. Dură (n. 1945) a urmat cursurile de masterat și doctorat în Teologie (Drept canonic) la Institutul Teologic Universitar din București (1969-1971; 1974-1976), sub îndrumarea celui mai erudit canonist român, Părintele Profesor Univ. Dr. Liviu Stan, urmând și cursurile de licență la Facultatea de Drept a Universității din Addis Abeba (Etiopia) (1971-1974), precum și cursurile de doctorat în Drept canonic la Facultatea de Teologie a aceleiași Universități (1971-1974). Dintre studiile și distincțiile Părintelui Profesor mai amintim: Doctor în Drept canonic, Universitatea Pontificală din Toulouse (Franța), 1998; Studii de doctorat și de cercetare științifică: Addis Abeba, Cairo, Atena, Tesalonic, Paris, Toulouse, Madrid, Salamanca, Berlin, Roma, Bari, Bruxelles, Haga, Sofia; Doctor în Drept, Republica Moldova; Doctor Honoris Causa, Universitatea de Științe Umaniste din Ostrog (Ucraina). Părintele Nicolae Dură a fost profesor titular de Drept canonic la Facultatea de Teologie din București (1986-2002), profesor titular la Facultatea de Drept a Universității Ovidius din Constanța și profesor asociat la Facultatea de Teologie a aceleiași universități constănțene, în prezent fiind conducător de doctorat în Drept canonic la Facultatea de Teologie și prorector al universității dobrogene.

Personalitatea și întreaga activitate a Părintelui Profesor Nicolae Dură au fost rezumate în volumul prilejit de împlinirea a 60 de ani de viață a eruditului profesor, numit *Omagiu Profesorului Nicolae V. Dură la 60 de ani* (Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2006), în care au publicat și nume mari ale teologiei actuale, care i-au adus omagiu Părintelui Profesor la ceas aniversar.

Ne-am gândit să întocmim o recenzie a acestei valoroase lucrări acum, întrucât anul 2010 este declarat de către Sfântul Sinod al Bisericii noastre, la inițiativa Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Anul omagial al Crezului Ortodox și al Autocefaliei românești, tematica acestei cărți vizând cu maximă competență și principiul autocefaliei, respectiv actul

istoric de mare prestigiu bisericesc al recunoașterii vechii autocefalii a Bisericii noastre, în anul 1885, de la care s-au împlinit 125 de ani. Tomisul fiind cel mai vechi centru episcopal și apoi mitropolitan autocefal de pe teritoriul țării noastre, prin urmare, un eveniment de mare bucurie ar fi reactivarea Mitropoliei Tomisului, dacă nu în 2010, măcar în viitorul apropiat, ca act reparatoriu, ca semn de venerație a Sfântului Apostol Andrei, cel dintâi chemat la apostolat, ca semn de respect și de împăcare a propriei noastre istorii bisericești prin înscrierea Bisericii Ortodoxe Române în aria canonicității ei depline, după cum însuși autorul subliniază.

În lucrarea de față, autorul pune în evidență cadrul organizării bisericești în Scythia Mică în primele secole, locul important ocupat de ierarhul de la Tomis în cele zece secole de existență a mitropoliei autocefale de aici (sec. IV-XIV), precum și continuitatea acesteia prin scaunul mitropolitan de la Curtea de Argeș, prin urmare existând toate premisele reactivării Mitropoliei Tomisului. Încă din Introducere, Părintele Profesor Nicolae Dură pune în lumină importanța scaunului apostolic al Tomisului din spațiul geografic al Moesiei nord-dunărene și nord-pontice, cu jurisdicție și asupra Bisericilor din ținutul Basarabiei și sudul Ucrainei de astăzi. Astfel, dacă astăzi se face apel la principiul istoric, așadar la vechimea scaunelor episcopale românești pentru ridicarea lor la rang la arhiepiscopie, nu ar trebui să fie ignorat faptul că Ortodoxia românească își are începuturile ei în Scythia Minor (principiul istoric, n.n.), și, mai precis, la Tomis (Constanța), metropola neamului românesc, unde Sfântul Apostol Andrei a pus bazele organizării canonice a primei Biserici locale a traco-geto-dacilor (principiul apostolic, n.n.) și întrucât primul episcop și mai apoi arhiepiscop și mitropolit (din sec. IV) al neamului românesc și-a avut reședința la Tomis, contribuind activ la organizarea bisericească și la afirmarea etnogenezei și identității noastre spirituale și culturale, reactivarea Mitropoliei Tomisului astăzi se impune cu necesitate, ceea ce arată argumentat autorul în paginile acestei cărți.

Biserica din Scythia Minor, ca toate celelalte comunități locale conduse de un episcop, a fost autocefală ab antiquo de la întemeierea apostolică a ei, episcopul Tomisului devenind mitropolit din epoca Sinodului I ecumenic, mitropolia de aici păstrându-și statutul canonic de Biserică autocefală până în secolul al XIV-lea, deci fără a fi sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice, mai precis până la transferarea mitropolitului Iachint de la Vicina la Curtea de Argeș. Așadar, autorul, bun cunoscător al doctrinei canonice ortodoxe și a realităților istorice prin cercetarea aprofundată a izvoarelor istorice, subliniază cu acest prilej câteva teze pertinente, ignorate de mulți dintre istoricii și teologii actuali sau susținute în mod eronat, și anume: 1. episcopul și mai apoi arhiepiscopul și mitropolitul Tomisului nu s-a aflat până în secolul al XIV-lea în jurisdicția Patriarhiei din

Constantinopol, fără a fi nici locțiitor și nici exarh al acestui Scaun patriarhal, așa cum reiese chiar din listele episcopale bizantine; 2. *Scaunul primațial al Daciei pontice*, adică al Tomisului, a supraviețuit până în secolele XIII-XIV, atunci când a fost transferat în interiorul Daciei Traiane, adică la Curtea Domnitorului Țării Românești, scaun mitropolitan care a trecut în jurisdicția Bisericii din Constantinopol din 1359, din rațiuni politice, pentru ca Basileul bizantin să recunoască legitimitatea organizării statale a Țării Românești. Prin urmare, autorul ține să facă lumină în acest sens, considerând că *ideea acreditată de istoriografia românească, potrivit căreia Scaunul mitropolitan al Țării Românești a luat ființă, în anul 1359, ca urmare a transferului ierarhului grec, Iachint de la Vicina, trebuie așadar și ea reconsiderată și înlăturată, fiindcă ea nu are acoperire atât în realitatea istorică, cât și în cea ecleziologică și canonică (...), Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Țării Românești nu își are obârșia în cel grecesc, de la Vicina, ci în cel de la Tomis, metropola neamului daco-romanilor (...) și această realitate ecleziologico-canonică va trebui să fie reconsiderată și reținută de istoriografia română.*

Din secolul al XIV-lea, fără a se crea o nouă instituție canonică mitropolitană, ci numai recunoașterea unei stări de jure și de facto, Scaunul mitropolitan al Țării Românești a intrat în jurisdicția Patriarhiei Ecumenice (1359), prima hirotonie a grecilor a unui mitropolit pentru români având loc în anul 1370, iar din 1386 Mitropolia de la Curtea de Argeș regăsindu-se și în Registrele Cancelariei patriarhale constantinopolitane, vechea autocefalie a Bisericii românilor prezentându-se acum numai ca o stare canonică a autonomiei care a durat până în 1885 când s-a recunoscut de către Patriarhia Ecumenică vechea stare de autocefalie a Bisericii noastre. Interesant este faptul că, deși aflându-se sub jurisdicția Bisericii constantinopolitane, în Biserica românilor, așa cum susține autorul, se poate vorbi *de unele forme și stări de manifestare a autocefaliei*, deși *rare și de scurtă durată*. Aceste forme și stări de manifestare a autocefaliei Bisericii române au constituit și obiectul unui studiu bine documentat al Părintelui Profesor Univ. Dr. Nicolae Dură, cu titlul *Forme și stări de manifestare a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor. Mărturii istorice și canonice* (pp. 279-326), publicat în volumul *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885-1985*, EIBMBOR, București, 1987, cu acest prilej autorul afirmând: *Sfințirea Sfântului Mir, canonizarea Sfinților și exercitarea jurisdicției asupra propriei diaspore sunt drepturi inerente stării de autocefalie a unei Biserici Ortodoxe locale, constituite într-un cadru etnic și geografic bine stabilit. O cercetare atentă a mărturiilor documentare istorice – coroborate și cu doctrina canonică ortodoxă – ne îndreptățește să*

afirmăm că – de-a lungul secolelor – Biserica noastră a exercitat drepturile inerente stării de autocefalie (p. 313).

Având în vedere acest context istoric-canonic, vechimea și importanța Scaunului mitropolitan al Tomisului ca cel mai vechi centru mitropolitan autocefal de pe teritoriul țării noastre care a avut în jurisdicție Scaunele episcopale din *spațiul dacic, nord-danubian de la gurile Dunării până la Tisa și la Nistru*, Părintele Profesor Nicolae Dură a întărit ideea, de altfel justificată, a obligativității reactivării vechiului Scaun mitropolitan al Tomisului, întrucât originile autocefaliei Bisericii noastre se regăsesc în epoca apostolică, însăși întemeierea Bisericii Țării Românești urcă în epoca apostolică tocmai prin cetatea Tomisului și prin Biserica ei apostolică autocefală. Dacă vorbim de vechimea apostolică a creștinismului poporului nostru, atunci aceasta se datorează creștinismului tomitan, Biserica sa fiind *mărturie istorică a continuității elementului românesc pe meleagurile dobrogene*, prin urmare reactivarea Mitropoliei Tomisului ar duce la o reorganizare canonică a Bisericii noastre, pe baza principiului apostolic, iar Dipticele Bisericii noastre ar trebui să reflecte deplin realitatea istoric-canonică din Patriarhia Română. Deși este regretabil ca întârziere, totuși este un pas înainte că Sfântul Sinod al Bisericii noastre a hotărât în 1995 ca Sfântul Apostol Andrei să fie *înscris în calendarul nostru bisericesc cu cruce roșie, între Sfinții mari ai Ortodoxiei*, în 1997 fiind proclamat *Ocrotitorul României*, iar în 2001 a hotărât ca ziua de 30 noiembrie, când este pomenit Sfântul Apostol Andrei, *să fie proclamată și cinstită ca sărbătoare bisericească națională*. După aceste evenimente este firesc ca Sfântul Sinod al Bisericii noastre să ia în calcul reactivarea Mitropoliei apostolice tomitane, comunitate întemeiată de însuși Apostolul neamului românesc, Sfântul Apostol Andrei. Însă, după cum însuși autorul semnalează, Sfântul Apostol Andrei este revendicat ca Apostol al neamului lor și de greci, bulgari, ucrainieni sau de ruși, iar faptul că Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române nu a răspuns cererii de reactivare a Mitropoliei Tomisului poate avea drept consecință ca alte Biserici Ortodoxe să revendice titlul de Arhiepiscop al Tomisului și Mitropolit al Scythiei. Dacă de la sfârșitul secolului al III-lea avem date istorice despre episcopul Bisericii din Scythia Minor, iar episcopii și mitropoliții Tomisului au participat la sinoade ecumenice, conform datelor istorice, autorul se întreabă pe bună dreptate: *Câte nații ale lumii își pot certifica vechimea creștinismului lor cu mărturii istorice oferite de Actele Sinoadelor ecumenice din primul mileniu?*

Dacă în provincia Scythia Minor au fost consemnați primii martiri (în 2001 s-au descoperit moaștele preotului Epictet și ale monahului Astion, martirizați pe 8 martie 303, la Halmyris), la Tomis fiind cel mai mare număr de martiri care constituie *tezaurul de mult preț atât al spiritualității Ortodoxiei românești, cât și al Ortodoxiei ecumenice* (din păcate, afirmă autorul,

în afară de Sfântul Casian, pomenit pe 29 februarie, alți martiri de pe teritoriul dobrogean nu au fost canonizați; într-adevăr, pe 2 noiembrie 2008 a fost canonizat părintele dreptului canonic apusean, Sfântul Dionisie Exiguul, pomenit pe 1 septembrie), atunci este un alt temei pentru reactivarea Mitropoliei Tomisului, pentru ca mai apoi să se facă demersurile necesare pentru întoarcerea în patria natală a moaștelor sfinților martiri, după reconfirmarea autorității centrului bisericesc de la Tomis. Astfel, dacă Mitropolia Tomisului nu a fost încă reactivată se datorează, cum apreciază Părintele Profesor, *și faptului că s-a pierdut însuși punctul cardinal de orientare în istoriografia românească, punctul de rezistență al edificiului nostru etnic și religios, adică, Tomisul, metropola neamului daco-roman, hărăzit de un Scaun mitropolitan încă din epoca Sinodului I ecumenic (325) (cf. Can. 4).*

O parte importantă a lucrării de față este dedicată călugărilor sciți în rândul cărora ar trebui să-i numărăm nu numai pe acei mai vestiți teologi și filosofi din timpul lui Dionisie Exiguul, *ci și pe toți sihaștrii și nevoitorii vieții cenobitice din Scythia Minor, din sec. IV-VI, care au excelat atât prin viața lor ascetico-monahală, de rodire duhovnicească, cât și prin imensa lor contribuție, teologică și culturală, la afirmarea unității ecumenice și la dezvoltarea culturii umanist creștine, europene, de care beneficiază până astăzi întreaga omenire.* Autorul îl pomeneste aici pe Ioan Casian (360/365-435), numit de Papa Paul al VI-lea *patron al Europei* și relațiile sale cu episcopii din Galia, în același timp contrazice unele din tezele actuale ale unor teologi privind activitatea Sfântului Dionisie Exiguul, întrucât autorul a cercetat aprofundat în ultimii ani viața, opera și activitatea eruditului monah scit căruia i-a dedicat mai multe studii și articole.

Așadar, în această lucrare, o contribuție importantă la istoria românilor și a Bisericii lor din primul mileniu creștin, o pledoarie fundamentată istoric-canonice pentru reactivarea Mitropoliei Tomisului, autorul, pe baza principiilor canonice pentru organizarea și funcționarea Bisericii, arată că Scaunul mitropolitan al Tomisului va trebui să ocupe în Dipticele Bisericii Ortodoxe Române primul loc între mitropolii, ierarhul de la Tomis fiind al doilea după patriarh. Ca rod al îndelungatelor cercetări științifice istoric-canonice, juridice și politice, această lucrare de specialitate a Părintelui Profesor Univ. Dr. Nicolae Dură se va impune cu siguranță în peisajul academic din România, chiar din străinătate, printr-o eventuală traducere a ei, contribuția autorului, prin acrvia științifică de care dă dovadă, rămânând de referință pentru specialiști în viitoarele studii și cercetări în domeniu.

(Lect. Univ. Dr. Iulian Mihai L. Constantinescu)

**REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA
Facultatea de Teologie din Craiova**

Str. A.I. Cuza nr. 13
RO 200565, Craiova
Tel./fax: 0251.413.396
e-mail: teologie@central.ucv.ro

Editura MITROPOLIA OLTENIEI

Telefon: 0251.533.246
E-mail: editura@m-ol.ro
Pentru abonamente - Tel. / fax: 0251 534 963

***Coperta IV: Icoana Sfinților Trei Ierarhi, pictură de pe catapeteasma
bisericii „Postelnicu Fir” din Craiova (anul 1805, refăcută în 1989)***