

**UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI” CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

A N U A R

XIV

2010 - 2011

**Cluj-Napoca
2012**

EDITORIAL BOARD OF ANUAR

EDITORIAL OFFICE OF ANUAR: Piața Avram Iancu no. 18, Cluj-Napoca
Phone: 0264-43.10.05

EDITOR-IN-CHIEF:

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă - Dean

ADVISORY BOARD:

Prof. Univ. Dr. Nicolae Edroiu, membru corespondent al
Academiei Române

Prof. Univ. Dr. Konstantin Nikolakopoulos, München,
Germania

Prof. Univ. Dr. Nicolas Cernokrak, Paris, Franța

Prof. Univ. Dr. Ștefan Munteanu, Paris, Franța

EXECUTIVE EDITOR:

Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru

EDITORIAL BOARD:

Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel

Pr. Lect. Univ. Dr. Gabriel Gârdan

Dr. Dacian But-Căpușan

Pr. Asist. Drd. Cosmin Cosmuța

Pr. Drd. Cosmin-Vasile Trif

Pr. Dr. Nicolae-Dragoș Kerekes

MANAGER: Pr. Conf. Univ. Dr. Dorel Man

ILUSTRAȚIA COPERTEI: Marius Dan Ghenescu

© 2012. Toate drepturile rezervate
Reproducerea integrală sau parțială a textului
este interzisă și se pedepsește conform legii.

ISSN 1454-2927

A N U A R
XIV
2010 - 2011

CUPRINS

Ioan Chirilă, <i>Căutând unitatea, întâlnești familia și Treimea</i>	7
--	---

I. TEOLOGIA BIBLICĂ

Adriana Rotar, <i>Fragmentarium esenian și qumranit despre în și dincolo de istorie (mesianism, viață veșnică, lege, sabbat)</i>	11
Dan Eliodor Moldovan, <i>Fenomenul interpretării Sfintei Scripturi în abordarea patristică a theoriei</i>	27
Mihai Nagy, <i>Isaia 62, 1-12 – analiză exegetic-retorică</i>	45

II. TEOLOGIA ISTORICĂ

Ioan-Vasile Leb, <i>Importanța evenimentelor istorice ale secolului al xx-lea pentru Biserica Ortodoxă Română</i>	61
Gabriel-Viorel Gârdan, <i>Andrei Șaguna în istoriografia contemporană</i>	77
Adrian Podaru, <i>Autoritate ecleziastică și putere imperială la Sf. Ioan Gură de Aur. Concepția sa de tinerețe, impregnată de viața monastică</i>	93
Nicolae-Dragoș Kerekes, <i>Epistolele pastorale ale lui Teofil al Alexandriei și erorile origeniste</i>	107
Ioan-Paul Valenciuc, <i>Separarea pe criterii lingvistice și etnice a corpului clerical bucovinean</i>	123
Maria Mihaela Gorcea, <i>Spiritualitate și sfințenie în Ucraina</i>	149
Cristian Marțian, <i>Protopopiatul Ortodox al Cetății de Piatră (Chioar). Schiță istorică (1805-1906)</i>	167
Pavel Marcu, <i>Procesul educațional la Seminarul Teologic Liceal Ortodox „Episcop Ioan Popasu” Caransebeș</i>	187
Gheorghe Florin Hostiuc, <i>Ierarhul Justinian Marina și contextul alegerii sale ca patriarh</i>	207
Gligor Hagău, <i>Aspecte ale implicării clerului greco-catolic din dieceza de Gherla în mișcarea națională a românilor ardeleni în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Pronunciamentul de la Blaj</i>	225

III. TEOLOGIA SISTEMATICĂ

Ștefan Iloaie, <i>Postmodernism amoralist? Tendințe în morala vremii noastre</i>	241
--	-----

Dacian But-Căpușan, Ioan Mihălcescu – <i>Manual de teologie dogmatică pentru clasa a VI-a de seminar, ed. III-a, tipografiile române unite, București, 1924 - analiză</i>	253
Ioan-Gheorghe Rotaru, <i>Dimensiuni ale controverselor dintre realiști și nominaliști în timpul scolasticii</i>	265
Ciprian Florin Apetrei, <i>Cosmologiile evoluționiste din punct de vedere ortodox</i>	275
Visarion (Viorel) Pașca, <i>Rolul Academiei Athonite în mișcarea de trezire spirituală în Grecia în sec. al XVIII-lea</i>	285
Simeon Ștefan Pinte, <i>Isus Hristos și Împărăția lui Dumnezeu: punct de pornire și de context pentru misiunea Sa</i>	297
Nicolae (Nifon) Motogna, <i>Cincizecimea ca o permanentă întoarcere la fundamentele misiunii Bisericii. O analiză a deosebirilor dintre Ortodoxie și mișcarea harismatică</i>	309
Vasile Pop, <i>Structura teandrică a Bisericii</i>	323

IV. TEOLOGIA PRACTICĂ

Gheorghe Șanta, <i>Teologie și educație</i>	347
Mircea Oros, <i>Tradiția Bisericii – părtășie reală de Hristos în Sfânta Liturghie</i>	365
Marcel-Gheorghe Muntean, <i>Catedrala Mitropolitană Adormirea Maicii Domnului din Cluj-Napoca</i>	373
Alin Trifa, <i>Biserica din Kondariotissa. Canon și continuitate</i>	413
Victoria Alina Grădinar, <i>Continuitate și libertate creatoare în arta iconostasului</i>	425
Teodora Ilinca Mureșanu, <i>Condacul „Fecioara astăzi”: text și comentariu (studiu de caz)</i>	437
Vasile Farcaș, <i>Elemente teologico-doctrinare reliefate în ritualul folclorico-religios al ciclului familial (areal etnografic de referință - Zona Mureșului Superior)</i>	453

V RECENZII

Dacian But-Căpușan, † Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, <i>Isus Hristos este același, ieri și azi și în veac, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2010, 485 p</i>	469
Dacian But-Căpușan, Ștefan Lucian Toma – <i>Învățătura despre mântuire la Sfântul Atanasie cel Mare și Anselm de Canterbury, Ed. Andreiana, Sibiu, 2011, 260 p</i>	473

VI CRONICA FACULTĂȚII

Documentar întocmit de Cosmin Trif, Nicolae-Dragoș Kerekes și Dacian But-Căpușan.....	477
---	-----

CĂUTÂND UNITATEA, ÎNTÂLNEȘTI FAMILIA ȘI TREIMEA

IOAN CHIRILĂ

Dezbaterea teologică în acest an a fost dedicată unei teme foarte generoase: familia, familia creștină. Instituțiile de învățământ teologic universitar și cele preuniversitare, cercurile preoțești și centrele eparhiale au organizat reuniuni menite să reactualizeze afirmațiile biblice despre familie în consens cu exegeza contemporană și cu modalitățile moderne de comunicare a acestor adevăruri revelate, să identifice dimensiunile intrinsec misionare, martirice și eclesiale ale acesteia și să realizeze tehnici pastorale adecvate pentru reînscriserea liturgică în social a familiei. Materialele rezultate sunt bogate și foarte utile. Am puncta, totuși, un element complementar foarte necesar ce s-ar mai cere a fi degajat din ceea ce s-a realizat: discursul teologiei publice despre familie. Când asumăm conceptul de teologie publică¹, ne gândim la ceea ce spunea Max Stackhouse:

“*Public theology* intends to selectively put modernizing developments on a more secure basis by exposing, and where appropriate correcting, the submerged theological assumptions that are internal to them and sustaining them. Such an intent entails the belief that theology as a critical and constructive discipline is, properly, a *mode of public discourse* that both interprets the key areas of the common life in ways indispensable to the historical and social sciences, by pointing out the religious and ethical presuppositions that are operating in a given ethos, and simultaneously offers normative ethical guidance for the reformation and sustenance of a viable civil society, the basis of civilization.”²

¹ Teologia publică este o disciplină relativ nouă, care își propune să realizeze o diagnoză a societății contemporane și să ofere soluții fundamentate pe credința și învățătura creștină. Intenția acestui tip de discurs este aceea de a identifica și apoi de a oferi membrilor societății contemporane resursele necesare pentru ca aceștia să poată realiza relația dintre credința care le este proprie și problemele cu care se confruntă în plan social.

² *God and Globalization: Volume 4, Globalization and Grace*, Continuum, New York, 2007, p.85.

Este imperios necesar să încercăm să găsim „the key areas of the common life”, dar atunci când vorbim de viața comună, comunitară, nu ne referim doar la sfera unei comunități religioase, ci la ansablul societății. De aceea spun că în discursul public trebuie să fie așezate elementele de ghidare morală, elementele normative menite să reformeze și să susțină societatea civilă.

Despre discursul teologiei publice nu doresc acum să introduc prea multe detalii tehnice. Consider că în acest moment este suficient să subliniez faptul că, în mediul ortodox, el este mesajul misionar, martiric, menit să ne fundamenteze trăirea proprie în consens cu principiile revelat evanghelice. Poate că cel mai potrivit exemplu l-aș lua de la *Humana vitae*, papa Ioan Paul al II-lea spunea acolo că familia creștină are nevoie de un ghid practic ce este în structura Comandamentelor, dar el nu se impune, ci se oferă³. Așa și noi căutăm ca, prin aceste reuniuni teologice, să fixăm un asemenea ghid și spre el țintesc cuvintele mele. Încercarea mea este determinată și de ceea ce întâlnim în literatura de analiză istorică, sociologică și filosofică, de titluri precum *Marea ruptură*⁴, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*⁵ sau *Momentul adevărului*⁶. Ele mi-au adus în față o radiografie îngrijorătoare.

„Cele mai dramatice schimbări ale normelor sociale care constituie marea ruptură privesc reproducerea, familia și raporturile dintre sexe”⁷. „Oamenii au început să se căsătorească mai târziu, căsniciile să se destrame mai repede, iar dintre cei divorțați să fie puțini aceia care se recăsătorească”⁸. Statisticile arată cifre îngrijorătoare: 45% dintre femeile daneze, 44% dintre cele suedeze, ș.a., trăiesc într-o relație de concubinaj... „se poate afirma că instituția căsătoriei a intrat într-o stare de declin pe termen lung”⁹. Studiile arată că „forma nucleică” a familiei s-a pierdut, de aceea se ridică întrebarea: ce poate readuce în societate centrele de stabilitate?

La această întrebare trebuie să răspundă un discurs de teologie publică. Afirmările teologice trebuie să fie căi sau modalități concrete de asumare a unor probleme sociale cu scopul de a le restaura. Nu este de ajuns un exercițiu intelectual, el trebuie să fie însoțit de o aplicație practică. În cazul acestei teme dedicate familiei, ceea ce trebuie să degajăm ca ghid moral pentru societate pleacă de la un moment cheie din *Fac. 2, 23-24* „lebasar ehad” și

³ *Bellezza e spiritualità dell'amore coniugale*, Con un inedito di Karol Wojtyła, a cura di Ludmila Grygiel, Stanisław Grygiel, Przemysław Kwiatkowski, Edizioni Cantagalli Siena, 2009, p. 31.

⁴ FRANCIS FUKUYAMA, *Marea Ruptură, natura umană și refacerea ordinii sociale*, trad. Liana V. ALECU, Ed. Humanitas, București, 2002.

⁵ IDEM, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, trad. Mihaela EFTIMIU, Ed. Paideia, București, 1992.

⁶ FRITJOF CAPRA, *Momentul adevărului*, trad. Niculiță DAMASCHIN, Ed. Tehnică, București, 2004.

⁷ F. FUKUYAMA, *Marea Ruptură*, p. 48.

⁸ *Ibidem*, p. 53.

⁹ *Ibidem*, p. 57.

Fac. 1,28 „pru urevu umilu et-haaret”, de la afirmarea unității dintre bărbat și femeie și de la misiunea pe care le-a încredințat-o Dumnezeu de a crește, de a se înmulți și de a stăpâni pământul. Tema yahadului este strâns legată de tema eclesiologiei ioaneice, dar, în același timp, reflectă în sine unitatea divină. Deci, în discursul public trebuie să fie reasezate aceste elemente minimale dar fundamentale de definire a familiei: unitatea trupului și rodirea acestuia, procreerea. Doar aceasta este familia adevărată și binecuvântată: cea care se învrednicește de expresia minunată „am dobândit om de la dumnezeu” (*Fac.* 4, 1). Celelalte sunt însoțiri, convenții sociale, altceva decât familia. În Legea veche, familiile care nu aveau copii erau considerate ca fiind blestamate, erau marginalizate.

Se poate observa, în cuprinsul Vechiului Testament, o anume modalitate de înțelegere a raportului dintre fecunditatea/sterilitatea unei familii și dimensiunea religioasă a existenței acesteia. Familiile fecunde erau considerate în general familii binecuvântate (*Lev.* 26, 9¹⁰; *Deut.* 7, 12-15; 28, 1-12; *Ps.* 126, 3-5), iar cele sterpe, familii blamate (*Lev.* 20, 20-21). Nașterea de fii era privită ca un dar al lui Dumnezeu și, totodată, ca un semn al binecuvântării Lui, așa cum sugerează cuvintele Psalmistului: „Fiii tăi ca niște vlăstare tinere de măslin, împrejurul mesei tale. Iată, așa se va binecuvânta omul, cel ce se teme de Domnul” (*Ps.* 127, 3-4). Prin intermediul fiilor, omul își prelungește existența în veșnicie. Fiii, în mod special primul născut, reprezentau o garanție de perpetuare a familiei, o formă de făgăduință privitoare la păstrarea bunurilor familiei în sânul acesteia. Legea leviratului (*Deut.* 25, 5-10) viza și acest aspect, asigurând transmiterea numelui din generație în generație, chiar dacă prin intermediul fratelui¹¹. În spatele acestor formulări, stă o puternică afirmare a vieții¹². Dumnezeu lui Israel, Yahwe hai, împărtășește făpturii umane puterea de a dărui viață, perspectivă din care lipsa fecundității putea fi percepută ca un semn al lipsei comuniunii cu El. Iată de ce neputința nașterii de fii – a se vedea cazul Sarrei (*Fac.* 11, 30), al Rebecăi (*Fac.* 25, 21), al Rahilei (*Fac.* 29, 31), al mamei lui Samson (*Jud.* 13, 2-3) și al Anei, mama profetului Samuel (*I Rg.* 1, 5) – era privită de societatea israelită ca fiind consecința unei viețuiri păcătoase¹³ (*Lev.* 20, 20-21) și, din această convingere, familiile erau marginalizate. Nu împărtășim această

¹⁰ În *Lev.* 26, 9, verbele reamintesc binecuvântarea asupra bărbatului și femeii din *Fac.* 1, 28. R. Peter-Contesse & Ellington, *A Handbook on Leviticus*, United Bible Societies, New York, 1992, p. 405.

¹¹ Stanley E. PORTER; Craig A. EVANS, *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2000, art. "Children in Late Antiquity - The Role and place of Children in Jewish Society".

¹² Albrecht OEPKE, „Παις”, în Gerhard KITTEL; Geoffrey William BROMILEY; Gerhard FRIEDERICH; *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, vol. 5, electronic ed., Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1964-c1976, pp. 636-654.

¹³ John NOLLAND, *Luke 1:1-9:20*, în *WBC*, vol. 35A, Word Incorporated, Dallas, 2002, p. 27.

atitudine, ci folosim exemplul acelei societăți pentru a arăta că familia este nucleul în care se zămislește viața, mediul în care, atunci când se caută viața cea bună, se are în vedere și viața cea veșnică¹⁴.

Acest tip de afirmație teologică trebuie să rămână în legislația unei societăți ce dorește să redescopere și să reaseze acest centru de stabilitate socială. Mai mult, misiunea Bisericii este aceea de a reaseza în sufletul credincioșilor și, prin ei, în social, percepția clară a telosului omului: de a fi una, de a fi într-o rodire. Programele, găsite în fază incipientă și în stare de sfioșenie, inițiate pentru catehizare, pentru misiunea individuală și pentru educarea tinerilor trebuie să se valideze prin reflectarea concretă a roadelor în deciziile politice și legislative care guvernează viața societății noastre.

În cele ce urmează, volumul de față vă propune o serie de studii ample în cadrul cărora veți întâlni, mai întâi, subiecte din sfera cercetării biblice (A. ROTAR, D. E. MOLDOVAN). În orizontul de cercetare istorică, predomină temele de interes național: Andrei Șaguna (G.V. GÂRDAN), istoricul eclezial în secolul XX (I.V. LEB), Justinian Marina (Gh. F. HOSTIUC), aspecte din trecutul clerului bucovinean (I.P. VALENCIUC), două prezentări ce vizează componenta administrativă (C. I. MARȚIAN) și educațională (P. MARCU) a Bisericii Ortodoxe Române, registrul relațiilor interconfesionale în Ardeal (G. HAGĂU). Acestora se adaugă un studiu dedicat autorității ecleziastice și puterii imperiale la Sfântul Ioan Gură de Aur (A. PODARU), și o abordare care depășește hotarele, vizând viața spirituală în Ucraina (M. M. GORCEA). Secțiunea de teologie sistematică abordează afirmații dogmatice fundamentale (C. F. APETREI, S. Șt. PINTEA, N. N. MOTOGNA, V. POP), elemente de morală și spiritualitate (Șt. ILOAIE, V. V. PAȘCA), aspecte istorice (I. Gh. ROTARU), investigații bibliografice (D. BUT-CĂPUȘAN). Specialiștii teologiei practice ne propun, în acest volum, repere privind relația dintre teologie și educație (Gh. ȘANTA), dimensiunea comunională a Tradiției Bisericii (M. OROS), elemente de artă eclezială (M. MARCEL, A.R. TRIFA, V. A. GRĂDINAR) și ritual (V. FĂRCAȘ). În finalul volumului, veți putea lectura două recenzii (D. BUT-CĂPUȘAN) și, în cadrul Cronicii, veți putea cunoaște firul evenimentelor și al activității desfășurate în Facultatea noastră.

Volumul vă oferă posibilitatea de a vă întâlni cu afirmațiile fundamentale teologice privitoare la familie dar, în addenda, puteți observa ceva din dinamica de cercetare a Facultății noastre. Sperăm ca ele să fie de folos pentru înțelepțire și rezidire.

¹⁴ Este interesantă în acest sens lucrarea lui Fernando SAVATER, *Viața Eternă*, trad. Cristina SAVA și Rafael PISOT, Ed. Polirom, Iași, 2008.

I. TEOLOGIA BIBLICĂ

FRAGMENTARIUM ESENIAN ȘI QUMRANIT DESPRE ÎN ȘI DINCOLO DE ISTORIE (MESIANISM, VIAȚĂ VEȘNICĂ, LEGE, SABAT)

ADRIANA ROTAR

Abstract: Essene and Qumran Fragmentarium about in and beyond History (Messianism, Eternal Life, Law, Sabbath)

Considered the discovery of the last century, the bringing to light of Dead Sea Scrolls, brought to light of scientific researches assumptions that, until today, could not be turned into unbeatable truths.

One of the dilemmas that they always change the scientific matrix is Essene hypothesis. If almost thirty years most researchers have identified the Dead Sea sect of the Essenes, the last decades have brought various group identities.

The article proposes a brief overview, in parallel, the ideas and beliefs that they had Qumranites and Essenes.

Înainte de a cerceta grupările eseniene și qumranite și credințele lor, se cuvine să fie studiată perioada care începe de la cucerirea Palestinei de către Alexandru cel Mare¹ în 322 până la Marea Revoltă a Evreilor contra Romei care a avut loc între 66-73 era noastră. În cursul acestor ani cruciali, poporul evreu a intrat în conflict cu elenismul, a pus bazele celui de al Doilea Commonwealth, și-a restabilit existența națională, pentru a o vedea în curând spulberată de către cuceritorul roman. Merită amintit faptul că totuși clasele de sus încep să negligeze și să uite religia lui Yahweh², deși din rândul poporului se ridică glasuri care se opun elenizării, ce se întindea tot

¹ J. Cl. Fillion, *Histoire d'Israel*, Tome III, Paris, 1928, p. 109.

² J. Pineles, *Istoria evreilor*, Iași, 1928, p. 64

mai mult în dauna credinței strămoșești³. Pe acest fond istoric și cultural au apărut și manuscrisele de la Qumran. Mai precis, informațiile furnizate de manuscrise se referă la anii care separă revolta macabeilor din 168 - 164, și momentul de cotitură al erei. Perioada persană a fost matricea celui de-al Doilea Commonwealth ebraic.⁴ În timpul acestei perioade, Ierusalismul a fost reconstruit și cultul sacrificiului a fost restabilit în al Doilea Templu. Un fapt important, clerul superior a văzut cum i se distribuie puterea laică pe lângă autoritatea religioasă. Sistemul acesta de guvernare a supraviețuit în timpul perioadei de după revolta macabeilor, devenind un obiect de protest în manuscrisele de la Marea Moartă și în alte texte din perioada aceea. Perioada elenistică debutează în mod oficial sub Alexandru al Palestinei.⁵ Totuși, cucerirea aceasta nu marchează începutul influenței elenistice în regiune. Deja, în secolul al XIV-lea î.e.n., tot Orientul Mijlociu și Palestina, în special rezidenții evrei, sufereau influența crescândă a Mării Egee.

După moartea lui Alexandru cel Mare în 323, generalii săi, cunoscuți sub numele de diadoques⁶, au fost incapabili să mențină unitatea imperiului. La adăpostul acestei instabilități politice, autonomia ebraică locală și rolul deja important al marelui preot s-au întărit. Instabilitatea aceasta continuă a întârziat și avansarea elenismului. Elenismul este o sinteză a culturii grecești și a culturilor autohtone din Orientul Apropiat. Într-un proces dinamic, cultura elenistică, un amestec grec și autohton în evoluția constantă, a devenit materialul de bază pentru construirea altor sinteze cu culturi autohtone care încă nu-i suferiseră influența.

În cele două secole care au precedat revolta macabeilor noul amestec dintre cultura elenă și cea autohtonă a pus serios în pericol modul de viață al evreilor. Țăranii care mergeau la oraș în special pentru a-și vinde produsele sau pentru a efectua pelerinaje religioase în Ierusalim, au fost gruparea ebraică cea mai afectată de procesul de elenizare. În orașe, țăranii

³ A. Negoită, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, Ed. Științifică, București, 1993, p. 60.

⁴ Eli Yassif, *The Hebrew folktales: history, genre, meaning*, Indiana University Press, 1999, p. 40-46.

⁵ Până la cuceririle lui Alexandru cel Mare, la sfârșitul secolului al IV-lea î. Hr., iudeii și elinii își erau aproape necunoscuți unii altora. O dată cu fondarea Alexandriei, începe o nouă epocă în istoria iudeilor din Egipt și o nouă experiență în istoria iudaismului: iudaismul alexandrin, un iudaism „nerabinic” (sau „prerabinic”), conform Pierre Grelot, *Un iudaism de expresie greacă*, în volumul *Originile creștinismului*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 11.

⁶ Substantiv de origine greacă, care poate numi mai multe persoane sau categorii de persoane. Cuvânt de origine greacă, înseamnă urmaș. διάδοχος în greaca veche (*diádokhos*) înseamnă „succesor”. Le mot vient de διὰ / *diá* (« par ») et δέχομαι / *dékhomai* (« recevoir »), c'est-à-dire littéralement, « celui par qui le sceptre est transmis ». Cuvântul provine de la δία / *dia* („prin”) și δέχομαι / *dékhomai* („a primi”), care este, literal, „cel prin care se transmite sceptrul ». Dans l' , c'est le nom donné aux généraux successeurs d' , qui se partagent son empire à sa mort en : În Antichitate, este numele dat generalilor succesori ai lui Alexandru cel Mare, care a condus imperiul până la moartea sa în 323 î. Hr.

intrau evident în contact cu evreii mai elenizați sau cu non-evreii. Totuși limba lor și cultura lor rămâneau ebraice și influența elenistică se limita în mod esențial la folosirea cuvintelor grecești pentru a desemna noile produse descoperite în oraș. Situația populațiilor urbane era foarte diferită. Deși meseriașii și comercianții trăiau în cetăți în special ebraice; contactele lor cu lumea greacă erau mult mai importante decât cele ale locuitorilor din zonele rurale. O carte ca aceea a lui Ben Sira (*Ecleziastul*), din care s-au găsit extrase la Qumran și la Massada, dovedește influența moderată a culturii elenistice asupra evreilor tradiționali și credincioșii de la începutul sec. al II-lea dinaintea erei noastre. Populația urbană era obligată să folosească limba greacă dacă vroia pur și simplu să fie înțeleasă. Începând cu finalul secolului al II-lea î.e.n., extremiștii elenizați care nu se regăseau înainte decât în cetățile grecești, au preluat controlul clerului din Ierusalim și au încercat să transforme orașul acesta în alt polis elenistic. Evenimentul acesta a pregătit revolta macabeilor.⁷

În ciuda acestor schimbări politice și comerciale, templul și ritualurile lui continuau să funcționeze după tradițiile antice. După violente înfruntări care îi opuneau pe elenizanții moderați și pe extremiști și a intrigilor politice care îi implicau pe partizanii ptolemeilor și seleucizilor, s-au introdus în Templul divinității străine, fapt care a antrenat noi fricțiuni.

Sub Iuda Macabeul armatele ebraice au înfrânt succesiv mai mulți generali seleucizi care încercau să zdrobească mișcarea. În decembrie 164, Iuda și oamenii lui au ocupat Ierusalimul; în ziua de 25 a lunii evreiești Kisla, Iuda a purificat Templul și a reorganizat cultul sacrificiului pentru a fi conforme cu tradiția ebraică. Acest eveniment se comemorează în timpul sărbătorii evreiești Hannuka. Principalele obiective ale revoltei – eliminarea persecuțiilor și refacerea iudaismului în toată țara – fuseseră atinse.⁸

Imediat după revoltă a intervenit o criză în sânul clerului ebraic, criză ce avea să contribuie în mod direct la crearea sectei de la Qumran și la stabilirea ei în deșertul Iudeii. După ce s-a așternut pacea, Ionatan Asmoneul, care nu era din spița sadocizilor, a fost proclamat mare preot. Bătrânii sadocizi, în special preoții pioși, au trăit desigur cu amărăciune preluarea controlului de către asmonei asupra funcției de mare preot. Dar și mai inacceptabile erau, în ochii lor, schimbările aduse practicilor din Templu de către asmonei sub influența fariseilor. Știm, grație lui Flavius Iosif și a surselor talmudice, că fariseii dețineau în acea epocă simultan puterea politică și

⁷ “Urmașii lui Iuda Macabeul au reușit să obțină independența Iudeii, mai ales ca sirienii erau ocupați cu războaiele din răsăritul asiatic al imperiului și macabeii s-au declarat prinți ereditari”. Athanase Negoită, *op. cit.*, p. 62.

⁸ Toate aceste evenimente istorice au fost descrise de Lawrence H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte*, Ed. Fides, 2002, p. 71-80.

autoritatea religioasă și concepțiile lor probabil au jucat un rol important în conducerea politică a clerului (chiar dacă ei doreau să joace un rol și mai mare)⁹. Așa cum vom vedea, manuscrisele de la Marea Moartă ne furnizează dovezi suplimentare în ce privește această hegemonie a fariseilor.

În acest cadru istoric întâlnim, în scrierile lui Iosif cele trei secte principale¹⁰ din această perioadă fariseii, saducheei și esenienii. Grupul care a adunat manuscrisele de la Marea Moartă există tot din această epocă, și constituie deci un alt răspuns la aceste evenimente. Modul în care se folosește termenul sectă, în studiile despre iudaismul vechi, diferă de felul în care este folosit în mod obișnuit în științele religioase, în care cuvântul „sectă” trimite de obicei la ideea unui grup care s-a desprins într-un fel de un curent dominant. Pentru perioada celui de al Doilea Templu, noi numim așadar secte toate grupările ebraice, oricare le-ar fi mărimea sau importanța. Unele dintre aceste secte au jucat un rol major în elaborarea pânzei de fond pe care avea să se creioneze creștinismul. Altele au stimulat viziunile mesianice care i-au dus de două ori pe evrei la o revoltă contra Romei. Altele au fost focarul dezvoltării ideilor mistice care vor sfârși prin a pătrunde în iudaismul rabinic. Ceea ce caracterizează fiecare din aceste grupări este angajamentul total al membrilor săi față de interpretarea Torei și învățăturile conexe care le erau propuse.

Esenienii, o sectă renumită pentru pietatea și teologia ei particulară, erau cunoscuți în greacă sub numele de esenoi sau essaioi¹¹. Deși s-au avanșat câteva ipoteze despre etimologia acestui nume, nici una nu se bucură de unanimitate în rândul specialiștilor. După descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, majoritatea cercetătorilor au identificat secta din Qumran cu esenienii¹². De fapt, singura informație de care dispunem în privința acestei grupări este luată din surse grecești, în special de la Filon,

⁹ Pentru “reglementările speciale” ale fariseilor a se vedea *Antichități iudaice*, 13.297

¹⁰ Iosif Flavius menționează acestea în *Antichități iudaice*, 13.171-2. Toate operele lui sunt traduse în H. St. J. Thackeray și alții, Iosif Flavius, I-IX, V Cambridge Mass. (1926-1955).

¹¹ Schurer, *History of the Jewish People*, vol. 2, p. 555-574; Schiffman, *Essenes*, în studiul intitulat *Josephus' Description of the Essenes* de G. Vermes, *Essenes and Therapeutae*.

¹² “Munca de pionierat a lui Dupont-Sommer, ca și a altor savanți din anii ‘50, a făcut ca balanța să încline în mod decisiv în favoarea esenienilor, ca fiind grupul evreiesc cu care comunitatea de la Qumran prezenta cele mai multe afinități. Aceste lucrări trasaseră o feerie impresionantă de paralele între descrierile esenienilor făcute de autori clasici (precum istoricul iudeu Flavius Josephus și filozoful iudeu Filon din Alexandria) și elementele caracteristice ale comunității, așa cum apar descrise în manuscrise. Forța demonstrației era atât de copleșitoare încât, timp de treizeci de ani, ipoteza eseniană a fost considerată aproape o dogmă și se menține și astăzi cea mai răspândită. Această ipoteză, care permitea explicarea datelor furnizate de primele manuscrise publicate, în special cele din grota 1, nu a mai fost însă suficientă pentru a explica ansamblul datelor atunci când comorile din grota 4, cu marea ei diversitate de manuscrise, au devenit accesibile” conform Annette Steudel, *Marile bătălii în jurul Qumranului*, din volumul *Originile creștinismului*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 8-10.

Iosif¹³ și Pliniu cel Bătrân.¹⁴ Termenul „esenieni” nu apare în nici unul dintre manuscrisele din Qumran.

După mărturiile lui Filon și Iosif, existau aproximativ 4000 de esenieni, dispersați în comunități mai mici, peste tot în Palestina, deși sunt indicii că existau și în marile orașe.¹⁵ Autorul roman Pliniu semnalează o așezare eseniană între Ierihon și Ein Gedi pe malul de vest al Mării Moarte. În ochii cercetătorilor care îi identifică pe esenienii lui Filon și Iosif cu secta de la Marea Moartă, această plasare – în apropiere de Qumran – constituie o dovadă decisivă în sprijinul tezei lor. Așa cum vom vedea, identificarea sectei este o problemă mult mai complexă.¹⁶ Informațiile legate de practicile eseniene spun că esenienii își educau copiii în stilul de viață al comunității, dar numai bărbații adulți puteau fi aduși în sânul sectei. Comunitatea era organizată în jurul conducătorilor cărora li se datora ascultare. Un tribunal din o sută de persoane putea expulza din comunitate pe orice individ care călca regulile ei. Cei care aspirau să devină membrii ai sectei primeau trei obiecte – o toporișcă, o bucată de pânză și o haină albă – și trebuiau să treacă printr-un proces de inițiere complex care cuprindea o perioadă de probă de un an. Ei se puteau dedica atunci abluțiunilor rituale. După această primă etapă, survenea o altă perioadă de probă de doi ani, după care candidații trebuiau să depună jurământ – singurul jurământ autorizat de esenieni. În ultimele stadii ale inițierii lor, candidații se angajau prin jurământ să fie credincioși față de Dumnezeu, drepti față de oameni, cinstiți cu membrii sectei, și să transmită corect învățăturile; ei promiteau să țină secrete numele îngerilor. Inițiații puteau să participe atunci la mesele comunitare ale sectei și erau considerați membrii cu parte întreagă. Esenienii trăiau în comunitate de bunuri. În momentul admiterii, noii membrii înmâ-

¹³ Pasaje relevante din cei doi scriitori dar prea numeroase pentru a fi citate aici se regăsesc în G. Vermes, M. Goodman, *The Essenes according to the Classical Sources*, Sheffield, 1989.

¹⁴ Dacă Filon le face esenienilor un portret „filozofic” (esenienii, pioși, sfinți și drepti, modele de umilă virtute), Pliniu aruncă asupra lor privirea naturalistului și a geografului, de unde o descriere mai „științifică”. El consacră mai multe capitole descrierii Iudeii. Cu această ocazie, el se interesează în special mai îndeaproape de natura Mării Moarte în câteva rânduri după care urmează un lung comentariu consacrat esenienilor, *Esenienii (Istoria naturală, V 73, 54-61)*.

¹⁵ Aceste mărturii ale lui Filon, prezentate în capitolele IX-X di opera sa sunt prezentate și de către Farah Mérbaki și Émile Puech în cartea intitulată : *Les Manuscrits de la mer Morte*, Editions du Rouerque, 2002, p. 61.

¹⁶ Majoritatea cercetătorilor manuscriselor de la Qumran este de părere că qumranienii, care au scris sulturile de la Marea Moartă nu pot fi alții decât esenienii. Sunt însă și cercetători care au altă opinie, și anume că secta de la Qumran s-ar identifica cu zeloții. Adept al acestei convingeri este și Cecil Roth care a scris printre altele și *The Dead Sea Scrolls: A New Historical Approach*, W. W. Norton & Company, 1996, p. 89, dar cercetările arheologice au scos la iveală mormintele de la Qumran unde morții au fost găsiți așezați cu capetele spre sud, ca și cei de la Ierihon, și nu spre Ierusalim cum făceau ceilalți iudei. La Ierihon era imposibil să se stbilească zeloții, din pricina garnizoanei romane. Aceasta o puteau face, în viziunea lui Athanase Negoită, doar esenienii care erau prieteni cu prinții irodieni. (Athanase Negoită, *op. cit.*, p. 230).

nau bunurile lor grupului și ofițeri aleși le administrau în folosul tuturor. Astfel, bogățiile erau împărțite în mod egal între membrii, fără deosebire între bogați și săraci.

Exercitarea diferitelor ocupații, ca agricultura și artizanatul, le permitea membrilor să aducă venituri grupului. Esenienii evitau comerțul și nu fabricau arme. Toate veniturile erau încreditate ofițerilor. Aceștia distribuiau fondurile necesare pentru cumpărarea produselor de primă necesitate și îngrijirii membrilor în vârstă sau bolnavi. Nu numai că esenienii le furnizau ajutor propriilor membrii, dar făceau acte de caritate în țară. În fiecare oraș, ofițerii erau special mandatați pentru a se ocupa de membrii itineranți.¹⁷ Moderația și abstenența de la lux erau și ele caracteristice esenienilor. Ei considerau banii doar ca pe un mijloc de a-și procura necesitățile vitale, și această abordare le dirija și obiceiurile alimentare și pe cele vestimentare. Acest fapt explică și de ce ei nu-și ungeau corpul cu ulei. Forma cea mai accentuată a ascetismului esenian era cea a celibatarilor. Se pare, totuși, că în multe cazuri, celibatul nu era absolut, dar era practicat destul de târziu pe parcursul vieții, când individul avusese deja copii.¹⁸

Atitudinea esenienilor față de Templul din Ierusalim era ambivalentă. Ei acceptau ideea unui loc de cult central situat în Ierusalim, dar nu acceptau modul în care autoritățile Templului concepeau puritatea și sacrificiile. De aceea ei trimiteau ofrande voluntare la Templu, dar nu participau la ritualurile de sacrificare care se desfășurau acolo.¹⁹ Esenienii își începeau ziua cu rugăciunea după care treceau la ocupațiile lor. Mai târziu, se adunau pentru a-și efectua ritualurile de purificare și a împărți o masă comunitară pe care o pregătiseră preoții și pentru care purtau haine speciale. După ce membrii își ocupaseră locul în liniște, brutarul și bucătarul distribuiau hrana conform ordinii priorității comesenilor. La apusul Soarelui, ei făceau din nou rugăciuni. Chiar dacă unele din aceste practici erau comune altor evrei din epocă, esenienii le făceau într-un mod original care îi deosebea de coreligionarii lor evrei²⁰.

Esenienii insistau mult pe puritatea rituală. Trebuia să facă abluțiuni nu numai înainte de mesele comunitare, dar și după ce se ușuraseră sau după ce intraseră în contact cu un novice. Membrii aveau grijă să-și înfăptuiască decent puritatea rituală și se abțineau să expectoreze. Purtau de obicei haine albe, acordând multă importanță modestiei ținutei lor. Țineau sabatul

¹⁷ Lawrence H. Schiffman, *op. cit.*, p. 89.

¹⁸ *Ibidem*, p. 90.

¹⁹ *Ibidem*, p. 91.

²⁰ Sunt asemănări între farisei și gruparea de la Qumran. Și unii și alții erau foarte preocupați de curățirea rituală. Nu este deloc exclus ca fariseii să fi impus o perioadă de inițiere care să fie echivalentă cu practica eseniană. Ipoteza legăturilor strânse a fost susținută de C. Rabin în *Qumran Studies*, Oxford, 1957.

cu o rigoare exemplară. Învățăturile eseniene erau consemnate în cărți pe care membrii trebuia să și le transmită cu mare grijă. Esenienii erau renumiți pentru cunoașterea expertă a rădăcinilor medicinale și a proprietăților pietrelor, ale căror puteri de vindecare pretindeau că le-au învățat din vechile scrieri. Conform surselor grecești, esenienii aveau mai multe convingeri de bază. Credeau într-un destin inalterabil și în nemurirea sufletului. După părerea lui Iosif, ei se mențineau la părerea că numai sufletul supraviețuia după moarte. Iosif adaugă în această privință, că în privința credinței se apropiiau mult de farisei.²¹

Iosif menționează pentru prima dată existența esenienilor când face descrierea diferitelor curente religioase din epoca lui Ionatan Asmoneul (152-143). El spune că esenienii au participat la războiul împotriva Romei din 66 în 73, și că unii au fost torturați de romani în timpul revoltei²². Esenienii au dispărut după distrugerea țării în urma acestei revolte ineficace²³. Eșecul Marii Revolte și distrugerea Templului în 70 au reglementat odată pentru totdeauna unele din problemele cele mai explozive. Saducheeii și-au pierdut baza politică, esenienii și secta de la Marea Moartă au fost decimați din punct de vedere fizic, doctrinele apocaliptice extremiste au fost discreditate. Demersul fariseic a rămas singur să se adapteze dominației romane și practicilor de cult de după Templu și el a devenit cu timpul iudaismul așa cum îl cunoaștem azi. Totuși moștenirea celorlalte secte a supraviețuit în scrierile lor pe care le redescoperim, în învățăturile sectante care au influențat karatele medievale, și chiar în unele aspecte ale noii teologii a creștinismului.

Secta de la Marea Moartă este una din aceste secte dispărute după părerea unor cercetători, așa cum am mai spus, pentru ca profesorul A. Donini, cercetător al istoriilor religiilor este foarte ferm când spune că „Aici (adică în manuscrisele de la Qumran 1A) ne aflăm în fața uneia din cele mai bruște tranziții calitative din întreaga istorie a poporului evreu, cu alte cuvinte ne aflăm deja în planul ideologiei creștine net exprimate”.²⁴ Astăzi, după atâția ani de tăcere, scrierile sale sunt descoperite. Oare cum inserează

²¹ În *Războiul iudaic*, II, p. 128-133 sunt descrise pe larg credințele și practicile religioase ale esenienilor.

²² În *Războiul iudaic*, II, XX, 4 (567) este menționat faptul că generalul Ioan Esenianul a luptat aproape de Lyda și de lafa, unde de altfel a și fost omorât. De aici s-a tras concluzia că și esenienii au participat la război, din moment ce răsculații iudei au acceptat să își încredințeze apărarea unui esenian. Tot aici se menționează că esenienii au fost schinguiți de romani pentru ca să își lepede credința dar aceștia preferau să moară mai degrabă decât să renunțe la convingerile lor.

²³ În opinia qumranologilor asupra situației esenienilor după războiul din 67-71 se conturează două ipoteze: unii susțin că aceștia au dispărut complet în anul 71, ca de exemplu M. Simon în „*Les sects juives...*”, în *Studia Patristica*, Berlin, 1957, vol. I, p. 528 și S. Baron în *Histoire d'Israel*, tr. fr., Tome II, Paris, 1957, p. 659; alții susțin că esenienii au trecut la creștinism în perioada 67-71, încetând să mai existe ca o grupare separată.

²⁴ Citat după I. D. Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, Editura Științifică, 1965, p. 254

această sectă în tabloul conflictelor sectante din al Doilea Comneawearth? Biblioteca ei poate oare într-adevăr să ne arate ce s-a întâmplat cu atâta timp în urmă?²⁵

O examinare a originilor și a începuturilor istoriei sectei ne va ajuta să înțelegem mai bine forțele puse în mișcare după revolta macabeilor, și modul în care unele grupări ebraice au reacționat în fața acestor forțe. În timp ce unele secte se adaptau în felul lor noii ordini, gruparea de la Marea Moartă a hotărât să părăsească complet Ierusalimul pentru a-și păstra stilul de viață unic. Textul grupării de la Qumran, Midrash Malkizedeq, pune în evidență existența unei relații de excepție între Yehowah (YHWH) și Melchisedec²⁶, iar Sfântul Apostol Pavel spune despre Melchisedec că „avem multe de zis și lucruri grele de tâlcuit” (Evr. 5,11). Ernest Renan scria în *Istoria poporului din Israel*: „Creștinismul este un esenianism care a reușit din plin. Spiritul este același și desigur, când discipolii lui Iisus și esenienii se întâlneau, trebuiau să se creadă confrăți”.²⁷ Dar oare este verificat faptul că persoana, misiunea și învățătura Învățătorului galileean se introduc în tiparul Dascălului Dreptății în așa măsură încât discipolii lor respectivi nu ar fi avut nici o dificultate în a-l urma fără deosebire pe un Învățător sau pe altul?²⁸

Descoperirea recentă din Palestina, din Iudeea ne permite acum să abordăm subiectul, cu documentația în mână. Deși sulurile qumraniene nu sunt, în majoritate, păstrate decât în stare foarte fragmentară, au făcut obiectul unei interpolări oricare ar fi fost ea, evreiască sau creștină. Bogata bibliotecă ne-a păstrat numeroase copii ale cărților Vechiului Testament, cărți apocrife total necunoscute sau, pentru unii dintre ei, transmise prin traduceri mai târzii. Documentația aceasta se referă la organizarea vieții comunitare liturgice, fără a neglija punctele importante ale credinței evreiești. Manuscrisele acestea sunt deci de primă importanță pentru cunoașterea și dezvoltarea ideilor religioase ale Palestinei în cursul celor două secole î.e.n, ancorând puternic în pământul de răsadniță, locul, persoana și mesajul lui Iisus. Dată fiind amploarea subiectului și masa de informații, nu vom

²⁵ O analiză atentă a acestor tipuri de întrebări găsim și în cartea scrisă de Jonathan G. Campbell: *Deslușirea Sulurilor de la Marea Moartă*, Editura Hasefer, București, 2005, traducere realizată de Ion Peleanu după, *Deciphering the Dead Sea Scrolls*, Blackwell Publishing, 1996, 2002.

²⁶ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1989, p. 336

²⁷ Ernest Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, Paris, Calmann Levi 1887-1883, vol. 5, p. 55. Citatul este folosit și de Émile Puech în cartea, *Les Manuscrits de la mer Morte*, Editions du Rouerque, 2002, p. 245.

²⁸ Această întrebare i-a frământat pe mulți qumranologi și mă refer aici doar la Émile Puech, care în *Manuscrits de la mer Morte*, Editions de Rouerque, 2002, p. 245, cartea publicată împreună cu Farah Mebarki, pleacă de la aceeași întrebare și încearcă să o clarifice de-a lungul demersului teologic.

aborda decât câteva aspecte importante luate în mai multe direcții, în principal legate de practicile și credințele gupării de la Qumran

Credințele

Moștenitori a mișcării hasidiene, nu este surprinzător că esenienii și fariseii au împărășit aceleași credințe, în special legat de subiecte atât de arzătoare din centrul gândirii profeților și înțelepților după traumatismul exilului, adică restaurarea monarhiei și a responsabilității individuale și colective în fața justiției divine neclintite. Două puncte focalizează această viziune a viitorului: mesianismul și recompensele și pedepsele după moarte. Analiza manuscriselor descoperite în deșertul iudaic reliefează un respect deosebit pe care comunitatea de acolo o avea pentru Dumnezeu. Acest fapt se reflectă deosebit de bine în Imnurile găsite la Qumran.

*Mesianismul*²⁹

Concepția mesianismului este strâns legată de venirea profetului Noul Ilie. Reluarea cultului din templu și speranța restabilirii monarhiei davidice întemeiată pe promisiunile divine au dat naștere unui mesianism bicefal ale cărui urme le găsim deja în cărțile biblice (Ieremia, Ezechiel Zaharia Cronicile și Daniel) și apocrife (Testamentele lui Iuda și Levi, Jubileele). Aceeași concepție va fi iarăși în vigoare în sec II e.n. în mediul rabinic cu perechea Eleazar – Bar Kobak prințul lui Israel în timpul celei de-a doua revolte evreiești.

Qumraniții au moștenit această concepție mesianică³⁰ la modă și au formulat-o în mod clar de mai multe ori, când i se cere fiecăruia să se conformeze regulamentelor în vigoare, la qumraniți găsim „până la venirea Profetului și a Mesiilor lui Aaron și Israel” (1Q S IX 11). Prin asta ei așteptau, fără îndoială venirea unui profet, noul Ilie al tradiției anterioare (Maleahi 3,23), precedând-o pe cea a Mesiilor aronid și davidic, primul, preotul, trebuind să aibă prioritate asupra regelui care este calificat drept „Mesia din Israel, prințul congregației, vlăstarul lui David”³¹. Venirea lor ar inaugura o nouă epocă, aducând Israelului victoria asupra nelegiuților și a națiunilor. Contrar față

²⁹ “Mesianismul regal a căror adepți sunt qumraniții este nivelul doi al exprimărilor vechitestatementare. Primul nivel este alcătuit din textele mesianice ce au fost revelate în continuarea protoevangeliei într-o evidentă continuitate tematică, acesta este alcătuit din grupa legământelor și a făgăduințelor, al doilea nivel este alcătuit din textele mesianice revelate prin profeți, iar al treilea nivel, complementar celor două și cuprins de acestea în mod neexplicit, este alcătuit din textele eshatologice ale Vechiului testament, texte al căror personaj central este Mesia”, Pr. Prof. Univ. dr. Chirilă, Ioan, *Mesianism și apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Editura Arhiecezane, Cluj-Napoca, 1999, p. 24.

³⁰ J. T. Milik în *Dix ans de découvertes dans la Désert de Juda*, Paris, 1957, p. 83

³¹ Conform Revistei *Journal Biblical Literature*, LXXV, 12956, p. 144-177.

de ceea ce se spune în general, concepția aceasta, bine stabilită de la prima generație qumraniană în prelungirea tradiției biblice, nu a variat în continuare, cum arată *Regula Comunității*, *Regula Congregației*, *Regula Războiului*, *4Q Florilegiu*, *Documentul din Damasc*, *4Q Testimonia*, *4Q Comentariul la Facere*, etc.³² Insistența textelor asupra venirii celor două figuri a trebuit să găsească un teren prielnic într-o vie reacție la dinastia asmoneană, nedavdică care acaparase, ilegal după părerea textelor sfinte și sub conducerea unui singur șef, Marele Preot și puterea politică a funcției regale.

Viața viitoare: recompensă și pedepse

În problema vieții de dincolo, esenienii și fariseii aveau aceeași viziune ca și cea a înaintașilor lor cum atestă pasaje din cărțile profetice și sapiențiale, și din apocrifele qumraniene înainte necunoscute, ca (4Q Deutero-Ezechiel, 4Q Instrucție), la care putem adăuga (Enoh 22), și iarăși compoziții qumraniene, ca Apocalipsa mesianică (4Q 521)³³ și Instrucția asupra celor Două Duhuri (1QS III,13- IV, 1)³⁴. În acele medii de pioși, învierea morților în vremurile eshatologice ale judecării și reînnoirea tuturor lucrurilor nu trebuia, ca și recompensă în viața de dincolo de la Dumnezeu cel drept și fidel, să se refere decât la dreptii lui Israel, acoperiți de gloria lui Adam, ca o întoarcere la paradisul inițial dinainte de greșeală, în timp ce pedeapsa celor nelegiuți consta în a rămâne în moarte și în pierzanie veșnică. Evangheliile și Noul Testament cunosc în același timp singura înviere a dreptilor (Lc 14,14; 20,35s) și învierea generală (Mt 25, 32) sau restaurarea universală (FA 3, 21) reflectând prin asta evoluția altei credințe între etapa prequmraniană și qumraniană pe de-o parte, și cea vehiculată de (Dn 12) în traducerea sa greacă, pe de altă parte.

Apocalipsa mesianică concepe credința în înviere, sub forma unui credo, ca o nouă intervenție a unui Dumnezeu creator. Într-adevăr, așa cum Dumnezeu a creat cerul și pământul și marea și tot ce conține ele, tot așa el va judeca drept: îi va învia pe cei drepti din poporul său, în timp ce blestemații vor fi osândiți la moarte. În timpul reînnoirii tuturor lucrurilor, Dumnezeu va crea din nou înviindu-i sau transformându-i pe cei drepti, în îngeri venind să-i întâmpine, în timp ce blestemații vor cădea țepeni în

³² Farah Merbaki, Émile Puech, *op. cit.*, p.259

³³ Cu privire la acest text, găsim o descriere și o analiză elocventă a lui așa cum se poate observa: "Acest text este unul dintre cele mai frumoase și mai expresive pasaje qumranite... Deși termenii pot fi cu ușurință supuși procesului interschimbabilității totuși (în viziunea autorului) exprimă anumite stadii din dezvoltarea duhovnicească a comunității...", Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, *op. cit.* p. 39 – 41.

³⁴ (1 QS, III, 13 – IV, 1). Se poate face comparația cu expresia "duhul adevărului și duhul rătăcirii" din (1 In, 4, 6). Găsim expresia "spirit de lumină" în Documentul de la Damasc 5, 18, în opoziție cu Belial și expresia "inger de lumină" în (2 Cor 11, 14) opus lui Satan.

abis în timpul trecerii podului Alegătorului. Această prezentare a credinței în viața viitoare acuză un împrumut din iudaism, și acesta este un aport important la istoria religiilor, chiar dacă urme de împrumuturi erau deja perceptibile în termenii evreiești sub „paradis”, „asmodeea”, „masasm” etc. Această influență trebuie să provină din epoca persană pentru a ajunge la doctrina acceptată în mai multe cercuri evreiești în cursul secolelor următoare, care va fi primită de esenieni și farisei³⁵.

Cum ne putem da seama la lectura acestor noi texte, fragmentele de manuscrise evreiești și aramaice din Qumran au contribuit din plin la precizarea abordării acestei teme despre care ne puteam deja face o idee în textele biblice și apocrife cunoscute. Dar prin acest fapt, ele se opun prezentării pe care le-a făcut-o Flavius Iosif în notița lui despre esenieni, în care acesta din urmă le atribuie o credință de tip nepitagorician în nemurirea sufletului preexistent (*Războiul iudaic*, II p. 151-166). O astfel de concepție asupra vieții viitoare nu se împacă deloc cu antropologia de care se leagă desigur concepțiile eseniene. În această privință Renan urma fără ezitare părerea lui Flavius Iosif când scria: „esenienii adoptaseră deja dogma greacă a nemuririi sufletului” în timp ce notița adusă de Hipolit de la Roma le atribuie mai exact învierea cărnii în timpul reînnoirii universale.³⁶ În plus, credințele asupra sfârșitului ultim și a vieții cu Dumnezeu în compania îngerilor presupune o speculație destul de vastă asupra îngerilor buni și răi, deja prezentă în principal în cărțile apocrife (*1 Enoh*, *Cartea uriașilor*) dar și în scrierile eseniene.³⁷ De fapt, o grupare de hasidieni și esenienii după ei au speculat, au crezut și au impus aceste credințe, acceptate de majoritatea cercurilor de farisei care acreditează prin asta propoziția incidentă în (FA 23, 8): „Saduceii spun într-adevăr că nu există învieri, nici înger, nici duh, în timp ce fariseii îi profesează și pe unul și pe altul”. Asta se înțelege din învierea sau transformarea în glorie a dreptului care nu sunt concepute ca o simplă întoarcere pe pământ în starea de viață anterioară, fericită dar muritoare, dar ca și starea omului nou, într-adevăr, nemuritor, ca Adam înainte de greșală, creat nemuritor, după, imaginea lui Dumnezeu, trăind în prezența sa în compania îngerilor în Paradis. În același fel de a înțelege perfect răspunsul lui Iisus pentru saducei apropos de învierea morților în (Mc 12,18 – 27) și paralele: „Nu cunoașteți Scripturile și voi ignorați puterea lui Dumnezeu. Când sunt înviați morții, nu se ia nici soția, nici soțul, sunt ca

³⁵ J. T. Milik, *op. cit.*, p. 78.

³⁶ Hipolit scrie: „Se practică și la ei arta profetică și prezicerea lucrurilor viitoare”, în *Patrol. Graeca*, vol. 76, col. 776.

³⁷ Asupra acestui aspect se pronunță și Johnathan G. Campbell, în cartea *Deciphering the Dead Sea Scrolls*, Blackwell Publishing, 1996, 2002 (traducere în română de Ion Peleanu, Ed. Hasefer, București, 2005, p. 159-160). În *Antichități iudaice*, 18, 16, Iosif Flavius notează că în privința celor remarcate mai sus, principalii dizidenți erau saduceii.

niște îngeri în ceruri...” Pasajele din Epistolele lui Pavel pentru Tesaloniceni (1Tes 4, 13-18; 5,1-11 și 2Tes 1,5-10) și pentru Corinteni (1Co, 15) se înseamnă în aceeași concepție. Credința în înviere presupune credința în îngeri și în duhuri sau corpuri spirituale în vocabularul lui Pavel. Vedem că esenienii și fariseii care au în toate privințele aceleași așteptări mesianice, nu au înțeles învierea la sfârșitul zilelor ca pe o participare la domnia mesianică, o întoarcere pe Pământ așa cum scria Renan.³⁸

*Legea*³⁹

Totuși esenienii și fariseii cu credințe comune se separă în mai multe privințe în respectarea legii. Primii acuză pe ceilalți că sunt căutători de alinări și că au deformat Legea lui Moise, legislatorul suprem. Matei îl prezintă pe Iisus ca Profet care își promulgează cu autoritate Legea nouă, ca un nou Moise.⁴⁰ Notăm în trecere că Matei a introdus Predica de pe munte printr-o serie de opt beatitudini de tip scurt urmate de o nouă formă lungă, serie modelată după un gen literar semitic cunoscut în particular din textele qumraniene, ca 4QBeatitudini (4Q 525, 2). În plus, expresia „săraci cu Duhul” se găsește prima dată în textele imnice în ebraică din Qumran. Nu este nici o îndoială că noile date lingvistice și literare pun într-o lume nouă paralelele evanghelice.

Sabatul

Respectarea sabatului este una din prescripțiile fundamentale ale Legii bazată pe ordinea lui Dumnezeu în a șaptea zi a creației (Exodul 20, 8-11) și este în armonie cu pedeapsa capitală pentru cine l-ar profana, fiindcă sabatul este sfânt și respectarea lui este semnul mântuirii (Exodul 31,12-17). Dar această respectare a cunoscut înfățișări diferite în epocile precedente, și profeții au trebuit fără încetare să reamintească această exigență a repausului sabatic. În epoca elenistică, credincioșii au preferat să fugă în deșert și să moară martiri mai degrabă decât să asculte de ordinul regelui Antiohus și să combată ziua aceea, în timp ce macabeul Mattathias a permis să se apere ziua sabatului (1 Macabei 2,29-41). Prin asta acești credincioși urmau cu sfințenie legea lui Moise așa cum o rezumă Cartea Jubileelor (50,6-13): „Oricine face o lucrare, ține un post sau merge la război în ziua de sabat, trebuie

³⁸ Ernest Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, Paris, Calmann Levi 1887-1883, vol. 5, p. 400.

³⁹ Problema “Legii” în cadrul sectei a fost mult cercetată de specialiști, pe baza textelor descoperite în suluri. Se consideră că principala sursă pentru cunoașterea acestei legi este Documentul din Damasc. Baumgarten, *Laws of the Damascus Document*, DJD 18, p. 62.

⁴⁰ Lawrence H. Schiffman este de părere că în cazul comunității de la Qumran erau două tipuri de legi: una revelată și una locală. Deoarece legea revelată, Tora, era accesibilă tuturor evreilor, membrii sectei nu erau preocupați de ea. De aceea ei au dezoltat cealaltă lege și cercetările s-au axat pe ea. Lawrence H. Schiffman, *op. cit.* p. 304

să moară”. Apropo de sabat, credincioșii esenieni păstrează reguli foarte stricte, mai severe decât cele ale fariseilor, așa cum amintește *Documentul din Damasc*⁴¹, având doar el douăzeci și șapte de articole pe această temă, dar manuscrisele din grota 4 mai prevăd câteva (vezi deasemenea Flavius Iosif, *Războiul iudaic* II§ 147). Iată un caz care are o paralelă directă în învățătura Învățătorului galilean: „Nimeni să nu ajute un animal să fete în ziua de sabat. Și dacă el cade într-o cisternă sau într-o groapă nu-l putem scoate de acolo în ziua de sabat... dar orice ființă umană care cade într-un loc plin de apă sau în alt loc, să-l scoatem de acolo cu ajutorul unei corzi, al unei scări sau al unui instrument” (CD XI 13-14, 16-17 ; 4Q 270 6 v. 17-18 și 19-20; 4Q 271 5, 8-9 și 10-11).

Adică aplicarea Legii marchează o diferență între un animal pentru care nu este nimic de făcut și o persoană pentru care este permis să faci ceva ce nu este interzis, ca transportul unui obiect, așa cum explică un manuscris din grota 4 precizând că o haină pe care o porți pe tine nu poate fi considerată un instrument pentru a salva o viață (această precizare nu poate fi luată în considerare pentru un animal care n-ar putea apuca o haină).

„Să nu scoatem un animal care cade în apă în ziua de sabat. Dar dacă un om cade în apă în ziua de sabat să-i întinzi haina ta ca să-l scoți. Dar nu putem folosi un instrument ca să-l scoți în ziua de sabat” (4Q 265 5-8). Aceste două formulări țin de aceeași interpretare riguroasă a Legii deja în sec II î.e.n., una în mod negativ și alta pozitiv. Și această interpretare este tot de acum înțeleasă aici sub semnul mântuirii unei vieți omenești, fiind totuși neatins caracterul sacru al sabatului semn al alianței lui Dumnezeu cu poporul său. În fața acestui strict rigorism esenian, învățătura și practicile lui Iisus depășesc înțelesurile introduse de farisei așa cum arată relatarea unei vindecări în (Lc 14, 1-6): „și a fost că era într-o sâmbătă când a intrat El să mănânce în casa unuia din copiii fariseilor”. Și iată că un om bolnav era înaintea lui. Și răspunzând Iisus a zic către învățătorii de lege și către farisei: „Este oare îngăduit a vindeca sâmbătă sau nu?”. El însă a tăcut. Și punându-și mâna pe el l-a vindecat și i-a dat drumul. Apoi le-a spus: „Care dintre voi, de-i va cădea asinul sau boul în fântână nu-l va scoate chiar în ziua sâmbetei?” Și n-au putut să-i răspundă la aceasta (Lc 14, 1-6).

Incapacitatea fariseilor de a răspunde dovedește că au introdus ei înșiși atenuări la interpretarea odihnei sabatice pentru că pe de o parte, cazurile cu animalul și cu omul nu mai sunt diferențiate, și că, pe de alta, nici o

⁴¹ Se știe că *Documentul de la Damasc* are două părți. Prima parte scoate în evidență planul de mântuire al lui Yahweh, în primele 8 capitole, iar cea de a doua parte prezintă amănunțit viața membrilor “Legământului Nou” în câmpurile Damascului. Aceste precizări pot fi consultate în C. Rabin, *The Zadokite Document*, Oxford, 1954; Dupont-Sommer, *op. cit.*, p. 132 și J.

⁷ Milik, *op. cit.*, p. 35.

indicație despre mijlocul de a-i scoate nu este dată. O relatare comparabilă se regăsește în (Mt 12, 9-14) și, deși fariseii sunt de acord în interpretarea Legii, ei caută un mijloc de a-l acuza pe Iisus dacă operează o vindecare. Dar Iisus subordonează odihna sabatică vieții, inclusiv sănătății omului, imaginii omului viu. „Cine va fi între voi omul care va avea o oaie și, de va cădea ea sâmbăta în groapă nu o va apuca și nu o scoate afară? Cu cât mai prețios decât oaia este omul? Așa că îngăduit este să faci bine sâmbăta” (Mt 12, 11-12). Din acest exemplu putem sesiza unul din punctele de neînțelegere în interpretarea Legii între concepțiile qumranite⁴² stricte și atenuările introduse de farisei începând cu epoca Macabeilor, acuzați că ar fi „căutători de înțeleșuri” în numeroase privințe, deși unii și alții au căutat drumul mântuirii în respectarea aceleași legi. Folosindu-se de o regulă de interpretare evreiască Iisus obține din ea o consecință importantă. Fiindcă omul este mai presus decât oaia, este așadar permis să facă bine în ziua de sabat.

Principiul acesta este la baza întregii sale învățătură și a tuturor acțiunilor sale, pe care Evangheliile le subliniază în special în relatările miracolelor și vindecărilor din ziua de sabat. Într-adevăr, Iisus le amintea contemporanilor săi: „Sâmbăta a fost făcută pentru om și nu omul pentru sâmbătă, așa că Fiul Omului este Domn și al sâmbetei” (Mc 2, 27-28). Aici este originea autorității sale și a puterii evangheliei în serviciul libertății iubirii. Exigențele acestei iubiri anulează, depășindu-le, reglementările care ar putea să i se opună. Așa este cazul schilozilor, șchiopilor, orbilor care sunt toți invitați în Împărăție (Lc 14, 12-24), în vreme ce erau excluși din Comunitate și de la templu în numele aceleași Legi mozaice din simple rațiuni de puritate rituală⁴³.

Concluzii

În acest stadiu al cercetărilor, cu multitudinea de păreri ale teologilor și altor specialiști, după evaluarea mărturiilor, nu se poate afirma cu certitudine ca gruparea de la Qumran e reprezentată de esenieni. Majoritatea

⁴² Separarea sectei de Templu se pare că s-a produs din pricina rigorismului exacerbate al celor ce viețuiau la Qumran, ei considerând ritualurile practicate la Templu ca fiind inadecvate cu credința lor. De aceeași părere este și Lawrence H. Schiffman, *op. cit.*, p. 315.

⁴³ În Grota 4 s-au găsit niste resturi ale unei copii inedite ale Documentului de la Damasc. Aceste resturi au permis cercetătorilor să completeze lacune ale unui pasaj din manuscrisul de la Cairo, (Capitolul 15, 15-17): „proștii, nebunii, redușii mintal și demenții, orbii, șchiopii, schilozii, surzii, minorii, nici unul dintre ei nu vor intra în sânul comunității, căci îngerii sfinți (se află în mijlocul ei)”. Aceste precizări scot în evidență exclusivismul celor de la Qumran, exclusivism care a contribuit din plin la atribuirea unui caracter închis și esoteric al sectei qumranite. Mai mult, în Războiul iudaic, Iosif Flavius face precizarea că fiecare candidat la intrarea în congregație trebuia să depună un jurământ prin care se obligă să nu divulge secretele sectei, chiar dacă ar fi fost torturat până la moarte. Ca o precizare amintim că, manuscrisul din Cairo a fost descoperit de S. Schechter (de origine română), într-o sinagogă din Cairo, la sfârșitul secolului XIX.

specialiștilor, care s-au ocupat ani în șir de cercetarea manuscriselor au constatat că, deși există multe similitudini și se pot face multe analogii între cele două grupări totuși între ele nu se poate pune semnul egal. Pe de o parte, sunt multe puncte de convergență între ideologiile celor două secte iudaice dar am constatat că nici divergențele nu sunt neglijabile. În altă ordine de idei, comunitatea de la Qumran are o ideologie ancorată în iudaismul proorocilor Vechiului Testament, întreținută de ideile apocaliptice și mesianice din utimele două secole î. Hr., care nu se mai suprapune peste iudaismul rabinic oficial și nu coincide nici cu creștinismul.

Disputele, teologice și istorice, nu vor înceta însă prea curând. Destule întrebări au rămas fără răspunsuri mai cu seamă în lumea creștinătății. Nu mai este nici o îndoială că publicarea celor 37 de volume ale Manuscriselor de la Marea Moarta a permis clarificarea multor taine ale originii creștinismului și ale desprinderii creștinismului din matricea iudaismului dar sunt și enigme pe care pe care exegeza teologică nu a reușit să le soluționeze, până acum.

FENOMENUL INTERPRETĂRII SFINTEI SCRIPTURI ÎN ABORDAREA PATRISTICĂ A THEORIEI

DAN ELIODOR MOLDOVAN

Abstract:

L'article poursuit le nuancement de la manière d'interprétation de la Bible par l'Eglise Chrétienne de l'Est, manière considérée contemplative à travers le concept *théoria*. Comme méthode herméneutique, la *théoria* se construit sur deux prémisses fondamentales: la Bible est uniformément écrite sous l'inspiration de Dieu, et la typologie apporte son juste interprétation. Il survient, donc, la question sur l'origine divine de la Parole divine, d'où la complexité d'aborder le texte de la Bible, vu la présence de l'Esprit, qui met en évidence et définit le thème: inspiration divine.

Il y a deux concepts complémentaires qui se lient à ce sujet: l'exégèse et l'interprétation. L'interprétation représente une notion générale supérieure à l'explication, tandis que l'exégèse se limite surtout au secteur théologique du commentaire de la Bible. L'analyse et la comparaison des deux écoles herméneutiques, celle alexandrine et celle antiochienne, mène à l'idée de perception du texte biblique sous forme d'une prédiction spirituelle faite par l'interprète, qui voit dans un événement passé la présence actuelle d'une réalité eschatologique et sotériologique.

L'objectif principal se pose sur la recherche de la vérité révélée, par l'intermédiaire de la *théoria*, une conception interprétative qui cherche à percevoir le sens spirituel de la Parole de Dieu. L'interprète doit s'approcher de la Bible l'âme propre, à travers la prière, la méditation et armé des solides connaissances théologiques et aussi de riches connaissances laïques. L'interprète, grâce à la profonde relation qu'il a avec le texte biblique, obtient le statut de collaborateur de Dieu.

Multitudinea metodelor de interpretare a Bibliei, întregul instrumentar hermeneutic de care dispunem în timpurile noastre, contribuie la îmbogă-

țirea cititorului, precum și a credinciosului în cunoașterea, trăirea și aprofundarea Cuvântului lui Dumnezeu. Lucrarea de față își propune să facă o incursiune în viziunea de interpretare a Bisericii creștine de Răsărit, așa-numita *viziune* contemplativă de interpretare a Părinților Bisericii, numită *theoria*.¹

Într-adevăr, Părinții Bisericii, în special primii teologi greci, împărtășesc o viziune specială a locului și a semnificației Scripturii, pierdută în mare măsură în ultima vreme. Mai importantă decât concluziile exegetice la care au ajuns, în ce privește un anumit fragment, este această viziune care sesizează prezența și activitatea lui Dumnezeu în fiecare aspect din istoria lui Israel și în fiecare dimensiune din viața Bisericii. Acest mod de a vedea lucrurile era pentru Părinții Bisericii o *viziune inspirată*, o înțelegere dată de Dumnezeu, pe care au numit-o *theoria*.²

Deși interpretarea Scripturii pare la prima vedere o operație accesibilă fiecărui cititor, în virtutea potențelor umane personale de discernere și contemplare a adevărului dumnezeiesc transmis prin informația scripturală, Sf. Apostol Petru avertizează tranșant asupra dificultăților care pot apărea la nivel de înțelegere, transmitând celor care doresc să se angajeze într-o astfel de lucrare că „nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia” (II Petru 1,20). Motivul atenționării este simplu: „Pentru că niciodată proorocirea nu s-a făcut după voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt” (II Petru 1,21). Așadar, interpretării subiective, Apostolul îi opune interpretarea făcută sub inspirația Duhului Sfânt, pentru că cine altul poate cunoaște mai bine sensul ascuns al Scripturii decât Duhul care a vegheat la transpunerea lui în scris?³

De aceea, întoarcerea la *theoria*, la acest mod, la această viziune inspirată de interpretare a Cuvântului lui Dumnezeu oferit de Părinții Bisericii este mai mult decât salutară, oferind deseori statutul de garant al unei interpretări în Duh.

¹ O definiție tipică a *theoriei* o găsim în *Jerome Biblical Commentary*: „pentru toate scopurile practice (*theoria* este) un echivalent al *allegoriei* alexandrine. *Theoria* era o intuiție sau o viziune prin care profetul putea vedea viitorul prin intermediul circumstanțelor sale imediate. După o astfel de viziune, el putea să-și parafrazeze scrisul în așa fel, încât să descrie atât sensul contemporan al evenimentelor, cât și împlinirea lor viitoare” (*The New Jerome Biblical Commentary*, Editori BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A., MURPHY, Roland E., Prentice Hall/Penguin Putman, New York, 1999, p.1139). Această definiție necesită unele corecturi, din două motive: *theoria* tipologică este, după cum vom vedea, o metodă de interpretare diferită de alegorie, iar intuiția sau viziunea la care se referă este proprie nu numai profetului, ci și interpretului apostolic sau post-apostolic viitor, care percepe împlinirea tipurilor vetero-testamentare în cadrul experienței Bisericii. Ca metodă hermeneutică, *theoria* se bazează pe două premise fundamentale: Scriptura este inspirată uniform de Dumnezeu, iar tipologia dă cheia pentru o interpretare corectă a ei.

² BRECK, John, *Sfânta Scriptură în viața Bisericii*, Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p.15.

³ DREYFUS, F., „L’actualisation de l’Écriture (II), L’action de l’Esprit”, în *Revue biblique*, nr. 2, 1979, pp. 162-163.

Conștienți fiind cu toții de importanța și de marea însemnătate pe care au avut-o interpretările Bibliei în Creștinism, dar nu mai puțin și de faptul că strădaniile de înțelegere a Vechiului și a Noului Testament au reprezentat o problemă din ce în ce mai serioasă pentru Vechea Biserică încă din timpurile necreștine, luarea în considerare a modului tradițional de interpretare al Scripturii rămâne să facă parte din instrumentarul hermeneutic biblic actual.

Hermeneutica ortodoxă în abordarea patristică a teoriei. Observații introductive privind termenii “exegeză” și “interpretare”

Îndeletnicirea cu hermeneutica implică automat alte două noțiuni, care apar permanent în același raport: exegeza și interpretarea.

Vechiul verb grecesc *εξηγεομαι* înseamnă a conduce în afară, a explica, a tălmăci, a descrie sau a povesti.⁴ Încă de timpuriu, acest termen împreună cu derivații săi au fost folosiți în diverse domenii științifice (literatură, drept, religie) în calitate de *terminus tehnicus* pentru tălmăcirea și comentarea diverselor texte. În combinație cu *ερμηνευω*, care aparține aceluiași câmp semantic și la care capacitatea de expresie stă în prim plan, el are și sensul de „a traduce”. Ambii termeni se regăsesc în echivalentul latinesc *interpres, interpretatio, interpreto*. Folosirea modernă a limbii diferențiază semnificațiile la cuvintele corespunzătoare împrumutate: *interpretarea* reprezintă astăzi o noțiune generală superioară celei de *tălmăcire*, în timp ce „exegeza” se limitează cu precădere la domeniul teologic al explicării Bibliei. Câmpul semantic este completat cu noțiuni care se refereau inițial la forma literară a interpretării, ca de exemplu: *a comenta*, respectiv *comentariu*. În cadrul teologiei se găsesc în exegeză două utilizări lingvistice: una mai amplă care definește întreaga știință biblică (introducere, istorie, teologie ș.a.m.d. din Vechiul, respectiv Noul Testament), în raport cu alte discipline teologice, și alta mai restrânsă, care se referă la tălmăcirea orientată pe metodic și la modalitatea de înțelegere a textelor biblice.

Necesitatea acestei științe rezultă pe de o parte din caracterul lingvistic al documentelor biblice, iar pe de altă parte din marea distanță temporal-culturală existentă între manuscris și cititorul actual. De fapt, este vorba de strădaniile îndreptățite ale omului de a înțelege corect mesajul revelației divine și de a și-l însuși.

Conceptul de *hermeneutică* derivă din grecescul *ερμηνευειν*⁵ care înseamnă: a tălmăci, a explica, a traduce, a contribui la înțelegere. În mod

⁴ Pentru detalii vezi LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert, *A greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 593; de asemenea Pr. Dr. MIRCEA, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 164.

⁵ Termenul „hermeneutică” are antecedente destul de vechi, care țin se pare de mitologia greacă. Conform lui HEIDEGGER, printr-un joc al gândului, putem asocia termenul de hermeneutică cu

tradițional, hermeneutica este înțeleasă „ca știință care schițează principiile sau metodele pentru interpretarea înțelesului specific furnizat de autor”⁶. Mai nou, în mod variabil, conceptul de hermeneutică este asociat oricărei teorii de interpretare, ajungându-se uneori până la desemnarea unei fenomenologii descriptive a înțelegerii.⁷

Hermeneutica are ca scop înlesnirea pătrunderii și înțelegerii textelor biblice, dorind să transforme pe cititor sau auditor, în participant direct la “ospățul” de aprofundare creștinească a pericopei biblice: citite, auzite sau rostite.⁸

În acest fragment aș dori să redau un citat al Sfântului Părinte Ioan Hrisostom, în limba actuală: „Vechiul Testament îl întâmpină pe cel Nou, iar Noul Testament îl tălmăcește pe cel Vechi. De mai multe ori am accentuat faptul că cele două testamente reprezintă două fiice și două surori care servesc aceluiași stăpân. Domnul a fost vestit prin prooroci; Hristos e predicat în Noul Testament; Noul Testament este cu atât mai mult, cu cât cel Vechi i-a venit în întâmpinare. Cel Vechi însă nu și-a pierdut valoarea. Mai mult, el este interpretat în cel Nou.”⁹

Rolul Școlilor catehetice (hermeneutice) în antichitate

În continuare, pentru înțelegerea modului în care s-a ajuns la o hermeneutică biblică în perioada patristică, este necesar să facem o scurtă incursiune în istoria renumitelor Școli hermeneutice din antichitate și anume: Școala alexandrină și cea antiohiană. Părinții acestor Școli stabilesc liniile directe ale metodei exegetice și nici o hermeneutică ortodoxă nu poate ignora imensa lor contribuție la înțelegerea Sfintei Scripturi din perspectiva Bisericii.¹⁰

Școala din Alexandria

Imitând interpretarea lui Filon din Alexandria, aceasta Școală își va împropria atât modul de gândire platonice și neoplatonice, cât și metoda de interpretare alegorică. Metoda alegorică va fi impusă și de necesitatea combaterii interpretărilor antropomorfe ale Sfintei Scripturi (interpretări

numele zeului Hermes, care era la greci zeul comerțului, al călătoriilor, cel care transmitea și care îndeplinea oficiul (pur intelectualizat) de interpret al zeilor la „curtea” imperială din Olimp.

⁶ OSBORNE, Grant R., *The Hermeneutical Spiral – a comprehensive introduction to biblical interpretation*, Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1991, p. 5.

⁷ SOULEN, Richard N., *Handbook of biblical criticism – second edition (revised and augmented)*, Atlanta, 1981, p. 82.

⁸ MARCU, Grigorie, „Preocupări hermeneutice de interes actual panortodox și ecumenist”, în *MA*, nr. 7-8, 1968, p. 494.

⁹ HRISOSTOM, Sf. Ioan, în MIGNE, J.P., *Patrologiae Cursus Completus*, Seria Graeca, Vol. 50, Paris, 1862, p.796.

¹⁰ BRECK, J., *Puterea Cuvântului în Biserica Dreptmăritoare*, București, 1999, p. 47.

făcute de iudei și gnostici)¹¹, alegoria bucurându-se încă din antichitate de o veche tradiție, fiind folosită începând din secolul al VI-lea î.d.Hr. la textele homerice.¹²

Cei care au adoptat cu predilecție metoda de interpretare alegorică, și nu o metodă tipologică autentică, au procedat astfel datorită unei concepții despre lume care neagă implicit că adevărul ultim poate să se întrupeze în spațiu și timp. Polii tipologiei, tipul și anti-tipul, au valoare revelatoare și soteriologică în măsura în care leagă două momente ale istoriei mântuirii. Într-adevăr, tradiția nouetamentară este consecventă în a afirma că iconomia dumnezeiască se împlinește în sfera concretă a vieții și activității omenești.¹³ Căutând adevărul în antitip, al doilea pol al analogiei, alegoria tinde să sărăcească planul divin de contextul său istoric. Rezultatul a fost transformarea credinței creștine într-un fel de religie de mistere pentru cei „inițiați”¹⁴ care erau specializați în *gnosis* (gnoză).¹⁵

Întemeiată în secolul al doilea de fostul filosof stoic Panten, această școală a fost primul centru creștin important de studiu al științelor biblice. Reprezentanții săi de frunte au fost: Clement, Origen, Atanasie, Didim cel Orb și Chiril. Mai degrabă filosof decât exeget, Clement († cca.215) și-a axat eforturile pe concilierea credinței apostolice cu spiritul elenist, dominant în acea perioadă. Deși Clement nu dezvoltă un sistem exegetic, el oferă o teorie a interpretării alegorice bazată pe axioma că adevărurile cele mai înalte pot fi exprimate doar sub formă de „simboluri”.¹⁶

Pentru Clement și alți alexandrini, cuvântul *theoria* denotă sensul spiritual al unui pasaj scripturistic, așa cum era el descoperit prin alegorie.

¹¹ CORNÎTESCU, Constantin, „Sfinții Trei Ierarhi, interpreți ai Sfintei Scripturi”, în *ST*, nr. 1-2, 1976, p. 88.

¹² BASARAB, M., *Ermineutica biblică*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997, p. 125. Această metodă era aplicată cu predilecție în academiile păgâne existente atunci la Pergamon și Alexandria.

¹³ Faptul că exegeza istorico-critică neagă istoricitatea lui Adam, a lui Avraam și chiar a lui Moise nu are nici o influență asupra tipologiei folosite de aceia care au acceptat ca fiind sigură această istoricitate. Cerința decisivă este ca prototipul (figura profetică) să fi „existat” în conștiința spirituală a lui Israel (și prin urmare în istoria sa religioasă) înainte ca antitipul să se fi manifestat. Tipologia și *theoria* bazată pe aceasta depind de realitatea istorică a *antitipului*: o persoană sau un eveniment, chiar dacă este ulterior tipului, îl împlinește. Aceasta nu se întâmplă în cazul alegoriei, unde nici un pol nu trebuie să aibă un temei istoric, de vreme ce adevărul este până la urmă o realitate eternă, celestă.

¹⁴ Deși credința este esențială pentru mântuire, ea reprezintă doar un pas preliminar, îndreptat spre cunoașterea pură. Cu alte cuvinte, credința este fundamentul, dar numai fundamentul cunoașterii. Adevăratul gnostic dobândește mântuirea printr-o „contemplare inițiativă” (*epoptike theoria*), care constă în înțelegerea mistică a adevărului mântuitor. O astfel de noțiune nu este lipsită de merite, în măsura în care este conformă cu tradiția biblică și patristică. În raport cu această tradiție, este însă periculoasă afirmația că vederea (*theoria*) tainelor dumnezeiești este rezervată doar celor „inițiați”.

¹⁵ BRECK, J., *Puterea Cuvântului*, p. 56.

¹⁶ *Ibidem*, p. 58.

După cum a arătat Părintele de Lubac în terminologia alexandrină, *theoria* era sinonimă, în mod virtual, cu *allegoria*.¹⁷ Origen considera că fiecare pasaj, chiar fiecare cuvânt al Scripturii, are un sens spiritual al său, chiar și acolo unde sensul literal poate fi disprețuit ca nedemn de Dumnezeu și revelația Sa. Țelul exegezei, continua el, este de a descifra limbajul simbolic al Bibliei pentru a discerne.¹⁸

Cel mai strălucit reprezentant al acestei Școli a fost Origen (185-254). Deși a fost un migălos cercetător al textului biblic,¹⁹ el susținea că interpretarea Sfintei Scripturi e o chestiune pur spirituală²⁰ și depinde mai puțin de cunoștințele, fie ele chiar enciclopedice, ale interpretului.²¹

Origen ia în considerare regula consonanței între cele două Testamente, principiu folosit și de Fericitul Augustin. Cu toate acuzele aduse lui Origen, acesta demonstrează în *Scrisoarea către Grigore Taumaturgul* că toate ramurile cunoștințelor umane pot contribui la înțelegerea Scripturii²². Trecând cu vederea faptul că Origen a exagerat în folosirea metodei alegorice de interpretare, el rămâne unul din cei mai importanți deschizători de drumuri pe tărâmul activității de cercetare și interpretare biblică. Pericolul real în care te poate arunca această metodă alegorică este, după Breck, în măsura în care a transgresat limitele istorice ale tipologiei, de a transforma iconomia divină din *Heilsgeschichte* (istorie a mântuirii) în mitologie.²³

Școala din Antiohia

Școala exegetică din Antiohia²⁴ s-a născut în primul rând ca o reacție la excesul de alegorizare practicat de Origen.²⁵ Această „școală” a fost mult

¹⁷ H. de LUBAC, *Typologie et allégorisme*, în *Kech.*, vol. 34, 1947, p. 202; *Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, p. 123.

¹⁸ Clement Alexandrinul, de pildă, afirmă că fiecare silabă și literă ale Scripturii sunt revelate.

¹⁹ E suficient a numi aici monumentală sa operă, elaborată între anii 230-240, *Hexapla*, care reproducea traduceri în circulație ale Vechiului Testament la acea vreme, printre care și Septuaginta, toate așezate în coloane paralele. Practic, patru cincimi din opera sa au un caracter exegetic.

²⁰ Pe baza trihotomiei platonice, Origen distinge trei moduri de interpretare posibilă a textului:

- Una literală, făcută de oamenii simpli, somatici;
- Alta morală, făcută de cei evoluți, psihici;
- Una alegorică, făcută de cei desăvârșiți, pneumatici.

Acordându-le puțină atenție primelor două moduri de interpretare și excelând în interpretarea alegorică, Origen a lăsat, fără să vrea, drum liber acelor care aveau să facă din istorie jocul fan-teziei, iar din Scriptură o țesătură de mituri. Urmările acestui mod de interpretare nu vor întâr-zia să apară: declanșarea erezilor antitrinitare.

²¹ CORNIȚESCU, C., „Sfinții Trei Ierarhi”, p. 88.

²² ROVENȚA, Haralambie, *Interpretarea Scripturii după Origen*, Râmnicul Vâlcea, Tipografia Cozia a Sfintei Episcopii a Râmnicului Noului Severin, 1929, p. 34.

²³ BRECK, J., *Puterea Cuvântului*, p. 64.

²⁴ Dezvoltându-și concepția despre *theoria* pe baza unei tipologiei, și nu pe baza unei alegorii, antiohienii au adus un corectiv important tendințelor gnosticizante ale lui Clement și ale altor alexandrini.

²⁵ BRECK, J., *Puterea Cuvântului*, p. 67.

mai puțin omogenă decât rivala sa alexandrină. Minți teologice atât de diferite ca Teodor de Mopsuestia și Sf. Ioan Gură de Aur au putut face parte din aceeași școală numai datorită metodei lor exegetice similare, și nu datorită unei teologii comune.

Preotul martir *Lucian* (†312), considerat ca întemeietorul Școlii antiohiene, și-a început activitatea, ca și Origen, printr-o lucrare de restabilire și revizuire a textului Septuagintei și a textului Noului Testament. Acesta privește textul biblic din punct de vedere critic și istoric.²⁶ Tributară logicii aristotelice realiste și metodei istorico-gramaticale de interpretare a Sfintei Scripturi, această Școală afirmă că Sfânta Scriptură se adresează tuturor și că datoria interpretului e de a cunoaște și folosi toate mijloacele enciclopedice.²⁷ Continuatorii și partizanii lui Lucian au fost: Diodor din Tars (†394), Teodor din Mopsuestia (†428), Teodoret de Cyr (†458).²⁸ Dar poziția adoptată de unii dintre aceștia²⁹ n-a întârziat să conducă Școala antiohiană la exagerări și să o arate ca hrănitorul direct al nestorianismului și pelagianismului.

Teoreticianul cel mai important al școlii din Antiohia a fost, fără îndoială, Diodor, episcop de Tars din 378 până la moartea sa, în 392. Opera exegetică a lui Diodor cuprinde comentarii asupra întregului Vechi Testament, asupra Evangheliilor și asupra multor Epistole. El și-a elaborat exegeza astfel încât să poată ilumina contextul istoric și literar al pasajelor puse în discuție. El a investigat etimologia, structura frazei, gramatica textului, încercând să refacă structura lui primară. Interesul său pentru „critica inferioară” era dublat de interesul pentru situarea istorică a autorului și a cititorilor acestuia. În concepția sa, scopul principal al exegezei este de a clarifica *intenția autorului biblic*, adaptând o metodă de interpretare pur științifică ce fusese deja folosită în studiul literaturii laice.³⁰

Într-un studiu important despre metodele exegetice ale lui Diodor, E. Schweizer notează următoarele trăsături caracteristice ale operei sale.³¹ Cu toate că Diodor a scos în evidență cu o adâncime considerabilă semnificația etimologică a anumitor cuvinte-cheie, el nu cunoștea ebraica. Parțial datorită educației sale clasice, parțial datorită influenței lui Lucian, el și-a elaborat exegeza astfel încât să poată ilumina contextul istoric și literar al pasajelor puse în discuție⁵³. El a investigat etimologia, structura frazei, gramatica tex-

²⁶ BASARAB, M., *Ermineutica biblică*, p. 127.

²⁷ CORNÎTESCU, C., „Sfinții Trei Ierarhi”, p. 89.

²⁸ BASARAB, M., *Ermineutica biblică*, p. 127.

²⁹ E vorba de Teodor de Mopsuestia, care refuza orice interpretare tipică, spirituală, a Sfintei Scripturi, fapt care i-a atras condamnarea din partea Bisericii.

³⁰ BRECK, J., *Puterea Cuvântului*, p. 72.

³¹ SCHWEIZER, E., „Diodor von Tarsus als Exeget”, în *Z/W*, nr. 40, 1941, p. 33-75. Autorul identifică în acest articol în mod eronat *theoria* cu tipologia.

tului, încercând să refacă structura lui primară. Interesul său pentru „critica inferioară” era dublat de interesul pentru situarea istorică a autorului și a cititorilor acestuia. În concepția sa, scopul principal al exegezei este de a clarifica *intenția autorului biblic*, adaptând o metodă de interpretare pur științifică ce fusese deja folosită în studiul literaturii laice. Valoarea studiului profesorului Schweizer este diminuată de relativa sa tăcere privitoare la contribuția cea mai importantă pe care a adus-o Diodor hermeneuticii: principiul său, *theoria*.

Trebuie să menționăm că în unele studii³² care se ocupă cu hermeneutica patristică, s-a pus un accent exagerat pe acest element de anticipare conștientă din partea autorului biblic. Dacă autorul a fost sau nu conștient de relația tipologică dintre cele două imagini, este mai puțin important. Ce contează este perceperea „predicției spirituale” de către *interpret*, care vede într-un eveniment trecut prezența actuală a unei realități eshatologice și soteriologice. Această percepție sau predicție spirituală este numită de Diodor și de urmașii săi *theoria*.

Pentru o *theoria* bazată pe tipologie,³³ nu cuvintele Scripturii conțin semnificația esențială, ci *evenimentele* despre care dau mărturie aceste cuvinte. Și, în cadrul evenimentului istoric însuși, *theoria* nu discerne două sensuri diferite, ci ceea ce putem numi „un îndoit sens”, în care dimensiunea spirituală este înrădăcinată adânc în dimensiunea literală, istorică. Cu alte cuvinte, *theoria* descoperă o relație tipologică în însăși inima evenimentului.³⁴ Această relație are o semnificație dublă: una, intenționată de autor (sensul literal), și alta, care arată spre și își găsește împlinirea în veacul mesianic. Spre deosebire de alegorie, *theoria* consideră sensul spiritual inseparabil de sensul literal, căci antitipul eshatologic este el însuși de nedespărțit de evenimentul istoric, pe care îl folosește ca pe un mijloc de exprimare. Hristos, de exemplu, este într-un mod tainic *prezent* în persoana lui Moise. Sau, pentru a folosi metafora paulină, „stânca era Hristos” (*he petra de en ho hristos*).³⁵ Dezvoltată de teologii antiohieni, această noțiune este problematică în măsura în care nu reușește să exprime cu claritate cum este prezent antitipul în tip (fără a le separa, dar și fără a le confunda). Însă marele merit al *theoriei* este preocuparea constantă de a păstra fundamentele istorice ale eshatologiei. Tipul este un simbol profetic care participă la antitip

³² vezi TERNANT, P., „La *Theoria* d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture”, în *Biblica*, nr. 34, 1953, p. 143.

³³ Exegețul aplică textului biblic *theoria* prin intermediul tipologiei.

³⁴ După P. TERNANT: „*theoria* servește la decelarea unei veritabile tipologii în adâncul sensului literal”, „La *Theoria* d'Antioche”, p. 143.

³⁵ Această imagine paulină, care ar putea fi tradusă prin „Hristos era stânca”, își are originea în tradiția înțelepciunii iudaice și subliniază convingerea Apostolului despre preexistența Fiului lui Dumnezeu. Vezi CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther*, Ottingen, 1969, p. 196.

ca o „premisă” sau ca o „pregustare” (*arrabon*). Și invers, *antitipul eshatologic este prezent în mod real (din punct de vedere ontologic) în tipul istoric*. Alegoria, pe de altă parte, tratează tipul ca pe o simplă metaforă sau ca pe un semn parabolic a cărui semnificație spirituală nu rezidă în istorie, ci în sfera abstractă a ideilor platonice.³⁶

Teodor, discipolul fidel al lui Diodor, a folosit pentru exegeza sa mijloacele științelor profane chiar mai mult decât episcopul de Tars. Opera sa este călăuzită de următoarele principii importante:

- Scriptura este uniform inspirată de Duhul Sfânt;
- anumite pasaje posedă un sens dublu: sensul literal, împlinit în limitele istorice ale Vechiului Testament, și sensul spiritual, care însemna pentru Teodor făgăduința profetică împlinită în Hristosul cel întrupat și în Biserică;

- îndatorirea principală a exegetului este de a discerne intenția autorului biblic și de a elucida mesajul pe care el dorește să-l împărtășească.

Părinții Capadochieni și Sfântul Ioan Gură de Aur (354-407) sunt cei care apar în momentul cel mai critic al antagonismului celor două Școli. Ei preiau concluziile pozitive ale înaintașilor și evitând exagerările acestora, pun bazele unei noi exegeze, transpirând în toate aspectele ei duhul ortodoxiei³⁷. Exegeza la acești Părinți are următoarele caracteristici:

1. evită pe cât posibil interpretarea alegorică, făcând uz de ea numai când concluziile ei concordă întru totul cu spiritul Sfintei Scripturi;
2. evită exagerările interpretării strict liberale, care ținându-se de litera textului, exclude oricare alt sens al Sfintei Scripturi;
3. încearcă să surprindă cât mai exact starea de spirit a aghiografului și contemporanilor săi;
4. din mulțimea sensurilor Sfintei Scripturi, rețin două: pe cel literal, zis și istoric sau gramatical, și pe cel tipic sau spiritual.
5. ei nu separă cele două sensuri, ci, stabilind mai întâi sensul adevărat, literal al textului, printr-o analiză filologică de neîntrecut, ei purced acolo unde este cazul, la aflarea sensului tipic, simbolic;
6. ei nu se limitează la o interpretare pur teoretică a Sfintei Scripturi, ci aplică principiile ei la viața de toate zilele, morală și socială.

Amintind despre Sfântul Vasile cel Mare (330-379) și Sfântul Grigore Teologul (330-390) în operele sale, Rufin (345-411) ne mărturisește că aceștia interpretau Scriptura nu numai după rațiunea lor, ci și după cei vechi. În *Istoria Bisericii*, Rufin amintește: „Pentru a dobândi înțelegerea cărților dumnezeiești, Părinții se sprijină nu pe propriul lor chip de vedere, ci pe acela al scriitorilor și al autorității înaintașilor lor în credință,

³⁶ BRECK, J., *Puterea Cuvântului*, p.78

³⁷ CORNIȚESCU, C., „Sfinții Trei Ierarhi”, p. 89.

care au avut la rândul lor, în chip sigur, tradiția apostolică ca regulă de interpretare”.³⁸

Ultimul dintre marii exegeți și teologi ai școlii antiohiene a fost Teodoret, episcop al Cirului. El a încercat să dezvolte o ermeneutică aptă, să clarifice cel mai adânc mesaj al Scripturii. Respingând excesele alegoriei, el a considerat că sensul literal păstrează și revelează sensul spiritual al unui text. Teodoret își expune programul exegetic în prefața la *In Psalmos*: „Am considerat ca o datorie a mea să evit ambele extreme – alegoria și literalismul. Ceea ce se referă la istorie va fi explicat din perspectivă istorică, dar profețiile despre Hristos, Domnul nostru, despre Biserica dintre neamuri, despre Evanghelie și despre propovăduirea apostolilor nu vor fi explicate ca referindu-se la alte lucruri, cum este obiceiul la evrei.” Cu toate că face apel la tradiția patristică, Teodoret afirmă că singurul canon al adevărului sau singura autoritate pentru credință este doar Sfânta Scriptură.³⁹

Concluzii

Ar fi o greșeală să caracterizăm exegeza alexandrină ca fiind una pur alegorică, și pe cea antiohiană ca fiind una pur istorică, ca și când prima s-ar preocupa numai cu sensul spiritual al textului, și a doua ar căuta numai sensul istoric sau literal. Exegeții ambelor școli s-au preocupat, în primul rând, de căutarea adevărului revelat, urmărit prin intermediul *theoriei*, o concepție interpretativă care căuta să discearnă înțelesul spiritual al Cuvântului lui Dumnezeu.⁴⁰

Cu toate că școlile din Alexandria și Antiohia au practicat două metode exegetice foarte diferite, ele urmăreau același lucru: să definească și să explice relația dintre Scripturile Vechiului Testament și scrierile apostolice ale Bisericii primare.

Interpretarea tipologică⁴¹ a Vechiului Testament a fost normativă de la începutul Tradiției bisericești. Ceea ce a deosebit și a separat școala din

³⁸ RUFIN după VASILACHE, V., *Biblia în Ortodoxie*, pp. 85-86.

³⁹ BRECK, J., *Puterea Cuvântului*, p. 92.

⁴⁰ În acest sens, este semnificativ faptul că, un alexandrin prin excelență, Chiril, favoriza adesea precizia istorică (*tes historias to akribes*) față de viziunea spirituală asupra unui pasaj biblic (*tes pneumatikes theorias ten apodosin*), în vreme ce Teodor de Mopsuestia, marele adversar al alegoriei, considera că sensul cel mai înalt al Scripturii este sensul revelat de tipologie.

⁴¹ Iisus Hristos însuși a folosit explicit sau implicit imagini tipologice din Vechiul Testament și din scrierile intertestamentare, pentru a comunica ucenicilor Săi înțelesul persoanei și lucrării Sale (ca Fiu al Omului, Slujitorul Domnului, Rege din stirpea lui David, Fiu al lui Dumnezeu etc). El este proclamat de Biserică drept noul Moise, care împlinește Legea (Torah) lui Israel: Jertfa Sa pe Cruce reprezintă legea desăvârșită a iubirii întrupate în persoana Sa (Mt. 5,17; Ioan 13, 34; Gal. 5,14 etc). Combinând citarea de către Mântuitorul a Psalmului 22 cu alte versete din Psaltire și din Profeți, Evangheliștii afirmă că promisiunile Vechiului Legământ au fost împlinite în Hristos cel răstignit. De la început până la sfârșit, Evanghelia Sfântului Luca prezintă un program hermeneutic al promisiunii și împlinirii: iconomia lui Dumnezeu este adusă la desăvârșire în Iisus Hristos

Alexandria de cea din Antiohia a fost modalitatea lor specifică de a dezvolta tipologia, rezultând astfel două sisteme hermeneutice diferite: alexandrinii doreau să scoată în evidență simbolismul alegoric, în vreme ce antiohienii încercau să păstreze semnificația istorică revelată în și prin imaginea sau tipul profetic.

Ar fi folositor să enunțăm cele două principii hermeneutice, apărute de ambele orientări:

1. În primul rând, sub influența moștenirii comune evreiești, ei considerau că Sfânta Scriptură este în întregime inspirată și într-adevăr „scrisă” de Duhul, care Se exprimă în limbajul autorului uman.⁴² Două pasaje-cheie din scrierile Noului Testament au afirmat acest principiu: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu” (II Tim. 3,16) și: „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 1,21). Autorii acestor două versete vorbeau despre Vechiul Testament, care era Sfânta Scriptură pentru primii creștini, înainte de statornicirea canonului Noului Testament. Dar nu este imposibil ca pasajul din II Timotei să includă în termenul *Scriptură* și cuvintele lui Iisus Hristos alături de anumite elemente ale *kerygmei* apostolice.

În orice caz, epistolele Sfântului Apostol Pavel și Evangheliile sinoptice, care interpretau Vechiul Testament în lumina întrupării și a învierii, erau considerate ca având autoritate de Sfântă Scriptură de la începutul secolului al doilea. Potrivit perspectivei Bisericii post-apostolice, Sfântul Duh nu a inspirat doar cărțile Vechiului Testament, ci și acele scrieri ale apostolilor care comentau aceste cărți.⁴³

2. Al doilea concept hermeneutic recunoscut de ambele școli afirmă că, de când Iisus, ca Hristos, a împlinit profețiile Vechiului Legământ, ade-vărata semnificație a acestor profeții poate fi descoperită doar prin intermediul tipologiei. Așa cum am văzut în capitolul anterior, un „tip” (*typos*) poate fi definit ca o imagine profetică (o persoană, un obiect, un loc sau un eveniment) care arată *spre* și este împlinită de o realitate viitoare (antitipul). Aplicată Vechiului Testament, tipologia caută să dezvăluie semnificația spirituală mai adâncă a diferitelor tipuri de imagini profetice care anticipează antitipurile noului Testament. Justificarea sa se află în convingerea că Dumnezeu însuși, ca autor al istoriei și al Scripturii, orânduiește evenimentele în termeni de „promisiune și împlinire”.

„potrivit Scripturilor” (cf. I Cor. 15,3). O expresie tipică a acestui program ne este dată de Sfântul Evanghelist Matei: „Toate acestea s-au făcut ca să se îplinească ceea ce s-a zis de Domnul prin proorocul...” (Mt. 1,22). Aceeași temă e dominantă și în Faptele Apostolilor, în Epistola către Evrei și în scrierile postapostolice, precum Epistola Sf. Ignatie către Magnezieni (cap. 8).

⁴² BRECK, J., *Puterea Cuvântului*, p. 52.

⁴³ *Ibidem*, p. 53.

Aceasta presupune că istoria este sacră, nu seculară. Ea este într-adevăr o *Heilsgeschichte* sau o istorie a mântuirii, sfera iconomiei divine în care omul și cosmosul se mișcă sub călăuzirea lui Dumnezeu spre mântuirea veșnică.

Premisele unei hermeneutici ortodoxe. Caracterul eclesial al hermeneuticii ortodoxe

Primul aspect important în cadrul interpretării biblice ortodoxe se referă la terenul sau spațiul pe care, respectiv în care a fost întreprinsă interpretarea cuvântului lui Dumnezeu. O cunoscută frază a teologiei ortodoxe sună astfel: „Interpretarea, ca încercare de a pătrunde în profunzimea sensului textului pentru a-l înțelege pe deplin, este o funcție, o datorie și un dar în biserică”.⁴⁴

Numai Biserica îndrumată de Duhul Sfânt posedă autoritatea deplină⁴⁵ de a interpreta adevărul divin revelat și de a-l face folositor mântuirii credincioșilor. De aceasta se leagă un principiu foarte cunoscut: „Extra Ecclesiam nulla veritas”.

Numai Biserica, în virtutea Sfântului Duh ce locuiește în ea, este nu numai păstrătoarea infailibilă, ci și autenticul învățător, judecător și interpret al revelației divine cuprinsă atât în Tradiție, cât și în scrierile canonului Noului Testament.⁴⁶

Bineînțeles, cunoașterea Bibliei care poate rezulta numai dintr-o interpretare luminată este o problemă a tuturor credincioșilor conștienți. Ca urmare a hotărârilor celui de-al 7-lea Sinod ecumenic, cunoașterea Scripturii reprezintă o datorie a tuturor Creștinilor.

Cu ajutorul Duhului, scriitorii apostolici au putut descifra (*theorein*) și interpreta sensul variatelor tipuri revelate profeților Vechiului Legământ. Cu alte cuvinte, ei au interpretat Vechiul Testament în lumina *theoriei*: perceperea sau descoperirea realităților eshatologice ascunse în faptele istoriei. Acesta este rolul *theoriei*, folosite de exegetul creștin. Cu toate că antiohienii nu au spus-o niciodată cu claritate, există o corespondență directă între *theoria* sau viziunea hermeneutică practică de apostoli, pe de o parte, și de interpreții post-apostolici, pe de altă parte.⁴⁷

⁴⁴ GALITIS, G., „Știința biblică istorico-critică și teologia ortodoxă”, în *Etudes theologiques de Chambesy*, nr. 4, 1984, pp.114-115. De menționat și lucrarea lui BASARAB, M., „Biserica – povăduitoarea și interpreta Sfintei Scripturi”, în *Orthodoxes Forum*, nr. 2, 1988, pp. 43-49.

⁴⁵ Vezi EVDOKIMOV, P., „Principes de l’hermeneutique orthodoxe”, în *Contacts*, nr. 138, 1987, p. 135.

⁴⁶ ANTONIADIS, E., „Principiile hermeneutice ortodoxe și metodele de interpretare ale NT și premisele lor teologice”, în *Proces-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Atena, 1939, p. 149.

⁴⁷ BRECK, J., *Puterea Cuvântului*, p. 88.

În capitolul următor vom lua în discuție această corespondență și legătura ei cu lucrarea de inspirație săvârșită de Duhul Sfânt.

Dimensiunea pneumatică a Sfintei Scripturi

Biblia inspirată, care exprimă tainica înțelepciune a lui Dumnezeu⁴⁸, își are „sediul în viață”, în sânul comunității creștine. Aici trebuie să accentuăm grija specială a Bisericii Ortodoxe de a păstra unitatea dintre Biserică și Scriptură. „Scriptura și Biserica se află într-o relație organică una față de cealaltă, pentru că autorul ambelor este însuși Duhul Sfânt care a grăit prin prooroci” și care a inspirat pe „autorul sfânt la redactarea Bibliei”.⁴⁹

În viziunea ortodoxă, este accentuat clar caracterul divin-uman al Sfintei Scripturi ca urmare a inspirației venite de la Duhul Sfânt. Această inspirație trebuie înțeleasă normal numai în domeniul sensului și nu în formă sonoră a cuvintelor sau în formarea lingvistică a textului. „Poate fi așadar vorba de o inspirație conceptuală și nu de una verbală sau de o dictare cuvânt cu cuvânt din partea Sfântului Duh”⁵⁰.

Pe lângă aceasta, contribuția patristică a hermeneuticii este indispensabilă: ca urmare a acestei contribuții Scriptura nu este autonomă, ci există numai în cadrul Bisericii. Biserica pornește de la ea și se referă la ea.

Caracterul pneumatic al interpretării în Biserică este exprimat clar la II Petru 1,21: „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.”

Pe baza dimensiunii pneumatice a Bibliei și prin aceasta și a hermeneuticii ortodoxe, exegetul poate să înțeleagă „gândul omului” (I Cor. 2, 16) numai în cadrul Bisericii, pentru ca mai apoi să interpreteze adevărul creștin corect și autentic. Pe linia *teoriei* patristice, în viziunea ortodoxă, interpretarea nu este văzută numai ca o muncă a rațiunii umane, ci și ca revelația unică și reală a adevărului intern al mesajelor biblice, adevăr care este autentic și mântuitor.

Persoana exegetului ca premisă a interpretării

Pentru a se putea apropia de Dumnezeu și pentru a putea cunoaște tainele Lui, cititorul sau interpretul Sfintei Scripturi trebuie să se apropie de aceasta printr-o anumită pregătire.

Sfântul Vasile cel Mare spune că interpretul trebuie să se apropie de Scriptură prin curățirea inimii, rugăciune, meditație și înarmat apoi cu solide cunoștințe teologice și de asemenea cu bogate cunoștințe provenite de la

⁴⁸ Vezi I Cor.2,7; Ef.1,17; 3,10; Col. 1,26 ș.u.; 2,3.

⁴⁹ BASARAB, M., „Biserica – propovăduitoarea”, p. 45.

⁵⁰ ANTONIADIS, E., „Principiile hermeneutice”, p. 156.

„oamenii din afară”, aparținând științelor profane.⁵¹ Tot pentru Sfântul Vasile cel Mare, lucrul cel mai important care se cere interpretului este o anumită *identitate cu autorul inspirat*. Această reflectă din nou o caracteristică a *teoriei* patristice, exegetul trebuie să evite interpretarea ce ar putea introduce lucruri străine de intenția aghiografului, căci o astfel de interpretare nu duce decât la o profunzime dăunătoare, de împrumut.⁵²

Referitor la calitățile morale ale interpretului, Fericitul Augustin a alcătuit un adevărat “repertoriu”, cu profil de microdecalog:

1. *smerenia* - care se naște meditând asupra imperfecțiunii noastre și asupra morții;

2. *evlavia* - cucernicia care ne determină să socotim lucrurile care nu le putem înțelege, ca fiind mai înțelepte decât cugetarea noastră;

3. *știința* - care ne învață să reducem totul la iubirea de Dumnezeu și de aproapele;

4. *tăria* - prin care te dezlipești de cele vremelnice;

5. *sfatul milostivirii* - prin care creștinul progresează în iubirea aproapelui până ajunge să iubească chiar și pe vrăjmașii săi;

6. *curăția inimii* - purificarea sufletului de întinăciunea plăcerilor josnice;

7. *înțelepciunea* - care începe cu temerea iubitoare de Dumnezeu.⁵³

Deschiderea minții pentru înțelegerea cuvintelor Scripturii și primirea harismei în acest sens depinde în primul rând de starea de curățire spirituală. Numai cine unește cercetarea Scripturilor cu îndumnezeirea sa se află pe calea cea bună și poate să coboare în adâncul explicării Scripturii. „Cunoștința întocmai a cuvintelor Duhului - afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul - se descoperă numai celor vrednici de Duhul, adică numai acelor care printr-o îndelungată cultivare a virtuților, curățindu-și inima de funinginea patimilor, primesc cunoștința cuvintelor dumnezeiești.”⁵⁴

Mai presus de toate, interpretul este obligat să cunoască în profunzime întreaga Sfântă Scriptură. Datorită unității sale, dată de Duhul Sfânt, ea este cea dintâi care aduce claritate asupra părților care prezintă dificultate în interpretare. Interpretul are datoria să-și însușească și o vastă cultură, atât teologică cât și laică. În cadrul ei, un loc important îl ocupă cunoașterea limbilor originale în care a fost scrisă Scriptura, respectiv greaca și

⁵¹ Cunoașterea științelor profane (filologie, istorie, zoologie, botanică, astronomie, medicină, dialectică, logică, retorică) care pot avea vreo legătură cu textul biblic este cerută și de către Fericitul Augustin.

⁵² BASARAB, M., „Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sfântului Vasile”, în *MB*, nr. 4-6, 1979, p. 292.

⁵³ MARCU, G., „Preocupări ermineutice”, p. 503.

⁵⁴ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, în *FILOCALIA* III, p. 181.

ebraica.⁵⁵ Acest lucru este deosebit de important deoarece traducerea nu poate reda întotdeauna sensul exact al originalului, iar interpretul care ar explica textul scripturistic după o traducere, este supus greșelilor de care poate fi grefată traducerea respectivă.⁵⁶ Cunoașterea izvoarelor textelor biblice (codici, manuscrise, traduceri, lecționarii ș. a.) cât și cunoașterea obiceiurilor, datinilor, moravurilor primilor destinatari ai cărților inspirate, precum și a personajelor, locurilor și faptelor biblice, pe care le asigură Arheologia și Isagogia biblică, sunt și ele importante pentru înțelegerea de ansamblu a Bibliei.⁵⁷

Interpretul - oricare ar fi denumirea pe care o poartă în diferitele compartimente ale vieții religioase - este cugetat ca și colaborator al lui Dumnezeu. Lucrul lui e acela pe care l-ar săvârși Dumnezeu însuși în toate cazurile în care credincioșii, aplecați să-l caute, i-ar cere un supliment de deslușiri ale spuselor Sale, ca să le poată pătrunde înțelesul fără a aluneca în eroare.⁵⁸

Sfântul Ioan Gură de Aur învață că mintea interpretului trebuie să fie eliberată de orice idei preconcepute și dezrobite de patimi. De asemenea, sufletul să-i fie stăpânit de credința nezdruccinată în Dumnezeu, în divinitatea textului scripturistic⁵⁹ și în misiunea divină a Bisericii, a cărei lucrare trebuie să o slujească.⁶⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur ne mai învață că interpretul are nevoie de ajutorul harului divin, revărsat prin lucrarea Duhului Sfânt. Orice trudă, în afara sferei de acțiune a Duhului Sfânt, adică a Bisericii, este zadarnică. Singura activitate pe care o admite rațiunii în interpretarea Scripturii, este aceea de a determina exact sensul istorico-literal sau gramatical al textului de explicat. Colaborarea strânsă cu harul e necesară pentru că „harul Duhului Sfânt este cel care face munca roditoare”.⁶¹

În interpretarea Scripturilor, exegetul trebuie să se conducă după cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Cunoștința (știința) semețește, iar iubirea zidește” (I Cor. 8, 1), convins fiind că în și prin iubire, exegetul ajunge la cunoașterea profundă a sensului cuvântului lui Dumnezeu.⁶²

La cele amintite până acum, Origen consideră necesare interpretului și următoarele: multă atenție, insistența spre cercetare, o credință și o judecată care să placă și lui Dumnezeu.⁶³ În sfârșit, pe lângă toate acestea, inter-

⁵⁵ MICLE, Veniamin, „Citirea și interpretarea Sfintei Scripturi după omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur”, în *O*, nr. 2, 1980, p. 292.

⁵⁶ CONSTANTINESCU, Ioan, *Studiul Noului Testament*, București, 1992, p. 291.

⁵⁷ MARCU, G., „Preocupări ermineutice”, p. 502.

⁵⁸ MARCU, G., „Cunoașterea aprofundată a Sfintei Scripturi - îndatorire de căpetenie a preotului zilelor noastre”, în *ST*, nr.3-4, 1952, p. 212.

⁵⁹ MICLE, V., „Citirea și interpretarea”, p. 293.

⁶⁰ CORNITESCU, C., „Sfinții Trei Ierarhi”, p. 86.

⁶¹ MICLE, V., „Citirea și interpretarea”, p. 293.

⁶² BASARAB, M., „Scriptură și Liturghie”, în *MB*, nr.7-9, 1981, p. 467.

⁶³ ROVENTA, H., *Interpretarea Scripturii*, p. 35.

pretul trebuie să posede și o anumită istețime spirituală, o aptitudine exegetică pentru a aplica bine regulile ermeneutice la textele date.⁶⁴

Aserțiunile hermeneutice ale tradiției în exegeza patristică

Tradiția neîntreruptă, percepută și luată în considerare până în prezent, reprezintă în același timp un principiu important și o premisă a hermeneuticii ortodoxe. De aceea, știința biblică din cadrul ortodoxiei arată, începând cu Vechea Biserică și până la experiența bisericească actuală și teologia universitară o continuitate intactă într-o discontinuitate de perioade.

Interpretarea biblică ortodoxă își câștigă caracterul său tradițional prin aceea că ia drept factor hermeneutic indispensabil tradiția vie ca transmitere a vieții bisericești în strânsă legătură cu Sfânta Scriptură. Strânsa legătură a Scripturii și bisericii cu tradiția este foarte clară mai ales sub următorul aspect: „Interpretarea spirituală experimentală (în biserică) a revelației este continuarea interpretării Scripturii de către *martorii* lui Iisus, care ne-a fost transmisă prin tradiție”.⁶⁵

Un prim punct care clarifică însemnătatea și importanța interpretării patristice a Scripturii este faptul că Sfinții Părinți se consideră drept continuatori și chiar parte integrantă a vechii tradiții bisericești transmise. Ei se includ în cursul tradiției. Drept mărturie pentru aceasta stă intenția lor hermeneutică, dar și *conștiința* generală a operelor lor, în duhul *theoriei*, din care ies în evidență păstrarea, explicarea și răspândirea materialului textual al Sfintei Scripturi împreună cu meditațiile lor critice.

La tratarea textelor sfinte, Sfinții Părinți, ca exegeți ai Scripturii, au avut mereu în vedere promovarea credinței adevărate, nefalsificate. Mircea Basarab scrie: „Lectura și explicarea Bibliei se face pentru întărirea bisericii ca trup mistic al lui Hristos. La această concluzie ajungem dacă urmărim exegeza Sfinților Părinți și omiliile primelor opt secole.”⁶⁶ Ca urmare a faptului că Sfânta Scriptură nu se ridică deasupra Bisericii, ci este expresia autentică a însăși credinței și vieții bisericii aflată în relație organică și cu viața și cu credința întregii Biserici de-a lungul secolelor, operele patristice apar ca legătură vie, ca identificare a Scripturii cu Tradiția și ca purtătoare ale credinței și ale vieții creștine.

Receptarea interpretării biblice patristice a avut parte de multă atenție din partea hermeneuticii ortodoxe. Nu trebuie să ne gândim doar la o copiere sau repetare imitativă a textelor Sfinților Părinți. Nu e vorba aici de vreo concordantă a părerilor teologilor de azi cu cele ale vreunui Sfânt Părinte în cadrul conflictului gramatical sau istoric cu textul biblic. Ba mai mult, nu se referă la concordanța textelor patristice cu credința transmisă.

⁶⁴ CONSTANTINESCU, I., *Studiul Noului Testament*, p. 291.

⁶⁵ BASARAB, M., „Biserica – propovăduitoarea”, p. 47.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 47.

„Aceste texte nu trebuie să înțeleagă exegeza ca pe o îngrădire și nici ca pe niște fraze obligatorii ce înlocuiesc gândirea proprie, ci ca pe niște pietre de încercare, cu care aceasta își dă seama dacă și în ce măsură se află în spiritul Bisericii”.⁶⁷ Stima față de contribuția Sfinților Părinți nu trebuie să ne conducă la concluzia extremă că interpretarea biblică ortodoxă s-a epuizat odată cu aceste texte patristice.

Concluzii

Din punctul de vedere al *teoriei*, exegezei îi este necesară investigarea faptelor istorice (inclusiv a miturilor, mărturisirilor de credință, persoanelor și evenimentelor). Această investigare are însă scopul imediat de a descoperi și evidenția semnificația acelor evenimente pentru viața spirituală a comunității credincioșilor.⁶⁸

Cu alte cuvinte, o *theoria* autentică vede ca scop al interpretării biblice iluminarea spirituală a poporului lui Dumnezeu. Scopul ultim al exegezei este soteriologic, și nu științific, iar exegetul este un teolog în sensul propriu al cuvântului, și nu un istoric. Din punctul de vedere al *teoriei*, a spune că istoria însăși cuprinde adevărul ultim, este din start o premisă greșită. *Theoria* înțelege evenimentul istoric ca pe un *vehicul* esențial al acestui adevăr, un vas pământesc care conține o comoară veșnică.

Atât *theoria*, cât și critica istorică devin în mod arbitrar limitate dacă exegetul se preocupă doar de *intenția* autorului biblic. Clarificarea acelei intenții - ce mesaj adresează autorul epocii sale, de ce și cum îl adresează - ar trebui, bineînțeles, să fie punctul de plecare al oricărei exegeze. Hermeneutica este, însă, o disciplină interpretativă. Regulile ei trebuie să fie suficient de cuprinzătoare ca să traducă mărturia biblică într-un mesaj relevant pentru zilele noastre, ca *parte a îndatoririi exegetice în sine*. Aceasta înseamnă că exegetul va privi dincolo de intenția imediată a autorului pentru a percepe cuvântul pe care Dumnezeu îl rostește în prezent prin text către Biserică și lume.

⁶⁷ GALITIS, G., „Știința biblică”, p. 116.

⁶⁸ Să nu uităm faptul că deseori teologia sistematică apuseană tinde să se îndepărteze de fundamentele sale biblice în efortul ei de a reinterpretă unele sisteme filosofice, alese arbitrar, cum ar fi cele ale lui Hegel, Heidegger și chiar Marx sau Nietzsche. Acest lucru este evident în cele mai influente curente ale gândirii protestante, pornind de la Schleiermacher și Ritschl (mai ales concepția despre împărătia lui Dumnezeu), trecând prin Bultmann, Tillich și până la școala care susține „moartea lui Dumnezeu”. Chiar dacă astfel de spicuri pot ajuta încercării de a face *Evangelia relevantă* în contemporaneitate, ele influențează adesea rezultatele exegezei într-un mod care distruge sensul literal al Scripturii.

ISAIA 62, 1-12 – ANALIZĂ EXEGETIC-RETORICĂ

MIHAI NAGY

Abstract:

One of the modern methods of interpreting biblical texts is critical rhetoric. This method is very useful for the contemporary research since it helps in making accurate statements regarding the author, the historical context, but also regarding the unity of different biblical passages by using modern literary techniques and techniques of literary criticism. This method, when used on the biblical text, facilitates a correct identification of passages, a profound understanding of their message and brings to light the topic on which the author speaks in clear way. The study proposes an analysis of Isaiah 62, 1-12, a text presenting the alternation of promise and hope/desire to restore Jerusalem. The alternation is suggested by the changing of names. In addition to this issue, the prophet is preoccupied by the image of marriage. Thus, God is presented as the groom and Israel as the bride. The connection between God and his people is presented symbolically by a bond of marriage between two young people.

Isaiah 62:12	
יְהוָה וְלֹדֶי יִקְרָא לְהֵם עִמְהֶקֶדֶשׁ נְאוּלִי וְקִרְאִי דְרוֹשָׁה שִׁיר לֹא נִשְׁכַּח:	Și ei se vor chema: "Popor sfânt, răscumpărați ai Domnului și ție și se va zice: "Cea căutată", "Cetatea nepă-răsită!"

Structura pasajului Is. 62, 1-12. De-a lungul timpului, s-au încercat câteva propuneri în ceea ce privește *structura strofică* a pasajului Is. 62, 1-12¹. În analiza acestui pasaj vom folosi următoarea împărțire strofică: *prima*

¹ Bonnard împarte poemul în cinci strofe: 1-3, 4-5, 6-9, 10, 11-12. P. E. BONNARD, *Le Second Isaie: Son disciple et leurs editeurs Isaie 40-66*, Ebib (Paris: Gabalda, 1972), 423; Hanson împarte capitolul în patru: 1-5, 6-7, 8-9, 10-12. Paul HANSON, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and*

strofă (versetele 1-5); a doua strofă (versetele 6-9); a treia strofă (versetele 10-12)². Considerăm că această împărțire este îndreptățită întrucât prima strofă conține clar versetele 1-5. Repetarea verbului כָּמָא /a chema, a numi din versetele 2 și 4 subliniază tema acestei strofei și unește versetele 4-5 de versetele 1-3. Folosirea verbului כָּמָא /a chema, a numi în versetul 4 dezvăluie un nume nou: *Întru tine am binevoit*³. Astfel, versetele 1-5 trebuie considerate o unitate. Strofa a doua începe în aceeași manieră ca prima strofă, printr-o rugăciune, iar sfârșitul strofei a doua este indicat de cele patru imperative care încep strofa a treia: *intrați, gătiți, curățiți-l, înălțați*⁴.

Una dintre tehnicile retorice folosite în capitolul 62 și care conferă unitate acestui pasaj este *cuvântul-cheie*⁵. Verbul כָּמָא /a chema, a numi apare de patru ori în versetele 2, 4, 12a și 12b. Dacă în versetul 2, acesta introduce o făgăduință legată de un nume nou: *te vor chema* (כָּמָא יְיָ) *pe tine cu nume nou*; în versetul 4 acest nume nou este prezentat: *tu te vei chema* (כָּמָא יְיָ): *Întru tine am binevoit*; iar în cele două apariții din versetul 12 se prezintă și mai limpede aceste nume noi: *și-i vor numi* (כָּמָא יְיָ) *pe ei Popor sfânt, Răscumpărat-de-Domnul și tu te vei numi* (כָּמָא יְיָ) *Cetate-căutată, Cetate-nepărăsită*. Aparițiile acestui termen în alte teme similare unesc capitolul în jurul subiectului bucuriei Sionului la venirea Domnului, care îl va schimba radical, devenind o cetate deschisă tuturor închinătorilor lui Dumnezeu⁶. Referirile care se fac la aceste nume noi stabilesc o legătură puternică cu tema capitolului anterior. Profetul folosește *incluziunea* în versetele 1 și 11 prin repetiția cuvântului צִיּוֹן /Sion și diferitelor forme ale cuvântului מַנְתִּיעַ /mântuire, mântuitor⁷.

versetul 1: *Pentru Sion* (צִיּוֹן) *nu voi tăcea,*

Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology (Philadelphia: Fortress, 1975), 56; Knight consideră trei diviziuni: 10-12. George A. F. KNIGHT, *The New Israel: A Commentary on the Book of Isaiah 55-66* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985), 61-69; Muilenburg în parte în cinci: 6-7 10-12. James MUILENBURG, "Introduction and Exegesis for Isaiah 40-66," in *The Interpreter's Bible* 5, ed. G.A. BUTTRICK (New York: Abingdon, 1956): 718-22; Oswalt în două: 1-5-6-9. John N. OSWALT, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, NICOT, ed. R. K. HARRISON and Robert HUBBARD Jr. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 576.

² Muilenburg nu urmează această diviziune general acceptată ci, mai degrabă, încheie strofa cu versetul 3. El consideră noul subiect al căsătoriei (versetele 4-5) ca o strofă individuală. MUILENBURG, "Isaiah 40-66," 718-22

³ J. D. W. WATTS, *Isaiah 34-66*. WBC 25 (Waco, TX: Word Books, 1988), S. 882.

⁴ Matthew HENRY, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume* (Peabody: Hendrickson, 1996), S. Is 62:1.

⁵ OSWALT, *Isaiah 40-66*, 577; P. A. SMITH, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66*, VTSup, ed. J. A. EMERTON, vol. 62 (Leiden: Brill, 1995), 31-38.

⁶ MUILENBURG, "Isaiah 40-66," 718-22.

⁷ Curtis Weldon FITZGERALD, *A Rhetorical Analysis of Isaiah 56-66* (Dallas: Dallas Theological Seminary, 2003), 246.

versetul 11: *Ziceți fiicei Sionului* (לִבְת־צִיּוֹן).

versetul 1: *și mântuirea* (וְיִשׁוּעָה) *lui nu va arde ca o flacără,*

versetul 11: *Mântuitorul* (יִשְׁעָךְ) *tău vine.*

Dacă în versetul 1 *Sionul* este prezentat ca fiind cauza poverii profetului, în versetul 12 el este folosit în contextul făgăduinței. Aparițiile formelor cuvântului ישע / *mântuire* unesc două afirmații: *mântuirea lui* (a *Sionului* / צִיּוֹן) cu *Mântuitorul tău vine* (יִשְׁעָךְ)⁸.

În registrul tehnicilor retorice utilizate apare și tehnica *planurilor paralele*. Astfel, profetul folosește același model pentru a începe prima și a doua strofă. Acest mijloc retoric este folosit pentru a accentua două teme diferite. Repetarea verbului hvx / *a tăcea* precum și a particulei d[; / *până ce* în versetele 1, 6, 7 aduce o structură interesantă:

versetul 1: לֹא אֶתְשֶׁה / *nu voi tăcea,*

B לֹא אֶשְׁקֹט / *nu voi avea odihnă,*

C עַד / *până ce (dreptatea lui nu va ieși...).*

versetul 6: A לֹא יִתְשּׁוּ / *nu vor tăcea,*

B אֶל־דְּמִי לָכֶם / *să n-aveți odihnă,*

versetul 7: C עַד / *până ce (nu va așeza din nou Ierusalimul...).*

Tema celor două coloane paralele scoate în evidență o dorință neobosită de restaurare a Ierusalimului⁹, ambele fiind urmate de o conjuncție temporală עד / *până ce*. Această conjuncție accentuează durata neliniștii¹⁰ și permite profetului să reliefeze diferite aspecte ale restaurării Ierusalimului. Prima coloană punctează relația cu Dumnezeu care făgăduiește restaurarea¹¹, în timp ce a doua, pe cea a stăpânirii străine. Tema *restaurării* este accentuată de repetarea verbului קרא / *a numi*, folosit în *qal* și *nifal*. Aceste enunțuri formează o *incluziune* în jurul capitolului:

versetul 2: וְקָרָא לְךָ שֵׁם חָדָשׁ / *și te vor chema pe tine cu nume nou.*

versetul 4: וְקָרָא חֲפִצִּי־בָּהּ כִּי לְךָ / *tu te vei chema: Întru tine am binevoit.*

versetul 12: וְקָרְאוּ לָהֶם עַם־הַקָּדֹשׁ / *ei se vor chema: Popor sfânt.*

versetul 12: וְלָךְ יִקְרָא דְרוּשָׁה / *iar tu te vei numi Cetate-căntată.*

⁸ Ibidem, 247.

⁹ WATTS, WBC 25: Isaiah 34-66, S. 882.

¹⁰ MUILENBURG, "Isaiah 40-66," 717.

¹¹ Terry R. BRILEY, NIV Commentary: Isaiah (Joplin, MO: The College Press, 2000-c2004), 289.

Comparația folosită de către profet în acest capitol și exprimată prin imaginea căsătoriei este un alt procedeu retoric important. Tema hierogamiei dintre Israel și Dumnezeu este una dintre temele teologice importante pe care o putem întâlni în paginile Vechiului Testament și în special la profeți. Ea definește relația poporului cu Dumnezeu și o păstrează pe aceasta într-un plan al relaționării iubitoare, dar și slujitoare. Această unitate privită în realizarea sa Hierogamică ne introduce într-o perspectivă de tip edenic în care sesizăm prezența unității ființei umane numai în relația sa neîncetată cu însăși Ființa care heraclitic este definită ca fiind Hen Panta/Unul este Totul. Astfel, această imagine reflectă tocmai calea de realizare și percepere clară a restaurării: restaurarea nucleului fundamental al societății – familia și restaurarea societății prin familia restaurată în cadrele telosului stabilit prin creație ca o legătură neîntreruptă cu Dumnezeu¹².

Imaginea este folosită în sens propriu în versetul 4 și țara ta: Cea cu bărbat/בְּעֹלָהּ cu referire la Sion, iar în versetul 5 ca analogie prin utilizarea expresiilor יִבְעַל /se însoțește; יִבְעַלְךָ /Se va însofi cu tine; מִירָה /mire; și כִּלְיָה /mireasă. Israelul restaurat va fi tămăduit, cinstit și ocrotit de Dumnezeu. Poporul care a cunoscut durerea și suferința despărțirii de Dumnezeu din cauza păcatelor sale (Is. 50, 1), va cunoaște și o zi în care va fi restaurat ca mireasă a lui Dumnezeu (Is. 54, 4-10), desfătându-se în comuniune deplină¹³. Această temă a hierogamiei este dezvoltată și de către profetul Osea. Acest eveniment Osea l-a văzut cu ochi profetic, prin acest eveniment el a prezentat legătura lui Dumnezeu cu poporul Israel. Legătura dintre Dumnezeu și Israel este la fel de strânsă ca și legătura determinată de nuntă și din ea se naște cunoașterea profundă, a rațiunilor divine din lucruri și a telosului lor, revelată de mărturisirea adamică vor fi un trup¹⁴.

Analiză exegetic-retorică a pasajului Is. 62, 1-12. Profetul prezintă, în chip metaforic, misiunea sa în primele două rânduri ale versetului 1¹⁵. Cele două verbe: *nu voi tăcea și nu voi avea odihnă* se combină aici pentru a exprima faptul că Cel Uns se va dedica rugăciunii neîncetate, dar și lucrării neîntrerupte pentru a face să răsară în Sion dreptatea lui Dumnezeu¹⁶.

¹² Ioan CHIRILĂ, *Cartea profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 41-2.

¹³ Robert B. HUGHES, J. Carl LANEY, *Tyndale Concise Bible Commentary* (Wheaton, III.: Tyndale House Publishers, 2001, The Tyndale Reference Library), S. 268.

¹⁴ CHIRILĂ, *Osea*, 73.

¹⁵ *Pentru Sion nu voi tăcea și pentru Ierusalim nu voi avea odihnă până ce dreptatea lui nu va ieși ca lumina și mântuirea lui nu va arde ca o flăcără.* BONNARD, *Le Second Isaie*, 423-24; HANSON, *Dawn*, 55-57; KNIGHT, *New Israel*, 61-69; MUILENBURG, "Isaiah 40-66," 718-22; OSWALT, *Isaiah 40-66*, 576.

¹⁶ J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), S. Is 62:1.

Aceste două rânduri care cuprind cele două verbe aproape sinonime sunt prezentate sub forma a două cuplete paralele în modelul ABC:ABC:

A לִמְנוֹן צִיּוֹן / *de dragul Sionului*

B לֹא / *nu*

C אֶחָשָׁה / *voi tăcea.*

A' לִמְנוֹן יְרוּשָׁלַם / *pentru Ierusalim*

B' לֹא / *nu*

C' אֶשְׂקֹז / *voi avea odihnă.*

Elementul A din fiecare rând care subliniază ținta neliniștii sale este prepoziția לִמְנוֹן / *de; pentru*¹⁷. În această strofă, tema principală este Ierusalimul (elementele B צִיּוֹן / *Sion*; יְרוּשָׁלַם / *Ierusalim*)¹⁸. Cele două verbe sinonime אֶחָשָׁה / *nu voi tăcea* și אֶשְׂקֹז / *nu voi avea odihnă* formează elementele C și prezintă, starea profetului care vestește, cu nerăbdare, restaurarea Ierusalimului. În al doilea cuplet profetul inversează modelul, oferind unul chiasmic după modelul: ABC:CBA. Punctul central în acest cuplet, este format din elementele C: צֶדֶק / *dreptatea lui* și יִשׁוּעָה / *mântuirea lui*. Cupletul începe cu prepoziția d[; / *până ce* care este un element temporal și indică o continuare a duratei (cf. versetului 7)¹⁹. În mod retoric, această prepoziție, sugerează israeliților să continue să-L cheme pe Domnul *până ce* El se va întoarce și își va stabili locul sălășluirii Sale.

Tot în versetul 1, Isaia se folosește de *imaginea luminii* pentru a arăta ceea ce caută, să strălucească dreptatea lui Israel înaintea tuturor popoarelor²⁰. Astfel, mântuirea Ierusalimului ar trebui să fie evidentă pentru toți și să fie văzută de toate popoarele pământului. Prin utilizarea *imaginilor paralele* se dorește o portretizare a dreptății lui Israel, pe care o dorește. Iar când profetul afirmă că: *până ce dreptatea lui nu va ieși ca lumina* (כְּנֹרָא) și *mântuirea lui nu va arde ca o flacără* (כְּלֶפֶד), el folosește *comparația*. Această afirmație reamintește de *imaginea luminii* din Is. 60, 1-3 prin folosirea termenul נֹרָא / *lumină* care leagă aceste capitole. Dreptatea și mântuirea sunt folosite interschimbabil. Dreptatea va răsări ca lumina care străpunge întunericul (cf. Pr. 4, 18). Mântuirea va fi ca o flacără. Precum soarele se ridică în slava dimineții, tot așa izbăvirea și mântuirea lui Israel

¹⁷ OSWALT, *Isaiah 40-66*, 719.

¹⁸ R. N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66*, NCB, ed. R. E. CLEMENTS (Greenwood, SC: Attic, 1975), 246; BONNARD, *Le Second Isaïe*, 425-26; OSWALT, *Isaiah 40-66*, 578; John GOLDINGAY, *Isaiah*, NIBC, ed. Robert L. HUBBARD and Robert K. JOHNSTON (Peabody, MA: Hendrickson, 2001), 348; C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, trans. D. M. G. STALKER, OTL, ed. Peter ACKROYD (Philadelphia: Westminster, 1969), 374.

¹⁹ MUILENBURG, "Isaiah 40-66," 717.

²⁰ Edward J. YOUNG, *The Book of Isaiah*, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), S. 467.

vor răsări împotriva întunericului păcatului²¹. Această schimbare va fi dramatică²².

Un concept vechitestamentar important folosit în această strofă este cel legat de שֵׁם נָוִי / *numele nou*. Această redenumire constituie un element important în tema restaurării din capitolele 60-62. Acțiunea de numire/redenumire, în sine, *deține tot tezaurul teleologic care o definește în ascensiunea sa spre fericirea și doxologia veșnică. Numele trebuie, cu necesitate, să exprime relația cu Creatorul și prin aceasta să fie o sinteză teleologică*²³. Dacă în versetul 2²⁴ este făgăduit un *nume nou* Ierusalimului²⁵, în versetul 4 două dintre numele *negative* sunt înlocuite cu alte două nume *pozitive*, iar în versetul 12 sunt date două nume noi poporului și un nume nou cetății²⁶. Această *redenumire* are o semnificație importantă în cultura israelită, întrucât *practica punerii numelor cu reverberație profetică se pare că este caracteristică societății iudaice din secolele VIII-VII î.Hr. și dacă pornim de la contextul în care sunt încadrate ele în referatul isaianic observăm că se constituie în convergențe certe spre Imanuel din Isaia 7, 14*²⁷. Orașelor li se putea da un nou nume cu ocazia unui eveniment special (*Fc.* 35, 6-7), sau după ce acestea au fost cucerite (2 *Rg.* 12, 28), ori după ce au fost reconstruite (*Nm.* 32, 37-38). Atunci când este vorba despre persoane aceasta este asociată, de obicei, cu schimbarea statutului sau a condiției sale. Numele date reflectă două niveluri de vorbire: un nivel real istoric, adică perceperea lor ca nume proprii, și un nivel profetic, teologic-misionar, adică perceperea lor ca sinteze ale voinței divine, cu privire la destinul lui Israel, exprimate pedagogic față de poporul Său²⁸. Această schimbare a numelui prezentată de către profetul Isaia este identică cu momentul care profetul Osea le pune nume copiilor săi și stabilește o legătură tematică evidentă cu *Is.* 7, 14 (*vor chema numele lui Imanuel*); 8, 3 (*Pune-i numele Maher-Șalal-Haș-Baz*); 9, 5 (*se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie*) și acest pasaj. Dacă cele trei nume ale copiilor profetului Osea exprimă o evoluție graduală a iminenței ruperii legământului fiindcă poporul încetează de a mai fi poporul lui Dumnezeu atunci când el

²¹ *KJV Bible Commentary*, S. 1412

²² MOTYER, *The Prophecy*, S. Is 62:1.

²³ CHIRILĂ, *Osea*, 107.

²⁴ *Atunci neamurile vor vedea dreptatea ta și toți regii slava ta și te vor chema pe tine cu nume nou, pe care îl va rosti gura Domnului.*

²⁵ *KJV Bible Commentary*, S. 1412

²⁶ J. F. SAWYER, "[vy," in *TDOT*, 6:450; Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology*, trad. D.M.G STALKER, vol. 1 (New York: Harper & Row, 1965), 370-83.

²⁷ CHIRILĂ, *Osea*, 102.

²⁸ *Ibidem*, 95.

se întoarce împotriva lui Dumnezeu²⁹ schimbarea numelui în cartea profetului Isaia aduce speranța restaurării și a restabilirii legământului.

Primul caz biblic este schimbarea numelui lui Avram și al Sarei în Avraam și Sarra (*Fc.* 17, 3-8; 15-16), sau al lui Iacov în Israel (*Fc.* 32, 22-28)³⁰. Un alt exemplu, lui Daniel și prietenilor săi le-au fost date nume babiloniene (*Dn.* 1, 7), iar lui Iosif un nume egiptean (*Fc.* 41, 45)³¹. Schimbarea atât a statutului cât și a condiției Ierusalimului este demonstrată prin numele nou din versetul 4. Profetul accentuează această *redenumire* prin *repetiție* și *paralelism*:

A עֹדְרָא יִזְכָּרָה לְךָ / *și nu ți se va mai zice ție: Părăsită,*

B וְלֹא-רִצָּךְ לֹא-יִאמָר עֹדְרָא / *și țării tale: Pustiită,*

A' יִקְרָא יְהוָה לְךָ / *ci tu te vei chema: Întru tine am binevoit*

B' בָּהּ וְלֹא-רִצָּךְ בְּעוֹלָהּ / *și țara ta: Cea cu bărbat,*

A'' כִּי-חָפֵץ יְהוָה בָּךְ / *că Domnul a binevoit întru tine*

B'' וְאַרְצֶךָ תִּבְעַל / *și pământul tău va avea un soț.*

Aceste nume noi arată o schimbare în ceea ce privește starea lui Israel: de la *alungată* și *pustiită* la *întru tine am binevoit* și *cea cu bărbat*. Această *redenumire* nu semnifică însă mereu o întrerupere a numelui vechi. În unele cazuri, ea este folosită ca să *descrie cu forță personajul și condiția persoanei respective*³². Utilizarea *imaginii căsătoriei* amintește de devotamentul făgăduinței, însoțirea și bucuria care decurg din mariaj în tradițiile Vechiul Testament³³, prin contrast cu rușinea și decadența socială pe care o implica starea de necăsătorit, și cu atât mai mult, cea de părăsit. Această condiție

²⁹ *Ibidem*, 99.

³⁰ A se vedea exegeza Sfântului Ioan Gură de Aur pe tema schimbării numelor, fundamentată pe convingerea că, atunci când Dumnezeu dă nume cuiva, trebuie să ne dăm toată silința ca să găsim pricina. Dumnezeu nu obișnuiește să spună sau să face ceva la întâmplare și fără de rost, ci fiecare lucru, cu înțelepciunea potrivită lui. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Despre schimbarea numelor. Despre răbdare. Despre milostenie, despre tăria credinței. Despre propovăduirea Evangheliei și alte omilii*, trad. și note D. Fecioru (București: IBMBOR, 2006), 26.

³¹ T. David ANDERSON, "Renaming and Wedding Imagery in Isaiah 62," in *Bib* 67 (1986): 75.

³² Un exemplu elocvent în acest sens apare la Sfântul Ioan Gură de Aur, care spune că Dumnezeu l-a numit pe Adam astfel pentru că Adam este numele celui făcut din pământ, celui făcut din țărână, celui născut din pământ [...] L-a numit așa ca să-i arate, prin numele ce-l poartă, nimicnicia firii sale. Ca într-un stâlp de aramă a scăpat în numele său nimicnicia firii sale, ca să-i fie numele dascăl de smerenie. Iată un caz explicit în care numele reflectă condiția celui în cauză. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Despre schimbarea numelor. Despre răbdare. Despre milostenie, despre tăria credinței. Despre propovăduirea Evangheliei și alte omilii*, trad. și note D. Fecioru (București: IBMBOR, 2006), 31-2.

³³ MOTYER, *The Prophecy*, S. Is 62:2.

avea la bază în principal ideea că nașterea de fii era o condiție a perpetuării comunității legământului³⁴.

Folosirea rădăcinii termenului פָּרַשׁ /*părăsită* asociază Ierusalimul unei soții a cărui soț a abandonat-o (cf. Is. 54, 6; 60, 15)³⁵. Evidențierea acestui motiv al numelui nou, din această secțiune este realizată prin repetarea termenului וְלֶאֱרֶצְךָ /*pământul tău* în rândurile a și c (fără *lammed* în ultimul). Această repetiție a cuvântului אֶרֶץ /*pământ* leagă Ierusalimul și *pământul*. Termenul #pex' /*bunăvoință* apare de două ori în al treilea și al cincilea rând. Legătura dintre aceste rânduri demonstrează că numele din rândul al treilea are la bază o nouă perspectivă a Domnului față de Ierusalim prezentată în al cincilea rând. Aceeași legătură apare în rândul 4 și 6 prin repetarea termenului בָּעַל /*cea cu bărbat*. Despre pământ se spune că *va avea un soț* întrucât Dumnezeu Însuși va fi stăpânul lui. Repetiția termenului כִּי / *că* leagă rândul 3 de 5³⁶.

Structura retorică a versetului 4 prezintă un contrast evident între condiția ei anterioară: *părăsită și pustiită* și cea de după venirea Domnului: *întru tine am binevoit și cea cu bărbat* de la finalul versetului. Versetul 2b și 4a formează o *incluziune* externă în jurul versetului 3 prin repetarea temei³⁷:

versetul 2b: וְשָׁמָּה לְךָ וְקָרָא / *și te vor chema pe tine cu nume nou*

versetul 4a: לֹא יֵאָמֵר לְךָ עֹד / *și nu ți se va mai zice ție.*

Aceste rânduri sunt legate prin repetiția prepoziției לְ / *ție* (formă de feminin) și a verbelor sinonime וְקָרָא / *te vor chema* și לֹא יֵאָמֵר / *nu ți se va zice* cu particula negativă la cel de-al doilea, pentru a evidenția contrastul. Semnificativă este apariția termenilor קָרָא / *a chema* și שָׁם / *nume* care sunt prezenți împreună în *Facerea* 1³⁸. În acordarea unui nume nou de către Dumnezeu se poate observa un act de stăpânire, așa cum afirmă Sfântul Ioan Gură de Aur cu referire la Sfântul Apostol Pavel (FA 9, 1), dar poate mai clar, cu referire la Adam: *Că punerea numelor este semn de stăpânire se vede din cele ce facem noi înșine, dar se va vedea mai bine din cele ce a făcut Dumnezeu cu Adam. Voind să-i arate că este capul și stăpânul tuturor, a adus la el toate animalele, ca să vadă ce nume le va pune* (Fc. 2, 19). Astfel arată că *punerea numelui întărește stăpânirea*³⁹.

³⁴ Allen C. MYERS, *The Eerdmans Bible Dictionary* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987), S. 693.

³⁵ T. David ANDERSON, "Renaming and Wedding Imagery in Isaiah 62," in *Bib* 67 (1986): 75-80.

³⁶ Allen ROSS, "veä," in *NIDOTTE*, 4:147-51.

³⁷ FITZGERALD, *Rhetorical Analysis*, 252.

³⁸ ANDERSON, "Renaming," 76.

³⁹ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Despre schimbarea numelor*, 45.

În versetul 3⁴⁰ Isaia extinde prezentarea asupra *mântuirii* Ierusalimului și descrie în mod figurat noua legătură/relație cu Dumnezeu. Această *inclu-ziune* externă în jurul cupletului scoate versetul 3 din discursul firesc, transformându-l într-o structură incidentă, prin întreruperea temei legată de nume. O altă particularitate a acestui verset 3 este lungimea neobișnuită care formează cupletul. Modelul acestui cuplet este ABC:BC cu verbul menționat în a doua coloană:

וְנִיף מְלֹכָה בְּכֶפֶץ אֱלֹהִים / *și tu vei fi ca o cunună de mărire în mâna Domnului*

וְנִיף מְלֹכָה בְּכֶפֶץ אֱלֹהִים / *și ca o diademă regală în mâna Dumnezeului tău.*

Folosirea expresiilor *עֲטֻרַת תְּפִאֲרוֹת* / *cunună de mărire* și *וְנִיף מְלֹכָה* / *diademă regală*, indică cinstea pe care Dumnezeu o va da Ierusalimului la venirea Lui⁴¹. Este important de înțeles că frumusețea Ierusalimului este consecința lucrării Domnului, nimeni altcineva nu îi poate restaura frumusețea la superlativ, exprimat prin termenii *cunună de mărire* și *diademă regală*⁴². Se poate afirma și că această *cunună* este o exprimare metaforică pentru *mărire* (Is. 28, 5)⁴³. Ca diademă regală, poporul Israel descoperă lumii că se află sub stăpânirea Domnului, că trăiește conform Legii/voii Lui⁴⁴.

Versetul 5⁴⁵ poate fi considerat un rezumat care evidențiază *restaurarea* folosind motivul *căsătoriei* și bucuria care rezultă prin folosirea temei *mirelui*. Particula introductivă *כִּי* / *căci*, *ci* este folosită de cele mai multe ori pentru a introduce o comparație (Is 55, 9-11; 61, 11; 65, 22; 66, 22)⁴⁶. Acest verset este legat de versetul 4⁴⁷ atât prin repetarea termenului *כִּי* / *căci* la începutul acestuia, cât și prin apariția rădăcinii *בָּעַל* / *(cea cu) stăpân/bărbat*, ceea ce reflectă nu doar stăpânire, ci și purtare de grijă din partea lui Dumnezeu⁴⁸. Expresia apare de câte două ori atât în versetul 4, cât și în versetul 5. Primul rând din versetul 5 extinde imaginea *căsătoriei* asupra uni-

⁴⁰ Și tu vei fi ca o cunună de mărire în mâna Domnului și ca o diademă regală în mâna Dumnezeului tău.

⁴¹ MUILENBURG, "Isaiah 40-66," 717.

⁴² WATTS, WBC 25: Isaiah 34-66, S. 881.

⁴³ K. A. KITCHEN, "Crown," în NBD, 247.

⁴⁴ BRILEY, "Isaiah," 286.

⁴⁵ Și în ce chip se însorește flăcăul cu fecioara, Cel ce te-a zidit Se va însoți cu tine, și în ce chip mirele se veselește de mireasă, așa Se va veseli de tine Dumnezeul tău!

⁴⁶ James MUILENBURG, "The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle *yK* in the Old Testament," HUCA 32 (1961): 146.

⁴⁷ Și nu ți se va mai zice ție: Alungată, și țării tale: Pustiită, ci tu te vei chema: Întru tine am binevoit și țara ta: Cea cu bărbat, că Domnul a binevoit întru tine și pământul tău va avea un soț.

⁴⁸ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospel of Matthew and Luke* (AB Reference Library; New York: Doubleday, 1993), S. Is 62:4.

rii dintre *Ierusalim* și *fiii lui*. Tot în primul rând, în fiecare dintre cele cinci cuvinte-cheie, există particula B' care accentuează tema⁴⁹:

כִּי־בַעַל בְּחֹרֶרְ / *Și în ce chip se însoțește flăcăul cu fecioara*
 יִבְעֶלְיָךְ בְּנִיךְ / *așa vor locui fiii tăi cu tine.*

Folosirea celor doi termeni, בחור / *tânăr* și בתולה / *fecioară*, intensifică efectul mnemotehnic. Comparația folosită aici indică faptul că unirea va fi una durabilă. Acest tip de comparație subliniază puterea subiectului și oferă o încheiere unității⁵⁰. Rândul doi din versetul 5 continuă tema acestuia, dar scopul este diferit. De această dată, Domnul este Cel care se bucură de mireasa Sa. Comparația utilizată aici mută accentul pe bucuria resimțită de mire. Repetarea rădăcinii שיש / *veselie* la începutul fiecărui rând, pe lângă marcarea intensității acestei bucurii, are rolul de a le uni, iar prin repetarea particulei על / *pe* în fiecare rând accentul se mută de la bucuria mirelui pentru mireasa lui, din primul rând, pe bucuria Domnului pentru Ierusalim, din al doilea rând⁵¹. Astfel, mișcarea este de la *unire* în prima parte, la *bucurie* în cea de-a doua parte. Astfel, cele două părți ale versetului 5, corespund, în plan simbolic, logodnei și căsătoriei. Legământul căsătoriei, care include făgăduința mirelui de a-și iubi și de a-și prețui mireasa, precum și intrarea în desfătările căsătoriei în care mirele se veselește cu mireasa sa⁵². Trebuie avută în vedere aici dubla folosire a analogiei cu căsătoria. Poporul, privit ca femeie (37, 22) este căsătorit cu Yahweh pe Care îl recunoaște de mire al ei (capitolele 4-5)⁵³. În concluzie, dorința profetului de a vedea Ierusalimul restaurat, în această strofă, este una fierbinte. Așadar atenția se mută treptat, de la מְרֻכָּה / *alungată* (versetul 4), la: בָּעַל / *(cea cu) stăpân* (versetele 4-5a), și se încheie cu מְשֻׁשׁ / *se va veseli de tine* (versetul 5).

Versetele 6-9 alcătuiesc o nouă strofă și conțin un îndemn la rugăciune stăruitoare pentru ca Dumnezeu să așeze *din nou Ierusalimul, ca să facă din el lauda pământului*. Cele patru versete dau glas misiunii profetice și apostolice. Străjerii de pe zidurile Ierusalimului sunt profeții (Is. 21, 11-12; Iz. 33), dar rolul lor este acum acela de a *reaminti* Domnului făgăduințele Sale pline de milostivire. Acești străjeri trebuie să fie oameni ai rugăciunii și zelului, mijlocitori între popor și Dumnezeu⁵⁴. Începutul acestei strofe este

⁴⁹ W. G. E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry: A guide to its Techniques* (JSOT'S 26; Sheffield, 1986), 228.

⁵⁰ *Ibidem*, 260.

⁵¹ Carl Friedrich KEIL, Franz DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament* (Preabody, MA: Hendrickson, 2002), S. 7:587.

⁵² MOTYER, *The Prophecy*, S. Is 62:2.

⁵³ H.D.M. SPENCE-JONES, hrsg., *The Pulpit Commentary: Isaiah*, vol. 2 (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004), S. 430.

⁵⁴ BROWN, *The Jerome*, S. 1:383.

indicat de prepoziția *עַל* /pe cu care începe versetul 6⁵⁵. Tema acestei strofe este focalizată pe dorința revenirii Domnului în Ierusalim, și cu care a început prima strofă (versetul 1), dar și pe anticiparea acestei reveniri prin misiunea profetică⁵⁶. Cea de-a doua strofă se încheie practic cu versetul 7⁵⁷, fapt indicat de vorbirea directă a Domnului din versetele 8-9. Cuvântul *יְרוּשָׁלַיִם* /Ierusalim formează o incluziune în jurul acestei secțiuni apărând în primul și ultimul rând⁵⁸:

A *יְרוּשָׁלַיִם* /Ierusalime (versetul 6)

B *אֶל־דָּמִי* /să n-aveți odihnă,

B' *וְאֶל־תַּחֲתָנִי דָּמִי* /să nu-I dați răgaz (versetul 7)

A' *יְרוּשָׁלַיִם* /Ierusalimul.

Ideea centrală a acestor două versete prezintă modul în care poporul este îndrumat de către profet: *să nu-I dați răgaz* Domnului pentru a așeza din nou Ierusalimul ca să facă din el lauda pământului. Această stare de neliniște continuă este indicată în rândurile 3-7 prin⁵⁹:

versetul 6c: *כָּל־הַיּוֹם וְכָל־הַלַּיְלָה* /nici zi, nici noapte

versetul 6d: *לֹא יִחַשּׁוּ* /nicicând nu vor tăcea

versetul 6f: *אֶל־דָּמִי לָכֵם* /să n-aveți odihnă

versetul 7a: *וְאֶל־תַּחֲתָנִי דָּמִי* /să nu-I dați răgaz.

În versetul 6c profetul utilizează *merismul*, iar prin repetarea particulei *כָּל* /toți (voi) și a articolului hotărât la ambele substantive transmite o învățătură clară cu privire la modul în care *străjerii* trebuie să-L roage pe Dumnezeu⁶⁰. De fapt, misiunea lor este dublă: pe de o parte, în relație cu poporul au datoria de a-l învăța și de a-l preveni neîncetat cu privire la consecințele faptelor lui, iar în relație cu Dumnezeu, au datoria de a înălța rugăciuni de mijlocire neîncetate⁶¹, nu pentru că Dumnezeu ar putea uita, ci pentru a sublinia fidelitatea Sa față de legământ, dovedită prin împlinirea făgă-

⁵⁵ Pe zidurile tale, Ierusalime, Eu pun străjeri, care nici zi, nici noapte nu vor tăcea! Voi, care aduceți aminte Domnului de făgăduințele Lui, să n-aveți odihnă!

⁵⁶ BRILEY, "Isaiah," 287.

⁵⁷ Și să nu-I dați răgaz până ce nu va așeza din nou Ierusalimul, ca să facă din el lauda pământului.

⁵⁸ FITZGERALD, *Rhetorical Analysis*, 255.

⁵⁹ *Ibidem*, 256.

⁶⁰ WATSON, *Classical Hebrew Poetry*, 321-24; A. M. HONEYMAN, "Merismus in Biblical Hebrew," în *JBL* 71 (1952): 11.

⁶¹ John Peter LANGE, Philip SCHAFF, Carl Wilhelm Eduard NÄGELSACH, Samuel T. LOWRIE, Dunlop MOORE, *A Commentary on the Holy Scriptures: Isaiah* (Bellingham, WA: Logos Research System, Inc., 2008), S. 669.

duințelor⁶². Această idee este întărită de apariția în versetul 6d a termenului: תִּנְיָן / *niciicând*. Această neliniște este indicată și de cele trei verbe: לֹא יִחַשּׁוּ / *nu vor tăcea* în versetul 6d, אֶל־דָּבְנִי לָכֶם / *să n-aveți odihnă* în versetul 6f și וְאֶל־תִּתְּנוּ דָּבְנִי / *să nu-I dați răgaz* în versetul 7a. Verbul אֶל־דָּבְנִי לָכֶם / *să n-aveți odihnă* leagă cele două versete și lansează ideea conform căreia *neliniștea* lor trebuie să aducă o *neodihnă* a Domnului pentru a grăbi venirea mântuirii lui Israel⁶³. În versetul 7c și d se revine la tema schimbării stării poporului prin repetiția termenului d[; / *până când* la începutul celor două rânduri. Efectul retoric produs este schimbarea sorții poporului datorită neliniștii celor care Îl caută pe Dumnezeu⁶⁴.

Versetele 8 și 9⁶⁵ adaugă o făgăduință pe care Însuși Domnul a făcut-o cu privire la restaurarea Ierusalimului: *Nu voi mai da de aici înainte grâul tău spre hrană vrăjmașilor tăi ... Ci numai cei ce îl vor fi adunat îl vor mânca și vor lăuda pe Domnul*. Versetul 8 este legat de versetul 7 prin repetarea verbului דָּתַן / *a da*: *Și să nu-I dați* (תִּתְּנוּ) *răgaz* (versetul 7) și *Nu voi mai da* (אֶתְּ) *de aici înainte grâul tău* (versetul 8). Versetele 8 și 9 sunt legate de prezența în paralel a câtorva termeni⁶⁶:

versetul 8: מִאֲכָל / *brană*; יִשְׁתּוּ / *nu vor bea*.

versetul 9: יֹאכְלוּהוּ / *vor mânca*; יִשְׁתּוּהוּ / *vor bea*.

Dacă în versetul 8 făgăduința este formulată în sens negativ, în versetul 9 aceasta este reformulată în sens pozitiv. Enunțul acesteia începe în versetul 8 prin prezentarea unor caracteristici antropomorfe atribuite lui Dumnezeu: יִמְיֵנוּ / *dreapta Lui* și יָרְעֵי / *brațul Lui*⁶⁷. *Antropomorfizarea, ca specie literară vechitestamentară, oferă posibilitatea profetului de a evidenția justetea hotărârii divine putându-se observa aspectul corporat al vorbirii profetice*⁶⁸. Prin aceste două elemente este subliniată *puterea* Lui eliberatoare. Prin termenul *mână* se înțelege *implicarea* Sa directă într-o acțiune, iar prin termenul *braț* se subliniază *puterea* Sa. Împreună, cele două imagini trimit spre Acela care este suficient de puternic pentru această

⁶² BRILEY, "Isaiah," 287.

⁶³ Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Isaiah*. electronic ed. (Albany, OR: Ages Software, 1999), S. Is 62:6.

⁶⁴ ALLEN, "עֵי," în *NIDOTTE*, 1:1037.

⁶⁵ *Juratu-S-a Domnul pe dreapta Lui și pe brațul Lui cel tare: Nu voi mai da de aici înainte grâul tău spre hrană vrăjmașilor tăi, și cei de neam străin, nu vor bea mustul tău, rodul muncii tale. Ci numai cei ce îl vor fi adunat îl vor mânca și vor lăuda pe Domnul, și cei care vor fi făcut culesul vor bea vinul în curțile templului Meu cel sfânt!*

⁶⁶ FITZGERALD, *Rhetorical Analysis*, 257.

⁶⁷ "Arm," în *DBI*, 43; "Hand," în *DBI*, 361.

⁶⁸ CHIRILĂ, *Osea*, 82.

misiune, și gata să o asume⁶⁹. Folosirea termenului וְהָלַל / *lāuda* în această secțiune este importantă. Dacă în versetul 7 Dumnezeu *va așeza din nou Ierusalimul, ca să facă din el lauda pământului*, în versetul 9 Dumnezeu este lăudat pentru ceea ce a realizat. Prosperitatea Ierusalimului ar trebui, în mod normal, să provoace recunoașterea faptului că Dumnezeu este cauza a tot binele⁷⁰.

Versetele 10-11 realizează transferul tematic de la făgăduințe, la anticiparea împlinirii acestora. Porțile prin care este invitat poporul să treacă închipuie prima etapă de împlinire a făgăduinței, prin întoarcerea din Babilon⁷¹. Versetul 10⁷² marchează o secțiune nouă printr-o serie de 7 imperative: עָבְרוּ / *Intrați*; בְּשַׁעְרֵימָּ / *intrați pe porți*, הָעָם, פָּנּוּ דְרֹךְ הָעָם / *Gătiți cale poporului*, סְלּוּ / *gătiți*, הַמַּסְלָה, סְלּוּ / *gătiți-i drum*, מֵאֲבָן, סִקְלֹי / *curățiți-l de pietre*, עַל-הָעָמִים, הָרִימוּ נֶס / *înălțați un steag peste neamuri*. Concentrarea imperativelor în versetul 10 marchează începutul strofei reprezentând un îndemn puternic adresat oamenilor, și exprimă intensitatea și importanța misiunii lor. Repetiția folosită în acest verset prezintă, pe de o parte, unele îndemnuri de a acționa (*intrați, gătiți* în versetul 10) iar pe de altă parte, motivul pentru care sunt prezentate acestea (*curățiți-l, înălțați* în versetele 11 și 12). Efectul retoric pe care îl produc aceste repetiții subliniază faptul că, în timp ce poporul îl roagă stăruitor pe Domnul să vină, totuși ei ar trebui să fie pregătiți în orice moment pentru această venire⁷³.

Versetul 11⁷⁴ conține tema izbăvirii prin venirea lui Dumnezeu. Acesta amintește de Is. 56, 1 unde profetul susține că izbăvirea vine: Is. 56, 1 și 62, 11 și că răsplata și plata sunt cu El. Răsplătirea este pentru cei credincioși, iar plata este pentru cei răi, fapt care indică dubla natură a venirii Domnului⁷⁵. Particula introductivă הִנֵּה / *iată* apare de trei ori în versetul 11. Prima apariție atrage atenția asupra chemării pe care o face Dumnezeu, *a doua* atenționează Ierusalimul cu privire la venirea Domnului, iar *a treia* prezintă scopul venirii Lui⁷⁶. Această strofă se încheie cu afirmația că Ierusalimul va fi numit: לֹא נִעְזָבָה עִיר / *Cea căutată, Cetatea nepărăsită*. Această denumire este chiar opusul numelui său vechi (versetul 4), ceea ce exprimă faptul că toate condițiile existenței sale anterioare se vor schimba

⁶⁹ MOTYER, *The Prophecy*, S. Is 62:8.

⁷⁰ WATTS, *WBC 25: Isaiah 34-66*, S. 888.

⁷¹ BRILEY, "Isaiah," 289.

⁷² *Intrați, intrați pe porți! Gătiți cale poporului, gătiți, gătiți-i drum, curățiți-l de pietre, înălțați un steag peste neamuri!*

⁷³ WATSON, *Classical Hebrew Poetry*, 233.

⁷⁴ *Iată, Domnul vestește acestea până la marginile pământului: Ziceți fiicei Sionului: Mântuitorul tău vine! El vine cu plata, și răsplătirile merg înaintea Lui!*

⁷⁵ MOTYER, *Isaiah*, 383.

⁷⁶ *Ibidem*.

și (chiar) vor fi opuse celor actuale⁷⁷. Israelul se îndreaptă, astfel, spre orizontul unei existențe transfigurate.

Concluzie. În această pericopă, profetul Isaia trece de la *îndeplinirea profetică* - care a constituit firul roșu al capitolelor 60-61-, spre o alternanță între *făgăduință* și *nădejde/dorință* de restaurare a Ierusalimului. Această alternanță este sugerată de tema schimbării numelui, de numele nou (versetul 2). *Numele noi pe care Dumnezeu le va da constituie un nivel de vorbire profetic teologic misionar, adică perceperea lor ca sinteze ale voinței divine cu privire la destinul lui Israel, exprimate pedagogic față de poporul Său*⁷⁸. În versetele 4 și 12 există o alternanță a numelor între negativ – pozitiv: *nu ți se va mai zice ție: „Alungată”, și țării tale: „Pustiită”, ci tu te vei chema: „Întru tine am binevoit” și țara ta: „Cea cu bărbat”*. Putem spune deci, că numele date de către Dumnezeu reprezintă voința divină care se manifestă înspre lume în chip mărturisitor pentru a o aduce la adevărata cunoaștere⁷⁹.

O temă care apare încă din primul verset, sugerată de cuvintele *lumina* și *flacăra*, este prezentarea *poporului ales drept lumină a popoarelor*. Această temă ne conduce înapoi în timp, când Dumnezeu încheind legământ cu poporul Său, le promite acestora că vor fi *lumină înaintea Domnului* pentru că, prin ei se vor *binecuvânta toate popoarele pământului* (Fc. 22, 18). Însă prin îndepărtarea lor de Dumnezeu ei au fost risipiți întru neamuri. De aceea Domnul a pus în mijlocul lor *străjeri, care nici zi, nici noapte nu vor tăcea*. Termenul *străjeri* îi simbolizează pe profeții care prin predica lor neîncetată în repetate rânduri au încercat să readucă poporul pe linia legământului. Misiunea profeților este astfel o necesitate în cadrul vieții poporului ales, reprezentând vocea divină făcută accesibilă omului.

Imaginea logodirii este o altă temă care apare nu doar în discursul profetic isaianic. Astfel, Dumnezeu este prezentat ca *mire* iar Israel ca *mireasă*. Legătura lui Dumnezeu cu poporul ales poate fi prezentată în chip simbolic prin legătura unei căsătorii dintre doi tineri. Adică, așa cum un tânăr dintre toate femeile o alege și încheie legământ de nuntă cu cea pe care o iubește, tot astfel, Dumnezeu, dintre toate neamurile l-a iubit pe Israel și a încheiat cu el Legământ Sfânt pe Sinai. Astfel, putem afirma că relația dintre Creator și popor este una identică cu cea dintre doi tineri în taina nunții, relație din care derivă o cunoaștere profundă a/despre Dumnezeu și lucrările Sale pe baza mărturisirii adamice *vor fi un trup* (Fc. 2. 24)⁸⁰. De asemenea, expre-

⁷⁷ SPENCE-JONES, *Isaiah Vol. II*, S. 431.

⁷⁸ CHIRILĂ, *Osea*, 95.

⁷⁹ *Ibidem*, 106.

⁸⁰ CHIRILĂ, *Osea*, 73.

sia în ce chip se însorește flăcăul cu fecioara este în rezonanță cu cartea *Cântarea Cântărilor*.

Ultimele două teme care se desprind din lectura acestui pasaj stau în strânsă legătură. Prima temă prezintă *izbăvirea prin venirea Domnului*. Astfel, întoarcerea sinceră spre o *relație dreaptă a lui Israel în sânul comunității și apoi cu Dumnezeu poate revigora legământul*. Dumnezeu va face aceasta numai în măsura în care poporul va cere acest fapt⁸¹. Iar poporul, la îndemnul profetului: *să nu-I dați răgaz până ce nu va așeza din nou Ierusalimul, ca să facă din el lauda pământului* cere venirea Domnului și implicit restabilirea vechii legături alterată de păcatele poporului. A doua temă este *intensitatea chemării la mântuire*. Această intensitate este subliniată în termeni imperativi prin: *Intrați, intrați pe porți! Gătiți cale poporului, gătiți, gătiți-i drum, curățiți-l de pietre, înălțați un steag peste neamuri*. Această frază este preluată și dezvoltată de Însuși Mântuitorul, în paginile Noul Testament și prezentată sub forma pildei *nunții fiului de împărat* (Mt. 22, 1-14). Imperativele isaiene se regăsesc și în această parabolă memorabilă rostită de Hristos și care subliniază ideea chemării la mântuire și răspunsul oferit de cei chemați care *fără să țină seama, s-au dus: unul la țarina sa, altul la neguțătoria lui*. Concluzia acestei pilde este prezentată de Hristos prin *mulți sunt chemați, dar puțini aleși*. În registrul isaienic finalul acestei pericope este redat tot prin cuvintele divine *Ziceți fii-pei Sionului: Mântuitorul tău vine! El vine cu plata, și răsplătirile merg înaintea Lui*.

⁸¹ *Ibidem*, 225.

II. TEOLOGIA ISTORICĂ

IMPORTANȚA EVENIMENTELOR ISTORICE ALE SECOLULUI AL XX-LEA PENTRU BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

IOAN-VASILE LEB

Abstract: The Importance of Historical Events of the Twentieth Century for the Romanian Orthodox Church.

1918 was a milestone in history, time since the development of Romanian society has undergone an undeniable progress in all areas, including the church.

One issue of particular importance was the regulation of religious cults and the relations among them. Romanian Orthodox Church all received a unified organization with a well-defined status, which will bring stability and coherence of our church organization. Law and the organization Statute of the Orthodox Church in 1925 stipulated the autonomy and autocephaly our Church and the organization as Patriahat.

Romanian Churches have suffered terribly from the Vienna Diktat, during the years 1940-1944 is one of the toughest in the history of these lands.

After the establishment of communist power relations between Church and State have suffered due to interference of atheist power which sought to subordinate the Church to achieve its own interests. Communist roller wanted to destroy the Church as a whole, not just one or other of the confessions. Despite the communist interference in the affairs of religious bodies, the Orthodox Church resisted the totalitarian regime.

Tema propusă mie pentru a fi prezentată este una generoasă dar și îndeajuns de stufoasă și de sensibilă, întrucât multe din evenimentele devenite istorie își păstrează încă încărcătura emoțională prin repercusiunile pe care

ele le-au avut și le mai au încă asupra vremii noastre. Conștient de faptul că în spațiul restrâns al unei comunicări ca cea de față nu pot fi tratate toate problemele, eu mă voi mărgini doar la câteva aspecte din această perioadă, cu speranța de a aduce o contribuție, fie ea și minimă, la ceea ce-și dorește proiectul nostru „*Healing of memories*”.

De la bun început trebuie spus că anul 1918 a însemnat o piatră de hotar în istoria României, dată de la care dezvoltarea societății românești a cunoscut un progres incontestabil în toate domeniile, inclusiv în domeniul bisericesc. Noul stat românesc întregit, care cuprindea o suprafață de 295 049 kmp și o populație de 18 052 896 locuitori, a fost recunoscut pe plan internațional prin tratatele de pace încheiate la Paris în anii 1919-1920.¹ Însă actul reîntregirii aducea cu sine o problemă deosebit de complexă, care cerea o gestionare politică și administrativă urgentă, dar și înțeleaptă. Era nevoie, în primul rând, de realizarea omogenizării instituționale statale, în cadrul căreia una dintre problemele de o deosebită importanță pentru societatea românească o constituia reglementarea regimului cultelor religioase și a raporturilor dintre acestea. Statul român trebuia să țină cont de noile realități existente. El trebuia să-și clarifice raporturile sale cu acele culte din provinciile românești (Bucovina, Basarabia, Banat, Transilvania) care nu făcuseră parte din Vechiul Regat și care funcționau în baza legislațiilor din statele în care fuseseră încorporate înainte de 1918. Căci, în noua situație creată, se înregistra o pondere mărită a adeptilor cultelor minoritare, precum și o diversificare a activității acestora, așa încât statul român se confrunta cu o problemă inedită, dificil de soluționat prin concepții și metode de guvernare ale Vechiului Regat.² De aceea, era nevoie de adoptarea unei legi speciale în acest sens. Având în vedere faptul că în noul stat existau două Biserici românești, legislatorul trebuia să găsească cea mai potrivită formulă de a le preciza locul în cadrul societății românești. În acest sens sunt interesante afirmațiile lui Vintilă Brătianu, cu ocazia discutării Constituției din 1923. *Trebuia* – spunea ministrul – *să dăm bisericii naționale un rol în stat, nu numai din cauza serviciilor mari aduse în trecut, dar și prin rolul ce-l poate avea în viitor. Dar să nu uităm că acest rol n-a putut fi împlinit decât numai pentru că a fost fixat și în cadrul hotarelor naționale și în strânsă solidaritate cu interesele neamului și ale statului. Acest caracter trebuie păstrat, fără a ne influența de condițiile datorate luptelor de apărare națională contra unui stat care până mai ieri era*

¹ Vasile Vesa, *Înfăptuirea României Mari*, în vol: *O Istorie a românilor. Studii critice*, coord. de Stephen Fisher-Galați, Dinu C. Giurescu și Ioan-Aurel Pop, Fundația Culturală Română. Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 1998, p. 226.

² Constantin Schifirneț, *Biserică, Stat și Națiune. Studiu introductiv la vol. Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară în jurul Legii Cultelor 1928*, reed. Editura Albatros, București, 2000, p. V.

*vrășmașul poporului credincios. Și, mai departe: Ființa în Ardeal a unei a doua biserici cu caracter național nu va stirbi, negreșit, situația bisericii majorității neamului și recunoscută ca biserică dominantă; dar trebuie să se asigure și celei de-a doua puțința de a trăi și de a-și îndeplini menirea. Cu cât ambele biserici își vor păstra mai hotărât caracterul național, și deci frățesca colaborare, cu atât sufletul poporului va fi mai ridicat și statul român va fi lipsit, și în viitor, de luptele care au frământat atât de greu liniștea altor popoare.*³

Sunt principii de care Constituția din anul 1923 va ține seama, atunci când va preciza cadrul juridic al cultelor din România. La articolul 5, Constituția prevedea că: *Românii, fără deosebire de originea etnică, de limbă sau de religie, se bucură de libertatea conștiinței, de libertatea învățământului, de libertatea presei, de libertatea întrunirilor, de libertatea de asociație și de toate drepturile stabilite prin legi.*⁴ Apoi, prin articolul 22, se stipulau următoarele: *Libertatea conștiinței este absolută. Statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate și protecțiune, întrucât exercițiul lor nu aduce atingere ordinei publice, bunelor moravuri și legilor de organizare ale statului. Biserica ortodoxă română fiind religia marei majorități a românilor este biserică dominantă în statul român; iar cea greco-catolică are întâietate față de celelalte culte. Biserica ortodoxă română este și rămâne neatârnată de orice chiriarhie străină, păstrându-și însă unitatea cu Biserica ecumenică a Răsăritului în privința dogmelor. În tot Regatul României Biserica creștină ortodoxă va avea o organizație unitară cu participarea tuturor elementelor ei constitutive, clerici și mireni. O lege specială va statornici principiile fundamentale ale acestei organizații unitare, precum și modalitatea după care prin organele sale proprii și sub controlul statului, își va reglementa!!!! chestiunile sale religioase, culturale, fundationale și epitropești. Chestiunile spirituale și canonice ale Bisericii ortodoxe române se vor regula de o singură autoritate sinodală centrală. Mitropoliții și episcopii Bisericii ortodoxe române se vor alege potrivit unei singure legi speciale. Raporturile dintre diferitele culte de stat se vor stabili prin lege.*⁵ Iar, mai departe, articolul 7 preciza că din rândul membrilor de drept ai Senatului făceau parte: *mitropoliții țării, episcopii eparhioți ai Bisericilor ortodoxe române și greco-catolice, întrucât vor fi aleși conform legilor țării; capii confesiunilor recunoscute de stat, câte unul de fiecare confesiune, întrucât sunt aleși sau*

³ Vintilă I. Brătianu, *Nevoile statului modern și Constituția României Mari*, în vol: *Constituția din 1923 în dezbaterile contemporanilor*, Humanitas, București, 1990, p. 61-62.

⁴ *Constituțiunea*. Promulgată cu decretul regal No. 1 360 din 28 martie 1923 și publicată în *Monitorul Oficial* No. 282 din 29 martie 1923, București, Imprimeria Statului, 1923, reed. În vol *Constituția din 1923 în dezbaterile contemporanilor*, Humanitas, București, 1990, p. 611.

⁵ *Ibidem*, p. 615.

numiți conform legilor țării și reprezintă un număr de peste 200 000 credincioși; precum și reprezentantul superior religios al musulmanilor din regat.⁶ Odată creat acest cadru juridic, fiecare confesiune trebuia să-și elaboreze propriul ei Statut de funcționare.

Având în vedere schimbările existente, *Biserica Ortodoxă Română* a considerat, pe bună dreptate, că prima îndatorire pe care o avea era aceea de a se organiza unitar, sub conducerea Sfântului Sinod din București. Această unificare era necesară întrucât în fiecare provincie exista un altfel de conducere și administrare bisericească. În România, de pildă, exista “un adevărat absolutism ierarhic, precum și o dependență sau subordonare aproape totală față de stat. Neexistând o precizare limpede a atribuțiilor și a poziției statului față de Biserică și invers, viața bisericească era într-o continuă frământare și instabilitate”⁷. Spre deosebire de aceasta, “în Biserica din Bucovina exista o mentalitate ultraierarhistă și tributară împăratului de la Viena și așa-numitului «fond bisericesc» (fondul averilor Bisericii de aici, creat de Habsburgi), încât conducerea Bisericii era mai mult în mâna aparatului de stat austriac”⁸.

Față de acestea, Biserica Ortodoxă din Transilvania venea cu o organizare corespunzătoare⁹, realizată de mitropolitul Andrei Șaguna prin *Statutul Organic*¹⁰, sancționat de statul austriac la 28 mai 1869. Principiile sale de bază erau *autonomia* față de stat și *sinodalitatea*. Dacă cel dintâi o apăra de orice ameste sau aservire din partea conducerii seculare, cel de-al doilea asigura colaborarea dintre clerici (1/3) și mireni (2/3) la conducerea treburilor bisericești. În felul aceste, Biserica transilvană era apărută de orice încercare de absolutism ierarhic, fiind astfel a tuturor și conducându-se prin toți membrii ei: ierarhie, cler și popor.¹¹

Având în vedere bunele rezultate dobândite de Biserica ortodoxă din Transilvania prin organizarea dată de Șaguna, încă din 1919 s-au făcut demersurile pentru noua organizare bisericească a BOR, care să aibă ca bază *Statutul Organic* șagunian. În urma discuțiilor purtate atât în cadrul așa-numitei “Constituante bisericești”, cât și a Comisiei speciale, a

⁶ *Ibidem*, p. 623

⁷ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 389.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria și Transilvania*, Sibiu, 1869 (ed. a II-a, 1881, ed. a III-a, 1900 ș.a.); Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846-1873*, trad. de Aurel Jivi, București, 1995; Ioan Lupaș, *Viața și faptele lui Andrei Șaguna, Mitropolitul Ardealului*, București, 1926; Irimie Marga, *Andrei Șaguna, canonist și organizator bisericesc*, în vol.: *In memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna, 1873-2003*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 189-199.

¹¹ Mircea Păcurariu, *loc. cit.*

fost întocmit, în noiembrie 1920, un “anteproiect de lege pentru organizarea Bisericii autocefale ortodoxe române”, care urma să fie discutat de Sfântul Sinod. Octavian Goga, pe atunci ministru al Cultelor, voia să prezinte acest proiect în Camera deputaților, însă mitropolitul Nicolae Bălan s-a opus, cerând ca unificarea bisericească să se facă numai după elaborarea noii Constituții a României, în care să fie înscrise și principiile de organizare a Bisericii.

În felul acesta, Mitropolitul Bălan a urmărit și a izbutit ca proiectul de unificare să fie supus spre ratificare Sfântului Sinod și nu parlamentului, evitând astfel amestecul politicianilor vremii într-o chestiune ce privea organizarea noastră bisericească.¹² Mitropolitul ardelean va participa apoi activ la discuțiile din senat, în care va apăra *autonomia* BOR, principiul fundamental al organizării noastre bisericești, în baza căruia Biserica avea dreptul să se organizeze și să se conducă prin ea însăși. Iată doar un pasaj din cuvântarea rostită de el în Senatul României, la 24 martie 1925: “D-lor senatori, în cuvântările ce s-au rostit cu această ocaziune, s-au arătat principiile frumoase cari stau la baza organizației unitare a sfintei noastre Biserici. Amintesc în primul rând *principiul autonomiei* bisericești, care nu putea să lipsească, în epoca noastră, de la temelia organizației bisericești. Noi, românii din mitropolia Ardealului – singuri noi, dintre toate provinciile românești – am putut să ne luptăm, între grele împrejurări, autonomia bisericii și, în virtutea acestei autonomii, am putut să ne organizăm și conduce de-a lungul vremii Biserica astfel încât ea a fost scutul și adăpostul neamului nostru amenințat de atâtea primejdii. În principiul autonomiei noi am văzut condiția esențială pe seama Bisericii de a se păstra ca ceea ce este și ca ceea ce trebuie să fie, în mijlocul poporului. Autonomia bisericească am derivat-o din însăși canonicitatea Bisericii și astfel suntem de părere că Biserica, găsească-se sub împrejurări asupritoare ori trăind în libertate, e datorare față de ea însăși să-și reclame autonomia. O instituție, cu o misiune atât de mare, cum este Biserica, numai atunci poate să aibă conștiința deplină a acestei misiuni, când ea are posibilitatea de a răspunde de sine însăși, prin factorii săi, înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor...Autonomia bisericească însă trebuie înscrisă nu numai în lege, ci mai presus de lege, ea trebuie adânc înrădăcinată în sufletul credincioșilor”¹³

Constituția din 1923 va conține, în articolul 22 tocmai autonomia și caracterul de Biserică “dominantă”, susținute de mitropolitul Nicolae Bălan și de ierarhia ortodoxă. După doi ani, în 1925, Corpurile legiuitoare vor vota și ultimul proiect de lege, la care era alăturat și un proiect de Statut în care

¹² *Ibidem*, p. 391.

¹³ *Unificarea organizației bisericești*, în vol. Mitropolitul Nicolae, *Biserica și viața*, Sibiu, 1947, p. 91-92.

erau cuprinse principiile șaguniene. După ce au fost votate, Legea (în 46 art.) și Statutul Bisericii Ortodoxe Române vor fi promulgate la 6 mai 1925.

Prin aceasta, întreaga Biserică Ortodoxă Română a primit o organizare unitară, cu un Statut bine conturat, care va conferi stabilitate și coerență organizării noastre bisericești și care va sta la baza organizării ei până în ziua de astăzi.

Între timp s-a pus problema ridicării Bisericii noastre la rangul de Patriarhie, ceea ce se va realiza prin *Legea pentru ridicarea scaunului arhiepiscopal și mitropolitan al Ungrovlahiei, ca primat al României, la rangul de Scaun patriarhal*, lege adoptată și publicată în *Monitorul Oficial* din 25 februarie 1925. Argumentele în baza cărora se cerea instituirea patriarhiei erau numărul mare al credincioșilor ei – 14 milioane, cu 5 mitropolii și 18 eparhii, precum și prestigiul câștigat de ea în fața lumii creștine. Actul acesta era salutat nu numai de ortodocși, ci și de greco-catolici, prin oamenii politici ai vremii. De pildă, în cuvântarea rostită în Senat, în ziua de 12 februarie 1925, protopopul Clujului, Ilie Dăianu, aducea adevăratul Partidului Poporului, spunând între altele: “Sunt sigur că nu este nici un partid, că nu este, peste tot, nici un român, care să nu se bucure de actul care se constituie astăzi legalmente. Și sunt sigur că în toată țara, în toate inimile, acest fapt își va găsi ecou frățesc, care nădăjduiește, din așezarea acestei mari instituțiuni bisericești, la o prosperitate mai puternică pentru țară, prin ridicarea prestigiului bisericii și prin ridicarea, astfel, a principiului de autoritate, fundamental în orice Stat și care atât de mult este amenințat astăzi în toate părțile lumii. Cu toții, care ținem la neam și ținem mai ales astăzi când neamul este mai unit, într-o întregire atât de admirabilă, să aducem, cu toată inima, cu tot sufletul nostru, neprecupețind nimic, să aducem priosul nostru la întărirea principiului pe care biserica, întreaga biserică creștină, are menirea să-l reprezinte pe pământ în numele lui Dumnezeu, izvorul a toată autoritatea.”¹⁴ La rândul său, în Adunarea Deputaților din 17 februarie 1925, Iuliu Maniu spunea următoarele: “D-le președinte, salut cu sinceră bucurie hotărârea Sinodului Bisericii Ortodoxe Naționale Române de a ridica pe șeful ei la rangul de Patriarh, și primesc în numele partidului național român, cu sinceră recunoștință Mesajul regal, prin care se prezintă acest proiect de lege menit să ridice în demnitate această biserică națională și să dovedească încă odată legătura strânsă, care a fost totdeauna între Statul român și biserică. Intr’adevăr, nu știu dacă mai este vreun popor la care soarta bisericii să fi fost atât de strâns legată de a Statului, a neamului, de a credinței ca la poporul român. Puterea Statului român, strălucirea tronului domnesc, însemnau și strălucirea Bisericii, umilirea poporului român

¹⁴ Tit Simedrea, *Patriarhia românească. Acte și documente*, București, 1925, p. 52.

și umilirea Statului românesc însemnau și umilirea Bisericii românești. Și atunci când din cauza vitregiei timpurilor, amuțea buzele poporului român, el glăsuia prin slova bisericescă; iar când piepturile românești erau trudite și chinuite de suferință, nu găseau nădejde mângâietoare decât în ruga altăru-lui, în lumina care ieșea dintr-o casă preoțească săracă, umilă, mică, dar totdeauna încăpătoare pentru cele mai grandioase aspirațiuni ale neamului românesc. Se cuvine deci, ca atunci când putem prăznui Casa această grandioasă a unității neamului românesc, care unește întreg poporul românesc pe vecie și nedespărțit într-un singur Stat, să se facă ca și biserica ortodoxă, națională, română, reprezentatoarea sufletească a imensei majorități a poporului românesc și patroana sufletească a imensei majorități a poporului românesc și patroana sufletească veacuri dearândul a însuși Statului român și a așezămintelor sale, să se bucure și ea și să aibă mulțumirea sufletească de a o fi înălțat și de a o fi întărit, ca și mai bine să poată de aci înainte să împlinească menirea ei de a propovădui cuvântul adevărului și a ocroti poporul românesc pe calea mântuirii sufletești și naționale.”¹⁵

Prin aceasta, Mitropolitul Primat Miron Cristea devenea primul Patriarh al României.¹⁶ Ardelean și bun cunoscător al moștenirii șaguniene, Miron Cristea va contribui în mod deosebit la cristalizarea organizării BOR pe bazele Statutului șagunian. Încă din 1920 el se exprima astfel, în legătură cu viitoarea organizare a BOR: “Biserica Ortodoxă Română din întreg regatul României întregite cu Ardealul, Banatul, Crișana, Maramureș și celelalte ținuturi românești de dincolo de Carpați, apoi cu Basarabia și Bucovina, formează o singură biserică autocefală...este independentă de orice altă biserică ortodoxă, având însă a susține unitatea dogmatică și spirituală cu Biserica Constantinopolului și cu celelalte biserici naționale, a se năzui să se susție – după putiință – și unitatea canonică a vieții bisericești cu bisericile ortodoxe răsăritene din toată lumea și a conlucra cu toate confesiunile creștine de pretutindeni pentru apărarea intereselor comune ale creștinismului, spre binele țărilor și al popoarelor din ele”.¹⁷

Legea și Statutul de organizare al BOR din 1925 stipulau, așadar, autonomia și autocefalia Bisericii noastre, precum și organizarea ca Patriahie Română. Din punct de vedere administrativ ea cuprindea 5 mitropolii, având și o Episcopie a Armatei, cu reședința în Alba-Iulia, care fusese înființată încă din anul 1921. Sfântul Sinod era cea mai mare autoritate în problemele spirituale și canonice și forul suprem în ceea ce privește toate chesti-

¹⁵ *Ibidem*, p. 82-83.

¹⁶ Ilie Șandru, Valentin Borda, *Un nume pentru istorie-Patriarhul Elie Miron Cristea*, Casa de editură Petru Maior, Târgu-Mureș, 1998.

¹⁷ Miron Cristea, *Principii fundamentale pentru organizarea unitară a Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1920; apud I. Șandru, V. Borda, *op. cit.*, p. 205.

unile bisericești. Sfântul Sinod era compus din Patriarh, ca președinte, și de toți mitropoliții, episcopii și vicarii în funcție. Ca organ deliberativ, pentru întregul patriahat, funcționa Congresul Național Bisericesc, iar ca organ executiv Consiliul Central Bisericesc, alcătuit din 15 membri, trei de fiecare mitropolie (un cleric și doi laici), membrii clerului fiind salariați iar ceilalți onorifici. Din păcate, Legea și Statutul de organizare se vor confrunta cu o rezistență puternică din partea tradiționaliștilor care vedeau în principiile pe care le conțineau o influență protestantă, acuzând legea că voia să laicizeze Biserica. Aceștia doreau reducerea numărului laicilor și chiar îndepărtarea acestora din viața Bisericii. În Adunările eparhiale și în Congresul Național Bisericesc erau aleși adeseori politicieni care nu aveau nici o legătură cu Biserica și care nu contribuiau cu nimic la progresul ei.¹⁸

Realizarea Patriarhiei Române prin organele bisericești și statale române și primirea *Tomosului* de recunoaștere din partea Patriarhului ecumenic Vasile, la 29 august 1925¹⁹, precum și prin recunoașterea ei din partea celorlalte Biserici ortodoxe plasau Patriarhia Română într-o situație privilegiată, având în vedere faptul că Biserica Ortodoxă Rusă se afla deja sub jugul comunist.²⁰ De acum înainte, BOR va cunoaște o dezvoltare deosebită, în ciuda sincopelor politice ale societății românești, cărora va trebui să le facă față.

Biserica Catolică din România acestei vremi avea o situație deosebită care se va repercuta și asupra discuțiilor legiuitoare, dar și în viața socială a țării. Căci, în noua Românie, existau atât catolici maghiari, germani și români, cât și români greco-catolici. Am văzut că Biserica Ortodoxă majoritară era Biserica dominantă, iar Biserica greco-catolică, fiind tot românească, avea o situație privilegiată față de celelalte culte. Situația ei nu era însă deloc simplă, atâta timp cât ea fusese spoliată de către Vatican prin crearea episcopiei de Hajdudorog. Cu toate protestele uniților ardeleni, această episcopie greco-catolică maghiară fusese înființată la 1912, prin detașarea forțată a 8 parohii de la dieceza ruteană de Eperjes, 70 de la dieceza de Muncaci, 44 de la dieceza greco-catolică-română de Oradea, 4 de la dieceza de Gherla, 35 de la arhiepiscopie Blajului și a unei parohii (Budapesta) de la arhiepiscopie de Strigoniu.²¹ Scopul ei de maghiarizare prin biserică era foarte limpede,

¹⁸ Ioan-Vasile Leb, *L'État juridique de l'Église dans le droit roumain. Aperçu historique*, în vol.: *Communio et Sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodriguez*, ed. de José R. Villar, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, p. 869.

¹⁹ Intreaga documentație la Tit Simedrea, *op. cit.*, p. 108-132; Ioan-Vasile Leb, *Biserica și implicare. Studii privind istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Limes, 2000, p. 143-153.

²⁰ Timothy Ware, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, trad. de Alexandra Petrea, București, 1997, p. 147-172.

²¹ Onisifor Ghibu, *Viața și organizația școlară în Transilvania și Ungaria*, București, 1915, p. 92. Vezi și bogata documentație a lui Onisifor Ghibu, *Acțiunea catolicismului unguresc și a Sfântului Scaun în România întregită*, Cluj-Napoca, 1934, 983 p.

așa încât este de la sine înțeles reacția românilor uniți împotriva acestui act samavolnic. Însă, cu toate protestele lor, aceștia nu au reușit să stopeze acțiunea bulei papale *Christifideles graeci* din 8 iunie 1912. Abia după reîntregirea țării, la 1918, românii uniți vor putea să revendice parohiile pierdute prin crearea eparhiei amintite.²² Aceasta, nu fără observația ortodocșilor care vor vedea în greco-catolicism un pericol continuu de maghiarizare prin Biserica Romano-Catolică în care acesta fusese integrat doar ca simplu rit, fără nici o autonomie. De aici și dificultatea cu care se confrunta Biserica Greco-Catolică în discuțiile referitoare la noua Lege a cultelor.

Așa cum se stipulase prin Constituția din 1923, raportul cultelor cu Statul, precum și acela dintre ele urmau să fie stabilite printr-o lege specială. Aceasta s-a realizat prin noua *Lege pentru regimul general al cultelor*, aprobată și publicată apoi în *Monitorul Oficial* Nr. 89 din 1928, cu unele modificări în anul 1929.²³

Era o lege nouă care încerca o adaptare la noile realități socio-politice ale țării. Supus dezbaterii publice, proiectul de lege a dat naștere la discuții controversate, deosebit de aprinse, în care au intervenit mari personalități ale vremii. Această dezbatere a relației dintre stat și cultele religioase a apărut datorită includerii, în proiectul de lege, a articolului 45 cu privire la soarta averilor bisericesti părăsite de credincioși, prevedere ce a determinat o opoziție foarte puternică din partea greco-catolicilor. Articolul 45, devenit apoi articolul 47 consfințea dreptul BOR de a îngloba în patrimoniul său material averile parohiilor unite care erau părăsite de credincioșii ce s-ar fi întors în sânul BOR. Întrebarea ce se punea era dacă statul român putea să intervină în această extrem de delicată chestiune generatoare de disensiuni puternice între cele două biserici. Pe acest temei s-a purtat timp de mai multe luni o polemică deosebit de violentă. După cum constată Constantin Schifirneț, din perspectiva timpului, comportamentul ierarhilor greco-catolici are o explicație incontestabilă: după secole de luptă pentru afirmarea propriei identități naționale sub un regim de stăpânire străină, Biserica unită cu Roma din statul român întregit se vedea pusă în situația unei posibile confruntări cu biserica soră și chiar cu instituții ale statului român. Nu se justificau însă în nici un fel incriminările nerealiste proferate de către ierarhii greco-catolici față de BOR, judecată ca o biserică lipsită de orice deschidere către contemporaneitate sau ca o instituție păstrătoare numai a valorilor răsăritene, care ar fi lipsită de orice comprehensiune pentru cultura europeană. În același timp, s-au exprimat opinii critice față de BOR chiar de către inte-

²² Iudita Călușer, *Episcopia greco-catolică de Oradea*, Editura Logos'94, p. 288-295.

²³ Atât *Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe române*, cât și *Legea pentru regimul general al cultelor* au fost publicate și la Ioan Mateiu, *Politica bisericească a statului românesc*, Sibiu, 1931, p. 144-211.

lectuali ortodocși, între care Nae Ionescu, Nichifor Crainic, Pamfil Șeicaru sau C. Rădulescu-Motru. De pildă, Nae Ionescu, considera că statul român “nu este creștin și nu e ortodox, ci pur și simplu stat modern, constituit în afara dreptului divin”.²⁴ Oficiul Bisericii Unite, “Unirea” a pornit o adevărată campanie împotriva acestui articol de lege. La rândul său, “Telegraful Român” de la Sibiu, în frunte cu mitropolitul Nicolae Bălan vor susține teza ortodoxă, potrivit căreia odată cu părăsirea de către credincioși a unui cult, averea bisericească să fie trecută la cultul care-i primește. În această confruntare n-au lipsit nici demonstrațiile de stradă din ambele părți, așa încât, în cele din urmă, articolul a fost reformulat și votat astfel: *“Oricine trece de la un cult la altul este dator a suporta toate sarcinile impuse de statutele și de angajamentele luate față de cultul părăsit până la sfârșitul anului în care s-a făcut trecerea.”* Însă acest articol nu satisfăcea pe nimeni în întregime. El ținea însă cont de tratativele pe care statul român le ducea în vederea încheierii unui **Concord** cu Vaticanul.

Se știe că, pe lângă românii greco-catolici, existau în România și un număr restrâns de români și de germani romano-catolici. În Transilvania însă, marea majoritate a credincioșilor catolici erau de naționalitate maghiară. Conducătorul suprem al tuturor, papa, se afla în afara granițelor țării. De asemenea, numeroase parohii din diecezele romano-catolice maghiare din Satu Mare, Oradea și Timișoara au rămas în Ungaria. Până la o nouă arondare teritorială a lor, parohiile respective au continuat să stea sub jurisdicția foștilor episcopi, rămași în România, așa încât aceștia aveau cârmuirea duhovnicească asupra unor credincioși aflați în două state: România și Ungaria. Pe de altă parte, romano-catolicii polonezi, germani, etc. din Bucovina se găseau sub jurisdicția arhiepiscopului catolic din Lvov (pe atunci în Polonia). Tot sub jurisdicția acestuia se aflau și greco-catolicii din aceeași provincie, în timp ce greco-catolicii din județele Maramureș și Satu Mare erau sub jurisdicția episcopului greco-catolic din Uzhorod (Ujhorod), aflat pe atunci în Cehoslovacia, iar arhiepiscopul romano-catolic din București nu era cetățean român, fiind acuzat în presa interbelică de tendințe germanizante.²⁵

Începând cu anul 1920, guvernele României au intrat în tratative diplomatice cu Sfântul Scaun, înființând o Legație română pe lângă Vatican și o Nunțiatură Apostolică în București. De remarcat că în tot acest timp Biserica romano-catolică și-a desfășurat nestingherită activitatea spirituală. Însă conducătorii Bisericii romano-catolice luau chiar o atitudine dușmănoasă, vădit potrivnică intereselor statului român. Iată doar câteva exemple: Nunțiul

²⁴ *Cuvântul*, 27 februarie 1928, p. 1, apud C. Schifirneț, *art. cit.*, p. X.

²⁵ M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 398; I. Dumitriu-Snagov, *Postfață* la Raimond Netzhammer, *Arhiepiscop în România*, București, 1993, p. 300-301.

papal în România, Marmaggi, a început să se amestece în treburile interne ale statului român, fapt care a dus la rechemarea și înlocuirea lui. Episcopul romano-catolic din Timișoara, Glattfelder, a întrebuințat, într-una din circularele sale, expresii jignitoare la adresa statului român și a reformei agrare din 1923, fapt pentru care guvernul l-a silit să părăsească țara. O delegație a “Reuniunii populare a romano-catolicilor ardeleni” a plecat la Roma pentru a cere Vaticanului să ia apărarea romano-catolicilor din Transilvania, iar clerul romano-catolic înainta numeroase memorii și proteste Vaticanului, plângându-se de atitudinea statului român față de catolici.

Interesate de a-și întări poziția politică, guvernele României, atât cele liberale cât și cele țărăniști, susținute mai ales de Iuliu Maniu, au reușit ca să impună, în anul 1929, ratificarea concordatului. Ierarhia ortodoxă, în frunte cu mitropolitul Nicolae Bălan s-au opus cu vehemență Concordatului, calificându-l drept “anticonstituțional, excepțional de privilegiator exclusiv pentru cultul catolic și cu totul nedrept față de Biserica Ortodoxă, tulburător al păcii confesionale și antipatriotic”.²⁶

Nu insistăm asupra conținutului Concordatului. Cert este însă, că Biserica Ortodoxă Română deși era “dominantă”, era defavorizată față de Biserica Catolică din care făcea parte și Biserica greco-catolică, raporturile dintre cele două Biserici înregistrând o vădită înăsprire. Cu toate acestea, ea a cunoscut o dezvoltare deosebită și o largă deschidere ecumenică, participând la diferite întruniri ecumenice internaționale. S-au dezvoltat școlile teologice, a fost organizată asistența socială, s-au întemeiat o seamă de reviste teologice, au fost trimiși studenți în străinătate, pentru perfecționare, inclusiv la școlile teologice catolice. Apoi, cu toate încercările de a-i împiedica pe credincioși să treacă la Ortodoxie, în acest timp s-au înregistrat numeroase reveniri care puteau fi un prolog pentru realizarea unirii celor două Biserici românești, unire la care s-a făcut apel în atâtea rânduri de-a lungul istoriei. Preoții uniți au continuat să slujească și acum cu cei ortodocși, trăind în cea mai perfectă armonie și colaborare.²⁷

Biserica greco-catolică din Transilvania a căutat ca, în urma situației privilegiate conferită de Concordat, să se dezvolte cât mai mult, implicându-se, ca și ortodocșii, în acțiunea de consolidare a statului național român, precum și în combaterea politicii revizioniste susținute de către unele cercuri maghiare din interiorul și exteriorul țării noastre. De asemenea, a susținut măsurile luate pentru ridicarea economică și culturală a poporului român și a continuat susținerea și modernizarea școlilor, având teologi și

²⁶ Mitropolitul Nicolae, *Biserica și viața*, p. 220.

²⁷ Teodor Damșa, *Biserica greco-Catolică din România în perspectivă istorică*, Editura de Vest, Timișoara, 1994, p. 234; M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 406-407.

ierarhi de înaltă valoare ca: mitropolitul Vasile Suciu, mitropolitul Alexandru Nicolescu, episcopul Ioan Suciu ș. a.²⁸

Merită să amintim faptul că cele două Biserici românești au avut de suferit cumplit de pe urma Diktatului de la Viena, perioada dintre anii 1940-1944 fiind una dintre cele mai grele din istoria acestor ținuturi. Nu insistăm aici asupra acestui subiect care ar putea constitui o temă de cercetare a proiectului *Healing of Memories*. Amintim, totuși, masacrele din localitățile Ip și Treznea, martiriul protopopului din Huedin Aurel Munteanu și expulzarea forțată a episcopului Dr. Nicopae Popoviciu al Oradiei și a episcopului Dr. Vasile Stan al Maramureșului.²⁹ În tragica situație în care se aflau, cei doi episcopi români, Nicolae Colan, ortodox, și Iuliu Hossu, unit, au găsit forța necesară de a înfrunta împreună teroarea horthystă. O colaborare care ar fi putut da roade și mai târziu dacă nu ar fi venit tăvălugul bolșevic.

Biserica Ortodoxă Română în timpul comunismului

Se cunoaște foarte bine că în perioada dintre cele două războaie mondiale România a cunoscut o dezvoltare puternică sub toate aspectele, ceea ce deschidea o frumoasă perspectivă unui stat tânăr și dinamic. Dezvoltarea sa normală a fost însă stopată de instaurarea puterii comuniste care va conduce țara pe un drum total împotriva mersului istoriei. Și, cum era de așteptat, relațiile dintre Biserică și Stat au avut și ele de suferit, datorită amestecului puterii ateiste care a căutat să-și subordoneze Biserica în vederea realizării propriilor sale interese. Nu este aici locul de a descrie atrocitățile săvârșite în acest timp. Ele au fost analizate, uneori realist și obiectiv³⁰, alteori, vădit defavorabil³¹. Trebuie însă precizat că regimul comunist, instaurat în anul 1945, având în față modelul bolșevic, socotea că asumarea controlului Bisericii va putea mobiliza poporul în slujba noilor sale idealuri. Pericolul

²⁸ Ioan M. Bota, *Istoria Bisericii Universale și a Bisericii Românești*, Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1994, p. 319.

²⁹ Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, Vol. III. Tom I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 650 u

³⁰ Vezi: *Memorialul Sighet. Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului: Biserica întemnițată. România 1944-1989*, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, București, 1998, 461 p și ediția în limba engleză, București, 1999, 415 p; Gheorghe Drăgulin, *Victimele pușcărilor comuniste și ale revoluției în atenția aghiografului contemporan*, în BOR, an CIX (1991), nr. 1-3, p. 91-98; Idem, *Vieți și biserici întemnițate*, în BOR, an CX (1992), nr. 1-3, p. 57-58; Vasile Manea, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Patmos, 2001; *Mărturisitorii de după gratii. Slujitori ai Bisericii în temnițele comuniste* – Supliment al Revistei "Renașterea", Cluj-Napoca, 1995; Mihai Rădulescu, *Rugul aprins*, Editura Ramida, București, 1993.

³¹ O prezentare mai nouă, cu o bogată bibliografie, vezi la Adrian Gabor și Adrian Nicolae Petcu, *Biserica Ortodoxă Română și puterea comunistă în timpul Patriarhului Justinian*, Extras din *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București*, anul II, 2002, p. 93-154.

existent fusese anunțat de mari personalități ale Bisericii Ortodoxe Române, precum Mitropolitul Nicolae Bălan, Teodor M. Popescu, Ioan Gh. Savin, Grigorie Marcu și alții. Merită pomenit aici gestul episcopatului ardelean, în frunte cu Mitropolitul Nicolae Bălan, cu episcopii Andrei Magier al Aradului, Nicolae Popoviciu al Oradiei, Nicolae Colan al Clujului și Vasile Lăzărescu al Caransebeșului care, încă din 22 septembrie 1937, au emis o scrisoare Pastorală în care reafirmau și condamnau pericolul pe care comunismul îl reprezenta pentru umanitate. Tot în această direcție se înscrie și implicarea episcopilor ardeleni în campania misionară organizată de Sfântul Sinod al BOR în Basarabia și Transnistria pentru vindecarea rănilor și urmelor lăsate de comunism. Aproape toți episcopii ardeleni, în frunte cu mitropolitul N. Bălan, s-au implicat în cea mai mare campanie misionară a BOR în anii 1941-1944, botezând sute de copii și adulți, construind și sfințind zeci de biserici în vechile teritorii românești pustiite de comunism. Într-o singură zi, episcopul N. Popoviciu a botezat peste 30 de copii în satul Sucleia din stânga Nistrului. Tăvălugul comunist voia să distrugă Biserica în întregimea ei, nu doar una sau alta dintre confesiuni. Și, pentru aceasta, avea nevoie de un cadru legal care să-i poată permite orice mișcare în acest sens. De aceea, în articolul 27 din Constituția Republicii Populare Române se stipula că: "Libertatea de conștiință și libertatea religioasă sînt garantate de către Stat. Cultele religioase sînt libere să se organizeze și pot funcționa liber dacă ritul și practicile lor nu contravin Constituției, securității publice și bunelor moravuri. Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține instituții de învățământ general, ci numai școli speciale pentru pregătirea personalului de cult, sub controlul statului". În ceea ce o privește, "Biserica Ortodoxă Română este autocefală și unitară în organizarea sa. Modul de organizare și de funcționare al cultelor va fi reglementat prin lege". Apoi, în Legea privind regimul general al cultelor, publicat în Monitorul Oficial Nr. 178, partea I, din 4 august 1948, se stipula că: "Statul garantează libertatea de conștiință și libertatea religioasă pe întregul teritoriu al Republicii Populare Române. Oricine poate aparține unei religii sau să îmbrățișeze o credință religioasă, dacă practicarea ei nu contravine Constituției, securității și ordinii publice sau bunelor moravuri". Se stipula, de asemenea, interzicerea oricărei discriminări între cetățeni pe motive religioase; garantarea practicării oricăror forme de cult de către adepții Bisericilor și comunităților religioase; respectarea dreptului tuturor cultelor de a promulga legi și regulamente de organizare și funcționare în concordanță cu dogmele și canoanele proprii, precum și dreptul de a fonda instituții de învățământ superior, necesare educării viitorilor slujitori de cult; respectarea neamestecului în treburile interne ale Bisericilor și comunităților religioase. Cultele religioase recunoscute aveau calitatea de

persoane juridice, cu dreptul de a crea noi eparhii, dar a fost impusă condiția ca noua eparhie să aibă minimum 750.000 de credincioși.

În același timp, la 18 iulie 1948, prin Decretul Nr. 151/1948, Statul român denunța Concordatul cu Vaticanul, iar prin Decretul Nr. 358, publicat în Monitorul Oficial Nr. 281 din 2 decembrie 1948, Biserica Greco-Catolică înceta să mai existe, episcopii și mulți preoți și credincioși fiind aruncați în temnițele comuniste, duși la canal și muncă silnică, alături de ceilalți oameni ai Bisericii, ortodocși, romano-catolici, musulmani și chiar evrei. Lucrările mai recente arată, cum de altfel era și de așteptat, numărul covârșitor al ortodocșilor majoritari care au avut de suferit în această vreme. Numărul de 1600³² este, cu siguranță, doar o cifră de moment, atâta timp cât un text intitulat Gulagul românesc și Biserica spune că “6.000 de preoți ortodocși au fost tracasați, schingiuiți, condamnați din 1946 și până în 1964”³³, cercetările ulterioare urmând să dea la iveală și alte situații în care preoții ortodocși sau de altă confesiune au avut de suferit. De aceea, ideea că doar Biserica Greco-Catolică a suferit martiriul în acele vremuri este cel puțin parțială, întrucât populația majoritară, ortodoxă, este cea care a dat cei mai mulți martiri, așa cum spun statisticile, deși sunt încă incomplete. Unde era ierarhia ortodoxă în acea vreme? Răspunsul este limpede. Încă din 1945 mitropolitul Tit Simeodrea al Bucovinei s-a retras din scaun, înțelegând că va fi disponibilizat din oficiu, iar Nifon Grigore Criveanu, mitropolitul Olteniei, a fost deja pensionat, deși avea doar 56 de ani, motivul fiind desființarea Mitropoliei Olteniei. La 21 februarie 1946, mitropolitul Transnistriei, Visarion Puiu, a fost condamnat la moarte în contumacie, pentru ca apoi să fie depus din treaptă la 28 februarie 1950. În anul 1947, prin decretul 1836 din 10 septembrie, au fost “puși în retragere” episcopii Cosma Petrovici și Lucian Triteanu al Romanului, pentru ca la 16 august, același an, mitropolitul Moldevei, Irineu Mihălcescu, să se retragă și el, murind la scurtă vreme după aceea, în împrejurări neclare. La 27 februarie 1948 s-a stins din viață patriarhul Nicodim Munteanu, cunoscut și el pentru poziția sa anticomunistă, iar la 5 februarie 1949 Episcopia Hușilor s-a împărțit între episcopii de Roman și Galați, iar episcopul Grigore Leu a fost “pus în retragere” și a murit la mai puțin de o lună de la destituire, fiind - se pare - otrăvit. Cât despre episcopul Nicolae Popovici al Oradiei, încă de la înscăunarea sa, din 2 iunie 1936, acesta spunea, proorocind: “mă găsesc la începutul unui drum pe care-l văd presărat nu cu flori și trandafiri, ci cu cruci”. Și a avut dreptate căci, după deportarea horthystă din anul 1940, comuniștii l-au trimis cu domiciliu forțat la Mănăstirea Cheia, unde a și murit

³² Vasile Manea, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste*, Ediția a II-a, Patmos, p. 5.

³³ Dan Ciachir, *Ofensiva ortodoxă*, Ed. Anastasia, București, 2002.

la 20 octombrie 1960, după ce s-a încercat de mai multe ori otrăvirea sa. Alți episcopi, care erau împotriva regimului comunist au fost nevoiți să-și părăsească scaunele episcopale, fiind nevoiți să se adăpostească în mănăstiri. Este cazul mitropolitului Efrem Enăchescu al Basarabiei sau al episcopilor Emilian Dumitru Antal, Atanasie Dincă, Vasile Lăzărescu, Policarp Morușca, Veniamin Nistor, Cosma Petrovici și alții³⁴. Numele lor, alături de acelea ale profesorilor de teologie, ale preoților și diaconilor, precum și ale mirenilor ortodocși care au avut de suferit este impresionant. Iată doar câteva nume: Dumitru Stăniloae, Nicolae Șerbănescu, Vasile Vasilache, Teodor M. Popescu, Valeriu Anania, Leonida Plămădeală, Spiridon Căndea, Liviu Galaction Munteanu și mulți alții.

Nu mai puțin de suferit a avut clerul ortodox. De pildă, numai la Mănăstirea Vladimirești de lângă Tecuci au fost arestate în perioada 1956-1960 peste 60 de mame și surori, iar la Mănăstirea Sihastu, 35 de viețuitori. Dintre mulții călugări morți în închisori amintim doar câțiva: Victor Bîlț, Nicolae Gaiță, Dimitrie de la Mănăstirea Ciolanu, Antonie Grigoraș, monahia Mihaela de la Vladimirești sau Nicodima Vasilache de la Tismana³⁵.

În aceste condiții, când statul cotrola totul, încercând să-și pună peste tot oamenii săi, noul patriarh, Justinian Marina, va fi nevoit să salveze ceea ce se va mai putea salva. Sesizând că noul sistem politic va dura, patriarhul trebuia să gască un modus vivendi. În acest sens, este concludentă mărturia Iregretatului mitropolit Bartolomeu Anania: "Pe de o parte a pretins libertatea Bisericii, libertatea de a se organiza și, mai cu seamă, libertatea credinciosului de a crede și de a-și manifesta credința, iar pe de altă parte a oferit tot ceea ce se putea oferi, până când dogma putea fi atinsă...Patriarhul Justinian nu a angajat Biserica sub nici o formă în lupta de clasă. Spunea că <<contravine principiului iubirii creștine, Biserica este deschisă și bogatului și săracului și fostului bogat și fostului sărac; nu face discriminări>>; de aceea, cei care veți răsfoi presa bisericească a vremii veți găsi destule cusururi pe care să le imputați Bisericii. Dar nu veți găsi nici măcar un rând în sprijinul criminalei lupte de clasă, care a fost o imensă crimă a partidului comunist... Și toată politica lui a fost de a-i³⁶ convinge pe liderii comuniști să-și dea seama că Biserica, prin simpla ei existență, reprezintă o forță și, în primul rând, o forță morală". Pentru aceasta era nevoie de o legislație bisericească și aceasta a fost realizată prin întocmirea Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, la care s-au adăugat alte 12 Regulamente bisericești. Și, cu toată ingerința organelor comuniste în

³⁴ Vasile Manea, *op. cit.*, p. 5-21.

³⁵ *Ibidem*, p. 9.

³⁶ ÎPS Bartolomeu al Clujului, *Amintiri despre Patriarhul Justinian*, în *BOR*, an CXVI (1998), nr. 1-6, p. 115.

afacerile bisericești, prin Departamentul Cultelor³⁷, aceste legiuiri bisericești au făcut posibilă menținerea Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul perioadei comuniste, bisericile fiind deschise iar cele câteva școli teologice care s-au păstrat scoțând an de an absolvenți care s-au dedicat slujirii lui Dumnezeu. Ar fi însă nedrept să nu amintim faptul că, de fapt, toate cultele, ca și cetățenii din România au avut de îndurat un regim ale cărui atrocități trebuie cercetate și scoase la lumină. Ar putea fi și acesta un proiect pentru *Healing of Memories*, în speranța unei mai bune înțelegeri a istoriei comune și a redobândirii încrederii reciproce.

³⁷ Ioan-Vasile Leb, *Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, p. 100-110.

ANDREI ȘAGUNA ÎN ISTORIOGRAFIA CONTEMPORANĂ¹

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

Abstract

The life and activity of Andrei Șaguna drew the attention of several researchers, historians and theologians, for a long period of time. Hierarch, man of culture and publicist, leader of the nation, Șaguna represents, in fact, an epoch in the history of Transylvania. This way, one can explain the large number of studies dedicated to the Romanian orthodox hierarchy.

The multitude and the variety of approaches on this subject, as well as the lack of an overview of these researches, were the motives that determined us to explore in depth this theme. The contemporary perspective on the Șagunian historiography we wish to offer is a diachronic one, rather than a synchronic or a critical one.

Andrei Șaguna (1808-1873)², supranumit *eroul demnității românești, dar al lui Dumnezeu, începătorul a toate, dangăt de clopot uriaș care a trezit din amorțire conștiințe și destine, a redat speranțe și vigoare, un om politic din creștet și până-n tălpi, cel care a lovit în stâncă și a deschis pe seama poporului său izvorul culturii intelectuale, spirit gigantic și o voință neînduplecată, cârmuitor de oameni și îndreptător al vremilor, cutezător al înnoirilor, spirit diplomatic, Mesia ardelenilor, stea a speranței româ-*

¹ Acest studiu a fost publicat, într-o primă variantă, în limba engleză cu titlul *Andrei Șaguna and the Contemporary Historiography*, în *Transylvanian Review*, vol. XX, supplement no. 4 (2011), pp. 287-303.

² Dintre lucrările clasice în care este prezentată personalitatea ierarhului ardelean vezi: Nicolae Popea, *Arhiepiscopul și Mitropolitul Andrei baron de Șaguna*, Tiparul Tipografiei Archiepiscopale, Sibiu, 1879, reeditată la Ed. Cronicar, București, 2002; Idem, *Memorialul Arhiepiscopului și Mitropolitului Andrei baron de Șaguna sau luptele naționale politice ale românilor, 1846-1873*, tom I, Sibiu, 1889; Idem, *Andrei baron de Șaguna*, București, 1900; Ilarion Pușcariu, *Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania*, Sibiu, 1900; Ioan Lupaș, *Viața și faptele Mitropolitului Andrei Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii sale*, Sibiu, 1909.

nilor, Patriarhul tuturor românilor, prometeicul cârmuitor al românilor ardeleni în lupta lor pentru câștigarea drepturilor naționale și sociale, un popă frumos și voinic, om aspru dar cuminte, care ne-a deschis nouă românilor calea spre învățătură, Regele românilor³, rămâne o provocare pentru cercetătorul de azi⁴; la fel epoca și relațiile cu contemporanii săi, fapt ilustrat cum nu se poate mai bine de numărul foarte mare de cercetători care manifestă preocupări intense pentru identificarea trăsăturilor definitorii ale personalități complexe a marelui ierarh și pentru descifrarea resorturilor unei activități care a schimbat cursul istoriei românilor din Transilvania, dar și a credincioșilor ortodocși din monarhia austriacă⁵.

Viața și activitatea lui Andrei Șaguna a atras, de-a lungul timpului, atenția a numeroși cercetători, istorici și teologi deopotrivă. Ierarh, om de cultură și publicist, om politic și lider al națiunii, Șaguna reprezintă de fapt o epocă din istoria Transilvaniei. Astfel, se explică numărul mare de studii care i-au fost dedicate ierarhului ortodox român.

Multitudinea și varietatea abordărilor acestui subiect, precum și lipsa unei priviri de ansamblu asupra acestor cercetări⁶ au fost motivele care ne-au determinat să aprofundăm această temă. Perspectiva pe care dorim să o oferim asupra istoriografiei șaguniene contemporane este mai degrabă una diacronică decât una sistematică sau critică.

Una dintre cele mai valoroase lucrări de tip monografic apărute în limba română, în a fost cea semnată de istoricul american Keith Hitchins, care a creionat epoca, dar și portretul lui Andrei Șaguna într-un mod magistral⁷. Este meritul incontestabil al profesorului Hitchins că a revelat personalitatea marelui ierarh transilvănean lumii occidentale, lucrarea sa publicată inițial în limba engleză în anul 1977, în prestigioasa colecție Harvard

³ Acestea sunt doar câteva dintre apelativele reafirmate la adresa lui Andrei Șaguna în cadrul Conferinței comemorative organizate în 2003, la Cluj-Napoca, de Facultatea de Teologie Ortodoxă. Pentru comunicările susținute vezi volumul conferinței: *In Memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna, 1873-2003*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

⁴ Gabriel-Viorel Gârdan, *Relațiile dintre Andrei Șaguna și Eugen Hacman în lumina corespondenței*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873) – personalitate marcantă a vieții bisericești, culturale și politice a românilor din Transilvania. La împlinirea a 200 de ani de la nașterea sa*, Ed. Universității Oradea, Oradea, 2008, pp.164.

⁵ Pentru o introducere în problematica monarhiei austriece vezi: Jean Béranger, *Istoria Imperiului Habsburgilor 1273-1918*, traducere de Nicolae Baltă, Editura Teora, București, 2000; Heinz-Dieter Heimann, *Die Habsburger: Dynastie und Kaiserreiche*, Verlag C. H. Beck, München, 2001; Robert A. Kann, *A History of the Habsburg Empire 1526-1918*, Barnes&Nobles, New York, 1992.

⁶ În anul 2008, sub egida Bibliotecii Județene Astra din Sibiu, Bogdan Andriescu și Voichița Bițu au publicat materialul *Andrei Șaguna (1808-1873) Biobibliografie*. Ghidul acesta bibliografic nu s-a bucurat de o promovare pe măsura importanței sale, rămânând un instrument de lucru aproape exclusiv de uz intern pentru această bibliotecă.

⁷ Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846-1873*, traducere de Aurel Jivi, București, 1995.

Historical Studies⁸, fiind vreme de câteva decenii singura lucrare din istoriografia occidentală dedicată lui Andrei Șaguna. Având la bază ample cercetări în arhivele ecleziastice și laice, lucrarea îl recomandă pe profesorul american ca fiind unul dintre cei mai buni cunoscători ai problematicii șaguniene, a istoriei moderne a românilor din Transilvania și a istoriei central-europene, ceea ce l-a determinat pe regretatul profesor dr. Pompiliu Teodor să concluzioneze: „considerăm că opera lui Andrei Șaguna constituie un prag în istoria națiunii române, așa cum cartea domnului Hitchins este un moment în istoriografia central-europeană”⁹. Reținem, din perioada post decembristă, și un alt articol al profesorului Hitchins *Church and Nation in the Thought of Andrei Șaguna*¹⁰, în care este evidențiat modul în care ierarhul transilvănean a înțeles, exprimat și promovat raportul sau relația dintre identitatea națională și cea religioasă.

Andrei Șaguna s-a bucurat în anul 1996 de o atenție specială din partea redacției Revistei Teologice de la Sibiu care i-a dedicat un număr special¹¹. Chiar dacă acest număr al revistei de teologie sibieni este modest din punct de vedere al numărului de pagini (doar 87) în raport cu importanța evenimentului pe care și-a propus să îl evoce, studiile reunite în acest opuscul sunt valoroase și ele anticipează o parte din direcțiile de cercetare care vor cunoaște consacrarea în perioada următoare. Titlurile materialelor publicate au fost: *O aniversare de suflet românesc: 150 de ani de la venirea lui Andrei Șaguna la Sibiu*¹², *Preocupări umaniste la mitropolitul Andrei Șaguna*¹³; *Profilul moral și conștiința ortodoxă a mitropolitului Andrei Șaguna*¹⁴; *Legăturile mitropolitului Andrei Șaguna cu românii de dincolo de Carpați*¹⁵; *Andrei Șaguna – Istoria Bisericii Ortodoxe Răsăritene Universale. Studiu Comparativ*¹⁶; *Locul educației în cultura*

⁸ Keith Hitchins, *Orthodoxy and Nationality. Andrei Șaguna and the Rumanians of Transylvania 1846-1873*, Harvard Historical Studies, vol. 94, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977.

⁹ Pompiliu Teodor, *Prefață*, în Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846-1873*, p. 18.

¹⁰ Keith Hitchins, *Church and Nation in the Thought of Andrei Șaguna*, în „*Coloqia. Journal of Central European History*”, vol. II, nr. 1-2, January-December 1995, pp. 80-86.

¹¹ *Revista Teologică*, serie nouă, anul VI, nr. 1-2, ianuarie – iunie, 1996.

¹² Mircea Păcurariu, *O aniversare de suflet românesc: 150 de ani de la venirea lui Andrei Șaguna la Sibiu*, în „*Revista Teologică*”, serie nouă, anul VI, nr. 1-2, ianuarie – iunie, 1996, pp. 3-6.

¹³ Constantin Voicu, *Preocupări umaniste la mitropolitul Andrei Șaguna*, în „*Revista Teologică*”, serie nouă, anul VI, nr. 1-2, ianuarie – iunie, 1996, pp. 7-12.

¹⁴ Ilie Moldovan, *Profilul moral și conștiința ortodoxă a mitropolitului Andrei Șaguna*, în „*Revista Teologică*”, serie nouă, anul VI, nr. 1-2, ianuarie – iunie, 1996, pp. 13-24.

¹⁵ Ioan-Mircea Ielciu, *Legăturile mitropolitului Andrei Șaguna cu românii de dincolo de Carpați*, în „*Revista Teologică*”, serie nouă, anul VI, nr. 1-2, ianuarie – iunie, 1996, pp. 25-47.

¹⁶ Pavel Cherescu, *Andrei Șaguna – Istoria Bisericii Ortodoxe Răsăritene Universale. Studiu Comparativ*, în „*Revista Teologică*”, serie nouă, anul VI, nr. 1-2, ianuarie – iunie, 1996, pp. 48-65.

poporului român. *Viziunea mitropolitului Andrei Șaguna*¹⁷ și *Mitropolitul Andrei Șaguna ca predicator*¹⁸.

Cercetările au cunoscut un adevărat reviriment în prima decadă a noului mileniu. Semnalul a fost dat, într-un fel, de apariția lucrării *Andrei Șaguna – apostol al românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania*¹⁹, însoțită de o scrisoare adresată Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în vederea sanctificării mitropolitului Andrei Șaguna.

Mai puțin studiate, relațiile arhiereului român cu Biserica Evanghelică din Transilvania au făcut subiectul unui articol semnat de profesorul de la Facultatea de Teologie Evanghelică din Sibiu, Hermann Pitters²⁰. În demersul său, profesorul Pitters fructifică câteva scrisori ale lui Șaguna adresate eruditului profesor sibian Jacob Rannicher. Jurist cunoscut și cu importante funcții politice în guvernul transilvănean, acesta l-a sprijinit pe ierarhul român în rezolvarea multor probleme juridice dificile. Materialul documentar utilizat este constituit din 13 scrisori, redactate în perioada 1863-1872. Acestea sunt doar trecute în revistă, referindu-se la: jurisdicția bisericească asupra școlilor, alegerea unui episcop ortodox român la Caransebeș, numirea lui Șaguna ca mitropolit, recunoșterea Statului Organic.

La comemorarea a 130 de ani de la moartea mitropolitului Andrei Șaguna, în 2003, la editura „Renașterea” a arhiepiscopiei Vadului Feleacului și Clujului s-a publicat, cu binecuvântarea Î.P.S. Bartolomeu, volumul *In memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003*. Paleta de subiecte alese de autorii studiilor publicate este largă și variată. Dacă ierarhii care au semnat articole, precum + Antonie, mitropolitul Transilvaniei²¹, + Teodosie Petrescu²², arhiepiscopul Tomisului, + Laurențiu Streza²³, episcopul Caransebeșului, +

¹⁷ Constantin Necula, *Locul educației în cultura poporului român. Viziunea mitropolitului Andrei Șaguna*, în „*Revista Teologică*”, serie nouă, anul VI, nr. 1-2, ianuarie – iunie, 1996, pp. 66-80.

¹⁸ Visarion Bălțat, *Mitropolitul Andrei Șaguna ca predicator*, în „*Revista Teologică*”, serie nouă, anul VI, nr. 1-2, ianuarie – iunie, 1996, pp. 81-87.

¹⁹ Justin Tambozi, Atena Tambozi, George Justinian Tambozi, *Andrei Șaguna – apostol al românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania; Scrisoare privind oportunitatea sanctificării primului mitropolit Andrei Șaguna (1808-1873) adresată Patriarhiei Române*, Fundația Societatea Academică Moscopolitană, Ed. Justin & George Justinian Tambozi, Ed. Cartea Aromână, Constanța, 2000.

²⁰ Hermann Pitters, *Despre relațiile Mitropolitului Andrei Șaguna cu Biserica Evanghelică C.A. din Transilvania*, în vol. *Slujitor al Bisericii și al neamului. Părintele Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, la împlinirea vârstei de 70 ani*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, pp.572-575.

²¹ + Antonie Plămădeală, *Momentul Șaguna în istoria Bisericii Transilvaniei*, în vol. *In memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003*, (în continuarea *In memoriam*), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, pp.11-19.

²² + Teodosie Petrescu, *Mitropolitul Andrei Șaguna “Patriarhul” tuturor românilor*, în vol. *In memoriam*, pp.20-21.

²³ + Laurențiu Streza, *Însemnări asupra operei canonice a Mitropolitului Andrei Șaguna*, în vol. *In memoriam* pp.22-33.

Visarion Rășinăreanu²⁴, episcop vicar al Arhiepiscopiei Sibiului și † Daniil Partoșanu²⁵, episcop administrator la Vârșet, au optat pentru creionarea portretului arhierelui Andrei Șaguna, ceilalți autori au evidențiat activitatea din diverse domenii ale înaltului prelat. Astfel, Mircea Păcurariu²⁶, Dorel Man²⁷ și Stelian Tofană²⁸ au reliefat activitatea editorială a lui Andrei Șaguna. Ioan Chirilă²⁹, Nicolae Chifăr³⁰, Paul Brusanowski³¹, Onufrie Vințeler³², Ana Baciuc³³, au surprins politica educațională a mitropolitului Șaguna. Valer Bel a subliniat percepția mitropolitului față de misiunea socială a Bisericii³⁴, iar Ioan Vicovan a urmărit modul în care activitatea filantropică a ierarhului a fost reflectată în predici și scrisori pastorale³⁵. În același volum, valorificând un izvor puțin utilizat, profesorii Ioan-Vasile Leb și Nicolae Bocșan au analizat corespondența lui Andrei Șaguna cu ierarhii din Moldova și Țara Românească³⁶. Alexandru Moraru³⁷, Doru Radosav³⁸, Gelu Neamțu³⁹, Irimie Marga⁴⁰ și Mihai Săsăujan⁴¹, l-au prezentat pe Șaguna ca exponent al spiri-

²⁴ † Visarion Rășinăreanu, *Mitropolitul Andrei Șaguna ca predicator*, în vol. *In memoriam*, pp.34-42.

²⁵ † Daniil Partoșanu, *Umbra lui Șaguna printre castanii de la Vârșet*, în vol. *In memoriam*, pp.43-45.

²⁶ Mircea Păcurariu, *Andrei Șaguna, activitatea editorială*, în vol. *In memoriam*, pp.46-63.

²⁷ Dorel Man, *Un nou manuscris al Mitropolitului Andrei Șaguna*, în vol. *In memoriam*, pp.123-132.

²⁸ Stelian Tofană, *Biblia lui Șaguna sau fenomenul șagunian între actualitate și uitare*, în vol. *In memoriam*, pp.144-153.

²⁹ Ioan Chirilă, *Elemente structurale ale proiectului educațional al mitropolitului Andrei Șaguna (contextualizare europeană)*, în vol. *In memoriam*, pp.163-169.

³⁰ Nicolae Chifăr, *Contribuția mitropolitului Andrei Șaguna la dezvoltarea învățământului românesc din Transilvania – Gimnaziul din Brașov*, în vol. *In memoriam*, pp.218-227.

³¹ Paul Brusanowski, *Situația învățământului primar confesional ortodox din Transilvania, dintre anii 1860-1865, reflectată în revista pedagogică Amicul școlii din Sibiu*, în vol. *In memoriam*, pp. 236-256.

³² Onufrie Vințeler, *Din lexicul popular al Mitropolitului Andrei Șaguna*, în vol. *In memoriam*, pp. 200-205.

³³ Ana Baciuc, *Mitropolitul Andrei Șaguna și disputele filologice privind introducerea alfabetului latin în scrierea limbii române*, în vol. *In memoriam*, pp. 206-217.

³⁴ Valer Bel, *Misiunea socială a Bisericii în concepția Mitropolitului Andrei Șaguna*, în vol. *In memoriam*, pp.228-235.

³⁵ Ioan Vicovan, *Activitatea filantropică a mitropolitului Andrei Șaguna reflectată în predici și pastorale*, în vol. *In memoriam*, pp. 170-188.

³⁶ Nicolae Bocșan, Ioan-Vasile Leb, *Corespondența lui Andrei Șaguna cu arhierii din Moldova și Țara Românească*, în vol. *In memoriam*, pp.71-96.

³⁷ Alexandru Moraru, *Mitropolitul Andrei Șaguna – exponent al spiritualității românești din Transilvania*, în vol. *In memoriam*, pp. 154-162.

³⁸ Doru Radosav, *Ierarhul și Monarhul: o întâlnire admirabilă la 1852*, în vol. *In memoriam*, pp. 133-142.

³⁹ Gelu Neamțu, *Adevărul atestat de documente privind „incidentul” Andrei Șaguna – Ecaterina Varga (1847)*, în vol. *In memoriam*, pp. 64-70.

⁴⁰ Irimie Marga, *Andrei Șaguna canonist și organizator bisericesc*, în vol. *In memoriam*, pp. 189-199.

⁴¹ Mihai Săsăujan, *Note de jurnal ale episcopului Andrei Șaguna – Viena (15 octombrie 1850 – 2 iulie 1851)*, în vol. *In memoriam*, pp. 97-122.

tualității românești sau în diferite situații care au pus în lumină personalitatea sa și au clarificat unele aspecte istorice insuficient cunoscute.

Tot în anul 2003 la Editura Presa Universitară Clujeană apărea teza de doctorat a doamnei Corina Teodor, *Coridoare istoriografice: o incursiune în universul scrisului ecleziastic românesc din Transilvania anilor 1850-1920*, în care autoarea dedică un spațiu consistent analizei minuțioase a fiecărei lucrări apărute în perioada 1873-1920 cu privire la viața și activitatea mitropolitului Șaguna⁴². Profesorul Ovidiu Moceanu publica o lucrare dedicată disputei dintre Andrei Șaguna și Ion Heliade Rădulescu pe marginea traducerii Bibliei⁴³, iar părintele Dorel Man reedita o parte din predicile lui Șaguna⁴⁴.

În procesul de conturare a portretului mitropolitului român o piesă deosebit de importantă este corespondența sa. Fără fructificarea acestui izvor istoric, un portret exhaustiv al marelui păstor ortodox ar fi incomplet. Fie că le-au fost adresate sufraganilor, clerului din subordine, sau colegilor săi, scrisorile îi dezvăluie personalitatea, gândurile, uneori chiar și stările de spirit dintr-un anumit moment, informații imposibil de descifrat din alte documente. În acest sens, demersul de publicare a scrisorilor trimise și primite de Andrei Șaguna, inițiat de un colectiv de istorici și teologi de la Universitatea Babeș-Bolyai coordonați cu multă pasiune și clarviziune de profesorul Nicolae Bocșan, completează cu succes informațiile din monografiile dedicate marelui ierarh. Fiecare din cele 6 tomuri (volumele I/1, I/2, II, III, IV și V) apărute în Colecția „Documenta Ecclesiastica” a Editurii Presa Universitară Clujeană, conțin importante studii introductive, sistematice și explicative, note asupra ediției și indexuri care mijlocesc interpretativ receptarea corespondenței lui Andrei Șaguna de către lectorul contemporan.

Publicarea primului volum de corespondență a fost asumată de: Nicolae Bocșan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel Gârdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov⁴⁵. În această primă parte a demersului de publicare a corespondenței șaguniene, a fost redat schimbul epistolar cu ierarhii ortodocși din provincie, de la Arad și Caransebeș, dar și cu reprezentanți ai Consistoriului de la Sibiu, precum și cu protopopiatul ortodox Timișoara. De asemenea a fost valorificată și

⁴² Corina Teodor, *Coridoare istoriografice: o incursiune în universul scrisului ecleziastic românesc din Transilvania anilor 1850-1920*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.

⁴³ Ovidiu Moceanu, *Teologie și filologie. Andrei Șaguna vs. Ion Heliade Rădulescu*, Editura Paralela 45, Pitești, 2003.

⁴⁴ Andrei Șaguna, *Cuvântări bisericești pentru sărbătorile domnești*, ediție îngrijită de pr. lect. dr. Dorel Man, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.

⁴⁵ Andrei Șaguna, *Corespondență, I/1*, Ediție, studiu introductiv și note de: Nicolae Bocșan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel Gârdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005.

corespondența cu ierarhia ortodoxă din Moldova și Țara Românească și cu episcopia Bucovinei. Un capitol aparte a fost dedicat și legăturilor epistolare cu ierarhia greco-catolică românească, în special cu mitropoliții Alexandru Sterca Șuluțiu și Ioan Vancea.

Tomul 2 al primei părți a *Corespondenței* lui Andrei Șaguna a apărut la aceeași editură, în anul 2007. Datorită dificultății editării textului, ediția a fost îngrijită de un colectiv mai numeros, respectiv de: Nicolae Bocșan, Ioan Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Bogdan Ivanov, Vasa Lupulovici, Ioan Herbil. Editorii au optat în acest volum pentru publicarea schimbul epistolar al arhierelui ardelean cu ierarhia sârbă. În consistentul studiu introductiv, la fel ca în celelalte volume, au fost valorificate informațiile oferite de cele 156 piese documentare publicate. Structurat în două secțiuni, mai întâi au fost prezentate, printr-o analiză substanțială, raporturile lui Andrei Șaguna cu patriarhul Iosif Raiacici, din perioada 1849-1861, pentru ca apoi să fie trecute în revistă și relațiile cu ceilalți episcopi sârbi: cu episcopul de Vârșeț, Emilian Kengeleac; cu episcopii de Timișoara, Samuil Mașirevici și apoi cu Antonie Naco; cu episcopii de la Buda: Platon Atanașcovici și Arsenie Stoicovici; cu episcopul Dalmației, Ștefan Knezevici; cu episcopul de la Bacica, Platon Atanașcovici și cu episcopul Evghenie Iovanovici al Carlovițului de Sus. Alături de corespondența cu ierarhii mai sus menționați, în acest tom au mai fost publicate și scrisori adresate unor clerici și laici care au gravitat în jurul prelaților sârbi. Volumul se încheie cu reproducerea în facsimil a unui eșantion din documentele prelucrate în volum care ilustrează dificultatea actului editorial⁴⁶.

Volumul 2 al acestui demers a fost publicat la aceeași editură în anul 2008. De această dată, echipa care a semnat ediția, studiul introductiv și notele a fost compusă din: Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, Ioan Vasile-Leb și Beatrice Dobozzi. Volumul acesta inaugurează restituirea corespondenței marelui ierarh cu protopopiatele aflate în jurisdicția sa. Cele 491 de documente publicate conturează viața religioasă din protopopiatul Mureș, între anii 1849-1873, evidențiindu-se câteva teme stringente la acel moment, precum: disciplina și veniturile clerului, problemele matrimoniale, difuzarea cărții bisericești, școlile confesionale, implicarea preoților și a protopopilor în mișcarea națională, relațiile interconfesionale⁴⁷.

Volumul III al *Corespondenței* lui Andrei Șaguna continuă, conform afirmațiilor autorilor ediției, „seria celor consacrate schimbului epistolar

⁴⁶ Andrei Șaguna, *Corespondență*, I/2, Ediție, studiu introductiv și note de: Nicolae Bocșan, Ioan Vasile Leb, Gabriel Gârdan, Bogdan Ivanov, Vasa Lupulovici, Ioan Herbil, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007.

⁴⁷ Andrei Șaguna, *Corespondență*, II, Ediție, studiu introductiv și note de: Nicolae Bocșan, Gabriel Gârdan, Ioan Vasile Leb, Beatrice Dobotzi, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008.

dintre ierarhul sibian și protopopiatele de sub jurisdicția sa”⁴⁸. De această dată vizate au fost protopopiatele Românași și Turda Superioară (Gurghiu sau Reghin), aflate la periferia episcopiei ardelene, în imediata vecinătate a altor blocuri confesionale. După modelul celorlate volume ale corespondenței, autorii ediției au creionat, în consistentul studiu introductiv, un tablou al realităților celor două unități administrative ortodoxe, din perioada din care datează schimbul epistolar, respectiv 1846-1873. Au fost astfel prezentate, pe scurt, ambele protopresbiterate, pentru ca apoi să se analizeze, pe baza documentelor publicate, diversele probleme cu care credincioșii și clericii s-au confruntat. Ca urmare a acestui demers, a fost schițat portretul preotului din cele două protopopiate, au fost reliefate veniturile preoților, disciplina bisericească, relațiile Bisericii cu statul, probemele matrimoniale, relațiile interconfesionale, starea școlilor ortodoxe. Aceleași elemente se regăsesc atât în volumul IV dedicat corespondenței lui Șaguna cu protopopiatul ortodox al Bistriței⁴⁹, cât și în volumul V care reunește schimbul epistolar cu protopopiatul Solnoc II⁵⁰.

O altă echipă de cercetare interdisciplinară de la Cluj a editat în anul 2006 corespondența purtată între centrul eparhiei din Sibiu, inclusiv Andrei Șaguna, și protopopiatul Solnoc II⁵¹.

Pe aceeași linie începută la Cluj de profesorul Nicolae Bocșan și echipa domniei sale grupată sub egida Institutului de Istorie Ecclesiastică al Universității Babeș-Bolyai, de valorificarea a corespondenței marelui ierarh, în anul 2008, chiar dacă după o metodologie diferită, Înalt Preasfinția Sa Dr. Laurențiu Streza, arhiepiscopul Sibiului și mitropolitul Ardealului, împreună cu Pr. Prof. Dr. Vasile Oltean au publicat la Editura Andreiana primul volum de documente, dintr-o serie de patru apărute până acum, intitulat: „*Mitropolitul Andrei Șaguna în documentele din Șcheii Brașovului*”. În cele 4 volume⁵², cei doi autori au editat un grup de peste 3000 de piese documentare păstrate și găsite în podul Bisericii Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului. Documentele, care urmăresc “restaurarea dialogului scris dintre ierarh și poporul binecredincios”⁵³, au fost așezate cronologic și nu au fost gru-

⁴⁸ Andrei Șaguna, *Correspondența*, III, Ediție, studiu introductiv și note de: Nicolae Bocșan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, p.5.

⁴⁹ Andrei Șaguna, *Correspondența*, IV, Ediție, studiu introductiv și note de: Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, Ioan-Vasile Leb, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011.

⁵⁰ Andrei Șaguna, *Correspondența*, IV, Ediție, studiu introductiv și note de: Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, Ioan-Vasile Leb, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011.

⁵¹ Dumitru Suci (coordonator), Alexandru Moraru, Flaviu Vida, Cosmin Cosmuța, *Crâmpoie din istoria Bisericii ortodoxe române din Transilvania. Eparhia Sibiului către protopopiatul Solnoc II. Correspondență (1 octombrie 1845 – 20 decembrie 1874)*, vol. I, Cluj-Napoca, 2006

⁵² † Laurențiu Streza, Vasile Oltean, *Mitropolitul Andrei Șaguna în documentele din Șcheii Brașovului*, vol.I-IV, Ed. Andreiana. Sibiu, 2008-2009.

⁵³ † Laurențiu Streza, Vasile Oltean, *Mitropolitul Andrei Șaguna în documentele din Șcheii Brașovului*, vol.I, Ed. Andreiana. Sibiu, 2008, p.7.

pate pe teme, din dorința autorilor de a „nu săraci bogăția lor pe diferite planuri”⁵⁴. Schimbul epistolar a surprins secvențe din activitatea lui Andrei Șaguna încă din perioada în care era vicar, primul volum cuprinzând documente ce acoperă perioada 1846-1852, cel de-al doilea acoperă perioada 1853-1856, iar cel de-al treilea, perioada 1857-1860, iar al patrulea răstimpul rămas din păstorirea ierarhului de la Sibiu. Cele dintâi documente reliefează dialogul cu protopopii și preoții din zonă. Prin dialogul cu diverșii protopresbiteri, Ioan Popasu, Petru Gherman, Ignatie Carabeț, Iosif Barac, Ioan Petric, Bartolomeu Baiulescu, Ioan Mețianu, cărora profesorul Vasile Oltean le conturează de altfel, în studiul introductiv, scurte medalioane, au fost evidențiate preocupările marelui ierarh transilvănean, pe care le vom regăsi ulterior ca o constantă și în timpul păstoririi sale ca episcop și mai apoi ca mitropolit. Cititorul îl descoperă, prin intermediul documentelor, pe Andrei Șaguna ca un ierarh apropiat de turma pe care o păstorește, fie că era vorba despre preoți, fie că era vorba despre credincioși. Cu tact, dar în același timp cu autoritate, Șaguna a știut să-și conducă corpul sacerdotal, implicându-se în toate problemele cu care acesta se confrunta. Prin circularele sale, a cerut preoților, nu doar celor din protopopiatele brașovene, care fac subiectul actelor publicate, ci și celor din întreaga episcopie să aibă o conduită civică exemplară, să susțină învățământul, să aibă ei înșiși o bună pregătire prin lecturi bogate. De asemenea, documentele surprind și evenimentele majore din viața politică și culturală a românilor ardeleni, care l-au avut ca actor sau ca participant activ pe înaltul ierarh, precum revoluția de la 1848, sinodul bisericesc ortodox de la Sibiu din 25 martie 1850, dar și mișcarea pentru înființarea unui gimnaziu la Brașov, sau crearea Astreii. Nici activitatea tipografică a lui Șaguna nu este trecută cu vederea, ci dimpotrivă, aceasta poate fi surprinsă în numeroase documente din cele editate. Pentru a facilita lectura pieselor documentare, editorii prezintă pentru fiecare an diagrame ale evenimentelor în care a fost implicat Andrei Șaguna, și care au legătură cu actele publicate.

Progrese semnificative în cunoașterea și analiza surselor, principiilor și a modului de aplicare a Statutului organic șagunian s-au realizat prin publicarea în anul 2007 de către Paul Brusanowski a lucrării *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*⁵⁵. Aceluiași autor i se datorează și cercetarea eforturilor depuse de Șaguna pentru organizarea învățământului confesional ortodox din Transilvania, concentrate într-o lucrare monumentală: *Învățământul confesional ortodox din Transilvania între anii 1848-1918: Între exigențele statului cen-*

⁵⁴ *Ibidem*, p. 6.

⁵⁵ Paul Brusanowski, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007.

tralizat și principiile autonomiei bisericești⁵⁶, precum și un important capitol dedicat operei organizatorice și legislative a lui Șaguna publicat recent într-o lucrare în limba germană: *Rûmanisch-orthodoxe Kirchenordnungen (1786-2008)*⁵⁷.

Anul 2008, anul în care s-a aniversat bicentenarul nașterii înaltului ierarh și s-au comemorat 150 de ani de la trecerea sa la cele veșnice, avea să aducă pe tărâmul istoriografic lucrări de referință despre Andrei baron de Șaguna.

Sibiul l-a sărbătorit pe înaltul ierarh prin publicarea unui volum omagial coordonat de Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu: *Mitropolitul Andrei Șaguna creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*⁵⁸. Prin intermediul celor șase secțiuni pe care este structurată, lucrarea cuprinde un mănunchi de articole ce acoperă întreaga arie de activitate a mitropolitului. De la surprinderea imaginii lui Andrei Șaguna în memoria posterității, lectorul are posibilitate de a afla informații despre activitatea sa național-politică, despre implicarea lui în mișcarea de restaurare a mitropoliei, despre activitatea culturală, dar și despre cea pastorală, liturgică precum și administrativă. De la trecerea în revistă a datelor biografice s-au realizat apoi scurte medalioane creionate, nu doar de contemporanii și de colaboratorii săi, ci și de alte personalități ale culturii românești, posteriori lui, precum și de ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române (Preafericitul Părinte Patriarh Daniel⁵⁹, ÎPS Laurențiu⁶⁰, PS Visarion⁶¹, PS Daniil⁶²). Printre semnatarii se numără și Profesorul Mircea Păcurariu, care realizează în articolul său, *Mitropolitul Andrei Șaguna în istoriografie*, o trecere în revistă a prezenței marelui arhiepiscop în istoriografie⁶³, Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, cu articolul *La începutul Ortodoxiei contemporane*

⁵⁶ Paul Brusanowski, *Învățămintul confesional ortodox din Transilvania între anii 1848-1918: Între exigențele statului centralizat și principiile autonomiei bisericești*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, ediția a II-a revăzută și adăugită, vol. I-II, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010.

⁵⁷ Paul Brusanovschi, *Rûmanisch-orthodoxe Kirchenordnungen (1786-2008)*, Böhlau Verlag Köln Weimar Wein, 2011.

⁵⁸ *Mitropolitul Andrei Șaguna creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, (în continuare *Mitropolitul Andrei Șaguna*), Ed. Andreiana, Sibiu, 2008.

⁵⁹ PF Daniel, *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873); apărător și promotor al demnității românești*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp.7-8.

⁶⁰ ÎPS Laurențiu Streza, *Nemuritorul și sfântul mitropolit Andrei*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 9-10.

⁶¹ PS Visarion Bălțat, *Andrei Șaguna – apostol al neamului*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 11-12.

⁶² PS Daniil Stoenescu, *Andrei Șaguna – patriarhul de peste munți*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 13-14.

⁶³ Mircea Păcurariu, *Mitropolitul Andrei Șaguna în istoriografie*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp.41-54.

din Transilvania a fost Șaguna⁶⁴, istoricul Keith Hitchins, care a marșat în lucrarea sa, *Biserică și națiune în gândirea lui Andrei Șaguna*, pe surprinderea activității național-politice a ierarhului ortodox⁶⁵, Pr. Prof. Nicolae Chifăr, care prin articolul său, *Apărarea dreptului istoric privind restaurarea Mitropoliei Transilvaniei în discursul șagunian din perioada absolutismului (1849-1860)*, a subliniat rolul marelui arhiepiscop de la Sibiu în mișcarea de restaurare a mitropoliei ortodoxe din Transilvania⁶⁶, dar și Paul Brusanowski, care a analizat politica școlară a ierarhului român în articolul *Mitropolitul Andrei baron de Șaguna organizator al învățământului ortodox din Transilvania*⁶⁷. Contribuții interesante aduc și ceilalți autori (Aurel Papari⁶⁸, Dumitru Acu⁶⁹, Maria Curtean⁷⁰, Sebastian Dumitru Cârstea⁷¹, Nicolae Dura⁷², Dumitru Abrudan⁷³, Pamfil Matei⁷⁴, Mircea Basarab⁷⁵, Ovidiu Moceanu⁷⁶, Elena Macavei⁷⁷, Irimie Marga⁷⁸, Constantin Necula⁷⁹, Mihai Iosu⁸⁰,

⁶⁴ Stăniloae, *La începutul Ortodoxiei contemporane din Transilvania a fost Șaguna*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp.55-60.

⁶⁵ Keith Hitchins, *Biserică și națiune în gândirea lui Andrei Șaguna*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp.73-77.

⁶⁶ Nicolae Chifăr, *Apărarea dreptului istoric privind restaurarea Mitropoliei Transilvaniei în discursul șagunian din perioada absolutismului (1849-1860)*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp.137-150.

⁶⁷ Paul Brusanowski, *Mitropolitul Andrei baron de Șaguna organizator al învățământului ortodox din Transilvania*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 232-257; *Andrei baron de Șaguna și organizarea constituțională a Mitropoliei Transilvaniei*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp.151-178.

⁶⁸ Aurel Papari, *Întâistătătorul Andrei Șaguna – patronul nostru spiritual*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 15-20.

⁶⁹ Dumitru Acu, *Gânduri la bicentenarul nașterii lui Andrei Șaguna*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 21-22.

⁷⁰ Maria Curtean, *Anastasia Șaguna: o icoană a împlinirii*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 61-70 și *Andrei Șaguna, reprezentant al românilor și diplomat pe plan politic*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 99-120.

⁷¹ Sebastian Dumitru Cârstea, *Activitatea național-politică a mitropolitului Andrei Șaguna*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp.78-98.

⁷² Nicolae Dura, *Andrei Șaguna și revendicările românești la Viena*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp.121-133.

⁷³ Dumitru Abrudan, *„Telegraful Român” – ctitorie șaguniană*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 181-204.

⁷⁴ Pamfil Matei, *Mitropolitul Andrei Șaguna și „Asociațiunea”*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 205-210.

⁷⁵ Mircea Basarab, *Biblia lui Șaguna*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 211-225.

⁷⁶ Ovidiu Moceanu, *Biblia lui Șaguna și limba vie a poporului*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 226-231.

⁷⁷ Elena Macavei, *Creatori de manuale în școala generației Mitropolitului Andrei baron de Șaguna*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 258-279.

⁷⁸ Irimie Marga, *Mitropolitul Andrei Șaguna, autorul primei cărți de drept al familiei la români*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 280-293.

⁷⁹ Constantin Necula, *Andrei Șaguna, pedagogul propovăduirii*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 297-317.

⁸⁰ Mihai Iosu, *Andrei Șaguna – Arhipăstorul*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 318-327.

Ciprian Streza⁸¹, Ioan-Mircea Ielciu⁸², Florin Dobrei⁸³, Pavel Cherescu⁸⁴, Ana Grama⁸⁵), materialul ilustrativ de la finalul volumului fiind, de asemenea, important.

În același an, 2008, în numărul 4 al publicației oficiale a Mitropoliei Ardealului, „*Revista teologică*”, o secțiune aparte a fost dedicată mitropolitului Andrei Șaguna „apărător și promotor al demnității românești”. Articolele semnate de reputați profesori și cercetători au vizat câteva din activitățile în care s-a remarcat înaltul ierarh. Astfel, profesorul Nicolae Bocșan și Gabriel-Viorel Gârdan semnează articolul: *Din trecutul relațiilor interconfesionale românești: Andrei Șaguna și Alexandru Sterca Șuluțiu*, prin intermediul căruia au reliefat relațiile dintre ierarhii celor două biserici românești din Transilvania⁸⁶; cercetătorul Ana Grama a scris despre *Andrei Șaguna și Eforia episcopescă interimale (1862-1864)*⁸⁷; Mircea Basarab a comentat în articolul *Anrede des Romanischen Diöcesan-Bischöfs in Siebenbürgen Andreas Schaguna an die Geistlichkeit und National-Versammlung am 28. December 1848 zu Hermannstadt* (Cuvântarea Episcopului diecezan român din Transilvania Andrei Șaguna adresată clerului și Adunări naționale la 28 Decembrie 1848 în Sibiu), în detaliu, discursul ierarhului român, susținut în cadrul Adunării naționale de la Sibiu din 28 decembrie 1848⁸⁸; iar profesorul Vasile Oltean, pornind de la câteva documente din Șcheii Brașovului, a schițat o cronologie a vieții lui Andrei Șaguna⁸⁹. Ultimele articole ale secțiunii surprind imaginea de diplomat al lui Andrei Șaguna, articolul sem-

⁸¹ Ciprian Streza, *Importanța cărților de cult tipărite în timpul păstoririi lui Andrei Șaguna*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 328-338.

⁸² Ioan-Mircea Ielciu, *Relațiile lui Andrei Șaguna cu personalități bisericești, politice și culturale de dincolo de Carpați*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 341-358.

⁸³ Florin Dobrei, *Legăturile lui Andrei Șaguna cu românii ortodocși hunedoreni*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 359-367.

⁸⁴ Pavel Cherescu, *Eparhia Ardealului în lumina Conscriptiilor șaguniene din anul 1858*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 368-387.

⁸⁵ Ana Grama, *Fondurile Șaguniene – o moștenire inestimabilă în Arhiva Mitropoliei Ardealului*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, pp. 388-423.

⁸⁶ Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, *Din trecutul relațiilor interconfesionale românești: Andrei Șaguna și Alexandru Sterca Șuluțiu*, în „*Revista Teologică*”, serie nouă, an XVIII, octombrie-decembrie, 2008, pp.25-40.

⁸⁷ Ana Grama, *Andrei Șaguna și Eforia episcopescă interimale (1862-1864)*, în „*Revista Teologică*”, serie nouă, an XVIII, octombrie-decembrie, 2008, pp.41-64.

⁸⁸ Mircea Basarab, *Anrede des Romanischen Diöcesan-Bischöfs in Siebenbürgen Andreas Schaguna an die Geistlichkeit und National-Versammlung am 28. December 1848 zu Hermannstadt* (Cuvântarea Episcopului diecezan român din Transilvania Andrei Șaguna adresată clerului și Adunări naționale la 28 Decembrie 1848 în Sibiu), în „*Revista Teologică*”, serie nouă, an XVIII, octombrie-decembrie, 2008, pp.65-78.

⁸⁹ Vasile Oltean, *Cronologia vieții marelui ierarh Andrei Șaguna prin prisma documentelor din Șcheii Brașovului*, în „*Revista Teologică*”, serie nouă, an XVIII, octombrie-decembrie, 2008, pp.79-104.

nat de Maria Curtean⁹⁰ și cea de susținător al învățământului muzical bisericesc, articolul semnat de Sorin Dobre⁹¹.

În același context al anului omagial Andrei Șaguna, la Editura Universității din Oradea, s-a publicat volumul simpozionului național, organizat între 27-28 mai 2008, în același oraș. Sugestiv intitulată *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1973) – personalitate marcantă a vieții bisericești, culturale și politice a românilor din Transilvania. La împlinirea a 200 de ani de la nașterea sa*, lucrarea înmănunchează articole semnate de reputeți specialiști în domeniul istoriei bisericești. Cu tematică diversă, studiile prezintă personalitatea complexă a ierarhului transilvănean. Printre autori se numără Mircea Păcurariu, care semnează articolul *Mitropolitul Andrei Șaguna în istoriografie*⁹²; Alexandru Moraru cu articolul *Câteva considerații privitoare la circulara lui Andrei Șaguna despre urmările revoluției din 1848 în Transilvania*⁹³; Ioan-Vasile Leb, *Spicuri din corespondența lui Andrei Șaguna cu Alexandru Sterca-Șuluțiu*⁹⁴; Alexandru Ioniță, *Mitropolitul Andrei Șaguna și episcopul academician Mechisedec Ștefănescu*⁹⁵; Pavel Cherescu, *Mitropolitul Andrei Șaguna – ctitor al reînviarei Mitropolii a Ardealului*⁹⁶; Paul Brusanowski, *Principiile și izvoarele Statutului Organic șagunian*⁹⁷; Gabriel Gârdan, *Relațiile dintre Andrei Șaguna și Eugen Hacman în lumina corespondenței*⁹⁸; Vasile Petrica, *Mitropolitul Andrei Șaguna și rudele sale, familia Grabovski, cu ramificația din Banat*⁹⁹.

La Sibiu, în același an omagial, 2008, tot ca un tribut adus marelui mitropolit, a fost publicată, la editura Deisis, lucrarea semnată de teologul luteran Johann Schneider, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei*

⁹⁰ Maria Curtean, *Andrei Șaguna – întemeietor al diplomației bisericești în Transilvania*, în "Revista Teologică", serie nouă, an XVIII, octombrie-decembrie, 2008, pp.116-152.

⁹¹ Sorin Dobre, *Mitropolitul Andrei Șaguna și muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, în "Revista Teologică", serie nouă, an XVIII, octombrie-decembrie, 2008, pp.105-115.

⁹² Mircea Păcurariu, *Mitropolitul Andrei Șaguna în istoriografie*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873) – personalitate marcantă a vieții bisericești, culturale și politice a românilor din Transilvania. La împlinirea a 200 de ani de la nașterea sa*, (în continuare: *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873)*), Ed. Universității Oradea, Oradea, 2008, pp.5-32.

⁹³ Alexandru Moraru, *Câteva considerații privitoare la circulara lui Andrei Șaguna despre urmările revoluției din 1848 în Transilvania*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873)*, pp.33-42.

⁹⁴ Ioan-Vasile Leb, *Spicuri din corespondența lui Andrei Șaguna cu Alexandru Sterca-Șuluțiu*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873)*, pp.43-53.

⁹⁵ Alexandru Ioniță, *Mitropolitul Andrei Șaguna și episcopul academician Mechisedec Ștefănescu*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873)*, pp.54-75.

⁹⁶ Pavel Cherescu, *Mitropolitul Andrei Șaguna – ctitor al reînviarei Mitropolii a Ardealului*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873)*, pp.76-93.

⁹⁷ Paul Brusanowski, *Principiile și izvoarele Statutului Organic șagunian*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873)*, pp.94-151.

⁹⁸ Gabriel Gârdan, *Relațiile dintre Andrei Șaguna și Eugen Hacman în lumina corespondenței*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873)*, pp.164-177.

⁹⁹ Vasile Petrica, *Mitropolitul Andrei Șaguna și rudele sale, familia Grabovski, cu ramificația din Banat*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873)*, pp.303-313.

Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne. În fapt, lucrarea a fost publicată într-o primă ediție în anul 2005, în limba germană, cea tipărită la Sibiu fiind varianta tradusă în limba română¹⁰⁰. Prin demersul său, autorul a analizat, prin excelență și spre deosebire de ceilalți cercetători ai perioadei, eclesiologia după care s-a ghidat marele arhiepiscop ortodox ardelean, atât în redactarea operei sale, cât și în activitatea sa pastorală și de organizare bisericească. Aceasta este a doua lucrare, după cea a lui Hitchens, apărută în spațiul occidental care are în centru personalitatea și activitatea lui Andrei Șaguna.

Dinamica revistă clujeană de cultură și spiritualitate românească TABOR i-a dedicat în februarie 2009 un număr special mitropolitului Andrei Șaguna. Titlurile materialelor publicate au fost: *Andrei Șaguna – teologul*¹⁰¹; *Andrei Șaguna și tipărirea Bibliei*¹⁰²; *Andrei Șaguna față cu „mântuirea neamului și spiritul veacului”*¹⁰³; *Andrei Șaguna și discipolul său Nicolae Cristea*¹⁰⁴; *Biserica greco-neunită sau Biserica greco-răsăriteană? Considerații istorice și eclesiologice ale episcopului Andrei Șaguna la mijlocul secolului al XIX-lea*¹⁰⁵; *Preocupările mitropolitului Andrei Șaguna pentru înființarea a noi episcopii sufragane (1867-1873)*¹⁰⁶; *Andrei Șaguna și Aradul. Legăturile cu arhimandritul Patrachie Popescu*¹⁰⁷; *Mitropolitul Andrei Șaguna și sfințenia slujirii neamului românesc*¹⁰⁸; *Imaginea lui Andrei Șaguna în istoriografie*¹⁰⁹.

Tot în anul 2009, în volumul *Instituțiile Bisericii ortodoxe române din Transilvania (1850-1918). Studii*, semnat de Nicolae Bocșan, Ioan Vasile Leb, Marius Eppel și Gabriel-Viorel Gârdan, și apărut la editura

¹⁰⁰ Johann Schneider, *Der Hermannstädten Metropolit Andrei von Șaguna. Reform und Erneuerung der Orthodoxen Kirche in Siebenburgen und Ungarn nach 1848*, Köln/Weimar/Wien, 2005.

¹⁰¹ Mircea Păcurariu, *Andrei Șaguna – teologul*, în „Tabor”, anul II, nr. 11, februarie 2009, pp. 5-12.

¹⁰² Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, *Andrei Șaguna și tipărirea Bibliei*, în „Tabor”, anul II, nr. 11, februarie 2009, pp. 13-21.

¹⁰³ Ovidiu Moceanu, *Andrei Șaguna față cu „mântuirea neamului și spiritul veacului”*, în „Tabor”, anul II, nr. 11, februarie 2009, pp. 22-30.

¹⁰⁴ Anca Sirghie, *Andrei Șaguna și discipolul său Nicolae Cristea*, în „Tabor”, anul II, nr. 11, februarie 2009, pp. 31-46.

¹⁰⁵ Mihai Săsăujan, *Biserica greco-neunită sau Biserica greco-răsăriteană? Considerații istorice și eclesiologice ale episcopului Andrei Șaguna la mijlocul secolului al XIX-lea*, în „Tabor”, anul II, nr. 11, februarie 2009, pp. 47-55.

¹⁰⁶ Paul Brusanowski, *Preocupările mitropolitului Andrei Șaguna pentru înființarea a noi episcopii sufragane (1867-1873)*, în „Tabor”, anul II, nr. 11, februarie 2009, pp. 56-66.

¹⁰⁷ Pavel Vesa, *Andrei Șaguna și Aradul. Legăturile cu arhimandritul Patrachie Popescu*, în „Tabor”, anul II, nr. 11, februarie 2009, pp. 67-74.

¹⁰⁸ Ciprian Streza, *Mitropolitul Andrei Șaguna și sfințenia slujirii neamului românesc*, în „Tabor”, anul II, nr. 11, februarie 2009, pp. 75-85.

¹⁰⁹ Mircea Abrudan, *Imaginea lui Andrei Șaguna în istoriografie*, în „Tabor”, anul II, nr. 11, februarie 2009, pp. 86-94.

Presa Universitară Clujeană, lectorului i se „propune o imagine multi-formă a evoluției instituțiilor Bisericii ortodoxe din Imperiul habsburgic și austro-ungar din perspectivă juridică, ... din punct de vedere canonic și instituțional”¹¹⁰. Studiile integrate în acest volum și structurate pe trei secțiuni urmăresc cu precădere evoluția instituțiilor ecleziastice din perioada păstoririi lui Andrei Șaguna, precum articolul semnat de Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, *Sinodalitatea în Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și Ungaria (sec. al XIX-lea)*¹¹¹; discursul identitar ortodox și relațiile interconfesionale, articolele semnate de Ioan Chirilă, Gabriel-Viorel Gârdan, *Elemente de definire a identității confesionale ortodoxe românești în lucrările de drept canonic elaborate de Andrei baron de Șaguna – mitropolitul românilor din Ardeal și părțile Ungariei*¹¹², sau cel semnat de Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, *Din trecutul relațiilor interconfesionale românești. Andrei Șaguna și Alexandru Sterca Șuluțiu*¹¹³, dar și “istoria vie a ierarhiei și a clerului, a credincioșilor care s-au aflat în comuniune cu Biserica ortodoxă”¹¹⁴ din aceeași perioadă¹¹⁵.

Opera canonică a mitropolitului ortodox transilvănean a făcut, de-a lungul timpului, subiectul unor cercetări valoroase. Fragmente din vasta sa operă au fost reluate și publicate în 2010 de un colectiv format din: Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Pavel Vesa și Marius Eppel în lucrarea: *Instituții ecleziastice. Compendiu de legislație bisericească (secolul al XIX-lea)*, apărută la Editura Presa Universitară Clujeană. Au fost astfel publicate, între altele: *Regulament pentru organizarea treburilor bisericești, școlare și fundaționale române de religie greco-orientală în sta-*

¹¹⁰ Nicolae Bocșan, Ioan Vasile Leb, Marius Eppel, Gabriel Gârdan, *Instituțiile Bisericii ortodoxe române din Transilvania (1850-1918). Studii*, (în continuare: *Instituțiile*), Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, p.11.

¹¹¹ Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, *Sinodalitatea în Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și Ungaria (sec. al XIX-lea)*, în vol. N. Bocșan, I. V. Leb, M. Eppel, G. Gârdan, *Instituțiile*, pp.59-90.

¹¹² Ioan Chirilă, Gabriel-Viorel Gârdan, *Elemente de definire a identității confesionale ortodoxe românești în lucrările de drept canonic elaborate de Andrei baron de Șaguna – mitropolitul românilor din Ardeal și părțile Ungarie*, în vol. N. Bocșan, I. V. Leb, M. Eppel, G. Gârdan, *Instituțiile*, pp.49-58.

¹¹³ Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, *Din trecutul relațiilor interconfesionale românești. Andrei Șaguna și Alexandru Sterca Șuluțiu*, în vol. N. Bocșan, I. V. Leb, M. Eppel, G. Gârdan, *Instituțiile*, pp.93-112.

¹¹⁴ Nicolae Bocșan, Ioan Vasile Leb, Marius Eppel, Gabriel Gârdan, *Argument*, în vol. *Instituțiile*, p.13.

¹¹⁵ Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, Ioan-Vasile Leb, *Viața religioasă în protopopiatul Mureș, 1849-1873*, în vol. N. Bocșan, I. V. Leb, M. Eppel, G. Gârdan, *Instituțiile*, pp.189-283; Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, Ioan-Vasile Leb, *Între centrul și periferie. Mitropolia și protopopiatul Românași în epoca lui Șaguna*, în vol. N. Bocșan, I. V. Leb, M. Eppel, G. Gârdan, *Instituțiile*, pp.285-350; Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, Ioan-Vasile Leb, *Între centrul și periferie. Viața religioasă în Protopopiatul Turda de Sus (Reghin) în epoca lui Șaguna*, în vol. N. Bocșan, I. V. Leb, M. Eppel, G. Gârdan, *Instituțiile*, pp.351-414.

tele austriece, prin Andrei Baron de Șaguna, episcopul Bisericii greco-orientale din Ardeal¹¹⁶, Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria și Transilvania¹¹⁷. Remarcăm și faptul că o traducere în limba germană a Statutului organic, însoțită de comentarii, a fost publicată de Paul Brusanowski în volumul *Rumänisch-Orthodoxe Kirchenordnungen (1786-2008), Siebenbürgen-Bukowina-Rumänien*¹¹⁸.

În anul 2011 pe fondul hotărârii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a canonizării mitropolitului Andrei Șaguna, ziarul *Lumina*, ediția de Transilvania, a publicat numeroase articole de popularizare a activității mitropolitului Andrei Șaguna. De asemenea, amintim spațiul larg dedicat de către pr. prof. dr. Mircea Păcurariu ierarhului sibian în lucrarea *Cultura teologică românească – scurtă prezentare istorică*¹¹⁹. Nu în ultimul rând menționăm și aparițiile editoriale lansate de Mitropolia Ardealului cu ocazia proclamării canonizării: *Sfântul Ierarh Andrei Șaguna, Mitropolitul Transilvaniei. Argumente pentru canonizare*¹²⁰ și *Acatistul Sfântului Ierarh Andrei (Șaguna), Mitropolitul Transilvaniei*¹²¹.

Personalitatea arhiereului transilvănean Andrei Șaguna continuă, așadar, să facă subiectul cercetărilor multor specialiști, fie ei teologi sau istorici. În ultimii ani, așa cum s-a putut observa, a fost valorizată, cu precădere, o categorie de surse, rămasă până acum nefructificată, respectiv corespondența. Utilitatea unui astfel de demers este dovedită de faptul că majoritatea abordărilor de după apariția corpusului documentar fac referire la aceste documente. Prin șantierul științific deschis la Cluj și la Sibiu, corespondența șaguniană completează în mod fericit, atât izvoarele publicate până acum, cât și valoroasele lucrări monografice dedicate mitropolitului Andrei baron de Șaguna. Pe de altă parte, multitudinea abordărilor face evidentă nevoia unei noi lucrări de sinteză, care să integreze într-un discurs unitar rezultatele cercetărilor de până acum.

¹¹⁶ *Regulament pentru organizarea treburilor bisericești, școlare și fundaționale române de religie greco-orientală în statele austriece, prin Andrei Baron de Șaguna, episcopul Bisericii greco-orientale din Ardeal*, în vol. Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Pavel Vesa și Marius Eppel, *Instituții ecleziastice. Compendiu de legislație bisericească (secolul al XIX-lea)*, (în continuare: *Instituții ecleziastice. Compendiu*), Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, pp.149-185.

¹¹⁷ *Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria și Transilvania*, în vol. I.V. Leb, G. V. Gârdan, P. Vesa, M. Eppel, *Instituții ecleziastice. Compendiu*, pp. 248-296.

¹¹⁸ Paul Brusanowski, *Rumänisch-Orthodoxe Kirchenordnungen (1786-2008), Siebenbürgen-Bukowina-Rumänien*, Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2011, pp. 19-97.

¹¹⁹ Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească – scurtă prezentare istorică*, Ed. Basilica, București, 2011, pp. 216-230.

¹²⁰ *Sfântul Ierarh Andrei Șaguna, Mitropolitul Transilvaniei. Argumente pentru canonizare*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2011.

¹²¹ *Acatistul Sfântului Ierarh Andrei (Șaguna), Mitropolitul Transilvaniei*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2011.

AUTORITATE ECLEZIASTICĂ ȘI PUTERE IMPERIALĂ LA SF. IOAN GURĂ DE AUR. CONCEPȚIA SA DE TINEREȚE, IMPREGNATĂ DE VIAȚA MONASTICĂ

ADRIAN PODARU

Abstract.

The present paper deals with the relation between ecclesiastical authority and imperial power in the thinking of Saint John Chrysostom, as illustrated in two treatises written in his early period, when he was a hermit in the mountains surrounding Antioch or shortly afterwards. This “monastic” view was to be preserved also when he became a priest and, later, bishop of Constantinople. It has negative accents regarding the benefits of such a relation between Church and State and pleads for the superiority of the bishop over the king, even if the king has the legal power and the means of injuring and punishing the bishop. A good king must be a monk in his heart.

Preliminarii. Între 372 și 378 Sf. Ioan Gură de Aur, de curând hirotesit citeț (*anagnostes*) de către unul dintre episcopii niceeni ai Antiohiei, Meletie¹, se retrage ca anahoret în munții ce înconjurau Antiohia, pentru o

¹ Deși fusese adus în scaunul episcopal al Antiohiei, în anul 360, de grupul predominant al cetății, de factură homoeană, și cu sprijinul curții imperiale, care dorea un episcop (semi)arian, Meletie, fost episcop de Sebastia, în Armenia, s-a dovedit un apărător al formulei niceene, ceea ce a dus ca, la numai câteva săptămâni după instalarea sa, să fie exilat în Armenia, de unde s-a întors pe vremea lui Iulian Apostatul, care dăduse un edict ca toți episcopii exilați să revină în scaunele lor. Însă reîntoarcerea lui Meletie în 362 avea să înrăutățească situația în Antiohia, și aceasta pentru că, pe lângă el și episcopul arian Euzoius se mai afla acum și Paulinus, recent consacrat episcop de către Lucifer de Cagliari. Paulinus reprezenta grupul niceean extremist, pe când Meletie, deși afirma deplina divinitate a Fiului, o exprima în termenii noii teologii întreit ipostactice. Situația era cu atât mai dramatică, cu cât atât episcopul de Alexandria, cât și cel de Roma, îl recunoșteau ca episcop ortodox doar pe Paulinus. Situația schismatică din Antiohia avea să se acutizeze și mai mult pe vremea împăratului arian Valens (364-378), astfel că întreaga perioadă petrecută de Ioan aici avea să fie impregnată de această stare de fapt. Pentru un rezumat al schismei meletiene, vezi și R. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, pp. 10-16.

viață mai intensă de asceză, rugăciune, meditație și citirea Sfintei Scripturi. Atât momentul plecării lui Ioan în pustie, cât și cel al reîntoarcerii sale, sunt determinate de puterea imperială, dacă acceptăm ipoteza potrivit căreia el a plecat odată cu plecarea lui Meletie în exil și s-a întors odată cu reîntoarcerea acestuia². Dacă mai luăm în considerare și faptul că, până la revenirea sa din munții Antiohiei, Ioan a trăit în timpul unor împărați care au încercat fie să impună arianismul (Constantius al II-lea și Valens), fie să reînvie păgânismul (Iulian Apostatul), ne putem imagina că operele sale de tinerețe în care face referire la puterea imperială și la relația acesteia cu autoritatea ecleziastică, fiind adânc impregnate de experiența monastică, nu vor conține idei pozitive sau valorizări benefice la adresa statului. Ne vom opri la două dintre acestea, scrise în această perioadă, și anume: *Despre Sfântul Babylas împotriva lui Iulian și a păgânilor*³ și *Comparație între împărat și monah*⁴.

1. Despre Sfântul Babylas împotriva lui Iulian și a păgânilor

În primul tratat, Sf. Ioan se îndoiește de necesitatea sau de folosul pe care Biserica l-ar avea din conlucrarea acesteia cu autoritatea imperială și subliniază cu fermitate superioritatea autorității ecleziastice față de cea poli-

² Această ipoteză a fost lansată de Justin Lee Stephens, în teza sa de doctorat *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom: A Reinterpretation of His Political Philosophy*, unpub. PhD diss., University of California Santa Barbara, 2001, p. 19. În 371 sau 372, împăratul arian Valens s-a stabilit în Antiohia pe durata iernii, astfel că Meletie, episcopul ortodox al cetății, a fost nevoit să plece în exil. Cu doar câțiva ani în urmă, în 368, când Meletie se întorsese în Antiohia dintr-un alt exil, Ioan fusese botezat de el, iar în 371 hirosesit citeț. Se prea poate, așadar, ca fidelitatea lui Ioan față de episcopul care l-a introdus în sânul Bisericii și în rândul clerului inferior să fi constituit un factor determinant pentru retragerea acestuia în pustie. Claudia Rapp, de altă parte (*Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2005, *passim*, apud J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 19), crede că retragerea lui Ioan în pustie este conformă unui model educațional specific Bisericii din Antichitatea Târzie, model pe care l-au urmat opt Părinți din această perioadă: Ioan Gură de Aur, Ioan Cassian, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Ieronim, Rufin, Augustin, Paulin de Nola. În definitiv, motivele care l-au determinat pe Ioan să aleagă pustia, deși fusese deja hirosesit citeț în Biserica din Antiohia, rămân necunoscute și nu pot fi decât presupuse. Biograful său, Palladius (*Dialogus* 5, 16), menționează două cauze ce l-ar fi împins pe Ioan să plece din cetate: mai întâi, acesta avea remușcări pentru faptul că sarcinile pe care și le-a asumat nu erau suficiente de solicitante; apoi, era asaltat de dorințe nepotrivite, cărora cu greu le rezista. Textul din Palladius este următorul: *νυττο/μενοφ δε. . . υ(πο. . . του= συνειδο/τοφ μη. . . α) ρκει=σθαι τοι=φ ε)ν τω= πο/λει πο/νοιφ, σφριγω=σηφ τη=φ νεο/τητοφ („îndemnându-l conștiința să nu se mulțumească cu ostenelele [vieții] din cetate, iar tinerețea din el clocotind...”).*

³ *De Sancto Babyla contra Iulianum et Gentiles* (PG 50, 533-572). Vom urma, în acest caz, nume-rotarea făcută în *Thesaurus Linguae Graecae* (presc. TLG). Cât privește data compunerii acestui tratat, nu există decât presupuneri. Se știe că la anul 380 s-a început în Antiohia construirea unui nou altar pentru moaștele lui Babylas. Faptul că Ioan nu face nici cea mai mică mențiune despre acest lucru constituie un argument destul de solid pentru a stabili data acestui tratat undeva prin 378-379 (vezi J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 29).

⁴ *Comparatio regis et monachi* (PG 47, 387-392).

tică. Pentru Ioan, stăpânirea imperială creștină este, de fapt, o dezvoltare negativă față de perioada persecuțiilor în ceea ce privește ținuta morală a credincioșilor, de vreme ce acum au acces în sânul Bisericii mulți oameni cu un caracter reprobabil. Făcând o comparație între religia păgână și creștinism, Ioan afirmă că cea dintâi a fost și este puternică doar atunci când se bucură de sprijinul imperial. Dimpotrivă, „când un creștin ajunge pe tronul imperial (...) cele ale creștinilor lăncezesc. Pe de altă parte, când stăpânește un necredincios, care ne persecută în toate felurile și ne supune la felurite rele, atunci cele ale creștinilor cresc în renume și devin mai strălucitoare”⁵. Pentru religia creștină, care își găsește sprijinul, forța și creșterea nu în susținerea imperială, ci în persoana Cuvântului lui Dumnezeu devenit Om, Iisus Hristos, ajutorul venit din partea statului pare a se dovedi mai eficient în vremuri de prigoană decât în vremuri de pace. Atitudinea lui Ioan față de sprijinul imperial acordat Bisericii pare surprinzătoare: el crede că Bisericii i-ar fi mai bine fără acest sprijin, că membrii Bisericii sunt cu adevărat urmași ai lui Hristos și creștini autentici atunci când se găsesc în stare de persecuție din partea Statului⁶.

Se evidențiază în aceste cuvinte apartenența lui Ioan la tradiția și la școala antiohiană, care învăța că suferința și persecuția le-a oferit creștinilor o ocazie de a-L imita pe Hristos și i-a ajutat să-și folosească bine voința lor liberă⁷. Apariția împăraților creștini i-a privat, astfel, pe creștini de unul dintre mijloacele esențiale de a atinge perfecțiunea iar, pe de altă parte, a introdus păcatele în sânul Bisericii. Asta nu înseamnă că Ioan condamnă imperiul devenit acum creștin și pe reprezentanții lui, valorizându-i ca unelte

⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sancto Babyla* 42, 2: ὁταν με:ν γαρ τιφ ο(μολογω | ν η(μιν ... ε)πι | το:ν βασιλικο:ν α)ναβω= θρο/νον ρ(αθυμο/τερα γινεται τα:ν. Ξριστιανω | ν, ο)ταν δε/ τιφ κρατη/σθ δυσσεβη:ν. φ και | πα/ντοθεν η(μα=φ ε)λαυ/νων και | μυρι/οιφ περιβα/λλων κακοι=φ το/τε ευ)δοκιμει= και | λαμπρο/τερα γινεται τα:ν. καθε η(μα=φ. σεζι, δε ασεμενεα, ιδεμ, Ιν επιστ. ΙΙ αδ Χορ. ηομ. 26, 4 (ΠΓ 61, 580) σ αυ Δε χαπτο Ευτροπιο (ΠΓ 52, 397): Τοιου=τον ε ρ ξει με/γεθοφ η(≠Εκκλησι:α: πολεμου με/ν η νικ#= ε)πιβουλενο με/ν η περιγι:νεται: υ(βριζο με/ν η, λαμπροτε/ρα καθι:σταται: δε/ζεται τραυ/ματα, και | ου) καταπι:πτει υ(πο:ν. τω | ν ελκω | ν: κλυδωνι:ζεται, α)λλε ου) καταποντι:ζεται: ξειμα/ζεται, α)λλα:ν. ναυα/γιον ου)ξ υ(πο με/νει: παλαι:ει, α)λλε ου)ξ η(ττα=ται: πυκτευ/ει, α)λλε ου) νικα=ται („Aici stă măreția Bisericii! Când i se face război, ea învinge; când se uneltește împotriva ei, ea biruie; când este ocărâtă, ea ajunge mai frumoasă. Primește lovitură, dar nu cade din pricina rănilor; este cuprinsă de valuri, dar nu se scufundă; este bătuită de furtună, dar nu îndură naufragiu; luptă, dar nu-i biruie; se bate, dar nu-i învinsă”).

⁶ În *In epist. ad Ephes. hom.* 6, 4 (PG 62, 48), Sf. Ioan se exprimă astfel despre situația Bisericii aflată acum sub patronajul puterii imperiale: φθο/ροι δε:ν. και | μυρι:ων γε/μοντεφ κακω | ν ει=σεπη/δησαν ει=φ τα:ν. φ ≠Εκκλησι:α:φ: ω ♥νηται | γεγο/νασιν αι=α)ρξαι:ν. Μυρι:α ε)ντευ=θεν τι:κτεται κακα:ν. και | ου)δει | φ ο(διορθου/μενοφ, ου)δει | φ ο(ε)πιτιμω | ν: α)λλε ο(δο/ν τινα και | α)κολουθι:αν ε ρ λαβεν η(α)ταχι:α („Plăgi, mișunând împreună cu rele de nespus, au venit asupra bisericilor. Posturile cheie au devenit vandabile, de aceea se nasc nenumărate rele, și nu există nimeni care să redreseze sau care să le înlăture [pe acestea]. Într-adevăr, dezordinea și-a asumat un fel de metodă și de ordine proprii”).

⁷ Vezi D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge University Press, 1982, pp. 155-157.

ale diavolului. El respinge această idee și deplânge faptul că mulți oameni contemporani lui spun că Dumnezeu nu se mai îngrijește de ordinea vizibilă a lucrurilor, pe care a lăsat-o în seama demonilor⁸.

Sfântul Babylas, episcop al Antiohiei din secolul al III-lea, îi oferă prielejul potrivit pentru a-și demonstra ideile sale, de vreme ce acesta a trăit pe vremea unui împărat ostil creștinismului, al cărui nume Ioan nu ni-l indică. *Tratatul Despre Sfântul Babylas împotriva lui Iulian și a păgânilor* poate fi împărțit în trei părți:

a) capitolele 1-22, în care este dezvoltată ideea superiorității creștinismului față de păgânism;

b) capitolele 22-66, care povestesc martiriul lui Babylas;

c) capitolele 66-127, în care ni se arată care a fost soarta moaștelor lui Babylas în timpul împăratului Iulian Apostatul. Nenorocirile care s-au abătut asupra acestui împărat sunt, în viziunea lui Ioan, o pedeapsă pentru înlăturarea moaștelor lui Babylas din templul lui Apollo de la Daphne⁹.

Scopul acestui tratat este, așa cum afirmă Ioan însuși, acela de a scoate în evidență puterea sfinților creștini atât în această viață, cât și după moarte¹⁰. Dar dincolo de acest scop manifest, putem să descoperim în acest tratat și un altul, subsidiar dar nu mai puțin important, și anume acela de a arăta care este soarta Bisericii Creștine atunci când este confruntată cu un împărat ostil ei. Ioan crede cu tărie că, în astfel de situații, Biserica va ieși întotdeauna învingătoare.

Începând de pe vremea Apostolilor și până în timpul său, Biserica creștină a crescut și s-a răspândit pretutindeni, în ciuda (sau tocmai datorită?) persecuțiilor la care a fost supusă. Acest lucru nu putea însemna, pentru mentalitatea epocii, altceva decât că această religie este cea adevărată și că adepții ei sunt cei care se închină adevăratului Dumnezeu. Creștinii s-au folosit de persecuții ca de un mijloc foarte eficient de convertire, prin aceea

⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *In epist. II ad Cor. hom. 2, 7* (PG 61, 402): Οὐ προνοεῖ Θεοῦ· τὸ ὁρῶμεν/ὄν, ἀλλὰ· δαίμονιν ἀφῆκε τὰ· καθ' ὅσα φέρει („Dumnezeu nu proniază cele văzute, ci le-a lăsat pe cele ale noastre în seama demonilor”).

⁹ Daphne era o suburbie aflată la vreo 10 km SV de Antiohia, o zonă de o frumusețe naturală remarcabilă, presărată cu izvoare, dumbrași, încărcată de mitologie, fiind asociată cu Hercule, Apollo, fecioara Daphne și episodul judecării făcute de Paris. Ulterior, la Daphne s-a construit și un stadion pentru jocuri „olimpice”, jocuri care rivalizau cu cele ținute în Grecia. Pentru o istorie detaliată a Antiohiei vezi, între altele, G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton University Press, Princeton, 1961, A.J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome Fasc. 194, Paris, Éditions E. de Boccard, 1959, J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

¹⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sancto Babyla 127, 1*: Τοσαύτη η(τὸ ὅσα) αἰὶν/ων ἰσχύς/φ, οὐκ ἔστιν αἰσχύς/φ καὶ φοβερὰ· καὶ βασιλεὺς καὶ δαίμονες καὶ αὐτὸς τὸ ὅσα δαίμων/ων αἰσχύς/φ („Atât de mare este puterea sfinților, încât este invincibilă și înfricoșătoare atât pentru împărați, cât și pentru demoni și chiar pentru conducătorul demonilor”).

că au rămas neclintii în credința lor, în ciuda amenințărilor permanente cu moartea. Adevărul nu poate fi împiedicat, chiar prin persecuții, să strălucească peste tot, astfel că încercările împăraților păgâni de a distruge creștinismul au fost încă de la început sortite eșecului, pentru că nu s-au putut împotrivi voii lui Dumnezeu.

În mod logic, după cum creștinismul nu a putut fi distrus de împărații păgâni, tot astfel nici păgânismul nu a putut fi salvat de aceștia de la distrugere. De vreme ce creștinismul este credința cea adevărată, păgânismul nu poate fi decât o minciună; adevărul unui trup bolnav de moarte, soarta păgânismului nu putea fi alta decât dispariția lui, odată ce credința cea adevărată a început să fie propovăduită. Iată de ce, spune Ioan, încercarea lui Iulian Apostatul de a restabili păgânismul nu a avut sorti de izbândă.

Comparația pe care Ioan o face între creștinism și păgânism îl duce la concluzia că sprijinul imperial nu are nimic de-a face cu succesul Bisericii în lume¹¹, că acest succes Biserica îl datorează lui Dumnezeu și adevărului mântuitor al mesajului ei. Că este așa, o dovedesc mai ales perioadele de persecuție în care, în ciuda opoziției fățișe a împăratului, Biserica a continuat să crească și să se răspândească pretutindeni. Acest triumf al Bisericii, independent de sprijinul imperial, are consecințe și asupra relației dintre reprezentanții Bisericii și puterea imperială. De vreme ce Biserica este independentă, și autoritatea episcopală este independentă de cea a împăratului. Episcopii sunt reprezentanți ai lui Dumnezeu, cei care împlinesc planul lui Dumnezeu în legătură cu Biserica sa, astfel că ei acționează în consecință, în conformitate cu voia lui Dumnezeu și nu în conformitate cu interesele lumesti.

Ioan ilustrează concret aceste idei cu istoria lui Babylas. Pe vremea când acesta era episcop în Antiohia, un împărat al cărui nume nu este specificat a ucis copilul unui alt împărat, care îi fusese dat drept garanție pentru un tratat de pace. Mai târziu, când împăratul a încercat să intre în Biserică, a fost oprit de Babylas, tocmai datorită acestei crime. Înfuriat de îndrăzneala episcopului, împăratul a pus să fie arestat și, în cele din urmă, executat.

Ceea ce ne interesează pe noi din acest tratat, dincolo de inadvertențele biografice¹², este tocmai acest conflict între un episcop și un împărat,

¹¹ Și atunci este clar că, odată Biserica devenită imperială, Ioan nu vrea decât să păstreze calitatea morală a credincioșilor pe care aceștia au avut-o pe vremea persecuțiilor. Acesta este scopul prim al tuturor acțiunilor lui Ioan.

¹² Spre exemplu, istorisirea lui Ioan despre martiriul lui Babylas diferă de cea a lui Eusebiu de Cezareea, cuprinsă în *Istoria bisericească* 6, 29-39. Acesta din urmă disjunge între împăratul care nu a fost lăsat să intre în Biserică de Babylas, și care este Filip Arabul (244-249), împărat creștin, pios și cu frică de Dumnezeu, și împăratul care l-a ucis pe Babylas, și care este Decius (249-251), împins la a-i persecuta pe creștini tocmai din pricina urii sale față de Filip (vezi J.L. Stephens, *op.cit.*, p. 35).

modul în care episcopul s-a raportat la puterea imperială, și pe care Ioan îl consideră ca exemplar pentru ceilalți episcopi. Autorul nostru nu este preocupat de acuratețea istorică în aceeași măsură în care este interesat de atitudinea episcopului față de împăratul nenumit. Neîngăduindu-i acestuia să intre în Biserică, Babylas „a confirmat în faptă cuvântul Mântuitorului, Care spune că doar acela este sclav care săvârșește păcatul, chiar dacă ar avea nenumărate coroane pe cap și ar conduce peste toate popoarele pământului; în timp ce acela care nu se știe vinovat de nici un lucru rău, chiar dacă ar fi numărat în rândul supușilor, este mai împărat decât toți împărații. Astfel, cel condus a dat ordine celui care conduce și supusul l-a judecat pe cel care stăpânește peste toate și a adus condamnarea asupra lui”¹³.

Splendoarea exterioară a suitei imperiale ce se apropia de Biserica în care se afla Babylas contrastează vădit cu modestia înfățișării episcopului creștin, și totuși, deși mulți ar fi fost intimidați de această etalare de putere, Babylas îi refuză cu multă îndrăznire intrarea împăratului în Biserică, și aceasta pentru că a nesocotit legile lui Dumnezeu. Atitudinea lui Babylas este una exemplară, acesta stabilind pentru episcopii viitori „anumite reguli și canoane care să servească ca linii directoare pentru comportamentul nostru în situații similare viitoare”¹⁴. Un astfel de comportament are valențe misi-onare: el îi reduce la tăcere pe necredincioși, iar pe cei credincioși îi face și mai credincioși; pe de altă parte, dovedește faptul că și împăratul, la fel ca toți ceilalți oameni, în ciuda splendorii și măreției statutului său pământesc, este pasibil de aceeași pedeapsă atunci când încalcă legea divină¹⁵. Prin atitudinea sa, Babylas „i-a încurajat pe viitorii episcopi și i-a intimidat pe viitorii împărați, arătând că cel care a fost ales pentru preoție este un administrator al pământului și al lucrurilor care se săvârșesc aici cu o autoritate mai mare decât cel care poartă mantia de purpură”¹⁶.

¹³ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sancto Babyla* 31, 1: Καὶ ταυ=τα ε ρπραττεν ε ρργ% το.:ν του=Σωτη=ροφ λο/γον βεβαιω | ν οΝτι μο/νοφ ∇δου=λο/φ ε)στιν ο(τη.:ν α(μαρτι=αν ποιω | ν, ∇ καϑν μωρι=ουφ ε)πι | τη=φ κεφαλ=η=φ ε ρξω στεφα/νουφ, καϑν α(πα/ντων δοκω=τω | ν ε)πι | τη=φ γη=φ α)νθρωπων κρατει=ν, ο(δε.: ου)δε.:ν ε(αυτ% | συνειδω=φ πονηρο.:ν καϑν ε)ν τω=τω | ν υ(πηκο/ων καταλε/γεται τα/χει πα/ντων ε)στι | βασιλε/ων βασιλικω=τεροφ. Αυ)τι=κα γου=ν το.:ν α ρρξοντα διε/ταττεν ο(α)ρξω/μενοφ και | τ% | κρατου=ντι πα/ντων ε ρκρινεν ο(υ(πη/κοοφ και | τη.:ν καταδικα/ζουσαν αυ)το.:ν ψη=φον ε ρφερε.

¹⁴ Σφ. Ioan Gură de Aur, Δε σανχτο Βαβψλα 39, 10: Καθα/περ γαρ τιναφ οΝρουφ και | κανο/ναφ η(μιν=τι=θησιν ιδν ε)χ ε)κει=νων τα.: με/τρα και | ε)πι | τω | ν λοιπω | ν κατα.: τη.:ν α)ναλογι=αν λαμβανωμεν, ουΝτω το.:ν δει=λλαιον ε)κει=νον α)πο.: τω | ν ι=ερω | ν περιβο/λων α)πω=στατο.

¹⁵ Ιβιδεμ 50, 2: Του.:φ με.:ν υ ουθν α)πι=στουφ ουΝτω συνε/στειλεν ο(μακα/ριοφ του.:φ δε.: πιστου.:φ υ)λαβεστε/ρουφ κατε/στησεν ου)κ ι=διω=ταφ μο/νον α)λλα.: και | στρατιω=ταφ και | στρατηγου.:φ και | υ(πα/ρξουφ δει=χαφ οΝτι ο(βασιλευ.:φ και | ο(πα/ντων ε ρσζατοφ παρα.: Ξριστιανοι=φ ο)νο/ματα μο/νον ε)στι | και | τω | ν ε)λαξι=στων ο(το.:ν δια/δημα ε ρξων ου)δε.:ν ε ρσται σεμνο/τεροφ οΝταν κολα/ζεσθαι και | ε)πιτιμα=σθαι δε/τω.

¹⁶ *Ibidem* 51, 1: τω | ν γα.:ρ μετα.: ταυ=τα ι=ερα=σθαι και | βασιλευ/ειν μελλο/ντων τα.: φρονη/ματα τω | ν με.:ν κατε/στειλε τω | ν δε.:ν ε)πη=ρεν α)ποφη/ναφ οΝτι τη=φ γη=φ και | τω | ν ε)ν

Înainte de moartea sa, Babylas a poruncit ca trupul lui să fie înmormântat împreună cu lanțurile cu care a fost legat, ca să fie un semn pentru toți episcopii ce o să vină că ei „trebuie să îndure lanțuri și moarte și orice fel de suferință de bună voie și cu multă plăcere, încât să nu trădeze și să nu necinstească câtuși de puțin libertatea cu care au fost încredințați”¹⁷.

Ideea de bază care se desprinde din acest tratat este aceea că episcopii au atât obligația, cât și autoritatea de a se opune oricărui om din Imperiu, chiar și împăratului, atunci când sunt încălcate „legile divine”. Dacă o astfel de confruntare nu are ca rezultat îndreptarea celui muștrat, ci dimpotrivă, răzbunarea lui pentru îndrăznirea episcopului, acest lucru nu trebuie să-l intimideze pe episcop. Chiar amenințat cu moartea, episcopul nu trebuie să facă nici un compromis care ar duce la știrbirea autorității episcopale și la înjosirea Bisericii și a Capului ei, Iisus Hristos. Respectarea legilor divine este un imperativ pentru toți oamenii, iar încălcarea lor trebuie semnalată și amendată de episcop ca atare, indiferent ce rang deține persoana care face acest lucru.

Partea ultimă a tratatului descrie nenorocirile care s-au abătut atât asupra lui Iulian, cât și asupra templului lui Apollo de la Daphne, ca urmare a hotărârii Apostatului de a înlătura moaștele lui Babylas din templu. După cum ne informează Ioan, Daphne era un loc plin de dezmăț înainte ca împăratul Gallus, fratele lui Iulian Apostatul, să aducă moaștele Sf. Babylas. Odată ajunse aici, moaștele au început să facă minuni: dezmățul a încetat, iar oracolul lui Apollo a devenit mai mut decât pietrele. Însă după ce Iulian a ajuns pe tronul imperial, acesta, în încercarea de a restaura păgânismul, a înlăturat moaștele lui Babylas de la Daphne și le-a dus în Antiohia. Imediat după această fărâdelege, templul a fost cuprins de un incendiu și a ars parțial. Dacă Iulian nu a fost pedepsit de îndată, aceasta s-a datorat iubirii de oameni a lui Dumnezeu Care, incendiind templul, l-a avertizat pe Iulian de păcatul său și, în același timp, i-a dat timp de pocăință. Iulian nu a înțeles sau nu a vrut să înțeleagă acest avertisment și a continuat să lupte împotriva Bisericii creștine, de aceea, în final, Dumnezeu l-a pedepsit, îngăduind să fie înfrânt în campania din Persia. Moaștele lui Babylas au continuat să facă minuni, dovedind astfel cât de mare este puterea sfinților, chiar și după moarte.

τῷ γὰρ πρᾶττομε/νων κυριωτέρω ἐπιτροποφ ο(τη. : ν ι-ερωσου/ν η λᾶξω<ν του= τη. : ν α) λουριγιδᾶ ερξοντο/φ ε)στι και ξρη. : ε)χουσι/αφ ταυ/τηφ το. : με/γεθοφ μη. : ε)λαττου=ν α) λλα. : τη=φ ψυξη=φ ε)χι/στασθαι προ/τερον η) τη=φ αυ)θεντι/αφ η)ν ο(Θεο. : φ α)φνωθεν ταυ/ τῷ συνεκλη/ρωσε τῷ α)ρξῶ.

¹⁷ *Ibidem* 63, 5: Καί| κεινται νυ=ν μετα. : τη=φ τε/φραφ α)π/ε/δαι πα=σι παραινου=σαι τοις φ τω| ν ε)κκλησιω| ν προεστω| σι καὲν δεθη=ναι δε/σ, καὲν σφαγι=ναι, καὲν ο(τιου=ν παθει<ν πα/ ντα προθυ/μωφ και| μετα. : πολλη=φ υ(πομε/νειν τη=φ η(δονη=φ ω<στε τη=φ ε)πιστευθει/σηφ η(μιν ε)λευθερι/αφ μηδε. : το. : τυχο. : ν προδου=ναι και| κατασις=ναι με/ροφ.

Două aspecte fundamentale ale gândirii lui Ioan se desprind din acest tratat: cel privitor la relația dintre creștinism și Imperiul Roman și cel privitor la datoria unui episcop creștin. Ioan afirmă cu toată convingerea că Biserica creștină nu a avut și nu are nevoie de sprijinul imperial pentru a crește și a se răspândi în lume; ea poate să iasă biruitoare fără ajutorul puterii lumesti, ba mai mult, chiar și dacă aceasta o persecută. Cu alte cuvinte, destinul Bisericii și cel al Imperiului Roman nu sunt dependente unul de celălalt; indiferent de soarta celui din urmă, mesajul creștin se va răspândi tot mai mult.

Cât privește datoria unui episcop creștin, el trebuie să apere cu orice preț legile divine și să sancționeze orice încălcare a acestora, indiferent de poziția socială a celui care săvârșește nelegiuirea. Concepția lui Ioan este aceea că, chiar dacă împăratul nu este dispus să asculte sfatul episcopului, chiar dacă se împotrivește pe față acestuia și îl pedepsește pentru îndrăzneala de a-l fi muștrat, episcopul trebuie să acționeze întotdeauna în conformitate cu legea divină, să nu facă nici un compromis de dragul vreunor bunuri materiale, să pună mai presus de orice respectul pentru legea divină și grija de soarta postumă a credincioșilor săi¹⁸.

Autoritatea episcopală este superioară puterii imperiale, și aceasta deoarece episcopul este păzitorul legii divine. În *Despre preoție*, Ioan va fundamenta această superioritate a episcopului față de împărat pe superioritatea sufletului față de trup, ca și pe cea a raiului față de pământ: „Cei care conduc pe pământ au puterea să lege, însă doar trupurile; însă această legătură a preoției pune stăpânire pe suflet și ajunge în ceruri, și toate cele pe care preoții le săvârșesc pe pământ, Dumnezeu le ratifică în cer și Stăpânul confirmă hotărârea slujitorilor”¹⁹. Sau: „Apoi, dacă un împărat ar acorda această cinste unuia dintre supușii săi, încât acesta să [poată] să arunce în închisoare pe oricine vrea și să-l elibereze din nou, un astfel de om este demn de invidiat și respectat de toți oamenii. Însă cel care a primit de la Dumnezeu o putere cu atât mai mare cu cât cerul este mai de cinste decât pământul și sufletele mai de preț ca trupurile...”²⁰. Prin urmare, responsabi-

¹⁸ În *Ad pop. Antioch. hom.* 9, 1, (PG 49, 103), Ioan, adresându-se membrilor comunității sale, spune: „Căci eu nu am o altă viață decât voi și grija pentru mântuirea voastră”.

¹⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sacerdotio* 3, 5 (PG 48, 643): ©Εξουσι με.: ν γα.: ρ και | οι: κρατου=ντεφ ε)πι | τη=φ γη=φ τη.: ν του= δεσμει=ν ε)χουσι=αν, α)λλα.: σωμα/των μο/νων: ου)στοφ δε.: ο(δεσμο.: φ αυ)τη=φ α)Νπτεται τη=φ ψυξη=φ και | διαβαι=νει του.: φ ου)ρανου.: φ και | α)Νπερ α)Ν ε)ργα/σονται κα/τω οι: ι:ερει=φ, ταυ=τα ο(Θεο.: φ α)ρνω κυροι= και | τη.: ν τω | ν δου/λων γνωμην ο(δεσπο/τηφ βεβαιοι=.

²⁰ *Ibidem* 3, 5 (PG 48, 643): Εις τα α)Ν με.: ν βασιλευ/φ τι νι τω | ν υ(π αυ)το.: ν ο ρωντων ταυ/τηφ μεταδ% | τη=φ τιμη=φ ω)στε ε)μβα/λλειν ει=φ δεσμοω)τριον ου)τοφ α)Ν ε)θε/λσ και | α)φιε/ναι πα/λιν, ζηλωτο.: φ και | περιβλεπτοφ παρα.: πα=σιν ου)στοφ: ο(δε.: παρα.: Θεου= τοσου/τ% μει=ζονα ε)χουσι=αν λαβω=ν ο)Νσ% γη=φ τιμω)τεροφ ο(ου)ρανο.: φ και | σωμα/των ψυξαι=.

litatea preoțească față de sufletele oamenilor stă la baza superiorității autorității ecleziastice față de puterea imperială. Este vorba despre o superioritate a episcopului față de împărat în ceea ce privește problemele spirituale, cele care determină soarta post-mortem a sufletului. Însă de vreme ce episcopul este depozitarul, cunoscătorul și administratorul legii divine, el este cel care știe până unde se întinde autoritatea lui, când și unde să intervină. Nu împăratul este cel care determină sfera autorității episcopului, ci episcopul însuși.

Cuvintele lui Ioan cu care acesta încheie tratatul despre Sf. Babylos sunt concludive și ilustrative pentru ceea ce, în viziunea lui, reprezintă un episcop creștin: Babylos „a apărut legile încălcate ale lui Dumnezeu, a cerut pedeapsa potrivită pentru cel care a murit, a arătat diferența dintre preoție și împărăție ... i-a învățat pe împărați să nu-și extindă autoritatea dincolo de măsura dată lor de Dumnezeu, și le-a arătat preoților cum trebuie să-și exercite funcția”²¹.

2. Comparație între împărat și monah

Cel de-al doilea tratat analizat aici, *Comparația stăpânirii, bogățiilor și măreției împăratului cu monahul, care trăiește în filosofia cea mai adevărată, cea creștină* sau, pe scurt, *Comparație între împărat și monah*²², ne oferă o privire comparativă între monah și împărat, cu intenția vădită de a arăta superioritatea celui dintâi față de cel de-al doilea. Acest tratat a fost scris înainte sau în timpul când Ioan viețuia retras în munții ce înconjurau Antiohia²³. Tratatul conține o lungă serie de comparații între cei doi, pentru ca superioritatea monahului să iasă în evidență cu și mai mare claritate.

Sf. Ioan plasează stăpânirea lumească, al cărei reprezentant este împăratul, în rândul lucrurilor care *par* a fi bune, pe când stăpânirea pe care o exercită un monah, ca și întreaga sa viață, se plasează în rândul lucrurilor bune *prin natura lor*. Cu toate acestea, oamenii aleargă după ceea ce *pare* bun și ignoră cu totul ceea ce este *cu adevărat* bun²⁴. De aceea, Sf. Ioan își

²¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sancto Babyla* 127, 4: η φ μυνε τοις φ του= Θεου= νο/μοιφ υ(βριζομε/ νοιφ, ε φ λαβεν υ(πε.: ρ του= τετελευτηκο/τοφ δι-κην η Ξν ε φ δει, ε φ δειχεν ο Νσον ι-ερωσου/νηφ και | βασιλει-αφ το.: με/σον, () ε)παι-δευσε του.: φ βασιλει-αφ μη.: πε/ρα του= δοθε/ντοφ αυ) τοις φ παρα.: του= Θεου= με/τρου τη.: ν ε)χουσι-αν προα/γειν, ε φ δειχε τοις φ ι-ερωμε/νοιφ πω | φ αυ/τηφ προ-ι-στασθαι τη=φ α)ρξη=φ δει-α.

²² David G. Hunter („Borrowings from Libanius in the Comparatio regis et monachi of St. John Chrysostom”, în *Journal of Theological Studies* 39 (1988), pp. 525-531) a arătat că Ioan a împrumutat din oratorul păgân Libanius, mentorul său în arta oratoriei, pentru această lucrare.

²³ J.N.D. Kelly, autorul celei mai bune biografii moderne a lui Ioan (*Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, 1995, pp. 20-22), o datează între anii 368-371.

²⁴ *Comparatio...*1 (PG 47, 387): ÷Ορω | ν ε)γω< του.: φ πολλου.: φ τω | ν α)νθρω-πων τα.: δοκου=ντα ειΣναι καλα.: μα=λλον α)γαπω | ντα/φ τε και | θαυμα/ζονταφ, ηϞ τα.: φυ/σει ξρηστα.: και | ω ♦ φ

propune să pună în comparație aceste două și să arate adevărata valoare a amândurora, pentru ca oamenii să nu mai fie înșelați de aparențe.

Comparațiile pe care Sf. Ioan le face între cele două categorii de oameni, împărații și monahii, scot la iveală poziția privilegiată pe care monahul o are în vederea sortii lui postume și, în același timp, pericolul la care poziția înaltă a împăratului îl expune pe acesta în permanență:

a) împăratul stăpânește peste popoare, orașe și țări, el dă porunci generalilor, guvernatorilor, oștirilor, senatorilor. Stând deasupra tuturor, împăratul este întotdeauna asaltat de patimi, în primul rând și îndeosebi de mândrie. Monahul, de cealaltă parte, este stăpân peste invidie, peste mânie, peste iubirea de arginți, peste plăcere și peste toate celelalte păcate. Poziția celui dintâi îl face pe împărat rob păcatului, pe când poziția celui de-al doilea îl face pe monah liber, îl face să fie adevăratul împărat, căci acela este împărat adevărat „care este stăpân peste mânie și peste invidie și peste plăcere, care-și cârmuiește toate după legile lui Dumnezeu, care-și păstrează mintea liberă și nu îngăduie să se înscăuneze în suflet tirania plăcerilor. Pe un om ca acesta aș dori mai degrabă să îl văd conducător de popoare, de orașe, de oștiri, stăpânitor peste apă și uscat. Un om care pune rațiunea mai presus de patimile suletești va putea, condus de legile lui Dumnezeu, să stea cu ușurință și în fruntea oamenilor, va putea să fie ca un tată pentru supușii săi, conducând orașele cu toată blândețea. Cel care pare că îi conduce pe oameni, dar este rob mâniei, dragostei de putere și plăcerilor, mai întâi de toate este vrednic de răs în fața supușilor săi. Poartă, e drept, coroană bătută în pietre nestemate, poartă coroană de aur, dar nu-i încununat cu înțelepciune; îi strălucește, e drept, trupul de podoaba purpurei, dar nu-i este împodobit sufletul. Mai mult, nici nu știe cum să conducă popoarele. *Cum poate să conducă și să îndrepte pe alții prin legi, când nu poate să se conducă pe sine însuși?*”²⁵. Numai un om liber de păcat va putea să se folosească de rațiune pentru a pune în aplicare legea lui Dumnezeu, pe când

α)ληθω | φ α)γαθα:.... („Văzând eu că mulți dintre oameni iubesc și admiră mai mult pe cele ce par a fi bune decât pe cele ce sunt prin firea lor cu adevărat bune și folositoare...”).

²⁵ *Ibidem* 2 (PG 47, 388-389): Βασιλευ: φ γα: ρ ω ♦ φ α)ληθω | φ ο(θυμου= και | φθο/νου και | η(δονη=φ κρατω | ν, και | πα/ντα υ(πο: του: φ νο/μουφ α ργων του= Θεου= και | το: ν νου=ν ε)λευ/θερον τηρω | ν, και | ου)κ ε)ω | ν ε)νδυναστευ=σαι τω= ψυξω= τη: ν δεσποτει=αν τω | ν η(δονω | ν. Το: ν τοιου=τον η(δε/ωφ α)ν ειςδον και | δη/μων και | γη=φ και | θαλα/σσηφ α ρξοντα, και | πο/λεων και | δη/μων και | στρατοπε/δων. +Ο γα: ρ τοιςφ πα/θεσι τη=φ ψυξη=φ το: ν λογιςμο: ν ε) πιστη/σαφ, ρ(#δι=ωφ α)ν ε)πισται=η και | α)νθρωπ/ποιφ μετα: τω | ν θει=ων νο/μων, ω(στε αυ) το: ν ε)ν πατρο: φ τα/χει τοιςφ α)ρξομε/νοιφ ειςναι, μετα: πα/σηφ η(μερο/τητοφ ο(μιλου=ντα ταιςφ πο/λεσιν. +Ο δε: α)νθρωπ/πων με: ν α ρξειν δοκω | ν, θυμ% | δε: και | φιλαρξι= και | η(δοναιςφ δουλε/ων, πρω | τον με: ν καταγε/λαστοφ ειςναι δο/χειν α)ν τοιςφ α)ρξομε/νοιφ, ο)ντι στε/φανον με: ν φορεις λιθοκο/λητον και | ξρυσου=ν, σωφροσυ/νφ δε: ου)κ ε)στεφα/νωται, και | α(λουργι=δι με: ν ο)νλον το: σω | μα λα/μπεται, τη: ν δε: ψυξη: ν α)κο/σημτον ε ρξει. ©Επειτα δε: ου)δε: ο)νπωφ μεταξειρι=σαιτο τη: ν α)ρξη: ν ε)πιστη/σεται: ο(γα: ρ ε(αυτου= μη: δυνηει | φ α ρρξειν, πω | φ α)ν ε(τε/ρουφ δυνηει=η κατευθυ/νειν τοιςφ νο/μοιφ;

cel rob patimilor va guverna pentru a-și satisface aceste patimi și va da legi condus de aceste patimi.

Aceeași idee o va exprima aproximativ 20 de ani mai târziu, pe la 392-393, pe vremea când va fi preot în Antiohia, în *Omilia 15 la Epistola a II-a către Corinteni*: „Căci există [aceste] feluri de stăpânire: una, potrivit căreia oamenii stăpânesc popoare și cetăți, reglând această viață politică; pe care și Pavel a arătat-o, spunând că: *Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu* (Rom., 13: 1). Apoi, pentru a arăta folosul acesteia, a continuat, spunând că: *Căci ea (stăpânirea) este slujitoare a lui Dumnezeu spre binele tău* (Rom. 13: 4) ... A doua, potrivit căreia fiecare, având rațiune, se conduce pe sine însuși; și la aceasta a făcut Apostolul referire, atunci când a zis: *Iar dacă voiești să nu-ți fie frică de stăpânire, fă binele și vei avea laudă de la ea* (Rom. 13: 3), vorbind despre cel care se conduce pe sine”²⁶.

b) împăratul duce război cu celelalte popoare, pe când monahul duce război cu puterile nevăzute, cu demonii. Cu cât demonii sunt niște dușmani mult mai cumpliți, cu atât și războiul purtat de monah este mai însemnat și biruința mai strălucită. Motivele pentru care cei doi poartă război arată iarăși aceeași superioritate a monahului, căci acesta se luptă cu demonii pentru credință, pentru slujirea lui Dumnezeu, pentru salvarea aproapelui, pe când împăratul poartă război mânat de lăcomie, dorind să adune averi și să își mărească stăpânirea.

c) faptele de zi cu zi ale celor doi îl arată pe monah deasupra împăratului. Citind zilnic Sf. Scriptură, monahul se însoțește, prin această lectură, cu profeții, cu apostolii, cu evangheliștii, pe când împăratul, datorită sarcinilor sale, se însoțește cu generalii, cu prefectii, cu cei din suita sa, oameni dedați plăcerilor trupești. Prin această însoțire, fiecare dintre cei doi își formează un caracter aidoma celor cu care se însoțesc²⁷.

d) petrecerea nopții este un alt criteriu care îi diferențiază pe cei doi. Monahul își închină noaptea privegherii și rugăciunilor, trăiește cu îngeri, aduce laude lui Dumnezeu. Împăratul, însă, își petrece noaptea în somn adânc, îmbuibat de mâncare și de băutură.

²⁶ Idem, *In epist. II ad Cor. hom.* 15, 3 (PG 61, 507): ©Εστι γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ ἐκείνου, ἐν τῷ μέν, καθὼς οὗτος δὴ μὴν καὶ πῶς αὐτοῦ ἀπορροῦσιν αὐτὸν οἱ πολιτικοί. τὸν τοῦτον διορθοῦντες βίβλου: οὐκ ἐπὶ τῷ Παύλῳ δὴ λῶν ἢ ἐφ' ἑαυτοῦ: Παῖσα ψυχὴ: ἐχουσι δὲ αὐτὸν ἐκείνου/σας αὐτὸν ποτασσέ/σθω: οὐ γὰρ ἐστὶν ἐχουσι δὲ, εἰ μὴ: ὑπο: Θεοῦ. Εἰς ταῦτα δεικνύει αὐτὸν τῷ κε/ρδοῦ, ἐπὶ γὰρ ἐλπίδι, οὐκ ἐστὶν ὁ ἀπορροῦν Θεοῦ διακονοῦν ἐστὶν εἰς τὸ: ἀγαθὸν ὁ ἕτερον δέ: καθὼς οὗτος ἐκείνου τῷ ἐκείνου οὐ (νοῦν ἐκείνου ἀπορροῦν: οὗτος καὶ αὐτὸν: παρεδὴ λῶσεν εἰς τὸν πῶν, εἰς δέ: θείας ἐλπίδας μὴ: φοβεῖσθαι τῷ: ἐχουσι δὲ αὐτὸν: ἀγαθὸν: ποιῶν: τὸν: ἐκείνου ἀπορροῦντα ἐλπίδι.

²⁷ *Comparatio...* 2 (PG 47, 389): οἱ δὲ τῷ οὐκ ἐστὶν συνεξέ/φ, τοῦ τοῦ αὐτοῦ φθομοῦται τοῦ: ἐκείνου.

e) superioritatea monahului față de împărat este decelabilă și în calitatea darurilor pe care cei doi le fac celorlalți, fiecare dând din ceea ce îi este propriu: împăratul dăruiește aur, iar monahul, harul Duhului. Milostenia celui dintâi îl scapă pe om de sărăcie, însă rugăciunile celui de-al doilea scapă sufletele oamenilor de stăpânirea demonilor²⁸. Împăratul însuși aleargă la monah pentru a se folosi de rugăciunile acestuia în lupta împotriva stăpânirii demonice, căci rugăciunile celor drepti sunt arme înfricoșătoare împotriva demonilor. Ba mai mult, atunci când mijloacele lumești s-au dovedit neputincioase pentru împărați pentru depășirea unei greutăți ce ține de această lume, ei au făcut apel tot la oamenii lui Dumnezeu care, cu ajutorul cel de sus, au adus izbăvirea. Sf. Ioan citează aici mai multe exemple din Vechiul Testament.

f) dacă fiecare dintre aceștia doi cade din stăpânirea care le este proprie, adică monahul cade în păcat, iar împăratul își pierde tronul, cel dintâi nu are nevoie decât de sine însuși pentru a reveni la starea la care era mai înainte, prin rugăciune, lacrimi și îngrijirea săracilor ștergându-și păcatul, în vreme ce împăratul are nevoie de ajutorul multora, de aliați, de oștire, de bani și de intrigi pentru a-și recăpăta tronul. În primul caz, redobândirea stăpânirii ține de propria voință, de râvna lui și de schimbarea gândurilor; în cel de-al doilea, de voința și râvna celorlalți²⁹.

g) moartea însăși, cel mai de temut dușman al vieții omenești, este pentru împărat plină de groază; pentru monah, lipsită de durere, fiind o trecere ușoară spre viața de dincolo. Iar dacă se întâmplă ca cei doi să își piardă viața prin lovitura altora (deși nimeni nu îndrăznește să ucidă un om al lui Dumnezeu, însă un împărat își sfârșește adeseori viața astfel), monahul moare pentru credință, dobândind prin moarte viață nemuritoare, pe când împăratul moare ucis de vreun tiran ce îi râvnește locul, ajungând o privesște plină de milă și de groază.

h) monahul, datorită vieții lui îmbunătățite, va avea mulți imitatori, pe când împăratul va fi un exemplu pentru modul cum omul nu trebuie să își ducă viața pe pământ.

i) în sfârșit, poziția lor în viața de după moarte este total diferită. Chiar dacă împăratul a fost pe pământ un om bun, cârmuindu-și supușii cu dreptate și cu iubire de oameni – lucru foarte rar, după cum ține să sublinieze Ioan – cinstea lui dincolo va fi mai mică decât a unui monah mistuit cu totul

²⁸ Ιβιδεμ 4 (ΠΓ 47, 390): Ου(κου)=ν ο(με.:ν ξρυσο.:ν, ο(δε.: πνευ/ματοφ ξα/ριν: και| ο(με.:ν ε/φλυσε πενι/αν, οΝταν πΘ ξρηστο.:φ, ο(δε.: ψυξα.:φ τυραννου/με/ναφ υ(πο.: δαιμο/νων η) λευθε/ρωσε ται/φ προσευξαι/φ.

²⁹ *Ibidem* 4 (PG 47, 391): ο(με.:ν οΝλωφ ε)ν ε(τε/ροιφ ε/φξει τη.:ν ε)λπι/δα τη=φ σωτηρι/αφ: ο(δε.: τω= βουλη/σει και| τω= σπουδω= και| τω= μεταβολω= τη=φ γνω/μηφ ε(πομε/νην εΝχει τη.:ν σωτηρι/αν ευ)θε/ωφ.

aici pe pământ de dorul după Dumnezeu³⁰. Dacă însă împăratul a fost aici pe pământ crud, nemilosiv, lăsând în urma lui doar suferință, chinurile lui postume vor fi cumpbite.

Concluzia la care ajunge Ioan în urma acestor comparații este evidentă: omul nu trebuie să își dorească în viața aceasta lucruri care *par* a fi bune – bogăția, stăpânirea, cinstea lumească – dar care, în realitate, sunt vătămătoare în cel mai înalt grad și care trec odată cu această viață. Dacă cineva își dorește stăpânirea, dacă vrea să stăpânească, să facă acest lucru asupra propriilor sale înclinații păcătoase, și abia după ce și le stăpânește pe acestea, să creadă că este pregătit și pentru stăpânirea celorlalți. Virtutea monahului este singura cu adevărat de dorit și singura care va asigura o viață fericită după moarte, căci virtutea trece dincolo de moarte, ea fiind nemuritoare.

Concluzii. Concepția de tinerețe a Sfântului Ioan Gură de Aur privitoare la relația dintre autoritatea ecleziastică și puterea imperială a fost determinantă pentru viața și cariera ulterioare ale acestuia, iar eventualele îmbogățiri, adăugiri, nuanțări nu au fost în disonanță cu ceea ce s-a statornicit în cugetul lui în perioada de retragere din tumultul cetății. Ceea ce frapază pentru oricine citește biografia Sfântului este încăpățânarea lui de a nu face nici o concesie politicului, atunci când aceasta ar fi însemnat nescotirea legii divine. Din acest punct de vedere, Ioan este mereu actual, provocându-i pe membrii ierarhiei superioare a Bisericii să se întrebe asupra legitimității unui asemenea comportament, asupra necesității urmăririi acestei atitudini a lui Ioan vizavi de puterea statală. Este în duhul legii creștine ca, de dragul unor privilegii acordate sau sume de bani alocate de stat, clericii să intre în horă cu demnitarii statali, atunci când, făcând aceasta, riscă să aducă asupra Bisericii acuza de compromitere morală, sau, aidoma lui Ioan, ar trebui refuzată orice colaborare dubioasă, păstrându-se astfel neștirbită demnitatea hainei clericale? Desigur, întrebarea poate părea prea tranșantă, prea simplificată, prea generală, neținând cont de miile de nuanțe care ar putea interveni. Însă nu credem că este nelegitimă și, de aceea, credem că ar trebui să provoace cel puțin un moment de reflecție.

³⁰ *Ibidem* 4 (PG 47, 392): ο(δε.: βασιλευ.: φ, ε)α.: ν με.: ν δικαιοφ φανει.η και | φιλανθρω↓πωφ διοικη/σαφ τη.: ν α)ρξη.: ν (πολυ.: δε.: του=το πα/νιον, ε)λα/ττονοφ ερσται σωτηρι.αφ τε και | τιμη=φ: ου) γα.: ρ ι@σον, ου)κ ι@σον βασιλευ/φ τε ξρηστο.: φ και | μοναξο.: φ α ρ κρωφ τπ= του= Θεου= λατρει.η# συζω | ν.

EPISTOLELE PASTORALE ALE LUI TEOFIL AL ALEXANDRIEI ȘI ERORILE ORIGENISTE

NICOLAE-DRAGOȘ KEREKES

„Similes sunt Origenis libri prato cujusque generis floribus exornato. Si quid ergo in illis mihi occurrit boni, illud decerpo. Si quid vero spinosum apparuerit, hoc, utpote quod pungit, missum facio. /

Τὰ Οριγένους ἔουκε βιβλία λειμῶνι πάντων ἀνθέων. Εἴ τι οὖν ἐν αὐτοῖς ἐφεύρω καλὸν, τοῦτο δρέπομαι, εἰ δέ τί μοι ἀκανθῶδες φανείν, τοῦτο ὡς κεντοῦ ὑπερβαίνω”¹.

Abstract:

Against-Origenist literature came into being with the appearance of Heresies' inventory made by Epiphanius of Salamis, Origenism numbering among them. In the Origenistic disputes in the end of the fourth century and early fifth century to be used alongside the writings of Epiphanius, the bishop's Theophilus of Alexandria pastoral epistles.

Shortly translated into Latin by Jerome of Stridon, Theophilus letters were the source through which errors were found in the writings of Origen. These are the first arguments and evidence leading to the official condemnation of Origenistic errors.

This study aims to review the arguments and allegations made by Theophilus of Alexandria to Origen.

¹ Socratis Scholastici, *Historia Ecclesiastica* VI, 17, în PG LXVII, Paris, 1864, 716B/717B. „Cărțile lui Origen sunt ca o pajiște de flori. Ceea ce găsesc bun, aceea culeg. Ceea ce mi se pare spinos, aceea o las deoparte ca vătămător”, acesta este răspunsul lui Teofil, episcopul Alexandriei, la întrebarea adresată lui, în legătură cu citirea lui Origen, după condamnarea origenismului și exilarea lui Ioan Gură de Aur în 404.

Secolul al IV-lea a fost marcat de două etape distincte în cadrul disputelor origeniste. În prima, desfășurată la începutul secolului, înainte de Sinodul I ecumenic de la Niceea, din 325, au avut loc dispute izolate și parțiale cu referire la Origen și doctrina sa, limitându-se la confruntări directe sau prin intermediul unor scrieri *pro* sau *contra* lui.

Cea de-a doua etapă s-a desfășurat în a doua jumătate a secolului al IV-lea și s-a concretizat în convocarea de sinoade și condamnarea origenismului la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul celui următor. Aici un rol decisiv în readucerea disputelor origeniste l-a avut literatura anti-origenistă din acea perioadă, al cărei exponent principal a fost Epifanie, episcop în Salamina Ciprului. Acesta a redeschis controversa origenistă în urma publicării a două lucrări: *Ancoratul* și *Panarionul*, în care se tratează și acest subiect.

În cadrul primei dispute origeniste (390-410) putem distinge trei etape distincte cu evoluție diferită și rezultate uneori incredibile. De la motive extrase din opera lui Origen (prima etapă: 392-397)², la orgolii privind „onoarea” și „mândria” de ortodox (a doua etapă: 398-410)³ și până la depunere din invidie sub pretextul origenismului (a treia etapă: 399-404).

Curentul antiorigenist predominant a fost alcătuit din triada Epifanie – Ieronim – Teofil. Aceștia au jucat cel mai important rol în istoria luptei antiorigeniste a secolelor III-V. Epifanie *denunță* origenismul ca erezie, Ieronim îl *combate* și *propagă* antiorigenismul în apus, iar Teofil *se folosește* de aceștia și *de atitudinea lor* antiorigenistă pentru a-și atinge scopurile, nu într-un totu ortodox, *culegând roadele*, dintre care cel mai copt a fost condamnarea lui Ioan Gură de Aur.

Teofil al Alexandriei (345-†412) de la origenism la antiorigenism

Teofil⁴ s-a născut în anul 345 în Egipt, la Memfis⁵. După moartea părinților de timpuriu a rămas în grija unei sclave etiopiene împreună cu sora lui, fiind mai apoi duși la Alexandria. Aici Atanasie i-a botezat pe toți trei și a avut grijă de ei. Sora lui a stat o vreme la o mănăstire de maici, dar mai târziu s-a căsătorit și l-a avut ca fiu pe Chiril, succesorul lui Teofil în scaunul episcopal⁶.

² Vezi Nicolae-Dragoș Kerekes, *Sfântul Epifanie de Salamina (315-403) și origenismul*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca”, XII: 2008-2009 (2010), pp. 103-129.

³ Vezi Nicolae-Dragoș Kerekes, *Ieronim și Rufin – doi prieteni certați din cauza origenismului*, în „Credință și Viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului”, anul III: 2010 (2011), pp. 389-413.

⁴ Pentru detalii despre viața lui Teofil, vezi Norman Russell, *Introduction*, în: Norman Russell, „Theophilus of Alexandria”, Routledge, New York, 2007, pp. 3-41.

⁵ *Ibidem*, p. 3.

⁶ *Ibidem*, pp. 3-4.

Atanasie a murit în 373 și i-a urmat Petru. În 381 Petru moare și este succedat de Timotei, fratele său. La moartea acestuia din urmă, în 20 iulie 385, Teofil a fost ales episcop al Alexandriei⁷.

În timpul episcopatului său, datorită prestigiului pe care îl avea acest scaun episcopal⁸, a fost mediator în diverse conflicte la Antiohia, Bostra și Ierusalim⁹.

Teofil al Alexandriei a fost și a rămas o personalitate cu un temperament controversat atât în epoca patristică cât și în zilele noastre. S-a amestecat aproape în toate treburile bisericești și politice ale vremii sale. Pentru unii, un părinte al Bisericii cu reputație monastică și merite bisericești, iar pentru alții, setos de dominație, lipsit de scrupule în relațiile cu adversarii, viclean, abil, violent în treburile politice¹⁰ și bisericești¹¹. Aceștia din urmă îi reproșează trei serii de fapte¹²:

1. distrugerea, sub Teodosie, a unor mari temple păgâne din Egipt: vestitul Serapeu din Alexandria, templul lui Serapis din Canope¹³, Mithraeum și sanctuarul lui Dionysos;

2. conflictul cu „Frații Lungi”, atitudinea față de Origen (admirator – persecutor) și sub pretextul origenismului depunerea și exilul lui Ioan Gură de Aur;

3. trimiterea a „două scrisori și daruri pentru cel ce va ieși învingător” în conflictul dintre împăratul Teodosie și tiranul Maxim¹⁴.

A scris mult, în diverse domenii. Amintim doar lucrarea *Contra lui Origen*, ce nu ni se păstrează azi, și în care pare că au fost combătute aproape toate operele origeniste și însuși Origen. Nu se știe dacă a fost o carte unitară sau doar o colecție de scrisori sinodale și pascale în problema origenistă¹⁵.

⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁸ În 385, când Teofil ajunge episcop, avea în jur de 100 de sufragani: 56 din Egipt, 19 din Tebaida și 23 din Libia și Pentabole, cf. *Ibidem*, p. 6.

⁹ *Ibidem*, pp. 13-17.

¹⁰ Teofil avea „un caracter autoritar și violent pe care l-a dezvelit în egală măsură în campania pe care a întreprins-o în această epocă împotriva păgânismului”, cf. J.-R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, 3. *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, ediție de Augustin Fliche, Victor Martin, Bloud & Gay, 1936, p. 448.

¹¹ Sozomen, *Istoria bisericească VIII*, 2, tradusă în românește de IPS Iosif Gheorghian, mitropolit primat al României, Tipo-Litografia „Cărților Bisericești”, București, 1897, p. 319.

¹² Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1988 p. 238.

¹³ Norman Russell, *Introduction*, pp. 7-10.

¹⁴ Deconspirat de însoțitorul lui Isidor – purtătorul scrisorilor, Teofil, care se opuse hirotoniei lui Ioan și îl propusese pe Isidor, este „șantajat” de către Eutropius, servitorul de cameră al împăratului și îl hirotonește pe Ioan ca episcop al Constantinopolului în 398, cf. Hermiæ Sozomeni, *Ecclesiastica Historia VIII*, 2, în PG LXVII, 1518D-1519A; Sozomen, *Istoria bisericească VIII*, 2, p. 319.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie III*, pp. 239-240.

Ultimul moment din cadrul primei dispute origeniste se desfășoară în același timp cu momentul precedent al disputei dintre Ieronim și Rufin¹⁶ din Italia, doar că locul este, de data aceasta, altul, Palestina–Cipru–Constantinopol.

Șirul evenimentelor a fost următorul:

Teofil al Alexandriei și Ioan al Ierusalimului – adversari ai antropomorfiților

Teofil al Alexandriei, la fel ca și Ioan al Ierusalimului, era un adversar al călugărilor antropomorfiți¹⁷ ce locuiau în pustiul Schetic. El le-a combătut ideile într-o scrisoare pastorală, probabil în 399¹⁸ și le-a stârnit proasta dispoziție¹⁹.

Teofil al Alexandriei trece în tabăra antropomorfiților și devine anti-origenist

Serapion, conducătorul acestora, renumit prin pietatea sa, dirijează mulțimi numeroase spre Alexandria, cerând moartea episcopului, denușit de ei necredincios și condamnarea lui Origen²⁰. Teofil i-a liniștit spunând că vede în ei chipul lui Dumnezeu, limbaj ce era conform cu ideile lor,

¹⁶ Pentru detalii vezi Nicolae-Dragoș Kerekes, *Ieronim și Rufin...*, pp. 389-413.

¹⁷ Teofil era, la început, în tabăra celor care ziceau că „Dumnezeu nu are corp și e lipsit de forma corporală”, M. Aurelii Cassiodori, *Historia Ecclesiastica vocata Tripartita* X, VII, în PL LXIX, 1170A; Casiodor, *Istoria Bisericească Tripartită* X, VII, în: Casiodor, „Scrieri”, traducere de Liana și Anca Manolache, introducere și note de Pr. prof. dr. Ștefan Alexe, în PSB 75, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 398.

¹⁸ Norman Russell, *Introduction*, p. 21.

¹⁹ La această scrisoare pastorală face referire Ioan Casian în cea de-a zecea convorbire: Jean Cassien, *Conférences* X, II, vol. II (VIII-XVII), introduction, texte latin, traduction et notes par Dom. E. Pichery, în SC 54, Les Édition du Cerf, Paris, 1958, pp. 75-76. În traducerea românească: „...la câteva zile după cuvântul părintelui Isaac, au sosit epistolele oficiale ale episcopului Teofil din orașul amintit mai sus [Alexandria], în care, o dată cu arătarea datei Paștelui, el, într-o lungă expunere și cu argumente puternice, a combătut neroada erezie a antropomorfiților. Dar aceasta a fost primită cu atâta amărăciune de către aproape toate comunitățile de monahi care locuiau în Egipt, încât din cauza rătăcirii și a simplității lor cei mai mulți au luat atitudine împotriva episcopului mai sus numit, socotindu-l pe el vinovat de cea mai mare erezie, fiindcă se părea că el nesocotește Sfânta Scriptură, negând chipul omenesc al Atotputernicului Dumnezeu, de vreme ce Scriptura spune limpede că Adam a fost creat după chipul Lui. Astfel că și cei ce locuiau în pustiul Schiturilor, și care-i întreceau în știință și desăvârșire pe toți cei din mănăstirile Egiptului, s-au împotrivit cu atâta înverșunare epistolei lui Teofil, încât, în afară de Părintele Pafnutie, preot al comunității noastre, nici unul dintre ceilalți preoți conducători ai celor trei biserici din același pustiu n-au primit să fie citită sau răspândită epistola în adunările lor”, cf. Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești* X, 2, 2-3, în: Sfântul Ioan Casian, „Scrieri. Așezămintele mănăstirești și convorbiri duhovnicești”, traducere de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu. Prefață, studiu introductiv și note de prof. Nicolae Chițescu, în PSB 57, Ed. IBMBOR, București, 1990, p. 476.

²⁰ Teofil afirmă: sunt „dușman al cărților lui Origen și îi învinovățesc pe cei care le acceptă” și astfel încercând să scape, condamnă origenismul, M. Aurelii Cassiodori, *Historia Ecclesiastica vocata Tripartita* X, VII, în PL LXIX, 1170B; Casiodor, *Istoria Bisericească Tripartită* X, VII, în PSB 75, p. 399.

însă mânia lor nu s-a potolit până ce Teofil nu a consimțit la condamnarea alexandrinului.

Schimbarea taberei de către Teofil este pusă de către unii cercetători pe seama lui Aphou, un călugăr audian, cu care Teofil ar fi avut mai multe discuții²¹.

La început nu a avut opoziție, fiind fără resentimente, dar influențele exterioare nu au întârziat să-i modifice vederile sale. A devenit astfel cu fiecare zi mai ostil călugărilor origeniști²². Acești călugări, cu sediul principal aproape de pustiul Schetis, pe muntele Salpêtre, numărau printre ei pe ucenicul celor doi Macarie, pe diaconul Evagrie din Pont, care trăia de mult timp printre ei. Ei își aveau drept conducători pe cei patru „Frați-Lungi”: Dioscor, Amonius, Eusebiu și Eutimie, oameni pioși și instruiți. Teofil, foarte apropiat altădată de ei, a încercat să-i atragă în viața publică. Astfel l-a așezat pe Dioscor pe scaunul episcopal din Hermopolis, iar pe doi dintre ei i-a făcut economi ai bisericii sale. Aceștia temându-se să nu-și piardă mântuirea și sufletele, se retrag din nou în deșert, pentru a scăpa de tumultul orașului²³.

Teofil al Alexandriei și Isidor. Declanșarea conflictului antiorigenist

Chiar dacă din Epistola LXIII, a lui Ieronim²⁴, scrisă pe la 399 și adresată lui Teofil, reiese faptul că episcopul Alexandriei avea o conduită moderată și cu multă răbdare față de origeniști²⁵, Teofil s-a iritat din pricina gestului lor, mânia sa fiind în egală măsură aprinsă împotriva preotului Isidor, care nu a pus la loc o sumă de bani donată de o văduvă pentru operele de binefacere²⁶. El l-a persecutat și l-a constrâns să se refugieze la călugări origeniști, ce i-au luat apărarea. Acum, Teofil, episcopul irascibil, s-a pus de partea călugărilor antropomorfiți, a lui Ieronim și a lui Epifanie, ținând mai multe sinoade împotriva origeniștilor și pronunțând anateme asupra cărților și partizanilor lui Origen²⁷. Disputele origeniste intră cu această întoarcere de poziție a lui Teofil în faza definitivă, acută, sinodică.

²¹ Pentru argumente în acest sens, vezi Et. Drioton, *La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399*, în „ROC”, X (XX) (1915), pp. 92-100, 113-128; Norman Russell, *Theophilus and Cyril of Alexandria on the Divine Image: A Consistent Episcopal Policy towards the Origenism of the desert?*, în „Origeniana octava II”, pp. 941-942.

²² Hergenroether, *Histoire de L'Église II*, nouvelle édition, Paris-Lyon, pp. 122-123.

²³ Brochet pune evenimentele în anul 400, cf. *Ibidem*, p. 123.

²⁴ Sancti Hieronymi, *Epistula LXIII. Ad Theophilum*, în: Sancti Hieronymi, „Epistvlæ”, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome III, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1953,, pp. 116-117.

²⁵ „quod multam patientam”, cf. *Ibidem* 3, în CUF III, p. 117.

²⁶ Sozomen adaugă încă un motiv de supărare a lui Teofil împotriva lui Isidor, cel legat de arhidiaconul Petru și de o anumită întâmplare cu o femeie maniheică, vezi episodul la Hermiæ Sozomeni, *Ecclesiastica Historia* VIII, XII, în PG LXVII, 1545B-1550A; Sozomen, *Istoria bisericescă* VIII, XII, pp. 331-333.

²⁷ Norman Russell, *Introduction*, p. 19.

Teofil începe persecuția origeniștilor: sinodul din Alexandria 399

În 399²⁸ Teofil, într-un sinod ținut la Alexandria²⁹ – cu escortă de băta-
uși, cu concursul asceților antropomorfiți, cu teroare, persecuție, cu chilii și
cărți distruse prin incendiu³⁰ –, a anatematizat principiile lui Origen și ale
partizanilor săi, în particular ale „Fraților-Lungi”, cu excepția lui Dioscor și,
puțin timp mai târziu, a izgonit din Egipt³¹ mai mult de trei sute de călugări
origeniști³². În acest mod „Origen e pentru prima dată condamnat sinodic” și
„e de acum în adevăr un eretic și în adevăr condamnat ca atare”³³. Amonius,
Eusebiu și Eutimie au scăpat și s-au refugiat la Constantinopol³⁴. Efectele
acestei condamnări sunt imediate: călugării origeniști nu mai aveau voie
să serbeze paștile cu ceilalți, iar scrierile lui Origen au fost urmărite și dis-
truse din ordin episcopal. Efectul secundar – nebanuit și nebagat în seamă
atunci – se va vedea ceva mai târziu: îngustarea orizontului științific în teo-
logie și filozofie, ce va deschide poarta scolasticii.

În urma sinodului, Teofil a trimis o epistolă sinodică episcopilor adu-
nați la Ierusalim și celor din Cipru.

*XCII. Epistola sinodală din anul 400*³⁵ a fost trimisă, înainte de 14
septembrie, în urma sinodului³⁶ care a condamnat scrierile lui Origen, atât
episcopilor din Palestina cât și celor din Cipru. În problema origenismului
această epistolă este prima luare de poziție oficială, din acea vreme. Din
aceasta reiese că în urma citirii lucrărilor sale, participanții la sinod au des-
coperit următoarele erori la Origen:

²⁸ J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Albert Fontemoing, éditeur, Paris, 1905, p. 134.

²⁹ Sinodul a avut loc probabil în 399, iar scrisoarea sinodală dată în 400, înainte de 14 sep-
tembrie. A fost editată sub numele de Sancti Hieronymi, *XCII. Theophili synodica epistula ad
Palaestinos et ad Cyprios episcopos missa*, în: Sancti Hieronymi, „Epistvlæ”, texte établi et tra-
duit par Jérôme Labourt, în CUF tome IV, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1954,
pp. 148-156. Sinodul a putut avea loc fie la sfârșitul lui 399, fie la începutul lui 400, cf. Norman
Russell, *Introduction*, pp. 21-22.

³⁰ *Ibidem*, p. 22.

³¹ J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, pp. 247-248.

³² Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles, d'après les documents originaux*, tom III, part
1, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1908, pp. 138-139.

³³ Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în „BOR”, seria a II-a, anul 44 (1926), nr.
12 (549), p. 713.

³⁴ Sancti Hieronymi, *XC. Epistula Theophili ad Epiphaniūm*, în: Sancti Hieronymi, „Epistvlæ”,
texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome IV, Société d'édition «Les Belles Lettres»,
Paris, 1954, p. 146.

³⁵ Sancti Hieronymi, *XCII. Theophili synodica epistula ad Palaestinos et ad Cyprios episcopos
missa*, în CUF IV, pp. 148-147. Vezi și J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, p. 249. „În afara
condamnării lui Origen însuși, Teofil îi atacă pe origeniștii contemporani într-o predică rostită
cel mai probabil în Vinerea mare a anului 400 și îi acuză că: 1. distrug nădejdea învierii; 2. res-
ping consubstanțialitatea lui Hristos cu Fiul și 3. neagă realitatea Euharistiei”, cf. Norman Russell,
Introduction, pp. 25-26.

³⁶ Sancti Hieronymi, *XCII. Theophili synodica epistula ad Palaestinos et ad Cyprios episcopos
missa* 1, în CUF IV, p. 150.

Din περὶ ἀρχῶν:

a. că Fiul comparat cu noi e Adevărat și comparat cu Tatăl e micuț³⁷;

b. așa cum Pavel și Petru sunt diferiți de Mântuitorul, așa și Mântuitorul este inferior Tatălui³⁸;

c. că împărăția lui Hristos va avea un sfârșit³⁹;

d. că diavolul, eliberat de toate păcatele sale, va fi mântuit și va fi așezat de Dumnezeu cu Hristos⁴⁰;

Din *de Oratione*:

e. „nu trebuie să ne rugăm Fiului, ci numai Tatălui și nu Tatălui cu Fiul”⁴¹;

La acestea se mai adaugă:

f. corpurile la înviere se vor transforma în aure, ele nu vor fi numai stricăcioase, ci și muritoare⁴²;

g. despre îngeri susține că nu au fost creați în cer, aceasta fiind o urmare a căderii și că ei au primit nume diferite în funcție de aceasta⁴³;

h. că îngerii sunt atrași de sângele animalelor de jertfă și de fumul de tămâie și se hrănesc cu acestea⁴⁴;

³⁷ „Nam cum legeretur volumen περὶ ἀρχῶν, quem nos «de principiis» possumus dicere, in quibus scriptum est quod, Filius nobis comparatus, esset ueritas et Patri conlatus mendacium”, cf. *Ibidem* 2, p. 150.

³⁸ „et rursum: «Quantum differt Paulus et Petrus a Salvatore, tanto Salvator minor est Patre»”, cf. *Ibidem*.

³⁹ „et iterum, Christi regnum finietur aliquando», cf. *Ibidem*.

⁴⁰ „et zabulus cunctis peccatorum sordibus liberatus aequo honore decorabitur, et cum Christo subiicietur», cf. *Ibidem*.

⁴¹ „Et in alio libro, qui «de Oratione» scribitur: «Non debemus orare Filium, sed solum Patrem, nec Patrem cum Filio»”, cf. *Ibidem*.

⁴² „Quid loquar de resurrectione mortuorum, in qua perspicue blasphematur, et dicit, quod post multos saeculorum recursus corpora nostra paulatim redigantur in nihilum et in auram tenuem dissolvantur; ac ne paruum hoc putaremus, adiecit: «Resurgens corpus non solum corruptibile, sed mortale erit», ut scilicet Dominus atque Salvator frustra destruxerit zabulum, qui mortis habebat imperium; siquidem et post resurrectionem corruptio et mortalitas in nihilum resolutis corporibus dominatur humanis?”, cf. *Ibidem*.

⁴³ „De angelis quoque temeraria aliqua confinxit, ut cuncta in coelo ministeria seruitutis Dei non sint in coelo creata, sed diuersis lapsibus et ruinis uaria officiorum sortiti sunt nomina; causaeque ueteres praecessisse, quibus creuerint, uel decreuerint. Et inter haec quasi doloris inpatiens, clamante populo: «Quae sursum est Ierusalem, libera est», nihil in ea purum, nihil a uitiiis liberum et perpetua securum uirtute contendit”, cf. *Ibidem*, pp. 150-151.

⁴⁴ „Non stetit haec tenus profana de angelis disputatio, sed proficiens in scelere: «Sicut daemones, inquit, nidore hostiarum, assidentes aris Gentilium pascebantur, ita et angeli sanguine uictimarum, quas spiritualium typus immolat Israel, fumo thymiamatis delectati, uersabantur prope altaria, et huiusce modi alebantur cibis». Quis non putet eum nihil ultra inuenire potuisse, in quod mens uesana corruperet?”, cf. *Ibidem*, p. 151.

i. cunoașterea viitorului, pe care numai Domnul o are, o atribuie mișcării stelelor, modificării formei lor, iar diavolii deducând viitorul, poruncesc astrelor ce să facă⁴⁵;

j. el aprobă idolatria, astrologia și altele care alcătuiesc divinația păgână⁴⁶;

Din cartea *Despre Înviere*:

k. folosește metoda dialectică de întrebare și răspuns și laudă magia ca un lucru care nu este vinovat și nici demn de dispreț⁴⁷;

l. că Fiul lui Dumnezeu nu și-a asumat corpul uman, că cel care chipul lui Dumnezeu fiind, egal cu Dumnezeu (Fil. 2, 6) nu este Cuvântul lui Dumnezeu, ci un suflet care a coborât din regiunile cerești și s-a dezbrăcat de forma maiestății veșnice, asumându-și corpul uman⁴⁸ și

m. că Hristos va suferi cruce și pentru demoni și duhurile rele⁴⁹. Deci doctrina lui Origen este amestecată cu idolatrie⁵⁰.

Tot din aceeași epistolă aflăm de la Teofil care a fost reacția călugărilor condamnați, față de cei care au mers să țină sinaxa: au vrut să îi omoare, le-au întins capcane și intrigi pentru a le intezece să intre și au opus rezistență fizică, fiind dispuși să moară pentru pacea sufletească. Au plătit și oameni care însă le-au trădat secretul și le-au descoperit capcanele întinse punându-i în gardă pe Teofil și ai săi⁵¹.

⁴⁵ „Praescientiam quoque futurorum, quae soli Domino nota est, stellarum motibus tribuit, ut ex earum cursu et uarietate formarum daemones futura cognoscant, et uel agent aliqua, uel ab his agenda demandent”, cf. *Ibidem*.

⁴⁶ „Ex quo perspicuum est, eum idololatriam, et astrologiam, et uarias ethnicorum fraudolentiae diuinationis praestigias adprobare”, cf. *Ibidem*.

⁴⁷ „E quibus ut caetera praetermittam in libris Resurrectionis, quos scripsit ad Ambrosium, dialecticum morem imitans disputandi, in quo sciscitatio est atque responsio, artis magicae praedicator his uerbis est: «Ars magica non mihi uidetur alicuius rei subsistentis uocabulum, sed etsi sit, nequaquam est operis mali, nec quod haberi possit contemptui». Quae dicens, perspicue Domino contradicit, qui loquitur per prophetam: «Sta nunc in incantationibus tuis, in multis ueneficiis tuis, quae didicisti ab adolescentia tua, si possint tibi prodesse. Laborasti in consiliis tuis; stent astrologi caeli, et saluum te faciant qui contemplantur sunt sidera, nuntient tibi quid super te futurum sit»”, cf. *Ibidem* 4, pp. 153-154.

⁴⁸ „Praeterea in libris περὶ ἀρχῶν et hoc persuadere conatur, quod uiuens Dei Sermo non adsumpsit corpus humanum, et contra Apostoli uadens sententiam scripsit, quod qui in forma Dei aequalis erat Deo [Fil. 2, 7], non fuerit Verbum Dei, sed anima de coelesti regione descendens, et se de forma aeternae maiestatis euacuans, humanum corpus adsumpsit. Quae dicens Ioanni apertissime contradicit scribenti: «et Verbum caro factum est» [In. 1, 14]. Nec potest anima credi Saluatoris, et non Deus Verbum, et formam et aequalitatem paternae maiestatis habuisse”, cf. *Ibidem*, p. 154.

⁴⁹ „In alias quoque inpietates furibundus exultat, uolens eum, qui in consummatione saeculorum, et in destructione peccati semel passus est, Dominum nostrum Iesum Christum, pro daemonibus quoque et spiritualibus nequitiiis crucem aliquando passurum”, cf. *Ibidem*.

⁵⁰ „Origenis doctrinam, quae idololatriae mixta est, praeferunt”, cf. *Ibidem* 5, pp. 155-156.

⁵¹ *Ibidem* 6, pp. 156-157.

Totodată, origeniștii au încercat să asalteze cu violență sediul episcopal din Alexandria, cerându-i lui Teofil să-i facă un proces public lui Isidor⁵². Ei i-au incitat la ură împotriva lui Teofil pe păgânii⁵³ nemulțumiți de distrugerea Serapeum-ului și a celorlalți idoli, numai ca să îl scoată pe Isidor de la judecata episcopilor⁵⁴.

Teofil i-a trimis lui Epifanie o a doua epistolă (XC) însoțitoare celei comune. În aceasta, după ce și-a cerut iertare pentru faptul de a nu-i fi trimis separat epistola precedentă, ci alături de ceilalți episcopi, i-a scris că e de demnitatea sa să reunească un sinod cu episcopii din întreaga insulă în această problemă, deoarece el a combătut această erezie mai înainte, și să trimită apoi scrisori sinodale la Alexandria, la episcopul Constantinopolului și la alții la care ar crede el de cuviință că ar consimți la condamnarea lui Origen însuși și a nefastei sale erezii⁵⁵. În aceeași epistolă l-a rugat să trimită epistola primită de la Alexandria și la episcopii din Isauria, Pamfilia și din vecinătatea sa⁵⁶.

La scurtă vreme după primirea epistolei de la Teofil, Epifanie i-a trimis-o lui Ieronim (XCI)⁵⁷, pentru ca acesta să afle ceea ce i-a scris Teofil. La începutul ei Epifanie de Salamina îl arată pe Ieronim ca plin de zel în ceea ce privește lupta împotriva tuturor ereziilor și în special al discipolilor lui Origen și Apolinarie⁵⁸. Epifanie s-a bucurat totodată de succesul avut de campania lui Teofil și a aseamănat-o cu biruința împotriva lui Amalec și cu înălțarea crucii pe muntele Rafidim⁵⁹. Totodată, episcopul Salaminei era încredințat că Ieronim a scris latinilor în problema origeniștilor, după sfatul dat lui într-o epistolă precedentă⁶⁰ (astăzi pierdută).

⁵² *Ibidem* 3, p. 151.

⁵³ Sancti Hieronymi, *XCVIII. Epistula paschalis Theophili, Alexandrinae urbis episcopi, ad totius Aegypti episcopos* 22, în: Sancti Hieronymi, „Epistulae”, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome V, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1955, p. 62.

⁵⁴ Sancti Hieronymi, *XCII. Theophili synodica epistula ad Palaestinos et ad Cyprios episcopos missa* 3, în CUF IV, p. 152.

⁵⁵ „Dignationis tuae est, quae in huiusce modi certaminibus ante nos saepe pugnavit, et positos in praelio consolari, et congregare totius insulae episcopos, ac synodicas litteras, tam ad nos, quam ad sanctum Constantinopolitanae urbis episcopum, et si quos alios putaveris, mittere: ut consensu omnium, et ipse Origenes nominatim, et haeresis nefaria condemnentur.”, cf. Sancti Hieronymi, *XC. Epistula Theophili ad Epiphaniū*, în CUF IV, pp. 145-146.

⁵⁶ *Ibidem*, în CUF IV, p. 146.

⁵⁷ S. Epiphanius Episcopus Cypri, *Panarium*, în PG XLIII; Sancti Hieronymi, *XCI. Epistula Epiphanius ad Hieronymum*, în „Epistulae”, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome IV, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1954, pp. 146-148.

⁵⁸ Sancti Hieronymi, *XCI. Epistula Epiphanius ad Hieronymum*, în CUF IV, p. 147.

⁵⁹ „Scito enim, fili carissime, Amalech usque ad stirpem esse deletum, et in monte Raphidim erectum trophaeum crucis. Etenim quomodo porrectis in altum Moysi manibus vincebat Israhel, sic Dominus confortavit famulum suum Theophilum, ut super altare ecclesiae Alexandrinae, contra Origenem vexillum poneret, et inpleretur in eo quod dicitur: «Scribe signum hoc, quia delebo funditus» Origenis haeresim «a facie terrae cum ipso Amalech»”, cf. *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

În vara anului 400, Ieronim i-a scris lui Teofil o epistolă (LXXXVI), în care l-a felicitat pentru succesul campaniei antiorigeniste dusă în Palestina⁶¹. Acesta i-a răspuns (LXXXVII), arătând că victoria este a Bisericii⁶² și că dorește să mențină adevărata credință vie, precum și canoanele Bisericii împotriva tuturor noutăților doctrinare⁶³. Apoi Ieronim, printr-o nouă epistolă (LXVIII)⁶⁴ și-a arătat bucuria pentru faptul de a fi scris papei Anastasie în problema origenismului, după ce însuși Teofil scrisese pentru a face publice artificii lingvistice ale ereticilor, printre vorbitorii de aceeași limbă. Totodată îi adresează rugămintea de a-i trimite documentele sinodale, pentru a le traduce și a le trimite papei și a-l lămurii astfel de gravitatea problemei.

În toamna aceluiași an, Ieronim traduce epistolele XC, XCI, XCII, XCIII și XCIV în limba latină.

Sinodul din Ierusalim - 400

Puțin după aceea, un sinod ținut la Ierusalim cu scopul de a combate origenismul, a adoptat decizia sinodului de la Alexandria, despre care am vorbit⁶⁵ și a scris o epistolă (XCIII) de răspuns lui Teofil, în septembrie 400⁶⁶. Din răspunsul dat de episcopii adunați la Ierusalim cu ocazia sărbătorii Înălțării Sfintei Cruci, aflăm că scrisoarea trimisă de Teofil este cea păstrată în colecția lui Ieronim, întrucât aceștia redau câteva dintre acuzații, exact în aceeași ordine.

Din această Epistolă mai reiese faptul că nu existau origeniști în acea vreme în zona Ierusalimului și în eparhiile episcopilor prezenți la praznic și totodată că episcopii se alăturaseră hotărârii sinodale trimise de la Alexandria, cu mențiunea că îi vor primi în comuniune, în cazul în care vor exista călu-

⁶¹ Sancti Hieronymi, *Epistvla LXXXVI. Ad Theophilum*, în: Sancti Hieronymi, „Epistvlæ”, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome IV, Société d’édition «Les Belles Lettres», Paris, 1954, pp. 141-142.

⁶² Acest lucru e ușor de observat din actele procesului ecleziastic făcut de către episcopul Agaton și diaconul său Atanasie „Sanctus episcopus Agatho cum dilectissimo diacono Athanasio in ecclesiastica directus est causa: quam cum didiceris, non ambigo quin nostrum studium probes et in Ecclesiae uictoriis glorieris”, Sancti Hieronymi, *LXXXVII. Epistvla Theophili ad Hieronymum. Dialectissimo et amantissimo fratri Hieronymo Theophilus episcopus*, în: Sancti Hieronymi, „Epistvlæ”, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome IV, Société d’édition «Les Belles Lettres», Paris, 1954, p. 142.

⁶³ *Ibidem*, pp. 142-143.

⁶⁴ Sancti Hieronymi, *Epistvla LXXXVIII. Ad Theophilum*, în: Sancti Hieronymi, „Epistvlæ”, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome IV, Société d’édition «Les Belles Lettres», Paris, 1954, pp. 143-144.

⁶⁵ Scrisoarea sinodului de la Ierusalim, în Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. III, Expensis Antonii Zatta Veneti, Florentiae, 1759, vol. III, col. 989.

⁶⁶ Sancti Hieronymi, *XCIII. Responsvm Synodi Hierosolymitanae ad superiorem Theophili Synodicam epistvlam*, în: Sancti Hieronymi, „Epistvlæ”, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome IV, Société d’édition «Les Belles Lettres», Paris, 1954, pp. 157-159.

gări fugiți din Egipt, numai pe cei care vor fi iertați de Teofil, după ce vor fi făcut penitență și vor fi condamnat acele erori⁶⁷.

În urma unei scrisori a lui Teofil în care acesta s-a dezis de antropomorfism și i-a scris că nu aprobă scrierile lui Origen⁶⁸, Epifanie a convocat un sinod în Cipru și a interzis citirea scrierilor lui Origen. Apoi i-a scris lui Ieronim o epistolă despre aceasta, arătându-i rezultatul obținut⁶⁹. Teofil, văzând că reacțiile la hotărârile sinodului ținut de Epifanie au fost aproape inexistente, a procedat și el la fel⁷⁰.

Nu se știe exact care era conținutul epistolei lui Teofil, se presupune însă că era diferită de cea păstrată la Ieronim (XC), întrucât aici nu avem nici o referire la antropomorfiți.

Sinodul din Cipru – 400

După ce Teofil trimite epistola sinodică și Sfântului Epifanie⁷¹, acesta îi răspunde printr-o epistolă solemnă⁷².

În septembrie 400, Dionisie al Lidei îi scrie lui Teofil o epistolă (XCIV) prin care aderă și el la punctul lui de vedere⁷³.

A doua persecuție a origeniștilor – expulzarea: 401

Cu toate că în 401 Teofil a interzis scrierile ilustrului învățător printr-o scrisoare pascală⁷⁴ prin care își arată limita moderației⁷⁵, călugării origeniști, afectați de operele acestuia, nu au vrut să renunțe, declarând că fiecare poate deosebi adevărul de neadevăr. Teofil a început de atunci o nouă persecuție împotriva acestor rebeli, cutreierând pustiul Nitric cu oameni înarmați, primiți de la prefect, maltratând și expulzând un mare număr de călugări.

⁶⁷ „Si quis autem tua reuerentia, uel propter dogmatum prauitatem uel propter alias causas a communione seiungit, sicuti nobis indicare dignatus es, scias in nostris ecclesiis non recipiendos, donec tu paenitentiae eorum, si tamen uoluerint damnare peruersa, ueniam dederis”, cf. *Ibidem*, p. 159.

⁶⁸ Sozomen, *Istoria bisericească* VI, XIV, p. 334.

⁶⁹ S. Epiphanius Episopi Cypri, *Panarium*, în PG XLIII; Sancti Hieronymi, *XCI. Epistula Epiphanius ad Hieronymum*, în CUF IV, pp. 146-148.

⁷⁰ Sozomen, *Istoria bisericească* VI, XIV, p. 334.

⁷¹ Sancti Hieronymi, *XC. Epistula Theophili ad Epiphanius*, în CUF IV, pp. 145-146.

⁷² J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, p. 250.

⁷³ Sancti Hieronymi, *XCIV. Epistula Dionysii Lidenensis episcopi ad Theophilum*, în: Sancti Hieronymi, „Epistvlæ”, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome IV, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1954, pp. 159-160.

⁷⁴ J. Tixeront afirmă că și în scrisorile pascale din 403 și 404 îi combate pe origeniști, J. Tixeront, *Origène et les controverses sur l'origénisme*, în: J. Bricot (ed.), „DPCR”, tom V, Paris, 1927, col. 164. Aceste scrisori sunt de fapt epistolele pascale din anii 402 și 404.

⁷⁵ „Teofil al Alexandriei... l-a condamnat pe Origen printr-o scrisoare sinodală și trei Scrisori pascale (400, 401, 402, 404) traduse în latină de Ieronim și confirmate de către papa Anastasie (Scrisoare către Simpliciu și Valerian al Milanului)”, cf. Henri Crouzel, *Origène*, în „DSpAM”, tom XI, fasc. LXXIV-LXXV, Beauchesne, Paris, 1982, col. 957.

În *Epistola pascală (XCVI) de la 401*⁷⁶, Teofil enumeră și combate mai multe erori origeniste:

a. Împărăția lui Hristos va avea sfârșit⁷⁷, acuzație pe care o combate pe larg⁷⁸;

b. diavolul își va redobândi demnitatea și va domni împreună cu Iisus în Împărăția Tatălui⁷⁹;

c. sufletele urcă în cer și coboară, progresând și regresând; ele mor adesea printre căderile fără număr⁸⁰;

d. Mântuitorul s-a răstignit și pentru demoni și pentru crimele spirituale comise de ființele superioare⁸¹;

e. corpurile noastre vor fi subiectul stricăciunii și al morții când vor învia⁸²;

f. nu trebuie să ne rugăm Fiului⁸³, și un pic mai înainte că nu trebuie să ne rugăm Fiului, nici Tatălui în același timp cu Fiului⁸⁴;

⁷⁶ Sancti Hieronymi, *XCVI. Epistula s. Theophili episcopi paschalis*, în: Sancti Hieronymi, „Epistulae”, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome V, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1955, pp. 8-32.

⁷⁷ „Igitur quanquam hoc nolint qui eum putant in alium commutatum, «Jesus Christus heri et hodie ipse est, et in aeternum» [Evr. 13, 8], nunquam habiturus regni sui finem, iuxta scelera-tum Origenis errorem, ne cessante regno, etiam aeternitate priuatur, sed coram omnibus loquens: «Ego in Patre, et Pater in me» [In. 11, 34]... Quod si iuxta Origenis insaniam aliquando amissu-rus est regnum Christus, unigenitus Filius Dei...”, cf. *Ibidem* 5, p. 12.

⁷⁸ *Ibidem* 4-7, pp. 11-15.

⁷⁹ „Talis pastor gregis morbidi Christum ubique suggillat iniuriis, et diabolum honore sustollit, dum illum adserit, purgatum uitiiis atque peccatis, pristinam aliquando gloriam recepturum, et hunc regnare desistere, simulque cum diabolo sub Patris imperio redigendum; ut magis ad Origenis blasphemias quam ad uociferationem Judaeorum propheta mirabundus exclamet: «Obstupuit coe-lum super hoc, et horruit ualde, dicit Dominus, eo quod duo mala fecerit» [Ier. 2, 12]. Origenes, Christum asserens regnare desinere, et diabolum ad culmen, de quo ceciderat, ascensurum, talem sceleris sui profundum lacum fodiens, qui aquas continere non possit; aequalem, quantum in se est, diabolo facit Filium Dei, dum detrahit illi regni gloriam sempiternam, et imperio Patris eum subicit cum daemonibus”, cf. *Ibidem* 8, p. 15.

⁸⁰ „Frustraque somniat ascendere animas in caelum, et descendere, et nunc proficere, nunc ad inferiora delabi, ut per ruinas innumerabiles saepe moriantur, et Christi passio irrita fiat. Qui enim semel pro nobis mortuus est, aeternam nobis uictoriae suae laetitiam dedit, quae nulla uitiorum mole tenuetur. Nec quisquam hominum crebrius moritur, quod Origenes ausus est scribere, Stoicorum impiissimum dogma, diuinum cupiens Scripturarum auctoritate firmare”, cf. *Ibidem* 9, p. 17.

⁸¹ „...ut aliud Saluatori crimen inpingat, dicens eum et pro daemonibus ac spiritualibus nequi-tiis apud superos adfigendum cruci... Si enim Christus pro hominibus passus, homo factus est, ut Scripturarum testantur eloquia, consequens erit ut dicat Origenes: «Et pro daemonibus passu-rus, daemon futurus est»...”, cf. *Ibidem* 10, p. 17.

⁸² „Nam inter cetera etiam resurrectionem a mortuis, quae spes salutis nostrae est, ita corrup-pit et uiolat, ut audeat dicere, corpora nostra rursum corruptioni et morti subiacentia suscitari”, cf. *Ibidem* 13, p. 22.

⁸³ „non est orandus Filius”, cf. *Ibidem* 14, p. 23.

⁸⁴ „Non esse orandum Filium, neque cum Filio Patrem”, cf. *Ibidem*.

g. laudă magia ca pe un lucru care nu este vinovat și nici demn de dispreț⁸⁵;

h. corpurile s-au format din cauza căderii creaturilor raționale; dacă privim la etimologia grecească, sufletele se numesc așa pentru că și-au pierdut căldura spiritului și dragostea arzătoare către Dumnezeu; că sufletul lui Hristos a fost trimis la fel; că soarele, luna și stelele au ca și cauză diversele păcate și greșeli ale sufletelor; că bunătatea lui Dumnezeu a întârziat mult, în sensul că nu ar fi putut crea creaturile vizibile dacă sufletele nu ar fi căzut; că natura corpului e himerică și inconsistentă⁸⁶.

În 402 Teofil răspândește a doua epistolă pascală antiorigenistă. Epistola pascală 402

Cu ocazia anunțării datei Paștilor pentru anul 402, Teofil scrie împotriva apolinarismului și a origenismului⁸⁷. În această epistolă, Teofil îl numește pe Origen, „hidra tuturor ereziilor”⁸⁸.

Ereziile care i le atribuie și le combate sunt următoarele:

a. Domnul și Mântuitorul nostru a avut un suflet fără rațiune și fără inteligență⁸⁹;

b. trupurile sunt din cer, iar sufletele sunt preexistente, create înaintea trupurilor⁹⁰;

⁸⁵ „«Ars magica non mihi uidetur alicuius rei subsistentis uocabulum, sed et si sit, non est operis mali, nec quod haberi possit contemptui»”, cf. *Ibidem* 16, p. 26.

⁸⁶ „Non enim acquieuius doctrinae eius, qui propter lapsum rationabilium creaturarum corpora fieri suspicatur, et dicit iuxta Graeci sermonis etymologiam, animas idcirco uocatas, quod calorem mentis, et in Deum feruentissimae caritatis amiserint, ut ex frigore nomen acceperint, ne et Saluatoris animam isdem subiaccere neniis sentiremus. Solis quoque et lunae, ac stellarum cursus, et totius mundi pulcherrimam in diuersitate consonantiam non adserimus ex causis praecedentibus, uariisque peccatis, et animarum uitiiis accidisse: nec bonitatem Dei multo tempore praestolatam, ut non ante faceret uisibiles creaturas, nisi inuisibiles deliquissent. Nec vanitatem appellamus substantiam corporalem, ut ille aestimat, aliis uerbis in Manichaei scita concedens, ne et Christi corpus subiaceat uanitati, cuius edulio saturati, ruminamus quotidie uerba, dicentis: «Nisi quis comederit carnem meam, et biberit Sanguinem meum, non habebit partem mecum» [In. 6, 54; 13, 8]. Nam si natura corporea uana est et futilis, iuxta Origenis errorem, cur Christus resurrexit a mortuis? quare nostra corpora suscitabit? quid sibi uult Paulus scribens: «Si mortui non resurgent, nec Christus surrexit; si autem Christus non resurrexit, uana est fides nostra» [1 Cor. 15, 13-14]”, cf. *Ibidem* 17, pp. 27-28. [citează un fragment din DP II, 8, 3]

⁸⁷ Sancti Hieronymi, *XCVIII. Epistula pascalis Theophili, Alexandrinae urbis episcopi, ad totius Aegypti episcopos*, în CUF V, pp. 35-67.

⁸⁸ „Origenem, ut loquar aliquid de fabulis Poetarum, hydram omnium sequuntur haereseon”, cf. *Ibidem* 9, p. 46.

⁸⁹ „Neque enim, ut ipse cum sectatoribus suis nititur approbare, Dominus noster atque Saluator animam sine sensu adsumpsit et mente, aut mediam partem eius, duasque de tribus, siue tertiam, ut imperfecte hominem saluaret adsumptum: quia nec media, nec reliquae portiones perfecti nomen accipient. Et sicut quod perfectum est, caret imperfecti uitio, sic quod imperfectum est, perfectum non potest dici”, cf. *Ibidem* 6, p. 43.

⁹⁰ „habensque nostri consortium, qui de terra conditi sumus, nec carnem deduxit de coelo, nec animam, quae prius substiterat, et ante carnem eius condita erat, suo corpori copulauit, sicut Origenis nituntur docere discipuli”, cf. *Ibidem* 8, p. 45.

- c. a substituit sensul literal al Scripturii cu cel alegoric și cu imagini himerice⁹¹;
- d. sufletele sunt căzute din cer⁹²;
- e. lumea a început să existe datorită păcatelor creaturilor spirituale⁹³;
- f. soarele, luna și stelele, înainte de a fi ceea ce sunt, nu erau lipsite de corpuri, ele fiind circumscrise în corpuri⁹⁴;
- g. sufletele au comis oarecare păcate în regiunile cerești și pentru acest motiv au fost trimise în corpuri⁹⁵ și pedepsite pentru păcat⁹⁶;
- h. puterile cerești nu au fost create de la început așa cum sunt, ci au devenit așa datorită căderii într-un rang inferior⁹⁷, asemenea și diavoliilor⁹⁸;
- i. Duhul Sfânt nu acționează asupra ființelor neînsuflețite sau private de rațiune⁹⁹;
- j. Fiul nu acționează decât asupra ființelor înzestrate cu rațiune¹⁰⁰;
- k. providența nu se întinde asupra tuturor creaturilor, ci rămâne în regiunile cerești, astfel încât umbra lui Petru să poată face ceea ce nu a putut face puterea Mântuitorului¹⁰¹;

⁹¹ „ut allegoriae umbris et cassis imaginibus Scripturarum tolleretur ueritatem”, cf. *Ibidem* 10, p. 46.

⁹² „ob lapsus de caelis animarum”, cf. *Ibidem*.

⁹³ „Dicit enim propter peccata intelligibilium creaturarum mundum esse coepisse”, cf. *Ibidem*, p. 47.

⁹⁴ „Denique sol et luna, duo magna luminaria, et stellae reliquae antequam hoc essent, in quod eas creatas quotidiani cursus testatur officium, non erant absque corporibus, nec propter aliquas causas, simplicitatem pristinam relinquentes, corporibus circumdatae sunt, ut ille somniat, contraria fidei dogmata struens”, cf. *Ibidem*.

⁹⁵ „Nec animae in caelorum regionibus aliquid peccauerunt, et idcirco in corpora relegatae sunt”, cf. *Ibidem*.

⁹⁶ „quae propter peccata in condemnatione peccati facta commemorat”, cf. *Ibidem*.

⁹⁷ „Sed et illud a solemnitate Christi Origenem alienum facit, quod principatus, potestates, fortitudines, thronos, ac dominationes, non ab initio in hoc conditas refert, sed post creationem sui aliquo honore digna fecisse, et aliis sui similibus propter negligentiam ad inferiora delapsis, has inclytis nominibus appellatas: ut (iuxta errorem eius) non eas condiderit Deus principatus et potestates, et reliqua, sed aliorum peccata illis materiam tribuerint gloriarum”, cf. *Ibidem* 12, p. 48.

⁹⁸ „Neque enim Origenis et discipulorum eius imitatur errorem, qui putant in similitudinem daemonum et diaboli, qui propria voluntate talia nomina officiaque sortiti sunt, principatus et potestates, uirtutes et thronos, et dominationes post conditionem sui, boni aliquid perpetrasse, ut aliis ad inferiora delapsis, ad excelsa conscenderent, et his nominibus insignirentur, habentes postea quod prius non habuerant”, cf. *Ibidem*, p. 49.

⁹⁹ „Dicit enim Spiritum Sanctum non operari ea quae inanima sunt, nec ad irrationabilia peruenire”, cf. *Ibidem* 13, p. 50.

¹⁰⁰ „et dicit Filium Dei, id est, rationem, et sermonem, ac uirtutem eius, ad ea tantum quae rationabilia sunt peruenire”, cf. *Ibidem*.

¹⁰¹ „Simili errore deceptus, et nesciens quid loquatur, (opinionem sectatur) eorum qui nolunt prouidentiam usque ad omnes creaturas et mundi inferiora descendere, sed tantum in caelorum regionibus commorari, ut scilicet id umbra fecerit Petri, quod implere Saluatoris fortitudo non quiuerit”, cf. *Ibidem* 14, p. 51.

l. sufletul Mântuitorului este în forma și egalitatea lui Dumnezeu, egal cu impietatea păgânilor¹⁰²;

m. sufletele și-au pierdut căldura¹⁰³;

n. a afirmat că „așa cum Tatăl și Fiul sunt un singur lucru, în egală măsură sufletul pe care l-a asumat Fiul lui Dumnezeu și Fiul lui Dumnezeu Însuși nu sunt decât unul”¹⁰⁴ și

o. puterea lui Dumnezeu este limitată¹⁰⁵.

Chiar dacă expediția antiorigenistă a avut un vizibil succes, după încheierea disputelor propriu-zise care au avut loc în această problemă. Acum Teofil scrie o nouă epistolă pascală (C), în care reia două din erorile origeniste¹⁰⁷: crearea corpurilor a fost ruinarea creaturilor spirituale¹⁰⁸, de aici decurge că copurile născute din femei sunt pregătite ca închisori pentru îngerii căzuți din cer și schimbați în suflete¹⁰⁹ și că a lăsat idolii în temple sau că ar fi făcut el însuși idoli¹¹⁰.

Teofil și Ieronim – singuri pe baricade

O nouă condamnare a origenismului are loc în anul 404, după încheierea disputelor propriu-zise care au avut loc în această problemă. Acum Teofil scrie o nouă epistolă pascală (C), în care reia două din erorile origeniste¹⁰⁷: crearea corpurilor a fost ruinarea creaturilor spirituale¹⁰⁸, de aici decurge că copurile născute din femei sunt pregătite ca închisori pentru îngerii căzuți din cer și schimbați în suflete¹⁰⁹ și că a lăsat idolii în temple sau că ar fi făcut el însuși idoli¹¹⁰.

De-a lungul dezbatărilor antiorigeniste, Teofil îl numește pe Origen prost¹¹¹ și nebun, „nesciens quid loquatur”¹¹², un iconștient, nelegiuit și păgân,

¹⁰² „Et Origenes in profundum inpietatis demersus coenum, non intelligit se gentilium esse participem, qui idola pro Deo uenerantes: «dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, et immutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis» [Rom. 1, 22-23]: quod et iste incurrens, simili errore deceptus est, in forma enim et aequalitate Dei animam Saluatoris adfirmans, sicut superior sermo memorauit, inpietati ethnicae aequalis est”, cf. *Ibidem*, p. 52.

¹⁰³ *Ibidem* 15, p. 53.

¹⁰⁴ *Ibidem* 16, p. 54.

¹⁰⁵ „terminabilem Dei asserit fortitudinem”, cf. *Ibidem* 17, p. 55. Vezi și *Ibidem*, p. 56.

¹⁰⁶ Criticând disciplina bisericească și abuzând de răbdarea episcopului, cf. *Ibidem* 22, p. 63.

¹⁰⁷ Sancti Hieronymi, C. *Epistula paschalis Theophili, Alexandrinae urbis episcopi, ad totius Aegypti episcopos*, în: Sancti Hieronymi, „Epistvlæ”, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome V, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1955, pp. 68-91.

¹⁰⁸ „ruina rationabilium creaturarum esse corpora fabricata”, cf. *Ibidem* 12, p. 88.

¹⁰⁹ „ut ex mulieribus nascentia corpora, ruentibus de caelo angelis, et uersis iuxta te in animas, carceres praepararent”, cf. *Ibidem*, p. 83.

¹¹⁰ „ita Origenes facilitate et impietate credentium, quasi delubra idolorum, tractatum suorum monumenta demisit”, cf. *Ibidem* 13, p. 85.

¹¹¹ În Epistola pascală de la 402 vorbește, între altele, de „Origenis stultitiam” Sancti Hieronymi, *XCVIII. Epistula paschalis Theophili, Alexandrinae urbis episcopi, ad totius Aegypti episcopos* 13, în CUF V, p. 51.

¹¹² „Origenis insanian”, Sancti Hieronymi, *XCVI. Epistula s. Theophili episcopi paschalis* 5 și 7, în: Sancti Hieronymi, „Epistvlæ”, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, în CUF tome V, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1955, pp. 12 și 14.

cum nu putea fi mai rău și care se laudă îngâmfat că e creștin¹¹³. Teofil a murit la 15 octombrie 412, după 37 de ani de episcopat¹¹⁴.

Epistolele pastorale ale lui Teofil au fost sursa care a alimentat prima dispută origenistă, ele fiind pe deplin fructificate și de către Ieronim. Cu toate acestea, Teofil a rămas un cititor al lui Origen și după încheierea primei dispute origeniste pentru că, zice el, „Cărțile lui Origen sunt ca o pajiște de flori. Ceea ce găsesc bun, aceea culeg. Ceea ce mi se pare spinos, aceea o las deoparte ca vătămător”¹¹⁵.

¹¹³ „qui Christianum se esse jactat”, *Ibidem* 16, p. 26.

¹¹⁴ Norman Russell, *Introduction*, p. 35.

¹¹⁵ Socratis Scholastici, *Historia Ecclesiastica* VI, 17, în PG LXVII, Paris, 1864, 716B/717B.

SEPARAREA PE CRITERII LINGVISTICE ȘI ETNICE A CORPULUI CLERICAL BUCOVINEAN

IOAN-PAUL VALENCIUC

Summary

Although the contemporary historiographical outline leans towards the Bukovinian space, we still do not have a complete presentation of orthodox priesthood in Bukovina, therefore these lines are just a first step towards filling in this lacunose aspect of the history of the province. Even if we covered almost all the dimensions of the life of the Bukovinian priests from 1775 until 1918, several problems still need to be elucidated. In this paper, we presents the way the priests got involved in the political life of the province, during a time when there was a strong tendency to separate priests based on ethnic elements, an influence “of the good emperor myth” in order to create a pro-Habsburgical attitude. The archives of Cernăuți still hold numerous answers, which we hope to bring to light *in extenso*, in time, especially on matters regarding the relationship between the Romanian orthodox and Ruthenian priests, as well as the division tendencies among the clergy because of linguistic and national differences. Another aspect refers to the preservation of the orthodox character of the Consistory facing takeover tendencies from the Ruthenians supported by the Habsburgic authorities.

O analiză a drumului parcurs până în 1918, de la un absolutism rigid, cel al împărătesei Maria Terezia, trecând prin un altul mai moderat și până adoptarea unor reforme sociale însemnate care a caracterizat liberalismul austriac de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor, cu dese schimbări de poziție a guvernelor față de modul de rezolvare a problemelor create de evoluția socială, pentru Bucovina, nu s-a făcut, diferitele categorii de cercetători dând interpretări în funcție de interesele ideologice și politice. Totuși putem considera faptul că politica Curții din Viena, folosindu-se de abilitățile diplomatice dobândite în Transilvania, Banat și în celelalte teritorii supuse tronului, a implementat și în Bucovina spiri-

tul prohabzburgic, folosindu-se mai ales de „mitul bunului împărat”. Deși remarcăm oarecare diferențe față de poziția avută în trecut față de români, în Bucovina a funcționat cu un succes remarcabil aceleași acțiuni de transformare a sensibilității românești în sensul unui austriacism, a unui patriotism dinastic, ce s-a manifestat mai ales în contextul evenimentelor din 1848 și 1914-1918.

Anul 1848 avea să aducă profunde schimbări în toate provinciile austriece. „Oriunde ți-ai fi întors ochii... întâlneai acolo la fiecare pas îmbrățișându-se, dându-și concursul ocult toate experiențele bătrânei perfidii vieneze, toate mijloacele de adormire, de stăpânire sau măcar de zăbovire a conștiințelor, toate metodele de cârmuire prin intrigă și corupțiune însemnate în cursul veacurilor de către harnicii beamtări austrieci ca unele ce duc la un singur scop”.¹ Nu putea lipsi din aceste planuri Biserica².

Preoțimea și viața politică a provinciei

„Regulament disciplinar pentru clerul Arhidiecezei gr.-or. a Bucovinei”, în art. 18 stabilește că „în viața politică clerical trebuie să se silească a fi foarte moderat, dovedindu-se a fi un exemplu corespunzător sfințeniei sarcinilor sale bisericești și cetățenești, cu un comportament modest pe măsura demnității statutului său. Din partea lui ar însemna o trădare a vocației sale stabilirea oricăror legături cu societăți, partide sau personalități, a căror acțiuni doresc slăbirea ordinii legislative, a autorității și prosperității bisericii și a statului”.³

¹ G. Rotică, *Dintr-un colț al României Mari. Ecouri bucovinene (1918-1920)*, București, Editura Cartea Românească, 1921, p. 46

² O analiză pertinentă a situației din țară, spre sfârșitul secolului al XIX-lea, o va face mai târziu gazeta „Revista politică”, tocmai spre a sublinia originea frământărilor politice cu tentă religioasă care, realmente au bulversat societatea bucovineană. „Situațiunea de la noi din țară se tot lămu-rește pe zi ce trece încât astăzi putem arunca o privire repede asupra partidelor politice și asupra tendințelor acestor partide. Este înainte de toate partida rutenilor indigeni ortodocși orientali. Aceștia, trăind de atâta timp la un loc cu românii se află, în afară de relațiunile de megieșie, și în relațiuni de înrudire încât mai că nu vei afla o familie mai bună care să nu fie încuscrită sau altfel înrudită cu familiile românești [...] Deosebiri de vederi între poporul rutean și între poporul român încă nu au existat până acum și nici nu credem că vor exista, cât timp poporul ortodox rutean din Bucovina își va croi singur destinele sale și nu va încăpea pe mâna șovinilor gr. cat. din Galiția. Dar aceștia, venind din Galiția în țară și căutând câte un post au început a prourma lupta crâncenă începută în Galiția pe teritoriul Bucovinei cu deosebire mai că în Galiția obiectul urei și a atacurilor lor înverșunate erau polonii, iar aici în țară, românii. Și cu toate că sunt străini atât de țara aceasta cât și de religia țării, nu au nici un drept de a se amesteca în afacerile rutenilor [...] Acestor ruteni străini, fugăriți poate de polonii din Galiția, și ajunși aici la o bucațică de pâine, le-au succes în timpul din urmă a vâri vrajba între românii și rutenii din țară și ai înțâța pe aceștia din urmă, asupra românilor, crezând că astfel și vor ajunge mai ușor scopurile lor de a deveni mari și tari pe spatele poporului. Ei lucrează și pentru convertirea poporului rutean la catolicism și întru aceasta, sunt ajutași și de ieziuți și se caracterizează prin lipsa de orice tact politic”. - Cf. „Revista Politică”, an II, (1887), nr. 5, 15 iulie 1887, p. 1.

³ *Disziplinar Ordnung-* ASRC, Fond 320, inv. 3, dosar. 53, f. 90-95.

Este adevărat, gustul pentru politica militantă s-a trezit târziu în mijlocul clerului bucovinean sub presiunea organizării în partide politice a celorlalte naționalități conlocuitoare din Bucovina. De altfel, în Bucovina, până la începutul anilor 1880, nu a existat nici un partid politic românesc. Interesele neamului românesc din Bucovina au fost reprezentate de câteva familii boierești, care mai mult își negociau propriile interese decât interesele națiunii române din Bucovina.⁴

Interese majore ale neamului românesc din Bucovina, cum ar fi lupta pentru limba română, pentru școala românească, pentru ridicarea culturală și materială a țăranimii, a venit preoțimii române, chiar împotriva voinței unor așa- zisi conducători ai poporului. Uneori se trece prea ușor peste întâmplările anului 1 aprilie 1817, când nobilimea română din Bucovina a fost din nou înglobată în nobilimea polonă din Galiția, fapt prin care a dobândit dreptul de a frecventa instituțiile de cultură publice și private ale polonilor precum și dreptul de a participa împreună cu ei în dieta provincială.⁵ În anii imediat următori au renunțat la proprietățile lor și au emigrat multe familii de boieri: Vasile Aslan, Iordachi și Lupu Balș, George Beldean, Ioan Cantacuzino, Constantin Catargiu, Lupu Costachi, Andrei Donici, Toma Iamandi, Manoli Iordachi, Ioan Murguleț, Lupu Nacu, Alexandru Niculcea, Constantin Paladi, George Pașcan, Constantin și Nicolae Ruset, Ștefan Silion, Antioh Stroici, Constantin și Ioniță Sturza.⁶ Nu mai vorbim de numărul mare de țărani care au trecut granița în Moldova⁷.

⁴ „Până în anul 1892, politica românilor în Bucovina a fost monopolul unei companii de șapte familii boierești. Capii lor se întruneau la intervale regulate în anticamera prezidentului și scoteau acolo la mezat interesele românilor. Târgul se făcea astfel că prezidentul ceda boierilor, prin osteneala căpitanilor districtuali, mandatele comunelor rurale, iar boierii, în schimb renunțau la toate postulatele naționale. Tranzacția aceasta se numea politică conservativă... Drept aceea, periodul de la 1879 și până la 1892, atât de favorabil intereselor naționale ale tuturor celorlalte popoare din Cislethania, a fost tot sterp de progrese culturale pentru români, pentru aceea însă prea legat de avantajele personale pentru familiile boierești în chestie. Rezultatele politicii conservative au fost: Baronatul pentru familiile Stârcea și Hurmuzachi, înființarea unui fideicomis pentru familia baronilor Vasilco, demnitatea de consilier intim pentru baronul Vasilco, titlul de profesor (în schimb cu clasele superioare române la gimnaziul din Suceava) pentru institutorul de moașe Volcinski, avansamentul afară de tură (în schimb cu legea secretarilor comunali ce sugrumă autonomia comunelor rurale) pentru baronul George Stârcea, căi ferate locale pentru boierii de pe valea Siretului spre a mări rentabilitatea moșilor respective o concesiune de bancă pentru baronul Alexie Petrino spre a întări finanțele sale derute, arenda pe nimic a unei vărării a fondului religios în favorul baronului Eugen Stârcea”. – Cf. A. Vrâncianu, *Mersul politicii române în Bucovina* în „Privitorul”, Cernăuți, an II, 1902, nr. 12, 15 oct., p.2.

⁵ I. G. Sbiera, *Familia Sbiera după tradițiune și istorie și Amintiri din viața autorului*, Cernăuți, 1899, p. 158.

⁶ Dr. D. Werenka, *Topografie der Bukowina*, Cernăuți, 1895, p. 140-168.

⁷ La 13 sept. 1785, generalul Enzenberg constata faptul că în urma emigrării populației din Bucovina în Moldova, au rămas 277 case pustii, din care 127 în districtul Suceava, 118 în districtul Siret, 30 în districtul Vijnița și 2 în districtul Cernăuți. Fenomenul acesta a continuat și la începutul secolului al XIX-lea. Numai în iulie 1805, după unele informații, aproximativ 3000 de familii au pără-

Prof. dr. Mihai Iacobescu consideră că momentul 1848-1849 „a avut un rol crucial, în fundamentarea și afirmarea conștiinței naționale, în conștientizarea și angajarea intelectualității bucovinene, în organizarea și conducerea activității de apărare și emancipare a ființei naționale. Au fost formulate acum și difuzate câteva idei-forță, care au devenit pilonii activității de până la unirea din 1918. Noile revendicări sociale, naționale, spirituale au fost gândite și răspândite în și pentru cercuri politice mai largi ale populației. S-a depășit astfel considerabil faza anterioară a inițierii și menținerii unor idei și proiecte de emancipare doar la nivelul unui grup restrâns de intelectuali”.⁸

Reușita bucovinenilor de a obține autonomia Bucovinei și, declararea ei ca „țară ereditară” prin Constituția imperială din 4 martie 1849, și pe această bază Patentul imperial din 29 sept. 1850, aprobarea unui statut

sit Bucovina. Cercetătorul C. Ungureanu, constată faptul că între anii 1814-1816 Bucovina a fost teatrul unui exod masiv ce a afectat cel mai mult satele cu populație mixtă din nordul și centrul Bucovinei, dar și satele românești din sud-estul provinciei. Satele rămase aproape fără locuitori au fost populate de către autoritățile habsburgice mai ales cu coloni ruteni. Cercetătorii E. Emandi și C. Șerban identifică pentru această perioadă două direcții de migrațiune spre Bucovina: una dinspre vest (din Transilvania), cauzată de motive economice și confesionale, ce a cunoscut numeroase fluctuații, și cealaltă dinspre nord (din Podolia, Galiția și Polonia). Deosebit de important rămâne faptul că împăratul Iosif al II-lea era foarte bine informat mai ales din rapoartele inginerului J. Budinszky, dar și din cele ale generalului Gabriel von Spleeny despre posibilitatea creșterii rentabilității economice a provinciei prin folosirea rațională a terenului agricol. Datorită acestui fapt s-a încurajat stabilirea în provincie a unor alte etnii. În mod normal odată cu ocupantul, bine planificat, s-a desfășurat o acțiune sistematică prin care germanii au ocupat principalele funcții din administrație și justiție și apoi, cu timpul, pe măsura organizării activității economice și în acest domeniu. Potrivit indicațiilor Vienei, meseriașii germani erau scutiți de impozite 30 de ani, iar țărani germani care-și construiau case pe banii statului și puneau în circulație agricolă pământul prin desțelenire erau scutiți 3 ani de orice contribuție. Totodată administrația Bucovinei era obligată să construiască locuință și să procure inventarul agricol necesar acestora. Vezi asupra acestui fenomen mai ales: Prof. Erast Hostiuc, *Schiturile și sihăstriile Bucovinei de altă dată*, Cernăuți, 1936, Pavel Țugui, *Populația Bucovinei între anii 1772-1774* în vol. „Bucovina. Istorie și cultură”, Editura Albatros, București, 2002, p. 27-51; Constantin Ungureanu, *Procese migraționiste în Bucovina în timpul administrației galițiene* în „Analele Bucovinei”, an VI, 2/1999; Ecaterina Negruți, *Informații noi privind emigrările din Bucovina în prima jumătate a secolului al XIX-lea* în „Suceava. Anuarul Muzeului Județean Suceava”, vol. VIII; Emandi, Emil Ioan, Șerban Constantin, *Contribuții de geografie istorică la cunoașterea fenomenului demografic din nord-vestul Moldovei la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, în „Suceava”, an X, 1983, p. 471-529; acad. Radu Grigorovici, *Studiu comparativ al recensământurilor populației Bucovinei din anii 1772, 1774 și 1775*, în A. B., an V, 2/1998, p. 293-312; A. B. an VI, 1/1999, p. 47-82; M. Grigorovița, *Din istoria colonizării Bucovinei*, Editura didactică și pedagogică, R.A., București, 1996 Nistor, Ion, *Români și ruteni în Bucovina*, București, 1915; Constantin Ungureanu, *Bucovina în perioada stăpânirii austriece 1774-1918*, Ed. Civitas, 2003.

⁸ Mihai Iacobescu, *Din istoria Bucovinei. Vol. I (1774-1862). De la administrația la autonomia provincială*, Editura Academiei Române, București, 1993, p. 361. Opinii cu totul separate are Olexandr Dobrjanskii în „Formarea organelor administrației provinciale a Ducatului Bucovinei”, comunicare la Conferința internațională „Bucovina 1775-1862. Aspecte politice, sociale, economice, culturale și demografice”, Rădăuți 31 mai - 3 iunie 1996, în *Analele Bucovinei*, an IV, 3/1997, p. 785-788.

de autonomie provincială și un regulament pentru alegerea deputaților în camera legislativă proprie, a fost reușita de competență a acelor ani.⁹ Este de observat faptul că toate mișcările autonomiste românești au avut drept scop apărarea individualității istorice a țării și conservarea caracterului ei național și confesional, și nu atacuri către celelalte naționalități.¹⁰

Sub presiune polonă, Curtea vieneză a făcut greșeala de hotărâre, în 22 aprilie 1860 unirea Bucovinei cu Galiția, fapt care determinat reacția puternică a naționaliștilor și autonomiștilor români. Ca urmare, acel emis imperial a fost anulat la 25 august 1860, iar prin Constituția imperial promulgată în 26 februarie 1861, Bucovina și-a câpătat statutul de ducat autonom, trecându-se la organizarea de alegeri pentru dieta locală.

Dacă în 1848, rutenii din Bucovina nu doreau separarea de Galiția, în perioada imediat următoare asistăm la o schimbare de situație. În cursul anului 1848, încep și rutenii din Galiția să-și facă publice pretențiile lor de a se organiza separat de poloni, se pare sub influență străină, care aveau scop împiedicarea polonilor de a se constitui într-un stat național. Mișcarea națională a românilor bucovineni trezește suspiciuni la Viena și, se pare că rutenii tot sub influență austriacă, au fost folosiți pentru contracararea acțiunilor întreprinse pentru dobândirea autonomiei provinciale.

Între 1860-1861, comunitatea ruteană din Bucovina dorea această separare de Galiția. Se convinseseră de faptul că, masiva colonizare a polonilor în Galiția făcea imposibilă împărțirea acestei provincii în două unități administrative separate, polonă și ruteană. Pe de altă parte, devenind Bucovina un ducat autonom al coroanei austriece, cu o legislație mult mai permisivă împlinirii scopurilor naționaliste rutene, iar mișcarea românilor din provincie neavând forța celei poloneze din Galiția, s-a găsit ca soluție posibilă întărirea elementului rutean de aici. Fără teama de a greși, putem afirma că modelul de lucru a fost copiat în Bucovina după cel din Galiția. La începutul anilor 1860 la Lvov, Ternapol, Drohobîci, Berejani, Sambor din Galiția au luat ființă grupuri ale tineretului școlar și universitar care își propu-

⁹ Mihai Iacobescu, *Revoluția de la 1848-1849 în Bucovina. Particularități. Revendicări. Consecințe* în „Analele Bucovinei”, an IX, 2002, nr. 2, p.417-424; M. Iacobescu, *Documente ale revoluției de la 1848 din Bucovina* în „Suceava. Anuarul Muzeului Județean, VIII, 1981, p. 453-456.

¹⁰ I. G. Sbiera remarcă în acest sens: „toate mișcările autonomiste ale românilor au avut drept motiv nu ostilități către alții, nici cugetări rezervate, ci numai apărarea individualității istorice a țării, conservarea caracterului ei național și confesional, precum și procurarea tuturor condițiilor favorabile, prin care s-ar putea desvolta și întări acest caracter. Românii au privit Bucovina totdeauna ca pământ strămoșesc, deci dragălaș și prețios, și, ca atare, năzuiau să-l păstreze și mai departe. Toți locuitorii străini, câți se așezară în țară până la 1848 cu statornicie, sau numai în treacăt, recunoșteau fără șovăire, ca deplin îndreptățite aceste vederi și năzuințe ale românilor... Deși românii stăteau pe terenul individualității istorice a Bucovinei, totuși ei nicicând n-au căutat să oprească, sau să împiedice pe străinii compatrioți în conservarea și dezvoltarea caracterului lor național și confesional, fiindcă doreau și voiau să-i aibă ca prieteni și ca sprijinitori, iar nu ca adversari sau ca dușmani chiar”. - Cf. I. G. Sbiera, *Familia Sbiera...* p. 158.

neau să lucreze spre propășirea culturală a rutenilor. Un grup asemănător a luat ființă la Cernăuți în 1863, format din gimnaziști și studenți la institutul teologic, se pare, cu aprobarea episcopului Eugenie Hacman. Altfel nu se explică faptul că în 1864, anul morții lui Taras Gr. Șevcenko, aceștia primeau aprobarea spre a se săvârși o panihidă în amintirea acestuia, la Biserica Sf. Paraschiva, biserică frecventată de români.¹¹

Un moment deosebit de important a fost întemeierea societății „Ruska Besida” (Sfatul rusesc). Nu era o noutate absolută. În 1856, în Bucovina funcționau 4 societăți rutene, în 1863, erau 12, iar în 1869, numărul lor se ridica la 25 asociații de binefacere, de petrecere a timpului liber, corale, de învățământ. Dar „Ruska Besida” s-a dorit a fi cu totul altceva, de la început. O tentativă de organizare a existat în 1866, când consilierul consistorial Vasile Prodan, având alături pe E. Fedorovici, T. Dron, M. Galip, M. Tomânk, proiectau o societate ruteană la Cernăuți, care, ar fi urmat să coordoneze toată mișcarea naționalistă. La început s-a dorit întemeierea unei filiale al asociației galițiene „Pokrova” (Acoperemântul Maicii Domnului), dar s-au manifestat în sânul rutenilor o oarecare opoziție.¹² Faptul că episcopul Eugenie Hacman l-a încurajat pe preotul Teoctist Dron să pășească la adunarea de semnături ale preoților și intelectualilor ruteni, a dat un imbold neașteptat acestei mișcări. La 2 noiembrie 1868, la nunta fiicei preotului Gheorghe Dracinski din Tutri cu teologul Eusebie Andriiciuk, s-a pus la punct ultimele detalii, luându-se hotărârea ca societatea să fie condusă de consistorialul Vasile Prodan iar în nucleul de conducere să fie cooptați Teoctist Dron, Ivan Branâk, Isidor Vorobchievici, Luchian Sahnovici, Vasile Harânovici, Isidor Mertinovici, Ierotei Fedorovici. Sub conducerea acestora, la 14/26 ianuarie 1869, s-a desfășurat adunarea de constituire și s-a ales conducerea, formată din 6 preoți (Vasile Prodan, predicator catedral pentru limba ruteană, consilierul consistorial Mihai Comoroșan, preoții Ilarion Maximovici, Isidor Vorobchievici, Ilarion Filipovici, rectorul seminarului teologic, Alexandru Procopovici, catihet la Școala reală din Cernăuți), doi funcționari (Ivan Branâk, candidat notarial Luchian Sahnovici) și 1 profesor.¹³ Este de menționat că, toată mișcarea culturală a rutenilor în anii următori se va desfășura în jurul acestei societăți.

Anul 1877, considerat ca anul proclamării independenței României și al unei firești simțiri patriotice românești și printre românii din Bucovina,¹⁴

¹¹ Dumitru Valenciuc, *Ierarhii Bucovinei*, Suceava, Grupul editorial Mușatinii-Bucovina viitoare, 2001, p. 52.

¹² Olexandr Dobrjanskii, *op. cit.*, p. 103.

¹³ *Ibidem*, p. 89.

¹⁴ Participarea bucovinenilor la războiul pentru independență nu a fost numai una morală. Amintesc aici pe elevul sergent Popescu I. Constantin, originar din Camena, Bucovina, înrolat voluntar în armata română și căzut pe câmpul de onoare la 6 septembrie 1877. Pentru amănunte vezi Ion I.

aduce însă o schimbare în dezvoltarea mișcării ruteană, obiectiv principal fiind de acum identificat prezența și locul românilor în Bucovina. La Liov, sub conducerea lui Mihail Drahomanov, care se erija în lider al mișcării panslaviste, se tipăresc broșuri antiromânești, prin care autorii, elevi și studenți, revendicau Bucovina ca fiind ruteană. Scandalul broșurilor, declanșat în urma arestării de către poliție a unui curier, a scos la lumina câteva din numele tinerilor ruteni militanți: alături de un Popovici și un Brandzan (Branzan), elevul Ilie Kukuruza (Cucuruz), mai mult ca sigur, români rutenizați.¹⁵

Societatea ruteană din Bucovina, trăia, am văzut mai sus, o profundă criză de identitate. Tot mai mult constatau că limba rusă pe care o vorbeau ei, între Liov și Kiev, nu era identică cu cea vorbită la Petersburg și Moscova, obiceiurile lor erau altele decât ale rușilor. Frământările acestea, materializate în dezbateri publice au stat și în atenția Curții imperiale vieneze și a împăratului Franz Joseph (1848-1916), care l-a delegat pe contele Franz Staolin să se ocupe personal de mișcarea ruteana din Liov, cu misiunea de a-i fixa o orientare strict împotriva mișcărilor de eliberare polonă și română, continuându-se, în același timp, propaganda pentru secesiunea față de Rusia a pământurilor rutene. Faptul că în jurul acestui personaj s-au plămădit prima organizație politică ruteana „Holovna Rada Ruska” („Înaltul Stat Rusesc”) sau „Rada Swietojurka” („Statul Sf. Gheorghe”) și ziarul acesteia „Zorja Halycka” („Zorile Galiției”), demonstrează, dacă mai este necesar, că reînvierea mișcării rutene în Bucovina, se datorează în mare, serviciilor secrete habsburgice. Mișcarea ruteană trebuia acum extinsă și asupra Bucovinei.

Sub influență politică, mai ales datorită faptului că după campania electorală din 1870 pentru Dietă, rutenii nu au reușit să-și impună nici un reprezentant, comitetul electoral s-a transformat într-o societate politică ruteană „Ruska Rada” (Sfatul rusesc), constituită la 10/22 iunie 1870. Pe lângă eforturile de clădire a unei identități rutene pe plan politic, „Ruska

Nistor, *Consecințele războiului de neamănare asupra românilor din Bucovina și Basarabia*, în vol. „Războiul neamănării din 1877-1878” (Conferințe ținute la Ateneul Român), București 1927, p. 173-174 și idem, *Bucovineni la Plevna, Memorii și acte*, în „Junimea literară, 1931, nr. 5-8, p. 151-152.

¹⁵ Nu ar fi lipsit de importanță să amintesc faptul că în decursul timpului, numeroși români au emigrat în Polonia, unde, cu timpul ori s-au polonizat, ori s-au rutenizat. O foarte importantă sinteză asupra acestei probleme ne este dată de Ștefan Meteș, în *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII-XX*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, cap. II, „Emigrări ale românilor din Transilvania în Polonia”, p. 22-36. De asemenea, Grigorie Nandriș, *Românii din Carpații poloni* în „Ramuri-Drum Drept, an XVII, Craiova, 1925, p. 92-94; idem, *Migrațiunile românești în Carpații Galiției și Moraviei*, în „Grai românesc” an. I, 1927, p. 101-102. Câți din rutenii înfocați veniți din Galiția, nu vor fi fost la origine români, dacă luăm în considerare, masiva prezență românească în aceste regiuni ?

Rada” își îndreaptă atenția și spre înființarea unor așa numite cluburi rutene la sate, unde ideile politice pătrundeau mai greu. Sub directa coordonare a lui I. Duășkevici, vicepreședintele acestei organizații, se inițiază așa numitele „malie vici” - adunări populare mici, în diferite localități cu populație majoritar ruteană, începând cu martie 1881. La o asemenea adunare, T. Revakovici, redactorul foii „Rodimii listoc” („Foaia maternă”), face declarația „Noi toți intelectualii rusini constituim un întreg inseparabil cu toți sătenii și orășenii noștri ruși de sud, suntem de facto poporul rus, care trăiește în Bucovina, În Galiția, în Ungaria și Ucraina și reprezentăm cifra impunătoare de 18 mil.”, ceea ce dezvăluia faptul că planul unei Ucraine mari, era deja definitivat. „Anii 80 ai secolului al XIX marchează afirmarea în spațiul public a unei noi generații de intelectuali, formată în mare parte la Universitatea din Cernăuți, în frunte cu Ivan Timinski, Ieroftei Pihuleak, Emilian Popovici ș.a. care, contestând puternic politica anterioară dusă de reprezentanții elitei sale, dorea să dea un suflu nou mișcării naționale ucrainene”.¹⁶

Urmând ideilor directe stabilite în Galiția, societățile rutene, reprezentând curente politice, „Prosvita” și „Societatea M. Kacikovschi”, deși își propuneau ridicarea nivelului economic și cultural al rutenilor, totuși se concureau între ele. Cea din urmă, lua hotărârea la adunarea generală de la Kolomeia ca, ședințele ei să se desfășoare în Bucovina, iar satele să reintre în atenția activiștilor ei. Metoda considerată cea mai eficientă a fost întemeierea unor cabinete de lectură, cum de altfel aveau organizate și românii. Dar sunt aduse acum și semnele discordiei dintre ruteni¹⁷.

Divizarea corpului clerical ortodox bucovinean

Imigrarea masivă a rutenilor, în Bucovina, aducea o răsturnare a situației demografice, numărul noilor veniți aproape că egala pe al românilor băștinași¹⁸, lucru care, am văzut, a stârnit îngrijorarea acestora din urmă și

¹⁶ Mihai Ștefan Ceașu, *Parlamentarism, Partide și elita politică în Bucovina habsburgică (1848-1918)*... p.300.

¹⁷ „La fel ca și în Galiția și în Bucovina, tinerii intelectuali ucraineni denumiți în documentele timpului „ruteni tineri”, au intrat în contradicție cu ucrainenii conservatori sau „rutenii bătrâni”, în problema fundamentală a specificului național. În timp ce „rutenii bătrâni” sau „moscovofilii” se recunoșteau pe ei și întregul lor grup etnic ca aparținând pe deplin mării familii a rușilor și vedeau ruteana ca pe un dialect al limbii ruse, „tinerii ruteni” sau poporaniștii veneau cu ideea că ucrainenii erau o populație aparte, distinctă de cea rusă și de aici necesitatea formării unei națiuni proprii, ucrainene. Dacă „bătrânii”, pentru rusofilismul lor, au fost mereu suspicionați de lipsa de loialitate de către factorii politici de conducere din monarhie, „tinerii”, printr-o continuă declarare a fidelității față de Austria și prin afirmarea ideii că doar în cadrul imperiului își puteau realiza ideea națională, au câștigat încrederea cercurilor conducătoare din capitala imperiului”.-Cf. Mihai Ștefan Ceașu, *Parlamentarism, Partide și elita politică în Bucovina habsburgică (1848-1918)* Editura Junimea, Iași, 2004, p. 300-301.

¹⁸ R. Căndea, *Românii și rutenii în Biserica gr.ort. din Bucovina*, în R.T., an III (1909), nr. 3, p. 162-163.

în consecință, au cerut, în 1848, Vienei separarea Bucovinei de Galiția și de focarul de conflict inter-rutean.¹⁹ După revoluție, deși habsburgii fuseseră salvați de la dezintegrarea statului lor de intervenția salvatoare a armatelor țariste și de rezistența românilor, surpându-se nădejtile armatei maghiare de înființare a „Ungariei coroanei lui Ștefan cel Sfânt”, ei au sprijinit intens mișcarea ruteană „ivită” la Liov, la început ca o oarecare luare de poziție a tinerilor intelectuali ruteni față de bătrânii conservatori și față de cultura rusă, promovată de aceștia²⁰.

Anul 1867, aduce crearea monstrului dualist (un stat „chezaro-crăiesc”, adică și „imperiu”, și „regat” în același timp), în care ungurii și germanii austrieci având aceleași interese, așa zisa „mișcare de emancipare ruteană” capătă un alt caracter, bine influențat și controlat de Viena: rutenii nu căutau desprinderea de ocupantul austro-ungar, ci desprinderea cât mai completă de Rusia. Centrul spiritual al mișcării rutene gravita în jurul catedralei greco-catolice „Sfântul Gheorghe” din Kiev, adepții acestui nou curent, identificând ca adversari ai realizării visurilor rutene pe ruși și pe ortodocși. Acum este lansat conceptul de „națiune ruteană”, care sub influența unor reprezentanți ca Maxim Saskievici, Iacov Holovatki, Ivan Varghilovici, populația ruteană, în special intelectualitatea, fiind chemată la ruperea legăturilor cu polonezii - identificați ca dușmani istorici și boicotarea mișcării lor antihabsburgice de eliberare națională. Ținta era crearea unui stat rutean în Galiția de Est, Rusia Subcarpatică și Bucovina, la care să adere și cei din teritoriile ruse de la Vest de Nipru, noua entitate statală care urma să poarte numele de „Rutenia” cu circa 5 milioane de suflete.²¹

Crearea la Liov, în 1868, de către rutenii tineri a asociației „Provita” (Deșteptarea)²², a fost urmată de o contramăsură și anume, formarea, la Kiev, a societății rutene „Hromada”.²³ Se pare că ambele societăți erau de fapt influențate de serviciile secrete austriece (Provita) și rusești (Hromada). Spre această concluzie, ne conduce și faptul că austrieicii și-au schimbat poziția în ceea ce privește limba ruteană, acceptând înființarea unei catedre de limbă ruteană la Universitatea din Liov,²⁴ care, trebuia să convingă pe ruteni că limba vorbită și cultivată de ei, era cu totul altceva decât limba rusă. Se tăia astfel încă o punte de influențare pe termen lung a Rusiei țariste în această parte a imperiului.

¹⁹ *Ibidem*, în R.T., an III (1909), nr. 4, p. 216-217.

²⁰ ***, *Evenimentele din viața poporului rutean*, în „Gazeta Bucovinei”, an II (1892), 3/15 decembrie 1892, nr. 96, p. 4

²¹ ***, *Rutenii din Bucovina și pretenții lor conducători*, în „Gazeta Bucovinei” an I (1891), nr. 46, p. 3.

²² I. Nistor, *Istoria Bucovinei*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 140.

²³ ***, *Evenimentele din viața...*, p. 3.

²⁴ I. Nistor, *op. cit.*, p. 140

Confesional, rutenii din Bucovina se împărțeau în ortodocși și greco-catolici. Ceea ce este important de semnalat este faptul că istoricii ucraineni consideră că rutenii ortodocși nu ar fi decât urmașii rutenilor „autohtoni”, adică a acelor stabiliți în această provincie mai înainte de ocuparea ei de către austrieci. Nu de mult istoricul ucrainean A. Dobrjanski, publica „Mișcarea națională a ucrainenilor din Bucovina în a doua jumătate a sec. XIX- începutul sec. XX”,²⁵ în care afirma: „Ucrainenii sunt o populație băștinașă a Bucovinei. Strămoșii lor din cele mai vechi timpuri au trăit în regiune, mai cu seamă în cea nordică, nord-vestică și în părțile ei centrale, ocupându-se cu plugăritul, creșterea animalelor și meșteșugurile. Dar în istoria multiseculară acest pământ a trecut de mai multe ori de la un stat la altul. Amplasarea geografică, aflată la hotarele statornicirii câtorva etnosuri, precum și împrejurările politice au condiționat procese considerabile de migrare și colonizare pe acest teritoriu. Componenta etnică a cunoscut nu o dată schimbări esențiale. În interpretarea științifică a istoriei etnodemografice a regiunii se întâlnesc greutăți însemnate. acestea se referă și la perioada studiată de noi”.²⁶ Susținerile prof. A. Dobrjanski, sunt contrazise de rezultatele recensămintelor desfășurate în această provincie.

Dacă datele sunt reale, la recensământul austriac în 1880 din cei 239.690 ucraineni 91,83% se declarau ortodocși și 8,17% se declarau greco-catolici.²⁷ Profesorul cernăuțean Dobrjanski se declară de acord că rutenii greco-catolici sunt imigranți din Galiția, așezați în Bucovina.²⁸ La recensământul din 1910, situația apare oarecum schimbată deoarece 91% se declară ortodocși și 9% se declară greco-catolici.²⁹ Faptul acesta, al amestecului confesional în cazul comunității rutene din Bucovina, a cauzat o crâncenă luptă prozelitistă în cadrul etniei și o permanentă sursă a neîncrederii românilor ortodocși în rutenii de aceeași confesiune. Situația nu a scăpat politicienilor ruteni proveniți din Galiția și care, indiferent de profesia lor, au manifestat constant tendințe prozelitiste greco-catolice.³⁰ Lucru încurajat de Coroana austriacă.³¹

Deschiderea Universității „Frantz-Josef” din Cernăuți, a adus un nou val de tineri ruteni din Galiția în capitala ducatului, iar situația nu era prea

²⁵ A. Dobrjanski, *Mișcarea națională a ucrainenilor din Bucovina în a doua jumătate a sec. XIX- începutul sec. XX*, Editura Timpane de aur, Cernăuți 1999, 574 p.

²⁶ *Ibidem*, p. 62. O altă apariție care a iscat noi probleme a fost lucrarea lui Adrian Șeiciuc, *Problema ucraineană în Bucovina sudică. Punctul nostru de vedere*, Editura Mustang, 2001, 190 p., apărută sub egida Uniunii Ucrainenilor din România

²⁷ R. Căndea, *op. cit.*, p. 218.

²⁸ A. Dobrjanski, *op. cit.*, p. 73.

²⁹ Seemann, Helfried, Lunzer Christian, *Czernowitz und die Bucowina, 1890-1910*, Viena, f. a., p. 18.

³⁰ R. Căndea, *op. cit.*, p. 164.

³¹ *Ibidem*, p. 214; M. Iacobescu, *Din istoria...*, p. 173.

liniștită. Valul acesta de tineret galițian, greco-catolic în mare parte, nu puteau înțelege care era situația în Ducatul bucovinean. Conflictul între băștinași și nou veniți avea să dea un nou curs mișcării rutene în Bucovina. Acești tineri, influențați de mișcările politice galițiene, nu mai acceptau vechea orientare impusă de Vasile Prodan în ceea ce privește problemele lingvistice.³²

Intensificarea presiunilor politice și mai ales, atitudinea guvernului central care, în Bucovina, sprijinea grupările politice rutene, tocmai spre a contracara pe cele românești, a dus în cele din urmă, la amestecul nepermis al politicului în viața internă a Bisericii bucovinene, și, mai grav, al unor reprezentanți politici ruteni greco-catolici care se erijau în conducători ai rutenilor bucovineni, indiferent de confesiune.

Odată devenită publică intenția preoțimii ortodoxe, române și rutene, de a se organiza în cadrul unei asociații profesionale, s-au acutizat și mișcările antiortodoxe uniute rutene. Se considera că, odată realizată această asociere a preoților, va fi cu mult mai greu de a fi folosit clerul ortodox rutean în realizarea obiectivelor politice ale rutenilor galițieni, în Bucovina și în imperiu.

Numai așa se explică și presiunile făcute asupra episcopului Nicodim Milaș, venit la Cernăuți în vederea hirotoniei episcopului Vladimir de Repta, pentru apărarea „slavilor” din Bucovina, lucru pe care, din nefericire pentru el, inițial, l-a acceptat. Împotriva amestecului acestuia în viața unei eparhii străine, vor protesta preoții ortodocși, de ambele limbi, la 18/30 ianuarie 1899, în adunarea generală a Asociațiunii clerului, când s-a luat în discuție o rezoluție propusă de preotul D. Brăilean și vor aproba cuvântul preotului Petru Popescu „relativ la ingerințele eterogene în afacerile interne ale arhiepiscopiei”.³³

³² Dilemele lingvistice au continuat în Bucovina, până în ajunul primului război mondial. „Un rutean obiectiv”, semnală în 1892 următoarele: „Rutenii bucovineni sunt un popor evlavios și în toate conservator și mai ales în ceea ce se atinge de biserica și de limba lor. Și dacă autorul broșurei (o broșură editată de rutenii greco-catolici n.n.) nu-și poate explica de ce n-au putut rutenii tineri să facă până acum propagandă la noi în Bucovina, cu toate că au un organ publicistic și erau atât de bine puși în grația guvernului, apoi i-o explicăm noi: Pentru că reprezentanții acestei direcțiuni sunt oameni streini și de altă lege și pentru că vorbesc o limbă stricăță amestecată cu ucrainisme și polonisme, pe care poporul puțin o pricepe sau de fel. Drept dovadă, pentru acest fapt am putea cita din gazeta „Bukowyna” mulțime de exemple. Rutenii tineri sunt aceia care au produs cu fonetica lor atâta anarhie în limba și literatura noastră, încât un copil de școală nu mai știe cum se scrie limba sa maternă. Cum rutenii tineri sunt pioniri ai polonilor, ba chiar a polonilor încarnați, asta se vede pe de o parte din istoria genezei lor, iar pe de alta din faptul că cele mai multe căpetenii din strada lui Petrovici conversează acasă cu soțiile și cu copii lor în limba polonă. Pe timpul lui August III, polonii au fost dușmanii noștri declarați, și acum se mergem mână în mână cu rutenii tineri - mijlocitorii lor ?” - Cf. *** *Evenimente din viața poporului rutean prezentate în lumina lor adevărată de un rutean obiectiv*, în „Gazeta Bucovinei”, an II, (1892), nr. 96, 3/15 dec. 1892, p. 3-4.

³³ *** *Adunarea generală a Asociațiunii clerului* în „Candela”, XVIII, 1899, nr. 2, februarie, p. 140-141. Acum s-a votat rezoluția : „Asociația clerului ort. or. întrunită în adunarea sa generală

De asemenea, în plenul ei, la adunarea generală extraordinară a Asociațiunii clerului din 29 aprilie/ 11 mai 1899, toți cei prezenți, români și ruteni, au cerut, ca urmare a mitingului organizat de oamenii politici ruteni, în mare parte greco-catolici, sub conducerea profesorului Phihuleak, el însuși greco-catolic galițian stabilit în Bucovina, la 6 iunie 1898, să se adreseze Consistoriului printr-o rezoluție care cerea: „P.V. Consistor este rugat cu toată insistența ca să binevoiască a lua în apărare preoțimea arhidiececană în contra atacurilor vehemente și neîntemeiate ale numitului profesor și să caute toate chipurile ca preoțimea să primească satisfacțiunea cuvenită”.³⁴

Când lucrurile păreau lămurite, apare, la 31 mai/12 iunie 1899, un memoriu al preoțimii ortodoxe rutene din Bucovina, inspirat din cel alcătuit de deputații Ieroftei Pihuleak și Nicolai Wasilco și trimis tuturor factorilor de decizie: președintelui guvernului central, ministerului de culte și instrucție publică din Viena, guvernului provincial al Bucovinei, episcopului Vladimir de Repta și consistoriului arhiepiscopal din Cernăuți, episcopilor sufragani Mitropoliei Bucovinei și Dalmației, Dr. Nicodim Milaș din Zara și Dr. Gherasim Petranovici din Cattaro și sinodului mitropolitan. Reluând tema deznaționalizării rutenilor din Bucovina, aducând acuze grave și nefondate inspirate de partida rutenilor tineri, autorii acestui memoriu formulează un set de 12 cereri care, în opinia lor, ar asigura și proteja drepturile cetățenești și religioase ale credincioșilor ruteni ortodocși din Bucovina, cerând, între altele să se țină seama de limba majorității credincioșilor la numirea în parohii, introducerea limbii slave în serviciul divin de la catedrala cernăuțeană, folosirea limbii rutene în corespondența oficială, dreptul de candida pentru posturi administrative etc.³⁵

din 18/30 ianuarie 1899, indignată de încercarea detestabilă de a submina unitatea bisericii noastre dreptmăritoare, încercare susținută de adversarii bisericii noastre și concretizată în formă de „Memorandum” publicat în foi străine de biserica noastră și prezentat în formă incorectă la adresa necompetentă a P. S. sale dlui episcop de Zara ține să condamne energic încercarea păcătoasă a răuvoitorilor bisericii noastre îndreptată spre subminarea existenței bisericii noastre, regretă amestecul neertat în afacerile interioare ale arhidiecezei noastre și aduce acest vot la cunoștința Î.P.S. Sale, dlui mitropolit și a prea venerabilului Consistor, implorând scut ortodoxismului față de uneltiri ostile”- Cf. „Patria”, an III, 1899, nr. 229, 20 ian / 1 febr., p.2.

³⁴ *** *Asociațiunea clirului ort. or. din Bucovina*, în „Candela”, an XVIII, 1899, nr. 5, mai, p. 340.

³⁵ Acestea cereri erau: „1. Problema serviciului divin în parohiile formate din credincioși ruteni să fie oficiate în limba slavă bisericească, iar predicile și catehezele în limba ruteană vorbită în Bucovina. În parohiile mixte, la oficierea serviciilor religioase să se țină seama de limba majorității credincioșilor iar în Cernăuți, serviciul divin să se desfășoare jumătate în limba slavă bisericească, iar predicile rutene în Catedrala mitropolitană să se țină regulat. Având în vedere că la Suceava, mulți din cei care cercetează sfintele moaște al Sf. M. Mc. Ioan cel Nou, sunt de naționalitate ruteană, să se înființeze un post permanent de predicator rutean; 2. Pentru corespondența oficială între parohii și protopopiate, să se întrebuițeze limba ruteană. De asemenea înscrierile în condicile mitricale și în cancelariile parohiale din parohiile rutene și în cele cu majoritate ruteană, să se facă în aceeași limbă; 3. Bibliotecile din parohiile rutene și cele cu majori-

„Asociația clerului gr. or. din Bucovina”, s-a văzut pusă în situația de a lua atitudine împotriva pretențiilor tot mai exagerate, cu vădit substrat politic, promovate de rutenii greco-catolici din Galiția, stabiliți ocazional în Bucovina. Ofensiva împotriva a tot ce era românesc în Bucovina, sprijinită de autorități, devenea tot mai evidentă. Astfel în 30 iunie 1902, la inițiativa protoprezbiterului Ioan Hnidey au fost invitați 81 de preoți ruteni la o adunare zisă de consultări, răspunzând însă 53. În fața acestora protoprezviterul Andreyczuk din Mămăiești a propus ca toți să acorde o atenție mai mare memorandumului rutenilor în ceea ce privește „nedreptățirea rutenilor pe teren bisericesc”.³⁶

Peste numai câteva zile, în 7 iulie 1902, politicienii ruteni între care Dr. Woewidka, deputatul Pihuleak au încercat să aducă în fața unui miting, la care au participat circa o mie de persoane și problema „divizării dieceșei, ocuparea postului de vicar arhiepiscopesc care va urma, cu un rutean și crearea de stipendii pentru gimnasiaști ruteni, cari se vor obliga a studia teologia, în scopul de a înlătura lipsa de preoți ruteni.”³⁷

tate ruteană, pentru necesitatea preoților ruteni de a se perfecționa profesional și cultural, să fie dotate pe cheltuiala Fondului religios cu cărți în limba ruteană și alte limbi slave, scrise de autori ortodocși de limbă ruteană; 4. Publicațiile oficiale, „Foiaia ordinăciunilor” și „Candela” să fie tipărite în ambele limbi, respectând-se proporția credincioșilor din eparhie; 5. Pentru ocuparea posturilor de parohi și protopopi districtuali, candidații să cunoască perfect limba poporului respectiv în vorbire și scriere. Examenul de limbă să se dea în fața unei comisii compusă din consilierii consistoriali, profesori de la Facultatea de Teologie și alți preoți cunoscători ai limbii respective, competenți și cunoscători de acea limbă. Pentru parohiile rutene și cele mixte, candidații trebuie să obțină o adeverință din partea unui profesor specialist în limba slavonă bisericească, ca limbă liturgică; 6. La Facultatea de Teologie din Cernăuți să se înființeze cât mai curând, pe lângă toate catedrele române existente și catedre paralele cu limba de predare ruteană; 7. La liceele unde numărul de elevi ruteni este cel legal să se înființeze și catedre de religie în limba ruteană, după modelul existent la gimnaziul superior din Cernăuți; 8. Școala cantorală să înființeze catedre speciale în limba ruteană pentru ca elevii să fie instruiți în limba slavă bisericească și în muzica tradițională ruteană, catedre ocupate de profesori calificați în aceste domenii; 9. La școlile primare care au elevi ruteni, chiar dacă numărul lor nu este suficient spre a se înființa o catehetură paralelă, posturile de cateheți să fie ocupate de preoți temeinic calificați în limba ruteană și slavă bisericească, cu atestat din partea comisiei amintite la punctul 5; 10. Pentru ca învățământul religios în limba ruteană să se desfășoare corespunzător, să se tipărească cât mai urgent cărți didactice ortodoxe și Biblie în limba ruteană vorbită de poporul rutean, adică în ortografia etimologică „care este unica ortografie ce susține legătura între biserică și școală”. În același scop să fie editate cărți de rugăciuni ieftine și bine compuse în limba bisericească slavă, folosită în Biserica ortodoxă, spre a fi posibilă înlăturarea celor editate de greco-catolici; 11. Posturile vacante din consistorii, din cancelaria consistorială, la Biserica catedrală, la seminarul clerical precum și cele de egumeni ai mănăstirilor, să fie ocupate în egal număr cu ruteni și români; 12. La vacantarea scaunului mitropolitan sau celui de episcop, la desemnarea reprezentanților confesiunii ortodoxe în consiliul școlar al țării precum și la alegerea deputaților pentru fondul religios gr. or. în camera provincială și în parlament, să fie egal reprezentați. - Cf. *** *Memorandumul preoților rusești* în „Candela”, an XVIII, 1899, nr. 10, octombrie, p. 703-705.

³⁶ *** *Adunarea preoților gr.or. ruteni, Deșteptarea*, an X, 20 iunie/3 iulie, 1902, nr. 47, p. 3

³⁷ *** *Adunarea rutenilor*, în *Deșteptarea*, an X, 27 iunie/ 10 iulie, 1902, nr. 49, p. 3

În iunie 1903, rutenii se adună într-o așa zisă adunare de protest împotriva mitropolitului care ar fi un prigonitor al lor, de fapt un pas spre impunerea aplicării cererilor cuprinse în „Memoriul preoților ruteni” din 31 mai/12 iunie 1899.³⁸

La 30 iunie 1903, Asociația și-a ținut adunarea generală ordinară, participând circa 70 de preoți, unde chestiunea principală care s-a discutat a fost atitudinea elementului politic ucrainean, față de biserica Bucovinei.

Protopopul Gh. Balmoș a prezentat situația menționând faptul că, spre deosebire de atacurile din 1898 care erau îndreptate asupra preoțimii, acum „nu se sfîșie pretenții conducători ai poporului rutean în afaceri bisericești a insulta și pe arhipăstorul nostru, răsculând poporul neluminat țărănesc în contra autorității bisericești celei mai supreme”.³⁹ După mitingul rutenilor, atrăgea atenția oratorul, aceștia sub conducerea politicianilor ruteni Pihuleak, N. Wassilko și Dr. Philippowicz au pornit către palatul reședinței „spre a face presiune asupra Arhipăstorului nostru, ca să cedeze pretenșiunilor neîndreptățite ale Rutenilor pe teren bisericesc.”⁴⁰ Acolo mitropolitul i-a primit în curtea reședinței unde deputatul Pihuleak a ținut „într-un ton necuviincios și pătimaș o avorbire scurtă, plină de amenințări la adresa mitropolitului, accentuând între altele nemulțumirea că Î.P.S. Sa nu voiește să deie ascultare glasului reprezentanților rutenilor, dând de înțeles că protejează pe români”⁴¹. Mitropolitul, demn, i-a răspuns că niciodată nu a

³⁸ „Deșteptarea”, deslușind adevăratele scopuri ale acestei adunări, notează: „Adunarea rutenilor, care a culminat în demonstrația mostră la mitropolitul, a fost o șărlătănie, după cum se vede din cazul următor: Din Hliboca au participat cam 200 inși, cei mai mulți țărani de legea greco-catolică. Ei au venit la adunare înșelați fiind. Li s-a spus, că o lege nouă oprește boierilor de a avea mai multe, decât două moșii și fiindcă boierul (polon) din Hliboca are trei moșii, una din ele ajunge la împărțire între țărani, din care cauză sunt chemați cât de mulți la Cernăuți. Țăranii purtați de nas în acest mod, au venit la adunare de unde au fost duși în deputăție monștră la mitropolitul, ca să se plângă – ei, care veniseră după pământ și nici nu știau despre ce este vorba. Cu o parte bună de țărani greco-catolici, deci s-au prezentat dnii Pihuleak și Dr. Philippowicz la arhiepiscopul nostru în afaceri de ale arhidiecezei greco-ortodoxe. Notăm aceasta ca să se știe. Ce zice la aceasta preotul greco-ortodox Kaleniuk, care a avut curajul să prezideze adunarea unde s-a vorbit contra bisericii noastre și a mitropolitului? Ce zice și părintele Draczinski din Toutri, care încă a căutat să-și câștige lauri la adunare? Se poate cutezanță mai mare, decât a veni cu țărani greco-catolici la mitropolitul în afaceri de ale arhidiecezei noastre? Sperăm însă, că chiar grosul preoților și populațiunii rutene vor ști răspunde la nescrupuloasele mijloace cu care sunt trași pe sfoară de actualii lor conducători politici”. - Cf. *** *Adunarea rutenilor* în „Deșteptarea”, an XI, 1903, nr. 51, 29 iunie/12 iulie, p. 2.

³⁹ Între altele se spunea: „Precum vă este cunoscut, acum în 1898 un deputat, fiu al bisericii ortodoxe din țară, a învinovătit în public, într-un meeting ucrainist, la care au luat parte și multă de altă lege, preoțimea diecesană de niște sentimente și fapte care, dacă ar fi ele adevărate, preoțimea ar fi demnă de defaima și disprețul tuturor. El a făcut-o aceasta, ca prin întărtarea și atățarea poporului contra preoțimii să slăbească influența acestora din urmă asupra poporului și astfel să câștige unelte oarbe la realizarea planurilor pernicioase ale partidului ucrainist”. - Cf. *** *Adunarea generală a Asociațiunii clerului* în „Candela”, an XXII, 1903, nr. 7, iulie, p. 448-449.

⁴⁰ *** *Adunarea generală a Asociațiunii clerului*,..., p. 448-449.

⁴¹ *Ibidem*.

luat în considerare altceva decât numirea unor oameni competenți, necăutând la originea etnică. În urma acestor lămuriri, adunarea a fost chemată să-și exprime adeziunea la o rezoluție care, în semn de solidaritate față de mitropolit și ca un semnal adresat clasei politice bucovinene, să fie făcută publică. Astfel, adunarea, în întregul ei, și-a exprimat părerea de rău și sprijinul necondiționat față de mitropolitul Vladimir de Repta.

Atrăgând atenția întregului corp clerical care, din motive de neînțeles, nu participă în nici un fel la această luptă pentru apărarea propriilor interese, spre a-și împlini menirea și datoria, adunarea „își exprimă părerea de rău și dezaprobarea, că o altă parte a preoțimii, care privește din apropiere la aceasta, stă în nepăsare și lasă ca lupii să intre în turmă, în loc ca fiecare să-și facă datoria sa de păstor bun și credincios și cu toate aceasta totodată să-și apere și casa sa de focul ce vine spre ea”⁴². Adunarea, apoi, chema întregul corp clerical la unitate de acțiune în sprijinirea atitudinii mitropolitului de respingere a oricărui amestec politicianist în treburile interne ale eparhiei bucovinene⁴³ prezentându-se *in corpore* la mitropolit, predându-i concluziile adunării, și asigurându-l de întregul sprijin al preoțimii ortodoxe.

Deși se ceruse Consistoriului cercetare disciplinară asupra preoților Kaleniuk și Teofil Draczinski „ca unor membri răzvrătitori și dușmani ai bisericii noastre; toți acești preoți să fie caterisiți”, mitropolitul nu se declară de acord cu măsuri aspre, avertizând asupra metodelor periculoase adoptate de ucraineni. „Dacă lupta s-ar transporta pe stradă și în demonstrații, atunci ce fac Rutenii astăzi pot face Românii mâine și de suferit numai biserica va suferi”⁴⁴.

Desigur, atitudinea fermă a mitropolitului că „nu se poate concede în afacerile interne ale bisericii amestecul de persoane care nu au autorizație la aceasta”,⁴⁵ a determinat clasa politică ruteană să adopte alte mijloace pentru atingerea scopurilor urmărite. Anul 1904 a fost deosebit de tulbur în ceea ce privește viața Bisericii ortodoxe din Bucovina, mai ales datorită trecerii unor fruntași români de partea rutenilor. Lucrul acesta a determi-

⁴² *Ibidem*, p. 450.

⁴³ Adunarea „conjură pe toți frații preoți, ca în acest timp de pericol al bisericii să fie conștienți de marea lor responsabilitate înaintea lui Dumnezeu și a istoriei, să se lipească cu atât mai strâns de demnul lor arhiepiscop și să asculte numai de glasul lui, să nu-și puie speranța în oameni, care voiesc cu totul altceva decât binele bisericii, ci cu îndoit zel să fie păstori buni și înțelepți ai turmelor lor fără privire la naționalitatea acestora și - ca unii, ce au să dea seamă de sufletele păstoritorilor săi - în cele ale religiunii, ale bisericii și ale fidelității și păcii cetățenești cu toată blândețea, dar și cu toată stăruința să-i ferească de sfătuitori răi și de încrederea în juruiți și speranțe amăgitoare” -Cf. *** *Adunarea generală a Asociațiunii clerului*, Candela, an XXII, nr. 7, iulie 1903, p. 450.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 452.

⁴⁵ *Ibidem*.

nat o mai atentă conlucrare a preoțimii ortodoxe române pentru apărarea caracterului românesc al eparhiei bucovinene.

La adunarea Asociației din 1/ 14 noiembrie 1904, situația aceasta a constituit unul din principalele puncte ale ordinii de zi. Președintele prof. Constantin Popovici, deputat în Camera imperială, prezintă plenului atacurile unor deputați la adresa mitropolitului Vladimir de Repta și, implicit, la adresa preoțimii române, care se opun categoric împotriva intenției deputaților ruteni din dietă și senatul imperial de a impune în posturi de conducere ale arhiepiscopiei, acoliți politici.

Din partea adunării se propune adoptarea unei rezoluții care, să exprime încrederea preoțimii în mitropolitul legiuit. Totodată, preoțimea adunată, solicită mitropolitului să intervină atât la guvern cât și la împărat pentru „ca la ocuparea posturilor bisericești să nu îngăduie deputaților dietei sau ai senatului imperial așa o ingerință, care să-i îndreptățească pe aceștia a împărți după placul lor acum de înaintea posturile bisericești sateliților săi și a insulta în public comisiunile de examinare cele legale pentru vina că aceste nu taxează pe favoriții domnilor deputați așa cum voiesc ei”.⁴⁶

Era evident că preoțimea bucovineană începea să adopte o altă atitudine decât cea pe care o promovase până atunci: toleranță și înțelegere creștină față de toți membrii societății bucovinene, indiferent de deosebirile dintre ei. Rezoluția adoptată are și un apel puternic la solidaritatea preoților români pentru apărarea intereselor românești în Bucovina.⁴⁷

Asociațiunea clerului nu se mulțumește numai adoptând rezoluții. Președintele Asociațiunii și deputatul dietal, prof. C. Popovici a înaintat parlamentului de la Viena o interpelare privitoare la modificarea raporturilor dintre stat și biserica din Bucovina.

Așa cum am arătat mai sus, întreaga viață administrativă a Bisericii ortodoxe bucovinene se desfășura potrivit prevederilor planului regulativ, emis cu Decretul consiliului aulic nr. 2484 din 29 aprilie 1786, care constituia unica bază legală. Datorită faptului că, la data emiterii, nu au fost

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Adunarea „provoacă pe comitet și pe toți membrii Asociațiunii, ba și pe toți membrii clerului diecezan, ca – lăsând apărarea unui preot singular, dacă este atacat, acestuia însuși – să nu omită a apăra precum după putință în publicitate, așa anume păstorii de sufleți și înaintea poporului păstorit, biserica diecezană și clerul ei în întregimea lui în contra acuzărilor nedrepte ce i se fac și să nu uite niciodată că contrarii observează regula: Calumniare audacter, tandem aliquid haeret”. Era absolut necesar ca, preoțimea să-și strângă rândurile și, indiferent de interesele personale ale fiecăruia, să treacă la acțiune pentru ca aceste atacuri care duceau la discreditarea Bisericii ortodoxe românești, să înceteze. Se propune ca primă măsură „că până ce deputații numiți nu vor înceta a dușmăni și a insulta biserica diecezană și clerul ei, acesta și-n viitor după datoria chemării sale va trebui să-i combată la alegeri, sperând a fi apărât în această exercitare a dreptului său cetățenesc și totodată a chemării sale și de înaltul guvern cu toate terorizările din partea domnilor deputați”- Cf. *** *Adunarea generală a „Asociațiunii clerului ort. orient. din Bucovina, în „Candela”, an XXIII, 1904, nr. 12, decembrie, p. 800-801.*

observate dispozițiile canonice și instituțiile tradiționale ale Bisericii ortodoxe, odată cu trecerea timpului, a generat grave contradicții în ceea ce privește raportul stat-Biserică. Faptul că la data emiterii acestui act normativ de către împăratul Iosif al II-lea, politica statului era de a restrânge viața independentă a Bisericii și punerea ei în slujba promovării scopurilor statului, face ca, la început de secol XX, multe prevederi au devenit caduce, nemaiputând fi aplicate.

Odată adoptat principiul libertății Bisericii prin sancționarea Legii din 21 decembrie 1867, când s-a garantat fiecărei Biserici recunoscute de lege, dreptul de aș organiza viața internă și dreptul de proprietate asupra averii, și în Bucovina s-a început o mișcare de emancipare a Bisericii ortodoxe de sub tutela statului, cerându-se convocarea unui congres bisericesc, cerere care a fost aprobată cu legea nr. 12 din 7 septembrie 1871. Congresul a fost convocat cu multe greutăți iar „după ultima închidere a congresului din 1891 a urmat o stagnațiune în astă afacere și ne putem pune cu tot dreptul întrebarea, de n-a abandonat guvernul în mod definitiv încercările de a introduce ca organ al Bisericii ortodoxe din Bucovina pentru apărarea autonomiei ce-i compete un congres bisericesc, la care să participe și elementul laic, și de poate fi privit acest congres încă ca existent”.⁴⁸

Prof. C. Popovici subliniază în discursul său faptul că situația neliniștitoare din Biserica Bucovinei își are originea în faptul că „partea cea mai mare a administrației bisericești se află mai că exclusiv în mâinile administrației statului, ale cărei hotărâri sunt în ultimă linie decisive”.⁴⁹

Potrivit prevederilor „Planului regulativ”, dreptul de a numi în posturi superioare bisericești revenea împăratului la propunerea organelor administrative ale Bisericii și a arhiepiscopului, ceea ce creează nemulțumiri, mai ales că amestecul politicului în influențarea deciziilor imperiale era tot mai activ.⁵⁰ Prezentând apoi acțiunile întreprinse de politicienii ruteni dar și cele ale deputatului dietal Dr. Aurel Onciul, profesorul C. Popovici, sprijinit de alți 14 deputați următoarea interpelare:

„1. Sunteți Excelența Voastră dispus a exopera la Maiestatea Sa c.r. apostolică convocarea congresului bisericesc pentru Bucovina, care-i încuviințat acum de Maiestatea Sa și s-a adunat de mai multe ori în scopul regulă-

⁴⁸ *** *Interpelețiunea deputatului prof. C. Popovici*, în „Candela”, an XXIV, 1905, nr. 3, martie, p. 205.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ „La aceste ocupări exercită adică reprezentanții politici ai coreligionarilor gr. or. o astfel de influență, că ridică astfel de ocupări la chestii de partid. Dacă în cazuri speciale nu corespund propunerile arhiepiscopului intențiunilor unui partid politic care-i decizător asupra hotărârilor guvernelor, atunci se nasc din această incongruență cele mai mari nemulțumiri care ușor pot tulbura buna înțelegere atât de dorită între autoritățile statului și cele bisericești”. - Cf. *** *Interpelețiunea deputatului prof. C. Popovici*, în „Candela”, an XXIV, 1905, nr. 3, martie, p. 205.

rii definitive a chestiunilor organizatorice ale acestei biserici ? și 2. Sunteți Excelența Voastră dispus de a ordona prezentarea cât mai grabnică a propunerilor arhiepiscopului și mitropolitului, relativ la ocuparea postului unui vicar general, unui protopapa catedral și a postului unui consilier consistorial vacant eventual a unuia ce ar deveni vacant la consistoriul din Cernăuți, care propuneri zac la guvernul c. r. din Bucovina și a exopera ocuparea tuturor acestor posturi ?”⁵¹

Evident, răspunsul la această interpelare a întârziat și, atunci când a fost dat, a fost unul evaziv.

Situația devenea tot mai grea, deoarece rutenii schimbă tactica. Problema unei episcopii rutene s-a pus pentru prima dată la adunarea rutenilor ucrainți din 1905, care, printr-o moțiune inspirată de greco-catolicii galițieni au cerut înființarea unei episcopii separate, dar în cadrul Mitropoliei Bucovinei și Dalmației pentru a beneficia în continuare de averea Fondului bisericesc bucovinean, constituit, așa cum am arătat mai sus, din avere românească. Pasul următor a fost întreprins în primăvara anului 1906, când o delegație care a depus în mâinile împăratului un memoriu privitor la înființarea episcopiei rutene a Bucovinei, memoriu care a rămas nerezolvat până la destrămarea Imperiului austriac.

„Asociația clerului”, nu rămâne în afara acestei confruntări. Și aceasta cu cât și în Galiția au loc manifestări ale ucrainților care cereau nici mai mult nici mai puțin decât retragerea autonomiei Ducatului Bucovinei și unirea ei cu Galiția, lucru care produce îngrijorare.⁵²

⁵¹ *Ibidem*, p. 206.

⁵² Teodor Stefanelli, analizând situația ivită în preajma primului război mondial în Bucovina, constata violența autorităților austriece în chestiunea bucovineană: „Mijloacele întrebuintate pentru acest scop au fost din punctul de vedere al ocârmuitorilor față de ocârmuiți, admirabil alese. Ei nu au lovit cu sălbătăcie în popor precum au făcut-o ungurii, nu au umplut pentru toate nimicu-rile temnițele cu români și nu i-au călcat brusc ca să țipe de durere, ci au urmat o politică mult mai periculoasă, *politica adormitului* și astfel în decurs de un secol a adormit tot sentimentul național la românii din Bucovina, fie ei țărani, boieri, preoți sau alți intelectuali. Dormeau toți un somn liniștit, iar ocârmuitorii urmau tot așa de liniștit politica lor antiromânească fără să întâmpine nici o rezistență și aveau apoi și satisfacțiunea să li se recunoască meritele și să zică în lumea largă că Bucovina, cu toate că-i locuită de o sumedenie de naționalități, este cea mai liniștită și cea mai bine guvernată provincie din tot imperiul Austriei. Numai doi guvernori, contele Pace (1891-1892) și baronul Bourguignon (1897-1903) în ura lor neîmpăcată în contra a tot ce este românesc, au depășit de la proverbiala politică de adormire și începură să lovească ca și ungurii fâțiș și cu violență în români și atunci românii, simțind durere, au început să strige din răspuțeri și guvernorii au fost spulberați în toate vânturile. Nu de dragul românilor au fost depărtați acești guvernori, ci din cauză că depășiseră de la principiul politicii de adormire, și guvernul central nu le putea ierta această lipsă de cumînțenie guvernamentală. Și guvernorii ce urmau până la sfârșitul anului 1911 se ținură de acest principiu, și în toată tăcerea urmau politica lor antiromânească pe terenul bisericii, al școlii și al limbii favorizând pe ruteni în toate privințele”. - Cf. T. Stefanelli, *Chestiunea bisericească în Bucovina*, Extras din revista „Țara Nouă”, nr. 7-8 de la 15 aprilie-15 mai 1912, București, Atelierele grafice SOCEC, & Co societate anonimă, 1912, p. 14-15.

Pretențiile rutenilor cresc, odată cu strângerea relațiilor dintre rutenii din Bucovina și cei din Galiția. Este cunoscut faptul că spre sfârșitul anului 1905, dinspre Galiția, veneau tot mai puternice presiuni pentru ca rutenii să ceară unirea Bucovinei cu Galiția, în felul acesta putându-se asigura majoritatea ruteană în Mitropolia Bucovinei, mult mai ușor.

Pretențiile rutenilor tineri au provocat nu numai reacția clerului ortodox de ambele limbi⁵³, ci și a credincioșilor. Astfel nu poate fi trecută cu vederea manifestația din 13 (26) aprilie 1906, convocată de Modest cavalier de Grigorcea⁵⁴ și Erast Czechowski,⁵⁵ la care au participat, după aprecierea autorului relatării din „Candela”, circa 6000 de credincioși ortodocși români și ruteni.⁵⁶ Prezentând mitropolitului Vladimir de Repta rezoluțiile adoptate de această adunare, Modest cav. de Grigorcea, arăta adevăratele interese ale celor care doreau ca eparhia bucovineană să fie împărțită în două: „Politicienii ruteni tineri, care prin diferite agitațiuni au știut să-și câștige stăpânirea peste o parte a poporului rutean ortodox din Bucovina își arogă dreptul de a cere în numele întregului popor rutean reforme bisericești corespunzătoare scopurilor politice ale partidului lor și spre scopul acesta lătesc chiar până și la locurile cele mai înalte neadevăruri și agită neîncetat poporul rutean de la țară”.⁵⁷ Starea acesta de neliniște, sublinia vorbitorul, nu este întreținută cu scopul de a îmbunătăți cu ceva viața rutenilor din Bucovina ci, satisfacerea propriilor interese politice.⁵⁸

⁵³ La adunarea generală a Asociațiunii din 8/21 decembrie 1905, discuțiile au fost foarte serioase, fiind adoptată și o rezoluție în acest sens: „Adunarea generală a Asociațiunii clerului din 8/21 decembrie a.c. răspunge cu indignațiune pretensiunea relativ la împreunarea Bucovinei cu Galiția de ost exprimată la meetingurile Rutenilor tineri în Lemberg în 23 oct. și 3 Dec. a. c. și protestează cu toată energia, însărcinând comitetul a aduce această rezoluție în mod cuvenit la cunoștința I. P. Sale Mitropolitului și Ilustrității Sale d-lui prezident al țării”. - Cf. ****Adunarea generală a „Asociațiunii clerului ort. or. din Bucovina”*, în „Candela”, an XXV, 1906, nr. 1, ianuarie, p. 76

⁵⁴ Modest cav. de Grigorcea (1847 – 21.X. 1911, Carapciu pe Siret) mare proprietar funciar român, provine dintr-o mare familie boierească. După absolvirea studiilor juridice la Universitățile din Graz și Viena, în 1870, a lucrat o vreme la Guvernământul Bucovinei, dar în 1873 se retrage la moșia părintească, reușind întemeierea unei exploatații agricole model pentru întreg imperiul. Pentru țărani a înființat la Storojineț o „Însoțire de credit și economii”. A fost membru marcant al Partidului Național Român, după ce activase în Societatea politică „Concordia”. Între 1891-1897 a editat ziarul „Gazeta Bucovinei”. Între 1892-1898 și 1898-1903, a fost deputat al curiei comunelor rurale, Storojineț. (vezi: Lucian Predescu, *Enciclopedia Cugetarea*, București, 1940, p. 376).

⁵⁵ Se cunosc foarte puține lucruri despre acest intelectual, se pare de naționalitate germană, fost judecător districtual. Adept al grupării politice liberal-constituționale, Erast Czechowski a fost deputat al curiei comunelor rurale – Gura Humorului - Solca, în cea de a cincia legislatură, 1878-1880. Unii l-au presupus a fi fiul fostului secretar C. Cehovski, inexact însă, deoarece acesta din urmă a avut numai fete.

⁵⁶ ****Manifestație în contra despărțirii arhidiecesei în „Candela”*, an XXV, 1906, nr. 5, mai, p. 327-330.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 328.

⁵⁸ „În timpul din urmă politicienii ruteni tineri au cutezat a se plânge și înaintea Maiestății Sale, că poporul rutean ar avea a suferi nedreptăți în eparhia noastră și au cerut ca unic mijloc de sanare

În numele rutenilor prezenți a vorbit Dr. Eugen Hacman.⁵⁹ Răspunzând mitropolitul Vladimir de Repta sublinia că „deputații ruteni tineri, fiind reprezentanți laici aleși nu numai de credincioșii ortodocși, ci de toate confesiunile conlocuitoare, nu sunt competenți să pună postulate, care ating afaceri interne bisericesti ale uneia din aceste confesiuni, [...] Pe lângă aceasta nu sunt eu singur competent pentru rezolvarea acestei chestiuni, ci numai împreună cu poporul într-un congres bisericesc, pentru a cărui activare voi supune Prea luminatului Împărat dorința Dumneavoastră”.⁶⁰

În aceeași zi, în numele adunării românești semnând Modest cav. de Grigorcea, iar în numele adunării rutene Erast Czechowski, rezoluțiile au trimise Împăratului. Prin ele se cerea aprobarea cât mai grabnică pentru înființarea Congresului bisericesc⁶¹.

Adunarea generală a Asociațiunii clerului ort. or. din Bucovina din 14/27 decembrie 1906, a reluat aceste probleme, primind răspunsuri la unele întrebări⁶², însă acțiunile provocatoare ale rutenilor au continuat⁶³.

o eparhie deosebită ruteană. Noi nu ne-am opune acestei cereri, dacă ea sar pune și de întregul popor rutean într-un congres bisericesc și dacă s-ar afla mijloace de susținere pentru dieceza nouă, pentru care fondul nostru bisericesc nu se poate întrebuința. Dar ne opune ca biserica noastră să fie obiect de cuceriri politice, ne opune și întrebuințării fondului religiosar pentru atari scopuri, care stau în directă contrazicere cu menirea și originea sa istorică”. - Cf. *** *Manifestație în contra despărțirii arhiepiscopiei în „Candela”*, an XXV, 1906, nr. 5, mai, p. 328.

⁵⁹ Dr. Eugen Hacman, ucrainean, a fost vreme îndelungată secretar al Tribunalului provincial din Cernăuți. Reprezentat al rutenilor bătrâni, acesta încercase în toamna lui 1905 să încheie o alianță între Partidul Național Român și Partidul Popular German, îndreptată împotriva rutenilor tineri. În cea de a IX-a legislatură (1903) a fost deputat al curiei comunelor rutene (Zastavna).

⁶⁰ *** *Manifestație în contra despărțirii arhiepiscopiei ...* p. 328-329.

⁶¹ Rezoluțiile cereau: „Adunarea poporului ortodox român ținută în 13/26 aprilie 1906 protestează cu toată energia contra încercării, ca biserica noastră ortodox orientală să devină arenă pentru certe și cuceriri ale partidelor politice și protestează mai ales în contra uneltirilor neîntemeiate și nejuste ale politicianilor ruteni tineri în astă direcție. Ea privește ca for competent pentru regularea afacerilor bisericești congresul acordat bisericii noastre de către Maiestatea Sa prea bunul nostru Împărat și dorește activarea cât mai grabnică a acestui congres”. - *** *Manifestație în contra despărțirii arhiepiscopiei ...*, p. 328-329.

⁶² Manifestându-și sprijinul față de cele cuprinse în broșura „Die gr. or. Kirchenfrage in der Bukowina und die Jung Ruthenen”, s-a adoptat următoarea rezoluție: „Adunarea generală a Asociațiunii, luând cu cea mai mare bucurie la cunoștință apariția broșurii „Die gr. or. Kirchenfrage in der Bukowina und die Jung Ruthenen” se identifică întru toate cu autorul acelei broșuri, îi mulțumește pentru osteneala ce și-a dat pentru a constata adevăratele stări de lucruri din țară, și-l asigură că pentru cauza sfântă a bisericii noastre, ce dânsul o apără cu atâta pricepere și membrii Asociațiunii sunt gata a pași cu toată hotărârea în fața oricărui adversar”. - Cf. *** *Adunarea generală a „Asociațiunii clerului ort. or. din Bucovina”* în „Candela”, an XXVI, 1907, nr. 1, ianuarie, p. 62.

⁶³ Avea dreptate Teodor Stefanelli când afirma: „Dacă rutenii ortodocși din țară nu ar fi conduși și de ruteni greco-catolici, înțelegerea între români și ruteni pe teren bisericesc ar fi mult mai ușoară, dar conducătorii actuali nu au în vedere prosperarea bisericii greco-orientale, ci s-au unit în politică cu partidul rutenilor greco-catolici din Galiția și merg mână în mână cu ei, propagând slavizarea bisericii și a țării și adoptând precum am arătat, chiar și numirea de partid al ucrainților. Ei au reușit să nimicească orice influență a partidului rutenilor bătrâni și astăzi comandează asupra poporului rutean din Bucovina. Urmarea acestei dictaturi ce merge mână în mână cu cea

Așteptarea rezoluției imperiale, pentru acceptarea pretențiilor lor, lăsându-se așteptată, rutenii își schimbă tactica și, din 1909, încetează cu pretenția lor la înființarea episcopiei dar cer în Biserică și în Consistoriul arhiepiscopal totală paritate între romani și ruteni: după un mitropolit român să urmeze unul rutean, iar Consistoriul să fie împărțit în două secțiuni, una românească și alta ruteană. Mitropolitul să fie secondat de doi vicari, unul român și celălalt rutean.⁶⁴

La prima ședință a Comitetului asociațiunii, din anul 1911, cea din 31 ianuarie / 13 februarie, comitetul a fost nevoit să constate noi atacuri ale rutenilor „apărute scurt timp de acesta într-o broșurică intitulată *Rusene a volosca vira*”, asupra căreia comitetul făcând publică o decizie prin care respingea toate aceste atacuri neîntemeiate la adresa mitropolitului și a preoțimii.⁶⁵ Drumul pe care apucaseră însă politicienii ruteni era urmărit cu stăruință. În numărul său din 11 august, ziarul cernăuțean „Narodnoi Holos” publica un articol – „Episcopia ruteană ortodoxă din Bucovina”, - în care, sub semnătura unui „preot ortodox”, se cerea ucrainizarea Mitropoliei Bucovinei pe temeiul fals că inițial ar fi fost ruteană cu românească, câteva considerații aparținând lui O. Licki, un galițian greco-catolic și care, găsiseră aprobări în mediul ortodox rutean⁶⁶. De fapt, la 12/25 septembrie 1911, Comitetul Asociațiunii luase în discuție și problema pusă de ruteni, aceea de a se înființa o episcopie ruteană ortodoxă în Bucovina, cerând, printr-un

a ucrainilor din Galiția, este instigarea rutenilor contra românilor și lupta ce o duc ei în contra Bisericii ortodoxe, în contra Mitropolitului actual și în contra a tot ce este românesc”. - Cf. Teodor Stefanelli, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁴ „Această pretențiune a rutenilor...a întâmpinat cea mai mare opoziție din partea românilor, căci ei își dau bine seama, că realizându-se această dorință a rutenilor, caracterul istoric românesc al bisericii greco-orientale ar fi cu totul pierdut și românii cu totul strămbătățiți, pentru că în cazul în care mitropolitul ar fi un rutean și jumătate din consilierii consistoriali tot ruteni, atunci rutenii ar avea totdeauna majoritatea în Consistoriu și în toate afacerile bisericești, iar românii prin tot timpul pontificatului unui mitropolit rutean ar depinde numai de la grația rutenilor, și câte nu s-ar schimba în acest timp în defavoarea românilor!”. - Cf. Teodor Stefanelli, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁵ În aceasta se spunea: „Asociațiunea clerului ort. or. din Bucovina respinge cu toată indignarea atacurile neîntemeiate contra Excelenței Sale Î.P.S. Mitropolit și contra preoțimii române din broșura „*Rusene a volosca vira*” și condamnă aspru purtarea necalificabilă și nedeamnă a preotului anonim, care a scris broșura menționată”. - Cf. ****Adunarea generală a asociațiunii clerului din Bucovina* în „Viitoriul. Foaie clericală independentă”, an IX, 1912, nr. 28 și 29, 19 iulie/1 august, p. 112.

⁶⁶ „Înființarea unei episcopii de acest fel ar fi începutul renașterii bisericii ucraine ortodoxe celei oarecând renumite și mari, care avea două mitropolii ale sale pe pământ ucrain, în Kiev și în Galiția. Din mitropolia ortodoxă galițiană făcea parte și biserica ortodoxă a Bucovinei mai înainte de înființarea Mitropoliei din Suceava. De abia ucrainizarea deplină a bisericii ortodoxe, din care face parte poporul nostru din Ucraina și din Bucovina va prefăce biserica această iar în biserica noastră dreaptă, proprie, națională, cum se numea ea în vechime. Din o maște, în care a prefăcut-o pentru noi dușmanii noștri, renașterea noastră națională o va face maică dreaptă”. - Cf.

****Adunarea generală a asociațiunii clerului din Bucovina ...* p. 112.

memoriu împăratului să înființeze o episcopie pentru rutenii ortodocși din Bucovina, fără însă să afecteze Mitropolia ortodoxă română a provinciei.⁶⁷

Odată cu trecerea la Domnul a arhimandritului de scaun, Miron Călinescu, atacurile rutene împotriva Mitropoliei Bucovinei, se reiau cu și mai mare intensitate, forțând numirea unui rutean în acest post. De data aceasta, naționalismul șovin rutean își găsește un loc confortabil în rândul preoțimii, lucru care stârnește nemulțumirea celei mai mari părți a clerului arhidiecezan.

Deși somat în mai multe rânduri să desemneze un înlocuitor al arhimandritului Miron Călinescu, mitropolitul Vladimir de Repta preferă să-și amâne răspunsul până ce împăratul va răspunde cererilor făcute de preoțimea română la adunările ei din 1911 și 1912. Deputații ruteni din Galiția în unire cu cei din Bucovina, exercită noi presiuni asupra guvernului central de la Viena și, în timpul vacanței parlamentare spre a împiedica orice reacție a deputaților români, la 13 august 1913, mitropolitul primește somația fermă de a numi un vicar. Mitropolitul Vladimir, luând în considerare informările deputaților români și, susținând faptul că Biserica din Bucovina nefiind organizată pe principii naționale, este necesar ca în numirea vicarului să se țină seama de aptitudinile candidatului și nu de naționalitatea sa, propunând pe profesorul dr. consilier aulic Eusebie Popovici. La acest act, guvernul a răspuns prin numirea în postul de arhimandrit consistorial pe Artimon Manastyrski și a consilierului aulic Eusebie Popovici, acest din urmă, *ad personam*.

La redeschiderea lucrărilor parlamentului, în urma interpelărilor adresate primului ministru și ministrului de culte, spre stupefacția generală, aceștia răspund că numirile au fost făcute cu acordul mitropolitului. Atât mitropolitul, cât și membrii români ai Consistoriului și-au îndreptat protestele lor contra neadevărurilor susținute de cei doi oficiali.

În acest climat de neliniște a obștii românești din Bucovina, creat de încălcarea puținei autonomii a Bisericii ortodoxe din Bucovina, Comitetul

⁶⁷ Rezoluția adunării menționa: „Având în vedere, că grandiosul meeting al românilor gr. or. Bucovineni din 4/17 Iulie 1911 a luat concluzul unanim, ca să înainteze Maiestății Sale prea bunului nostru Împărat o petiție, în care Maiestatea Sa este rugat, ca luând prea grațios în considerare referințele nesănătoase și insuportabile, în cari se află biserica de prezent, să înființeze prin puternicul său cuvânt pentru Rușii gr. or. Bucovineni o episcopie deosăbită, rămânând Românilor gr. or. Bucovinei Arhidieceza nealterată, comitetul Asociațiunii clerului ort. or. din Bucovina, fiind și el pătruns de dorul fierbinte de a se vedea odată pacea bisericească între Români și Rușii gr. or. Bucovineni realizată, în ședința sa din 12/25 Septembrie 1911 hotărârea unanimă, ca să roage pe P. V. Consistoriu și îndeosebi pe Înalt Prea Sfinția Sa iubitul nostru Arhipăstor cu toată insistența, ca să binevoiască a sprijini din răspuțeri la forurile competente cererea meetingului pentru înființarea unei episcopii deosăbite pentru Rușii gr. or. Bucovineni cu atât mai vârtos, deoarece numai prin înființarea aceasta și numai prin ea s-ar putea asigura pentru totdeauna pacea bisericească dintre Români și Rușii gr. or. Bucovineni”. - Cf. ****Adunarea generală a asociațiunii clerului din Bucovina* ..., p. 112-113.

Asociației clerului se hotărăște să convoace preoțimea într-o nouă adunare generală, la 19 septembrie/ 2 octombrie 1913, pentru informarea preoțimii asupra noului pericol creat de politicienii ruteni în cârdășie cu guvernul central din Viena și a delibera asupra măsurilor care se cereau întreprinse.

Atunci, în ziarul „Viitoriul”, apare, puțin cunoscutul apel la unitate a preoțimii bucovinene în jurul mitropolitului „*Cinstite fețe ale întregului nostru cîn preoțesc, călugăresc și diaconesc*”⁶⁸ și care, spre a contracara zvonurile că românii se vor aduna să protesteze împotriva împăratului și pentru desprinderea de Austria a acestei provincii, accentuează faptul că, legăturile dintre împărat și mitropolitul Bucovinei, sunt garanția unei vieți liniștite pentru toți locuitorii provinciei. La acest apel dar și a invitației făcute de către Asociațiunea clerului au răspuns aproximativ 250 de preoți români. Vicepreședintele Asociațiunii prof. dr. Vasile Gheorghiu, deschizând adunarea a amintit de faptul că în repetate rânduri „Asociația clerului”, a atras atenția asupra pericolului care pândea eparhia Bucovinei.⁶⁹ Prin luările de cuvânt ale preoțimii, actul celor doi miniștri care au procedat la numirea frauduloasă a arhimandritului de scaun Artimon Manastyrski, - care nu cunoștea aproape de loc limba română, fiind nevoit să se adreseze preoțimii prin traducător – a fost condamnat public, cerându-se intervenția împăratului. Însă, adevăratele intenții ale guvernului central și ale rutenilor au fost sintetizate de preotul Burac care, amintind originea românească a Mitropoliei Bucovinei și a fondurilor din care ea se susține, atrage atenția celor prezenți că acest act nu este altceva decât sfârșitul autonomiei bisericești.⁷⁰

Prin rezoluțiile adoptate dar și prin lansarea unui apel stăruitor către deputații români din parlamentul vienez și a celor din Dieta țării, preoțimea română, sub călăuzirea Asociațiunii clerului, a încercat să nu cedeze în fața pretențiilor rutene, de acaparare a conducerii Bisericii ortodoxe și a Fondului bisericesc.

În preajma izbucnirii primului război mondial, toate metodele de influențare a autorității centrale de stat au fost utilizate pentru a convinge de pericolul pe care îl reprezintă preoțimea și arhiepiscopul român al Bucovinei, pentru unitatea imperiului, mai ales folosindu-se de atitudinea incorectă

⁶⁸ „Viitoriul. Ediție separată la nr. 18”, an X, 1913, nr. 18, 14/27 septembrie, p. 123-124.

⁶⁹ *** *Marea adunare a preoțimii române din 19 sept. (2 oct)* în „Viitoriul”, an X, 1913, nr. 19 și 20, 9 (22) octombrie, p. 131.

⁷⁰ Se spunea dește acest act: „Numirea vicarului general ucrain făcută de guvernul central peste capul mitropolitului înseamnă sfârșitul autonomiei noastre bisericești... Prin procedeul recent de numire în fruntea arhidiecezei noastre guvernul central creează un precedent nou la care el se va provoca întotdeauna pe viitor la numirea păstorilor bisericești, fără să țină seama de canoane, de voința Mitropolitului și a poporului. Sistemul acesta folosit de guvernul austriac e curat maghiar. În timpul acesta guvernul maghiar a suspendat autonomia biserici sârbești și acum același sistem îl introduce guvernul austriac în organizația bisericească din Bucovina”. - Cf. *** *Marea adunare a preoțimii române din 19 sept. (2 oct)* ... p. 135.

din punctul de vedere al egalității naționalităților în fața legii a guvernatorului țării. Adăugăm aici că deputații români din parlament au trădat cauza românismului, fie prin neimplicare, fie trecând fățiș, așa cum a făcut Aurel Onciul și Coco Wasilko, de partea rutenilor.

Apăreau tot mai insistent știri de presă despre atitudinea iredentistă a preoților români, a accentuării prigonirii și deznaționalizării rutenilor prin școli „subvenționate de către guvernul român din București, [și care, n.n.], răsar ca ciupercile după ploaie în părțile locuite de slavi”.⁷¹

În fața acestei situații, vicepreședintele Asociațiunii clerului, Dr. Vasile Gheorghiu, de comun acord cu membrii comitetului, convocă o adunare a extraordinară a Asociațiunii în 1/14 mai 1914, pentru a contracara aceste zvonuri care ar fi putut avea consecințe dramatice pentru națiunea română din Bucovina. Era nevoit să procedeze astfel deoarece cu câteva zile înainte, în Cernăuți, s-a răspândit zvonul că preoțimea română este convocată pentru o demonstrație împotriva guvernului și împotriva împăratului.⁷²

⁷¹ Lovitura dată în felul acesta preoțimii române din Bucovina de către ruteni și de către democrații lui Onciul, trebuia să fie oprită cumva, înainte de a determina represiuni împotriva Bisericii și a școlii românești din Bucovina. De acea, ziaristul de la „Viitorul” cerea solidaritate tuturor membrilor corpului clerical: „Loviți în sentimentele de cinste, naționalism și patriotism, preoții sunt siliți să se miște. Trebuie să se ridice din mijlocul conferințelor pastorale un vifor puternic de protestare în contra suspiciunilor ce sunt îndreptate la adresa preoțimii noastre. Și o deputațiune din mijlocul preoțimii noastre ar trebui să se prezinte guvernorului țării și să-i adreseze întrebaarea ori de sunt dovezi că preoții ar fi iredentiști. Gazeta pseudo-democrațiilor susține că cercurile politice din Viena lucră mereu la înfripirea unui iredentism, artificial se vede. Despre acestea, despre lucrurile ce se petrec la Viena, guvernorul țării trebuie să fie bine informat. La caz că guvernorul țării ne asigură că n-are nici o dovadă pentru purtarea – cum zic rutenii și pseudo-democrații – ilioială a preoțimii, atunci trebuie să pretindem o cenzură mai severă, ca să nu ne insinue lucruri celor induse”. – Cf. ****Spre lămurire*, în „Viitorul”, an XI, 1914, nr. 5-6, 16/28 martie, p. 25-26.

⁷² Presa românească din Cernăuți sesizaseră pericolul și, chiar înainte de întrunirea în ședință a Asociațiunii clerului, publica un remarcabil rechizitoriu împotriva celor care urmăreau discreditarea preoții românești. „Suspicionările cele mai infernale la adresa românilor, puse tendențios în circulație de către politicienii de naționalitate ruteană și de către unii români, cu scopul greșos de a seduce opinia publică și a trezi neîncredere în contra românilor – trec astăzi la noi de ban veritabil. Atributele cele mai urâte se anină de patriotismul curat și sincer al românilor din Bucovina în genere, iar cel al preoțimii noastre, în special. Calomniatorii tulbură apa, ca să poată pescui mai lesne. În presa lor neagră ca și sufletul lor, în adunări ascunse de lumina soarelui, ei, vinovații, alarmează lumea și o sparie cu fantoma iredentismului care nu-i cunoscut românilor din Bucovina nici măcar de nume, ei, pseudo-democrații și rutenii, care sunt poate cei mai periculoși iredentiști, dacă e adevărată vorba, că cine acuză, se acuză. Ba, frații de cruce a pseudo-democrațiilor, rutenii, nu se sfiesc să aducă românii din Bucovina în legătură chiar cu Petruburgul, numai să ne discrediteze, stigmatizându-ne de elemente anarhice și periculoase ordinii de stat, cu acel Petruburg slav, frate de sânge cu rutenii, ce apasă românii din Basarabia, cum ne apasă rutenii din Bucovina pe noi. Și noi nu neputem apăra în contra generalizărilor de suspiciunare înaintea forurilor, puse să facă dreptate, pentru că calomniatorii nu aduc dovezi, nici nu numesc persoane. De aceea poziția noastră față de calomniatori e cât se poate de neavantajoasă. Și noi n-avem voie să tăcem, căci de-am tăcea noi, pietrele ar trebui să vorbească în conta nedreptății, ce-o practică calomniatorii în contra noastră. N-avem voie să tăcem, căci tăcând am întări poziția

Dând dovadă de maturitate politică, înțelegând că în condițiile existente atunci în Bucovina, nu poate fi vorba decât de o rezistență pasivă în fața provocărilor, Adunarea generală extraordinară a „Asociațiunii clerului ortodox oriental din Bucovina de naționalitate română”, din 1/14 mai 1914⁷³ condamnând tolerarea de către autoritățile de stat locale a unor astfel de atitudini, preoțimea adunată se adresează mitropolitului rugându-l să intervină „ca preoțimea română să aibă și ea parte de scutul garantat prin lege contra astorfel de asmuțări”.⁷⁴

Atitudinea aceasta, de manifestare a loialismului românilor bucovineni față de împăratul, după primul război mondial, neînțeleasă sau înțeleasă ușuratic, a dus la judecata pripită de către politicieni ultranaționaliști grăbiți să impute profesorului Vasile Gheorghiu și apoi mitropolitului Vladimir de Repta, „sentimente antiromânești”, acțiune finalizată prin obligarea marelui mitropolit al românilor bucovineni, să se retragă din scaunul arhiepiscopal, făcând loc unui prea supus mitropolit liberal. Și așa, sub stăpânire românească, s-a obținut ceea ce nu au reușit austriei în cei 143 de ani de stăpânire nedreaptă a acestei provincii: îngenuncherea mitropolitului Bucovinei, în fața politicului intrigant și destrăcător de țară.

dușmanilor noștri și am escita și mai mult curajul lor, indirect, îmbărbătându-i ca să ne lovească – pe nedrept. N-avem voie să tăcem... Căci suntem săraci și nevoieși și nu putem lăsa urmașilor noștri averi, dar le putem lăsa numele bun, apărat cu vrednicie de cei înaintea noastră. Și noi trebuie să li lăsăm, ceea ce ne e mai scump nouă: Numele cel bun. Suntem datori să apărăm cinstea noastră de preot, cinstea bisericii și a neamului nostru. Ostași vrednici ai lui Hristos, pășiți cu vitejie înaintea forului publicității și vă apărați bunurile voastre cele mai scumpe, demascându-i pe calomnatori”. - Cf. *** *La punctul prim din ordinea de zi pentru adunarea din 1/14 mai a.c. în „Viitoriul”, an XI, 1914, nr. 8, 27 aprilie/19 mai, p. 51.*

⁷³ Adunarea „constată cu regret că de un șir de ani încoace preoțimea română este expusă unor atacuri necuviincioase și nedrepte din partea a două partide politice din țară, adică din partea partidului rutean-ucrain și a celui român-democrat atât în corpurile reprezentative, cât mai ales în presa lor apoi și direct în comunicatele oficiale din adunările lor de partid. Aceste atacuri tind ca să-i submineze preoțimii noastre toată autoritatea fără ca factorii competenți să fi pus capăt acestor apucături în modul cuvenit și fără ca să fi întrebuințat măsuri de apărare față de aceste asmuțări care sunt îndreptate contra stării noastre nu din alte motive, decât numai din patima de a face intrigi politice”. - Cf. *** *Raport asupra adunării generale extraordinare a Asociațiunii clerului ort. or. român din Bucovina în 1/14 mai a. c. în „Viitoriul”, an XI, 1914, nr. 9, 15/28 mai, p. 61.*

⁷⁴ *** *Raport asupra adunării generale ...*, p. 61.

SPIRITUALITATE ȘI SFÎNȚENIE ÎN UCRAINA

MARIA MIHAELA GORCEA

Abstract: Spirituality and Holiness in Ukraine.

Ukraine is a symbol of Orthodox Christianity. Although the weather hardships have not avoided it, Ukrainian people have managed to overcome all political and religious matters by their steadfast faith in God.

To highlight the faith of the Ukrainian people throughout the centuries, the present study at some places filled with history, which stand as irrefutable testimony given to the Orthodox faith in this region: Cernăuți, Poceaev, Kiev (monasteries: Zverineț, Pecerskaia, St Jona), Cernigov and the wonderful caves that are witness to the age of Orthodoxy in that land.

Love for God and neighbor, helped the Ukrainian faithfuls to keep faith alive and unaltered and become a model of holiness and spirituality worth following.

A doua țară ca suprafață din Europa după Rusia Europeană, Ucraina reprezintă un adevărat simbol al creștinismului ortodox. Cu toate că vitregiile vremii nu au ocolit-o, locuitorii Ucrainei au reușit să treacă peste toate problemele de ordin politic și religios prin credința lor statornică în Dumnezeu. Până la proclamarea independenței Ucrainei în anul 1918, Biserica ucraineană a aparținut Bisericii Ortodoxe Ruse¹, dar Sinodul ținut în anul 1920 a aprobat separarea Bisericii ucrainiene de Patriarhia rusă². Din păcate însă, Biserica Ortodoxă Ucraineană autocefală nu a fost recunoscută de celelalte Biserici Ortodoxe deoarece consacrarea întâistătătorului noii Biserici, Mitropolitul Vasyl Lypkivsky (1921-1927), s-a făcut prin punerea mâinilor

¹ Ucraina răsăriteană s-a unit cu Rusia în anul 1667 și în anul 1686 Mitropolia Kieveană a fost încorporată Patriarhiei Moscovei. Pr. prof. dr. Vasile Muntean, *Istoria creștină generală (1054-până azi)*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, p. 216.

² Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. IV, Editura Trinitas, Iași, 2005, p. 316.

mai multor preoți și laici³ și nu de către un ierarh, așa cum cer canoanele Bisericii Ortodoxe. Acesta este motivul pentru care succesiunea apostolică a ierarhiei ucrainene a fost pusă la îndoială de către Biserica Ortodoxă. În anul 1930 Biserica Ucraineană a fost desființată și credincioșii încorporați Patriarhiei Ruse⁴, fiind însă reînființată în timpul ocupației naziste, având de această dată o ierarhie canonică. Datorită persecuțiilor din partea regimului sovietic a fost nevoită să-și stabilească reședința în Statele Unite.

Iată așadar, cum dezvoltarea religioasă din Ucraina a determinat apariția a trei Biserici Ortodoxe pe aceste meleaguri. În anul 1990, după moartea Patriarhului Pimen al Moscovei și a întregii Rusii, a fost ales în funcția de locțiitor de scaun Mitropolitul Kievului și a întregii Ucraine, Filaret Denisenko. După alegerea în funcția de Patriarh a Rusiei a lui Alexei al II-lea, Filaret a hotărât să se autoproclame *patriarh a întregii Ucraine*, luând astfel naștere împotriva tuturor canoanelor *Patriarhia Kieveană*. Cu toate că Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse l-a rugat de nenumărate ori să înceteze această acțiune schismatică, Filaret a refuzat, motiv pentru care Sfântul Sinod mai sus amintit, a hotărât destituirea Mitropolitului Filaret și nerecunoașterea validității hirotoniilor săvârșite de acesta, în iulie 1992. Așadar, în anul 1992 mitropolitul Filaret al Kievului a fost înlăturat datorită tendințelor sale separatiste, situație care a condus la o scindare a Bisericii Ortodoxe Ucrainene⁵. În 20 iunie 1992 a fost numit mitropolit canonic al întregii Ucraine Vladimir Sabodan. Cu toate acestea, Filaret nu și-a oprit acțiunile schismatice, chiar dacă în anul 1997 Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse l-a excomunicat și l-a anatematizat. Sinodul Patriarhiei Kievului a refuzat recunoașterea actului de excomunicare și anatematizare, pe motiv că Biserica Ortodoxă Rusă nu are nici o autoritate asupra clerului Bisericii Ortodoxe Ucrainene.

În al doilea rând, în Ucraina își desfășoară activitatea o Biserică Ortodoxă care a aparținut Patriarhiei Ruse și care și-a obținut autocefalia în anul 1990, credincioșii ei fiind conduși de mitropolitul Vladimir Sabodan al Kievului (n. 1952)⁶. Din această Biserică fac parte cei care au rămas fideli Patriarhiei Moscovei după înlăturarea lui Filaret (aproxima-

³ Se pare că nici un ierarh rus nu a vrut să adere la această nouă Biserică autocefală. Cf. *Ibidem*, p. 316.

⁴ E necesar a fi amintită aici situația dificilă prin care a trecut Biserica Ortodoxă Rusă în perioada 1923-1930 când aceasta a fost paralizată în toate structurile sale și ateismul a devenit religie de stat. Un număr impresionant de clerici (aproximativ 200 000) au fost martirizați între anii 1918-1980 și 500 000 închiși. Aproape 40 000 de biserici din Rusia au fost distruse, însă în Moscova și Kiev s-au putut păstra din fericire cele mai multe biserici. Cf. Pr. prof. dr. Vasile Muntean, *op. cit.*, p. 344.

⁵ Credincioșii care au decis să rămână fideli mitropolitului Filaret au fost de acord să se supună jurisdicției Patriarhului Bisericii Ortodoxe Ucrainene, al cărei titular a fost ales în anul 1995 Filaret însuși. Cf. Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 317.

⁶ Pr. prof. dr. Vasile Muntean, *op. cit.*, p. 351.

tiv 6000 de parohii). Mitropolitului Vladimir i-a fost încredințată, așadar, puterea de a păstori cea mai numeroasă comunitate religioasă de pe teritoriul Republicii Moldova. Cu toate că după proclamarea independenței din anul 1990, a fost recunoscută și Mitropolia Basarabiei, care se află sub jurisdicția Patriarhiei Române și este condusă de episcopul Petru Păduraru de Bălți (n. 1946), comunitatea bisericească cea mai mare rămâne Mitropolia Moldovei, subordonată canonic Patriarhiei Ruse și condusă de Mitropolitul Vladimir Sabodan.

Ce de-a treia Biserică Ortodoxă Ucraineană este numită și Biserica Ortodoxă carpato-rusă americană și are comunități în Statele Unite și în Europa de Vest⁷. Această Biserică este condusă de patriarhul de Kiev și al întregii Ucraine Dimitrie Jarema⁸. Biserica Ortodoxă carpato-rusă americană este continuatoarea Bisericii Ucrainene în străinătate. Istoria ei începe la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, când un număr considerabil de ucrainieni ortodocși au sosit în Statele Unite. În anul 1923, comunitatea ortodoxă de aici a trimis o petiție Bisericii Ortodoxe Autocefale Ucrainene nou formate și aceasta a numit pe mitropolitul John Teodorovich, a cărui hirotonie însă, nu a fost considerată validă deoarece venea din partea Bisericii Ortodoxe Autocefale Ucrainene care nu era recunoscută oficial. În același timp, la New York, un nou grup de creștini ortodocși ucraineni, în dorința de a fi subordonați unei autorități canonice recunoscute, au ținut o adunare în cadrul căreia a fost ales episcop părintele Joseph. Din păcate, la doar doi ani de la numirea sa, noul episcop a trecut la cele veșnice, însă succesorul său, părintele Bogdan Spilka a reușit să treacă eparhia sa în subordinea Patriarhiei de Constantinopol.

După anul 1942, când persecuțiile de sub ocupația germană s-au mai redus în Ucraina, au fost hirotoniți aici câțiva episcopi, unul dintre aceștia Mstislav, fiind trimis în America. Acesta s-a alăturat episcopului Bogdan și a încercat să-l convingă pe mitropolitul John să accepte rehirotonirea sa, cu scopul de a uni cele două jurisdicții. Mitropolitul John a acceptat și în anul 1950 s-a realizat unirea dintre cele două jurisdicții. Cu toate acestea, o parte din clericii și parohiile din episcopia lui Bogdan, l-au convins să rămână în continuare separați, iar astfel unirea nu era completă. Abia în anul 1995, toți ierarhii din afara Ucrainei au intrat sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol, realizându-se în cele din urmă unirea.

Toate aceste probleme apărute în sânul Bisericii Ortodoxe Ucrainene nu au reușit însă să destrame sau să diminueze credința creștinilor ortodocși ai acestor locuri. Pentru a scoate în evidență credința poporului ucrainean de-a lungul secolelor, mă voi opri asupra câtorva locuri încărcate de istorie,

⁷ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 317.

⁸ *Ibidem*, p. 317.

pe care un grup de masteranzi și doctoranzi de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca le-a vizitat pe parcursul unei excursii de studiu organizate⁹ și care ne stau drept mărtuire incontestabilă a credinței ortodoxe pe aceste meleaguri. Pentru început grupul nostru va face un popas la *Cernăuți*, oraș situat în sud-vestul Ucrainei de azi, în zona Munților Carpați. E necesar să ne amintim aici faptul că Bucovina a aparținut Moldovei până în anul 1775 când, în vremea păstoririi mitropolitului Gavril Callimachi (†1786), Bucovina a ajuns în stăpânirea Imperiului habsburgic¹⁰ unde a rămas timp de 144 de ani. În urma acestei pierderi teritoriale, episcopia Rădăuților a devenit subordonată Mitropoliei sârbești de la Carloviț¹¹. Din păcate, trecerea Bucovinei în stăpânirea Habsburgilor a avut o serie de urmări în ceea ce privește viața bisericească precum: mutarea reședinței episcopale de la Rădăuți la Cernăuți în anul 1781, reducerea numărului mănăstirilor¹² și constituirea unui „fond legionar” din averile episcopiei și ale mănăstirilor care era administrat de stat și se folosea pentru întreținerea bisericilor.

În anul 1848 o delegație a bucovinenilor a cerut curții de la Viena mai multă autonomie prin crearea unui ducat românesc, urmând ca împăratul austriac să poată purta și titlul de mare duce al românilor. Anul imediat următor, respectiv în 1849, românii din Bucovina au reușit să obțină un statut de autonomie în Imperiul Austriac rămânând în această situație până la destrămarea Imperiului habsburgic.

Primul război mondial (1914-1918) a creat o ruptură decisivă în vechea ordine mondială, marcând încetarea absolutismului monarhic în Europa și fiind, astfel, doborâte patru Imperii: German, Austro-Ungar, Otoman și Rus. După prăbușirea monarhiei austro-ungare, Consiliul Național al Bucovinei, întrunit la 28 noiembrie 1918, a hotărât unirea cu România cu toate că unirea oficială a Bucovinei cu România este recunoscută abia în anul 1919 prin tratatul de pace încheiat cu Austria de la Saint-Germain. Memorabilul act de unire a Transilvaniei cu România, de la 1 decembrie 1918, a adus schimbări semnificative și în Biserica Ortodoxă Română. Prima îndatorie a Bisericii Ortodoxe Române era aceea de a se organiza unitar, sub conducerea Sfântului Sinod din București¹³. În mai 1919, Consistoriul superior bisericesc a înce-

⁹ Sub conducerea pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, grupuri de masteranzi și doctoranzi ai Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca au organizat excursii de studii la Roma (2009), la mănăstirile din Moldova (11 – 15 mai 2010) și în Ucraina (9-16 aprilie 2011).

¹⁰ Cf. Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 448.

¹¹ *Ibidem*, p. 448.

¹² Din cele peste 20 de schituri și mănăstiri au rămas doar trei mănăstiri de călugări: Dragomirna, Putna și Sucevița, restul mănăstirilor fiind desființate și bisericile lor devenind biserici de mir. Cf. Idem, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 180.

¹³ *Ibidem*, p. 407.

put lucrările în vederea unificării bisericești¹⁴ și a stabilit ca la baza viitoarei organizări să stea statutul șagunian.

În iunie 1940, nordul Bucovinei este ocupat de Uniunea Sovietică, dar în anul 1941 trupele române recuceresc nordul Bucovinei. După eliberarea Basarabiei și nordului Bucovinei, provinciile recuperate nu au fost alipite imediat statului român. În aceste condiții, în anul 1944, nordul Bucovinei este reocupat de Armata Roșie, acesta rămânând până astăzi în componența Ucrainei. Efrem Enăchescu (1893-1968), care fusese ales mitropolit al Chișinăului în ianuarie 1944, nu și-a putut continua activitatea sa decât câteva luni, din cauza reanexării abuzive a Basarabiei de fosta Uniune Sovietică¹⁵. Din păcate, legătura dintre nordul Bucovinei acum ucrainean și sudul acestuia, care a rămas în componența României, s-a pierdut treptat datorită scăderii populației românești și a vicisitudinilor istoriei de care acesta a avut parte.

La Cernăuți, însă, oamenii au fost mereu conștienți de faptul că credința în Dumnezeu trebuie sădită de timpriu în sufletele tinerilor. În acest sens s-a reușit înființarea unui Institut Teologic în Cernăuți care s-a deschis în 4 octombrie 1827¹⁶, iar patru luni mai târziu în 12 februarie 1828 s-a inaugurat și seminarul clerical a cărui conducere a fost încredințată tot episcopului Isaia Baloșescu (1765-1834). Cele două instituții au marcat o perioadă de înflorire pe tărâm duhovnicesc și cultural. Biblioteca Institutului teologic, care la început avea doar câteva cărți și manuale donate de diferite persoane private, a reușit să-și mărească numărul de volume datorită sprijinului acordat de guvern, sprijin primit mai cu seamă din partea ministerului cultelor¹⁷. Începând cu anul 1870, regimul s-a gândit la necesitatea înființării unei universități în Cernăuți, ceea ce a condus la desființarea Institutului teologic în 29 august 1875¹⁸. Deschiderea noii Universități din Cernăuți a avut loc în 4 octombrie 1875, universitate din care făcea parte și noua facultate Teologică Greco-Orientală. Pentru prima dată, teologii Universității din Cernăuți puteau să obțină gradul de doctor în teo-

¹⁴ Consistoriul superior bisericesc era format din membrii Sfântului Sinod, reprezentanți ai facultăților de teologie din București și Cernăuți, reprezentanți ai mănăstirilor și preoțimii de mir. *Ibidem*, p. 408.

¹⁵ *Ibidem*, p. 443.

¹⁶ Primii profesori care au activat în acest institut au fost Iosif Grigorovici care a predat Istoria Bisericii și Eugeniu Hacman care se ocupa de orele de catehetică, limba ebraică și arheologia biblică. Cf. Protoiereu Victor Iachimciuc, *Din istoria dezvoltării culturii teologice în Bucovina*, în revista „Candela”, Editată de Institutul Teologic Ortodox din Cernăuți, 2001, p. 125.

¹⁷ *Ibidem*, p. 132.

¹⁸ Institutul teologic a avut merite deosebite. În primul rând, a dat putere Bisericii Ortodoxe de aici să înfrunte cu o mai mare ușurință furtunile ce au urmat, deoarece institutul a oferit posibilitatea tuturor preoților de a avea studii superioare. Pe perioada funcționării acestuia au promovat în Cernăuți 496 de studenți. În al doilea rând, absolvenți ai acestui institut au scris multe manuale care sunt folosite de studenți până în zilele noastre. Cf. *Ibidem*, p. 135-136.

logie, lucru care până atunci nu a fost cu putință. Vedem așadar, cum cultura teologică din Cernăuți a progresat de la o modestă școală clericală la o facultate de teologie, ceea ce a avut o importantă contribuție la creșterea și înflorirea Bisericii Ortodoxe din aceste locuri.

Deoarece Facultatea de Teologie Greco-Orientală a funcționat doar până în anul 1994¹⁹, a fost înființat în Cernăuți un nou Institut Teologic Ortodox în anul 1999, ca o renaștere a celui fondat în anul 1827. Noul Institut a fost construit din donații și a devenit centrul spiritual al tinerilor din Bucovina. Activitatea Institutului constă în pregătirea elevilor în cadrul unui învățământ teologic mediu de patru ani care se finalizează cu diplomă de bacalaureat și învățământ teologic superior de șase ani pentru cei care doresc să devină specialiști în teologie²⁰. În noul Institut se studiază temeinic Sfânta Scriptură și Istoria Bisericii, absolvenții având posibilitatea să predea istoria religiei, etica creștină și istoria bibliei în toate instituțiile de învățământ din țară.

Toate aceste încercări de păstrare a unui Institut Teologic Ortodox în Cernăuți nu au fost zadarnice. Acesta a avut rolul de a menține spiritualitatea ținutului și de a ridica nivelul moral al cetățenilor, cu precădere în rândul tineretului. Aici tinerii descoperă că scopul vieții lor este obținerea vieții veșnice și primesc răspuns la toate întrebările care îi preocupă. Toate principiile vieții duhovnicești pe care le deprind în cadrul Institutului teologic vor fi apoi orientate, prin ei, spre întreaga societate. Așa au luptat creștinii din Ucraina să-și păstreze nealterat credința, sădind în sufletele tinerilor iubirea de Dumnezeu și de aproapele și oferindu-le acestora adevărate exemple de moralitate și sfințenie.

Un exemplu de credință și sfințenie pentru creștinii ortodocși de pretutindeni o constituie și Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” din Poceaev. Situată în regiunea Volîn, considerată ca fiind una dintre cele mai vechi ținuturi ale Rusiei creștine, mănăstirea construită pe muntele Poceaev, a fost înființată în secolul al XIII-lea de un călugăr cu numele Anton-Metodie care a trăit 137 de ani și a murit în anul 1228²¹. Scriitorul Muraviov spune că începutul istoriei acestui munte trebuie căutat „nu pe înălțimea piscului, ci în adâncimea peșterilor lui”²². Evenimentele istorice din anii 1240, când Ucraina a avut de suferit de pe urma tătarilor mongoli, au determinat venirea la muntele Poceaevului a unui număr mare de călugări pribegi

¹⁹ Prot. Dr. Gheorghe Sobiati (ed.), *Institutul Teologic Ortodox din Cernăuți*, în revista „Candela”, Editată de Institutul Teologic Ortodox din Cernăuți, 2001, p. 11.

²⁰ Idem, *Concepția privind desfășurarea învățământului în cadrul Institutului Teologic Ortodox din Cernăuți pentru pregătirea specialiștilor cu studii teologice superioare*, în revista „Candela”, Editată de Institutul Teologic Ortodox din Cernăuți, 2001, p. 14.

²¹ Preoteasa Maria Iachimciuc, *Istoria Mănăstirii „Adormirea Maicii Domnului” din Poceaev*, în revista „Candela”, Editată de Institutul Teologic Ortodox din Cernăuți, 2001, p. 58.

²² *Ibidem*, p. 58.

din Kiev, ceea ce a făcut ca mănăstirea de aici să devină cea mai apropiată de modul de viață de la Lavra Pecerskaia. Conform Tradiției, istoria locului este impresionantă deoarece aici au avut loc minuni săvârșite de Maica Domnului. Într-o noapte, în anul 1240, când călugării și ciobanii din satul vecin au ieșit din peșteră de la rugăciune au văzut-o deasupra muntelui pe Maica Domnului rugându-se într-un stâlp de foc. Avea o cunună pe cap și în mâna dreaptă ținea un sceptru. După ridicarea Sa la cer, pe lespede de piatră a rămas urma piciorului său drept, care într-o clipă s-a umplut cu apă. În urma acestei minuni, la scurt timp s-a construit aici o biserică în cinstea Maicii Domnului, dar urma piciorului a rămas încă 400 de ani în aer liber²³. Abia în anul 1649, urma piciorului împreună cu izvorul au fost cuprinse în biserica zidită în cinstea Sfintei Treimi. Mai târziu, s-a zidit aici altarul Adormirii Maicii Domnului, iar pentru ca urma piciorului să rămână în biserică, zidarii au fost nevoiți să încalce principiile construcției de biserici, îndreptând biserica spre nord, nu spre răsărit conform tradiției. Izvorul a fost făcător de minuni²⁴ încă de la începutul existenței sale, ceea ce a determinat pe foarte mulți pelerini să viziteze mănăstirea. Aceștia vin și azi cu credință și se roagă Maicii Domnului, care îi ascultă și le oferă ajutor în necazurile lor.

Biserica „Adormirii Maicii Domnului” de la Lavra Poceaev este impunătoare și cupolele aurite ale acesteia atrag atenția pelerinilor de la câțiva kilometri distanță. Are dimensiuni impresionante și este zugrăvită în roz, alb și galben. Situată pe muntele Poceaev, mănăstirea te face parcă, să te simți mai aproape de cer, mai aproape de Dumnezeu. În partea dreaptă a pronaosului bisericii se află piatra unde Maica Domnului și-a lăsat urma piciorului Său drept și de unde, și astăzi, izvorăște izvorul făcător de minuni despre care am vorbit mai sus. Locul unde se află urma piciorului Maicii Domnului este îmbrăcat în argint și sute de credincioși așteaptă zilnic la rând să se închine și bea din apa făcătoare de minuni. Din față, de pe iconostas ne privește duios și cu iubire, dintr-o icoană, Maica Domnului. În fiecare dimineață, după Sfânta Liturghie, icoana făcătoare de minuni, înconjurată de raze aurii și împodobită cu pietre prețioase este coborâtă din înaltul catapetesmei pentru ca creștinii să i se închine. Istoria acestei icoane făcătoare de minuni este la fel de impresionantă. Icoana, pictată pe lemn de tei în stil bizantin, datează din secolele al X-lea – al XII-lea. Ea a ajuns la Poceaev în anul 1559 când Mitropolitul grec Neofit efectua o vizită în Rusia, cu scopul

²³ *Ibidem*, p. 59.

²⁴ Una dintre cele mai vechi minuni a avut loc în anul 1664, când sluga unui boier, David, avea dureri puternice în tot corpul și la acestea se mai adăugau și dureri groaznice de cap. Ochii i-au ieșit din orbite și nu mai vedea. Stăpâna casei, doamna Hoinațkaia, l-a rugat pe egumenul mănăstirii să se roage Maicii Domnului pentru sănătatea slugii sale și să-i trimită apă de la izvorul făcător de minuni. În acest fel, bolnavul s-a vindecat. Pentru alte minuni vezi *Ibidem*, p. 59-60.

de a cere ajutor financiar de la Moskova. Doamna Ana Goiskaia²⁵ îi oferă găzduire, iar în semn de mulțumire pentru primirea făcută, mitropolitul Neofit a binecuvântat-o cu o icoană veche pe care a adus-o din Constantinopol și pe care era pictată Maica Domnului cu Pruncul Iisus în brațe. În mâna stângă Maica Domnului ține o batistă cu care sunt învelite picioarele și spatele Pruncului Iisus. Domnul Iisus Hristos are mâna dreaptă ridicată pentru a binecuvânta, iar Maica își pleacă capul spre Fiu. Icoana a stat vreme de 30 de ani în paraclisul doamnei Goiskaia, până când ai casei au văzut o lumină neobișnuită ieșind de la icoană. În urma unei minuni pe care a făcut-o, vindecând pe fratele orb al doamnei Goiskaia, pe nume Filip, icoana a fost donată călugărilor de la Poceaev. De atunci până în zilele noastre icoana constituie un izvor nesecat de minuni²⁶, iar credincioșii care se roagă cu credință primesc mângâiere de la Maica Domnului.

Coborând o serie de trepte ajungem sub marea biserică a „Adormirii Maicii Domnului”, în biserica peșterii care în anul 1864 a fost sfințită în cinstea Sfântului Iov²⁷ și unde se păstrează în două racle moaștele Sfântului Amfilohie (1894-1971) și ale Sfântului Iov (1551-1651). Cei doi sfinți au trăit împlinind poruncile lui Dumnezeu, îndeletnicindu-se cu postul și rugăciunea. Sfântul Amfilohie a avut încă din viață darul facerii de minuni, iar în ziua canonizării, 12 mai 2002, a apărut pe cer o cruce formată din nori albi. Alături de racla cu moaștele Sfântului Amfilohie se află și racla cu moaștele dreptului Iov²⁸, precum și intrarea în peștera unde sfântul și-a petrecut o mare parte din viața sa. Smerit și plin de iubire față de Dumnezeu și de semenii, dreptul Iov petrecea săptămâni întregi în rugăciune în peștera săpată de el în piatră. Orele și zilele îndelungate petrecute în genunchi la rugăciune au lăsat răni adânci în genunchii săi, răni care au rămas până la moarte. Nu de puține ori a fost văzută o lumină puternică ce lumina peștera în timp ce sfântul Iov se ruga²⁹. A trăit 100 de ani³⁰ rămânând în amintirea

²⁵ Ana Goiskaia era o femeie văduvă foarte bogată; soțul ei a fost judecător. *Ibidem*, p. 60.

²⁶ Aș aminti aici o minune făcută de Maica Domnului în anul 1710, când un copil grav bolnav a fost adus la Poceaev de către părinții lui, dar acesta moare. Părinții îndurerați au pus copilul înaintea icoanei Maicii Domnului și au început să se roage cu lacrimi fierbinți. Rugăciunea lor făcută cu credință a fost ascultată de Maica Domnului și copilul a înviat spre marea bucurie a părinților săi. Cf. *Ibidem*, p. 63.

²⁷ *Ibidem*, p. 71.

²⁸ Din scrierile făcute de Iov însuși aflăm că numele tatălui său era Ioan, iar al mamei sale Agafia. Sfântul s-a născut în anul 1551 în Pokuția primind la botez numele de Ioan. La vârsta de 10 ani își părăsește fără știrea părinților familia și se retarge la mănăstirea Ugornițk. Datorită ascultării și a comportamentului său exemplar îmbracă haina monahală la vârsta de doar 12 ani. La 30 de ani este hirotonit preot și este ales egumen al mănăstirii din Dubno. În anul 1604 se duce în pustiu Poceaevului unde este rugat de călugării de acolo să le fie egumen. Se spune că Iov ar fi fost primul egumen al acestei mănăstiri. Cf. *Ibidem*, p. 64.

²⁹ *Ibidem*, p. 65.

³⁰ Moaștele Sfântului au stat în pământ șapte ani și nouă luni, timp în care oamenii vedeau adesea o lumină deasupra mormântului. Cuviosul Iov s-a arătat apoi în vis mitropolitului Dionisie

celor care l-au cunoscut ca unul care a fost mare iubitor de semeni și de pace și a cărui viață a fost caracterizată de blândețe și smerenie. Viața plină de sfințenie pe care a avut-o a făcut ca și după moarte moaștele sale să fie făcătoare de minuni. Voi aminti aici doar una dintre minunile făcute de dreptul Iov în perioada când turcii, pornind război împotriva Poloniei, au trecut pe la Lvov distrugând totul în cale și se pregăteau să invadeze și mănăstirea Poceaev. Călugării din mănăstire au conștientizat atunci că singurul lor ajutor este Maica Domnului și dreptul Iov. Au început să se roage și la sfârșitul rugăciunilor au văzut pe Maica Domnului deasupra Bisericii Sfintei Treimi și alături de ea pe cuviosul Iov care o ruga să-i scape pe frați de primejdia care se apropia. Văzând minunea turcii au început să arunce săgeți spre mănăstire, însă acestea se întorceau spre ei și îi omorau. Cuprinși de frică au lăsat armele și au fugit. Alături de această minune cuviosul Iov a făcut multe altele³¹ care ne stau mărturie a credinței și smereniei sfântului.

Creștinii ortodocși din Ucraina s-au văzut nevoiți să facă față și acțiunilor prozelitiste a romano-catolicilor. Se știe că prin uniație se încerca încorporarea în Biserica Romano-Catolică a credincioșilor desprinși de Biserica Romei. În dorința de a realiza unirea cu orice preț, reprezentanții Bisericii Romano-Catolice lăsau impresia că cereau doar recunoașterea primatului papal. Astfel, uniația devenea o metodă prozelitistă de unire, care la exterior dădea impresia că nu schimbă nimic. Forma acestei uniri cu Biserica Romei atinge punctul culminant prin impunerea ei, pentru prima dată cu succes, ortodocșilor ucraineni în sinodul de la Brest-Litovk din anul 1596, prin care milioane de creștini ortodocși ucraineni și bieloruși, care trăiau sub guvernare poloneză³², au părăsit Ortodoxia și au recunoscut autoritatea papei de la Roma. Populația ucraineană devine, astfel, prima populație ortodoxă trecută la uniatism, perioadă marcată de o serie de umilințe la care au fost supuși ucrainenii ortodocși de pe teritoriul Poloniei. Propaganda iezuiților din Polonia, sprijinită de regele Sigismund la III-lea (1587-1632), lua în derâdere Biserica Ortodoxă a Răsăritului, afirmând că în ea nu există decât întuneric. Acțiunea catolicilor din Polonia nu se limita numai la jafuri, pângăriri de altare ortodoxe și exilări de preoți ortodocși, ci mergea până

Balaban al Kievului, acesta dând crezare visului abia la a treia arătare. Mitropolitul a descoperit moaștele sfântului și le-a adus la mănăstire unde au rămas până astăzi. Cf. *Ibidem*, p. 66.

³¹ Despre alte minuni săvârșite de cuviosul Iov vezi *Ibidem*, p. 66-68.

³² Pentru a înțelege mai bine situația politică și bisericească a Ucrainei trebuie menționate câteva aspecte. În anul 1569 s-a încheiat așa numita uniune de la Lublin prin care Polonia se unea cu Lituania. Teritoriile de la Marea Baltică până la Marea Neagră, care cuprindeau orașele Vilnius, Grodno, Brest, Kiev, Poloțk, Jitomir și Pereiaslavl, au fost atunci alipite regatului Poloniei. Locuite de ucrainieni și bieloruși ortodocși, regatul polon catolic a urmărit întărirea catolicismului în aceste teritorii. Astfel, prin unelțirile iezuiților, o mare parte din preoții și episcopii ortodocși de aici au fost obligați să îmbrățișeze unirea cu Roma. Cf. Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, vol. II, p. 33-34.

acolo încât impunea ortodocșilor să-și facă cruce ca romano-catolicii și să folosească adaosul Filioque în Crez. În acest fel a înțeles Biserica Romano-Catolică să-și impună autoritatea, uniaticismul extinzându-se apoi tot mai mult în Ucraina timp de 350 de ani, până în anul 1946³³. Bisericele ortodoxe au început să fie dărâmate sau vândute altor confesiuni, iar credincioșii au fost lipsiți de drepturi și obligați să îmbrățișeze uniția. Cu toate aceste asupriri, poporul dreptcredincios a rămas statornic în vechea credință. Abia începând cu anul 1620, Patriarhul Ierusalimului Teofan a reușit să restabilească în regatul polon ierarhia ortodoxă, hirotonind 6 episcopi ortodocși și un nou mitropolit al Kievului, Ion Borețki (†1631).

De-a lungul timpului nici Mănăstirea *de la Lavra Poceaeu* nu a fost ocolită de nenorociri și primejdii, în anul 1702 mănăstirea trecând sub stăpânirea uniaticilor³⁴. Au urmat vremuri de prigoană pentru cei care și-au păstrat credința cea dreaptă³⁵. Această perioadă grea a încetat pe la jumătatea secolului al XVIII-lea când un conte catolic Potoțki a trecut cu trăsura pe lângă mănăstirea Poceaeului. Caii s-au speriat din motive necunoscute și au răsturnat trăsura. Indignat, contele a scos pistolul să-l ucidă pe vizitiu. Acesta, disperat, a cerut ajutor icoanei Maicii Domnului și în acel moment gloanțele au trecut pe lângă el. Contele și-a exprimat atunci dorința de a vedea icoana de la care vizitiul său a primit ajutor. În acest fel, Maica Domnului a întors de la păcat sufletul contelui Potoțki³⁶, care de atunci s-a îngrijit de soarta mănăstirii sprijinind financiar construcția clădirilor din incinta ei. După 110 ani de ocupație de către uniati, în anul 1831 mănăstirea revine la ortodoxie constituind până astăzi un loc de reculegere și rugăciune pentru creștinii ortodocși din întreaga lume.

Vorbind despre spiritualitatea și credința poporului ucrainean, nu se poate să nu ne oprim și asupra Kievului, capitala Ucrainei. *Kievul*, un important centru industrial și cultural este situat în centrul Ucrainei, pe una dintre cele mai importante artere navigabile ale Europei, Niprul, ceea ce a favorizat dezvoltarea transportului de mărfuri și de pasageri. Cel care a influențat puternic dezvoltarea acestei metropole și a pus bazele structu-

³³ *Ibidem*, p. 34.

³⁴ În anul 1702 Biserica unită a fost declarată singura Biserică legislativă cu drepturi depline. Cu toate schimbările care s-au făcut atunci, în mănăstire se săvârșea Euharistia, credincioșii și călugării continuau să se închine la icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului și din urma piciorului Maicii Domnului curgea apă. Cf. Preoteasa Maria Iachimciuc, *op. cit.*, p. 69.

³⁵ Au urmat vremuri grele pentru călugării și preoții care nu au vrut să-și părăsească credința. S-a declarat atunci că averile bisericilor au fost confiscate, în mănăstiri nu mai există călugări, ci se țin dobitoace, copii nu mai erau botezați și tinerii trăiau fără binecuvântare. *Ibidem*, p. 69.

³⁶ Contele Potoțki a murit în anul 1782 și a fost înmormântat de uniati în biserica „Adormirii”. A primit cinul călugăresc cu puțin timp înainte de moarte. Este important să menționăm aici și încercarea lui Potoțki de a obține dreptul de canonizare a lui Iov în timpul uniției. Încercarea sa a fost însă nereușită deoarece uniții au refuzat. *Ibidem*, p. 75.

rii sale urbanistice a fost Vladimir I (958-1015), el fiind și cel care a susținut Ortodoxia ca religie de stat, Kievul devenind astfel centrul religios al statului rus. Numeroasele obiective turistice printre care se numără nenumăratele biserici și mănăstiri, ne stau mărturie a vechimii ortodoxiei pe aceste locuri legendare.

Un loc de pelerinaj este și *Mănăstirea Zverineț* din Kiev care datează din secolul al XI-lea și este considerată una dintre cele mai vechi mănăstiri din Rusia Kieveană. A fost întemeiată de primul mitropolit al Kievului Mihail, care a condus mitropolia între anii 988-992. Numele de „zveriniț” al acestui locaș monahal înseamnă „animal” și a fost atribuit mănăstirii deoarece în acea zonă trăiau multe animale sălbatice unde cei înstăriți veneau la vânatoare. Se presupune că primii călugări de aici au fost greci. Alături de mănăstire se află intrarea în peșterile subterane unde au trăit călugării. Aici, în aceste peșteri au trăit primii călugări, mai întâi în grupuri mici de 5-6 și tot aici își făceau paraclise unde puteau oficia Sfintele slujbe. Activitatea lor principală era însă rugăciunea și postul³⁷, iar când numărul călugărilor devenea mai mare începeau să construiască și o biserică înafara peșterilor, în exterior. Se îndeletniceau cu arta prelucrării vaselor de lut și cu țesutul. Unii călugări se retrăgeau în peșteri doar atunci când se simțeau vrednici, își săpau un loc sub forma unui mormânt unde se așezau lăsând doar o mică gaură pe unde primeau apă și prescură. Călugării tineri nu veneau de la început în peșteri, ei participau doar la slujbele care se făceau aici în paraclisul de sub pământ. Înaintând pe culoarele peșterii, pelerinul este frapat de numărul impresionant de morminte care străjuiesc de-o parte și de alta aleile acesteia. În unele morminte se pot vedea și acum oseminte care datează din secolul al XIII-lea. În urma cercetărilor făcute s-a constatat că este o adevărată minune că osemintele din peșteri nu au fost transformate în pământ așa cum era firesc. După ce străbatem și strada cimitirului ajungem la paraclisul cu hramul Sfântul Arhanghel Mihail. Este locul unde călugării se adunau pentru a participa la Sfânta Liturghie, un paraclis mic în care puteau intra doar preotul și diaconul. La intrarea în paraclis sunt gravate numele stareților mănăstirii.

Multe din peșterile de aici au fost distruse iar altele s-au surpat datorită climatului nefavorabil. Mănăstirea a avut de înfruntat și multe primejdii pe parcursul existenței sale. În anul 1240 tătarii au distrus biserica mănăstirii și mulți călugări au murit atunci în peșteri. Intrarea în peșteri a fost închisă între anii 1240-1911, nimeni având dreptul de a mai pătrunde în interiorul lor. Abia după aceea s-a permis începerea căutării sfinților rămași în peșteri. Începând cu anul 1995 s-au deschis peșterile și pentru pelerini, iar în anul 1997 s-a oficiat din nou prima Liturghie în paraclisul acestor peșteri.

³⁷ Se hrăneau cu buruieni uscate și pâine uscată o dată pe zi sau la 3-4 zile.

La ora actuală mănăstirea are 7 călugări și în fiecare sâmbătă se săvârșește Sfânta Liturghie în peșteră, când se face și pomenirea morților.

Lăsând în urmă mănăstirea Zverineț și păstrând în suflet imaginea sfinților care s-au nevoit aici, ne îndreptăm spre grădina botanică din Kiev, care se întinde pe o suprafață de 130 de hectare. Străbătând această grădină de poveste, pelerinul rămâne impresionat de multitudinea de specii de plante care se întind de-o parte și de alta. Poposind pe aleile grădinii botanice, copacii și florile te ajută parcă să-ți recapeteți echilibrul, acea liniște sufletească de care ai atâta nevoie pentru următoarea întâlnire cu Dumnezeu. La capătul unei astfel de alei, în mijlocul naturii se deschide în fața ochilor pelerinului și frumoasa *Mănăstire a Sfântului Iona*. Născut în secolul al XVIII-lea în ținuturile Galiciei, Iona a îmbrăcat de timpuriu haina monahală. Tradiția spune că a fost răpit la cer de trei ori. Maica Domnului i s-a arătat de mai multe ori și i-a spus să construiască o mănăstire. În anul 1870 a început zidirea mănăstirii Sfânta Treime, dar curând a avut parte de intrigi țesute atât de oameni din interiorul bisericii cât și din afara ei. Astfel, în ultimii ani ai vieții sale a fost înlăturat de la conducerea mănăstirii pe care el însuși a construit-o. A trăit 105 ani, timp în care nu și-a pierdut credința în Dumnezeu, ci s-a nevoit în post și rugăciune. În anul 1934 comuniștii au închis mănăstirea și au mutat moaștele sfântului într-un cimitir din Kiev, fiind aduse din nou în mănăstire în anul 1993. În biserica mănăstirii se păstrează sicriul în care s-au găsit moaștele sfântului Iona precum și veșmintele acestuia.

Cuprins de suflul credinței și al evlaviei, pelerinul își îndreaptă apoi pașii spre *Marea Lavră Pecerska*. Pe două coline înverzite de pe malul drept la Niprului se întinde Marea Lavră Pecerska, unul dintre cele mai vestite locuri de pelerinaj din lume. Credința puternică a călugărilor de aici și-a lăsat puternic amprenta asupra creștinilor care au trecut pragul acestei mănăstiri, ceea ce a determinat pe mii de pelerini din întreaga lume să viziteze acest locaș sfânt. Conform tradiției bisericii, se pare că însuși Sfântul Apostol Andrei, întâiul chemat, a binecuvântat aceste dealuri ale Kievului prin cuvintele „Peste aceste dealuri va străluci binecuvântarea lui Dumnezeu, și aici se va construi un oraș mare, și Dumnezeu va ridica aici multe biserici”³⁸.

În secolul al X-lea după Hristos, Kievul a devenit capitala statului rus. Așa cum am mai amintit, orașul a cunoscut o dezvoltare rapidă sub conducerea prințului Vladimir I care a răspândit Ortodoxia pe întreg teritoriul Rusiei. În timpul domniei prințului Iaroslav I Înțeleptul (978-1054) s-au ridicat o mulțime de biserici și mănăstiri în Kiev printre care și marea lavră Pecerska, care a fost construită în anul 1051. În secolul al XI-lea regi-

³⁸ Longin Chernukha, Eutropiya Bobrovnicova (ed.), *Holy-Dormition Kiev-Pechersk Lavra*, Editura Lavra Pecerska, Kiev, 2008, p. 4.

unea era acoperită de o pădure deasă iar primul ascet din aceste locuri a fost preotul Ilarion. Întemeietorul frumoasei mănăstiri a fost însă cuviosul Antonie (983-1073)³⁹, care la întoarcerea sa de la Muntele Athos și-a săpat o mică peșteră în apropierea Kievului, lângă satul Berestov și a început să viețuiască acolo. Cuviosul Antonie a devenit curând cunoscut datorită vieții sale ascetice, motiv pentru care din ce în ce mai mulți creștini îi călcau pragul peșterii pentru a primi sfaturi duhovnicești și alese binecuvântări. Cu timpul cei dornici să intre în monahism l-au rugat să le dea voie să stea cu dânsul. Aceștia au săpat peșteri noi și au făcut legătura între ele prin pasaje subterane, și așa au apărut *peșterile îndepărtate*. În anul 1061 cuviosul Antonie a ales primul stareț al lavrei Pecerska pe Varlaam, iar el s-a retras din mănăstire pe un deal din apropiere unde a început din nou să sape peșteri subterane, care astăzi formează așa numitele *peșteri apropiate*⁴⁰. În jurul anului 1602 starețul Varlaam a început construcția clădirilor mănăstirii, peșterile devenind doar un loc retras de rugăciune, precum și locul unde erau înmormântați călugării.

Cel de-al doilea stareț al lavrei a fost cuviosul Teodosie (1029-1073)⁴¹ care a avut o importantă contribuție la dezvoltarea vieții monahale de aici. Când numărul călugărilor s-a ridicat la 100 Teodosie a alcătuit un statut al mănăstirii după modelul statutului Mănăstirii Studion, statut care mai târziu a fost acceptat de toate mănăstirile Rusiei Kievene. Unul dintre cele mai importante evenimente ale mănăstirii, care a avut loc în timpul cuviosului Teodosie, a fost construirea catedralei „Adormirea Maicii Domnului”. De 15 ani au avut nevoie arhitecții și pictorii să finalizeze marea lucrare⁴² care cu ajutorul lui Dumnezeu a fost sfințită în anul 1089.

Această lavră a peșterilor din Kiev a constituit mai apoi vița care a hrănit sute de ani Ortodoxia, punctul de plecare a celor mai mărețe ascensiuni duhovnicești, călugării de aici reușind cu succes să contribuie la consolidarea mesajului Evangheliei în Rusia. Ajuns pe aceste locuri încărcate

³⁹ Cuviosul Antonie de Pecerska (978-1073) s-a născut la Liubech, localitate din apropierea orașului Cernigov. A primit la botez numele de Antipa și a fost tuns în monahism în anul 1048 la Muntele Athos primind numele Antonie. *Ibidem*, p. 6.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 6.

⁴¹ S-a născut în orașul Vasiliev, în apropierea Kievului, dintr-o familie nobilă. De mic copil a fost preocupat de cele sfinte, ajutându-i pe cei nevoiași. La vârsta de 23 de ani este tuns în monahism și devine ucenicul sfântului Antonie de la Pecerska, iar în anul 1068 a fost hirotonit preot. Datorită vieții sale ascetice, vestea puterii duhovnicești a Sfântului Teodosie s-a răspândit repede în tot ținutul. Mii de credincioși veneau să-și mărturisească păcatele și să primească binecuvântare de la sfântul Teodosie, întorcându-se de fiecare dată cu mare bucurie duhovnicească la casele lor. Cf. *Patericul Lavrei Peșterilor de la Kiev*, tradusă din limba greacă de diac. drd. Nicușor Morlova, Editura Bunavestire, Bacău, 2000, p. 28-62.

⁴² Se apre că însuși venerabilul Alpyos, considerat părintele iconografiei rusești a participat la pictarea sfintei catedrale din cadrul Lavrei Pecerska. Cf. Longin Chernukha, Eutropiya Bobrovnicova (ed.), *op. cit.*, p. 8.

de istorie și sfințenie, pelerinul simte prezența Sfântului Duh, puterea lui Dumnezeu dăruită sfinților părinți ai peșterilor. În primele secole ale existenței sale mănăstirea a devenit un mare centru monastic unde se copiau manuscrise și se scriau cronici⁴³. Primul cronicar a fost monahul Nestor (1050-1114), care în anul 1113 a scris *Cronica* sa, prima de acest gen din literatura rusă. Moralitatea și asceza călugărilor de aici au atras spre lavră numeroase personalități ale timpului, mănăstirea devenind un fel de academie pentru ierarhii ortodocși⁴⁴. În acest sens, la sfârșitul secolului al XIII-lea un număr impresionant de călugări de aici au fost numiți episcopi în diferite părți ale Rusiei Kievene.

De altfel, pe tot parcursul secolului al XIII-lea mănăstirea va cunoaște o perioadă de înflorire până în anul 1240, când asemeni celorlalte mănăstiri din Rusia, Lavra Pecerska va avea de suferit de pe urma incursiunilor tătare și mongole. Astfel, în anul 1300 biserica centrală și o mulțime de chilii au fost distruse în urma atacului mongolilor. Călugării de aici s-au văzut nevoiți să se refugieze în munții din împrejurimi unde și-au săpat chilii în stânci, iar adesea se adunau la ruinele fostei mănăstiri pentru a participa împreună la slujbe. Mănăstirea peșterilor va fi apoi de două ori distrusă de invaziile tătarilor în 1399 și respectiv 1484.

În aceeași perioadă mănăstirea va avea de înfruntat pericolul uniației⁴⁵, însă până la sfârșitul secolului al XVII-lea mănăstirea va rămâne un centru de rezistență împotriva uniaților⁴⁶. Secolul al XVII-lea a marcat începutul epocii de aur a mănăstirii Lavra Pecerska. La doar un secol de la înființarea Patriarhiei de Moscova (1589), mănăstirea va trece sub jurisdicția acesteia, ieșind de sub ascultarea față de Patriarhia Ecumenică. Același secol este marcat de numărul mare de opere care au văzut lumina tiparului la Lavra Pecerska. În această perioadă înfloritoare din istoria mănăstirii se pun bazele tipografiei, până la sfârșitul secolului tipărindu-se 117 cărți importante cu conținut liturgic și dogmatic⁴⁷. Activitatea tipografică a fost apoi continuată și de mitropolitul Petru Movilă⁴⁸ (1596-1646) care a pus

⁴³ *Patericul Lavrei Peșterilor de la Kiev*, p. 7.

⁴⁴ Longin Chernukha, Eutropiya Bobrovnicova (ed.), *op. cit.*, p. 8.

⁴⁵ Prin sinodul de la Brest-Litovsk din anul 1596, regele Poloniei Sigismund al III-lea (1566-1632) și Papa Clement al VIII-lea (1536- 1605) au hotărât ca starețul Lavrei să treacă din nou sub ascultarea Mitropolitului de Kiev, care semnase actul de unire. Cf. *Patericul Lavrei Peșterilor de la Kiev*, p. 8-9.

⁴⁶ Trebuie menționat aici că datorită dărzenei arhimandritului Nichifor Tur Lavra Pecerska a rămas în stăpânirea ortodocșilor. Au fost vremuri grele pentru Biserica Ortodoxă din Ucraina deoarece bisericile au fost închise sau vândute altor confesiuni, averile lor confiscate iar credincioșii au fost lipsiți de drepturi și obligați să îmbrățișeze uniația. Foarte multe biserici din Kiev, inclusiv Catedrala, a ajuns în mâna iezuiților. Cf. Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁷ *Patericul Lavrei Peșterilor de la Kiev*, p. 9.

⁴⁸ Originar din Suceava, viitorul mitropolit al Kievului, Petru Movilă, se trăgea din familia Movileștilor, care la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea au ocupat scaunele domnești

aici bazele unui colegiu din care s-a dezvoltat mai târziu vestita Academie duhovnicească din Kiev.

Până în secolul al XVIII-lea mănăstirea a continuat să se dezvolte – s-au construit noi biserici în încinta ei și s-au achiziționat noi terenuri pentru a fi cultivate. Începând cu secolul al XX-lea a început să se dezvolte o adevărată producție de obiecte bisericești la această mănăstire. S-a construit un hotel și un spital, în fiecare an mii de pelerini primind aici găzduire și hrană. Acest strălucitor far duhovnicesc va fi însă stins de către regimul comunist după revoluția din octombrie 1917. Astfel, în anul 1926 guvernul ucrainean a decis transformarea Lavrei Pecerska în muzeu, urmând ca în anul 1930 mănăstirea să fie desființată. În urma acțiunilor comuniste călugării de aici au fost executați, închiși sau exilați. Cu toate aceste măsuri drastice, creștinii au continuat să viziteze Lavra. Se permitea vizitarea bisericilor și a peșterilor în care au trăit sfinții în urma achiziționării unor bilete.

Din păcate însă problemele cu care s-a confruntat Lavra Pecerska nu se opresc aici. În timpul ocupației naziste Catedrala Adormiri Maicii Domnului a fost aruncată în aer, lucrările de restaurare a acesteia începând abia în anul 1950. Statul nu era însă deloc interesat să susțină o renaștere spirituală, motiv pentru care mănăstirea este închisă din nou în anul 1961. Prin providența divină, după prăbușirea regimului comunist, lumina vieții și a culturii monahale a început din nou să strălucească aici.

Cu toate nenorocirile care s-au abătut asupra Lavrei Pecerska, mănăstirea a rămas un simbol al credinței pentru creștinii din întreaga lume. Ea oferă și astăzi adăpost milioanei de credincioși din întreaga lume care vin aici să se închine celor 120 de moaște de sfinți din interiorul peșterilor. Vizita în peșteri este tulburătoare pentru orice pelerin. Aici întâlnești kilometri întregi de coridoare, iar de-o parte și de alta se pot vedea raclele de sticlă cu moaștele întregi ale sfinților îmbrăcate în veșminte preoțești. Deasupra acestor racle ard candelă, iar lângă racle se află și icoanele sfinților. Creștinii se opresc în fața raclelor și cer ajutor lui Dumnezeu și sfinților prin rugăciune. Viețile celor 120 de sfinți ale căror moaște se află aici constituie un exemplu de urmat pentru fiecare creștin în parte. Fără îndoială, Lavra Pecerska a fost și este principalul centru de educație creștină din Ucraina, dar în primul rând, pentru creștinii ortodocși din întreaga lume ea este „o adevărată școală a pietății”⁴⁹.

din Moldova și Țara Românească. Petru Movilă a fost ales egumen al mănăstirii Lavra Pecerska din Kiev în anul 1627 la vârsta de 31 de ani, iar în anul 1631 a fost ales mitropolit al Kievului. În calitate de mitropolit trebuie subliniată bogata sa activitate culturală, grija deosebită pe care a purtat-o școlii sale din Kiev prin care se urmărea formarea unui cler cult care să fie capabil să facă față atacurilor iezuite. La aceasta se adaugă și impresionanta sa activitate tipografică, pe lângă tipografia de la Lavra Pecerska mitropolitul preocupându-se și de tipografiile din Lvov și Vilnius. Cf. Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 32-39.

⁴⁹ Longin Chernukha, Eutropiya Bobrovnicova (ed.), *op. cit.*, p. 4.

Copleșiți și plini de uimire după orele petrecute în peșterile din Lavră grupul nostru se îndreaptă spre orașul *Cernigov*, un alt centru al creștinismului ucrainean. Situat în nordul Ucrainei, Cernigovul este un oraș încărcat de istorie și spiritualitate, mărturie în acest sens fiind cele 5 biserici ortodoxe construite aici până în anul 1240. Cernigovul avea deja 2000 de biserici în anul 1917, ceea ce demonstrează că orașul a cunoscut o mare dezvoltare spirituală. O mărturie a credinței oamenilor din aceste locuri este și mănăstirea Sfânta Treime, unde se află moaștele întregi ale Sfântului Teodosie (†1696) care a luptat cu râvnă pentru întărirea vieții monahale în secolul al XVII-lea, ale Sfântului Ierarh Filaret (1802-1866) unul dintre cei mai învățați arhieri ai Bisericii Ortodoxe Ruse din secolul al XIX-lea, și ale Sfântului Lavrentie (1868-1950)⁵⁰. În anul 1962 mănăstirea a fost închisă de comuniști, perioadă în care s-a înregistrat și o decădere a vieții monahale în aceste ținuturi. Au fost distruse atunci aproape toate cele 2000 de biserici, rămânând doar câteva care au fost construite din piatră. Toate bunurile bisericilor au fost distruse sau vândute, iar iconostasele au fost tăiate și arse. Renașterea duhovnicească pe aceste țărâmură a început din nou în anul 1970.

Printre cele mai vechi biserici din Cernigov se numără și *Biserica Mănăstirii Sfântului Ilie* care datează din secolul al XI-lea și a fost construită la inițiativa Sfântului Antonie de Pecerska ((978-1073). Documentele istorice spun că sfântul Antonie s-a refugiat aici din Kiev spre a scăpa de mânia prințului Izyaskav. În aceste împrejurări, sfântul Antonie și-a săpat aici o peșteră punând astfel bazele actualului așezământ monahal. Mănăstirea a continuat să se dezvolte până în anul 1239 când mongolii și tătarii au ruinat Cernigovul. Reconstrucția mănăstirii a început abia în anul 1649, un aport deosebit fiind adus și de cuviosul Teodosie (†1696). Alături de construcția mănăstirii se află intrarea în *Peșterile Sfântului Antonie* care au o lungime de aproape 350 de metri. Peșterile au foarte multe galerii, multe dintre ele nedescoperite încă și nu se află în subordinea bisericii ci a statului. Tradiția presupune că una dintre galerii este atât de mare încât ajunge până în Kiev.

⁵⁰ Sfântul Lavrentie (1868-1950) a fost un mare stareț și ascet, foarte râvnitor pentru păstrarea dogmelor și canoanelor Bisericii Ortodoxe, care a intrat în monahism la frageda vârstă de 23 de ani. A depus votul monahal la mănăstirea „Sfânta Treime” din Cernigov primind numele de călugărie Lavrentie și devenind în scurt timp cunoscut în împrejurimi pentru bogata sa activitate duhovnicească. În anul 1930, când multe mănăstiri au fost închise, părintele se retarge în munți și abia după anul 1941 reușește să redeschidă fosta mănăstire „Sfânta Treime” pe care a transformat-o în mănăstire de maici. Avea darul prezicerii și al facerii de minuni. Părintele și-a prezis anul morții, dar cei care l-au auzit nu au crezut decât atunci când au văzut că proorocia se împlinește. După o viață petrecută în post și rugăciune, a trecut la cele veșnice în anul 1950. Cf. Heruvim Degteari, *Învățăturile, proorociile și viața Sfântului Lavrentie de la Cernigov*, tipărită cu binecuvântarea preasfințitului Calinic al Argeșului, Editura Credința Strămoșească, 2003, <http://www.scribd.com/doc/2160167/Sf-Lavrentie-de-Cernigov-Viața-învățăturile-și-minunile>, (5 decembrie 2011), p. 7-14.

Mai târziu, prin secolele XVIII-XIX, s-au construit aici trei biserici subterane. Prima biserică dedicată Sfântului Antoniede la Pecerska, are o arhitectură simplă și este formată din trei părți: pronaos, naos și altar. Cea mai mare este însă *biserica Sfântului Teodosie de la Totma* (+1568), care a devenit locașul principal al galeriilor subterane și care este considerată cea mai mare biserică subterană din Ucraina. Pereții și bolta acestei biserici sunt realizate în stilul ucrainean baroc. Moaștele întregi ale Sfântului Teodosie de Totma s-au găsit în anul 1796, în mănăstirea din Totma, fondată de el însuși, iar Biserica Ortodoxă Ucrainiană l-a canonizat în anul 1798. Cea de-a treia biserică subterană are hramul *Sfântul Nicolae* și a fost fondată de prințul Sviatoslav de Lutsk. Acesta, după ce și-a pierdut domeniile prin ciare, a urmat calea monahismului. A fost călugărit și a primit numele de Nicolae, iar o perioadă de 40 de ani a dus aici o aspră viață ascetică îndeltnicindu-se cu postul și rugăciunea. Printre realizările sale deosebite se numără și construcția Bisericii cu hramul *Sfânta Treime* de la Mănăstirea Peșterilor din Kiev.

Fascinați de minunatele peșteri care ne stau drept mărturie a vechimii credinței ortodoxe pe aceste meleaguri, ne îndreptăm spre mănăstirea *Adormirea Maicii Domnului din Cernigov*. Mănăstirea a fost întemeiată de cuviosul Antonie, despre care tradiția spune că i s-a arătat Maica Domnului pe un brad. De aceea, în anul 1060 cuviosul părinte a decis ctitorirea acestei mănăstiri în cinstea Maicii Domnului. Pășim cu smerenie în biserica mănăstirii și aflăm că Sfântul Lavrentie a fost egumenul acestei mănăstiri în anul 1792 și că frescele și soba din biserică au o vechime de peste 800 de ani.

După închinarea la icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului, care datează din secolul al XVII-lea, grupul nostru se îndreaptă spre *Mănăstirea Sfânta Paraschiva*, considerată cea mai veche mănăstire de aici și simbolul orașului. Aflăm că mănăstirea are o vechime de 989 de ani și că se presupune că aici ar fi fost înmormântat cneazul Igor (+945). În acest locaș sfânt de rugăciune venea cneazul cu familia lui spre a se mărturisi și a primi Sfânta Împărtășanie. Tot aici au fost păstrate și moaștele Sfântului Teodosie până în anul 1988 când au fost mutate în mănăstirea Sfânta Treime din Cernigov.

Toți sfinții pe care i-am amintit mărturisesc despre vechimea credinței creștine pe aceste locuri legendare. Dacă fiecare creștin are datoria morală de a cunoaște învățătura Bisericii așa cum ne-a fost ea lăsată de Domnul nostru Iisus Hristos și de sfinții Apostoli și mai cu seamă de a transpune în propria viață aceste învățături, fără îndoială putem spune că numărul mare de sfinți din Ucraina sunt dovada incontestabilă a faptului că aici creștinii au înțeles de la început că religia creștină înseamnă comuniune spirituală cu Dumnezeu, au înțeles că trebuie să respecte porunca Mântuitorului Iisus Hrisos „Fiți, dar, desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel ceresc desă-

vârșit este.” (Mt. 5, 48). Această comuniune spirituală se realizează prin puterea harului dumnezeiesc care este împărtășit credincioșilor în Biserică prin Sfintele Taine. Creștinii ortodocși din Ucraina au căutat ajutorul lui Dumnezeu în toate problemele pe care le-au întâmpinat de-a lungul timpului. Și, așa cum era de așteptat, Dumnezeu nu și-a întors fața Sa de la ei, ajutorul Lui nu a întârziat să apară. Moaștele sfinților care s-au nevoit aici sunt dovada palpabilă a drumului creștinismului despre care ne vorbește psalmistul. Acest drum reprezintă un urcuș continuu pentru a ajunge la acea stare a bărbatului fericit „care suișuri în inima sa și-a făcut” (Ps. 83,6). Călugării care au trăit departe de lume, în peșterile săpate de ei la Poceaev, Kiev și Cernigov au săvârșit aceste „suișuri” și, prin lucrarea Duhului Sfânt, au ajuns la starea „bărbatului desăvârșit” (Efes. 4,13) despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel. Iubirea față de Dumnezeu și de aproapele, precum și credința statornică în Hristos a ajutat poporul ucrainean să-și păstreze credința vie și nealterată și să devină pentru creștinii ortodocși din întreaga lume un model de sfințenie și spiritualitate demn de urmat.

**PROTOPOPIATUL ORTODOX AL CETĂȚII DE PIATRĂ (CHIOAR).
SCHIȚĂ ISTORICĂ (1805-1906)**

CRISTIAN MARȚIAN

ABSTRACT.

The paper consists in a brief historical presentation of the Orthodox District of Cetatea de Piatră (Chioar), between 1805 and 1906, focusing on: its administrative evolution, the parishes that composed it, its ethnical and denominational structure and the welfare state of the church personnel, mainly the one of the priests. Short biographies of the Archpriests that run the district between 1848 and 1906 were also included. The overall image of the district does not differ much from other such Orthodox administrative ranks in Transylvania. After the struggle for survival in the 18th and early 19th century, against the Greek-Catholic offensive, the District of Chioar grew stronger starting with the 1850s, both because of the wise measures imposed by Archbishop A. Șaguna and as a result of the good management of two important Archpriests: Grigore Ciocaș and Ioan Greble. Nonetheless, old problems such as the denominational turnovers, the priests' low salaries and the low welfare state of the parishes were still present even in the first years of the 20th century, during the process of integration in the Solnoc Orthodox District (1906).

Timp de un secol (1805-1906) Protopopiatul Ortodox al Cetății de Piatră (Chioar) a funcționat în nordul Transilvaniei ca stâlp al dreptei credințe și pavază împotriva uniației care se răspândea tot mai puternic în Maramureș. Sub păstoria preoților, protopopilor și învățătorilor săi generații întregi de credincioși s-au alinat sufletește, s-au școlit, au învățat iubirea de Dumnezeu dar și iubirea de neam. Studiul nostru intenționează să ofere o imagine sintetică a evoluției istorice a acestei unități administrativ-bisericești, pornind de la primele încercări de organizare din secolul al XVIII-lea și până la integrarea sa în protopresbiteriatul Solnocului (1906).

Evoluții administrative

În septembrie 1762, cu prilejul vizitațiunii canonice în Districtul Chioar, episcopul Dionisie Novacovici a înființat¹ două protopopiate: al Cărpinișului și al Dealurilor,² cel din urmă numit astfel mai degrabă după aspectul geomorfologic al zonei în care se aflau parohiile din componența sa, decât după numele localităților Dealul Corbului și Dealul Mare, aparținătoare de satele Vima Mare și Coroieni.³

¹ Consecință a unirii cu Biserica Romano-Catolică, timp de peste o jumătate de veac (din 1698 până în 1761) Biserica Ortodoxă din Transilvania a fost destructurată instituțional, fapt cu consecințe mai mult administrativ-organizatorice decât teologice, de vreme ce, în zonele Făgărașului, Sibiuului și Chioarului s-au menținut importante enclave ortodoxe, iar pentru majoritatea credincioșilor uniți, ortodoxia a rămas „lege strămoșească”. Rezistența întru Ortodoxie – amplificată în timp, de la opoziție la revoltă – a zădărnicit preocuparea autorităților austriece și a susținătorilor lor autohtoni de a generaliza uniția, făcând necesară reconsiderarea raportului cu Biserica Ortodoxă și acceptarea existenței ei în formă instituționalizată. Revolta din 1759-1760 condusă de ieromonahul Sofronie de la Cioara, a grăbit această schimbare, iar numirea lui Dionisie Novacovici ca episcop al Bisericii Ortodoxe din Transilvania și refacerea structurii instituționale a acesteia, a încununat o strădanie jertfelnică de peste 60 de ani a numeroși credincioși și slujitori ai Bisericii. Ținând seama de faptul că, înainte de 1700, am zice cu multe veacuri înainte de 1700, Ortodoxia a fost organizată instituțional – de la parohie, la mitropolie – *lucrarea episcopului Novacovici trebuie considerată operă de restaurare, de reînființare, de refacere*. Avem în vedere faptul că, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, respectiv în anii 1638-1639, în Chioar existau trei protopopiate: în Coruia, condus de preotul Ioan, în Remetea Chioarului, condus de un preot neidentificat și în Coaș condus de preotul Ladislau Moja (Valer Hossu, *Nobilimea Chioarului*, Biblioteca Județeană „Petre Dulfu”, Baia Mare, 2003, p. 94). Un protopop, Vasile Pop, rezida în 1668 la Făurești (Valer Hossu, „Chiorenii și preocupările lor cărturărești până la ocupația austriacă”, în *Îndrumător bisericesc*, Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1985, p. 74). Protopopii din Chioar: Toader din Lemniu, Ștefan din Coaș și Ionuț din Coruia, au participat la soborul de la Alba-Iulia din toamna anului 1698, numărându-se printre semnatarii *Cărții de mărturie* din 7 octombrie 1698, ulterior semnată și de protopopul Toader din Rușor (V. Hossu, *Nobilimea Chioarului...*, p. 139, 187; Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, ediția a II-a, 1990). Sigur, acțiunea protopopilor nu este coincidentă cu opțiunea credincioșilor pe care-i păstureau, lucrarea săvârșindu-se, de altfel, fără consultarea și consimțământul acestora care continuau să rămână „ce au fost”, cum i-au spus credincioșii din Boiereni preotului Emil Man când, în pragul morții, le mărturisea că i-a trecut fără știrea lor la uniți (Augustin Pădurean, *Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” Rohița-Boiereni - Maramureș*, s.n., Baia Mare, 1997, p. 10). Stăruința întru Ortodoxie este dovedită de funcționare fictivă a unor protopopiate, de revenirea masivă la credința străbună. Astfel, în 1762, în cele 88 de sate din Chioar, recenzate de conscriptorii generalului Buccow, erau 8005 familii ortodoxe, față de 3607 greco-catolice (Virgil Ciobanu, „Statistica românilor ardeleni din anul 1760-1762”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională din Cluj*, III, 1925, p. 670-672), în 1766, în cele 71 de sate ale districtului erau 16.534 de ortodocși, iar în 1767 conscriptorii Episcopiei blăjene au abandonat înregistrarea uniților din protopopiatul Coaș care avea o existență formală, majoritatea credincioșilor fiind ortodocși (V. Hossu, „Mișcarea lui Sofronie în Chioar”, în *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1987, p. 83).

² V. Hossu, *Nobilimea Chioarului...*, p. 224.

³ Keith Hitchins, Ioan N. Beju, „Conscripția clerului ortodox transilvan din 1767”, în *Mitropolia Ardealului*, XXIX, 7-8, 1984, p. 561, nota 46.

Conducerea protopopiatului Cărpiniș a fost încredințată preotului Pătru Drăguș,⁴ iar cea a Dealurilor, după ce a fost organizat de „inspectorul” Iosif Adam,⁵ protopop de Chiuiеști, preotului Alexa Buda din Vima Mică.

Potrivit conscripțiilor din 1766 și 1767, protopopiatul Cărbunari era format din 34 de parohii și filii cu 8429 de credincioși păstoriți de 18 preoți, iar protopopiatul Dealurilor din 37 de parohii și filii cu 8105 credincioși, păstoriți de 16 preoți.⁶

În anul 1786, potrivit conscripției trimisă de episcopul Ghedeon Nichitici conducerii comitatului Solnoc de Mijloc, unit cu Crasna și Chioar, satele cu parohii sau filii ortodoxe din Chioar, erau grupate tot în două protopopiate, al Cărpinișului și al Buciumului (succesor protopopiatului Dealurilor), amândouă conduse de protopopul Pătru Dragoș,⁷ situație cauzată de refuzul autorităților de a recunoaște numirea celui de al doilea protopop, preocupate fiind ele de slăbirea puterii de afirmare organizată a Ortodoxiei, de diminuarea importanței și rolului ei. Această „uniune personală” sau mai corect „prin persoană”, se va menține până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, după Dragoș, conducerea protopopiatului fiind încredințată preotului Timotei Popovici.⁸

⁴ Un protopop, Petru, rezida la mijlocul secolului al XVIII-lea în Cărbunari. În anul 1750, episcopul Meletie Kovacs a hirotonit, la propunerea acestuia, pe Grigorie din Vima Mică, pentru parohia Culciu, iar în 1752 pe Ioan din Cărbunari, pe seama parohiei Măgheruș (Tăuți-Măgheruș?) (K. Hitchins, I. N. Beju, „Documente privitoare la trecutul Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania, după 1761”, în *Mitropolia Ardealului*, XIX, 1974, 1-3, p. 28). E posibil ca Pătru Dragoș, numit protopop de episcopul Dionisie Novacovici, în funcție în 1766 și 1767, să fie una și aceeași persoană cu Petru din Cărbunari (Nicolae Iorga, *Studii și documente*, vol. XIII, Ed. Universității, București, 1906, p. 283; V. Hossu, „Apărarea „legii strămoșești” și amprenta ei socială și națională în Chioarul sfârșitului de secol XVIII”, în *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1986, p. 65). În anul 1767, protopop al Cărbunarilor și Cărpinișului era Petru Dreghici (K. Hitchins, I. N. Beju, „Conscripția clerului ortodox transilvan din 1767”, p. 560; Pătru, la Valer Hossu, „Mișcarea lui Sofronie...”, p. 83). Abia acum este mai dificilă stabilirea unei identități între cei trei Petre-Petru-Pătru. O relație, dacă nu chiar identitate, există desigur, toți fiind originari din Cărbunari, și toți în aceeași funcție la date apropiate. Înclinăm, deci, să credem că este vorba de una și aceeași persoană.

⁵ Iosif Adam (Ioan, la V. Hossu, *Nobilimea Chioarului*, p. 224) era originar din Almașu, jud. Sălaj. Preot în Chiuiеști de la o dată necunoscută, ridicat la rangul de protopop și asesor consistorial de episcopul Dionisie Novacovioci, în condițiile refacerii structurii instituționale a Ortodoxiei ardelenene. Și-a încetat activitatea înainte de 1775 (A. Pădurean, *Chiuiеști, o istorie a credințelor religioase*, Ed. Astra, Dej, 1999, p. 77).

⁶ K. Hitchins, I. N. Beju, „Statistica românilor ortodocși din Transilvania din 1766”, în *Mitropolia Ardealului*, XXII, 7-9, 1977, p. 539-541; Idem, „Conscripția clerului ortodox transilvan din 1767”, în *loc. cit.*, p. 560-561.

⁷ V. Hossu, „Apărarea „legii strămoșești”...”, p. 65.

⁸ Preotului Timotei Popovici i-a fost încredințată conducerea celor două protopopiate cândva între 1786 și 1794, interval cronologic în care documentele accesate nu-l mai menționează în funcție pe Petre (Petru, Pătru) Dragoș (Drăguș). Și-a încetat activitatea înainte de 1802, fapt sugerat de o însemnare pe un Antologhion (Râmnic, 1745) aparținând bisericii din Cărbunari: „...lăsată de părintele Timotei pomană lui și la tot neamul lui, 1802, iulie 9” (Aurel Socolan, *Circulația cărții românești până la 1850 în județul Maramureș*, Ed. Maria Montessori, Baia Mare, 2006, p. 188).

În anul 1805, Consistoriul a reorganizat protopopiatele, cele două din Chioar, unificate de facto „prin persoană”, fiind unificate de jure în protopopiatul Chioar sau Districtul <protopopial> Chioar, încredințat spre administrare preotului Ioan Popovici,⁹ un protopopiat format din 39 de parohii și filii, risipite pe un spațiu vast, greu de administrat, ceea ce explică, cel puțin în parte, scăderea puterii de rezistență la ofensiva greco-catolică și trecerea unor preoți și comunități, la uniți.¹⁰

În anul 1846, protopopiatul Chioar (Districtus Kövariensis), era format din 10 parohii cu 5 filii, cele 1370 de familii din componența sa fiind păstorite de 10 preoți și 4 capelani:¹¹ Berința cu filia *Copalnic*, formată din 129 (69+60) familii, păstorite de preotul Daniel Vaida și capelanul George Micle, Cărbunari cu filia *Cărpiniș*, formată din 184 familii (140+44) păstorite de preotul Teodor Pop, Ciocotiș cu filia *Fânațe*, formată din 235 (170+65) familii, păstorite de preotul Grigore Bărbos, Finteușu Mare, format din 167 familii, păstorite de preotul Ioan Horvat, Lăschia cu filia *Făurești*, formată din 169 (96+73) familii, păstorite de preotul Zaharia Roman, Poienița, formată din 66 familii, păstorite de preotul Vasile Negine (!), Săcătura (Luminișu), formată din 48 familii, păstorite de preotul Petru Roman, Trestia cu filia Plopiș, format din 150 (80+70) familii, păstorite de preoții Grigore Ciocaș, administrator protopopial și Pantelimon Șovre, Vălenii Șomcutei, formată din 151 familii, păstorite de preotul George Lupuț, Vima Mică, formată din 140 familii, păstorite de preotul Ioan Roman.¹²

Acestea sunt parohiile care vor forma structura de rezistență a protopopiatului Chioar (Cetatea de Piatră) până în 1906, intrările și ieșirile din componența fiind minime. Astfel, în 1858, pierde parohia Poienița dar i se alătură parohiile Sălnița și Curtuiuşu Mic (1851), Berchez (1858), Ciumeni

⁹ Ioan Popovici, preot în Coaş, a fost hirotonit în Timișoara în anul 1782. În anul 1804, era protopop, fapt adeverit de o însemnare pe un Triodion (Râmnic, 1731) al bisericii din Coaş: „*Ioan Popovici, protopop Coaş*”. Cândva înainte de 1833, a trecut la greco-catolici (Eugen Gagyi de Eted, „*Regulatio Diocesis Transilvaniae Disunitae anno 1805*”, în *Transilvania*, XI, 1911, nr. 1, p. 38-61, nr. 2, p. 147-171; A. Socolan, *Circulația cărții...*, p. 198).

¹⁰ În răstimpul 1804-1833, au trecut la uniți preoții: Andrei Luțan din Bucium, Ioan Popovici din Coaş, protopop, George Onofrie din Copalnic, Pantelimon Oniga din Ciocotiș, Teodor Avram din Curtuiuşu Mare, Ioan Mogoș din Cărpiniș, Ioan Cordoș din Satulung, Savan Costan din Cucuiat, Ioan Nan din Perii Vadului, comunitățile din Măgureni, Măleni, Perii Vadului, Rușor, Șoimușeni, Toplița și Satulung (Eugen Gagyi de Eted, *Regulatio Diocesis...*, p. 168-171).

¹¹ Grigore Ciocaș era originar din Ciocotiș. În anul 1846 era administrator protopopial, însărcinat cu această funcție poate după trecerea lui Popovici la uniți. A condus protopopiatul până în 1870. (***, *Universalis schematismus ecclesiasticus venerabilis cleri orientalis ecclesiae graeci non unitis anno 1846/1847*, Buda, p. 175; Dumitru Suciu, coord., Alexandru Moraru, Flaviu Vida, Cosmin Cosmuța, *Crâmpeie din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania. Eparhia Sibiului către Protopopiatul Solnoc II. Corespondență (1 octombrie 1845-20 decembrie 1874)*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, p. 228, 264, 397; Aurel Socolan, *Circulația cărții...*, p. 226).

¹² *Universalis schematismus...*, p. 175.

(acum Podișu, jud. Sălaj), aceasta doar timp de circa doi ani (1861-1862), fapt consemnat de conscripția șaguniană, care a înregistrat în protopopia-tul Kövar (Chioar) sau Cetatea (Cetatea de Piatră), 17 parohii cu 7397 cre-dincioși și 14 preoți.¹³

Până în 1906, când s-a unificat cu protopopiatul Solnocului, în struc-tura sa au avut loc câteva schimbări. Astfel, în 1880, 40 de familii din Săcătura (Luminișu) în frunte cu preotul Vasile Buzura, au trecut la greco-catolici. În anul 1881, parohia Vima Mică s-a împărțit în două: parohia din jurul Bisericii din Jos și Parohia din jurul Bisericii din Sus. În același an se integrează în protopopiat credincioșii din Poienița (1881) și Bozânta Mică (1892). În anul 1894 se formează o filie la Bozânta Mare, afiliată parohiei Finteușu Mare și o filie la Săcătura (Luminișu) afiliată parohiei Vima Mică – Biserica de Jos.¹⁴ La 1 ianuarie 1905 primește de la protopopiatul Dej paro-hia Vima Mare, iar în anul următor cedă acestuia parohiile Vălenii Șomcutei și Finteușu Mare cu filiile Berchez și Bozânta Mare.¹⁵

În anul 1906, protopopiatul era format din 14 parohii și o filie: Berința, Cărbunari, Cărpiniș, Ciocotiș, Copalnic, Curtuiuşu Mic, Făurești, Fânațe, Lăschia, Plopiș, Săcătura (Luminișu), filie la Vima Mică, Sălnița, Trestia, Vima Mare și Vima Mică.¹⁶

Structura etnică și confesională a Protopopiatului

Structura etnică a localităților din componența protopopiatului Cetatea de Piatră era complexă, în cele mai multe conviețuind, în proporții diferite și variabile în timp, români, maghiari, germani, evrei, țigani și alte mici grupuri etnice din părțile vestice ale Imperiului Austriac (din 1867 Austro-Ungar), situație surprinsă în Recensămintele din 1850, 1857, 1869, 1880 și 1900.¹⁷ (Vezi Anexa nr. 1)

¹³ Pavel Cherescu, „Episcopia Ortodoxă Română a Ardealului în lumina conscripției șaguniene din anul 1858 (I)”, în *Orizonturi Teologice*, Oradea, VII, 2006, nr. 1, p. 52.

¹⁴ *Calendariu pe anul comun 1881*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1881, p. 31-71; *Calendariu pe anul comun 1892*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1892, p. 33-100; *Calendariu pe anul comun 1894*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1894, p. 30-70.

¹⁵ Teodor Hermann, *Monografia istorică a Protopopiatului Ortodox Român Dej. Lupte, treceri și procese religioase*, Tipografia Dr. S. Bornemisa, Cluj, 1926, p. 13.

¹⁶ *Calendariu pe anul comun de la Christos 1906*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, p. 59-60; T. Hermann, *Monografia...*, p. 13.

¹⁷ Traian Rotariu, coord., Maria Semeniuc, Mezei Elemer, *Recensământul din 1850. Transilvania*, ediția a II-a, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2004; Traian Rotariu, coord., Maria Semeniuc, Iulian Pah, Mezei Elemer, *Recensământul din 1857. Transilvania*, ediția a II-a re văzută și adă-ugită, Ed. Staff, 1997; Traian Rotariu, coord., Maria Semeniuc, Mezei Elemer, *Recensământul din 1869, Transilvania*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2008; Traian Rotariu, coord., Maria Semeniuc, Mezei Elemer, *Recensământul din 1890. Transilvania*, Ed. Staff, 1997; Traian Rotariu, coord., Maria Semeniuc, Mezei Elemer, *Recensământul din 1900. Transilvania*, Ed. Staff, 1997. Recursul la recensăminte s-a făcut în baza caracterului lor, de documente de stat, care au înre-

Din analiza datelor înregistrate de recensăminte, rezultă, cu evidență, multietnicitatea zonei, dar în condițiile preponderenței românești, proporțional românii reprezentând peste 90% din populația protopopiatului. Coexistența unor grupuri etnice, reprezentând între 0,01% și 4,66% din totalul populației, grupuri atât de diferențiate prin poziția politică și nivelul de integrare socială, prin limbă, obiceiuri, port, cultură, religie, face dovada nivelului de toleranță a românilor, capacitatea acestora de a înțelege grija pentru păstrarea identității și dobândirea unui nivel de recunoaștere și reprezentativitate, ei înșiși având o asemenea preocupare.

Am remarca, în cadrul acestor considerații, faptul că, din nevoia de protecție etnică, ȧiganii se declară adesea români, iar evreii, maghiari, în cazul acestora, substituie ușor de identificat, religios ei fiind întotdeauna izraeliți (mozaici).

Pe de altă parte, îndelungata existența a unor grupuri etnice, dovedește că, în sine, multietnicitatea nu este generatoare de conflicte, că ea este posibilă și profitabilă sub multe aspecte,¹⁸ în condițiile în care nici unul dintre grupurile alcătuitoare nu-și revendicau drept de guvernare sau nu erau antrenat într-o competiție pentru orice fel de supremație, politică îndeosebi.

Structura confesională era la fel de complexă, în localitățile din componența protopopiatului coexistând, în proporții diferite și schimbătoare în timp, ortodocși, greco-catolici, romano-catolici, reformați – calvini, unitarieni, evanghelici (luterani) - și izraeliți (mozaici) (Vezi Anexa Nr. 2).

Recensămintele au pus în evidență preponderența ortodocșilor, aceștia reprezentând peste 70% din totalul tuturor credincioșilor, în unii ani apropiindu-se de 80%. Împărțășind același specific cu majoritatea așezărilor ardelen, în „comunele politice” Berința, Cărbunari (după 1900), Copalnic, Sălănița, Vima Mică (până în 1857) existau două „comune bisericești”: una ortodoxă, alta greco-catolică, aflate, cu rare excepții, într-o permanentă și păguboasă stare de confruntare în care-și epuizau capacitatea de afirmare și de rezistență la agresiunea politică a guvernelor maghiare. În ciuda prozelitismului pe care-l promovau cu perseverență, greco-catolicii n-au depă-

gistrat riguros, situația etnică și confesională din fiecare localitate. Calendarele și Șematismele Mitropoliei conțin doar date referitoare la numărul credincioșilor ortodocși, ceea ce face imposibilă stabilirea ponderii, numerice sau procentuale, a cutărei etnii sau religii din structura etnică și confesională a unei localități. Ȧinând seama de faptul că parohiile sau filiile Poienița, Ciumenii (Podișu), Bozânta Mare, Bozânta Mică și Vima Mare au făcut parte puțină vreme din protopopiat și, în unele cazuri, cu efective mici, nu le-am inclus în această analiză, ponderea lor în structura etnică și confesională a acestuia fiind nesemnificativă.

¹⁸ Cel puțin în perioada de referință a lucrării, pot fi identificate specializări economice pe grupuri etnice, evreii fiind, în genere, mici negustori „cu de toate” iar ȧiganii producători de obiecte și mijloace de muncă specifice mediului rural: site, foarfece, spete, coșuri, clopoței, etc. Mai puțin sesizabile sânt influențele culturale deși, cu deosebire într-un asemenea context, se produc împrumuturi lingvistice, folclorice etc.

șit 18,67% din totalul populației, chiar dacă au reușit să atragă de partea lor câte o întregă comunitate, ca în cazul parohiei Săcătura (Luminișu).

De remarcat, totuși, că în materie școlară, s-au înregistrat și cazuri de cooperare. Fapt mai puțin obișnuit, în Vima Mică au existat începând cu anul 1881 două parohii ortodoxe.

Protopopii Protopopiatului

Grigore Ciocaș.

Originar din Cărpiniș.¹⁹ Hirotonit de episcopul Vasile Moga în 19 aprilie 1840 și hirotesit de episcopul Andrei Șaguna în 1850.²⁰ Administrator al protopopiatului, în 1846/47 cu reședința în Plopiș, și asesor consistorial.²¹ În 1852 era în Făurești.²² În 2 octombrie 1868, grav bolnav („...încât numai cu două cârje abia m-am putut trage dintr-un loc în altul de a sluji sfânta liturghie, de tot nu am fost capabil...”), s-a adresat Consistoriului cu rugămintea de a-i „dărui întru funcția dregătoriei (...) protopresbiteriale de coajutor pe Cinstia Sa, părintele Ioan Greble, parohul Lăschiei, cu atât mai vârtos cu cât până și acum, în decurs de 8 ani, tot cu dânsul m-am ajutat...” și „a-l denumi nemesnic” (capelan protopopial).²³ A încetat din viață în 28 martie/9 aprilie 1869 după zece ani de suferință. A fost înmormântat în 31 martie/12 aprilie „...cu toată solemnitatea cuviincioasă și amăsurat caracterului unui protopop...”.²⁴

Ioan Greble (Greblea).

Fiu al preotului Ioan Greblea²⁵ din Muncel, în 1857 absolvent al secțiunii pedagogice, iar din 1859, al secțiunii teologice a Seminarului sibian.²⁶ Din

¹⁹ Pe o Evanghelie (Sibiu, 1844) a bisericii din Făurești, se află următoarea însemnare: „Cumpărată în 1856, prezbiter a parohiei Făurești și protopop tractului Cetatea de Piatră. Grigore Ciocaș, asesor consistorial, născut în Cărpiniș” (A. Socolan, *Circulația cărții românești...*, 2005, p. 226).

²⁰ Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române Sibiu, Fond Protopopiatul Cetatea de Piatră, Protocolul Protopopiatului Cetatea de Piatră pe anul Domnului 1857 (în continuare AAS, Fond P.C.P....).

²¹ George Barit, *Părți alese din Istoria Transilvaniei pe două sute de ani din urmă*, ediția a II-a Ștefan Pascu, Flaviu Salvan, vol. I, Inspectoratul pentru Cultură al Județului Brașov, Brașov, 1993, p. 765.

²² AAS, Fond P.C.P., Adresa nr. 36/852 din 1/13 mai 1852.

²³ Idem, Adresa Nr. 138 din 2 octombrie 1868.

²⁴ Idem, Adresa Nr. 66 din 13 aprilie 1969.

²⁵ Ioan Greblea. Fiu de țăran din Muncel, com. Câțcău, jud. Cluj, născut în 1800, o vreme capelan în Poiana Blenchi. În 1844, urmare a suspendării protopopului Ioan Bodea, acuzat de incorectitudine, a fost numit administrator protopopial al unei părți din protopopiatul Solnocului Interior („administrator neunit al Olpretului (acum Bobâlna – Cluj) în Muncel”, în 1845 încredințându-i-se conducerea întregului protopopiat, fapt adevărat de Șematismele Transilvaniei pe anii 1845 și 1846 care-l menționează ca „R. Dos. Ioannes Greble interimalis administrator Muntsellensis” și „R.D. Ioannes Greble interimalis administrator Muntsellensis în comitatu Szolnok interiori” și de adresa nr. 70 din 10 februarie 1847 a episcopului vicar Andrei Șaguna, trimisă lui „Ioan Greblea, protopresbiter al Szolnocului interior, în Muncel”. A decedat în 1852. Este înmormântat lângă altarul bisericii din Muncel. Doi din copii preotului, Ioan și Vasile, au fost preoți (A. Pădurean, *Chiuiești, o istorie a credințelor religioase...*, p. 82).

²⁶ Eusebiu R. Roșca, *Monografia Institutului Seminarial Teologic-Pedagogic „Andreian”*, Tipografia Arhiepiscopiei Sibiu, 1911, p. 145, 177.

1859 până 1863, a fost capelan protopopului Grigore Ciocaș, al cărui ginere era. În 1861 a fost hirotonit de episcopul Andrei Șaguna, iar în anul 1863 instalat paroh în Lăschia,²⁷ în anul școlar 1864/65 fiind și dascăl copiilor din Lăschia, Făurești și Plopiș, parohii cu școli afiliate, iar în 1865/66, celor din Lăschia și Făurești.²⁸ În 24-25 aprilie 1869, „*Sinodul protopopial înmulțit*”, format din „...*preoțimea tractuală și peste jumătate din deputații comunelor*...”, întrunit în parohia Fânațe sub conducerea protopopului Solnocului II (Solnocul de Sus), Samuil Cosma, comisar consistorial, l-a ales protopop, întrunind 18 din cele 21 de voturi. Alegerea a fost „*întărită*” de Consistoriul Arhidiecezan care „*neobvenind nici un motiv canonic în contra numitului paroh Ioan Greblea*” l-a „*denumit*” „*de protopop al protopopiatului Cetatea de Piatră*”. În 11 iulie Greblea s-a adresat Consistoriului cu rugămintea de a-i îngădui să se stabilească în parohia Făurești unde a fost „...*scaunul protopresbiterial.... de vreo 23 de ani încoace*”, unde avea casa și moșia moștenite de soția sa de la răposatul protopop și unde intenționa să-și construiască casă proprie. Consistoriul a fost de acord cu condiția organizării alegerii de paroh în Făurești, apoi în Lăschia. În 4 septembrie 1870, protopopul informa Consistoriul că a fost ales paroh în Făurești. A continuat însă să locuiască în Lăschia, unde avea casă și moșie. Cum nici după patru luni de la această schimbare de funcții nu a organizat concurs pentru „reîntregirea” parohiei Lăschia, Consistoriul l-a suspectat că vrea „*să stăpânească pe amândouă comunele*”, în 23 ianuarie 1871 îndatorându-l „...*a scrie fără nici o amânare concurs pentru ocuparea parohiei Lăschia*...”. În martie 1870 s-a mutat în Făurești unde, până la terminarea casei, „...*mai sub scutul liber am petrecut vara și toamna*...”.²⁹ A decedat în 1874.

Ioan Șovrea (Șiovrea, Șovre)

Originar din Trestia, probabil fiu al preotului Pantelimon Șovrea și frate cu Ilie Șovrea, în 1854 absolvent al Seminarului sibian, viitor dascăl și preot în Trestia. În anul 1861 Ioan Șovrea a absolvit secțiunea pedagogică, iar în anul 1864, secțiunea teologică a Seminarului sibian.³⁰ Hirotonit în 1865, pe seama parohiei Cărpiniș. În anul 1874 i s-a încredințat administrarea interimară a protopopiatului. În 22 octombrie 1875, sinodul protopopial, întrunit în clădirea școlii din Copalnic în prezența preotului Samuil Cupșa, pro-

²⁷ AAS, Fond P.C.P., *Protocolul inspectoratului școlar al Cetății de Piatră pe anul 1864*; În *Monografia istorică a Protopopiatului Ortodox român Dej*, p. 107, Teodor Hermann, îl menționează ca dascăl în Ciceu-Giurgești în anul școlar 1862/63. Undeva s-a strecurat o eroare pentru că Protocoalele protopopiatului pe anii 1860/61- 1862/63, îl menționează numai pe lângă protopopul Ciocaș.

²⁸ AAS, Fond P.C.P., *Protocol... pe anul 1865*.

²⁹ Idem, *Protocoale pe anii 1868, 1869, 1870*; Adresele Nr. 120/3 mai 1869, 100/11 iulie 1870, 130/4 septembrie 1870, 13/16 ianuarie 1871, 130/8 decembrie 1872.

³⁰ E. R. Roșca, *Monografia...1911*, p. 143, 147, 180.

topopul Solnocului II, comisar consistorial, l-a ales protopop,³¹ funcție onorată cu responsabilitate până în 1895 din parohia sa, Cărpiniș.

Teodor Șovrea

Originar din Trestia unde s-a născut în 19 februarie 1857, Teodor Șovrea a absolvit Liceul Romano-Catolic din Baia Mare, apoi, în 1880, secțiunea teologică a Seminarului sibian. Din toamna anului 1880 până în primăvara anului 1884, a fost învățător în Măgoaja. În octombrie 1883 s-a căsătorit cu Elisabeta Hangea. În 27 decembrie 1884 a fost hirotonit la Sibiu de mitropolitul Miron Romanul, apoi instalat paroh în Fânațe, unde a slujit până în 12 martie 1916 când s-a stabilit în Curtuiuş Mic. A administrat protopopiatul Cetatea de Piatră din parohia sa, Fânațe, în perioada 1895 până în 1906 la unificarea acestuia cu protopopiatul Solnocului. Pentru merite pastorale și gospodărești, în 1922 a fost distins cu medalia „*Răsplata muncii pentru biserică*”.³²

Starea materială a parohiilor protopopiatului

Parohiile tractului protopopial, cu sau fără filii, variabile ca număr și diferențiate în chip natural prin numărul enoriașilor, zestrea materială a bisericii, puterea economică a satului și alți factori, erau clasificate în trei clase, cu consecințe asupra mărimii veniturilor preotești și a obligațiilor față de instituțiile eclesiastice superioare (protopopiat, episcopie, mitropolie). În anul 1874, de pildă, 8 parohii erau considerate de clasa întâi (Lăschia, Vima Mică, Cărbunari, Curtuiuş, Fânaț, Plopiș, Vălenii Șomcutei, Cărpiniș), 4 de clasa a doua (Finteușu Mare, Berința, Săcătura, Trestia) și 2 de clasa a treia (Sălnița, Ciocotiș).³³

În îndelungata lor existență „*comunelor bisericesti*” au achiziționat o zestre materială formată din biserici, case parohiale, cărți liturgice, terenuri, nu în toate cazurile producătoare de venituri acoperitoare cheltuielilor, și continuau s-o sporească. Cu forțe proprii sau cu ajutorul Consistoriului care, în temeiul hotărârii Sinodului Arhidiecezan, avea la dispoziție un fond „*de 30 de mii [fl.] pentru cumpărarea de porțiuni canonice în acele parohii sărace unde se va afla de neînconjurată trebuință și se află de vânzare atari posesiuni corespunzătoare scopului*”.³⁴

În ședința din 16 februarie 1883, Comitetul parohial din Lăschia a hotărât să cumpere posesiunea erarială din Lăschia care „*are aproape 50*

³¹ Direcția Județeană Maramureș a Arhivelor Naționale (Baia-Mare), Fond 142, Protopopiatul Cetatea de Piatră, Dosar 20/1875, f. 15-16, f. 17-17v [în continuare DJMMAN (Baia-Mare, Fond 142, P.C.P....)].

³² Arhiva Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Fond Dosare personale.

³³ DJMMAN (Baia-Mare), Fond 142, P.C.P., Dos. 10/1874, f. 24-24v.

³⁴ Idem, Dos. 69/1883, f. 5-5v.

de iugăre de pământ, parte arător, parte fânaș și două vii, care produce până la 40 de cară de fân și 40 de cară de cucuruz pe an, o pădure de fag, precum și toate edificiile economice în stare bună”. Posesiunea care, „după starea ei activă ar merita un preț de la 3-4500 fl. v. a. ar produce un venit anual până la 300 fl. v. a.”, Lăschia putând deveni astfel, „parohie cu reședință protopopială”. Pentru „cumpărarea menționatei realități erariale”, comuna „concurgă din fondul bisericii cu suma de 500 fl. v. a.”, urmând ca restul să fie primit ca ajutor de la Consistoriu.³⁵

În 1894, comitetul parohial al aceleiași parohii, aflând de vânzarea unui pământ „bun și în apropierea comunei” a solicitat Consistoriului ajutor pentru „a se putea cumpăra porțiune canonică în folosul sf. biserici...”, încă din noiembrie 1877 Consistoriul încuviințând asemenea ajutoare „numai dacă s-ar afla un pământ acomodat scopului”.³⁶

Parohia Ciocotiș a cumpărat „moșie” de la Gavril Dunca cu 248,80 fl. și de la Teodor Gergely din Șopron, cu 86,14 fl.,³⁷ parohia Lăschia de la Illyés Atym și Illyés Gavrilă a [lui] Pahon.³⁸ O parcelă de pădure de 10 iug. și 785 st. a cumpărat comuna bisericească din Cărpiniș cu 175 fl.v.a. de la Procopiu Pande.³⁹ Câte o „moșie” pe care o arendau anual aveau parohiile Vălenii Șomcutei⁴⁰ și Vima Mică (pe Valea Malului).⁴¹ Parohia Săcătura avea casă parohială cu grădină de 1 iug., sesiune parohială de 34 de iugăre și 1455 st. și o pădure de 18 iug.1400 st., sesiune bisericească.⁴²

Pentru procurarea fondurilor necesare construirii, reparării, întreținerii, dotării, înfrumusețării bisericilor, construcției, dotării și întreținerii școlilor, pentru plata stolele preoților și salariilor dascălilor, pentru contribuția la diferite fonduri mitropolitane și colecte⁴³, credincioșii erau nevoiți să facă eforturi și sacrificii, să înstrăineze prin vânzare părți din zestrea funciară a bisericii, să se prevaleze de vechi drepturi, de pildă dreptul de cârciumărit, să apeleze la ajutorul Consistoriului diecezan, a unor fundații sau „comune religioase” sau să facă colecte.

Astfel, în aprilie 1872, Comitetul parohial din Cărbunari a hotărât să vândă contelui Alexandru Teleki pentru 300 fl. v. a. „fontana minerală a

³⁵ Idem, Dos. 69/1883, f. 3-3v., 5-5v.,19.

³⁶ Idem, Dos. 120/1894, f. 18.

³⁷ Idem, Dos. 72/1885, f. 27.

³⁸ Idem, Dos. 90/1889, f. 13.

³⁹ Idem, Adresa Nr. 39 Eptr.

⁴⁰ Idem, Dos. 80/1887, f. 23; Dos. 81/1887, f. 5.

⁴¹ Idem, Adresa Nr. 831 Eptr.; Nr. 4361/1890.

⁴² Idem, Dos. 48, f. 10-19v., 11-11v.

⁴³ Idem, Dos. 6/1874, f. 2-2v.; Dos. 25/1876, f. 11, 13v; Dos. 43/1879, f. n.; Dos. 51/1880, f. 10; Dos. 94/1889, f. 30; În parohii se făceau colecte pentru Sinodul Arhidiecezan, pentru Congresul Național Bisericesc; pentru bisericile sărace, pentru reintregirea unor fonduri Arhidiecezane și Mitropolitane ș.a.

bisericii”, respectiv izvorul cu apă minerală,⁴⁴ iar 7 decembrie 1875, același comitet a hotărât să vândă „*pădurea de focălit din pădurea bisericii spre scopul edificării bisericii*”.⁴⁵

Cârciumi pe care le arendau aveau comunele religioase Curtuiuşu Mic⁴⁶ și Sălnița, a cărui Comitet parohial a vândut dreptul de cârciumărit pe 4 ani cantorului Bob Ignat care, în schimbul acestei tranzacții echivalată la 100 fl. v. a., s-a angajat „*că va găta școala cum se cuvine după plan*”, numai că lucrarea a fost de slabă calitate.⁴⁷

Multe parohii însă, unele formate din doar 30-40 de familii, erau sărace⁴⁸ sau cum spunea protopopul Ioan Șovrea, aveau o „*stare delăsată*”, fiind nevoite, mai ales pentru achiziții mari sau în cazul lucrărilor costisitoare, să apeleze la colecte sau ajutor de la stat, de la Consistoriu, de la fundații („Andrei Șaguna”, „Rudolfiana”, „Francisc Joszeľ”, „Vasile Moga” ș.a.).

În 18 aprilie 1874, protopopul a trimis Consistoriului rugarea credincioșilor din Săcătura (Luminișu) ca să li se dea „*binecuvântare și pornire la milă*” după ajutor, pentru „*a-și întreprinde și continua edificarea sfintei maice biserice care astăzi se află ruinată*”.⁴⁹ Tot atunci săcăturenii au cerut ajutor și guvernului de la Budapesta, respectiv Ministerului Cultelor și Învățământului, care a solicitat Consistoriului confirmarea oportunității acestuia, lucru pe care Consistoriul l-a făcut în temeiul informațiilor furnizate de protopop: repararea bisericii a început în urmă cu doi ani, potrivit du-se a fi doi ani de foamete, așa încât cele 30 de familii care alcătuiesc satul, n-au mai avut putere să termine lucrarea pentru care ar avea nevoie de cel

⁴⁴ Idem, Dos. 3/1872, f. 1, f. 3; în 4 aprilie 1872, preocupat de pierderea proprietăților bisericești, Consistoriul a solicitat informații privind cauza și condițiile vânzării „*fântânii minerale*”, sfătuiind comuna bisericească să concesioneze folosirea ei în schimbul sumei anuale de 300 fl. v. a. În 18 mai, Comitetul parohial „provocat” de „scaunul protopresbiterial” în 12 mai a analizat „ordinațiunea consistorială” consemnând-o într-un Protocol trimis Consistoriului în 20 mai. Consistoriului era informat că fântâna („*de 15 urme afundă, de 4 urme lărgime*”, aflată „*la câmp în depărtare cam de ¼ ore de la sat*”), donată bisericii în 1830 de „*Vasile Tarța, proprietar și nobil în Cărbunari*” împreună cu un teritoriu de 6 stânjeni, a fost folosită până în 1848 când contele Alexandru Teleki a ocupat-o cu forța. În 23 aprilie 1869 biserica a redobândit, pe cale juridică, dreptul asupra ei. În 6 iulie 1840, donatorul a dat contelui o parcelă din apropierea fântânii, în schimbul altui teren. Pe această parcelă, care închide accesul la fântâna bisericii, contele a săpat, „*contra fântânii bisericii noastre spre stricăciunea ei*”, două fântâni din care una mai adâncă, ceea ce a diminuat debitul din fântâna bisericii, făcând-o nerentabilă, iar „*biserica nu este în stare a purta proces mai departe cu amintitul conte*”. Față de această situație, „*comitetul se roagă a i se concede....vindearea fântânii*” (AAS, Fond P.C.P., Adresa din 20 mai 1872).

⁴⁵ Idem, Dos. 16/1875, f. 9-9v.

⁴⁶ Idem, Dos. 16/1874, f. 1-2v.

⁴⁷ Idem, Dos. 1/1875 f. 73-73v, 74-74v.

⁴⁸ Relevantă pentru starea materială a bisericilor este „consemnarea peste averea mișcătoare și nemișcătoare” a acestora, trimisă Consistoriului în noiembrie 1872 din care rezultă că 14 din cele 16 biserici ale protopopiatului aveau „*gata pentru anul curent*” sume cuprinse între 36 (Curtuiuşu Mic) și 845 (Surdac Copalnic) fl. v. a (AAS, Fond P.C.P., Adresa Nr. 124 din 24 noiembrie 1872).

⁴⁹ DJMMAN (Baia-Mare), Fond 142, P.C.P., Dos. 6/1874, f. 4.

puțin 250 fl. Li s-au dat 200 fl.⁵⁰ Un ajutor de la fundația „Andrei Șaguna” pentru procurarea unui clopot la biserica de sus, au cerut în 1880 credincioșii din Vima Mică, motivând că parohia „*n-are nici un venit de unde să-și poată acoperi cele de lipsă*”, „*bani bisericești nu are*”, iar „*poporul este de tot sărman*”. De mai mulți ani se face colectă pentru a „*putea procura un clopot lângă cel micuț ce este*”, dar nu s-au „*putut strânge până numai la 30 fl.*” În ședința din 2/14 aprilie 1881, comisia administrativă a fondului, a acordat bisericii un ajutor de 50 fl.⁵¹

În 7 iulie 1880, a ars casa parohială din Vălenii Șomecutei, nimicind și preotului tot ce a avut. În numele întregii comune bisericești, Comitetul parohial l-a rugat pe mitropolit să le mijlocească un ajutor din partea Consistoriului pentru refacerea casei sau cumpărarea alteia, biserica neavând „*bani disponibili sau alte mijloace de venit prin repartițiuni aruncate asupra poporului*” care, în timpul prezent „*e lipsit de susținerea vieții sale*”, „*apăsător și stors de multe și diferite dări*”. Potrivit lășământului testamentar al întemeietorului, fundația acorda ajutor doar bisericilor și școlilor sărace, așa încât păgubiții au fost sfătuiți să facă o nouă rugare de ajutor, Consistoriul nelipsind „*a o înainta cu recomandare din partea sa, la locul cuvenit*”.⁵²

Un ajutor pentru cumpărarea „*unui loc de biserică*”, au cerut în 1889 și credincioșii din Berchez, necesar pentru mutarea bisericii, „*de present situată pe un loc necorespunzător*”.⁵³

Remarcabil este însă faptul că, dincolo de mulțimea greutăților și dificultăților, numeroși erau credincioșii care donau bisericilor: pământ,⁵⁴ veșminte, icoane și îndeosebi cărți. Cărți cumpărate direct din centrele tipografice sau de la colportori. Nu era biserică în protopopiat fără cărți liturgice, tipărite la Sibiu, Blaj, Râmnic, București, Iași, Buzău, dovadă certă a unității spirituale românești, a legăturilor cu „Româniile” de dincolo de Carpați.⁵⁵

De la *Cazania (Carte românească de învățătură)* lui Varlaam, tipărită la Iași în 1643 și *Noul Testament de la Bălgrad*, tipărit în 1648 la Alba-Iulia de mitropolitul Simion Ștefan, până la *Evangelhia șaguniană*, stranele bisericilor erau pline de Evanghelii, Liturghiere, Psaltiri, Minee,

⁵⁰ Idem, Dos. 16/1875, f. 6, 8; Dos. 25/1876, f. 1-1v.

⁵¹ Idem, Dos. 51/1880, f. 11, 21, 24-24v.; Dos. 59/1880, f. 1, 16.

⁵² Idem, Dos. 50/1880, f. 3-3v., 4; Dos. 51/1880, f. 13.

⁵³ Idem, Dos. 4/1889, f. 1, Adresa Nr. 165 B.

⁵⁴ Biserica din Finteușul Mare a primit un pământ de la credincioasa Nagy Marișca din Șomecuta Mare. Fiind greu de administrat, curatorii bisericii au hotărât să-l vândă pentru ca „*cu prețul întreg al moșilor de 130 fl.30 cr. să se cumpere al doilea clopot la turnul bisericii....nefiind la biserică alt venit*”. AAS, Fond P.C.P., Adresa Nr. 153 din 4 decembrie 1868.

⁵⁵ Vezi în acest sens: Ion Toderașcu - *Unitatea românească medievală*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, passim; Mircea Păcurariu - *Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Țara românească și Moldova în secolele XVI-XVIII*, s. n., Sibiu, 1986, passim.

Octoihuri, Penticostare, Euhologhioane, Catavasiere, Strastnice, Cazanii, Chiriadromioane, Molitvelnice, Ceasloave, Antologhioane, Trioade, Propovedanii, dovadă de netăgăduit a interesului pentru credință și pentru cultură, în general, astăzi valoroase bunuri de patrimoniu și, prin înscrisurile de pe ele, neprețuite izvoare istorice.⁵⁶

Starea materială a preoților.

Preoții, îndeosebi cei din satele mici și izolate, trăiau nu cu mult mai bine decât cei pe care îi păstureau,⁵⁷ mai ales că o bună parte din veniturile lor proveneau din activități agricole, ceea ce-i obliga la prestații corespunzătoare. Cum însă, cei mai mulți proveneau din mediul țărănesc și, chiar dacă unii se desprinseseră profesional de el cu una-două generații în urmă, trăiau într-un asemenea mediu, identificarea cu modelul existențial rural, este explicabilă.

Alta era însă trăirea lor la nivel spiritual, funcția de păstori sufletești și modele comportamentale, impunându-le obligații speciale, de mulți onorate sau constrânși să le onoreze.

La nivelul existenței biologice, materiale, cauze naturale îndeosebi (secete, epidemii, slaba productivitate a terenurilor, ș. a.), familie numeroasă, întârzierea încasării stolelor, ș. a. le periclita adesea nivelul veniturile, mai ales că nu erau scutiți de anumite obligații. A spus-o preotul Grigore Mureșian din Fânațe în 1880, referindu-se în special la cei cu familie numeroasă: „...venitul preoțesc e foarte subțire față de spesele ce suportăm aflându-ne apăsați de o familie numeroasă și grea”,⁵⁸ ceea ce-i obliga să apeleze la ajutoare,⁵⁹ așa cum însuși a făcut-o în 14 septembrie 1869 când a adresat protopopului „umilita rugare” de a i se da „puținticul ajutor” de 50 fl. v. a. din fondul împărătesc. În 18 octombrie 1869 protopopul a înaintat Consistoriului „plângerea” preotului cu „umila rugare ca în anul acesta, ca pe un preot cu purtare bună și dregătoriei sale corespunzătoriu, din

⁵⁶ Pentru parohiile Protopopiatului Cetatea de Piatră, vezi, în special: A. Socolan, *Circulația cărții...*, passim.

⁵⁷ În 15 ianuarie 1859, protopopul Ciocaș solicita Consistoriului „de a dezlega de păcatul său, de canonul avut pe suspendatul preot George Onofrie din Copalnic” și a-l așeza capelan pe lângă socrul său, preotul paroh George Micle, deoarece este „expus mizeriei și ticăloșiei, în cât cu lucrul mâinilor sale abia își poate susține prunci” “AAS, Fond P.C.P., Doc. din 18 decembrie 1858.

⁵⁸ DJMMAN (Baia-Mare), Fond 142, P.C.P., Dos. 54/1880, f. 1.

⁵⁹ În 1860, preotul-paroh Ioan Horvat din Finteușul Mare „aflându-se într-o stare foarte ticăloasă, încât nu-i destoinic nici într-un chip a-și mai susține copilul său la învățătura școlilor din propriile speze... și fiindcă fiul său, tânărul Pavel Horvat a făcut spor înaintat în învățătură și are purtare morală...” l-a rugat pe protopop să intervină la Sibiu pentru a-l primi pe fiul său „la ceva serviciu pentru îndeletnicire până la începerea cursului preoțesc...” pentru „ca nu cum va prin lipsa ajutorului întru continuarea școlii sau a învățăturii să-și piardă anima religiei noastre...” “Cf. AAS, Fond P.C.P., Doc. din 25 aprilie 1860.

ajutorul Francisc Josefian să Vă milostiviți a-l ajuta <și> pe preotul (...) Vasile Buzura, paroh al Săcături..."⁶⁰

În 8 aprilie 1872, preotul Ioan Șovrea din Trestia a cerut să fie „împărțășit din ajutorul împărătesc” fiindcă a avut greutăți cu întreținerea feciorului la școala din Baia Mare ceea ce i-a „causat multă cheltuială”.⁶¹

În 6 aprilie 1872, protopopul Ioan Greblea din Făurești, solicita Consistoriului un ajutor de 200 fl. pentru a-și putea „edifica o casă spre locuință, de vreme ce în amintita parohie nu se află casă parohială ci numai 1/2 iugări pământ fonație dinafară”. Ultimii doi ani au fost foarte neroditori ceea ce a adus „constrângerea bunurilor noastre mișcătoare” și neavând resurse pentru a o construi, încă locuiește în Lăschia.⁶²

În 31 iulie 1874, din ajutorul Consistoriului s-au „împărțășit” și preoții: Ștefan Dragoș, Gavril Ștef, Ioan Șovrea, Petre Mureșan, Georgie Pașca, Ilie Șovrea, Petre Buzura, Petru Lupuțiu.⁶³

În 30 aprilie 1875 administratorul protopopial Ioan Șovrea a trimis Consistoriului o listă cu preoții care, având în vedere „atât sărăcia cu care se luptă cât și purtările corespunzătoare preoțești” merită să fie „împărțășiiți” din „ajutorul din mila împărătească”: Vasile Ciocașiu, morbos de 7 ani și cu familie mare; Vasile Buzura din Săcătura, cu copii la școală; Ilie Șovrea din Trestia, cu copii la școală; Gavril Ștef din Lăschia, preot într-o parohie de clasa a II-a; Ștefan Dragoș din Finteușu Mare, cu un copil la școală; George Pașca din Curtuiuşu Mic, cu 7 copii, din care unul la școală; Grigore Mureșan, cu familie numeroasă; Ștefan Bărbos, din Plopiș, văduv; Ștefan Pop din Sălnița, preot într-o parohie foarte săracă și cu familie numeroasă; Ion Roman senior, din Vima Mică, cu un copil la Institutul Arhidiecezan, „ajuns la sărăcie prin foc”; Ioan Roman junior, capelan în Vima Mică; Petru Lupuțu; Eftimie Bărbosu; Gavril Vaida. De reținut că din această milă împărătească „cu mare alinare și părințiască binefacere s-ar putea procura 10 Octoihuri Mari a 20 fl. una Evanghelie și un Chiriacodrom fiind aceste cărți de foarte mare lipsă la 12 biserici, care numai pe această cale le pot procura”.⁶⁴

În 1881, administratorul protopopial Ioan Șovrea și încă 8 preoți (Georgiu Pașca, Ștefan Pop, Gavrilă Ștefu, Alexandru Ciocaș, Georgiu Roman, Eftimie Bărbos, Ioan Roman și Ștefan Dragoș), au primit ajutor de stat din bugetul regnicolar, în valoare totală de 520 fl. v. a.⁶⁵

⁶⁰ Idem Adresa Nr. 129 din 18 octombrie 1869.

⁶¹ Idem, Dos. 4/1872, f. 2.

⁶² Idem, Dos. 4/1872, f. 5.

⁶³ Idem, Dos. 11/1874, f. 4.

⁶⁴ Idem, Dos. 20/1875, f. 9-9.

⁶⁵ Idem, Dos. 59/1880, f. 12.

„Având în vedere starea cea mizeră a parochiilor, de altă parte greutatea cele multe cu care luptă preoțimea din acest Protoprezbiteriat în lipsa dotațiunilor”, protopopul Ioan Șovrea recomanda Consistoriului „spre a fi împărtășiți din ajutorul de stat pe anul 1882” ca fiind „demni de părinteasa milă”, pe preoții: Ștefan Pop din Copalnic, Ilie Șovrea din Trestia, Ștefan Bărbos din Plopiș, Petru Lupuțiu din Vălenii Șomcutei, Gavril Vaida din Berința, Grigorie Mureșanu din Fânațe, Ștefan Pop din Sălnița și George Pașca din Curtuișu Mic.⁶⁶

Prin hotărârea Consistoriului luată în ședința din 12 octombrie 1885, „s-au încuviințat din bugetul fondului „Rudolfin” pro 1885 pentru dotația clerului”, câte 50 de fl. v. a. preoților: Teodor Șovrea din Fânațe, Georgiu Pașca din Curtuișu Mic, Gavril Ștef din Lăschia și 100 de fl. v. a. administratorului protopopial, Ioan Șovrea.⁶⁷

Nu de puține ori se cereau și se acordau ajutoare (stipendii) pentru școlarizarea copiilor,⁶⁸ pentru întreținerea preoteselor văduve și a orfanilor unor preoți.⁶⁹ În ciuda multor greutăți și neajunsuri, a unor împrejurări neprielnice, slujitorii altarelor au făcut dovada unei temeinice pregătiri teologice, a unei depline moralități, chiar dacă unii, puțini la număr, copleșiți de cele ale vieții, cedau uneori încercărilor lumești.

Concluzii.

Protopopiatul Ortodox al Chioarului a fost organizat în anul 1905, principala sa menire fiind de a oferi cadrul administrativ necesar îndeplinirii misiunii spirituale a Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania în această zonă. Structura protopopiatului a cunoscut modificări minore de-a lungul timpului, iar din punct de vedere etno-confesional, majoritatea locuitorilor din comunele aparținând protopopiatului au fost români (peste 90%) – dintre aceștia un procent variabil de 70%-80% au fost ortodocși. Pe lângă ei, maghiari, evrei, germani, țigani și alte naționalități slave populau zona. Avem deci de-a face, în aparență, cu un protopresbiteriat puternic ortodox, dar cu toate acestea trecerile interconfesionale au reprezentat una dintre problemele sale cronice, din cauza numărului mare de greco-catolici din comunele învecinate și a proximității centrului episcopal de la Gherla.

Stâlpii rezistenței ortodoxe au fost protopopii. Cei patru protopresbiteri care s-au succedat la conducerea protopopiatului Cetății de Piatră în perioada studiată au fost: Grigore Ciocaș (1846/47-1869), Ioan Greblea – gine-

⁶⁶ Idem, Dos. 59/1880, f. 40.

⁶⁷ Idem, Dos. 72/1885, f. 10.

⁶⁸ Idem, Adresa Nr. 5531 Scol. din 6 septembrie 1890.

⁶⁹ Dumitru Suciu (coord.) Alexandru Moraru, Flaviu Vida, Cosmin Cosmuța – *Crâmpoie din Istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania...*, p. 49-50.

rele său (1869-1874), Ioan Șovrea (1875-1895), Teodor Șovrea (1895-1906). Toți cei patru protopopi au fost școliți la Sibiu, iar activitatea lor nu lasă nici un dubiu asupra faptului că, dincolo de tradiția familială, pregătirea și meritele personale în slujba ortodoxiei au primat între motivele alegerii lor.

În ceea ce privește preoții ortodocși ai Chioarului, ei erau aproape exclusiv localnici, educați în Seminarul Andreian de la Sibiu și, mulți dintre ei, purtători ai unei tradiții familiale în preoție. Nu de puține ori candidații întru preoție erau trimiși chiar de comunitate spre a desăvârși cursurile teologice, fiind ulterior reprimiți ca păstori sufletești. În marea lor majoritate preoții au fost păstori drepți ai turmei lor, însă neghina și-a făcut drum și în această holdă, situațiile fiind rezolvate prin anchete protopresbiteriale, sentințe consistoriale și îndepărtarea de la patrafir a celor vinovați.

Comunele bisericești ce compuneau protopopiatul erau, în marea lor majoritate, de dimensiuni și stare materială medii. Dar prin eforturile credincioșilor și sub atenta îndrumare a preoților și protopresbiterilor, de-a lungul întregului secol al XIX-lea a avut loc un proces de acumulări materiale ce a permis ridicarea a noi locașuri de cult, a noi școli și sporirea surselor de venit proprii ale parohiilor. La integrarea sa în protopopiatul Solnocului, în anul 1906, putem considera că protopresbiteriatul Cetății de Piatră își îndeplinise misiunea istorică, aceea de a oferi pavăză și îndrumare spirituală credincioșilor ortodocși din această parte a Transilvaniei.

ANEXE

Anexa nr. 1. Structura etno-lingvistică a protopopiatului Cetății de Piatră (1850-1900)⁷⁰

	Anul	Populația după limba maternă							
		Români	Maghiari	Germani	Evrei	Țigani	Alte neam.	Lb .necun.	Total
1. Berchez	1850	118	320		1	76		8	523
	1857	439	53			64			556
	1869	167	403		2	47			619
	1880	117	396					4	517
	1900	173	319		42				554

⁷⁰ Informațiile au fost preluate din volumele: Traian Rotariu, coord., Maria Semeniuc, Mezei Elemer, *Recensământul din 1850. Transilvania*, ediția a II-a, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2004; Traian Rotariu, coord., Maria Semeniuc, Iulian Pah, Mezei Elemer, *Recensământul din 1857. Transilvania*, ediția a II-a re văzută și adăugită, Ed. Staff, 1997; Traian Rotariu, coord., Maria Semeniuc, Mezei Elemer, *Recensământul din 1869, Transilvania*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2008; Traian Rotariu, coord., Maria Semeniuc, Mezei Elemer, *Recensământul din 1890. Transilvania*, Ed. Staff, 1997; Traian Rotariu, coord., Maria Semeniuc, Mezei Elemer, *Recensământul din 1900. Transilvania*, Ed. Staff, 1997.

2.Berința	1850	840	5	-	-	15	-	-	860
	1857	901	10	-	-	-	-	-	911
	1869	918	4	-	11	-	-	-	933
	1880	882	2	8	-	-	24	17	933
	1900	958	6	25	-	-	-	-	989
3.Cărbunari	1850	653	-	-	-	-	-	-	653
	1857	648	-	-	2	-	-	-	650
	1869	771	-	-	9	-	-	-	780
	1880	717	-	-	-	-	14	13	744
	1900	768	-	-	-	-	-	-	788
4.Cărpiniș	1850	203	-	-	7	3	-	-	213
	1857	208	-	-	-	-	-	-	208
	1869	254	-	-	3	-	-	-	257
	1880	236	-	-	-	-	-	10	246
	1900	296	-	-	-	-	-	-	300
5.Ciocotiș	1850	555	-	-	22	6	-	-	583
	1857	576	-	-	22	-	-	-	598
	1869	651	-	-	27	-	-	-	678
	1880	782	-	-	-	-	1	9	792
	1900	902	-	29	-	-	-	-	931
6.Copalnic	1850	861	-	-	10	6	-	-	877
	1857	854	1	-	14	-	-	-	869
	1869	935	-	-	28	-	-	-	963
	1880	882	-	25	-	-	5	27	939
	1900	1018	2	15	-	-	-	-	1035
7.Curtuiuşu Mic	1850	320	-	-	3	-	-	-	323
	1857	344	-	-	10	-	-	-	354
	1869	403	-	-	6	-	-	-	409
	1880	353	1	-	-	-	-	5	359
	1900	423	-	4	-	-	-	-	427
8.Făurești	1850	469	-	-	40	3	-	-	512
	1857	480	1	-	37	-	-	-	518
	1869	479	-	-	61	-	-	-	540
	1880	537	1	-	-	-	6	18	562
	1900	613	11	80	-	-	-	-	704
9.Fânațe	1850	652	-	-	12	4	-	-	668
	1857	650	-	-	17	-	-	-	667
	1869	584	1	-	18	-	-	-	703
	1880	631	-	-	-	-	-	21	653
	1900	734	-	11	-	-	-	-	745
10.Finteușu Mare	1850	678	-	-	16	16	-	-	710
	1857	658	-	-	29	-	-	-	687
	1869	639	-	-	40	-	-	-	679
	1880	558	52	-	-	-	14	20	644
	1900	643	2	24	-	-	-	-	669
11.Lăschia	1850	404	-	-	-	-	-	-	404
	1857	406	8	-	-	-	-	-	414
	1869	485	-	-	7	-	-	-	492
	1880	443	5	2	-	-	-	11	461
	1900	541	2	5	-	-	3	-	551
12.Plopiș	1850	266	-	-	6	-	-	-	272
	1857	236	-	-	28	-	-	-	264
	1869	247	-	-	29	-	-	-	276
	1880	247	8	3	-	-	-	8	266
	1900	256	1	5	-	-	-	-	262

13.Săcătura (Luminișu)	1850	249	-	-	6	11	-	-	266
	1857	245	-	-	9	-	-	-	254
	1869	275	-	-	7	-	-	-	282
	1880	258	4	12	-	-	4	14	292
	1900	294	17	-	-	-	-	-	311
14.Sălnița	1850	607	-	-	-	9	-	-	616
	1857	664	-	-	-	-	-	-	664
	1869	771	-	-	-	-	-	-	771
	1880	651	-	4	-	-	-	4	659
	1900	869	8	-	-	-	-	-	977
15.Trestia	1850	411	-	-	-	6	-	-	417
	1857	421	-	-	-	-	-	-	425
	1869	451	-	-	9	-	-	-	460
	1880	445	-	9	-	-	-	7	461
	1900	505	-	18	-	-	-	18	541
16.Vălenii Șomcutei	1850	836	6	-	-	11	-	-	853
	1857	852	6	-	-	-	-	-	858
	1869	1028	3	-	-	-	-	-	1031
	1880	923	9	-	-	-	7	36	975
	1900	1178	3	-	-	-	-	-	1181
17.Vima Mică	1850	759	-	-	-	-	-	-	759
	1857	799	1	-	-	-	-	-	800
	1869	871	-	-	11	-	-	-	882
	1880	767	2	-	-	-	-	14	783
	1900	844	18	-	-	-	-	-	862
Total	1850	9310	331	1	298	90	80	-	9636
	1857	9381	80	-	232	-	-	-	9693
	1869	10029	422	2	324	-	-	-	10777
	1880	9390	479	64	-	-	79	263	10275
	1900	11015	396	276	-	-	3	18	11708
%	1850	94,60	3,43	0,01	3,09	0,93	0,83	-	-
	1857	96,78	0,82	-	2,39	-	-	-	-
	1869	93,98	3,91	0,01	3,00	-	-	-	-
	1880	91,38	4,66	0,63	-	-	0,76	2,55	-
	1900	94,09	3,38	2,35	-	-	0,02	0,15	-

Anexa nr. 2. Structura confesională a Protopopiatului Cetatea de Piatră în perioada 1850-1900⁷¹

Localitatea	Anul	Populația după religie							Total
		Ortodocși	Greco-cat.	Rom.-cat.	Calvini	Evangh.	Unitarieni	Izraeliți	
1.Berchez	1850	73	45	12	316	-	1	76	523
	1857	94	345	47	-	-	6	64	556
	1869	110	57	46	356	2	-	47	619
	1880	2	124	21	322	-	2	62	517
	1900	103	76	23	291	-	1	40	554

⁷¹ Ibidem.

2. Berința	1850	593	262	5	-	-	-	-	860
	1857	575	326	-	2	-	8	-	911
	1869	585	333	2	2	-	-	11	933
	1880	575	324	1	1	-	-	32	933
3. Cărbunari	1900	667	290	6	-	-	-	26	989
	1850	653	-	-	-	-	-	-	653
	1857	646	2	-	-	-	-	2	650
	1869	771	-	-	-	-	-	9	780
4. Cărpiniș	1880	721	4	8	-	-	-	11	744
	1900	668	100	7	-	-	-	13	788
	1850	206	-	-	-	-	-	7	213
	1857	206	2	-	-	-	-	-	208
5. Ciocotiș	1869	254	-	-	-	-	-	3	257
	1880	229	13	-	-	-	-	4	246
	1900	251	45	-	-	-	-	4	300
	1850	561	-	-	-	-	-	22	583
6. Copalnic	1857	572	4	-	-	-	-	22	598
	1869	651	-	-	-	-	-	27	578
	1880	764	1	-	-	-	-	27	792
	1900	892	11	-	-	-	-	28	931
7. Curtuiuşu Mic	1850	499	368	-	-	-	-	10	877
	1857	389	465	1	-	-	-	14	869
	1869	440	495	-	-	-	-	28	963
	1880	391	523	-	-	-	-	25	939
8. Făurești	1900	415	603	-	-	-	-	17	1035
	1850	320	-	-	-	-	-	3	323
	1857	334	10	-	-	-	-	10	354
	1869	373	30	-	-	-	-	6	409
9. Fânațe	1880	316	39	-	-	-	-	4	539
	1900	421	2	-	-	-	-	4	427
	1850	472	-	-	-	-	-	40	512
	1857	470	10	-	1	-	-	37	518
10. Finteușu Mare	1869	474	5	-	-	-	-	61	540
	1880	471	6	1	-	-	-	84	562
	1900	545	7	4	-	-	-	80	704
	1850	656	-	-	-	-	-	12	668
11. Lăschia	1857	649	1	-	-	-	-	17	667
	1869	684	-	1	-	-	-	18	703
	1880	627	15	-	-	-	-	10	653
	1900	716	18	-	-	-	-	11	745
12. Plopiș	1850	603	91	-	-	-	-	16	710
	1857	658	-	-	-	-	-	29	687
	1869	637	2	-	-	-	-	40	679
	1880	583	-	2	-	-	-	59	644
13. Plopiș	1900	570	73	1	1	-	-	24	669
	1850	404	-	-	-	-	-	-	404
	1857	399	7	4	4	-	-	-	414
	1869	462	23	11	-	-	-	7	492
14. Plopiș	1880	448	6	5	-	-	-	2	461
	1900	477	65	4	-	-	-	5	551
	1850	266	-	-	-	-	-	6	272
	1857	228	8	-	-	-	-	28	264
15. Plopiș	1869	244	3	-	-	-	-	29	276
	1880	239	1	3	-	-	-	23	266
	1900	234	22	-	-	-	-	6	262

13. Săcătura (Luminișu)	1850	260	-	-	-	-	-	6	266
	1857	245	-	-	-	-	-	9	254
	1869	275	-	-	-	-	-	7	282
	1880	2	274	-	1	-	-	15	292
14. Sălnița	1900	311	247	-	2	-	-	15	311
	1850	299	317	-	-	-	-	-	616
	1857	326	338	-	-	-	-	-	664
	1869	326	445	-	-	-	-	-	771
15. Trestia	1880	363	300	-	-	-	-	4	659
	1900	473	391	1	-	-	-	12	977
	1850	417	-	-	-	-	-	-	417
	1857	421	-	-	-	-	-	-	425
16. Vălenii Șomcutei ¹	1869	451	-	-	-	-	-	9	460
	1880	452	-	-	-	-	-	9	461
	1900	482	41	-	-	-	18	-	541
	1850	782	65	4	2	-	-	-	853
17. Vima Mică	1857	851	1	5	1	-	-	-	856
	1869	965	63	3	-	-	-	-	1031
	1880	891	60	1	-	-	-	15	982
	1900	1131	41	-	-	-	-	9	1181
Total	1850	588	171	-	-	-	-	-	759
	1857	638	161	1	-	-	-	-	800
	1869	871	-	-	-	-	-	11	882
	1880	773	-	1	-	-	-	9	783
%	1900	693	-	-	-	-	-	19	862
	1850	7252	1319	21	318	-	1	298	9636
	1857	7701	1680	58	8	-	14	232	9693
	1869	8573	1456	64	358	2	-	324	10777
%	1880	7579	1919	42	324	-	2	401	10275
	1900	8785	2244	49	298	-	1	331	11708
	1850	75,26	13,76	0,21	3,30	-	-	3,08	-
	1857	79,45	17,33	0,59	0,08	-	0,14	2,39	-
%	1869	79,54	13,50	0,59	3,32	0,01	-	3,00	-
	1880	73,76	18,67	0,40	3,15	-	0,01	3,90	-
	1900	75,03	11,48	0,41	2,54	-	-	2,82	-

¹ În 1880 la Vălenii Șomcutei erau 8 persoane înregistrate ca aparținând la „alte religii”.

PROCESUL EDUCAȚIONAL LA SEMINARUL TEOLOLGIC LICEAL ORTODOX „EPISCOP IOAN POPASU” CARANSEBEȘ

PAVEL MARCU

Abstract The Educational Proces at the Orthodox Theological Seminary „ Bishop Ioan Popasu ”- Caransebeș.

As a school of old tradition, a glorious past and a demanding present, admittance has always met rigorous criteria according to the current regulation, with special emphasis on innate musical and religious knowledge of the candidates, the bishops and the teachers being aware that quality is the foundation which ensures survival of and gives meaning to our ancient church.

A key role has been played by discipline in the theological school wich many times has come prior to the educational process. It is therefore natural that, thanks to it distinctiveness from other lay schools, the way of teaching and acquisition of some subjects be more severe.

In this respect, counselling classes have proven to be supportive of the formation of the future priests, all the more so as, until 1958 they debated themes concerning students' behaviour and manners, and between 1958-1965 the main topics of counselling classes worshipped the scientific and technical achievements of the Soviet Union. During Nicolae Ceaușescu's regim, counselling classes gained a political touch, both internal and international, while students had to have a vast general knowledge. Only after 1989, did counselling classes regained their initial purpose, that of shaping the morality and personality of future priests.

A special contribution to this aspect was brought by Spiritual education which was integral part of each theological class, but more importantly it was achived through daily, Sunday or holiday service, fast, religious meditations, homilies delivered by school teachers, guests, theological personalities or laymen.

In the formation of the citizen-priest, a special place was held by the Civic Education, introduced in the school timetable in 1972, which has

imposed itself with precise objectives and tasks and strictly monitored by the territorial inspectors from the Religion Departament. The themes were focused on home and internal politics, legislation, national and international historical events. Absenteeism without leave was not allowed and the absence of a written essay, a student's notebook, or the graph of speeches were strictly punished.

The debates during these classes were then materialised in patriotic work for 2 to 4 weeks every autumn. Students used to perform all kinds of duties, especial agricultural work.

Sometimes they were paid little money and the priests and the bishop offered their support. Also, as a reward, trips on short itineraries were organised, meant to get into touch with the values of our national and cultural patrimony.

Școala teologică preuniversitară din Caransebeș, pe întreaga durată a existenței sale, a desfășurat acțiuni, pline de învățăminte, urmate de elevi, în vederea dobândirii de cunoștințe și abilități, toate conducând la o activitate socială aplicată conștient în vederea formării și dezvoltării însușirilor intelectuale, morale și fizice ale copiilor și tinerilor, spre o bună creștere și comportare civilizată a acestora în societate, deci inclusiv în Biserică.

Spre a se ajunge la nivelul dorit, în orice școală procesul educațional comportă un program, angajat în mai multe trepte, la care conlucrează întotdeauna mai mulți factori umani.

Primul pas îl constituie examenul de admitere, care este un moment important pentru orice formă de învățământ, orice tip de școală – reală, umană, vocațională, de specializare tologică, didactică, tehnică etc. Mai mult, pentru școlile vocaționale teologice, admiterea este modul de recrutare al candidaților, care vor deveni slujitorii altarelor.

Și, pentru Școala de cântăreți bisericești, care a fost forma premergătoare a învățământului teologic ortodox seminarial din Caransebeș, prin examenul de admitere s-au putut identifica elemente capabile chemării lor întrucât cântărețul (sau corul bisericesc), fac parte nemjlocit din desfășurarea cultului.

Examenul de admitere se desfășoară întotdeauna conform Regulamentelor școlare în vigoare, regulamente care prevăd amănunțit modul aplicării, datele, orele, cadrele didactice implicate, modul desfășurării, al corectării lucrărilor, afișării rezultatelor, depunerea contestațiilor ș. a.

În Regulamentul pentru Școala eparhială de cântăreți bisericești aprobat de către Eparhia Caransebeșului în anul 1945, la cap. II se arată condițiile de primire, unde la art. 4 găsim scris: „că se primește orice român ortodox, vârsta 18-25 ani; Acte necesare: Certificat de absolvire a școlii primare,

Extras de botez, Certificat de moralitate eliberat de preot, Carte medicală; art. V- examenul de primire va fi în 30 octombrie a fiecărui an și constă din a) proba de citit, b) proba de scris, c) proba muzicală (corală)”¹.

După anul 1948, an care a adus reforme profunde învățământului de stat și teologic (și nu numai), Școala eparhială de cântăreți bisericești din Caransebeș, care avea cursurile de trei ani, și-a redus perioada de școlarizare la doi ani, conform hotărârilor Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, care mai stipulează ca Școala de cântăreți bisericești să funcționeze una în fiecare Mitropolie. Sediul canonic și administrativ al eparhiei fiind la Timișoara, totuși Școala de cântăreți bisericești rămâne la Caransebeș, oraș cu tradiție în învățământul teologic, academic și mediu.

Din acest an (1948), și modul admiterii s-a schimbat: „se primesc absolvanți a șapte clase sau ai gimnaziului unic sau școli similare, care au reușit la examenul de admitere; Acte: Certificat de naștere, Certificat de botez, Certificat de studii, Recomandarea parohiei; Examine: medical, aptitudini muzicale (eliminatorii); scris și oral la Limba română; oral la Cunoștințe religioase”.².

Anul 1951, aduce noi transformări în procesul de formare al viitorilor cântăreți bisericești. Astfel Sinodul Permanent al BOR din 8 august 1951, hotărăște cu privire la reorganizarea Școlilor de cântăreți bisericești, transformarea acestora în Școli Medii, asimilate Școlilor Medii Tehnice, cu durata școlarizării de trei ani. Se ajunge astfel la alcătuirea unui nou Regulament pentru organizarea și funcționarea instituțiilor de învățământ pentru pregătirea personalului bisericesc și recrutarea corpului didactic din Patriarhia Română, votat de Sfântul Sinod al BOR, la 14 iunie 1952 și Decizia Ministerului cultelor nr. 12152/21 august 1952.³.

La examen erau primiți: a) absolvenți a patru clase elementare; b) elevi cu cinci clase primare, clase la fostele Școli de cântăreți bisericești și c) absolvenți a șase clase elementare, care au încheiat un an la fostele Școli de cântăreți bisericești (anul I), fără examen de admitere⁴. În conformitate cu același Regulament (art. 41-43) au putut să fie primiți: 1) absolvenți a șapte clase elementare care au terminat și doi ani la fostele Școli de cântăreți bisericești; 2) absolvenți a șase clase elementare care au încheiat trei

¹ SJANCS - fondul Școala de cântăreți bisericești Caransebeș, dosar 1/1943-1952, f. 13.

² *Ibidem*, f. 39-40.

³ În art. 2 al acestui Regulament se arată rostul școlilor de cântăreți „menirea acestora este de a pregăti cântăreți de strună, ajutor preotului în activitatea lui și candidați pentru Institutele teologice de grad universitar”-*Regulament pentru organizarea și funcționarea instituțiilor de învățământ pentru pregătirea personalului bisericesc și recrutarea corpului didactic din Patriarhia Română (1952)*, p. 641.

⁴ *Regulament pentru organizarea și funcționarea instituțiilor de învățământ pentru pregătirea personalului bisericesc și recrutarea corpului didactic din Patriarhia Română*, în BOR, nr. 9-10(1952), p. 641-694.

ani la fostele Școli de cântăreți bisericești și 3) elevi ai fostelor Seminarii Teologice, care au promovat clasa a IV-a (adică a VIII-a). În ceea ce privește anul III s-a hotărât să fie primiți elevi cu două clase sau trei clase de liceu sau de școală normală, dar care au fost supuși câtorva examene de diferență din disciplinele teologice. De menționat că era prevăzută aceeași normă de admitere și pentru personalul monahal: călugări, călugărițe, frați sau surori de mănăstire (Cap. IV, Art. 120-122); media generală de admitere era de cel puțin 6 (șase) pentru toți.

Din anul 1954 Sfântul Sinod al BOR a dat la 7 iunie Circulara Administrației Patriarhale nr. 4721/1954 prin care organizează Școala de cântăreți bisericești pe două cicluri: ciclul I- doi ani; ciclul II doi ani- total patru ani și șase catedre. Circulara specifică printre altele că „ Școlile de cântăreți bisericești sunt instituții de învățământ mediu cu durata școlarizării de patru ani. La ciclul I (anii I-II), se vor preda materii strict necesare cântăreților de strună, iar pentru ciclul II (anii III-IV), se vor preda materii de studii necesare admiterii la Institutele teologice, sau pentru a ocupa posturi la parohii de categoria I-a și urbane. Catedra a șasea este a spiritului care predă Tipicul și Practica religioasă.⁵

Tot prin această Circulară a Sinodului s-a hotărât ca absolvenții de Liceu Teoretic, Școli Pedagogice, Școli de cântăreți bisericești de tip vechi (de doi și trei ani), care doresc să urmeze Institutul teologic, să dea diferență la Școala medie de cântăreți bisericești ciclul I și II. Acest mod s-a practicat o scurtă perioadă de timp la Caransebeș și Cluj, cu comisii mixte de la ambele Școli de cântăreți bisericești, după care acest tip de diferențe a încetat, nedovăduindu-și eficacitatea, întrucât Liceele Teoretice, Școlile Pedagogice și Școlile de cântăreți bisericești de tip vechi ofereau candidaților cunoștințele necesare admiterii în învățământul teologic superior.⁶

La 9 octombrie 1955, Sfântul Sinod al BOR a hotărât modificări și completări în Regulamentul... din 1952. Astfel ciclului II al Școlilor de cântăreți bisericești din Patriarhia Română l-i s-a mai adăugat un an, fiind transformate în Școli de cântăreți bisericești și Seminarii Teologice cu durata de școlarizare de cinci ani.⁷ Primii doi ani pregăteau cântăreți bisericești, iar ultimii trei ani de Seminar teologic pregăteau preoți pentru parohiile de categoria a III-a și a II-a sau potențiali candidați la examenul de admitere la Institutul Teologic de grad Universitar Sibiu.⁸

⁵ SJANCS-Fondul Școala de cântăreți bisericești Caransebeș, *dosar 2/1945-1955*, f. 90 și *dosar 21/1953-1959*, f. 21.

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ibidem*, *dosar 21/1953-1971*, f. 34-35

⁸ Modificări și completări a unor articole din Statutul pentru Organizarea și Funcționarea BOR, art. 122, alin. 4, în BOR nr. 3-4 (1956), p. 301.

Noua formă de învățământ cuprindea șapte catedre, iar disciplinele vor spori cu ore de Limbi clasice, Istorie universală, Îndrumări misionare, Pastorală.⁹

Examenul de admitere a constat din „vizita medicală, verificarea aptitudinilor muzicale, scris și oral la Limba și Literatura Română, Limba Rusă (disciplină nou introdusă de către puterea de stat), Cunoștințe religioase”.¹⁰

Din anul 1966, când a intrat în vigoare un alt *Regulament de organizare și funcționare a instituțiilor de învățământ teologic*¹¹ s-a hotărât ca în Școlile de cântăreți bisericești și Seminariile Teologice admiterea să aibă următoarele probe: a) Examinarea medicală – eliminatorie; b) Cercetarea aptitudinilor medicale – eliminatorie; c) probă scrisă la Limba și literatura română și o altă limbă străină (se putea alege și o altă limbă decât rusa); d) Probă scrisă și orală pentru constatarea cunoștințelor generale de religie, rugăciune etc.; media generală a examenului de admitere era de cel puțin 6 (șase).

Prin Regulamentul de organizare și funcționare a învățământului teologic din Patriarhia Română (din 1978)¹², Școlile de cântăreți bisericești (cu doi ani de studiu) erau separate de Seminariile Teologice (cu cinci ani de studiu). Pentru Școlile de cântăreți bisericești examenul de admitere consta din: a) Examinarea medicală- eliminatorie; b) Cercetarea aptitudinilor muzicale – eliminatorie și c) Cunoștințe religioase (scris și oral); la Seminariile Teologice examenul de admitere consta din: a) Examinarea medicală – obligatorie; b) Cercetarea aptitudinilor muzicale – eliminatorie; c) Probă scrisă și orală la Limba română; d) Probă scrisă și orală la cunoștințe generale de religie; e) Probă scrisă la Istoria României; media generală de admitere era de cel puțin 6 (șase).

În *Regulamentul pentru Seminariile Teologice Liceale* (din 1997)¹³, examenul de admitere era prevăzut din următoarele probe: a) Probe de aptitudini (eliminatorii): – vizita medicală; verificarea dicției și a aptitudinilor muzicale (proba orală notată cu admis-respins); b) Probe de cunoștințe (concurs): Limba și literatura română (scris) și religie (scris); media generală s-a calculat potrivit metodologiei Ministerului Învățământului.

⁹ Dare de seamă asupra sectorului Ateliere II al Institutului Biblic pe anul 1955, în BOR, nr. 3-4 (1956), p. 363.

¹⁰ SJANCS-fondul Școala de cântăreți bisericești Caransebeș, *Registrul de Procese verbale din ședința Consiliului profesoral pe anul 1955*, f. 34.

¹¹ Titlu complet: *Regulament de organizare și funcționarea instituțiilor de învățământ pentru pregătirea personalului bisericesc și de recrutare a corpului didactic din Patriarhia Română* (1966).

¹² Vezi titlul complet; *Regulament pentru organizarea instituțiilor de învățământ teologic din Biserica Ortodoxă Română* (1978).

¹³ Cf. titlul complet: *Regulament pentru Seminariile Teologice Liceale* (1997).

Cu anul școlar 2000-2001 s-au introdus pentru admiterea în Seminarile Teologice Liceale și în Școlile de cântăreți bisericești¹⁴ alte probe de concurs și anume: a. Vizita medicală și analiza fișei medicale – eliminatorii; I) *Probe orale*: a) verificarea dicției prin: rostirea uneia din rugăciunile: *Împărate ceresc, Prea Sfântă Treime, Tatăl nostru, Psalmul 50, Crezul, Cuvine-se cu adevărat, Apărătoare, Doamnă*; b) Verificarea apăsăturilor muzicale prin intonarea uneia dintre următoarele cântări bisericești: *Sfinte Dumnezeule, cu noi este Dumnezeu, Doamne al puterilor, Troparul Învierii, Tatăl nostru, Troparul Rusaliilor, Fie numele Domnului binecuvântat, Binecuvântat ești Hristoase Dumnezeul nostru, Colinde cu conținut religios*; intonarea unui cântec patriotic (*Deșteaptă-te române, Limba noastră* – Al. Cristea, *Țara mea* – D. G. Chiriac, *Imnul eroilor* – I. Brătianu, *Pui de lei* – I. Brătianu); verificarea auzului muzical prin luarea tonului după pian și prin intonarea gamei Do major a arpegiului și a unor sunete din gamă, verificarea simțului ritmic. Pentru examenul la proba muzicală nu se vor verifica noțiunile teoretice; II) *Probe scrise*: Lucrarea scrisă cu durata de două ore, la Religie. Subiectul pentru proba scrisă se fixează prin tragere la sorți, de către un elev, în fața candidaților și a comisiei, la începutul examenului, dintr-o tematică anunțată în timp legal; III) *proba de aptitudini* pentru Seminarile Teologice Ortodoxe, specializarea Patrimoniu: a) Probă scrisă de verificare a cunoștințelor religioase, evaluată cu notă; b) Proba practică pentru testarea aptitudinilor la studiul formelor, desen după natură, evaluată cu notă; c) Probă practică pentru testarea aptitudinilor la studiul culorii și compoziției plastice, evaluată cu notă. Nota minimă de admitere la fiecare probă este 6 (șase).

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința sa din 10-11 februarie 2004, a luat în discuție referatul Sectorului Învățământ al Patrarhiei Române cu privire la noua Metodologie de organizare și desfășurare a admiterii în învățământul liceal și profesional de stat pentru anul școlar 2004-2005, aprobată de către MECT prin Anexa III la Ordinul MECT nr. 5514 din 22.11.2003, privind Metodologia de organizare și desfășurare a admiterii în învățământul liceal și profesional de stat, pentru anul școlar 2004-2005.

Această Metodologie, aplicabilă și Seminarilor Teologice și Școlilor de Cântăreți Bisericești, prevede ca temele propuse pentru proba scrisă, să respecte Programa școlară de Religie pentru clasele a VII-a și a VIII-a.

Întrucât această prevedere modifică Metodologia de admitere în Seminarile Teologice și Școlile de Cântăreți Bisericești, aprobată de Sfântul Sinod prin hotărârea nr. 4271/2001, se impune o nouă tematică în concordanță cu reglementările noii Metodologii.

¹⁴ Titlul întreg: *Profil Teologic. Seminarile Teologice Liceale Ortodoxe, Seminarile monahale și Școlile de cântăreți bisericești (2000)*.

În urma dezbaterilor în plen, la propunerea Comisiei Învățământului pentru pregătirea personalului bisericesc, Sfântul Sinod a hotărât:

-aprobă ca subiecte pentru proba scrisă de la examenul de admitere în Seminariile Teologice și Școlile de Cântăreți Bisericești, următoarele teme:

1. Dumnezeu Creatorul.
2. Fericirile.
3. Minunea din Cana Galileii – Mântuitorul Hristos binecuvintează și ajută familia.
4. Sărbători în cinstea sfinților.
5. Sărbători în cinstea Maicii Domnului.
6. Postul- împărțire și importanță.
7. Ierarhi de seamă în Istoria Bisericii Ortodoxe Române: Antim Ivireanul, Varlaam, Andrei Șaguna.
8. Sfântul Vasile cel Mare: ctitor al instituțiilor de caritate (filantropice).
9. Dumnezeu Judecătorul.
10. Învierea lui Lazăr – rodul iubirii lui Hristos pentru prietenii Săi.
11. Vindecarea celor zece leproși – recunoștința față de binefăcători.
12. Sfânta Lturghie- Rugăcinea atotcuprinzătoare a Bisericii.
13. Autocefalia B.O.R. Ridicarea la rangul de Patriarhie.
14. Organizarea Bisericii Ortodoxe Române în prezent.

Bibliografie:

- Sfânta Scriptură
- Mica Biblie
- Învățătura de Credință Ortodoxă și
- manualul de Istoria Bisericii Ortodoxe Române pentru Seminariile Teologice, autor Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu.
- Tematica și partea de Metodologie privitoare la Probele de aptitudini se vor comunica de urgență școlilor teologice de nivel preuniversitar și se vor publica în presa centrală și locală bisericească.

Anexa III la Ordinul MECT din 22.11.2003, privind Metodologia de organizare și desfășurare a admiterii în învățământul liceal și profesional de stat pentru anul școlar 2004-2005

PROBELE DE APTITUDINI
PENTRU ADMITEREA ÎN LICEELE VOCATIONALE
PROFIL TEOLOGIC
SEMINARII TEOLOGICE LICEALE ORTODOXE, SEMINARII
MONAHALE
ȘI ȘCOLI DE CÂNTĂREȚI BISERICEȘTI

La seminariile teologice, cursuri de zi, se pot înscrie absolvenți de gimnaziu care au promovat testele naționale sau care au obținut certificat de capacitate, care au media generală de absolvire a claselor V-VIII minimum 7,00 și media minimum 9,00 la purtare.

La seminariile monahale, precum și la seminariile teologice, forma de învățământ frecvență redusă, se pot înscrie absolvenți de gimnaziu care au promovat testele naționale sau care au obținut certificat de capacitate de echivalare a examenului de capacitate, cu vârsta de până la 35 de ani.

La școlile de cântăreți bisericești se pot înscrie absolvenți de gimnaziu care au promovat sau nu testele naționale sau care au obținut sau nu certificat de capacitate, cu vârsta de până la 35 de ani.

Înscrierile se fac la unitățile școlare respective. Dosarul de înscriere va cuprinde:

1. certificat de botez (ortodox) – copie legalizată;
2. fișa medicală (original);
3. fișa de înscriere, în original, eliberată de unitatea de învățământ gimnazial;

4. recomandarea Consiliului parohial;

5. binecuvântarea Chiriarhului locului;

Vizita medicală este obligatorie și eliminatorie.

Atât la seminariile teologice ortodoxe cât și la școlile de cântăreți bisericești se organizează probe de aptitudini, care constau din probe orale și probe scrise.

PROBE ORALE

a) verificarea dicției prin:

- rostirea uneia din rugăciunile: *Împărate ceresc, Preasfântă Treime, Tatăl nostru, Psalmul 50, Crezul, Cuvine-se cu adevărat, Apărătoare, Doamnă;*

b) verificare aptitudinilor muzicale prin:

- intonarea uneia dintre următoarele cântări bisericești: *Sfinte Dumnezeule; Cu noi este Dumnezeu; Doamne al puterilor; Troparul Învierii; Tatăl nostru; Troparul Rusaliilor; Fie numele Domnului binecuvântat; Binecuvântat ești Hristoase Dumnezeu nostru; Colinde cu conținut religios;*

- intonarea unui cântec patriotic (*Desteaptă-te române; Limba noastră – Al. Cristea; Țara mea – D. G. Chiriac; Imnul eroilor – I. Brătianu; Pui de lei – I. Brătianu*);

c) verificarea auzului muzical prin luarea tonului după pian și prin intonarea gamei Do major, a arpeggiului și a unor sunete din gamă,

d) verificarea simțului ritmic.

Pentru examenul la proba muzicală nu se vor verifica noțiunile teoretice.

Probele orale vor fi apreciate cu calificativul admis/respins.

PROBE SCRISE

Lucrare scrisă, cu durata de două ore, la Religie.

Subiectele pentru proba scrisă se elaborează din programa școlară de religie, clasele a VII-a și a VIII-a. Lucrarea scrisă se apreciază cu note de la 1 la 10.

Probele de aptitudini pentru Seminariile Teologice ortodoxe, specializarea patrimoniu sunt următoarele:

- proba scrisă de verificare a cunoștințelor religioase, evaluată cu notă;
- proba practică pentru testarea aptitudinilor la studiul formelor, desen după natură, evaluată cu notă;
- proba practică pentru testarea aptitudinilor la studiul culorii și compoziție plastică, evaluată cu notă.

Conținuturile pentru cele două probe practice de verificare a aptitudinilor artistice sunt cele din programa școlară de educație plastică pentru gimnaziu, iar conținuturile pentru proba scrisă la Religie vor fi aceleași ca și cele pentru profilul teologic.

NOTĂ: 1. Conducerea Seminarului va propune componența comisiei de examen, care va fi aprobată de inspectoratul școlar.

2. Până la sfârșitul timpului de elaborare a fiecărei lucrări scrise, comisia va afișa baremul de corectare.

3. Probele scrise și cele practice vor fi evaluate cu note. Nota minimă de admitere la fiecare probă este 6.00. Candidații care la proba orală vor obține caificativul *respins* nu vor mai putea susține proba scrisă.

Nota pentru probele de aptitudini, la specializarea patrimoniu, se calculează ca medie aritmetică, cu două zecimale, fără rotunjire, dn notele la cele trei probe de mai sus.

4. La probele orale și practice nu se admit contestații. La proba scrisă se admit contestații.

5. Media finală de admitere se calculează astfel: $(3 \text{ MA} + \text{Apt}) : 4 = \text{MFA}$ unde:

MA = media de admitere obținută conform Metodologiei

Apt = nota la proba scrisă (pentru specializarea teologie), respectiv media probelor de aptitudini, obținută ca medie aritmetică a notelor la probele practice și la proba scrisă (pentru specializarea patrimoniu)

MFA = media finală de admitere

6. Media finală minimă de admitere este 6.00. La medii egale, departajarea candidaților se va face după media obținută la testele naționale. Dacă egalitatea persistă, departajarea se va face după nota obținută la lucrarea scrisă din cadrul probelor de aptitudini.

7.) Candidaților respinși la probele de aptitudini li se vor înapoia dosarele și vor fi îndrumați să se înscrie la alte licee.

8. Situațiile care nu sunt prevăzute în prezenta metodologie vor fi soluționate conform Metodologiei de organizare și desfășurare a admiterii în învățământul liceal și profesional de stat pentru anul școlar 2004-2005.¹⁵.

Această programă s-a folosit până în anul 2011, când a venit o nouă Metodologie, practică în prezent.

Dacă facem o privire generală asupra modului de admitere în Școlile de cântăreți bisericești și Seminarile Teologice în ultimii 50 de ani, observăm că fiecare etapă din viața acestora se caracterizează prin seriozitate în recrutarea elevilor, știut fiind faptul că de aceasta a depins și depinde roșul și trăinicia Bisericii noastre străbune.

În cadrul procesului educațional, în orice școală, la loc de frunte se află disciplina. Aceasta implică ascultarea elevului față de dispozițiile Regulamentelor școlare traduse în viață de corpul profesoral, în special conducerea școlii- director, consiliul de administrație, în scopul asigurării ordinii precum și a comportamentului corespunzător în instituțiile de profil, dar și în societate.

Școlile teologice având un specific mai deosebit decât cele laice, și normele disciplinare erau și firesc să fie mult mai severe, conucând mult spre formarea conștiinței de sine viitorului preot, trăitor atât în comunitatea eclezială care face parte integrantă, inseparabilă de societatea umană. Pentru a ne convinge pe deplin de această situație, vom reda, în cele ce urmează, articolele privitoare la disciplină, din Regulamentul pentru organizarea și funcționarea instituțiilor de învățământ ortodox din Patriarhia Română începând cu anul 1952:

Art. 65 – De la fiecare elev al școlii de cântăreți [respectiv al Seminarului teologic] se cere sânguință și purtare exemplară, cuviincioasă, în școală, față de superiori, de colegi și de personalul administrativ și de îngrijire.

Art. 66 – Sunt oprite, cu severitate, cuvintele urâte, ofensele și înjurăturile, iar loviturile se pedepsesc cu îndoită severitate.

Art. 67 – Minciuna, fraudă, furtul și perversitatea se vor pedepsi cu severitate, iar în caz de recidivă, elevii se elimină.

Hotărârea de eliminare se aduce la cunoștința Chiriarhului și a părinților.

Art. 68 – Complicele la abateri disciplinare se pedepsește ca și făptuitorul.

Art. 69 – Beția, desfrâul, fumatul și jocurile de noroc, precum și introducerea de băuturi alcoolice în școală, de către elevi sau cunoscuții lor, se pedepsesc cu asprime.

¹⁵ . Patriarhia Română, Sectorul învățământ, București, nr. 523/17 februarie 2004

Art. 70 – Dispozițiile prezentului regulament privesc purtarea elevilor în școală, precum și în timpul învoirilor și vacanțelor.

La întoarcerea din vacanță, elevii vor aduce adeverințe de bună purtare de la oficiul parohial din raza căruia locuiesc.

Art. 71 – Absențele elevilor, înainte și după vacanță, se consideră abateri de la disciplina școlară și se pedepsesc ca atare.

În caz de forță majoră sunt datorate să anunțe direcțiunea școlii cât mai grabnic, cel mai târziu în 10 zile de la începerea cursurilor, altfel se consideră retrași și pierd anul.

Pentru absențe în caz de boală sau epidemie în localitate, elevul va prezenta certificatul și va fi acceptat numai avizul medicului școlii.

Art. 72 – Pentru abaterile săvârșite elevii se pedepsesc cu:

a) Admonestarea în particular;

b) Admonestarea în fața clasei;

c) Admonestarea în fața tuturor elevilor școlii, vinovatul înlăturându-se din toate însărcinările onorifice încredințate lui de director sau de profesori;

d) Oprirea de a ieși în oraș, când se dă voie tuturor elevilor;

e) Afișarea vinovatului pe tabla de publicație a școlii cu arătarea vinei și pedepsei;

f) Scăderea notei la purtare;

g) Eliminarea din școală până la un an;

h) Eliminarea definitivă din școală.

Art. 73 – În afară de eliminări, care se hotărăsc prin proces verbal motivat de consiliul profesoral și se aprobă de Chiriarh, toate celelalte pedepse se dau de director.

Dacă se face o comparație între acest Regulament (în special la problema disciplinei în școală) și cel din anul 1966, observăm că ele sunt aproape identice (câteva cuvinte apar în plus la două articole 67 și 72 la cel din 1966).

Spre mirarea noastră, articolele 67 și 69 (importante pentru menținerea disciplinei în seminar) au fost aproape anulate în Regulamentul din 1978. Iată cum au fost sintetizate articolele pomenite:

„Sunt oprite cu severitate cuvintele urâte și ofensele, iar actele de violență se pedepsesc cu îndoită severitate. Orice abatere de la morală și disciplina școlară se pedepsește după gravitate” (Art. 95).

Este o poziție ce nu prezintă faptele care nu intră sub incidența acestui articol, element cu siguranță dictat de autoritățile de stat ceaușiste.

În schimb, la capitolul pedepse, mai apar unele sancțiuni în plus și anume:

„ - Înlăturarea din însărcinările onorifice ce i-au fost date de director, spiritual sau diriginte;

- pierderea bursei, semibursei pe un trimestru sau două trimestre;
- amânarea susținerii examenului de absolvire sau de diplomă pentru sesiunea următoare;
- eliminarea din școală până la o lună;
- eliminarea pe tot anul școlar, cu drept de reînscrisere, ca repetent, numai o singură dată în aceeași clasă;
- eliminarea definitivă, când abaterile dovedesc un caracter impropriu pentru preoție sau serviciul de cântăreț bisericesc”.

A fost scoasă, în schimb, pedeapsa corporală, precum și reținerea hranei.

Din 1993, Seminariile teologice au primit un caracter liceal, absolvenții de aici (cu bacalaureatul), având dreptul de a se prezenta la admitere și la facultățile de stat. Prin acest nou statut s-a diluat caracterul preponderent teologic al Seminariilor Teologice, fapt pentru care ierarhii ortodocși au hotărât ca absolvenții acestora să nu mai fie hirotoniți după terminarea școlii; prin *Programa de învățământ* aceste Seminarii nu mai oferă de fapt pregătirea necesară pentru ca un absolvent să poată fi hirotonit preot.

Aceste noutăți din cadrul Seminariilor Teologice Liceale sunt reflectate și în noul Regulament din anul 1997. La capitolul *sanctiuni* se arată următoarele:

„Art. 33 – Elevii seminariști care încalcă regulamentele școlare vor fi sancționați potrivit prevederilor regulamentare.

Art. 34 – a) pedeapsa cu eliminarea pe o perioadă determinată se aplică în următoarele situații: cuvintele urâte, cuvintele vulgare, ofense, injurii, minciuna, fraudă, furtul, actele de imoralitate, beția, desfrâul, fumatul, jocurile de noroc, drogurile, introducerea și răspândirea în școală a materialelor pornografice, lipsă de respect față de cele sfinte, deteriorarea gravă a bunurilor școlii, manifestări agresive față de olegi, jigniri aduse cadrelor didactice... Sancțiunea este stabilită de Consiliul Profesoral și este adusă la cunoștința familiei și Centrului eparhial de care aparține, iar în timpul aplicării ei, elevul rămâne sub observația familiei, a școlii și a preotului paroh.

b) repetarea abaterilor prevăzute mai sus, precum și abaterile de la învățătura de credință ortodoxă atrag după sine exmatricularea pe o perioadă determinată sau definitivă din școală.

Art. 35 – Sancțiunile în funcție de gravitatea lor vor fi însoțite de scăderea notei la purtare în mod corespunzător pe trimestrul respectiv. Dacă prin faptele respective s-au produs pagube materiale în avutul Seminarului se vor lua măsuri pentru recuperarea daunelor respective de la elevii ce se fac vinovați sau de părinții (ocrotitorii legali) ai acestora.

Faptele săvârșite de elevi se analizează în Consiliul Profesoral, care hotărăște sancțiunea, iar aplicarea ei cade în sarcina Consiliului de admi-

nistrație. Decizia de sancțiune se aduce la cunoștința elevilor sancționați în fața colectivului școlii, se afișează la avizier și se comunică părinților (susținătorilor legali) și centrelor eparhiale de care aparțin elevii”.

Cu toate că Seminariile Teologice Liceale au o orientare mult mai laicizată, sancțiunile pentru abaterile elevilor au fost luate din primele Regulamente (din 1952 și 1966), când disciplina în școală era un element de bază, vital pentru viitorul cleric.

În noile condiții ale așa-zisei democrații, când tineretul este supus unor adevărate asalturi de ispite și păcate, școlile teologice se pot menține numai printr-o *severă disciplină*, care să formeze caractere tari, modele de moralitate și cultură; numai așa Biserica noastră va fi pe mai departe *lumină* și pentru credincioșii din mileniul următor.

Încă din prima clasă de gimnaziu, Dirigenția (care acum poartă denumirea de Consiliere și orientare), a fost inclusă în orarul școlar, dirigințele fiind și pentru școlile laice asemenea unui duhovnic. Mai mult, în școlile teologice, dirigințele lucrează intens, cu atenție, grijă, dibăcie, dragoste pedagogică deosebită, la dăltuirea personalității viitorilor slujitori ai Bisericii, ceea ce-i face și pe elevi să-i fie apropiați și să-l poarte totdeauna în suflet.

În primii cinci-șase ani de funcționare a Seminarului, la orele de dirigenție au fost prezentate teme ce au contribuit substanțial la educația elevilor școlii, teme ce urmăreau formarea de caractere tari și ținută morală aleasă. Amintim câteva dintre acestea: „*Despre rugăciune*”; „*Curăția sufletească*”; „*Lectura religioasă*”; „*Conștiința*”; „*Colegialitatea*”; „*Ajutortarea semenilor*”; „*Virtuțile teologice*”; „*Noblețea preoției*” ș. a.¹⁶

Au fost desigur și teme care vizau conduita elevului seminarist: „*Comportarea în societate*”, „*Despre politețe*”, „*Despre salut*”, „*Respectul față de părinții duhovnici și părinții trupești*”, „*Rolul lecturilor laice și teologice în formarea elevului*”, „*Participarea la activitățile obștești*”, „*Păstrarea bunurilor obștești*” ș.a.¹⁷

După anul 1958 se observă tendința autorităților statului de a politiza orele de dirigenție. Dacă până acum la aceste ore s-au prezentat subiecte ce aveau drept scop formarea religios-morală a elevului seminarist, din anul pomenit s-a pus accent deosebit pe Educația cetățenească, dorindu-se formarea omului de tip socialist sovietic, îndepărtarea de către Dumnezeu și de către lumea spirituală.

După anul 1958 și până în jurul anului 1960, la orele de dirigenție au fost tratate în general aceste teme: „*Luna prieteniei româno-sovie-*

¹⁶ Registrul de prezență al profesorilor 1955-1956. p. 12, 18, 30, 41; Registrul de prezență 1956-1957, p. 62, 73; Registrul de prezență 1958, p. 7, 13.

¹⁷ Registrul de prezență al profesorilor 1953-1956, p. 40, 62, 70; Registrul de prezență al profesorilor 1957-1958, p. 9, 18 32; Registrul de prezență 1958, p. 109, 120.

„Binefacerile colectivizării”, „Atitudinea față de muncă și disciplină”, „Marea Revoluție Socialistă Sovietică din octombrie 1917”, „Realizările tehnice și culturale ale URSS”, „Umanismul proletar și marxismul socialist”, „Organizarea teritorial-administrativă a RPR”, „Lupta pentru pace și dezarmare”, „Dezarmarea, calea spre consolidarea păcii”, „Abolirea monarhiei- 30 decembrie 1947”, „Unirea Principatelor Române – 24 ianuarie 1859”, „Răscoala țăranilor din 1917”, „Aniversarea grevelor de la uzinele Grivița- 1933”, „Ziua armatei sovietice”, „Instaurarea puterii populare sub guvernul condus de Dr. Petru Groza la 6 martie 1945”, „Ziua internațională a femeii”, „Aniversarea nașterii lui Vladimir Ilici Lenin”, „1 Mai-Ziua solidarității internaționale a oamenilor muncii”, „9 Mai 1877 – Cucerirea independenței de stat a României”, „9 Mai 1945 – ziua victoriei asupra fascismului”, „Rolul conducător al PMR”, „Personalități culturale ruse”, „Cehov și Tolstoi” ș. a.¹⁸

S-a scos în evidență la aceste ore tot mai mult rolul URSS în lume, pe linie tehnico-științifică, de lideră a socialismului, promotoare a păcii. Temele de acest gen au continuat să fie dezbătute la orele de dirigentie până în anul 1965. Amintim câteva: „Poziția URSS în cadrul ONU”, „Realizări ale științei și tehnicii URSS”, „Lupta URSS împotriva colonialismului”, „Realizările URSS în domeniul științei cosmice”, „Congresul al XXII-lea al URSS”, „URSS în lupta pentru pace”¹⁹.

N-au fost neglijate nici temele care vizau formarea tineretului în spiritul moralei creștine și al democrației socialiste. Notăm câteva dintre acestea: „Educația moral-cetățenească”, „Morală creștină și respectul legalității de stat”, „Formarea viitorilor preoți în spiritul dragostei și atașamentului față de popor”, „Respectul proprietății obștești”, „Comportarea elevului în școală și în afara școlii”, „Tineretul și atitudinea față de muncă”²⁰.

Conținutul tematicii orelor de dirigentie s-a schimbat după venirea lui Nicolae Ceaușescu la putere, în luna martie 1965. Problemele tratate au fost acum diverse, accentuându-se mai mult până în 1972 latura educativă a tineretului românesc, dragostea față de patrie și față de patrimoniul național, rolul României în lupta pentru pace, precum și prestigiul ei în lume, rolul educativ al preotului în societate, relațiile dintre Biserică și Stat ș. a.²¹

¹⁸ Registrul de prezență 1958-1959, p. 82; Registrul de prezență 1959-1960, p. 12, 19, 44, 50, 61, 66, 68, 72, 75, 80, 120, 132; Registrul de prezență 1960, p. 18, 25, 29, 41, 57, 64, 75, 93.

¹⁹ Registrul de prezență 1961-1961, p. 14, 26, 32; Registrul de prezență 1962-1963, p. 7, 12; Registrul de prezență 1964, p. 33.

²⁰ Registrul de prezență al profesorilor 1960, p. 128, 140; Registrul de prezență 1961-1962, p. 61, 81; Registrul de prezență al profesorilor 1964-1965, p. 91, 102.

²¹ Condica de prezență a profesorilor 1965, p. 42; Condica de prezență a profesorilor 1966-1967, p. 2, 18, 41, 60; Condica de prezență a profesorilor 1968-1969, p. 81, 120; Condica de prezență a profesorilor 1971-1972, p. 12, 19, 30.

Din anul 1972 în programa tuturor școlilor teologice a fost introdusă o oră specială de Educație cetățenească, preluând o parte din subiectele care se dezbăteau până acum la dirigenție, rămânând, însă, și aici multe probleme de conduită a elevilor în școală sau societate, și în special temele aniversare (din Istoria Patriei sau Istoria Universală) care, fiind odată prezentate pe școală, se revenea asupra lor pentru o cunoaștere mai aprofundată²².

Între anii 1980-1989 au mai fost prezentate și evenimentele politice interne și externe ale săptămânii încheiate²³.

La sfârșitul fiecărui trimestru dirigenții prezentau în consiliul profesoral un raport special privind desfășurarea orelor de Dirigenție și Educație cetățenească unde, inspectorul teritorial al Departamentului Cultelor venea cu foarte multe sugestii, obiective și sarcini de urmat.

Abia din anul 1990 orele de dirigenție și-au primit rolul lor real, instructiv-educativ, ele decurgând după metodologia folosită în liceele de stat, dar cu o pondere mai accentuată asupra formării religios-morale a viitorilor preoți.

Menirea de bază a școlilor teologice este educația și formarea duhovnicească a tinerilor elevi, care se face la toate orele de curs cu caracter teologic, dar în mod deosebit ea se realizează prin Sfintele Slujbe: Vecernie, Utrenie, Sfânta Liturghie, Acatiste, Paraclise, Rugăciunea de dimineață și de seară și prin meditații religioase și predici ținute în special de clerici invitați din cuprinsul eparhiei sau alte eparhii.

Programul acestor slujbe a suferit modificări în decursul anilor, dar fără a afecta zilele de Miercuri, Vineri, Sâmbătă și Duminică, care și-au urmat Tipicul normal.

În primii ani de existență ai Seminarului elevii participau zilnic la Utrenia de la Catedrala orașului, cu excepția anotimpului de iarnă. Tot acolo săvârșeau Duminica și în sărbători Utrenia, Sfânta Liturghie și Vecernia. După Utrenie, părintele spiritual sau preotul profesor de serviciu explica pericopa evanghelică ce urma a fi citită la Sfânta Liturghie.

Dându-li-se în folosință capela fostei reședințe eparhiale în anul 1962, iar ulterior Biserica cu hramul „Sfântul Ioan Botezătorul”, din localitate, ei au folosit acum mai mult aceste locașuri de cult, unde părinții profesori slujeau în sobor, răspunsurile liturgice fiind date de strană sau corul elevilor. Elevii din anul V susțineau predicile și catehezele.

²² *Condica de prezență 1 IX 1972- 15 VI 1973*, p.2, 172; *Condica de prezență 1973-1974*, p. 1, 153, *Condica de prezență 1974-1975*, p. 12, 140; *Condica de prezență 1975-1976*, p. 4, 129; *Condica de prezență 1976-1977*, p.14, 120; *Condica de prezență pentru anul școlar 1976-1977, partea a II-a*, p. 2, 180; *Condica de prezență 1978-1979*, p. 12, 190; *Condica de prezență pentru anul școlar 1979-1980*, p. 6, 170.

²³ *Condica de prezență 1980-1981*, p. 7, 180; *Condica de prezență 1981-1982*, p. 5, 175, *Condica de prezență 1982-1984*, p. 1, 250, *Condica de prezență 1985-1986*, p. 2, 247, *Condica de prezență 1987*, p. 1, 193, *Condica de prezență 1988-1989*, p. 1, 238.

Din anul 1981, de când Seminarul Teologic a beneficiat de o biserică proprie, programul religios s-a desfășurat aici.

Prima și ultima săptămână din Postul Crăciunului, precum și cele din postul Sfințelor Paști, erau perioade speciale de pregătire duhovnicească. În aceste săptămâni, spiritualul școlii și părinții profesori țineau, prin rotație, meditații și predici; elevii beneficiind tot acum și de cuvintele de învățătură ținute de preoți cu experiență din Mitropolia Banatului sau din alte eparhii.

De asemenea, tot în postul Sfințelor Paști, în zilele de miercuri și vineri dimineața, între orele 7-9 sau 10-12 se săvârșea Sfânta Liturghie a Darurilor Mai Înainte Sfințite (a sfântului Grigorie Dialogul), la care participau activ, la strună, toți elevii Seminarului, orele în această perioadă fiind suspendate.

Cursurile erau suspendate apoi și în sărbătorile bisericești de peste săptămână, elevii participând activ la Utrenie, Sfânta Liturghie și Vecernie, în cor sau la strună.

Un deosebit rol în educația religioasă l-au avut consultațiile duhovnicești, ținute de părintele spiritual, unde elevii puteau avea o permanentă spovedanie, primind sfaturile și îndemnul necesare.

Zilnic, pentru servirea mesei de prânz, părintele spiritual le selecta lectura religioasă, pe care un elev o citea cu acest prilej, iar în fiecare dimineață, pe clase, se dădea citatul zilei, luat din Sfânta Scriptură, care, fiind scris pe tablă, elevii îl puteau însuși ușor.

Ca o replică la impunerea forțată a orei de Educație cetățenească de către Stat (1972), Sfântul Sinod al Bisericii noastre reușește, abia după zece ani ca în Seminariile teologice să introducă o oră de Educație duhovnicească, începând cu anul școlar 1982-1983.

În cadrul acestor ore s-au tratat teme legate de operele sfinților părinți și ale scriitorilor bisericești răsăriteni, de cultură și spiritualitate bizantină.²⁴

Ora de Educație duhovnicească a fost o contrabalansare a aceleia de Educație cetățenească, deoarece prin intermediul primei discipline seminaristii erau mult îndepărtați de Biserică și implicit în problemele politico-economice și sociale ale României.

Și după 1990 au continuat aceste ore, încadrându-se în programa de școlarizare sub denumirea de Formare duhovnicească sau Spiritualitate, ele fiind susținute de către părintele spiritual sau diriginti.

La Caransebeș, din 2006, odată cu venirea Prea Sfințitului Lucian ca Episcop, aceste ore ca și cele de Patrologie, au fost oferite P. S. Sale, care cu o deosebită sensibilitate și competență, oferă elevilor miezul cugetării sfinților părinți, scriitorilor bisericești, sau a altor teme duhovnicești.

²⁴ *Condica de prezență a profesorilor 1985-1986*, p. 1-280; *Condica de prezență 1988-1989*, p. 1-250; *Condica pentru evidența prezenței profesorilor 1991-1992*, p. 1-300; *Idem 1993-1994*, p. 1-290; *Idem 1996-1997*, p. 1-312 ș.a.

Educația cetățenească este o componentă a educației omului în general. La începutul înființării școlilor de cântăreți bisericești și a Seminarului Teologic, s-a realizat după cum s-a văzut, în cadrul orelor de dirigenție, fie cu ocazia diferitelor manifestări sau a celor culturale.

După o perioadă (din 1959), orele de dirigenție au fost politizate, devinându-se, astfel de la rolul lor educațional. Mai mult însă, s-a creat mai târziu (în 1972), o oră specială de Educație cetățenească, în care s-au tratat teme cu profund caracter politic și de preamărire a lagărului socialist²⁵, sau a conducătorului „iubit”, Nicolae Ceaușescu²⁶.

Au fost tratate o serie de legi emise de statul comunist, considerate că ele trebuie să fie cunoscute, în mod obligatoriu de către viitorii clerici²⁷.

După anul 1989 nu s-au mai ținut orele de Educație cetățenească. În fiecare săptămână, înainte de anul 1989, dirigințele susțineau o oră de Educație cetățenească, iar temele aniversare erau prezentate și de alți profesori sau invitați din afară. Fiecare oră începea și sfârșea cu intonarea unui cântec patriotic (de obicei două-trei strofe din Imnul de Stat). Subiectele erau anunțate de la începutul anului și afișate în clasă pentru ca elevii să se poată informa din timp asupra lor și să participe în număr cât mai mare la discuții. Luările de cuvânt erau notate într-un grafic.

Fiecare clasă avea biblioteca sa unde se găseau și cărți cu conținut educativ-cetățenesc precum și presa cotidiană. Toți elevii aveau caiete speciale pentru Educație cetățenească, unde notau temele prezentate. Fiecare caiet avea la început poza președintelui țării și Imnul de Stat și alte poze din mărețele realizări ale socialismului și unele poezii patriotice.

²⁵ Iată câteva dintre acestea: Națiunea socialistă și rolul ei în etapa actuală; Patriotismul socialist; Lupta poporului roman pentru afirmarea ființei sale naționale; Satisfacerea serviciului militar-datorie cetățenească a fiecărui tânăr din țara noastră; Constituția RSR lege fundamentală a țării; Decretul 177/1948 privind regimul general al cultelor religioase din România; Economisirea energiei, a materiilor prime și a materialelor- îndatorire patriotică a fiecărui cetățean; Revoluția agrară, obiectiv fundamental al politicii agrare RSR-Cf *Condica... 1972-1973*, p. 66, 71; *Condica... 1973-1974*, p. 50; *Condica... 1974-1975*, p. 8; *Condica... 1981-1982*, p. 50; *Condica... 1984-1985*, p. 130; *Condica... 1987-1988*, p. 82, *Condica... 1988-1989*, p. 118.

²⁶ Notăm aici câteva teme: Inițiative românești la ONU; Poziția României față de țările subdezvoltate; A cincina aniversare de la alegerea ca președinte a domnului Nicolae Ceaușescu; Dezarmarea-problema vitală a omenirii; Obiective majore ale politicii externe în RSR- Cf *Condica... 1972-1973*, p. 10, 120; *Condica... 1978-1979*, p. 123; *Condica... 1987-1988*, p. 25; *Condica... 1988-1989*, p. 111.

²⁷ Teme: Legile țării- expresie a voinței poporului; Grijă pentru lăcașul de cult, casa parohială, cimitir, monumentele istorice; Organele centrale ale puterii de stat; Legea electorală a RSR; Raportul dintre cetățenii români și turiștii străini (legea nr. 23/1971 și HCM nr. 19/1972); Protecția mediului înconjurător (legea nr. 9/1973); Principalele prevederi ale Codului penal, Legea presei (legea nr. 3/1974); Legea privind prevenirea unor bunuri dobândite în mod ilegal (legea nr. 18/1968)-Cf *Condica... 1972-1973*, p. 20, *Condica... 1974-1975*, p. 16, *Condica... 1976-1977*, p. 70, *Condica... 1980-1981*, p. 81, *Condica 1981-1982*, p. 52, *Condica... 1985-1986*, p. 52, 100, *Condica 1988-1989*, p. 62, 86

Temele erau pregătite foarte bine de către profesori și elevi, încât să nu se poată imputa din partea autorităților conducătoare că școlile teologice sabotează acțiunile statului. Poate acum ni s-ar putea reproșa acel mod de lucru și faptul că am acceptat orele de Educație cetățenească, dar atunci nu exista altă variantă, și refuzul era socotit nesupunere față de legile statului, ducând la grave consecințe personale și, în general, vieții Bisericii.

Între factorii educativi din școală, un loc aparte îl ocupă și excursiile, care sunt un mod de recreere, dar în același timp și de cunoaștere a monumentelor istorice-bisericești și laice din țară, a frumuseților geografice ale patriei.

În primii ani de funcționare s-au făcut excursii scurte, de o zi sau două, la mănăstirile și schiturile din județ, împrejurimile Caransebeșului și orașele din zonă.

Mai apoi, s-au organizat excursii de câteva zile în anumite părți ale țării, sau în circuit, având drept scop vizitarea localităților de seamă, biserici și mănăstiri monumente istorice și de artă, muzee, obiective culturale, industriale și turistice²⁸.

Excursiile erau organizate cu elevii unei clase (de obicei clasa a XII-a, la final) sau cu elevi din întreaga școală, conducătorii lor fiind directorul, diriginții sau profesorii. În general, erau plătite din banii elevilor, care uneori primeau o sumă mică și pentru muncile patriotice pe care le desfășurau toamna, însă aproape întotdeauna centrele eparhiale acordau fonduri speciale pentru aceste acțiuni.

Itinerariul includea întotdeauna și școlile teologice din țară, care, pe lângă faptul că erau cunoscute, ofereau cazare și masă, ceea ce făceam și noi, când eram vizitați de excursioniștii teologi din alte părți.

În decursul anilor a fost cutreierată aproape întreaga țară, majoritatea elevilor în cei cinci ani de studiu reușind să-i cunoască frumusețile, valorile istorice, culturale, patrimoniale.

După anul 1989 excursiile organizate de școală s-au rărit, datorită situației economice mai grele. Cu toate acestea, mici excursii au fost făcute și din anul 1990 încoace, dar numai la obiective istorice și culturale din municipiul Caransebeș și la unele mănăstiri din Episcopia Caransebeș la situl arheologic Tibiscum, cu mici excepții și la obiective istorice din Arhiepiscopia Timișoarei, cea a Aradului și Episcopia Devei și Hunedoarei.

²⁸Vezi excursia organizată de Pr. Prof. Pavel Marcu la Orăștie cu prilejul aniversării a 2050 de ani de la crearea primului stat geto-dac centralizat și independent sub conducerea lui Burebista; excursiile de pe Muntele Semenic, Muntele Mic și din țară organizate de Pr. Prof. Nicolae Morar; excursia organizată în țară de Prof. Nicolae Belean și Eugen Crișan; excursia organizată în Italia de Pr. Spiritual Visarion Joantă și Prof. Viorica Strubert. Tot ca excursii, însă cu caracter cultural, pot fi considerate ieșirile corului școlii condus de Pr. Prof. Nicolae Belean însoțit uneori și de Pr. Prof. Ionel Popescu în diferite orașe ale țării și orașe din țări europene: Serbia, Austria, Germania, Italia, Franța.

O singură excursie s-a putut organiza după anul 1990 în Italia (până la Veneția), datorită implicării Preacuviosului arhimandrit Visarion Joantă, spritualul Seminarului care, desăvârșindu-și studiile postuniversitare la Padova (nordul Italiei), a facilitat cazarea și masa grupului de excursioniști în mai multe localități din împrejurimi.

Întotdeauna excursiile și-au atins țelul, îmbunătățind cunoștințele elevilor din punct de vedere istoric și cultural și au impulsionat sentimentul dragostei față de țară, de valorile ei culturale și religioase, precum și față de valorile patrimoniale ale altor țări.

Am prezentat succint procesul educațional din școala teologică caransebeșeană dintre anii 1955-2008 , dorind ca și pe viitor, elevii și cadrele didactice care vor urma această instituție să-i poată poarte cu mândrie și cinste stindardul de școală teologică cu veche tradiție și cultură din municipiul Caransebeș.

IERARHUL JUSTINIAN MARINA ȘI CONTEXTUL ALEGERII SALE CA PATRIARH

GHEORGHE FLORIN HOSTIUC

Abstract. The Hierarchy Justinian Marina and the Context of his Election as Patriarch.

The Patriarch Justinian was one of the personalities that marked the final evolution of the Romanian Orthodox Church and, of course, the destiny of Romania, a very strong character, equipped with a brilliant intellect and a fine sense of diplomacy.

Over the two decades of missionary and pastoral work, father Ioan Marina proved as deeply involved in social, an excellent manager, a man with initiative and a spirit organizer.

On Justinian's appointment as Metropolitan of Moldova were hovered over time more shadows. It has been speculated by his opponents that he is the man trusted the Communists.

Uncertain times in 1948 demanded that the leader of Romanian Orthodox Church to be chosen lucid and penetrating mind, a young man, strong enough to defend the Church it attempts to dismantle the communist regime. Justinian Marina remains the providential man, „left hand of heaven”.

1. Începuturile

Sfârșitul celui de al doilea război mondial a însemnat pentru întreaga continent o mare binefacere. Oroile conflagrației la nivel planetar au fost imense. Sute de milioane de vieți curmate ori grav afectate fizic, moral și material, distrugeri materiale foarte importante, pierderea unor obiecte și monumente de artă, unele imposibil de recuperat și enumerarea ar putea continua. Ceea ce ne interesează pe noi acum nu este însă cuantificarea acestui soi de distrugeri. Urmările materiale s-au estompat în timp. Umanitatea avea deja o vastă experiență în recuperarea prejudiciilor cauzate de războaie.

Cum s-a întâmplat însă aproape întotdeauna după conflicte de lungă durată, și în cazul de față a urmat o reîmpărțire a sferelor de influență. Acest lucru se întâmplă prin Tratatul de la Yalta, când Marile Puteri (Marea Britanie, SUA și Uniunea Sovietică), reprezentare de Winston Churchill, F. D. Roosevelt și V. I. Stalin trasează, în mod arbitrar, fără să țină seama de interesele popoarelor implicate, noi linii de demarcație a sferelor de influență, mai ales în zona de Răsărit a Europei. Interesele celor trei erau diferite. Marea Britanie dorea să își asigure menținerea după război a vastului imperiu colonial, SUA urmărirea atragerea Rusiei Sovietice în conflictul din Pacific, împotriva Japoniei și participarea rușilor în cadrul ONU, iar Uniunea Sovietică voia cu orice preț să aibă influență asupra unor arii teritoriale cât mai vaste precum și o recunoaștere internațională mult mai importantă. Războiul și mai ales implicarea masivă a Uniunii Sovietice la Marea Conflagrație mondială a convenit de minune staff-ului sovietic. Dealtfel în acest sens Stalin nu a făcut nici un fel de concesii. Polonia trebuia, în viziunea lui Stalin, reîmpărțită. Partea de est, deja ocupată trebuia păstrată iar în compensație, frontiera de apus urma să fie împinsă peste teritoriile Germaniei și mare parte din populația polonă de origine germană dislocată și deportată în zona amintită. "Începând cu 1942, pe măsura creșterii importanței militare a U.R.S.S., Marile Puteri aliate au acceptat, tot mai mult și tot mai ușor, poziția Moscovei, pespectiv criteriul etnic drept bază pentru stabilirea viitoarei frontiere polono-sovietice. Decizia a fost luată în timpul Conferinței de la Teheran (28 nov.-1 Dec. 1943), când liderii celor trei mari puteri au convenit ca frontiera răsăriteană a Poloniei să fie stabilită în conformitate cu linia Curzon. Frontiera poloneză occidentală a fost fixată pe Oder, iar cea nordică la Marea Baltică, Polonie revenindu-i totodată, orașul Gdansk și partea de nord a Prusiei Orientale. (...) ¹

Odată cu decizia istorică din 23 august 1944, România intră definitiv în sfera de influență a Rusiei Sovietice. Lovitura de stat a fost orchestrată cu multă dibăcie de serviciile secrete ruse. Mareșalul Ion Antonescu a fost arestat, iar cursul evenimentelor se modifică fundamental. România întoarce armele împotriva foștilor săi aliați și Armata roșie ocupă rapid poziții strategice pe teritoriile statului nostru. Experimentul reușise. Mai rămânea de împlinit doar planul ce viza ocuparea totală a României și includerea ei în arealul influenței comuniste sovietice. În guvernele ce se succed des la conducere își fac loc, tot mai insistent și mai pregnant, reprezentanți ai comuniștilor sau ai aliaților lor. Astfel, dacă în primul guvern Sănătescu au fost doar 2 reprezentanți ai Frontului Unic Muncitoresc (formațiune politică ce reunea majoritatea forțelor de stânga), în cel de al doilea guvern con-

¹ Ion Constantin, „Polonia în primii ani ai regimului comunist, 1944-1948”, în rev. Arhivele Totalitarismului, nr. 3-4/2004, p. 8.

duș de gen. Sănătescu se regăsesc nu mai puțin de 10 miniștri F.U.M. Chiar dacă la 2 dec 1944 aceasta schemă de conducere devine inoperantă și prin urmare demisionează, succesul accederii în cele mai înalte sfere ale conducerii țării, participarea activă la luarea marilor decizii politice ale momentului vor aduce pe lângă un anume gen de popularitate și netezirea drumului spre preluarea totală a puterii. Acestea se vor întâmpla în decembrie 1947, atunci când regele Mihai este obligat, sub presiunea delegatului sovietic A. I. Vișinski, și în condiții deosebit de tulburi, să abdice de pe tron. Pe data de 30 decembrie 1947 a fost proclamată – printr-o încălcare flagrantă a Constituției în vigoare – Republica Populară Română. Nu întâmplător am amintit de evenimentele din august 1944. În amintirile sale, regretatul Mitropolit Bartolomeu Anania vorbește despre “cheia aruncată din cer” de Însuși Dumnezeu pentru salvarea neamului românesc și a creștinii strămoșești. În timpul pregătirilor pentru înlăturarea de la putere a Mareșalului Ion Antonescu s-a urmărit eliberarea unor militanți comuniști. Printre aceștia se număra și conducătorul de atunci al comuniștilor, Gheorghe Gheorghiu-Dej. Evadat din închisoarea de la Târgu-Jiu, Dej a fost pus într-un real pericol de un eveniment neprevăzut – mașina ce îl transporta pe fugar s-a defectat undeva lângă orașul Râmnicu-Vâlcea. Au găsit un bun adăpost în casa preotului de mir Ioan Marina. Despre acest eveniment Gheorghe Maurer, fost membru marcant al nomenclaturii comuniste până târziu, în anii 80, își amintește: „După ce am trecut cu mașina de Craiova, la vreo 30 de kilometri, ne-am oprit într-un sat unde-am fost găzduiți de un popă care a fost, și el, omul comuniștilor. Mașina s-a întors la Craiova iar noi am stat în acel sat vreo trei zile până când a venit o altă mașină, din București, să ne ducă spre Capitală.”²

Deși înfocat militant P.N.Ț., părintele Marina intuește foarte bine că nu ar fi de folos nimănui să îl denunțe pe oaspetele său, ci îi oferă tot sprijinul necesar. Ca un bun samarinean părintele Marina îi oferă neașteptatului său oaspete tot ceea ce e necesar în situația dată: găzduire, hrană, discreție. Nimeni nu se gândea atunci că în doar câțiva ani cei doi protagoniști ai întâmpării noastre vor ajunge adevărați stâlpi ai societății românești: Dej – conducător de facto al statului român, iar preotul de mir Ioan Marina – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Spunem însă și noi, precum psalmistul din vechime: “Mare ești Doamne și minunate sunt lucrurile Tale, nici un cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale”. Mare zidire duhovnicească s-a produs în acea seară. Însuși Domnul își pregătește “uneltele” spre salvarea Bisericii Sale. După cum știm, în timpul misiunii de Patriarh, Justinian a profitat din plin de relația sa cu totul specială pe care a avut-o cu

² „Evadarea lui Dej” în Jurnalul Național, 21 septembrie 2005.

liderul comunist. La momentul la care ne referim, Gheorghe Gheorghiu-Dej trebuia să fie personajul care să coaguleze în jurul său toate pârghiile politice necesare accederii la putere. Dej făcea parte dintre acei lideri ai Partidului Comunist care avea o biografie cu adevărat românească, fapt deloc de neglijat dacă ținem cont de aspectul etnic al multor alți conducători comuniști români, care aveau în genealogia lor cu totul alte neamuri. Fără a avea conotații xenofobe amintim că Ana Pauker era fiica unui rabin evreu din Bârlad, iar Vasile Luca se numea de fapt Luka Laszlo, și era etnic maghiar. Până la Dej, Partidul Comunist Român fusese condus sau reprezentat de delegați bulgari, sârbi, maghiari, dar în nici un caz români.

2. Biografie

E de folos să urmărim principalele momente ale biografiei Patriarhului Justinian. Aceasta este, fără nici un fel de îndoială, una din personalitățile care a marcat definitiv evoluția B.O.R. și, desigur, destinul României. Un caracter deosebit de puternic, dotat cu o inteligență scilicet și cu un fin simț al diplomației, a coagulat în persoana proprie multe din năzuințele și chiar reacțiile pe care le trăia poporul. Probabil că în istoria recentă a românilor, în genere, și mai ales a Bisericii Ortodoxe Române, cu greu poate fi găsită o personalitate mai puternică și mai prernantă ca cea a P. F. Patriarh Justinian.

Potrivit actelor oficiale, Justinian Marina, cel de la treilea Patriarh al României, s-a născut în localitate Suești din Județul Vâlcea, în data de 2 februarie a anului 1901, într-o familie de simpli agricultori, servii lui Dumnezeu Marin și Gheorghe Marina. Ca mulți alți fii de țăran din vremea respectivă, tânărul Ioan a deprins tainele învățăturii mai întâi în satul natal, iar apoi, începând cu 1915, la Seminarul Teologic „Sf. Nicolae” din Râmnicu Vâlcea, absolvit în anul 1923. În același an susține și examenele necesare calificării de învățător la Școala Normală din aceeași localitate. Imediat după obținerea diplomei profesează ca învățător de Școală primară în satul Olteanca, jud Vâlcea. Anul școlar următor îl va găsi la Școala primară din comuna Băbeni, unde ajunge prin transfer. Căsătorit, la 14 octombrie 1926 cu Lucreția Popescu, fiica preotului Pavel Popescu din Braloșița-Dolj, a fost hirotonit preot pe seama Parohiei Băbeni, unde va funcționa în paralel ca slujitor al Sfântului Altar și ca învățător. Astfel a luminat și a călăuzit intelectual și duhovnicește pe toți păstoriții săi, indiferent de vârstă.

Între 1925 și 1929 frecventează și cursurile Facultății de Teologie din București, pe care o absolvă, obținând titlul de licențiat. În perioada studiilor nu renunță la cele două misiuni ale sale, împărțindu-se exemplar între ascultările de la școală, slujirea liturgică și pastorală din parohie și îndatoririle de student. Pentru a se dedica în întregime slujirii preoțești, în ace-

lași an 1929 demisionează din învățământ. Experiența anterioară de cadru didactic și activitatea sa din parohie îl recomandă în fața superiorului său, Episcopul Vartolomeu Stănescu. Îl găsim așadar, în 1 nov. 1932, ca director al Seminarului Teologic „Sf. Nicolae” din Râmnicul Vâlcea. Inițial detașat ca preot slujitor la Catedrala episcopală de la Râmnic, este numit de Episcopul Vartolomeu ca preot la Parohia „Sf. Gheorghe” din aceeași localitate, începând cu 1 sept. 1933. Adânc implicat în viața socială, devine din 1935 preot confesor al cercetașilor și din 1936 catihet al premilitarilor din oraș.

Viața de familie i-a adus bucuria nașterii a doi copii: Silvia și Ovidiu. A fost greu încercat, căci în data de 18 noiembrie 1935, la numai 27 de ani soția trece la cele veșnice. Se va dedica în întregime slujirii sacerdotale, împletind aceasta cu grija deosebită pentru creșterea și educarea celor doi copii. Fiica, Silvia va absolvi Facultate de Farmacie, dar nu a profesat niciodată. În schimb fiul, Ovidiu a terminat Facultatea de Medicină Generală din București și a funcționat ca medic în Capitală și profesor universitar la aceeași facultate. În paralel cu ascultarea de la parohie, părintele Ioan Marina desfășoară o rodnică activitate administrativă la Seminar. Pentru meritele sale de bun organizator, i se încredințează misiunea de conducere a Tipografiei eparhiale, din 25 august 1939. Opt luni i-au fost suficiente pentru a rentabiliza instituția. Reușește să achite toate datoriile către furnizori și ridică prestigiul local al tipografiei, restabilind încrederea clienților de pe piața de tipărituri. Profund marcat de desființarea Episcopiei Râmnicului, la 7 noiembrie 1939, în primăvara anului următor va preda răspunderea tipografiei către nou-înființata Mitropolie a Craiovei. Nu va merge împreună cu tipografia, prea supărat pentru schimbările administrative suferite și încă foarte legat de zona Râmnicului.Ș

De-a lungul celor două decenii de activitate misionar-pastorală a fost distins, pentru meritele și realizările sale, cu rangurile onorifice bisericesti (sachelar, iconom și iconom stvrofor cu drept de a purta cruce și brâu roșu).

A fost de asemenea membru în Consiliul Central al Asociației Generale a Clerului din România și a fost medaliat cu „Meritul Cultural” clasa I pentru Biserică.³

3. Ascensiunea. Activitatea ca ierarh

Privitor la ascensiunea Părintelui Ioan Marina până în vârful ierarhiei Bisericii Ortodoxe Române există mai multe păreri. Fără a considera aceasta un impediment major, se pare că simpatia și respectul pe care conducăto-

³ Apud http://ro.wikipedia.org/wiki/Justinian_Marina și Dr. George Stan, *Părintele Patriarh Justinian Marina*, EIBMBOR, București, 2005, p. 18-19.

rul comunist Gheorghe Gheorghiu-Dej i l-a purtat părintelui Ioan i-au fost acestuia din urmă suficient de folositoare. În arhivele CNSAS, provenite de la fosta Securitate comunistă se găsesc mai multe documente care comentează sau constată diverse etape ale drumului parcurs de părintele Marina, de la simplul preot de țară la rangul cel mai de sus din BOR.

Desigur, orice ascensiune, mai ales atunci când se produce rapid, generează după sine diverse nemulțumiri sau întrebări. Apoi Biserica, la fel ca orice altă instituție omenească, este animată de anumite interese. Angajați, funcționari, colaboratori ori simpli observatori, mai mult sau mai puțin capabili, carieriști sau persoane oneste comentează, fac scenarii, doresc promovarea ori căderea unora sau altora. Cazul Patriarhului Justinian nu se abate deloc de la această regulă nescrisă a relațiilor interumane. Potrivit sursele oficiale, Mitropolitul Irineu Mihălcescu a fost ales în scaunul mitropolitan de la Iași la 29 noiembrie 1939. Bolnav, dar și intrat deja în colimatorul noilor stăpânitori ai destinului României postbelice, a cerut în primăvara anului 1945 un ajutor, un episcop-vicar, care să îl secondeze în activitatea de refacere și reorganizare a eparhiei după ororile războiului. După o înțeleaptă chibzuință, urmând hotărârilor canonice care recomandă ca „episcopii să se așeze la conducerea bisericească cu hotărârea mitropolitilor și a episcopilor celor dimprejur, fiind examinați vreme îndelungată, atât în privința credinței, cât și a conduitei dreptei vieți” conform 12 Laod., întărit prin hotărâri ale 58, 80 ap.; 2, 4 sin. I ec; 12, 19 Trulan; 2, 3 sin. VII ec; 19 Antioh.; 5, 13 Laod.; 6, 10 Sard.; 1 Cpol; 13, 49, 50 Cartag.; 17 sin. I-II⁴., a luat o hotărâre: să aducă la Iași ca ajutor al său pe un preot vrednic, pe care îl cunoscuse îndeaproape în mai multe situații deosebite, pe părintele Ioan Marina de la Râmnicu-Vâlcea.

Linia frontului a cauzat distrugerii importante în Moldova. Mitropolitul Irineu era destul de înaintat în vârstă, la fel ca și vicarul titular Valeriu (Vasile) Moglan Botoșăneanul. În plus, ceea ce nu s-a amintit în justificările oficiale ale Patriarhiei la momentul respectiv, este că încă din vremea când era doar profesorul de Dogmatică de la Facultatea de Teologie din București, Mitropolitul Irineu a luat atitudine fermă împotriva bolșevismului. De aici și până la marginalizare și denigrare nu mai era mult. Până atunci însă facem referire la justificarea oficială înaintată Sfântului Sinod: „Față de situația actuală a Mitropoliei Moldovei, am ținut seama ca să recomandăm o persoană demnă și capabilă pentru multul rost al Sfintei Mitropolii. Am numit pe Părintele Ioan Marina, ca Vicar Arhieru, și cer Sfântului Sinod să-i confere rangul de Arhieru, conform art. 157 din Lege, întrucât Sfinția Sa este vădov prin decesul soției de aproape 10 ani, cu o cultură superioară, plin de

⁴ <http://www.canoaneortodoxe.net/> și Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca – *Canoanele Bisericii Ortodoxe* – Ed. I. B. M. B. O. R., București, 1991.

energie, un excelent gospodar, om cu inițiativă și un spirit organizator cum puțini oameni am cunoscut în viața mea.

În Eparhia Olteniei este cel mai respectat, cel mai stimat și mai iubit de toată lumea pentru cinstea și înțelepciunea sa. Este singurul om pe care îl socotesc capabil să facă față situației în care se găsește Sf. Mitropolie a Moldovei, în aceste împrejurări, când eu sunt în concediu din cauza unei suferințe care nu-mi dă voie să merg mai multe luni la Iași... La acestea se adaugă dezorganizarea economică și administrativă a Eparhiei după trecerea frontului peste ținuturile acestei Eparhii. Avem deci absolută nevoie de o persoană tânără, energică și capabilă, care să ne ajute la refacerea Eparhiei din toate punctele de vedere. Pe Părintele Ioan Marina noi îl cunoaștem de când am fost locotenent de Episcop la Rm. Vâlcea. L-am cunoscut și mai mult în timpul cât am stat cu personalul Mitropoliei în refugiu la Mănăstirea Govora.”⁵ Se solicita practic, prin nota justificativă amintită, înființarea suplimentară a unui post de arhiereu-vicar la Mitropolia Moldovei, fapt care determina ajustarea schemei de funcții a BOR, aprobată de Ministerul Cultelor și de Regulamentul de funcționare al BOR. Așadar, la propunerea Mitropolitului Irineu, potrivit canoanelor Bisericii noastre că ”alegerea de episcop o face sinodul Episcopilor din circumscripția mitropolitană respectivă, în frunte cu Mitropolitul (cf. 4, 6 I; 3 VI; 19, 23 Antiohia; 12 Laodiceea.)”, Sfântul Sinod al BOR, aproba în ședința din 30 iulie 1945 alegerea ca episcop vicar al Mitropoliei Moldoței și Sucevei a preotului Ioan Marina, cu titulatura de „Vasluianul”.

Legiuirile Bisericii Ortodoxe prevăd de asemenea ca cel ales episcop din rândul clerului de mir să treacă mai întâi în rândul monahilor și abia apoi să fie hirotonit întru slujirea arhierescă. Explicația ține și de o logică elementară a credinței, dar și de rațiuni practice. Episcopul este chemat să slujească Bisericii lui Hristos zi și noapte, „cu timp și fără timp” dăruiind tot ce este mai bun din ființa sa slujirii lui Dumnezeu și semenilor. Nu e de mirare deci că se cere o renunțare de bună voie la toate ascultările strict lumești, laice, familiale care ar putea impieta asupra misiunii slujirii sacerdotale înalte, la care candidatul este chemat. În plus, în vremea când episcopii erau frecvent aleși din rândul clericilor sau chiar al credincioșilor mireni aceste normative aveau și rolul de a-i feri pe ierarhi de păcatul desfrânării, în toate aspectele sale de manifestare. Există în acest sens mai multe canoane, de la Sinoade generale sau locale ce vorbesc despre trecerea în monahism, atât a candidatului la arhierie cât și a soției sale, de care trebuie să se despartă oficial, prin divorț, dar de buna înțelegere a părților. Preoteasa este chemată și ea să se alăture femeilor afirosite Domnului în

⁵ Pr. Constantin Nonea, Pr. Ștefan Gheorghiu, *Omagiu P. S. Arhiereu Justinian Vasluianul, cu prilejul împlinirii a doi ani de activitate chiriarhală la Mitropolia Moldovei*, Iași, 1947, p. 7-8.

cadrul cinului monahal, ca una care răspunde astfel, prin jertfa familiei sale, la chemarea Domnului. A se vedea în sensul amintit canonul 48 Trulan despre divorțul și celibatul episcopilor aleși din clerul de mir: „Femeia celui ridicat la vrednicia (demnitatea) episcopiei, divorțând mai, înainte de bărbatul său, prin înțelegere întreolaltă (reciprocă) după hirotonia episcopală asupra lui (ea) să intre într-o mănăstire zidită departe de sălașul (locuința) episcopului și să aibă parte (beneficieze), îngrijirea (cea) din partea episcopului; iar de s-ar arăta vrednică, să se înainteze și la treapta (slujba) diaconitei.” În sprijin vin de asemenea canoane precum: 5, 51 ap.; 3 sin. I ec; 15 sin. IV ec; 12, 14, 30 Trul; 3, 4, 25, 70 Cartag. Canonul 12 Trulan decretează ca episcopii să nu viețuiască împreună cu soțiile lor : „Încă și acest lucru a venit la cunoștința noastră, că în Africa și în Libia și în alte locuri, preaiubitorii de Dumnezeu întâistătătorii (episcopii) de acolo nu se feresc de a viețui împreună cu propriile lor soții, chiar și după hirotonia care a venit (s-a săvârșit) asupra lor, punând (prilejuind) poticnire și sminteală popoarelor (creștinilor). Așadar, mare fiind râvna noastră ca toate să se facă spre folosul turmelor celor de sub mână noastră, ni s-a părut ca în nici un chip să nu se întâmple de acum înainte un lucru ca acesta. Iar lucrul acesta îl spunem nu pentru răsturnarea (abrogarea) sau surparea celor ce au fost legiuite apostolește, ci purtând grija mântuirii și a propășirii spre mai bine a popoarelor și pentru a nu se da (prilej) de vreo prihană împotriva stării preotești. Căci zice dumnezeiescul apostol: toate spre mărirea (slava) lui Dumnezeu să le faceți; fiți nevătămători (fără sminteală) și iudeilor și păgânilor (eliniilor) și Bisericii lui Dumnezeu, precum și eu plac tuturor (le fac pe plac, pe toți îi mulțumesc) necăutând folosul meu, ci pe acela al celor mulți, ca să se mântuiască; faceți-vă următori ai mei, precum și eu al lui Hristos (I Cor. 10,31-32; 11, 1). Iar dacă s-ar prinde cineva făcând un lucru ca acesta (adică ceea ce oprește canonul), să se caterisească.” Alte canoane care vin să sprijine hotărârea sunt: 5, 51 ap.; 3 sin. I ec; 30, 48 Trul.; 3, 4, 25, 60 Cartagina și altele.⁶ Problema este tratată cu toată seriozitatea și cu adânc discernământ, deoarece episcopul nu e un slujbaş oarecare, nici nu e ales ca azi să fie arhieru, iar la o oarecare vreme să renunțe, să fie scos din dregătorie ori alungat și să își reia locul în societate așa cum a fost. În afara impedimentelor canonice, când se impune disciplinar-doctrinar, moral sau administrativ- oprirea temporară de la slujirea celor sfinte sau chiar caterisirea, hirotonia, indiferent de treptele preotești este definitivă și valabilă până la trecerea la cele veșnice a candidatului. De aceea aminteam mai înainte și am insistat asupra motivațiilor pentru care, nu doar în cazul de față, ci ca normă generală se impune trecerea în rândul călugărilor a celui ales din rân-

⁶ <http://www.canoaneortodoxe.net/> și Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, op. cit.

dul mirenilor simpli sau dintre preoții de mir ca să fie episcop. A se vedea și alte prevederi ale legislației bisericești precum: 18 sin. VII ec.: la casele episcopale și în mănăstirile de călugări să nu stea femei, nici să slujească: „Fiți fără poticnire (sminteală) și celor din afară - zice dumnezeiescul Apostol (I Cor. 10, 32). Iar a vieții (a locui) femeile în mănăstiri (de călugări) este lucrul pricinuitor de toată sminteala. Dacă s-ar prinde cineva că are sclavă (roabă) sau slobodă (liberă) în episcopie sau în mănăstire pentru îndeplinirea vreunei slujiri, sa se certe (pedepsească); iar stăruind, să se caterisească. Iar dacă s-ar și întâmpla să fie femei la metoace (în suburbii) și ar voi episcopul sau egumenul să facă o călătorie la cele de acolo (metoace), (atunci), de față fiind episcopul sau egumenul, în timpul acela femeia nicidecum să nu facă vreo treabă de slujire, ci să se osebească (izoleze) în alt loc, pentru nebănuire, până se va întâmpla plecarea episcopului (va pleca episcopul). Prevederile sunt întărite prin: 5, 26 ap.; 3 sin. I ec; 3, 12, 13, 47, 58 Trul; 20, 22 sin. VII ec; 19 Anc.; 4, 25, 38, 70 Cartag.; 88 Vasile cel Mare⁷

Una din primele decizii dificile ale viitorului arhiereu a fost și alegerea mănăstirii de metanie, știut fiind că aceasta va rămâne ca un punct de reper în toată viața monahală a respectivului. Într-una din mărturisirile sale de mai târziu, Patriarhul Justinian spunea: „Nu ușor mi-a fost de ales sfânta mănăstire unde să îmi iau metania. Am vizitat multe mănăstiri și cunosc viața monahală în cele mai multe din țară. Sunt aproape 10 ani de când, pierzându-mi tovarășa vieții mele, mi-am dus viața în strânsă legătură cu monahii, care și-au găsit întotdeauna în mine un sprijinitor, un prieten și un îndrumător. În mod tainic, sufletu-mi presimțea că mai devreme sau mai târziu, tot la mănăstire voi ajunge”⁸ În cele din urmă, ținând la sfatul Patriarhului Nicodim, a acceptat, nu fără împotriviri și ezitări, să fie închinoviat la mănăstirea Cetățuia, de lângă Iași, ca semn de prețuire pentru eparhia în care urma să își înceapă activitatea arhierească. Dorința sa ar fi fost să aibă de matanie mănăstirea Frăsinei, loc în care poposisese adesea, se rugase, legase frumoase prietenii duhovnicești și de care se simțea mult mai legat spiritual. La ceremonia de tundere în monahism va aminti elegant și discret: „țin să vă asigur că voi căuta să fiu un demn ucenic al Frăsineiului și Cetățuiei, iubind mult clipele de singurătate și de meditație sufletească, retrăgându-mă cât mai des în căsuța sufletului meu și aprinzând candela credinței, voi pleca genunchiul și mă voi ruga Domnului Hristos de ajutor pentru lucrul greu ce am de făcut”.⁹ Acesta va fi însă doar începutul unui lung șir de renunțări personale, de jertfe, spre binele Bisericii,

⁷ *Ibidem*.

⁸ Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolat social*, Ed. IBMOR, București, 1973, p. 25

⁹ *Ibidem*, p. 27.

spre slava lui Dumnezeu.¹⁰ Tot Întâi-stătătorul de atunci al BOR l-a sfătuit și în privința numelui de călugărie. În Biserica Ortodoxă se obișnuiesc de obicei două variante: fie se alege un nume care să aibă aceeași inițială cu a numelui de botez, fie se va purta numele sfântului prăznuit la data de naștere. Cu o intuiție aproape profetică, Patriarhul Nicodim va insista cu încăpățănare să îl călugărească sub numele de Justinian, patronimic până atunci mai puțin folosit în onomastica monahală românească și care amintește de binecredinciosul împărat Justinian, care prin părintele său trupesc își are originile în părțile Severinului de azi.¹¹ Ceremonia de tundere în monahism s-a desfășurat în data de 11 august 1945. Respectând tipicul și amintind de meritele din timpul activității ca preot de mir, în aceeași zi este hirotesit arhimandrit.

Slujba hirotoniei în treapta ierarhică de Arhiereu s-a săvârșit o zi mai târziu, la 12 august 1945, în prezența și prin lucrarea văzută a Mitropolitului Irineu Mihălcescu al Moldovei, a Episcopului Antim Nica de la Cetatea Albă și a Episcopului-Vicar Valerie Moglan Botoșăneanu. Ales cu aprobarea noilor autorități, Episcopul Justinian părea candidatul ideal din punctul lor de vedere: prieten cu noii conducători (comunistul Gheorghe Gheorghiu-Dej), aparent doritor de avansare, cu un trecut politic ușor de folosit în șantaj (simpatizant P.N.L.), bun organizator. Din chiar primele cuvântări ca arhiereu răzbat însă gândurile și dârzenia cu care va apăra Biserica în vremurile grele ce vor urma.” Primind a fi Arhiereu, înseamnă să fii de acum înainte cel dintâiu dintre preoții tăi, să fii râvnita lor pildă de înțelepciune, pietate și sfințenie sau, după cuvântul Sf. Apostol, să fii cel dintâiu, adevăratul model de urmat: cu cuvântul, cu purtarera, cu dragostea, cu duhul, cu credința, cu curăția(cf. I Tim. IV,12)...Făgăduiesc că în viața mea de monah-arhiereu să am ca model, ca și în viața mea de preot de altfel, pe Domnul nostru Iisus Hristos, care era blând și smerit cu inima, Care a iubit pe cei care L-au batjocorit și L-au lovit și Care atât de mult a iubit lumea, încât S-a răstignit pe Crucea pentru ea. Călăuza vieții mele va fi ca și cea de până acum, porunca cea mare din Lege: „Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși”, cf. Matei XXII,37-39...”¹²

Bolnav, înaintat în vârstă și târât, fără voia sa, într-un scandal legat de un nepot al său, la 16 august 1947, Mitropolitul Irineu Mihălcescu se retrage din scaunul chiriarhal al Moldovei. Într-un context mai larg, cu puțin timp înainte de pensionare spunea: ”Ca succesor la scaunul vacant de Mitropolit recomand, cu toată căldura, pe P. S. Justinian Vasluianul, fostul meu elev și

¹⁰ *Ibidem*, p. 99.

¹¹ *Ibidem*, p. 99-100.

¹² *Ibidem*, p. 29-32.

ucenic, cunoscându-l ca pe un bărbat destoinic muncitor și foarte bun gospodar. Prea Sfinția Sa, pe lângă că va reface Mitropolia Moldovei după stricăciunile pricinuite de război, se va îngriji și de situația mea, a unui bătrân mitropolit, care a ridicat atâtea serii de preoți de pe băncile Universității”¹³. Patriarhul Nicodim Munteanu a numit ca locțiitor, până la alegerea unui nou titular, pe arhiereul-vicar Justinian Vasluiianul. Întrunit la București, în ziua de 19 noiembrie 1947, sub președinția mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului, în absența patriarhului Nicodim, care se afla pentru refacearea sănătății la Mănăstirea Neamț, Colegiul Electoral Bisericesc l-a ales ca Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei pe arhiereul Justinian Marina. Dealtfel, în scurt timp Patriarhul Nicodim Munteanu a trecut la cele veșnice. Asupra numirii Episcopului vicar Justinian ca Mitropolit titular al Moldovei au planat de-a lungul timpului mai multe umbre. S-a speculat că este omul de încredere al comuniștilor în Palatul mitropolitan, că nu e străin de retragerea mentorului său, pe care l-a renegat și părăsit, că și-a denigrat superiorul și ocrotitorul și multe altele. Documente din arhiva fostei Securități pot arunca o rază de lumină. Frițiunile existente erau de fapt între Justinian și o parte dintre consilierii mitropoliei, între care prof. Liviu Stan, Pr. Prof. Spiridon Cândea și Ioan Vască- primii doi simpatizanți legionari notorii-. Aceștia l-ar fi dorit în scaunul mitropolitan pe Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului, decanul de vârstă al Sf. Sinod. La fel și unii dintre arhierei. Din păcate cel puțin două impedimente stăteau în calea ascensiunii lui: era înaintat în vârstă și nu se afla deloc în grațiile noii stăpâniri statale.

De-a lungul anilor, alături de alți înalți prelați ai BOR, Mitropolitul Nicolae Bălan își manifestase deschis antipatia față de comunism. În 1947, o notă informativă a Siguranței arăta: „C. Hagea, membru de frunte în fostul Partid Național Țărănesc, a trimis o scrisoare Mitropolitului Bălan al Ardealului, pe care îl roagă ca: în aceste momente grele și cruciale, când Iuliu Maniu zace în închisoare din cauza Nemului, datoria lui de Prinț al Bisericii ardelenne este să vină alături de cauza națională. Aceasta cu atât mai mult cu cât Biserica însăși se zdruncină din temelii, sub loviturile mișeiilor fără neam și credință. C. Hagea știe că Mitropolitul Bălan s-a înscris de formă în ARLUS, dar afirmă că cu ocazia vizitei Patriarhului Alexei al Moscovei, Bălan a susținut fățiș și ostentativ cauza autonomiei Bisericii românești și refuzul ei de a se înfeuda Patriarhiei Moscovei. Mitropolitul Bălan este considerat ca un pion al rezistenței ardelenne și Hagea este convins de concursul clandestin al acestuia”¹⁴ Nota informativă respectivă mai poartă cu sine și o recomandare olografă prin care se cere stringent să se intensifice activita-

¹³ Pr. Constantin Nonea, Pr. Ștefan Gheorghiu, *op. cit.*, p. 103-104.

¹⁴ Arhiva CNSAS, Fond Documentar, Dosar D 56, f. 280

tea de supraveghere în jurul mitropolitului Bălan și a preoțimii din Ardeal, care este coloana vertebrală a reacțiunii maniste”¹⁵

În arhivele CNSAS se găsesc mai multe documente care atestă cele afirmate mai sus:

„Cu onoare vă rugăm să binevoiți a dispune dacă se culeagă, pe cale strict discretă, informațiuni generale cu privire la atitudinea actuală a preoților Dr. Liviu Stan, prof. Cîndea Spiridon și Vască Ion, din Ministerul Cultelor. În special informațiunile vor căuta să stabilească atitudinea preoților amintiți față de Î. P. S. Mitropolitul Irineu Mihălcescu și P. S. Episcopul Justinian, de la Sf. Mitropolie a Moldovei, precum și legăturile acestora cu persoanele din jurul celor doi ierarhi bisericești. Rezultatul până în 10 martie a.c.”¹⁶ Actul respectiv purta antetul Direcției Generale a Poliției/ Direcțiunea Poliției de Siguranță și era datat 10 februarie 1947. Doar 10 zile mai târziu, adresei i se dă un răspuns din care spicuim: „La ordinul Dvs. Nr. 50052 S./ 947, prin care ne ordonați de a culege informații cu privire la atitudinea actuală a preoților Dr. Liviu Stan, Prof. Cîndea Spiridon și Vască Ilie ? (sic), din Ministerul Cultelor.....”¹⁷...Atașăm și respectivele documente în întregul lor, spre a putea fi comparate:

ROMÂNIA
MINISTERUL AFACERILOR INTERNE
PREFECTURA POLIȚIEI CAPITALEI
DIRECȚIUNEA DE SIGURANȚĂ

CONFIDENȚIAL

Nr. 2778.

20 februarie 1947

Către
DIRECȚIUNEA GENERALĂ A POLIȚIEI
Direcția Poliției de Siguranță
Serviciul II – Biroul 2

La ordinul Dvs. Nr. 50052 S./947, prin care ne ordonați de a culege informații cu privire la atitudinea actuală a preoților Dr. Stan Liviu, Prof. Cîndea Spiridon și Vască Ilie, din Ministerul Cultelor.

Avem onoare a raporta că din informațiile culese asupra susnumiților rezultă următoarele:

Preoții Vască Ilie secretar general al Ministerului Cultelor, Dr. Stan Liviu și prof. Spiridon Cîndea consilieri referenți la Ministerul cultelor,

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Arhiva CNSAS, Fond Documentar, Dosar D 56, f.213

¹⁷ Arhiva CNSAS, Fond Documentar, Dosar D 56, f.218

sunt înscriși formal în B.P.D., totuși continuă să păstreze legături strânse cu foștii preoți legionari.

Preotul Vască Ilie cultivă foarte mult prietenia cu Domnul Emil Bodnăraș, secretar general al Președinției Consiliului de Miniștri și de multe ori se laudă cu această prietenie.

De notat că Dr. Stan Liviu a fost secretar general al Ministerului Cultelor și director general al cultelor pe vremea legionarilor și că în tot timpul cât a prestat aceste servicii purta uniformă legionară, iar preoții Prof. Spiridon Cîdea și Vască Ilie au fost comandanți legionari, fiind intimii Mitropolitului Bălan al Ardealului pe care l-au susținut tot timpul în fața Sfântului Sinod.

Păstoria Sfintei Mitropolii din Iași rămânând vacantă, întrucât Mitropolitul Irineu Mihălcescu a fost demis de Î. P. S. S. Patriarhul Nicodem și trimis în fața instanțelor Înaltei Curți de Casație, fostul mitropolit al Moldovei fiind acuzat pe bază de dovezi întemeiate că ar fi sustras și însușit unele obiecte de valoare aparținând Mitropoliei.

În locul vacant fiind desemnat ca succesor Î. P. S. S. Episcopul Justinian care ar fi fost indicat și de B.P.D. și susținut de Domnul Ministru Gheorghiu Dej, preoții Dr. Stan Liviu, Prof. Cîdea Spiridon și Vască Ilie au început să uzeze de toată influența lor în calitate de personalități ministeriale, pentru a convinge preoțimea că singurul în drept a ocupa scaunul Sfintei Mitropolii din Iași este Mitropolitul Popovici al Ardealului.

În special preotul Vască Ilie în cadrul acestei campanii duse contra Î. P. S. S. Episcopul Justinian, fiind mereu sprijinit de fosta preoțime legionară, susține mereu că preoțimea nu trebuie în nici un caz să aleagă în locul de mitropolit al Moldovei pe cineva sprijinit de comuniști.

Din informații Arhimandritul Luchian, legionar notoriu, preotul Acatrinei, fost comandant legionar, în prezent consilier referent la Mitropolia din Iași precum și preoții Gheorghe Chirica și Gheorghe Bogdan din Iași, foști și ei legionari sunt în legătură directă cu Dr. Stan Liviu și Prof. Spiridon Cîdea.

Acești preoți ieșeni desfășoară o activitate intensă pentru compromiterea în fața preoțimei moldovene a Episcopului Justinian de la Sfânta Mitropolie a Moldovei.

Față de cele de mai sus vă rugăm să binevoiți a dispune.

DIRECTORUL POLIȚIEI DE SIGURANȚĂ

ȘEFUL SERVICIULUI

Jr. 53.451 – S/947
22 martie 1947

NOTA

Inspectoratul Regional de Poliție Iași raportează că, în jurul ÎPSS. Justinian înlocuitorul mitropolitului Irineu Mihălcescu, demis de IPSS. Patriarhul Nicodem, a început o campanie de denigrare susținută de prelații de la mitropolie din Iași, ajutați de preoții consilieri Stan Liviu, Profesor Spiridon Cândeș și Vașcă Ilie de la Ministerul Cultelor.

Aceștia voiesc a aduce în scaunul mitropolitan din Iași pe ÎPSS. Popovici al Ardealului, care a fost susținut de ei în Sfântul Sinod. În acțiunea lor de denigrare, se folosesc de preoți legionari, pe care îi influențează, ca la alegerile ce vor avea loc să nu voteze pe ÎPSS. Justinian, spunându-se că este susținut de comuniști prin Dl. Ministru Gheorghiu Dej. Aceste denigrări, au avut ca efect îngrădirea atribuțiilor ÎPSS. Justinian (cum ar fi hirotonisirea de preoți, biserici, etc.).

Preoții consilieri, sunt cunoscuți ca foști comandanți legionari și deși sunt înscrși formal în grupul BPD. totuși țin legătura cu elemente legionare pe care le ajută.

Preotul consilier Dr. Stan Liviu, a fost secretar general al ministerului Cultelor în timpul regimului legionar și a purtat cămașa verde.

Dintre prelații de la mitropolia Iași se remarcă în acțiunea de denigrare Arhimandritul Luchian, legionar notoriu, preotul Acatrinei, fost comandant legionar, preoții Gheorghe Chirică și Gheorghe Bogdan cunoscuți deasemeni ca legionari.

De către Inspectoratul Regional de Poliție Iași și Dl. Prefect al județului se urmărește chestiunea reușind a capta un informator de încredere, cu ajutorul căruia se va putea ști exact cele ce se vor mai petrece, astfel ca la momentul oportun să se treacă la o acțiune directă, prin efectuarea unei percheziții la preoții legionari dela Mitropolia Iași, unde sunt indicii că s-ar găsi material legionar.

În condițiile amintite părea că ascensiunea ierarhică a Mitropolitului Justinian se încetinea, dacă nu cumva încremenea de-a dreptul. Cum însă de multe ori, socotelile oamenilor nu se potrivesc cu cele ale lui Dumnezeu. La 27 februarie 1948 trecea la cele veșnice vrednicul de pomenire Patriarh Nicodim Munteanu, la venerabila vârstă de 83 de ani. Scaunul de Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Ungro-Vlahiei și Patriarh al României rămâne a doua oară vacant. Situația socială, religioasă și politică făcea necesar ca locul de Patriarh să fie ocupat de un om energetic, hotărât, vertical și bun diplomat în același timp. Se cerea un spirit luminat, bun cunoscător al rânduielilor canonice dar și persoană cu un acut simț al realității. Orice greșală la acest moment ar fi costat Biserica întreagă, drept instituție, dar cert și multe vieți ale clericilor și credincioșilor. Rusia Sovietică, "vecină și prietenă" putea da oricând mărturie despre sângele martiric vărsat din 1918 încoace.

După mai bine de 6 decenii putem astăzi spune fără teama de a greși că Bunul Dumnezeu S-a îndurat de neamul nostru și de Biserica Sa și a așezat în treapta cea mare și grea a patriarhatului un om ales: pe Justinian Marina. Minte pătrunzătoare a Sa, spiritul organizatoric-practic și dibăcia nativă de a se strecura abil printre mai marii momentului l-au ajutat să salveze Biserica de la desființare sau cruntă oprimare, ca în Uniunea Sovietică.

La ceremoniile de instalare au participat majoritatea membrilor Sf. Sinod al B.O.R., foarte mulți clerici din eparhiile Moldovei adoptive, dar și din Oltenia natală, precum și reprezentanți ai autorităților centrale și locale ale statului. Unii credeau chiar cu sinceritate că au propus pe tronul mitropolitan al Moldovei un "element progresist și revoluționar-comunist."

Misiunea desfășurată la Iași anunță cât se poate de clar că avem de a face cu un om energic, dornic de lucrare serioasă. Aproape imediat după instalare, la care, în trecut fie spus, au participat multe oficialități locale și centrale, precum și mulți clerici din Moldova dar și din Oltenia, nou-instalatul arhipăstor a și început să se ocupe îndeaproape de treburile eparhiei. Cuvântările de întronizare se rostiseră. Era timpul faptelor concrete. Totuși, chiar din discursurile oficiale răzbat, mai voalat sau mai direct, adevăratele intenții ale Sale: "Biserica este tot mai mult chemată-de vremuri și de oameni-să înnoiască și să înnobileze viața omenească. Mânați la adânc și lăsați în jos mrejele voastre, ca să pescuiți (Luca V,4), grăia Domnul Hristos către ucenicii Săi care se trudiseră o noapte întreagă fără să prindă nimic. Și prin ucenici, sfatul poruncă se dădea tuturor slujitorilor Bisericii din toate timpurile-deci și nouă. Să ieșim așadar din zidurile Bisericii văzute și să mergem în largul vieții și să lucrăm în adâncul ei spre bogată rodire. Obiectul misiunii noastre este omul... Cine fuge de această muncă gigantică nu poate fi un apostol al Mântuitorului Iisus Hristos. O singură generație părăsită însemnează o grădină părăsită în bălării, prada duhului celui rău... Avem multe de înfăptuit. Ținta noastră de seamă trebuie să fie păstoria spirituală, vindecarea sufletească, luminarea conștiințelor, prin înlăturarea confuziei care domnește în lume și împăciuirea oamenilor prin dezvoltarea dragostei de aproapele nostru"¹⁸

Un cititor și un observator atent poate sesiza fără un efort deosebit că, dacă cineva a dorit în postul administrativ de Patriarh un om de paie, un individ servil, umil față de regim, obedient și cooperant, a dat greș din prima clipă. Înalțul Justinian e chiar opusul ideii. Activitatea o va dovedi. Începuturile, precum spuneam, se întrevăd deja, la Iași. Printre acțiunile cele mai evidente și de impact amintim: refacerera eparhiei, grav afectată de desfășurarea războiului. În Moldova, în mai multe zone fusese linie de

¹⁸ Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *op. cit.*, p. 77-79.

front, cu lupte aprigi și sângeroase. Distrugerile materiale și impactul lor au fost dificil de estimat, atât material și privitor la impactul lor direct sau indirect asupra factorului uman. La Centrul Eparhial a reorganizat complet Sectorul Economic în scopul eficientizării activității, utilizării judicioase și controlului mai strict asupra resurselor și așa limitate. Fabrica de lumânări este readusă în stare de producție, în condițiile în care, în timpul războiului aproape că își închisese porțile. Făbrica a funcționat așa, doar cu unele mici modificări sau îmbunătățiri în toată perioada regimului comunist și a asigurat prin jertfelnicia angajaților săi necesarul de lumânări pentru toată Mitropolia Moldovei și Sucevei. Ani de zile s-a refuzat mitropoliei achiziția unei linii noi și moderne pentru produsele atât de necesare exercitării cultului. Abia după 1989, în timpul păstoririi Episcopului Pimen ca Locțiitor al Scaunului Mitropolitan au fost posibile îmbunătățiri consistente și re tehnologizări specifice. Înalț Prea Sfințitul Daniel, actualul Patriarh a continuat procesul de modernizare prin achiziții de linii noi și moderne. Rămâne însă ca mare realizare, cu impact pe termen lung (aprox. 50 de ani) reactivarea fabricii în timpul Mitropolitului Justinian.

Nu au fost neglijate nici Sectoarele Administrativ și Cultural, cărora le-a fixat sarcini clare și termene precise și stricte. Averea Bisericii rămâne preocupare de căpetenie. Catedrala și reședința mitropolitană au fost reparate și restaurate spre a se înlătura cât mai mult din urmările luptelor. La fel și imobilele alăturate, multe din ele lovite de gloanțe sau schije, capătă o față nouă, curată și potrivită. Geamurile sparte sau rupte sunt înlocuite, zidurile crăpate și găurile în acoperiș sunt reparate. Din păcate o parte din inventarul instituției a fost răvășit și în parte pierdut/ devalizat de diverși „binevoitori” dornici de „suveniruri”, ajutători care au uitat să restituie „împrumuturile” după ce încercările au trecut. Pe toate s-a străduit să le aducă în bună stare de funcționare.

Și-a îndreptat privirea și către personalul mitropolitan, a completat cu călugări tineri și destoinici personalul slujitor al Catedralei mitropolitane, numindu-l ca eclesiarh pe părintele arhimandrit Teoctist Arăpașu și aducând temporar sau definitiv prin detașare persoane noi în aparatul administrativ. Unele schimbări au produs tulburări, au modificat raporturi de forțe și influențe, au deranjat, așa cum dovedesc unele note informative din epocă. Același sistem, acum verificat și funcțional, va fi implemenat ceva mai târziu, cu tact și hotărâre, la Patriarhie, începând imediat după instalare.

În timpul celui de al II-lea război mondial, în martie 1944, datorită apropierii amenințătoare a liniei frontului, spre a feri de distrugere sau profanare, racla cu moaștele Preacuvioasei Parascheva au fost mutate. Locația stabilită inițial a fost Manastirea Govora, unde poposiseră și moaștele Sf. Ioan cel Nou de la Suceava. În drum au făcut o oprire la Mănăstirea

Samurcășești din preajma Bucureștilor și au rămas acolo aproximativ 6 luni, sub îngrijirea P. C. Arhimandrit Ioanichie Grădinariu: Spre sfârșitul anului moaștele s-au întors „acasă”, iar în vara anului 1947, în timpul celei mai cumplite secete din ultimul secol, sfintele moaște au fost scoase, din ordinul expres al Locțiitorului de Episcop-Justinian. Procesiunea a cuprins un teritoriu vast, aproape toată Moldova, prin județele Bacău, Putna, Roman, Neamț, Fălticeni, Suceava, Botoșani, Vaslui și Iași. Se povestește că atunci Preacuvioasa a făcut multe minuni și, mai ales, că pe unde trecea aducea ploaie lină și curată, aducătoare de roade, răcoritoare și binefăcătoare pământului, viețuitoarelor și oamenilor. În data de 10 iunie sfintele moaște s-au întors la Iași, unde au fost întâmpinate de poporul credincios și reasezate în Catedrala mitropolitană. Darurile și ofrandele strânse cu acest prilej au fost dăruite cu multă chibzuință și discernământ în special văduvelor, orfanilor, nevoiașilor și invalizilor, în unele cantine școlare ori către biserici aflate în construcție. De aceeași atenție au beneficiat și mănăstirile, mai ales cele care adăposteau un număr mai mare de monahi ori monahii înaintați în vârstă și neputincioși.

Așa cum aminteam, la data de 27 februarie 1948, Patriarhul Nicodim Munteanu a trecut la cele veșnice, lăsând vacant scaunul de Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Ungrovlahiei și Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române. Vremurile care păreau nesigure cereau ca în funtea Bisericii Ortodoxe Române să fie ales o minte lucidă și pătrunzătoare, un spirit organizator, un om tânăr, suficient de energic pentru a putea să apere Biserica de încercările regimului comunist de a o desființa. Cel ales, Justinian Marina va rămâne omul providențial, „mâna lăsată din cer” despre care vorbește atât de frumos vrednicul de pomenire Mitropolit Bartolomeu Anania.

**ASPECTE ALE IMPLICĂRII CLERULUI GRECO-CATOLIC DIN DIECEZA
DE GHERLA ÎN MIȘCAREA NAȚIONALĂ A ROMÂNILOR ARDELENI ÎN A
DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA.
PRONUNCIAMENTUL DE LA BLAJ**

GLIGOR HAGĂU

Abstract: Aspects of the Involvement of Greek-Catholic clergy in Diocese of Gherla in National Movement of Transylvanian Romanian in the second Half of the nineteenth Century. The Pronouncement of Blaj

After the Austro-Hungarian Agreement of 1867, continuing the tradition of Supplex, Romanian national movement to promote a legalistic tactics based on petitions, memoranda and public outcry that will follow an upward trend culminating in the 1892's Memorand. All these documents will regain as a central pillar autonomy of Transylvania and the use of Romanian as official language. The first of this series is the petition of 1493 in December 1866, submitted to the emperor by Ioan Ratiu.

The next stage during the national movement of the Romanian in Transylvania is the Pronouncement of Blaj of May 15, 1868. Done to commemorate the 20th anniversary of the historic national assembly in Blaj, the spirit of Bărnuțiu was off, the document is a brief progress through content, strong attitude, especially its echo. It should be noted the vital role that he assumed Transylvanian Uniate clergy in events related to Pronouncement. Initiative and development of the document belonged to laymen (Ratiu and Baritiu), but with both a part of studies in the Seminary of Blaj .

The Pronouncement was signed by the leading names in the hierarchy of the Greek-Catholic Archdiocese of Blaj: three canonical headed by Basil Ratiu preposition which, under the metropolitan seat vacant, was virtually deputy metropolitan and character with the highest ranking the archdiocese. They were added more teachers of Blaj. Dozens of priests of the diocese of Gherla signed the Declaration of Solidarity with the Pronouncement, assuming all risks.

Înfrângerea Austriei de către Franța, aliată cu Sardinia, în războiul pentru unificarea Italiei din vara anului 1859 l-a obligat pe împăratul de la Viena la reconsiderări importante ale politicii sale interne. Regimul Bach, neoabsolutist și ultracentralizat va fi înlocuit, prin diploma din 20 octombrie 1860, cu un regim reprezentativ și federal, bazat pe reînființarea provinciilor istorice din Imperiu¹. Folosind precedentul cu Metternich, experimentat cu succes la 1848, Bach va fi făcut răspunzător pentru abuzurile perioadei absolutiste iar împăratul Franz Joseph va putea astfel să pozeze acum în postura de monarh constituțional, la fel precum pozase anterior în cea de monarh absolut. Cu acest prilej este relansat principiul „egalei îndreptățiri a naționalităților” ce va permite Habsburgilor să mențină un echilibru relativ în conglomeratul etnic pe care îl stăpâneau.

Chiar dacă în istoriografia internațională perioada ce a urmat este apreciată contradictoriu chiar dacă Patenta din 26 februarie 1861 reducea puterile dietelor provinciale în favoarea Reichsrat-ului, în istoriografia română această perioadă a rămas cunoscută sub denumirea de „perioada liberală” și va deveni după 1867 un fel de „la belle époque în anii dificili ai luptei pentru drepturi naționale.

Pentru români prioritatea absolută era conservarea autonomiei Transilvaniei, în cadrul căreia aveau majoritatea absolută ceea ce le permitea să speră că în viitor vor putea să obțină și drepturi politice. Din acest motiv revoluționarii români din Transilvania se vor alia cu „reacțiunea” austriacă în contra revoluției maghiare. Românii au înțeles că, în contextul politic existent, Curtea de la Viena era singura dispusă să le ofere drepturi și ca națiune nu doar ca indivizi.

Regimul Bach a fost o mare deziluzie pentru revoluționarii români dar unii lideri români în frunte cu Șaguna au înțeles oportunitățile pe care le oferea pentru națiunea română opera de distrugere a vechilor structuri operată de austrieci. Și chiar dacă realizările epocii Bach au fost sub așteptări, se poate spune că românii au profitat de eliminarea administrației maghiare pentru a pătrunde în funcțiile publice, pentru a obține independența Bisericii Greco-Catolice (Mitropolia de la Blaj înființată în 1854), pentru a-și consolida sistemul educațional și cultural pregătind astfel din timp bazele pentru acțiunile politice ce urmau a fi declanșate când împrejurările vor deveni mai favorabile.

Când momentul potrivit s-a ivit, la 1860, românii erau bine organizați la nivelul întregii Transilvanii și au putut astfel să obțină succese remarcabile în alegerile comitatense și apoi pentru Dieta Transilvaniei din 1863. Obținând majoritatea relativă în parlamentul provincial al Ardealului, româ-

¹ A. J. P Taylor, *Monarhia habsburgică (1809-1918). O istorie a Imperiului austriac și a Austro-Ungariei*, București, 2000, p. 89.

nii au făcut un pas decisiv pentru obținerea drepturilor naționale revendicate pe Câmpul Libertății în mai 1848 la Blaj. În alianță cu sașii, deputații români reușesc să obțină majoritatea absolută în parlament și să treacă prin acesta două legi care schimbau radical viața politică din Transilvania în contextul politic existent: legea egalei îndreptățiri a națiunii române cu celelalte națiuni din Transilvania și legea prin care limba română era declarată limbă oficială în Transilvania². Sistemul, ce ținea poporul român din această provincie în robie de aproape o mie de ani, era distrus. „Unio Trium Natorum”, „Tripartitul lui Werboczy”, „Aprobatele” și „Compiletele” erau abolite și *de facto* chiar dacă *de jure* fuseseră abolite la 1848.

În această atmosferă de entuziasm și optimism pentru români, crescută și de succesele românilor din Principate care tocmai se uniseră, vestea începerii negocierilor ungaro-austriece a căzut ca o lovitură de trăznit. Românii ardeleni, oricât de fideli ar fi fost, erau mult prea puțin importanți politic și militar pentru a fi un element suficient de greu, capabil să influențeze deciziile împăratului aflat în căutarea febrilă a unei formule care să asigure supraviețuirea Imperiului. Maghiarii aveau în schimb o poziție strategică foarte bună în centrul Imperiului, făceau o opoziție încăpățanată prin boicotarea lucrărilor Reichsratului și aveau o greutate politică, militară și demografică considerabilă reprezentând 1/5 din populația Imperiului la egalitate cu germanii și de trei ori mai mult decât românii. Boicotul maghiar își găsisse între timp imitatori: cehii, slovenii, sârbii și chiar fideli crioți. În plus emanciparea bruscă a românilor ardeleni și entuziasmul lor pentru Principatele Unite redeșteptaseră la Curtea de la Viena temeri mai vechi legate de “daco-românism”.

Complicațiile externe și mai ales scurtul război cu Prusia încheiat cu înfrângerea categorică de la Königgrätz (3 iulie 1866) vor obliga pe împăratul Franz Joseph să ia decizia dureroasă pentru el de a împărți puterea³. Atașarea maghiarilor la cauza Casei de Habsburg părea unica soluție pentru a asigura supraviețuirea imperiului⁴. Prin acordul austro-ungar din 17 februarie 1867 Ungaria obținea o autonomie extinsă, vecină cu suveranitatea: doar politica externă și armata rămăneau comune pentru toată Monarhia precum și unele elemente legate de finanțe (moneda, sistemul vamal), însă ultimele supuse unor renegocieri periodice. Parlamentul imperial (Reichsrat) era desființat sau mai corect spus pierdea orice prerogative asupra Ungariei care își înființa un parlament propriu (Dieta) egal în drepturi cu cel imperial în controlul exercitat asupra instituțiilor comune.

² Simion Retegan, *Dieta românească a Transilvaniei (1863-1864)*, Cluj-Napoca, 1979.

³ C. A. Macartney, *The Habsburg Empire (1790-1918)*, Londra, 1969, p. 552.

⁴ Liviu Maior, *Memorandul. Filozofia politico-istorică a petiționarismului românesc*, București, 1994, p. 31.

Noul stat urma să se numească Austro-Ungaria, nume simbolic pentru egalitatea ce trebuia să existe între cele două părți componente ale Monarhiei. Chiar și steagul oficial era o coligare a steagurilor celor două părți. Practic împăratul renunța la conducerea efectivă a părții răsăritene a Imperiului pe care o lăsa în mâinile națiunii maghiare în schimbul păstrării celor două prerogative simbolice ale suveranității depline: Externele și Războiul⁵.

Pentru românii ardeleni *Ausgleichul* a fost o mare înfrângere politică. Franz Joseph se încorona ca rege al Ungariei și anula autonomia Transilvaniei care era reanexată la Ungaria în baza "legii uniunii" votată de Dieta de la Cluj în mai 1848 și sancționată de împărat. În scurt timp toate legile și actele adoptate de el pentru Transilvania în perioada neoabsolutistă și liberală vor fi anulate. La loc de frunte printre legile anulate ca "ilegale" erau cele două legi ce asigurau egalitatea în drepturi pentru națiunea și limba română din Transilvania⁶. În locul lor s-a oferit o palidă și mai mult teoretică compensație prin legea naționalităților votată în 1868.

Noua lege contura un cadru politic complet nou față de ceea ce fusese până atunci politica habsburgică față de naționalități. Conform acestei legi exista în Ungaria o singură națiune politică, națiunea ungară și în consecință o singură limbă a statului, limba maghiară. Celelalte popoare din Ungaria erau naționalități iar limba lor urma a fi folosită în administrație „după posibilități”. Astfel deși reprezentau doar 46% din populație, maghiarii erau singura națiune care avea dreptul să se manifeste juridic ca atare iar Ungaria Mare deși era în realitate un stat multinațional era declarat stat național maghiar. Doar Croația dobândea o anumită autonomie care îi va permite să-și promoveze identitatea națională⁷.

Contactul cu viața politică ungară a fost destul de dur pentru deputații români sosiți la Dieta Ungariei din 1865 cu mari temeri, dar și cu unele speranțe într-un compromis româno-maghiar. Dacă liderii maghiarilor Déak și Eötvös le arătau o anumită bunăvoință și erau gata să le asigure unele drepturi la nivel local, marea majoritate a deputaților și politicienilor maghiari îi considerau niște „complotiști contra patriei”, oameni ai împăratului și chiar „daco-româniști” ce pândesc un moment favorabil pentru a sfărteca Ungaria în bucăți. Prezența lor ca români era pentru mulți deputați o neplăcută revelație a caracterului multiethnic al Ungariei Mari.

În fața acestui dezastru românii au fost surprinși complet nepregătiți ceea ce și explică marea diversitate de reacții și tactici de luptă ce caracterizează oamenii politici români în perioada imediat următoare. Apare cunos-

⁵ *Istoria românilor*, vol. VII, tom 1, București, 2003, p. 748.

⁶ Vasile Netea, *Lupta românilor din Transilvania pentru libertate națională (1848-1881)*, București, 1974, p. 351.

⁷ Liviu Maior, *op. cit.*, p. 32.

cuta diviziune între activiști și pasiviști, între cei care susțineau acceptarea condiționată a „compromisului” dualist și aripa radicală care refuza orice concesie și se menținea pe linia nerecunoașterii anulării autonomiei Transilvaniei. Prima orientare va suferii eșec după eșec ceea ce va duce la dispariția ei treptată mai ales după moartea lui Șaguna. Gruparea radicală, având în frunte oameni de o deosebită valoare politică și morală precum I. Rațiu sau G. Barițiu se va afirma treptat ca adevărata reprezentantă a intereselor națiunii române din Transilvania ajutată și de politica de maghiarizare tot mai agresivă dusă de guvernele Ungariei.

Continuând tradiția Supplexului, mișcarea națională românească va promova o tactică legalistă bazată pe petiții, memorandumuri și proteste publice care va cunoaște un curs ascendent culminând cu Memorand-ul din 1892. Toate aceste documente vor avea ca pilon central redobândirea autonomiei Transilvaniei și folosirea limbii române ca limbă oficială. Prima din această serie este reprezentată de Petiția celor 1493 din decembrie 1866. Ea a fost înaintată împăratului la 31 decembrie 1866 de către Ioan Rațiu ca o nouă „*probă de vitalitate*” cum explica George Barițiu. Se cerea, ca o încercare de a preîntâmpina instaurarea dualismului austro-ungar, susținerea și apărarea autonomiei Marelui principat al Transilvaniei, redeschiderea dieței și continuarea lucrărilor ei. Însotită de 37 plenipotențe ea totaliza 1493 de semnături. Adăugânduși cele două semnături ale redactorilor petiției, I. Rațiu și G. Barițiu numărul lor va fi de 1495.

După o serie de conferințe locale ale intelectualității românești, s-a căzut de acord că rolul capilor bisericești s-a încheiat, dar că, drumul petițiunilor rămânea deschis (în fond era un drept câștigat în revoluție), chiar cu riscul „de a fi maltratați și închiși” dovedind astfel că „este spirit de viață în noi, că suntem ființe omenești cu voință și cu judecată proprie”. Fără prea mari speranțe de succes s-a hotărât să se „mai cerce odată

cu un memorandum sau petițiune la tron”. Acest pas, mai spunea G. Barițiu, era cerut de „onoarea și reputațiunea națională”⁸.

Petiția celor 1493 este integral redactată de George Barițiu dar a fost semnată și de dr. Ioan Rațiu care și-a asumat singur gestul de a o prezenta pe 31 decembrie 1866, împăratului la Viena. G. Barițiu era tocmai atunci bolnav, zice el, însă de cele mai multe ori, motivările de acest gen ascund prudența sa.

Tonul “memorialului” este încă de petiție, însă redactată de data aceasta din îndemnul a 1493 de locuitori din Transilvania, toți știutori de carte.

Majoritatea locuitorilor Transilvaniei au convingerea fermă că, se spune în petiție, „contopirea acestui Mare principat cu regatul Ungariei ar fi toc-

⁸ George Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei*, III, Sibiu, 1891, p. 420-421.

mai pe atâta de fatală pentru monarhie, pre cât ar fi ea de ruinătoare pentru pururea credincioasa națiune românească. Românii voiesc a rămânea pentru toate timpurile în Transilvania și în monarhia austriacă, iar unguri la nici un caz nu voiesc a se face”. Legile maghiare de la 1848 produc pentru români „dezaprobare categorică”. În încheiere se reafirmă respingerea articolului de uniune din anul 1848 și susținerea pentru autonomia Transilvaniei, sancționarea legii electorale din 1864, precum și redeschiderea dietei transilvane, care toate împreună își trag temeiurile din legi existente anterior și din starea cea adevărată a țării. Răspunsul împăratului, ca și altă dată în trecut, a fost: „Contez pe credința D-voastră și în viitor; iară dorințeleși cererile românilor le voi considera”⁹. Petiția a fost tipărită în 2500 de exemplare și difuzată în toată Transilvania. În afară de ecoul intern mai trebuie să subliniem că petiția a avut și un ecou extern. Astfel, la Praga, petiția românilor a fost comentată favorabil în ziarul *Bohemia* din 5 ianuarie 1867, iar în *Die Presse* din Viena, la 15 ianuarie 1867 se comentează cu simpatie respectivul act care va fi de altfel și reprodus în mare parte

Petițiunea a mai fost reprodusă și de *Vaterland* și *Zukunft* care au ple-dat și ele în favoarea ei. Mențiuni despre ea, diminuându-i însă importanța au făcut *Debatte* și *Wanderer*. *Reforma* lui Schuselka a prezentat-o pe larg cititorilor, ne informează dr. Grigorie Silași de la Viena, în scrisoarea către G. Barițiu din 22 ianuarie 1867¹⁰

Petiția din dec. 1866 a fost o experiență valoroasă pentru mișcarea națională românească din Transilvania și mai ales un punct de pornire a luptei antidualiste, pentru menținerea, iar mai apoi pentru recâștigarea autonomiei Transilvaniei.

După cum era de așteptat Petiția din 1866 nu are rezultatul dorit și în iunie 1867 Franz-Joseph se încorona ca rege al Ungariei. Românii vor simți nevoia unei noi exprimări a poziției lor lucru care se va realiza prin intermediul Memorandului din februarie 1867 care însă nu va mai fi expedit.¹¹

Următoarea etapă în parcursul mișcării naționale românești din Transilvania o reprezintă Pronunciamentul de la Blaj din 15 mai 1868. Redactat la aniversarea a 20 de ani de la istorica adunare națională de la Blaj, când spiritul lui Bărnăuțiu era tot mai prezent, documentul reprezintă un progres prin conținutul concis, atitudinea fermă și mai ales ecoul său față de Petiția din 1866.

Pronunciamentul de la Blaj este proiectat tot de cei doi autori ai Petiției din 1866, Ioan Rațiu și George Barițiu. Adoptarea lui a fost prilejuită de

⁹ George Bariț și contemporanii săi, vol. IV, București, 1978, p.393.

¹⁰ Gheorghe Platon, Vasile Russu, „Grigore Silași luptător pentru cauza națională a românilor”, în Anale Universității “A. I. Cuza” Iași, Istorie, XIX, s. III, f. 1, 1973, p. 46-47.

¹¹ Gelu Neamțu, *Precursorii Memorandului 1866-1882*, Cluj-Napoca, 2006, p. 19-20.

festivitățile legate de comemorarea a 20 de ani de la adunarea din 1848. Obiceiul sărbătoririi zilei de 15 mai a început la Blaj încă din 1850. Treptat această serbare s-a extins la toți românii din Transilvania¹². În 1868 aceasta serbare s-a realizat în mai multe orașe din Transilvania.

La 7 mai 1868, I. Rațiu îl înștiințează pe G. Barițiu că pentru ideea unei întruniri a câștigat mai mulți canonici și profesori și că blăjenii vor face “ceva” în 15 mai și îi cere să se înțeleagă împreună asupra a “ce fel de declarare sau pronunciament să subscriem”. În continuare el îi solicită lui Barițiu să compună documentul „pe care să-l trimitem la deputații [români] din Ungaria și Banat, ca aceștia să aducă la dezbateri zgomotoasă cauza ardeleană”¹³.

Documentul era menit atât să-i lămurească pe cei confuzi de la putere asupra poziției reale a românilor din Transilvania, dar și să capteze atenția astfel încât să-i determine pe politicienii de la București a sprijini mai mult cauza românilor. Spre deosebire de Petiția din 1868 Pronunciamentul avea caracterul unui memorandum-protest așa cum sublinia I. Rațiu: „Am fost totdeauna de părere că noi să ne facem istoria și viitorul și să nu așteptăm ca să ne zboare porumbul fript în gură”¹⁴. Rațiu arată că nu are timp de a redacta acel pronunciament, și-l roagă s-o facă pe G. Barițiu „ca unul de la care cu toții învățăm a ne apăra patria și a ne iubi națiunea”.

G. Barițiu, se va dovedi foarte receptiv și-i va scrie două scrisori în privința Pronunciamentului. Putem bănui că proiectul aceluia se afla în una din ele. Momentul lansării Pronunciamentului era bine ales. Peste tot în Transilvania se sărbătoreau 20 de ani de la revoluția românilor din 1848; așa la Sibiu, Brașov, Cluj, Turda, Năsăud, Gherla și alte localități. La fel și la Blaj.

Serbările de la Blaj au început în seara zilei de 14 mai cu o procesiune de torțe realizată de studenții gimnaziali între clădirea liceului și piața centrală a orașului. Apoi publicul a mers la sala de concert unde elevii au prezentat un concert de muzică vocală și instrumentală combinată cu un recital de poezie. A doua zi dimineața canonicul George Mihali a celebrat o slujbă religioasă iar corul condus de George Bengescu a intonat „Deșteaptă-te române”. A urmat ieșirea pe Câmpul Libertății unde s-a făcut sfințirea apei și stropirea cu apă sfințită. Un elev din clasa a VIII-a de gimnaziu a rostit un discurs înflăcărat iar apoi s-au ținut toasturi („votizări”) pentru Națiunea română, Marele Principe, bărbații de seamă ai națiunii. La ora 11,00 inteligenția s-a reunit în conferință și a aprobat Pronunciamentul¹⁵. Semnificativ

¹² Simion Retegan, „Pronunciamentul de la Blaj”, în Anuarul Institutului de Istorie din Cluj, IX, 1966, p. 127–142.

¹³ K. Hitchins, Liviu Maior, *Correspondența lui Ioan Rațiu cu George Barițiu, 1861-1892*, Cluj, 1970, p. 179.

¹⁴ *Ibidem*, p. 180.

¹⁵ *Gazeta Transilvaniei*, XXXI, nr. 38 din 27/15 mai 1868, p. 151.

este faptul că s-a decis ca documentul să nu fie înaintat autorităților ci să fie publicat în presă semn al caracterului său de protest față de politica dusă de autorități în ultimii ani.

Documentul a avut un imediat și imens ecou, lucru relevat de editorialistul și redactorul ziarului „Federațiunea”, Al. Roman: “constatăm cu plăcere că toată inteligența națiunii noastre — afară de prea puținii rătăciți — din toate locurile este asemenea însuflețită, este asemenea pătrunsă de importanța misiunii sale, că Pronunciamentul inteligenței din Blaj este pronunciamentul întregii noastre națiuni” și nu numai a „câtorva agitator care nu sunt mulțumiți cu situația prezentă”, așa după cum susțin cercurile conducătoare maghiare. El cere acelor „să asculte graiul românilor, să meargă prin Ardeal și să se convingă, că pretenșii lor <<câțiva agitatori>> este întreaga națiune română”.¹⁶

De data aceasta, textul e scurt, el nu are nici înflorituri, căci nu trebuia prezentat împăratului. Se rezumă mai întâi la o profesiune de credință după care enumeră cele trei puncte ale documentului. Națiunea română care constituie majoritatea precumpănitoare a locuitorilor Transilvaniei, declară a sta neclintită pe lângă principiile și pretențiunile proclamate sărbătorește în Adunarea generală și legală de la 3/15 mai 1848 și mai ales

1) *autonomia Transilvaniei* pe baza diplomei leopoldinești a sancțiunii pragmatice.

2) *reactivarea articolelor de lege aduse în dieta de la Sibiu 1863/4* sancționate și traduse în viață, prin care națiunea română s-a înartăcutat ca națiune regnicolară și i s-au garantat limba și confesiunile.

3) *redeschiderea Dietei transilvane* pe baza unei reprezentări democratice. *Se neagă dreptul Dietei pestane de a face legi valide pentru Transilvania.*

Punctul nodal al celor trei puncte era refuzul de a recunoaște uniunea Transilvaniei cu Ungaria. *Gazeta Transilvaniei* o va spune și ea tranșant: dacă problema uniunii nu se va discuta într-o Dietă a Transilvaniei, cu reprezentanți în număr proporțional aleși - români, unguri și sași - “*pe orice altă cale s-ar face, ori s-ar pretinde a fi faptă complinită, nu se poate considera ca înfăptuită în mod legal și cu învoirea națiunii române*”¹⁷ Neavând în aceste împrejurări, alte posibilități, ne restrângem la “*descoperirea lor pe calea publicității*”¹⁸

Documentul este semnat de 24 persoane pe exemplarul din Colecția de documente a Bibliotecii Centrale din Blaj. Printre ei canonicii Basiliu Rațiu, Elie Vlassa, Gregoriu Mihali, profesorul Ioan Micu-Moldovan și

¹⁶ *Federațiunea*, I, nr. 73 din 12/24 mai 1868, p. 285-286.

¹⁷ *Gazeta Transilvaniei*, XXXI, nr. 38 din 27/15 mai 1868, p. 152.

¹⁸ *Federațiunea*, I, nr. 73 din 12/24 mai 1868, p. 286.

alții. Mai târziu vor fi împrorocuați pentru publicare Al. Roman (redactor „Federațiunea”) și pentru republicare și solidarizare Iacob Mureșanu (redactor „Gazeta Transilvaniei”). Autorii direcți, G. Barițiu și I. Rațiu, nu apar între semnatori însă I. Rațiu va semna ulterior Declarația de solidaritate cu Pronunciamentul de la Turda (august 1868).

Trebuie constatat rolul extrem de important pe care și l-a asumat clerul greco-catolic transilvan în evenimentele legate de Pronunciament. Chiar dacă inițiativa acțiunii și elaborarea documentului au aparținut unor laici (având însă amândoi o parte a studiilor făcute în Seminarul din Blaj) rolul clerului blăjan în succesul acțiunii a fost imens. În primul rând fundalul excepțional asigurat pentru lansarea Pronunciamentului: ceremoniile aniversare a 20 de ani de la Adunarea de la Blaj realizate cu tot fastul religios și cu implicarea masivă a corpului profesoral gimnazial și seminarial, a corului catedralei (care a cântat „Deșteaptă-te române”) precum și a tinerilor seminariști și gimnaziști asigurând astfel o largă audiență și un sporit prestigiu documentului.

În al doilea rând cadrul legal și instituțional oferit pentru conferința în care s-a dezbătut și adoptat Pronunciamentul: conferința mixtă laici-cler pare a fi fost aprobată de autorități și ea s-a desfășurat în Sala Bibliotecii Gimnaziului din Blaj. În al treilea rând Pronunciamentul a fost semnat de numele cele mai de frunte ale ierarhiei Bisericii Greco-Catolice din Transilvania, cel puțin la nivelul Arhidiecezei de Blaj: trei canonici în frunte cu prepozitul Vasile Rațiu care, în condiții de vacanță a scaunului metropolitan, era practic locțiitorul mitropolitului și personajul cu cel mai înalt rang în arhidieceză. Lor li s-au adăugat mai mulți profesori blăjeni, toți clerici greco-catolici, în frunte cu Ioan Micu-Moldovan, viitor canonic, prepozit și locțiitor de mitropolit. Toți acești înalți clerici și-au asumat riscuri considerabile semnând un document care ataca din temelii așezămintele constituționale ale statului dualist lucru care era de presupus, că nu va rămâne fără urmări, cum s-a și întâmplat de altfel. În plus implicarea unui cler așa de important poziționat risca să antreneze însăși Biserica ca instituție într-un conflict deschis cu autoritățile dualiste .

Episcopul de Gherla, Ioan Vancea, nu participă la acțiunile Pronunciamentului, motiv pentru care a reușit să obțină ulterior scaunul de mitropolit. Cu toate acestea el nu a împiedicat clerul din dieceză să se implice în această mișcare. Zeci de preoți din dieceza de Gherla au semnat declarațiile de solidaritate cu Pronunciamentul, asumându-și toate riscurile. Între ei merită amintiți Lazăr Huza-notar al consistoriului de Gherla, Alimpiu Barbolovici-protopop de Borșa și viitor vicar al Sălajului, Grigore Moisiil – vicar faraneu de Năsăud, Atanasie Damian- Profesor la Seminarul din Gherla.

Pronunciamentul a fost un imens succes mediatic ce nu poate fi comparat decât cu cel al Memorandului de la 1892 . S-a iscat o imensă dispută de presă între ziarele românești și cele ungurești la care au ajuns să fie antrenate, de o parte sau de alta și numeroase ziare atât din Monarhie (mai ales austriece dar și cehe) cât și din restul Europei (Franța, Italia, Anglia, Germania). Toate aceste discuții și mai ales furibunda campanie dusă de unele ziare maghiare, au făcut o imensă publicitate problemei Transilvaniei și situației românilor de aici ceea ce va ușura sarcina diplomației românești în 1914-1920.

Sub presiunea „opinie publice” autoritățile ungare trec la urmărirea penală a semnatarilor ceea ce pe lângă faptul că ilustra foarte palpabil gradul de libertate a cuvântului și a presei în Ungaria a contribuit la amplificarea scandalului producând un succes pe care inițiatorii acțiunii probabil nici nu l-au visat.

I. Rațiu îi putea scrie la 30 iunie 1868 mulțumit lui G. Barițiu: “Io sunt de părere cum că Pronunciamentul din Blaj care se subscie în toate părțile n-a făcut treabă rea, cel puțin a tulburat pe d-nii stăpâni în liniștea și bucuria cea mare”.¹⁹ Iar în 14 iulie, adăuga : “Cât de bine ar fi acum să fie în mâinile noastre cel puțin 1000 de subscripturi la Pronunciament pentru ca cel puțin să aibă pe cine închide în temniță”.

Ancheta este încredințată procurorului Tribunalului Tg. Mureș și se va desfășura asiduu în tot cursul verii și toamnei astfel încât la sfârșitul lunii octombrie actele acuzării erau gata. I. Rațiu continuă să fie coordonatorul acțiunii și-și asumă sarcina de a fi apărătorul celor acuzați. În fața ezitărilor unor semnatori, dispuși la unele înțelegeri cu autoritățile, I. Rațiu își reafirmă tăria și fermitatea care îl vor caracteriza și la acțiunea și procesul Memorandului din 1892-1894 apreciind că procesul poate fi câștigat „doar dacă suntem gata să-l ducem până la porțile închisorii”²⁰

Conștienți de pericolul în care s-au pus semnarii, peste tot în Transilvania se adună semnături de adeziune pentru Pronunciament. Aceasta atât în ideea Petiției din 1866 că vor fi prea mulți pentru a fi condamnați cât și pentru a răsturna afirmațiile presei ungare că românii sunt mulțumiți și doar un mic număr de agitatori încearcă să tulbure poporul.

Federațiunea și Gazeta Transilvaniei vor publica mai apoi aceste declarații de adeziune. *Pesti Naplo* tot își permitea să sfideze adevărul și să-l numească “agitare a câțiva popi și câteva sute de studenți”, o lezare a legii care “ar merita cea mai aspră pedeapsă”²¹

¹⁹ K.Hitchins, L.Maior, *op. cit.*, p. 183.

²⁰ K.Hitchins, *Afirmarea națiunii: Mișcarea națională românească din Transilvania 1860-1914*, București, 2000, p. 85.

²¹ *Federațiunea*, I, nr. 78 din 23 mai/4 iunie 1868, p. 305.

Prima acțiune de forță pe care o dă stăpânirea va fi aceea împotriva lui Iacob Mureșianu când în 8 iulie 1868, între ora 10 și 11, un oficial cu 4 asistenți face o percheziție la locuința redactorului Gazetei Transilvaniei din Brașov, controlându-i toate hârtiile, căutând manuscrisul original al Pronunciamentului, înaintându-i totodată o citație în cauză penală la tribunalul din Târgu Mureș, pe 13 iulie²².

În 14 iulie *Federațiunea* anunța darea în judecată a unui întreg grup, în care la acea dată intrau: Canonicii din Blaj, Basiliu Rațiu, Gregorie Mihali, Timotei Cipariu, Elia Vlassa - convocațiși ei la Târgu Mureș pe 12 iulie 1868, tot pentru Pronunciament, „*ca pentru crimă de înaltă trădare*”²³. I. Rațiu încearcă să aducă problema în Dieta din Pesta pentru a crește ecoul documentului. El ia legătura cu mai mulți deputați români dar numai Ilie Măcelariu acceptă să facă o interpelare pe tema împrăștiării autorilor Pronunciamentului pe 5/17 iulie 1868²⁴. I. Măcelariu respinge afirmațiile cercurilor ungare că documentul ar fi opera unui grup restrâns de agita-tori și afirmă că Pronunciamentul de la Blaj este programul întregii națiuni române din Transilvania și că în calitatea lui de fiu credincios al acesteia îl primește ca pe propriul său program. El cere guvernului să sisteze urmărirea judiciară a pronunțienților, întrucât ea se efectua „spre cea mai mare durere și ofensare a națiunii române însăși”

După această serioasă interpelare, urmează un val de adeziuni în care Pronunciamentul este văzut ca o manifestare a conștiinței naționale, un document viu al tăriei și perseverenței ei, precum și o revelație a credinței în marele viitor ce o așteaptă.

Rolul fundamental al clerului greco-catolic în apariția, susținerea și promovarea Pronunciamentului este vizibil și în structura declarațiilor de solidaritate cu documentul.

În total au fost publicate în *Federațiunea* și în *Gazeta Transilvaniei* 18 declarații de solidaritate totalizând 748 nume. Ele provin din toate ținuturile Transilvaniei și cuprind persoane din toate categoriile sociale de la notari comunali, protopopi și avocați până la țărani și muncitori în ocnele de sare („salinari”), trecând prin docenți, teologi absoluți și juriști. Declarațiile sunt de susținere, însușire („să fie considerat de al nostru”) și solidaritate („suntem gata să suferim toate rigurile pe care le vor suferi semnatarii lui”).

De remarcat că dacă geografic și profesional repartizi-
este relativ echilibrată nu același lucru se poate spune din punct de vedere confesional: dacă clerul greco-catolic este bine reprezentat, cel greco-ori-

²² *Ibidem*, I, nr.98 din 2/14 iulie 1868, p.385.

²³ *Ibidem*, I, nr.99 din 4/16 iulie 1868, p. 387

²⁴ Dumitru Suciu „*Din lupta politică a românilor: Activitatea lui Ilie Măcelariu în primii ani după instaurarea dualismului*” în „*Studia UBB, Seria Historia*”, XVII, fasc. 2, 1972, p. 71.

ental este destul de puțin exceptând zona Munților Apuseni unde tradițiile revoluției pașoptiste erau puternice. Explicația este foarte simplă și se referă la poziția ostilă adoptată de mitropolitul ortodox Andrei Șaguna față de Pronunciament mergând până la nepublicarea lui în „Telegraful român” și interzicerea subscrierilor. Această atitudine se pliază pe controversa dintre activism și pasivism care acum ajunge la apogeu ceea ce nu înseamnă că Șaguna și clerul ortodox nu împărtășeau în totalitate cele trei puncte ale documentului.

De altfel rolul clerului greco-catolic în adoptarea acestor declarații este fundamental. În multe cazuri primul pe listă este protopopul sau protopopii greco-catolici din zonă urmați *in corpore* de clerul tractual. Este foarte probabil ca o parte a acestor declarații să fi fost adoptate și semnate cu prilejul reuniunilor periodice ale preoților tractuali la care au fost invitați să participe și laicii mai notabili din zonă. Ponderea clerului în totalul semnăturilor este cam de 30% mergând de la 85 % în cazul Declarației din comitatul Cluj (12 din 14 semnături) și 66% al celei din Satu Mare (16 din 24 semnături) la 15% în cazul Declarației de la Hălmagiu (11 din 70 de semnături), document în care funcționarii români din administrație au avut un rol decisiv, ceea ce va și provoca declanșarea unei anchete din partea autorităților maghiare. Trebuie însă precizat că în realitate ponderea clerului greco-catolic în realizarea acestor declarații este mult mai mare decât ponderea numerică lăsată intenționat mai redusă pentru a sublinia caracterul național al respectivelor documente și a evita previzibilele acuzații de lipsă de legătură cu poporul și de „popism” din partea unor adversari veșnic în căutare de pretexte pentru a minimaliza amploarea politică a mișcării naționale. Specifică este situația Declarației de la Blaj unde ponderea clerului e de 51% (73 din 142 semnături) la care se adaugă cu un procent destul de ridicat de 12% (17 semnături) teologii absoluți. Ori este evident că în redactarea acestei declarații rolul clerului greco-catolic a fost decisiv.

Autoritățile încercau să implice cât mai mulți români. Astfel, în 17 și 18 iulie au fost anchetați la Târgu Mureș profesorii Faragoși I. M. Moldovan în 21 iulie vor fi anchetați canonicii Mihali și Vlassa iar în 22 iulie urma să se înfățișeze înaintea tribunalului canonicul Timotei Cipariu.

Din întrebările puse inculpaților, se pare că autoritățile nici măcar nu înțelegeau sensul politic real al acestui act, considerându-l de „*natură revoluționară*”, ceea ce i-a făcut să-și piardă răbdarea și discernământul. Autonomia Ardealului încăpea foarte bine în integritatea statului și Petiția din 31 decembrie 1866, poate fi astfel rezolvată mai bine, susțineau însă pronunțamentistii.

Tot tribunalul din Târgu Mureș prin unelteși denunțatorii săi au lansat asupra Blajului o adevărată ploaie de citații pentru anchetă. La 1 august 1868

se scria din Blaj că până la acea dată s-au primit acolo 25 de citații. Inițial citațiile s-au făcut în urma unor “denunțuri tendențioase”, pentru ca apoi să se facă pe baza unui “arbitrariu foarte vag”. Exemplificându-se cu faptul că au fost chemați la cercetări oameni care nu au locuit în Blaj de 2-3 ani, bătrâni neputincioși, precum și trei morți: I. Stoian, Ios. Tarța și I. Bob

Situația devenea din ce în ce mai grea pentru intelectualii români implicați în Pronunciament, deoarece se intensifică supravegherea și spionarea lor. Chiar funcționari români sunt puși să ancheteze discret prin comitateși să afle cine anume semnează Pronunciamentul. Astfel, comitele suprem al comitatului Zarand, Dumitru Ionescu, îl însărcinează pe al doilea comite, încă din august, Amos Frâncu, să-l ancheteze discret pe Ilie Băltescu notarul din Hălmagiu care aduna semnături pentru Pronunciament. Încă cu 4 săptămâni înainte de anchetă, la invitația preoțimii din împrejurimi notarul a conceput o declarație în sprijinul Pronunciamentului iscălită de către 60 de persoane.

Comitele a fost personal la Hălmagiu în 24 septembrie și acolo interesându-se de la oamenii de încredere, a ajuns la convingerea că autorii declarației pot fi considerați preoții din notariatele Bănești, Vârfurile și o mare parte a intelectualității române din Hălmagiu ²⁵.

Din această situație dificilă, atât pentru intelectuali români cât și pentru guvern, s-a ieșit prin cererea adresată împăratului de către ministrul de justiție al Ungariei, Horvath, pentru grațierea celor anchetați în cazul Pronunciamentului. Împăratul a acceptat această soluție și în decembrie 1868 i-a grațiat pe semnararii Pronunciamentului.

Grațierea nu a vizat și pe redactorii ziarelor „Federatiunea” și „Gazeta Transilvaniei”, Alexandru Roman și Iacob Mureșanu, ale căror procese de presă au continuat, încheindu-se cu condamnarea lor.

Pronunciamentul a fost prima acțiune națională importantă a românilor după instaurarea regimului dualist. El a însemnat o revenire la tradițiile revoluționare ale lui 1848 după două decenii de luptă legalistă. Prin impactul său deosebit în plan politic, ideologic și mediativ el a pregătit Conferința de la Miercurea (1869) în care s-a creat Partidul Național Român din Transilvania și s-a adoptat ca tactică de luptă pasivismul. Pe termen lung Pronunciamentul poate fi considerat un precursor sub toate aspectele (lanșare, tactică, mediatizare, reprimare) al Memorandului din 1892. De altfel istoriografia din ultimii ani a insistat asupra faptului că Memorandul din 1892 nu a fost un eveniment brusc și izolat ci rezultatul unei acumulări de câteva decenii de luptă și gândire politică numită atât de potrivit mișcarea memorandistă. Pronunciamentul joacă un rol fundamental în amorsarea

²⁵ *De la Pronunciament la Memorandum 1868-1892*, București, 1993, p. 71-72.

acestei mișcări în care se integrează pe deplin. Singurul aspect care detașează poate momentul Pronunciamentului de celelalte momente ale mișcării memorandiste este rolul extrem de important al clerului greco-catolic. Chiar dacă organizatorul momentului și redactorul documentului sunt laici (Rațiu și Bărnăuțiu, dintre care pe primul îl vom întâlni și la Memorand) rolul clerului de această dată este extrem de important cum nu va mai fi la nici unul din momentele ulterioare.

BIBLIOGRAFIE

Periodice:

Gazeta Transilvaniei, XXXI, 1868

Federațiunea, I, 1868

Lucrări:

George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă*, vol. III, Sibiu, 1891.

Teodor V. Păcățian, *Pronunciamentul de la Blaj*, în „Transilvania”, LIX (1928), nr. 1, p. 26–37.

De la Pronunciament la Memorand 1868-1892, București, 1993, p. 71-72

Simion Retegan, *Pronunciamentul de la Blaj*, în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj”, IX, 1966, p. 127–143.

Idem, *Dieta românească a Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1979.

Dumitru Suci, *Antecedentele dualismului austro-ungar și lupta națională a românilor din Transilvania, 1848-1867*, București, 2000.

Idem, *Mișcarea antidualistă a românilor din Austro-Ungaria și Ilie Măcelariu. 1867-1891*, București, 2002.

Idem, *Din lupta politică a românilor: Activitatea lui Ilie Măcelariu în primii ani după instaurarea dualismului* în „Studia UBB, Seria Historia”, XVII, fasc. 2, 1972, p. 71-89.

Corneliu Mihail Lungu, *Relațiile româno-austro-ungare. 1875–1900*, București, 2002.

Istoria României. Transilvania. Vol. I-II, Cluj-Napoca, 1997–1999.

Keith Hitchins, *Afirmarea națiunii: Mișcarea națională românească din Transilvania 1860-1914*, București, 2000.

Keith Hitchins, Liviu Maior, *Correspondența lui Ioan Rațiu cu George Barițiu*, Cluj, 1970.

Octavian Rotar, *Noi documente în legătură cu Pronunciamentul de la Blaj din 3/15 mai 1868*, în „Ștefan Metes la 85de ani”, Cluj-Napoca, 1977, p. 341-345.

Vasile Netea, *Lupta românilor din Transilvania pentru libertate națională (1848-1881)*, București, 1975.

Gelu Neamțu, *Procese politice de presă antiromânești din epoca dualismului austro-ungar*, Cluj-Napoca, 2004.

Idem, *Precursorii Memorandului 1866-1882*, Cluj-Napoca, 2006, p. 21-43.

Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania sub teroarea regimului austro-ungar (1867-1918)*, Sibiu, 1986.

Transilvania în istoria și conștiința românească, coord. Gh. Marinescu, prefață Vasile Netea, Iași, 1985.

Unitatea națională a românilor în epoca modernă 1821-1918, București, 1985.

Românii din Transilvania împotriva dualismului austro-ungar (1865-1900), Cluj-Napoca, 1978.

Stat, societate, națiune, Cluj-Napoca, 1982.

III. TEOLOGIA SISTEMATICĂ

POSTMODERNISM AMORALIST? TENDINȚE ÎN MORALA VREMII NOASTRE

ȘTEFAN ILOAIE

Abstract: Amoralistic Postmodernism? Tendencies in Contemporary Ethics

An analysis of Postmodernity from a religious perspective, as brief as it may be, determines several conclusions. Finding oneself in a state of diffuse ethnical and even human identity – and asking oneself: who am I and what am I doing in this world? – the human being risks losing religious traits and identity. Religious values become obsolete, while first place is reserved to individual axiology, won through the freedom of option generated, in its turn, by the disappearance of religious and social authorities. Religiosity becomes individualistic, while ethics is depersonalizing. Given this situation, independent ethics is progressively asserting oneself. This type of ethics is: individualistic, libertine, permissive and comfortable.

1. Individualism. There is a tendency to center ethics, as a whole, on the individual and on one's will. The focus is on making it as comfortable as possible for the individual, so that nothing transgresses one's rights and liberties. Individualistic ethics will generate anomalies such as: egocentrism, quest for individual happiness, narcissism etc.

2. Libertinage. The modern human does not seem open to accepting moral laws that would be constraining in any way. Moral libertinage is the main source of justifying actions such as: the quest for singular happiness, the preference for small groups with common interest for libertine tendencies, behavioral isolation through the internet or through the use of narcotics etc.

3. The ethical permissive attitude is increased by the lack of an adequate divine or ethical authority. There is a tendency towards eluding norms and regulations, and also towards the refusal of moral restrictions, actions and attitudes.

4. The commodity of ethical behavior comes from the lethargy of the individual, towards which the lack of a dynamic interior life is driving. Thus, careless morality becomes specific to a society in which modern human seems to be less and less worried.

Given this situation, there is a need that true Christians, that the community of the Church find the key to the heart of a human who is subject nowadays – more than ever – to the secular world, time and realities. It is crucial that Orthodoxy preserves and makes known to the world – in an authentic, attractive and competitive manner – the Scripture, the Tradition, the Patristic theology, the Liturgy, as a guidance for the thirsty but also desoriented human being of our times.

Posmodernitatea nu mai este o noutate. Aspectele care îi aparțin acestui fenomen, însoțit de globalizare și secularizare – care într-o anumită măsură fac parte din el –, se pot identifica în: încercarea continuă și presantă de înlocuire a manifestării comunitare a credinței religioase cu surrogate materiale, cu propriile interese ale omului, ori chiar cu omul însuși; instabilitatea mentalităților și a fenomenelor obișnuite, manifestată prin neașezările de ordin social și politic; accentul primit de consumism în defavoarea valorilor tradiționale; insensibilitatea la suferință, importanța excesivă acordată trupului, căutarea fericirii constante și imediate.

Din perspectivă religioasă, realitatea în care ne situăm pune cu prioritate problema identității. Rămas odată, prin globalizare, cu o identitate etnică și chiar umană difuză – întrebându-se: cine sunt de fapt și ce caut în această lume? – omul secularizat riscă să-și piardă și specificul și identitatea religioase. Din această perspectivă, valorile credinței și, întemeiate pe acestea, valorile morale pot să rămână întru totul neîndeplinite sau împlinite doar în parte, fără ca omul contemporan să resimtă vreo muștrare sau nemulțumire pentru faptul că nu a realizat ceea ce i s-a propus ori ceea ce el însuși și-a propus. Într-o asemenea situație, provocările religioase, sociale și culturale devin implicit și realități morale.

Postmodernitatea însăși este dinamică, evoluează, inițiază și traversează mai multe perioade, astfel că deja se vorbește, după postmodernitate, despre ultramodernitate sau supramodernitate. Între altele, avem chiar în postmodernitate o critică a ei, manifestată prin demitizarea postmodernismului. După toate aparențele, însă, criza actuală tinde să sporească în manifestare sentimentul religios. Analiza incipientă a religiozității postmoderne

a înclinat spre o concluzie: omul va renunța la religie și la morala fundamentată religios, acestea urmând să fie înlocuite de sincretism și de „etica bunului simț”. „Fără religie” și „fără morală” păreau să fie previziuni aplicate inclusiv unor societăți europene creștine. Mai nou, însă, se constată o revenire a manifestării religioase, chiar dacă este încă incert sub ce formă: sincretică, preferând misterele, lipsită de autoritate instituțională, adaptabilă la nou; iar morala ar trebui să îi urmeze! Ultimii douăzeci de ani, în ciuda previziunilor sumbre asupra stingerii fenomenului și mai ales a manifestării religioase, au dovedit că dimensiunea religioasă este prezentă dinamic pe scena lumii.

Lipsa transcendentului sau îndoiala cu privire la acesta, ca reper sigur al vieții și al comportamentului moral, induce pentru omul postmodern libertatea în a numi și accepta o autoritate morală comodă. Divinitatea este împinsă în sferele cerești îndepărtate sau e chiar uitată¹. Biserica și învățătura ei – tot mai criticate – tind să fie devalorizate și lipsite în mod intenționat de atenția acordată în alte epoci și sunt așezate la periferia gândirii comune, sau alături de stat și de societate, ca semn al dorinței de a realiza o influență cât mai insignifiantă asupra conștiințelor. Valorile religioase devin desuete, favoarea de prim rang fiindu-le acordată axiologiilor individuale, câștigate prin libertatea de opțiune determinată de dispariția autorităților religioase și sociale.

Dacă *individualismul* facilitează și simplifică atât de mult viața, prin el se definitivează ruptura cu comunitatea. Individul se arată ca făcând parte din ea, își îndeplinește îndatoririle față de comunitatea economică și față de grupul din care face parte, activează în diferite cercuri de interese. El este membru al societății, al comunității înțeleasă în sensul cel mai larg, dar numai formal, căci ea nu se mai constituie în autoritate „desăvârșită” pentru el. Omul modern dorește să decidă singur dacă să intre și să rămână în grupurile sociale cu care are contact sau dacă să iasă din ele, în funcție de condițiile pe care acestea le impun.

„Autoritatea majorității organizațiilor mari a scăzut și a crescut importanța unei mulțimi de asociații mai mici în viața oamenilor. Decât să fie mândri că... lucrează într-o corporație mare sau că și-au îndeplinit serviciul militar, oamenii caută să stabilească contacte sociale la orele de gimnastică aerobică, într-o sectă «New Age»... sau prin internet. În loc să caute valori călăuzitoare în Biserica tradițională, care modela odinioară cultura societății, oamenii își aleg valorile pe temeuri individuale, astfel încât sunt legați de comunități mai restrânse,

¹ „Până acum, modernitatea a fost folosită pentru a ne convinge că Invizibilul nu există și că a fi cu adevărat modern înseamnă a fi doar vizibil, doar corp, doar materie” – H.-R. Patapievi, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării «Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?»*, Editura Humanitas, București, 2002², p. 16

formate din oameni care gândesc asemenea lor”².

Libertatea îl face pe omul de azi tot mai independent față de orice constrângere pe care el, în baza autonomiei individuale, o consideră nepotrivită cu firea sa, cu educația, cu pregătirea profesională, cu hobby-urile pe care le are, cu interesul propriu. Divinitatea descoperită în lume ca Bine este de mult timp neglijată, dar și binele comun însuși, afirmat de societate și aplicat pentru individul nostru de către comunitate, se erodează de atât de multe încălcări și abateri de la el și se risipește în individualitățile care stabilesc, fiecare în numele său și – dacă se poate – numai pentru sine, ce este bine și ce este rău.

Datorită dezvoltării economice, sociale, dar chiar și evoluției culturale din ultimele decenii – care au promovat o individualizare a vieții umane –, a apărut și tendința unei *morale non-comunitare*, definită de apariția prioritară a manifestărilor care încearcă îndeplinirea dorințelor individului. De cele mai multe ori, finalitatea acestora nu urmărește însă cucerirea cerului, ci condițiile prin care omul poate trăi cât mai bine, mai comod și mai liber de orice constrângere aici, pe pământ. Libertatea de determinare a scopurilor vieții umane, ca și știința și noile tehnologii cu aplicabilitate în domeniul biologiei umane, depășirea permanentă a descoperirilor legate de procreare și de prelungirea vieții omului au determinat accentuarea sentimentului de individualizare, prin separarea interesului propriu de patrimoniul comun reprezentat de credință, cultură, națiune, familie. Independența socială, economică, culturală – cu șanse din ce în ce mai mari să fie folosită de către omul modern – are ca efect și refuzul, ori măcar îndepărtarea dependenței religioase și morale. Drept consecință, religiozitatea devine una de ghetou, închisată în granițele individualității umane, iar morala se depersonalizează, instaurându-se independența comportamentului, lipsirea lui de temelia religioasă și săvârșirea faptei de către individ, cu preferință în funcție de valorile și reperele morale proprii:

„Imensă victorie istorică a schemei «moralei independente»: mai întâi profesată în cercuri restrânse, ea s-a răspândit, în democrațiile occidentale, la scara întregii societăți, chiar și în rândurile credincioșilor. Epoca modernă a reușit să impună ideea unei vieți morale separate de credință, *egalitatea de principiu*, în materie de morală, între credincios și necredincios: viața etică a devenit accesibilă tuturor oamenilor, independent de opiniile lor metafizice”³.

În era individualismului, principiile moralei sunt, prin forța lucrurilor, în schimbare rapidă și se regăsesc la nivelul dispariției autorităților și a ierar-

² Francis Fukuyama, *Marea ruptură. Natura umană și refacerea ordinii sociale*, trad. rom. Liana V. Alecu, Editura Humanitas, București, 2002, p. 107.

³ Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, trad. rom. Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Babel, București, 1996, p. 41.

hiilor, al modificării naturii relațiilor umane, în problemele familiei moderne, în scăderea încrederii între oameni, în autonomizare și tehnicizare.⁴

Tendința comportamentului moral de câștigare a unei independențe tot mai categorice față de orice autoritate – căci sesizăm nu numai îndepărtarea de autoritatea religioasă, ci și față de oricare tip de putere care prin structuri specifice impune reguli și norme – și tendința tot mai clar formulată de către omul contemporan de a ține seama doar de voința lui produc efectul autonomizării morale. Într-o astfel de situație, omul devine centrul acțiunilor sale morale, în determinare, libertate de execuție și scop, contactul cu norma fiind considerat imixtiune și, deci, respins univoc. Nouă în conținut și formă, ea este unul dintre elementele specifice ale egoismului, dar nu are comparație cu nimic din manifestările etice întâlnite în trecut, în special pentru refuzul cvasitotal al supunerii față de normă.

În această situație, se desprinde morala independentă, care în caracteristicile ei este: *individualistă*, *libertină*, *permisivă* și *comodă*, specific pe care îl analizăm, pe scurt, în cele ce urmează.

1. Relativizarea moralei creștine se realizează astăzi mai întâi prin individualizarea comportamentului moral. Există tendința ca morala, în întregul ei, să fie centrată pe individ și pe voința sa, cu scopul de a-i fi acestuia cât mai comod, de a nu fi lezat în drepturile și libertățile sale, cerințe care – fiind acceptate de societate prin diferite instituții și organisme și dorite ca atare și de către individ – vizează ăns special binele individual. Chiar dacă, aparent, societatea modernă impune binele „comun”, pe fondul negării dimensiunii religioase a temeliei sale ea a renunțat de fapt la standardele mai ridicate pentru care a luptat și pe care le-a câștigat în timp, iar ceea ce aplică astăzi nu sunt decât derivate ale libertății individuale, care sunt propuse, în timp destul de îndelungat, tot de către individ. Ceea ce individul primește *astăzi* ca solicitare „obiectivă” din partea societății nu este decât ceea ce el i-a cerut acesteia, *ieri*, să-i pună la dispoziție. Totul îi este propus omului contemporan pentru ca să-și poată dezvolta fără constrângeri personalitatea, devenită, în fapt, individualitate. De aceea, valorile promovate la nivel individual vor fi cu prioritate cele dorite sau preferate de individ, lipsite, în principiu, de conotațiile religioase ori comunitare, recunoscute (și) prin autoritatea care le caracterizează. Afirmarea exagerată a individualismului elimină conceptul de divinitate, prezent astăzi – cu deschidere rela-

⁴ „Cultura individualismului tot mai pronunțat, care în concurența pieței și în laborator duce la inovație și progres, a pătruns și pe tărâmul normelor sociale, unde a subminat aproape toate formele de autoritate și a slăbit legăturile din interiorul familiilor, cartierelor și națiunilor” – Francis Fukuyama, *Marea ruptură. Natura umană și refacerea ordinii sociale*, ed. cit., p. 14.

tivă – în ideea de „sacru”: „Individualismul exacerbat, refuzul oricărei autorități superioare celei a individului determină o spulberare a sacralului”⁵.

Ceea ce mai rămâne ca așa-zis „reper” moral orientativ pentru om este ego-ul propriu, din care se vor desprinde dorințele, intențiile și motivațiile săvârșirii faptelor. Raportarea la sine, la voință, la elementele acumulate disparat de individ indică apogeul relativizării acțiunilor morale, deoarece obiectivitatea raportării la valorile externe tinde să fie anulată, iar eul devine centru determinant al faptei:

„Am ajuns în mod brutal într-o configurație în care morala a redevenit centrală pentru *autoconstituirea individului*. Nu morala ca doctrină a sacrificiului și sistem al datoriei. Ci *morala ca putere de a-ți da ție însuși socoteală* de motivele în funcție de care să-ți orientezi comportamentul, ținând cont de condiția și de destinația proprii”⁶.

Astăzi, însă, ca și cum fenomenul relativismului moral nu ar fi suficient de grav, morala individualistă nu doar că se identifică cu egocentrismul, dar cauzează și egolatrizarea: omul pleacă de la sine și se întoarce mulțumit în sine de faptul că el își este propriul stăpân și că nimeni nu-i determină existența din exterior. Aplicare firească a individualismului raționalist în planul făptuirii, morala individualistă susține efortul uman de valorificare a faptelor numai prin sine și pentru sine. Specific acestui tip de gândire întâlnim: urmărirea de către individ a interesului moral și material propriu, în detrimentul semenilor; crearea, de către pârgھیile societății, a simptomului de depersonalizare, de dezagregare a formelor tradiționale de funcționare a comunităților și de impunere a sistemului de lucru care urmărește – voit sau nu – individualizarea și tratamentul preferențial al omului ca individ rupt din relațiile cu grupul din care provine; identificarea raportului cu semenii numai în cadrele unei relații de interes material.

În contextul prezentat, morala individualistă va produce anomalii cum ar fi: săvârșirea doar a faptelor pe care omul le dorește, întrucât nu are și nu vrea să aibă constrângeri externe, iar reperele interne și le creează însuși, în concordanță cu propria voință; evitarea acțiunilor care provoacă încercare, durere și suferință; așezarea scopului faptei în sine; egocentrismul, căutarea fericirii individuale, narcisismul ș.a.

2. Libertinajul moral este determinat de tendința de dispariție a autorității religioase externe și de independența individului față de orice con-

⁵ „Poate, evident, să existe o întrebuintare individuală a sacralului și, în mod deosebit, în societatea noastră, în care interioritatea este o valoare mereu mai importantă, sacralul trebuie actualizat, revitalizat prin experiența personală intimă. Dar, pentru a exista, trebuie totuși ca el să se constituie în mod colectiv. Dusa până la capăt, tendința spre improvizația personalizată contribuie la dispariția sacralului” – Françoise Champion, „Spirit religios difuz, eclecticism și sincretisme”, în: Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 719.

⁶ Marcel Gauchet, *Ieșirea din religie*, trad. rom. Mona Antohi, Editura Humanitas, București, 2006, p. 121.

strângere a normelor morale, prin trecerea acestora din urmă în categoria recomandărilor și sfaturilor. Omul modern nu mai este dispus să accepte legi morale a căror obligație să constituie pentru el îngrădiri. Se întâmplă aceasta mai întâi pentru că el își arogă dreptul de a contesta orice autoritate venind dinafara sa și, apoi, deoarece preferă să-și activeze doar libertatea de alegere și nu pe cea ontologică⁷.

Libertinajul este determinat tocmai de subiectivarea autorității morale, adică de transferarea acesteia dintr-o sursă externă – investită cu sens și valoare și încărcată, în mod obiectiv, cu putere – într-una reprezentată de însuși subiectul, caz în care își stabilește singur sensul devenirii, numai prin raportare la valorile proprii, acestea solicitând, mai nou, experiențe religioase individualiste și subiective⁸. Libertatea acțiunilor nu mai urmărește, așadar, îndeplinirea scopului exterior dorit de autoritatea obiectivă, fie ea divină, socială, comunitară, instituțională sau personală, de la care omul să primească vreun reflex exprimat sub forma confirmării sau infirmării faptelor, ci ea se întoarce înapoi la cel care are impresia, și chiar certitudinea, că generează starea de libertate. Dar, în această situație, subiectul nu trăiește mulțumirea plinitoare a faptei liber săvârșite, care – tocmai pentru că nu îndeplinește o cerință, o solicitare, o rugămintă a Cuiva dinafară, a Altuia – rămâne goală de sens. Anomaliile cu caracter moral nu se opresc însă aici, căci, urmând acești pași, subiectul se minte pe el însuși, întrucât el consideră că tocmai acesta este sensul: libertatea de mișcare spre împlinirea propunerilor voinței sale și nu a alteia. Astfel, *libertinajul reprezintă efectul negativist al supremației voinței subiective*.

Subiectul uman trăiește însă în cea mai mare falsitate morală datorită unui alt efect al acestei manifestări: în lipsa raportării libere a voinței spre o autoritate externă, acțiunea de întoarcere spre sine însuși îl închide pe om în propriul eu, în loc să îl deschidă spre semenii, spre lume și spre Dumnezeu. Efortul moral este înlocuit astăzi cu lejeritatea; libertatea în Hristos cu libertinajul. Conștiința umană cuprinsă de comoditate, pare să spună:

„Nu există nici o semnificație prestabilită în care să fie nevoie să intrai sau căreia să trebuiască să vă supuneți, dar trebuie să cercetați personal, și pentru a vă situa ca persoană, misterul lumii și al justificărilor existenței voastre. De acum înainte, miezul comportamentului religios este format din căutare, nu din receptare, este mișcarea de

⁷ Georgios I. Mantzaridis, *Morala creștină*, vol. 2, trad. rom. Cornel Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 2006, p. 209.

⁸ „Această individualizare a sentimentului religios este însoțită de un proces de subiectivizare. Sunt valorizate experiența și trăirea religioasă individuală și comună... Putem vedea aici recurgerea la un criteriu modern de adevăr: experimentarea” – Jean-Paul Willaime, *Sociologia religiilor*, trad. rom. Felicia Dumas, Editura Institutul European, Iași, 2001², p. 107.

apropiere, nu devotamentul necondiționat”⁹.

Pentru „a deveni om”, pentru a se dezvolta ontologic, pentru a evolua din punct de vedere duhovnicesc de la ceea ce este către ceea ce poate să fie, este nevoie ca persoana să se ofere pe sine și capacitățile sale spre un „înafară”. Iar modalitatea prin care realizează aceasta sunt gândurile, gesturile, cuvintele și faptele, toate împreună și fiecare în parte având încărcătură morală și înscriindu-se în relația exterioară care-l presupune pe celălalt, în persoana căruia eu devin, cresc, mă dezvolt, mă împlinesc, mă jertfesc. Libertinajul reprezintă actul de libertate prefăcută care îmi oferă doar impresia că prin el realizez ceva, că devin cineva, că mi-am deschis drumul spre împlinire. Întoarcerea lucrării voinței către mine însumi și impunerea mea ca autoritate morală este un act facil, dar tocmai facilitatea – cea care pare să susțină libertinajul – este punctul cel mai slab al gândirii care susține acest tip de acțiuni. Omului i se pare adesea dificil să intre și mai ales să rămână în relație cu aproapele, să țină seama de voința și de faptele lui, ori chiar să-i asculte cuvintele¹⁰. Iar când se pune problema autorităților colective sau instituționalizate, dificultatea sporește. Soluția „salvatoare” se propune imediat: îndepărtarea dificultății raportării spre exterior și aplicarea mult mai ușor de realizat a interiorizării acțiunilor și a stărilor morale.

Libertinajul moral este principala sursă tacită pentru justificarea unor acțiuni umane de neînchipuit altă dată, între care se numără: căutarea fericii singulare, a împlinirii doar prin sine însuși, fără participarea semenului; „eliberarea” prin plăcere și prin sporirea anomaliilor și a aberațiilor sexuale¹¹; ieșirea din colectivitatea deranjantă prin reguli și norme sau preferința pentru grupurile mici, care manifestă interes comun pentru aceleași înclinații libertine; însingurarea comportamentală a unui număr tot mai mare de tineri, prin intermediul internetului, prin practica drogurilor, prin desprinderea timpurie de părinți și de familie; creșterea atitudinilor refractare și a celor de nervozitate față de propuneri și sugestii ale altor persoane ș. a.

3. Permisivitatea morală, care este sporită de lipsa autorității, se pare că are șansele rezolvării unei probleme veșnice: natura umană căzută se împotrivește vehement legii care propune reguli sau interzice un anumit comportament. Postmodernitatea are tendința de a îndeplini visul uman etern

⁹ Marcel Gauchet, *Ieșirea din religie*, ed. cit., p. 123.

¹⁰ Celălalt ne determină libertatea și existența: „Să ne gândim la toți acei oameni de ale căror acțiuni depindem în viața de zi cu zi... Toți fac parte dintre nenumărații necunoscuți care favorizează sau limitează libertatea de a ne alege viața după placul nostru” – Zygmunt Bauman, Tim May, *Gândirea sociologică*, trad. rom. Mihai C. Udma, Editura Humanitas, București, 2008, p. 45.

¹¹ „Ce caracterizează epoca noastră? Starea de fărădelege sau, mai precis, haosul și goana după plăceri. Omul contemporan, și mai ales tânărul contemporan, vrea libertate, libertate absolută, de aceea ajunge la haos și la incoerență. Vrea plăcere, plăcere fără limită, de aceea ajunge la desfrâul plăcerilor animalice” – Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, trad. rom. pr. Vasile Răduță, Editura Bizantină, București, 2002, p. 105.

al dispariției normelor și regulilor, al îngrădirilor, al acțiunilor și atitudinilor moralizatoare. Dacă ar fi așa, gradul permisiunii morale ar crește spectaculos, în detrimentul educării libertății. Deoarece s-a desprins, evolutiv, de singura libertate care zidește – libertatea în Dumnezeu –, omul resimte orice limită mai degrabă ca îngrădire a personalității sale decât ca șansă pentru dezvoltarea și întărirea ei în bine. De aceea, astăzi, a face morală cuiva a devenit fără sens dacă nu chiar jignitor, iar motivele sunt nenumărate: pentru că sunt tot mai puține persoane care au certitudini morale și care sunt dispuse să le prezinte înafara cercului propriu și să le impună altora, pentru că se consideră atentat la libertatea celui alt, pentru că libertatea fiecăruia este văzută autoritate suficientă și independentă, pentru că – în lipsa valorilor comune – dispare identitatea scopului care determină săvârșirea acțiunii. Individualizați, oamenii se evită reciproc și sunt, așadar, mai permisivi datorită lipsei întâlnirii dintre personalitățile morale, inclusiv la nivelul criticii constructive.

Să amintim, ca exemplu, doar situația tinerilor ai căror părinți sunt plecați în străinătate și care, la vârsta adolescenței, în lipsa căminului familial, consideră că totul este permis în lipsa părinților. Să reevaluăm realitatea că școala de astăzi – la modul general – nu mai (poate) impune valorile morale care să fie unanim acceptate pentru tinerii pe care îi educă, în ciuda faptului că „impunerea” ar fi mai degrabă echivalentă cu „propunerea”. Să reconsiderăm aspectele certe din punct de vedere moral pe care societatea i le oferă în special unui tânăr, dar și unui adult, astfel încât membrul societății să se refere la valori perene și să renunțe la valori false ori la non-valori. Sub presiunea individualismului și a moralei autonome, norma însăși și-a relativizat puterea și sensul, fiindcă a devenit ceva tot mai greu de atins.

„Omul modern, mai mult decât premergătorii săi din alte timpuri, se raportează la aceste norme prin prisma obsesiilor sale... de bunăstare și de plăcere. În această situație, norma nu poate părea decât un standard foarte înalt pe care – în neputința sa de a-l atinge – omul fie îl sfidează, fie (în cel mai bun caz) îl ignoră cu o conștiință vinovată”¹².

În ambiguitatea axiologică postmodernă, libertatea umană decide adeseori în necunoștință de cauză tocmai din lipsa certitudinii referitoare la situațiile concrete, cu atât mai păgubitoare la nivelul adolescenților și al tinerilor. Lipsa îndrumărilor la nivelul comunitar reprezentat de familie, școală și societate produce ca efect conceptul moral permisiv, care încorporează manifestările individualiste: în mod utilitarist, individul va vrea să săvârșească doar ceea ce consideră că îi folosește. În consecință, își va folosi

¹² Gheorghiță Geană, „Religia ca terapie socială”, în: Mircea Flonta, Hans-Klaus Keul, Jörn Risen (ed.), *Religia și societatea civilă. Religion und Zivilgesellschaft*, Editura Paralela 45, Pitești, 2005, p. 150.

libertatea unilateral, întorcând totul spre sine, necunoscând sau ignorând bucuria împlinirii prin altcineva; așadar, în lipsa reperului moral exterior lui, tot mai multe, dacă nu chiar toate, îi sunt permise.

4. Comoditatea comportamentului moral provine din starea de letargie a individului, la care el este îndemnat de lipsa dinamicii vieții interioare. După ce omul și-a croit singur cauzalitatea faptelor și a renunțat la scopul transcendent al acestora, noua moralitate a devenit apatică și somnolentă. Omul modern este moleșit din punct de vedere moral datorită supunerii la tensiuni și la concurență¹³, dar și din cauza insensibilității duhovnicești, a lipsei unor repere religioase certe pentru mulți dintre creștinii zilelor noastre, a existenței și încrederii în sincretisme, toate aceste realități inducând sentimentul relativ al vieții morale.

Acest aspect este consecința firească a individualizării, a libertății voinței devenită libertinaj, și a permisivității. Moralitatea lipsită de griji devine specifică unei societăți în care omul modern este tot mai puțin îngrijorat. Este adevărat că întâlnim și excepții de genul crizei economico-financiare, șomajul, dar ele au început să fie considerate tot mai mult excepții. În postmodernitate, „normalitatea” vieții se regăsește în comoditatea legii morale, în interpretarea ei după criterii relativizante, în neafirmarea păcatului ca păcat, în ascunderea conștiinței după argumente care justifică liniștea părelnică.

Ceea ce unii au denumit, referindu-se la realitatea social-religioasă occidentală, „privatizarea credinței”¹⁴ a devenit, în parte, o realitate și pentru mediul românesc. Mulți creștini se retrag din societate – uneori chiar din rugăciunea comunitară – în mediul lor, în individualitatea căminului, în cercul propriu, pentru a manifesta aici altceva decât au susținut, demonstrat și afirmat în comuniune cu semenii lor. Aceasta deoarece privatizarea „îi face pe mulți creștini de azi să facă tot ce poftesc acasă și să accepte orice în forum”¹⁵. Valoarea elementelor de credință cu care suntem de acord de față cu confrății noștri este lovită de nulitate dacă o încălcăm, după ce am părăsit cetatea și am intrat în „cercul nostru strâmt”. Atitudinea se cheamă

¹³ „Întrecerea omenirii cu sine însăși... impulsionează tot mai rapid dezvoltarea tehnologiei în detrimentul nostru, făcându-i pe oameni incapabili să mai perceapă adevăratele valori” – Konrad Lorenz, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, trad. rom. Vasile V. Poenaru, Editura Humanitas, București, 2006², p. 113.

¹⁴ Critic, la adresa Bisericii Catolice, dar exprimând atitudinea maselor, iată cum sunt prezentate starea de fapt și conceptele în vogă la nivel de societate: „Dacă Biserica continuă să se prezinte ca o putere autoritară, riscă marginalitatea și-și obligă indirect propriii credincioși să privatizeze credința” – Santiago Zabala, „Introducere: O religie fără teiști și atești”, în: Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Viitorul religiei. Solidaritate, caritate, ironie*, trad. rom. Ștefania Mincu, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, p. 33.

¹⁵ Teodor Baconsky, *Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinței*, Editura Anastasia, București, 1999, p. 15.

că reprezintă dedublarea comportamentului, a credinței, dar chiar și a ființei noastre.

Faptul că morala autopermisivă se întinde și în societatea noastră este demonstrat de motivarea unor acțiuni morale personale care nu mai sunt în legătură cu credința pe care mulți afirmă că o (mai) au, dar se pare că, în cel mai bun caz, la nivel teoretic. Unde altundeva decât în comoditatea (supra)viețuirii putem înscrie numărul foarte mare de divorțuri din societatea noastră, dar și criza instituției familiale în sine¹⁶, motivate realist de neînțelegerea nevoii celuilalt, de „suportarea” lui, de iubirea fără limite? Situația denotă, desigur și multe alte cauze ale fenomenului, începând cu lipsa de educație familială și eclesială acordată tinerilor înainte și după căsătorie, continuând cu individualismul fiecăruia și neasumarea comună a responsabilităților familiei și încheind cu neregăsirea într-o valoare cum este căminul familial.

În aceeași gamă se înscrie numărul tot mai numeros de cupluri necăsătorite, situație generată de dorința de independență personală, dar, pe același fond, și de atitudinea de circumspecție față de angajarea pe termen lung – respectiv: pentru o viață – într-o relație cu o persoană. Așadar, din nou: morala individualistă, caldă, nonconformistă, nesupusă altuia, ci doar voinței mele. Independența relațiilor sociale și-a transmis puterea și în căminul familial modern, unde individualismul joacă un rol important, căci generează lipsa de interes pentru valoarea căsătoriei. Inclusiv în România a crescut simțitor numărul tinerilor care încheie căsătoria „de probă”, identică cu concubinajul, dar – mai nou – și al celor care încheie căsătoria civilă, dar nu și pe cea religioasă. Ultima situație deschide orizontul renunțării la binecuvântarea Bisericii, a respingerii credinței și a religiei, a supunerii omului modern numai față de propria voință.

*

Chemarea lumii la Hristos s-a făcut, de fiecare dată în istorie, dar mai ales în perioadele de încercări, prin raportare la starea de fapt, la concretul cotidian; așa și astăzi: e nevoie să găsim drumul – pentru unii foarte îngustat, pentru alții de-a dreptul închis – care duce la inima omului supus mai repede lumii, timpului și realităților seculare, acolo unde darul Duhului Sfânt îl face locuitor pe Dumnezeu; pentru situații speciale, soluții speciale.

¹⁶ „În vreme ce marșul necurțător spre disoluția familiei continuă, se petrece inevitabil lucrul la care noi suntem martori: o reconceptualizare și restructurare radicală a relațiilor conjugale, împreună cu punerea sub semnul întrebării a sensului însuși al căsătoriei” – John și Lyn Breck, *Trepte pe calea vieții. O viziune ortodoxă asupra bioeticii*, trad. rom. Geanina Filimon, Editura Sofia, București, 2007, p. 49.

Este esențial ca Ortodoxia să sporească și să dovedească autenticitatea relației interioare dintre creștinism și modernitate, dintre Biserică și societate, dintre credință și știință, dintre suflet și rațiune, deși ele, toate, sunt astăzi introduse într-un separatism ce pare funcțional și definitiv; să păstreze și să medieze spre lume – dar în mod autentic și, deodată: atractiv și competitiv – Scriptura, Tradiția, teologia patristică, Liturgia, adevăratele izvoare ale trăirii ortodoxe, căci omul modern este însetat dar, în același timp, și dezorientat; să-L transmită lumii pe Hristos; să mărturisească și să dovedească iubirea lui Dumnezeu față de lume.

Propovăduirea nealterată a adevărului de credință este, pentru Biserică, o cerință imperioasă, dar medierea lui în societatea globală și secularizată – sau: global-secularizată – poate fi o provocare cu mult mai mare, iar misiunea mult mai greu de aplicat. Alături de îndeplinirea misiunii interne față de propriii credincioși, este de maximă importanță ca Biserica să se manifeste neopozant, ci deschis – dar atent, în același timp –, față de un Occident în care credința se găsește deja în planul secund al importanței sociale.

În contactul cu modernitatea, Ortodoxia are nevoie de tot mai multe atitudini coerente: transfigurarea din interior a fenomenului; asumarea duhovnicească a unității planetei și a omenirii; evidențierea credinței prin afirmarea, în lume, a noului stil de viață (Ioan Ică jr.). Aceste aspecte sunt descoperite de creștin în urmarea lui Hristos, în trăirea în Duhul, în bucuria credinței și a comuniunii, a rugăciunii și a sprijinirii semenului aflat în necaz, totul așezat în creația care își așteaptă și ea răscumpărarea. Răspândirea creștinismului în Imperiul Roman, și datorită structurilor acestuia, a reprezentat una dintre formele de globalizare. Din „oazele de spiritualitate” unde credința e vie, aceasta ar putea, în mod global, să se întindă și să reînvie zonele „decadate” prin efectul secularizării, între care se numără, pentru unii, și viața morală. Asumarea interioară a fenomenelor revendică o convertire a lor în sens duhovnicesc, folosirea specificului și a structurii în sens propriu, ceea ce ar fi în folosul trăirii noastre în Hristos și al mărturisirii Lui în lume.

**IOAN MIHĂLCESCU – MANUAL DE TEOLOGIE DOGMATICĂ PENTRU
CLASA A VI-A DE SEMINAR, ED. III-A, TIPOGRAFIILE ROMÂNE UNITE,
BUCUREȘTI, 1924 - ANALIZĂ**

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

Ioan Mihălcescu – Manual de Teologie Dogmatică pentru clasa a VI-a de Seminar, ed. III-a, Tipografiile Române Unite, București, 1924 (Handbook for Dogmatic Theology) - Analysis.

The handbook of one of the greatest dogmatist in Romanian Orthodox Church - considered the greatest theologian of his time, Fr. Prof. Dr. Ioan Mihalcescu - appeared in the second decade of the twentieth century, reprinted several times, is a moment that can not be overlooked in the history of Dogmatic Theology, in Orthodox theological education in Romania.

The lessons, as well as university courses supported by the great teacher of our Church, have preserved the traditional line drawn by St. Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, etc., that of a simple, rational and symbolic explain, on biblical grounds and patristic grounds. Exposures have an extraordinary clarity, in a clear style, flow, logic, with appropriate vocabulary.

The handbook is characterized by originality and accessibility. It has not lost its topicality, leaving a useful book, necessary for lifelong learners.

În istoria disciplinei Teologie Dogmatică în învățământul teologic ortodox din România, manualul unuia dintre cei mai mari dogmatişti ai Bisericii Ortodoxe Române - considerat cel mai mare teolog român al vremii sale¹, autor al primului manual de Teologie simbolică în Ortodoxia românească, fondatorul catedrei de Apologetică de la Facultatea de Teologie din București,

¹ Preot prof. univ. dr. Mircea Păcurariu – *Dicționarul teologilor români*, ed. a II-a, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 293.

primul cercetător român în domeniul istoriei religiilor², Pr. prof. univ. dr. Ioan Mihălcescu³ - apărut în al doilea deceniu al secolului XX, reprezintă un moment ce nu poate fi trecut cu vederea.

Este dedicat „d-lui Ioan Savin, licențiat în teologie, doctorand în filosofie, în semn de plăcută amintire din partea fostului său profesor I. Mihălcescu, 5 IV 1916”⁴.

Cartea are *Introducere*, două părți: *Dogmatica generală* și *Dogmatica specială*, *Anexe* și *Cărți de consultat* (Bibliografie), aici fiind indicate Dogmatici ortodoxe: Macarie, Alexie Comoroșan, Silvestru de Canev, Iosif Olariu, romano-catolice și protestante, apoi lucrări de Teologie Fundamentală, Apologetică și Simbolică.

În *Introducere* este redată definiția Teologiei, „acea ramură a științei sau cunoștințelor omenesti care tratează despre Dumnezeu și despre adevărurile pe care Dumnezeu a binevoit a le descoperi oamenilor pentru mântuirea lor”⁵, a dogmelor, „adevăruri de credință descoperite de Dumnezeu,

² Pr. Bogdan Racu - *Mitropolitul Irineu Mihălcescu, „un mare educator și iubitor de viață liturgică”* Ziarul Lumina, 5 aprilie 2008, p. 2

³ S-a născut în 24 aprilie 1874, în Valea Viei, jud. Buzău, în familie de preot. A studiat la Gimnaziul din Buzău (1887-1889), Seminarul din Buzău (1889-1891) și la Seminarul „Central” din București (1891 - 1895), Facultatea de Teologie din București (1895- 1899), studii de specializare la Facultățile de Teologie și Filosofie din Berlin și Leipzig (1901-1904), cu doctoratul în Filosofie la Leipzig (13 iun. 1903). Preparador de Limba greacă la Seminarul „Central” (1894-1900), secretar al Internatului teologic din București (1900-1901), profesor agregat (1904), apoi titular (1908) la catedra de Teologie Dogmatică și Simbolică la Facultatea de Teologie din București (până în 1939), decanul Facultății (1927 - 1929 și 1933 - 1936), primul decan al Facultății de Teologie din Chișinău (1926 - 1927), preot din 1923 slujitor la biserica Amzei; tuns în monahism în 1936, cu numele Irineu, arhiepiscop-vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, cu titlul „Târgovișteanul” (1936), locțiitor de episcop al Râmnicului Noul Severin - cu titlul „Craioveanul” - (1939), locțiitor de mitropolit al Olteniei (1939), mitropolit a Moldovei (1939-1947, când s-a retras din scaun. A trecut la cele veșnice în 3 aprilie 1948, la mănăstirea Agapia. A publicat valoroase studii de Dogmatică, Apologetică, Istoria religiilor, traduceri și manuale pentru Religie și disciplinele teologice pentru învățământul seminarial. Dintre lucrările sale, peste 500 la număr, amintim:

Compendiu de Teologie simbolică, București, 1902;

Darlegung und Kritik der Religionsphilosophie Sabatiers, Berna, 1903;

Thisavros tis Orthodoxias. Die Bekenntnisse und Wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch orientalischen Kirche, im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen, Leipzig, 1904;

Teologia Dogmatică specială, București, 1907;

Cunoașterea lui Dumnezeu din studiul naturii neînsuflețite, București, 1910;

Curs de Teologie Fundamentală sau Apologetică, vol. I, București, 1932;

Curs de Istoria religiunilor și Teologie Fundamentală, București, 1935;

La theologie symbolique au point de vue de l'Eglise Orthodoxe Orientale, București-Paris, 1932;

Teologia luptătoare, București, 1941;

Istoria religiunilor lumii, București, 1946. (Preot prof. univ. dr. Mircea Păcurariu – *op. cit.*, p. 293-294.)

⁴ Pr. Ion Vicovan - *Ioan Irineu Mihălcescu - „Apostol al teologiei românești”*, vol. I, Ed. Trinitas, Iași, 2006, p. 134.

⁵ Pr. Ioan Mihălcescu – *Manual de Teologie Dogmatică*, întocmit conform programei în vigoare pentru clasa VI-a de Seminar, ediția III, Tipografiile Române Unite, București, 1924, p. 7.

hotărâte și explicate de Biserică”⁶ și este arătată poziția Teologiei Dogmatice față de celelalte discipline teologice și față de filosofie, fără a se vorbi aici de notele caracteristice ale dogmei, teologumene sau păreri teologice. „Este disciplina teologică cea mai importantă. Într-adevăr pe când filosofia și știința profană în genere ne pun înaintea adevăruri în mare parte trecătoare, nu destul de sigure care privesc mai mult viața noastră materială sau satisfac numai interesele vremelnice ale firii noastre spirituale... Teologia Dogmatică tratează chestiunile care formează însăși inima Teologiei în genere și a religiunii creștine în deosebi”⁷.

În *Dogmatica generală* tratează despre: religia creștină, „legătura conștiință și liberă a omului cu Dumnezeu... definită și ca modus cognoscendi et colendi Deum”⁸, subliniind că doctrină, morală și cult sunt cele trei părți constitutive ale religiunii și stau între ele în legătură indisolubilă⁹, ca aspecte interne (subiective) și externe (obiective) ale religiei. Aici autorul prezintă pe scurt principalele sisteme religioase: monoteism, dualism, panteism, respinge panteismul și dualismul și consacră un număr considerabil de pagini combaterii materialismului, cosmologic și antropologic – o formă a ateismului, „acel pretins sistem filosofic care susține că nu există nimic în afară de materie și combinațiile ei”¹⁰, tăgăduind existența lui Dumnezeu ca și Creator și Proniator, precum și pe cea a sufletului omenesc, susținut printre alții de La Palce, Kant și Hackel. „Fiziologia a susținut încă de mult că viața se naște numai din viață. Omne vivum ex ovo”¹¹, așadar, „nici energia care tinde să ia cu totul locul materiei și să explice cum s-a format lumea, nu e veșnică și deci necreată și necauzată și nu poate produce din sine totul. Ea este creată de Dumnezeu”¹². În același timp „între om și animal, fie acesta oricare și oricât de superior față de restul animalelor, este o prăpastie peste care nu se află punte de trecere. Această deosebire (este) de esență, iar nu numai de grad”¹³.

Lipsește orice referiri la Revelația dumnezeiască, izvoarele, tezaurele sau modalitățile de păstrare și transmitere a acesteia: Sf. Scriptură și Sf. Tradiție.

Ioan Mihălcescu vorbește doar despre cunoașterea naturală și supra-naturală a lui Dumnezeu (părintele Stăniloae va fi primul care vorbește în *Dogmatica* sa din 1978 despre cunoașterea lui Dumnezeu din împrejurările

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 8-9.

⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 55.

¹¹ *Ibidem*, p. 61.

¹² *Ibidem*, p. 59.

¹³ *Ibidem*, p. 69.

concrete ale vieții) – ființă personală, absolută și spirituală. La acest capitol sunt anexate și dovezi despre existența lui Dumnezeu în Sf. Scriptură și este combătut agnosticismul, care susține că: „nu se poate cunoaște nimic din ceea ce nu cade sub simțuri... nu se poate ști dacă Dumnezeu există sau nu”¹⁴, școala tradiționalistă romano-catolică care neagă rolul rațiunii în cunoșterea lui Dumnezeu, conchizând, în pofida caracterului nedeplin, indirect, analogic și simbolic al cunoașterii lui Dumnezeu că „cunoștința ce avem despre Dumnezeu în creștinism este deajuns ca să putem dobândi mântuirea”¹⁵. Nu se vorbește despre ființa și lucrările lui Dumnezeu.

Atributele lui Dumnezeu sunt împărțite de autor în două categorii: care decurg din spiritualitate (intelectuale și morale: atotștiința, înțelepciunea infinită, respectiv: libertatea absolută, sfințenia, bunătatea nesfârșită, dreptatea supremă, veracitatea și fidelitatea) și care decurg din infinitate (naturale: existența de sine, aseitarea sau independența absolută, imutabilitatea sau neschimbabilitatea, eternitatea, omniprezența, atotputernicia și unitatea ființei dumnezeiești). Legată de spiritualitatea Lui Dumnezeu, „rătăcirea antropomorfistă este comună păgânismului și mintea omenească, neluminată de rațiune cu greu se poate înălța până la priceperea spiritului. De aceea antropomorfismul e general în religiunile păgâne și foarte răspândit în filosofie”¹⁶.

În capitolul despre Sf. Treime – dogma fundamentală a creștinismului, preotul profesor enumeră argumentele privind dumnezeirea Tatălui, Fiului și Sf. Duh, prezintă succint ereziile antitrinitare: patripasieni, modalști, arieni, macedonieni, tratează, cu solide temeiuri biblice și patristice despre egalitatea și consubstanțialitatea persoanelor treimice, insistă asupra lui Filioque și a combaterii lui, romano-catolicii „cu acesta înlăturară arianismul, dar căzură într-o rătăcire nouă, nu mai puțin periculoasă”¹⁷. Este făcută foarte pe scurt precizarea terminologiei trinitare, cu deosebirea între: οὐσια, ὑποστασις și προσοπον.

Înșușirile personale incomunicabile sau proprietățile persoanelor treimice sunt numite atribute speciale, iar predicatele însușiri externe¹⁸. Nu se vorbește despre prefigurarea Sf. Treimi în religiile păgâne, nici despre perihoreză și apropiere.

În capitolul *Dumnezeu Creatorul* este accentuată crearea lumii din nimic, prin voința lui Dumnezeu, sunt expuse apoi concepții despre creația lumii, crearea lumii nevăzute – ierarhia îngerilor, a celei văzute, a omu-

¹⁴ *Ibidem*, p. 74.

¹⁵ *Ibidem*, p. 75.

¹⁶ *Ibidem*, p. 83.

¹⁷ *Ibidem*, p. 121.

¹⁸ *Ibidem*, p. 119-120.

lui – ființă dihotomică, expunând referatul biblic al creației, caracteristicile sufletului, „de origine dumenzeiască, substanță de sine stătătoare, imaterială, liberă și nemuritoare”¹⁹, starea primordială a omului, căderea în păcat și urmările ei. Este afirmată transmiterea păcatului strămoșesc, dar nu este expusă nici o teorie. Lipsesc de asemenea argumentele pentru nemurirea sufletului, nu și teoriile despre transmiterea sufletului: preexistențialism, traducianism sau generaționism și creaționism. Prezintă trei sisteme creaționiste necreștine: panteism, dualism și ateism și insistă asupra creației ca operă a întregii Sfinte Treimi, „la opera creațiunii au luat parte câte trele persoanele Sfintei Treimi, cu toate că Tatăl se numește în chip special Creator”²⁰. Manualul punctează foarte limpede perfecțiunea relativă a lumii. „Aceste perfecțiuni erau numai relative și dacă am putea zice așa mai mult în principiu sau virtuale, adică ele nu erau pe deplin dezvoltate”²¹. Se face distincția între chip și asemănare: “asemănarea cu Dumnezeu este aducerea la îndeplinire a chipului lui Dumnezeu, este virtutea și sfințenia, prin care omul se face într-adevăr asemenea cu Dumnezeu. Pe când dar chipul lui Dumnezeu a fost imprimat omului chiar prin creațiune, la asemănarea cu Dumnezeu se ajunge cu timpul, prin străduință din partea omului pe calea binelui”²². Pe de altă parte autorul insistă asupra originii comune a neamului omenesc (F.Ap. 17,26) și a unității umanității, respingând două teorii contrare: preadamiti și coadamiti.

Urmările păcatului strămoșesc sunt: pierderea harului dumnezeiesc, nimicirea armoniei dintre trup și suflet, alterarea chipului lui Dumnezeu în om, tot felul de suferințe și necazuri, moartea fizică, alungarea din grădina Edenului, blestemarea pământului, mărginirea stăpânirii omului asupra animalelor și a naturii înconjurătoare. Spre deosebire de învățătura Bisericii romano-catolice și cele ale protestanților, autorul precizează neechivoc: “căderea e gravă, dar nu ireparabilă, întrucât omul a pierdut harul dumnezeiesc, ceea ce e foarte mult, dar firea sa n-a fost nimicită sau distrusă, ci numai alterată în constituțiunea sa, ceea ce n-o face incapabilă de primirea mântuirii.”²³

Ca și în manualele pentru Seminar de mai târziu (Todoran-Zăgrean, Remete) sunt prezentate aspectele providenței: conservarea, cooperarea, conlucrarea sau asistența și guvernarea sau cârmuirea, precum și obiecțiile împotriva providenței: nimicirea libertății, existența răului în lume și disproporția dintre merit și răsplată.

¹⁹ *Ibidem*, p. 142-143.

²⁰ *Ibidem*, p. 130.

²¹ *Ibidem*, p. 146.

²² *Ibidem*, p. 140.

²³ *Ibidem*, p. 154.

În capitolul *Dumnezeu Mântuitorul* sunt tratate următoarele teme: mântuirea sau răscumpărarea în general, pregătirea omenirii prin filosofi păgâni și prin profeții mesianice, care sunt expuse pe larg, dovezi despre dumnezeirea lui Iisus Hristos, erezii hristologice: ebioniți, elchesaiți, cerintieni, gnostici, docheți, subordinaționiști, socienieni, raționaliști, nestorienii, adopțieni, monofiziți, monoteiști, unirea ipostatică și consecințele ei, șase la număr, lipsește prezența celor două lucrări și două voințe în Hristos, nu se vorbește despre lipsa de păcat, în plus apar: unirea firii dumnezeiești cu firea omenească și raportul dintre Fiul lui Dumnezeu și Sf. Treime, care a rămas același²⁴, apoi despre cele trei serviri ale Mântuitorului: profetică, arhierască și împărătească. Autorul adoptă în expunere teoria satisfacției substitutive: „prin jertfirea vieții sale Mântuitorul a satisfăcut în locul nostru dreptatea dumnezeiască jignită prin păcat.”²⁵ Nu se vorbește despre aspectele operei de Răscumpărare: de jertfă, ontologic și recapitulativ. „Doctrina catolică despre răscumpărare are la bază o idee greșită despre un Dumnezeu preocupat mai mult de repararea onoarei jignite, fie printr-o pedeapsă exemplară, fie printr-o satisfacție echivalentă. Ideea satisfacției o întâlnim la Tertulian și Sf. Ciprian în Apus și reprezintă o gravă denaturare a învățaturii despre Dumnezeu, El fiind înțeles după modelul cavalerului medieval, care, pentru orice greșală cerea satisfacție. Potrivit teoriei satisfacției, raporturile omului cu Dumnezeu sunt privite în spirit exclusiv juridic, neduhovnesc. Lucrarea lui Hristos nu mai are consecințe ontologice asupra firii omenești, de restaurare, vindecare și îndumnezeire a firii umane a Mântuitorului chiar de la Întrupare, pentru că grația o merită și o câștigă Iisus Hristos abia la sfârșitul operei mântuitoare, ca o recompensă²⁶. Astfel, credincioșilor Hristos le dă grația care I-a venit Lui în baza meritului și pe care le-o trece nu printr-o comuniune directă, ci ca pe un bun impersonal, primit de ei din tezaurul Bisericii.”²⁷ Potrivit învățaturii ortodoxe însă, „natura umană a lui Hristos, prin moarte și înviere, devine un bun vas comunicant al energiilor dumnezeiești spre noi, deschizându-se larg efluviilor de har și revărsându-l ușor spre noi.”²⁸

Autorul nu expune problema chenotică, nici deosebiri interconfesionale (teoriile protestante) referitoare la acest capitol important, chenoza constituind taina mântuirii noastre obiective și subiective, modul prin care Hristos a realizat iconomia mântuirii noastre prin Întrupare și Jertfa pe

²⁴ *Ibidem*, p. 188-189.

²⁵ *Ibidem*, p. 193.

²⁶ Pr. conf. dr. Ștefan Buchiu – *Dogmă și Teologie. Curs de Teologie dogmatică și simbolică ortodoxă*, vol. II, Ed. Sigma, București, 2006, p. 56.

²⁷ Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună – *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, ed. II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 65.

²⁸ *Ibidem*, p. 60.

cruce, din ascultare față de Tatăl, dar și modul de însușire al acesteia de către noi prin ascultarea și smerenia noastră desăvârșită după exemplul și puterea lui Iisus Hristos²⁹.

În capitolul *Dumnezeu Sfințitorul* Ioan Mihălcescu definește grația sumar, apărând și termenul har, „sub numele de grație sau har dumnezeiesc se înțelege orice dar pe care Dumnezeu îl dă oamenilor în chip gratuit, mai ales în vederea mântuirii”³⁰, cât privește însușirile harului insistă doar asupra necesității, fără referire la universalitate și gratuitate și distinge conform teoriei catolice mai multe grații cu funcții diferite: naturală, supranaturală, internă, externă, actuală sau trecătoare, habituală sau permanentă, prevenientă sau premergătoare, concomitentă și subsecventă, fiind combătut pelagianismul. „În har nu există secțiuni verticale (grație prevenientă), sau orizontale (grația suficientă), cum a fost împărțit de Scolastică și reprezintă în Teologia apuseană o adevărată știință. În Răsărit harul se prezintă ca un întreg, de-viață-făcător și de-sfințenie-dă-tător, generator el însuși de harisme”³¹. În ce privește raportul dintre har și libertate este expusă și combătută concepția reformată despre predestinația absolută, dar nu este amintită doctrina Bisericii Romano-catolice, cu teoriile ei (tomism, molinism, congruism), „mântuirea nu atârână numai de Dumnezeu, ci și de om. Dumnezeu dă tuturor oamenilor grația sa, dar numai cei care conlucrează cu ea se mântuiesc. Cu alte cuvinte, predestinarea, atât spre bine, cât și spre rău, nu e absolută, ci condiționată de faptele omului”³². Condițiile mântuirii subiective sunt tratate interconfesional, combătându-se: învățătura romano-catolică despre faptele meritorii (*opera supererogatoria*), merite prisositoare și indulgențe, precum și cea protestantă despre *sola fide*. Nu sunt enumerate însă etapele îndreptării, nu este prezentată persoana Duhului Sfânt, relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în iconomia mântuirii, ceea ce va face abia manualul de *Teologie Dogmatică* apărut în 1991.

Ioan Mihălcescu accentuează faptul că Biserica este organul de mântuire și sfințire a credincioșilor, „deși Mântuitorul Hristos a răscumpărat pe toți oamenii din robia păcatului și a morții, sau a adus mântuirea pentru toți, ori a îndreptățit pe toți înaintea lui Dumnezeu, cu toate acestea omul nu-și poate însuși singur mântuirea, după cum n-a putut nici s-o câștige singur”³³, fiind redată o definiție a Bisericii: „Prin cuvântul Biserică înțelegem totalitatea celor care cred în Iisus Hristos ca adevăratul Fiul al lui

²⁹ Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică – *Teologia Fundamentală și Dogmatică* (note de curs pentru anul IV), Cluj-Napoca, 1997, mss, p. 42-43.

³⁰ Pr. Ioan Mihălcescu – *op. cit.*, p. 197.

³¹ Pr. conf. dr. Ștefan Buchiu – *op. cit.*, p. 66.

³² Pr. Ioan Mihălcescu – *op. cit.*, p. 201.

³³ *Ibidem*, p. 207.

Dumnezeu, Îl mărturisesc ca atare și țin învățătura Sa”³⁴. Prezintă pe scurt cele patru „notae ecclesiae”, numite atribute sau caractere esențiale, arătând doar aspectul extensiv al sobornicității. Distincția între Biserica luptătoare și Biserica triumfătoare este făcută după modelul romano-catolic, ca și cea între Biserica învățătoare (ierarhia) și cea ascultătoare (turma). Pe un spațiu extins e combătut primatul și infailibilitatea papală, despre celibat se vorbește la Taina preoției, nu se spune însă nimic despre ființa Bisericii în romano-catolicism (depozitară a grației), foarte pe scurt este enunțată concepția protestantă despre Biserica nevăzută, membri Bisericii, doar sfinți și drepti și lipsa preoției speciale. În concluzia capitolului, „Biserica Ortodoxă este adevărata Biserică, pentru că ea singură a păstrat fără schimbare tot ce provine de la Mântuitorul și de la Sfinții Apostoli și în forma în care s-a stabilit de la Sfinții Părinți și de sinoadele ecumenice. Ea n-a schimbat nimic și n-a adăugat nimic la ceea ce a ținut și a învățat Biserica ecumenică în cele dintâi opt veacuri ale existenței ei, veacuri care formează epoca clasică a creștinătății”³⁵. În privința celolalte confesiuni, se situează pe o poziție radicală, Bisericile „armeană, monofizită și nestoriană sunt Biserici eretice...rădăcirea lor fiind vădită, nu mai poate fi luată în seamă afirmațiunea că vreuna din ele ar putea fi Biserica adevărată”³⁶, Biserica protestantă - mai corect blocul Bisericilor protestante sau Bisericile născute din Reforma protestantă - „este cea mai departe de adevăr, pentru că învățătura ei este o întregă țesătură de erezii...Biserica romano-catolică a adoptat chiar înainte de despărțirea de Biserica ortodoxă (1054) unele erezii și practici neconforme cu Sfânta Tradițiune, pentru ca mai târziu să le sporească numărul...s-a abătut deci de la adevărata învățătură dată de Mântuitorul”³⁷.

Sesizăm expunerea scolastică a învățăturii despre Sf. Taine, „lucrări sfinte, care într-o formă văzută împărtășesc credincioșilor grația sfințitoare cea nevăzută”³⁸: definiție, insituire, materie, formă, efecte, primitor, săvârșitor (ministru), evidențiindu-se deosebirile confesionale. Sunt arătate consecințele dogmatice ale Sf. Euharistii și este accentuat aspectul de jertfă al acesteia, legat de prezența reală a lui Hristos: „oridecâteori se celebrează Sfânta Euharistie, se săvârșește o taină și se aduce o jertfă, jertfa cea fără de sânge a trupului și sângelui Domnului. Precum apoi în Sfânta Euharistie este de față în chip real trupul și sângele Domnului, tot astfel și jertfa este reală. Așa a crezut și învățat Biserica întotdeauna. Însși protestanții nu tăgăduiesc Sfintei Euharistii caracterul de jertfă, numai că ei soco-

³⁴ *Ibidem*, p. 208.

³⁵ *Ibidem*, p. 215-216.

³⁶ *Ibidem*, p. 214.

³⁷ *Ibidem*, p. 215.

³⁸ *Ibidem*, p. 225.

tesc, că e pur spirituală”³⁹. Taina Sf. Hirotonii este expusă ultima, probabil datorită importanței ei din viața Bisericii. Din acest manual lipsește orice referire al ierurgii.

În ultimul capitol intitulat *Dumnezeu ca judecător și răsplătitor* sunt expuse: învățătura creștină despre moarte, judecata particulară, starea sufletelor după moarte, a doua venire a Mântuitorului și semnele ei: propovăduirea Evangheliei la toate popoarele, ivirea de profeți mincinoși și lepădarea multora de credință, venirea lui Antichrist, a doua venire a lui Ilie și Enoch, arătarea semnului Fiului Omului⁴⁰, învierea morților, judecata obștească – solemnă, publică și definitivă, fără a fi lămurite noțiunile de cer nou și pământ nou, sunt combătute: purgatoriul, origenismul și apocatastaza, dar nu se vorbește despre milenarism. Aici găsim și învățătura despre venerarea sfinților, a relicviilor și a icoanelor bisericești – interconfesional, cu deosebirea între adorare, venerare și supra-venerare, fiind combătut și iconoclasmul. „După Înălțarea Sa la cer, între modalitățile pe care Mântuitorul Hristos ni le oferă pentru a ne face conștineți de prezența Sa se află și chipul sau fața Sa văzută, reprezentată în icoane și prin care rămâne prezent mereu între noi și prin care ne întâlnim cu El”⁴¹. Ca o concluzie a elementelor de eshatologie, „precum stăm în legătură cu sfinții și dreptii mutați din viață, tot astfel trebuie să stăm și cu cei nedrepți și păcătoși. Pe când însă pe sfinți îi rugăm să intervină pentru noi, pentru cei morți în păcate trebuie să ne rugăm lui Dumnezeu, ca să-i ierte și să le ușureze sau scurteze pedeapsa”⁴².

Anexele conțin trei prelegeri de amplexare: *Combaterea câtorva păreri greșite despre ființa și originea religiunii*, și *Critica darwinismului în general* și *Critica argumentelor darwiniste pentru descendența omului din maimuță*.

Ioan Mihălcescu enunță teoriile: intelectualiste, voluntariste sau moraliste, sentimentaliste, estetice și a celor care susțin că ființa religiei ar sta în conștiință, observând falsitatea și insuficiența tuturor acestora, „religiunea nu e ceva numai intelectual sau teoretic, nici numai moral sau practic, nici numai sentiment sau fantezie, ori conștiință, ci este toate acestea la un loc, este sinteza cea mai desăvârșită a celor mai înalte însușiri și funcțiuni ale sufletului omenesc, puse în serviciul a două idei capitale: ideea de Dumnezeu și de legătură a omului cu El...Fără vreunul din aceste elemente, religiunea nu este deplină. Ea poate trăi și dacă e redusă la unul sau la câțiva dintre acești factori, dar aceasta nu e adevărata ei viață și în asemenea cazuri ea nu poate avea efecte binefăcătoare pe care trebuie să le aibă,

³⁹ *Ibidem*, p. 252-253.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 277-278.

⁴¹ Pr. conf. dr. Ștefan Buchiu – *op. cit.*, p. 18.

⁴² Pr. Ioan Mihălcescu – *op. cit.*, p. 272.

nu poate satisface pe omul întreg”⁴³. În continuare sunt înfățișate ipotezele privitoare la originea religiei: animistă (cu manism și totemism), fetișistă, naturistă, a raționalismului istorică-pragmatică și cea a raționalismului psihologic, naturalistă și nativistă. Spre deosebire de primele șase care denaturează adevărul, fiind demontate de către ilustrul profesor, ultima „este admisă și de Teologia ortodoxă, cu condiția ca să nu se socotească cumva că predispoziția din sufletul omului spre religiune ar fi ceva care a luat naștere în chip cu totul natural, ci că ea este pusă în om de însuși Dumnezeu... omul are pusă în firea sa, pe lângă alte însușiri și pe aceea de a fi religios. Totuși începutul religiunii în omenire nu se datorește acestei predispozițiuni, ci descoperirii făcută de Dumnezeu primilor oameni...i-a descoperit voia sa și i-a cerut respectarea ei, stabilind astfel raportul ce trebuie să existe între Făcător și făptura sa.. De aceea cea dintâi formă de religiune a omenirii a fost monoteismul.”⁴⁴

Teoria lui Charles Darwin, a descendenței sau selecțiunii, numită și transformism sau evoluționism, „o teorie foarte puțin probabilă”⁴⁵ se sprijină pe: lupta pentru existență, ereditate sau moștenire și variabilitate, toate irelevante. Darwinismul „se contrazice pe sine însuși pentru că admite pe de o parte perpetua transformare a însușirilor speciei în fiecare individ, pentru a se ajunge la o nouă specie, iar pe de altă parte susține stabilitatea însușirilor în specii... el a și fost părăsit în anii din urmă de cea mai mare parte din naturaliști, iar dacă numele lui se mai păstrează în știință, nu e mai mult decât un simplu nume, căci fondul pe care-l exprima a dispărut aproape cu totul”⁴⁶. Respingând argumentele pentru originea omului în maimuță: etnologic, morfologic sau anatomic, cel scos din existența organelor zise rudimentare, embrilogic, paleontologic și psihologic - autorul afirmă cu tărie: „dovada cea mai puternică a netemeinicieii argumentelor naturaliste în genere și a celui paleontologic în special pentru descendența omului din animal este faptul că din primul moment al apariției sale pe pământ, omul se înfățișează ca o ființă cu o anume doză de cultură și religiune”⁴⁷. Cu privire la această teorie a părintelui cosmologiilor evoluționiste, foarte prețuit de către comuniști și adoptată de ateismul dialectic, marele om de știință Nicolae C. Paulescu, spunea că: „ipoteza darwinistă nefiind probată și venind în contrazicere cu fapte bine stabilite, suntem obligați s-o respingem ca antiștiințifică”⁴⁸, iar un teolog ortodox contemporan de referință: “ideea de evoluție are legătură

⁴³ *Ibidem*, p. 294-295.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 321.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 338.

⁴⁸ Nicolae C. Paulescu - *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, Ed. Anastasia. București, 1999, p. 178.

și cu nucleul experienței religioase de bază: suntem inserați în marile traectorii ale evoluției cosmice și ne găsim prinși, în mod particular în curentul vast al schimburilor de viață și de relații, de care nu poate scăpa nici o ființă vie...nimeni nu știe dacă speciile se trag una din alta, așa cum socotește Darwin. Important de reținut este faptul că aspectul material și cel spiritual al existenței umane se înscriu în torentul vast al evoluției cosmice, care se extinde cu mult peste hotarele teoriei lui Darwin”⁴⁹.

Manualul de Teologie Dogmatică pentru Seminar, ce-l are ca autor pe Pr. prof. Ioan Mihălcescu a apărut în mai multe ediții: 1916, 1920, 1924, 1932 și 1958, ediție complet denaturată, cu mari modificări în conținut, operate de către editori pentru a se conforma cu noul Regulament și cu programele analitice, vizate de Ministerul Cultelor, după reorganizarea învățământului teologic din anul 1948.

Argumentarea scripturistică este bogată, nu lipsește nici cea patristică. Lecțiile, ca și cursurile universitare susținute de marele magistrul al Bisericii noastre, „au păstrat linia tradițională trasată de Sfântul Chiril al Ierusalimului, Ioan Damaschin, etc, adică aceea a unei explicații simple, raționale și simbolice, pe temeiuri biblice și patristice”⁵⁰.

Tezele romano-catolice și protestante sunt combătute, dar nu sunt expuse argumentele pe care se sprijină aceste teze.

Termenii grecești sunt redați cu ortografia respectivă.

Atunci când este prezentată învățătura catolică este des citat manualul mitropolitului român unit Dr. Vasile Suci – Teologia Dogmatică Specială, 2 vol, Blaj, 1908.

Expunerile au o extraordinară claritate, într-un stil limpede, curgător, logic, cu vocabular potrivit, putând fi simțită însă influența raționalismului apusean, ceea ce nu trebuie să ne mire, deoarece sfârșitul secolului al XIX-lea este considerat de către cel care i-a succedat lui Ioan Mihălcescu la catedra de Teologie Dogmatică a Facultății de Teologie din capitală: „veacul marilor crize ale spiritului european și odată cu el al Teologiei noastre ortodoxe... știința teologică profesată în învățământul superior al epocii despre care vorbim nu e altceva decât împrumut din cultura germană, rectificat mai mult sau mai puțin în duhul doctrinei ortodoxe”⁵¹. Meritul profesorului a cărui însușire de seamă a fost originalitatea, este că „a făcut cunoscută teologia ortodoxă în Apus, iar pe de altă parte a scos-o de sub influența protestantă, și a prezentat-o așa cum este ea... a preluat metoda și limba, instrumentele de lucru în general, pe care întorcându-se în țară le-a folo-

⁴⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu – *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, București, 2001, p. 50-51.

⁵⁰ Prof. Nicolae Chițescu – „*In memoriam: la treizeci de ani de la trecerea la cele veșnice a profesorului de teologie și Mitropolitului Ioan Irineu Mihălcescu*” în S. T., nr. 3-4/1978, p. 339.

⁵¹ Prof. Nichifor Crainic – „*Irineu Mihălcescu*” în S. T., nr. 1/1938-1939, p. 5-6.

sit pentru punerea în circulație a învățăturii ortodoxe prin cărțile de dogmatică, catehismele și manualele pe care le-a scris...în lucrările alcătuite de Mihălcescu, acesta a venit cu idei și cu un mod de abordare nou, a creat chiar discipline noi”⁵²

Manualul este caracterizat de accesibilitate, „am căutat să dau chestiunilor forma și extinderea potrivită cu înțelegerea unor elevi de 17-19 ani, cari nu aud întâia oară vorbindu-li-se de dogme, dar cari totuși nu sunt prea mult familiarizați cu ele”⁵³. El nu și-a pierdut actualitatea, rămânând o carte utilă, necesară pe tot parcursul vieții elevilor, după cuvintele autorului: „dacă se întocmește cartea astfel ca să fie cu totul epuizat cuprinsul ei de către elevi în școală, ea nu merită după aceea decât soarta lămâiei stoarsă de zeamă. Repet că asemea cărți nu merită osteneala de a le scrie”⁵⁴.

⁵² Pr. Ion Vicovan – *op. cit.*, p. 56-57.

⁵³ Pr. Ioan Mihălcescu – *op. cit.*, Prefață la ediția I, p. III.

⁵⁴ *Ibidem*, p. IV.

DIMENSIUNI ALE CONTROVERSEI DINTRE REALIȘTI ȘI NOMINALIȘTI ÎN TIMPUL SCOLASTICII

IOAN-GHEORGHE ROTARU¹

ABSTRACT: Aspects of the Argument Between Realists and Nominalists during the Scholastic.

Scholastic is a Latin-derived term (*schola* meaning school) expressing a specific trail of inter-subject study, as a trend to rejoin philosophical and religious issues. Actually, starting with the so-called late Middle Ages (the 11th – 15th centuries), the scholastic will set out try to explain and clarify the supernatural phenomena of Christian revelation with the help of human reason, engaging – in this respect – the philosophical cultural background of the Ancient times, especially Aristotle's philosophy.

This philosophical trend brings along a cultural-pedagogical pattern that will prevail in the religious educational institutions and the European universities. The basic aim of scholastic was to make up a system meant to reunite the Greek-Latin philosophy with the Christian teaching.

The *Realists* followed Plato in supporting the real existence of the universals. Therefore, the things that we see and feel are thought to be mere copies of a timeless archetype, which in one way or another brought them into being.

Nominalists considered that ideas are just simple words or *names*. Universals were perceived as being rather *names* than things. The Nominalist current as a scholastic philosophical trend, stands for a major philosophical mutation in regard to the issues of universals. The underlying idea is that *in nature there are only individuals*.

¹ doctor în filosofie, Academia Română, București, doctor în teologie, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, Director Departament Relații oficiale și libertate religioasă, Conferința Transilvania Nord a Bisericii Adventiste din România, Cluj-Napoca, președinte Societatea Pentru Învățătura Poporului Român, București, Dr_ionicarotaru@yahoo.com

Noțiunea de *scolastică* este derivată din limba latină² și exprimă o direcție specifică de cercetare interdisciplinară, ca tendință de reunire a problemelor din aria gândirii filosofice cu cele din aria preocupărilor teologice. În fapt, începând cu ceea ce am putea numi Evul Mediu târziu (aprox. timpul sec. XI-XV), scolastica va încerca să explice și să facă înțelese fenomenele supranaturale ale revelației creștine (ale minunilor) cu ajutorul rațiunii umane, punând la lucru în acest sens întreaga paletă de valori și bagajul cultural filosofic al Antichității, în mod special filosofia lui Aristotel. Acest curent filosofic aduce cu sine inclusiv un tipar cultural-pedagogic care va domina în timp, în mod special instituțiile de învățământ religios dar și universitățile europene. Cât privește scopul fundamental al scolasticii, trebuie menționat că acesta era alcătuirea unui sistem de gândire care să reunească în el, ca într-un tot unitar, filosofia greco-latină cu învățătura creștină.³

Sintetizând, cele afirmate mai înainte despre scopul scolasticii, putem vedea în aceasta un deziderat combinatoriu fundamental de corelare de diverse domenii, de timpuri și spații distincte. Acesta include următoarele tipuri de apropiere:⁴

1. *Primul tip de apropiere: relația dintre filosofie și teologie.* În acest tip de apropiere se urmărește corelarea dintre filosofia lui Aristotel și învățătura creștină, sau explicarea fenomenelor supranaturale ale creștinismului (ale minunilor) prin apel la rațiune și la filosofie;⁵

2. *Al doilea tip de apropiere: relația dintre antichitate și medievalitate.* În acest tip de apropiere se urmărește corelarea dintre ideile filosofice antice în corelare cu cele medievale.⁶

3. *Al treilea tip de apropiere: relația dintre filosofia greacă și filosofia latină.* Prin acest tip de apropiere cele două tipuri de curente filosofice, curente reunite într-un sistem logic coerent.⁷

De asemenea, necesită să fie trasate câteva observații legate de ideea relaționării dintre o dimensiune filosofică, activând într-un mod aparte un bagaj de idei, un evantai de valori greco-latin a istoriei filosofiei, și una spirituală, teologică, activată prin răspândirea creștinismului în Europa, cu tot ceea ce presupunea acesta.⁸

Prezentăm mai jos cele trei dimensiuni importante, definitorii, ale gândirii din perioada Scolasticii:

² *schola* însemnând școală.

³ Alexandru Ștefănescu, *Retorica*, suport de curs, București, 2011, p. 19.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

1a. *Prima dimensiune a scolasticii, dimensiunea explicativă.* Atunci când prezentăm valorile scolasticii în cadrul dimensiunii ei explicative, trebuie să remarcăm faptul că gânditorii scolastici nu sunt interesați în mod special de dobândirea de cunoștințe noi, de noi valori, ci doar de explicarea cunoașterii antichității (a valorilor spirituale dobândite în această perioadă) în lumina dogmei (sau a învățăturii) creștine, aceasta constituind în același timp diferența esențială și fundamentală față de perioada înfloritoare a Renașterii⁹.

1b. *A doua dimensiune a scolasticii este aceea de a considera rațiunea ca mijloc și nu ca scop în sine* = această idee pretinde, în fapt, e că nu ar exista contradicții între rațiune, pe de o parte, și *revelația creștină*, pe de alta. „Iar inevitabilitatea identificării la un moment dat a unor asemenea contradicții, mai mici sau mai mari, e soluționată prin ideea de eroare umană. Se afirmă așadar, că asemenea contradicții, în măsura în care există, provin sau dintr-o folosire greșită a rațiunii sau datorită unei interpretări greșite a dogmei.”¹⁰

1c. *A treia dimensiune a scolasticii este aceea de a considera prioritatea credinței înaintea explicației raționale* (deci a teologiei înaintea filosofiei!) = adică o formă de *parti-pris* care va domina orice confruntare filosofico-teologică. Într-o altă ordine de idei, trebuie formulate câteva idei legate de *metodă*, cu referire atât la dimensiunea logică a scolasticii (Aristotel), cât și la o funcția socială a ei (numită și dialogală) și care va acutiza relația aceasta cu o dimensiune retorico-lingvistică.¹¹

a. *Metoda preferată a scolasticilor consta în operarea cu vocabularul logic și filosofic al lui Aristotel*, „atât în predarea învățăturilor, cât și în argumentare și dialog. Problemele aici intervin prin folosirea de multe ori trunchiată sau chiar falsificată de către filosofi scolastici a unei filosofii aristotelice care de abia odată cu Renașterea și post-Renașterea (raționalism, Leibniz etc.) va fi coerent redescoperită și folosită metodologic.”¹²

b. *Ideea de dialog public.* „Fiecare profesor din cadrul universităților medievale era obligat să susțină de mai multe ori pe an o discuție pe o anumită temă în fața întregului corp profesoral, dar și a studenților și să răspundă întrebărilor critice privind învățăturile predate. În timpul secolului al XIII-lea aceste dispute au devenit mai flexibile, pentru ca un secol mai târziu acestea să devină simple exerciții retorico-stilistice, conținutul propriu-zis al temelor fiind din ce în ce mai pregnant sacrificat în favoarea subtilităților și nuanțelor de construcție. Acest fapt, care a adus ulterior sco-

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem*, p. 20.

¹² *Ibidem.*

lasticii renumele negativ al unei pedanterii formalistice lipsite de conținut, reprezintă totuși expresia mutației de la *social* la *estetic* – de care pome-neam anterior – și care devină teoretic posibilă încă de la Quintilian”.¹³ În ceea ce privește enumerarea câtorva reprezentanți de bază ai scolasticii în anumite secole, îi vom aminti pe următorii:

- a. sec. XI-XII: Anselm de Canterbury, Pierre Abelard;
- b. sec. XIII: Toma d’Aquino, Bonaventura, Duns Scotus;
- c. sec. XVI (Spania): Francisco Suarez.¹⁴

O problemă filosofică¹⁵ specifică a fost discutată aproape în tot timpul scolasticii, și anume problema controverselor dintre realiști și nominaliști. Cât privește în general această controversă, ea se referă la opoziția metafizică dintre universal și individual, opoziție care a preocupat filosofia scolastică timp de mai multe secole și a cărei cercetare constituie pentru ea un mare titlu de glorie. Astfel deosebim nominaliști și realiști mai vechi și mai noi.¹⁶

În timpul acela avea să reapară problema care-i despărțise pe Platon și pe Aristotel și anume doctrina ideilor. În introducerea operei *Organon* a lui Aristotel, Porphyrios pusese această problemă, întrebându-se dacă genurile au o existență separată de lucrurile în care se manifestă, sau dacă ele nu au existență decât numai în lucruri. De exemplu, omenirea, are ea o realitate proprie, independentă de indivizii umani, sau umanitatea nu există decât în acești indivizi și numai prin ei? Se cunoaște că prima părere a fost aceea a lui Plotin, iar a doua a lui Aristotel: Această chestiune a originii ideilor care învăluie originea lucrurilor, avea să învrăjbească și să agite întreg Evul Mediu.¹⁷

Mai întâi, chestiunea a fost rezolvată în sensul platonice: ideile universale, sau, cum li se spunea atunci, *universaliile*, răspund unor realități distincte de gândirea noastră și de natură, ele avându-și realitatea supremă în esența și în gândirea divină. Adevărata umanitate, cu perfecțiunile ei esențiale, nu se află în indivizii umani, ci în Dumnezeu, care produce lucrurile prin gândirea sa; de asemenea, Dumnezeu cuprinde în sine pentru eternitate tot ceea ce dezvoltă și manifestă timpul ca universal. Această doctrină, care admite realitatea eternă a ideilor generale, a căpătat, tocmai din acest motiv, numele de *realism*, care însemna de fapt *idealism*.¹⁸

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ioan-Gheorghe Rotaru, *Istoria filosofiei de la începuturi până la Renaștere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, p. 301-307.

¹⁶ G.W.Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II., trad. Petru Draghici și Radu Stoichită, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, p. 280.

¹⁷ Alfred Fouillee, *Istoria Filosofiei*, trad. de Paula Ardelean, București, Casa de Editură Odeon, 2000, p. 208; G.W.Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II..., p. 263.

¹⁸ Să nu uităm că în Evul Mediu, prin *realism* se înțelegea ceea ce se numește astăzi *idealism*: cu alte cuvinte, doctrina care admite că ceea ce este mai real este ideea sau gândirea. Despre rea-

Nominaliștii, ca gânditori, considerau că ideile sunt doar niște cuvinte sau niște *nume*. Universaliiile erau considerate ca fiind, mai degrabă *nume*, decât lucruri. „*Nominalismul* ca și curent de filosofie scolastică, reprezintă o importantă mutație filosofică în raport cu problema universaliiilor. Ideea fundamentală a gândirii acestora, este aceea, conform căreia *în natură nu există decât indivizi*. Adică, am spune noi din perspectiva retoricii și limbajului, *nu există decât cuvinte*. Există numai lucruri ori entități particulare, ceea ce neagă cumva existența formelor universale moștenite în filosofie de la Platon și Aristotel încolo”.¹⁹

Realiiștii l-au urmat pe Platon în susținerea ideii că universaliiile există cu adevărat. Ca atare lucrurile pe care noi le vedem și le pipăim sunt doar niște copii ale unui arhetip etern, care într-un mod sau altul le-a adus la existență.²⁰

„Mult disputată a fost problema, dacă noțiunile generale - așa zisele „universalii” - au o existență reală, dispută ce datează din vremea lui Platon și Aristotel și atinge un punct culminant în evul mediu. Este vorba de opoziția dintre nominalism și realism. Prin nominalism se înțelege acea orientare care susținea că noțiunile generale sau categoriale („universalii”), precum de exemplu „frumusețea”, „binele”, „viețuitoare” etc., nu ar fi decât *nume* (nomina). Invers, realismul susține existența universaliiilor *ante rem*, respectiv faptul că noțiunile își au existența pentru sine, în felul ideilor platonice. Nominalismul este un curent sceptic, care contestă existența specifică, particulară a abstracțiunii. Noțiunea lui de realitate coincide în mod necesar cu realitatea perceptibilă a lucrurilor, a căror individualitate reprezintă realul față de ideea abstractă. Prin opoziție, realismul universaliiilor pune accentul realității pe abstract, pe idee, pe universal, situat înaintea lucrului (*ante rem*). În filozofia modernă, părerea cea mai răspândită asupra universaliiilor este exprimată de curentul denumit conceptualism, care admite că noțiunile generale sunt construite în conștiință, dar sunt în legătură nemijlocită cu lucrurile cărora corespund.”²¹

Doctrina realiștilor se găsește expusă într-o manieră remarcabilă la sfântul Anselm.

1. *Roscellinus din Compiègne* (1050-1120) este cel mai vechi nominalist.²² Potrivit părerii lui Roscellinus, ideile nu sunt altceva decât niște

lism și nominalism vezi și Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. II., ed. a III-a revăzută și adăugită, București, Ed. Tehnică, 1995, p. 71-73; Vezi și Ioan N. Roșca, *Filosofie antică, medievală și renașcentistă*, București, 1994, p. 175.

¹⁹ Alexandru Ștefănescu, *Retorica...*, p. 20.

²⁰ Colin Brown, *Filozofia și credința creștină*, trad. Daniel Tomuleț, Oradea, Ed. Cartea Creștină, 2000, p. 21.

²¹ [http://ro.wikipedia.org/wiki/Realism_\(filozofie\)](http://ro.wikipedia.org/wiki/Realism_(filozofie)), accesat la 18.10.2011, ora 20,00.

²² Există și păreri cum că ar fi fost și înaintea lui Roscellinus alți nominaliști. Deși, în general, Roscellinus este socotit ca întemeietorul nominalismului, există documente care atestă existența altor nominaliști, chiar înaintea lui, sau contemporani cu el. Otto de Freising, în lucrarea sa

cuvinte sau niște *nume*. Acesta este curentul gândirii numit **nominalism**.²³ Potrivit concepției lui Roscellinus (Roscelin, canonic din Compiègne, 1050), numai indivizii au o realitate; universalile nu sunt decât colecții de indivizi reprezentați prin nume comune: acestea nu sunt nici măcar niște concepte adevărate ale minții, căci, încercați să concepeți unitatea, în general, fără a concepe cutare sau cutare om, sau animalitatea, în general, tară a concepe cutare sau cutare animal; nu veți reuși. Când vă gândiți la umanitate – zice el - voi nu aveți în minte un obiect general asupra căruia să se concentreze concepția voastră: în mintea voastră nu apare decât un semn, un cuvânt, un nume. Ideile universale nu sunt, deci, decât niște nume, niște sunete ale vocii, *nomina, flatus vocis*. Iată care este „nominalismul” lui Roscellinus.²⁴ Deviza acestora era „*Universalis sunt nomina*”.

Această doctrină filosofică este aplicată de către Roscellinus și la teologie: după el, nu există nimic real în Dumnezeu în afară de cele trei persoane individuale, iar esența comună care, potrivit Bisericii, le unește într-un singur Dumnezeu nu este decât un nume. Cu alte cuvinte el respinge doctrina Trinității. Conciliul de la Soisson din anul 1092 condamnă această erezie, iar nominalismului va fi anatemizat. Nominalismul, însă, care favorizează ideile de unitate, de comunitate, de Biserică universală și de autoritate universală, devine doctrina ortodoxă a catolicismului.²⁵

2. *Guillaume de Champeaux*, Adversarul cel mai înverșunat al lui Roscellinus a fost Guillaume de Champeaux,²⁶ care împinge realismul la ultimele sale limite, și care, mergând dincolo de platonismul lui Anselm, atinge aproape panteismul. După Champeaux, indivizii sunt nume și apa-

De gestis Frederici (Prantl citează o ediție din Frankfurt, 1585) spune că Abelard a avut ca profesor pe Roscelin. (*fui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit* („care primul în timpurile noastre a stabilit doctrina cuvintelor”). Dintr-o altă lucrare, *Historia francica*, aflăm că deja Roscelin avusese un profesor nominalist, un oarecare Johannes, despre care nu știm însă nimic sau nu a putut fi încă identificat, lată pasajul din această lucrare care ne informează de existența mai multor nominaliști: („în dialectică, de asemenea, au existat acești sofști puternici: Johannes care a explicat că această artă este o artă sofistică verbală, Robert de Paris, Roscelin de Compiègne, Arnulphus de Laon”). Interesant că același autor continuă pasajul citat astfel: „Aceștia au fost partizanii lui Johannes, care a avut încă mulți discipoli.” Pasajul a fost preluat din Anton Dumitriu, *op. cit.*, vol. II, p. 74; Ioan N. Roșca, *op. cit.*, p. 177.

²³ Termenul provine din lat. *nomen* = nume. Universalile erau, mai degrabă nume decât lucruri.

²⁴ Alfred Fouillee, *op. cit.*, p. 210. vezi și Anton Dumitriu, *op. cit.*, vol. II, p. 74-75.

²⁵ Alfred Fouillee, *op. cit.*, p. 210; Vezi și <http://en.wikipedia.org/wiki/Roscellinus>, accesat la 18.10.2011, ora 20,00.

²⁶ *Guillaume de Champeaux*, numit în latinește *Gulielmus de Campelis*, (c.1070-c 1121), teolog și filosof francez, a cărui școală a avut numeroși discipoli, printre care și Abelard, cel mai ilustru dintre ei, dar care ajunge și cel mai mare adversar al său. A fost profesor la mănăstirea de la Notre-Dame de Paris, apoi la mănăstirea St. Victor, devenind apoi și episcop de Chalons-sur-Marne. Dintre manuscrisele lui amintim: *De origine animae*, *Moralia abbreviata* și un fragment despre *Eucharistie*. cf. Alfred Fouillee, *op. cit.*, p. 211, nota nr. 13; Anton Dumitriu, *op. cit.*, vol. II, p. 73. 85-86.

rențe, și nu există nimic real decât universalul. De exemplu, potrivit concepției lui Champeaux, nu există decât un singur om, omul universal și etern. Ca atare în fond, toți indivizii sunt identici și nu se deosebesc decât prin modificările accidentale ale esenței lor comune, singura în care rezidă realitatea. Universalii există înaintea lucrurilor, și nu lucrurile înaintea universaliiilor: *unniversalia ante rem, non post rem*.²⁷

3. *Walter din Montagne* (m. 1174) a tins în gândirea sa către unirea particularului cu generalul. El considera că generalul trebuie să fie individual, iar universalele trebuie să fie unite cu indivizii, potrivit esenței lor.

4. *William Occam*. Opoziția dintre realiști și nominaliști și-a făcut apariția de timpuriu, însă ea a fost dezvoltată și împinsă pe pozițiile ei extreme în special de către franciscanul William Occam.²⁸ Reprezentant de seamă al acestei perioade William Occam, dialectician prin excelență a fost acela care a reactivat cu mare vâlvă cearta dintre realiști și nominaliști, situându-se în rândul nominaliștilor. După el, dialectica școlilor se pierde din ce în ce mai mult în subtilități și în arguții. A fost celebru datorită îndemnării cu care a știut să mânuiască armele logicii: era ascuțit în descoperirea distincțiilor și fecund în aflarea argumentelor și contra-argumentelor etc. De aceea a și primit epitetul de *doctor invincibilis*. El a pus, după Abelard, din nou problema universalelor la ordinea zilei, a fost apărătorul principal al nominalismului.

Sub influența mediului pozitivist de la Oxford, el cere separarea filosofiei de teologie. Occam admite că, criteriul adevărului este evidența imediată sau deducția dintr-un adevăr imediat. Cunoștința intuitivă e singura cunoștință sigură, aceasta constituind punctul de plecare al științei experimentale și al judecăților universale. Numai experiența e în stare să arate cauzele adevărate. Universalitatea cunoștințelor nu există decât în mintea noastră. Ideile nu oglindesc lucruri, ci ele sunt semne (termeni) pentru grupe de lucruri (de aici și denumirea de „Terminism” care a fost dată nominalismului lui Occam). El mai face o distincție între științele reale și științele raționale (ideale). Natura și însușirile lui Dumnezeu nu pot fi demonstrate de rațiune; de aici, și necesitatea revelației divine. Creația universului este un act voluntar al divinității. Bun și rău există numai din voia lui Dumnezeu.

²⁷ Alfred Fouillee, *op. cit.*, p. 211, nota nr. 14.

²⁸ *William Occam* (c.1300-1350), originar din satul Occam, comitatul Surrey din Anglia. A fost filosof medieval englez, cel mai de seamă reprezentant al nominalismului, dotat cu o mare forță dialectică, pentru care a și primit numele de *doctor invincibilis*. Călugăr franciscan, acuzat de erezie, ia atitudine, din cauza persecuțiilor la care este supus, împotriva papei Ioan al XXII-lea: *Quaestiones octo de auctoritate summi pontifici* și *Compendium errorum Joannis papae XXII*. Alte scrieri: *Summa totius logicis*, *Ezpositiio aurea super totam artem veterem*... Vezi și Anton Dumitriu, *op. cit.*, vol. II, p. 75-80; Ioan N. Roșca, *op. cit.*, p. 179-180.

Filosofia lui Occam a fost foarte importantă pentru teoria cunoașterii, teologie și psihologie, precum și pentru începuturile științelor pozitive.²⁹

Au fost emise interdicții de ale Universității din Paris și bule papale împotriva lui Occam. Universitatea din Paris a interzis predarea învățăturii lui Occam și citarea din scrierile lui. În 1328 W. Occam a fost pus sub anatemă.

Discipolii săi au fost numiți occamiști; franciscanii erau occamiști, iar dominicanii, după Toma din Aquino, tomiști. Raportul dintre ordinele călugărești și relațiile politice și-a spus aici și el cuvântul. Occam și ordinul din care făcea parte a apărât în modul cel mai hotărât pretențiile principilor, ale regelui Franței și ale împăratului Germaniei, Ludovic de Bavaria, împotriva pretențiilor papilor.

Doctrina lui W. Occam a avut o foarte mare influență în scolastică, însemnând distrugerea doctrinei autoritare susținută de catolicism. El a fost și numit deschizător de drumuri *inceptor venerabilis*. Gândirea occidentală a fost dominată mult timp de concepțiile sale.

Deși doctrina lui Occam a fost condamnată de Biserică, Occam a avut o mulțime de partizani, numiți *nominales* sau *terministae*, ei înșiși dându-și titlul de *moderni*, spre deosebire de discipolii lui Thomas de Aquino sau Duns Scotus, care se intitulau *reales* sau *antiqui*. Ideile și conceptele lui W. Occam vor fi preluate în special de către Universitatea din Paris, care cultivă astfel nominalismul lui occamist. Scolastica de după W. Occam nu mai aduce nimic nou, deoarece toți gânditorii care trăiesc și activează în această perioadă preiau ideile thomiste, scotiste și occamiste. Acești gânditori, deși sunt lipsiți de originalitate, totuși nu sunt lipsiți de subtilitate și înclinații spre anumite nuanțe doctrinale.

a. *Occamiștii sau terminiștii*. Prezentăm din această pleiadă de gânditori, câteva nume mai importante dintre urmașii lui Occam, care atestă uriașa influență pe care a avut-o gândirea lui W. Occam³⁰:

Gregor de Rimini, profesor la Paris (m. 1358), are o gândire eclectică, încercând să se bazeze pe logica lui W. Occam, însă combinând-o cu elemente augustinene.

- *Walter Chatton*, este autor al unui *Comentar asupra Sentențelor*.

Adam Goddam, (m. 1358.) discipol al lui W. Occam, a fost profesor la Oxford. El este autor al mai multor lucrări, printre care și un *Comentur* la Petrus Lombardus. Lui Adam Goddam însuși W. Occam îi închina lucrarea lui *Summa totius logicae*.

Robert Holkot (m. 1349) a fost profesor la Cambridge, dar și unul dintre cei mai convinși occamiști, care în unele din lucrările lui îl reproduce pe Occam aproape cuvânt cu cuvânt.

²⁹ Alfred Fouille, *op. cit.*, p. 222, nota nr. 40.

³⁰ Lista a fost preluată din Anton Dumitriu, *op. cit.*, vol. II, p. 80-82.

Jean (Johannes) de Mirecourt (de Mirecuria) a aparținut ordinului Cisterciencienilor. El a fost profesor la Paris pînă în 1345. Lui i s-au condamnat 45 de teze (concepte) nominaliste.

Brinkel, a scris o lucrare intitulată *Logica* și un *Comentar asupra Sentențelor*.

Nicolas d'Autrecourt (de Autricuria), a fost și el un urmaș în gândire a lui Occam și a funcționat ca profesor la Universitatea din Paris în 1340.

Johannes de Ripa este un urmaș al Occam mai puțin cunoscut, însă se găsesc unele informații despre el pe la anul 1350.

Jean (Johannes) Buridan, a fost rector al Universității din Paris în 1327 și 1348. El cultivă logica occamistă, și scrie un vast tratat de logică intitulat *Summula*. Potrivit lui Buridan, adevărul constă în sesizarea simplă, *simplex apprehensio*, prin care obiectul individual este sesizat cu ajutorul unui concept nominal, *conceptus nominalis*. Buridan a fost un nominalist, care a înclinat de partea determiniștilor, după care voința este determinată de împrejurări, împotriva lui este invocat cazul măgarului care, având să aleagă între două grămezi de fân egale, ar trebui să moară de foame.

Nicolas d'Oresme (m.1382), a fost elev al lui Jean Buridan și a scris în limba latină și în franceză.

Albertus de Saxonia, elev al lui Buridan, supranumit Albertutius sau Albertus Parvus (Albert cel mic), a fost rector al Universității din Paris în 1353. El a scris câteva lucrări științifice despre fizică, meteori ș. a. A scris și despre logică cu un puternic conținut occamist lucrările: *Super Analytica posteriora*; *Logica*, *Quaestiones super artem veterem*.

Themo, a fost coleg cu Albertus de Saxonia. A fost un fizician cu concepții occamiste, despre care aflăm că a activat la Paris între anii 1349-1360.

Pierre d'Ailly sau Petrus de Allyaco (1350 - 1425). A fost o personalitate marcantă a vremii și a scris câteva lucrări de logică sub inspirație occamistă: *Conceptus, Insolubilia, Destructiones modorum significandi*, publicate sub titlul *Destructiones modorum significandi: Conceptus et insolubilia secundum viam nominalium magistri Petri de Allyaco*. A mai scris și *Tractatus Exponibilium*.

Jean (Johannes) Gerson (1363 - 1429) concepe logica în mod nominalist. Potrivit gândirii sale teologia trebuie să-și construiască propria ei logică.

Richard Swineshead, pe care-l găsim la Merton College pe la 1348. El a scris printre altele și lucrări de logică și de fizică. În lucrările lui se vede influența lui Buridan.

William Heytesbury, (m.1380), aparține Școlii de la Oxford (m.1380) și a fost un logician recunoscut, de la care ne-au rămas următoarele lucrări: *De veritate et falsitate propositionis*, *De sensu composito et diviso*. *Regulae*

solvendi sophismata, Probationes profundissimae conclusionum regulis positorum.

Richardus Feribrigus și *Radulfus Stroodus* au activat în jurul anului 1370 și s-au ocupat mai mult de logică, influențați fiind de gândirea lui Occam.

Marsilius de Inghen, fost rector la Universitatea din Paris, apoi rector al Universității din Heidelberg, s-a desprins din școala lui Jean Buridan. El a scris lămuriri la *Ars vetus et nova*, precum și comentarii la logica terministă. Prin conceptele lui Occam s-au răspândit în Germania.

Heinrich von Heinbuch (m.1397) își face studiile la Paris, iar după aceea ajunge rector la Universitatea din Viena. El s-a ocupat și a scris despre probleme de fizică, matematică, și astronomie.

Gabriel Biel (m.1495). a fost profesor la Universitatea din Tübingen și a ajuns renumit pentru „logica nouă” occamistă pe care o profesa. În universitate adepții lui se numeau „Gabrieliști.”

Heinrich Totting de Oyta (m. 1397) a studiat la Paris și Praga și a scris diverse tratate dintre care menționăm: *Quaestiones logicae super Porphyrium*.

Gelozia ordinelor religioase, cel al franciscanilor, care, după W. Occam, erau numiți occamiști, și cel al dominicanilor, care, după Toma d Aquino, erau numiți tomisti — și-a avut partea ei în controversa celor două partide. Datorită războaielor interne ale Franței, cele două ordine religioase deveniră partide politice. În anul 1473 Ludovic al XI-lea a dispus confiscarea tuturor cărților scrise de către nominaliști și să fie puse în lanțuri. În anul 1481 cărțile au fost puse iarăși în libertate. Astfel în cadrul Facultății de teologie și filozofie trebuiau să fie studiați și explicați filosoful Aristotel și comentatorii lui : Averroes, Avicenna, Albert cel Mare și Toma din Aquino.³¹

³¹ G.W.Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei...*, vol. II., p. 287-288; Material preluat în întregime, de la nota de subsol 15, până la nota de subsol 31, din Ioan-Gheorghe Rotaru, *Istoria filozofiei de la începuturi până la Renaștere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, p. 301-307.

COSMOLOGHIILE EVOLUȚIONISTE DIN PUNCT DE VEDERE ORTODOX

CIPRIAN FLORIN APETREI

Abstract: The Evolutionist Cosmologies from Orthodox Point of View.

Evolutionist cosmologies have their beginning in Darwinism promoted by Charles Darwin in his *Origin of Species*. In the twentieth century, it pass from the static image of the universe in motion and appears the theory is „Big Bang”. On the basis of evolutionism is the Greek cosmology, creationism is based on Revelation. Someone (Origen, Augustin) have tried an unsuccessful approximation. But be it creationism, whether it's evolutionism, both theories are still ignoring the continuous presence and work of God in creation.

Of scientist PierreTeilhard de Chardin's cosmology, an attempt at dialogue between science and theology, missing the presence of Christ Pantocrator Son of God, so the effort is not valuable.

Neo-patristic and patristic invoice cosmology whose father Staniloae is a brilliant exponent constitutes a substantial contribution to cosmology of Romanian Christian theology. Patristic, theonomous cosmology by affirming continuous creation exceeds both sterile polemics between evolutionism and creationism and alleged conflict with the philosophy and science.

Constatăm că trăim un prezent impregnat de efortul persistent și sistematic de descriere și de înțelegere a Universului în care trăim.¹ În acest sens pentru a înțelege punctul de vedere ortodox față de cosmologiile evoluționiste autonome vom aduce în prim plan modelul cosmologiei patristice teonome cu dezvoltările ei făcute în secolul XX de părintele Dumitru Stăniloae. Opera marelui nostru teolog cheamă Biserica la un dialog în profunzime cu gândirea contemporană, îndeosebi cu știința. Pentru Părintele

¹ Cf. Dr. Adrian Lemeni, Răzvan Ionescu, *Teologie Ortodoxă și Știință*, Ed. IBMBOR, București, 2007, p. 7.

Stăniloae Biserica, astăzi, trebuie să aibă „o teologie preocupată de punerea în evidență a destinului umanității și a sensului istoriei care nu poate evita contactul cu lumea în care oamenii își trăiesc în mod real viața. De aceea, teologia ortodoxă a devenit – împreună cu cea occidentală – o teologie a lumii, revenind prin aceasta la tradiția Părinților Răsăriteni care au avut o viziune asupra cosmosului recapitulat în Dumnezeu. Din acest punct de vedere, cea mai importantă problemă a teologiei ortodoxe de mâine va fi să reconcilieze viziunea despre cosmos a Părinților cu cea care conturează ca rezultat al științelor naturale... Teologia trebuie să rămână deschisă pentru a cuprinde atât umanitatea, cât și cosmosul; trebuie să ia în calcul și aspirațiile întregii omeniri, și rezultatele științei și tehnologiei moderne”².

1. Darwinismul și ateismul dialectic

Cosmologiile evoluționiste își au începutul în darwinism promovat de Charles Darwin în lucrarea *Originea speciilor* în care își expune teoria conform căreia speciile ar fi evoluat în mod natural unele din altele, de la forme mai simple la forme mai complexe, și astfel ar fi luat naștere toate viețuitoarele existente astăzi, inclusiv omul, despre care se afirmă că ar proveni dintr-o specie de maimuță. După părerea lui, nu există specii create de la bun început de Creator, ci totul evoluează, pe baza mutațiilor din organism.³ Darwinismul vedea în fenomenele naturale cauze naturale pure, totul este evoluție și selecție naturală. Darwin întâmpină o dificultate în a găsi o punte între științele naturale și teologie deoarece nu a cunoscut teologia Sfinților Părinți și faptul că existența lumii se bazează înainte de orice pe iubirea nemărginită a lui Dumnezeu pentru tot ceea ce El a creat⁴.

Ideile lui Darwin au fost folosite de adepții colonialismului, ai comunismului, ai materialismului dialectic ș.a. De la lucrarea *Originea speciilor* a lui Darwin a fost adoptată o mare emfază de ateismul dialectic care își are începutul tocmai în veacul al XIX-lea, secol în care s-a conturat doctrina ateistă, și nihilistă⁵. Dumnezeu nu este Viață, ci moarte, Iubirea dumnezeiască nu este începutul lumii acesteia, ci întâmplarea. Sociologii, filosofii și teologii morții lui Dumnezeu au crezut că, pe măsură ce lumea devine mai modernă, devine și mai puțin religioasă care-și pune tot mai mult problema

² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, pp. 224, 226 (1980), apud. Nesteruk, Alexei, *Universul în comuniune – Către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, Ed. Curtea Veche, București, 2009.

³ Cf. Augustin Păunoiu, *Angajamentul lui Darwin față de materialism*, în *Ziarul Lumina* din data de 3 septembrie 2009.

⁴ Cf. Dumitru Horia Ionescu, *Ce nu știa Darwin*, în *Ziarul Lumina* din data de 15 decembrie 2009.

⁵ Cf. Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Achimescu, *De la “moartea” lui Dumnezeu la religia postmodernă (I)*, în *Săptămânalul Lumina de Duminică* din data de 13 iunie 2010.

începutului și sfârșitului lumii. Preocupările teologiei contemporane nu se mai axează pe ceea ce s-a numit *moartea lui Dumnezeu*, totuși această mișcare teologică radicală continuă să-și regăsească ecourile în momentele de tranziție și de criză ale conștiinței religioase occidentale, ca și în teologia sau teologiile postmoderne⁶. În contextul materialismului secularizant și globalizant al societății contemporane gândirea teologică a Părintelui Stăniloae despre creație, creionată și afirmată în contextul materialismului dialectic ateist comunist se constituie într-un izvor teologic fundamental pentru combaterea postmodernismului indiferentist al lumii de azi. Cosmologia teonomă a Părintelui Stăniloae este manifestul creștin cel mai elocvent în lupta împotriva ateismului dialectic.

2. Teoria „Big Bang-ului” și teologia patristică teonomă

În secolul al XX-lea se trece de la imaginea universului static la cel în mișcare. Ideea unui univers în mișcare impune existența unui început și al unui sfârșit, creându-se un cadru favorabil de dialog cu religiile care acceptă credința în începutul și sfârșitul universului, contribuind la ceea ce avea să fie numit de către unii cercetători, cea mai mare descoperire a secolului XX: expansiunea Universului, teoria „Big Bang-ului”⁷. Aceasta este considerată a fi rezultatul progresului științific făcut în secolul XX. Referindu-se la acest aspect Părintele Dumitru Stăniloae spune: „teologia ortodoxă ia progresul științific în calcul numai în măsura în care știința aduce o contribuție la progresul spiritului uman, și numai în măsura în care adâncește în om experiența propriei realități spirituale și a realității spirituale supreme, niciuna dintre ele neputând fi redusă la un nivel fizic și chimic”⁸.

Teologia teonomă patristică aprofundată în secolul XX de Părintele Dumitru Stăniloae dovedește lipsurile teoriei „Big Bang-ului”. Spre exemplificare vedem că fizicienii obișnuiesc să spună că înainte de Big Bang nu se poate vorbi despre spațiu, timp sau materie întrucât tot ceea ce există se situează, în Universul fizic, în spațiu și timp. În mod similar, așa cum observă Părintele Stăniloae, din perspectiva teologiei „locul și timpul sunt condițiile fundamentale ale tuturor celorlalte determinări variate ale lor”⁹. Toate câte există sunt supuse unui loc și unui timp diferit al existenței lor, limitându-se reciproc. În învățătura Sf. Maxim Mărturisitorul, substanța

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cf. Diacon Sorin Mihalache, *Lumina celui nevăzut*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2008, p. 472.

⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, p. 216, apud Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune. Către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, traducere din limba engleză de Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Curtea Veche, București, 2009, p. 296.

⁹ Idem, *Introducere, traducere și note la Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua*, în *Scrieri parte întâi*, în P.S.B., vol. 80, Ed. IBMBOR, București, 1983, nota 233, p. 263.

sugerează faptul limitării și finitudinii în deosebire cu Dumnezeu, Care este mai presus de existență.¹⁰

Gândirea teologică despre creație a Părintelui Stăniloae poate fi astăzi puntea de dialog dintre teologie și știință. Viziunea cosmologică a Părintelui Stăniloae - în care se pot simți acasă și un creștin tradiționalist, și un om de știință lipsit de prejudecăți ideologice - deschide perspective diverse și ample către noua fizică și etica științifică, către științele comunicării și spiritualitate, ea recuperează lumea valorilor în cadrele noii gândiri științifice despre realitate!¹¹ Este o viziune care descoperă măreția și responsabilitatea cosmică a omului în Hristos, contribuind la efortul contemporan de recuperare a omului și a sensului creației. Este o dovadă în plus pentru geniul Părintelui Stăniloae și pentru rodnicia demersului neopatristic teonomic despre creație.

3. *Evoluționism și creaționism*

Dacă evaluăm situația actuală dintre creaționism și evoluționism vedem că primul împărtășește calea ascendentă a speciilor, al doilea calea descendentă – omul la finalul creației. La baza evoluționismului stă cosmologia greacă, la baza creaționismului Revelația. Unii au încercat o armonizare nereușită, ex. Origen, Augustin, unul preexistențialist, celălalt dualist în sensul incompatibilității spiritului cu materia. Este adevărat că există pe lângă creaționism și evoluționism, un evoluționism creștin, care nu vrea să facă abstracție de creaționism, dar într-un mod diferit. Pe de o altă parte, se consideră că lumea a fost creată de Dumnezeu ex nihilo, în mod direct, pe de altă parte însă, evoluția este rezultatul intervenției indirecte a lui Dumnezeu, prin intermediul unor rațiuni seminale¹² sau al unor cauze secundare,¹³ care funcționează determinist și autonom față de Creatorul lor. Dar fie că este vorba despre creaționism, fie că este vorba de evoluționism, ambele teorii fac abstracție de prezența și lucrarea continuă a lui Dumnezeu în creație. În timp ce creaționiștii sunt mai mult deiști, fiindcă izolează divinitatea în transcendent, evoluționiștii înclină mai mult spre panteism, fiindcă

¹⁰ *Ibidem*, p. 260.

¹¹ Diac. Dr. Doru Costache, *Virtualitate și actualitate. De la ontologia cuantică la cosmologia antropică a Părintelui Dumitru Stăniloae în Știință și Teologie. Preliminarii pentru dialog*, Ed. Eonul Dogmatic, București, 2001, p. 219.

¹² Fericitul Augustin, *De gen*, ad litt.. I-IX (XVII). PL XXXIV. col. 338: Așa după cum în semințe se găsește invizibil tot ce va constitui apoi arborele, tot astfel lumea constituie în ea însăși tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, ci și alte ființe, pe care Dumnezeu le-a produs în potență, ca într-o cauză a lor.”; apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu *Creația lumii în lumina Sfintei Scripturi și a științei contemporane în Vestitorul Ortodoxiei*, anul XII, nr. 241, 15 februarie 2000, p. 3.

¹³ *Catechism de l'Eglise Calolique*, Mame/Pion. Paris, 1992. p. 74.

fac abstracție de existența lui Dumnezeu personal.¹⁴ Concepția mecanicistă și metafizica evoluționistă sunt principalul obstacol în calea cosmologiei teonome care vede intervenția lui Dumnezeu în creație prin adâncurile ei spirituale, raționale și energetice. Evoluționismul, ca și creaționismul sunt teorii autonome, unul este ateist, celălalt deist, unul ascendent, celălalt degradant/descendent (răul în ființa creației), unul intră în contradicție cu realitatea, celălalt cu Revelația prin pronia divină, unul optimist, celălalt pesimist.

Fundamental, pentru a înțelege corect astăzi crearea lumii din perspectivă creștin-ortodoxă a teologiei noastre este gândirea cosmologică a Părintelui Dumitru Stăniloae. În acest sens un model, o realizare concretă a dezideratului întâlnirii între teologie și reprezentarea științifică a lumii se conturează în concepția cosmologică teonomă a Părintelui Dumitru Stăniloae. Demersul său, insistența acestuia asupra raționalității creației, vine din intuirea noilor direcții ale fizicii contemporane și din dorința de a favoriza dialogul dintre știință și teologie. Afirmând permanent că Părinții nu trebuie asumați *ad litteram*, ci creator, ca lecție pentru ceea ce avem de făcut astăzi, ca Biserica și teologie, părintele Stăniloae a construit o imagine teologică a lumii în spirit patristic, dar ținând seama de noua reprezentare științifică cu direcțiile sale atât de diverse, precum raționalitatea creației și articularea perspectivelor despre om și cosmos, într-un cadru coerent, unificat. Părintele Stăniloae, precum și alți gânditori angrenați în demersul neopatristic, nu se ocupă foarte mult de o întemeiere explicită în noua paradigmă științifică, arătând că un creștin nu are de făcut decât să interpreteze teologic ideile de raționalitate și devenire a universului, idei esențiale pentru știința contemporană.¹⁵

În încheiere, în legătură cu evoluționismul și creaționismul, din perspectiva descoperirilor tehnologice contemporane, putem afirma ca și Părintele Stăniloae „că nu putem înțelege natura și semnificația științei și tehnologiei fără a recunoaște un destin înalt omului, chemarea omului de a găsi împlinirea în Dumnezeu”¹⁶. Acest destin îl păzește pe om împotriva tuturor spaimelor tehnologiei: „Are sarcina de a elibera pe om de sentimentul că este strivit de tehnologie, așa cum Evanghelia și scrierile Părinților l-au eliberat de sentimentul că este la discreția unor ființe spirituale capricioase care se foloseau de natură într-o manieră arbitrară”¹⁷.

¹⁴ Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 127.

¹⁵ Diac. Dr. Doru Costache, *O întâlnire deja realizată: Viziunea Părintelui Dumitru Stăniloae despre relația teologică între om și lume*, în *Știință și Teologie. Preliminarii pentru dialog*, Ed. Eonul Dogmatic, București, 2001, p. 55

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, p. 225, apud Alexei Nesteruk, *op. cit.*, p. 64.

¹⁷ *Ibidem*.

4. *Cosmologia lui Teilhard de Chardin o încercare de dialog între știință și teologie*

În ultimii două sute de ani teologia și știința s-au aflat într-un conflict condiționat de cele două moduri de a vedea apariția universului, adică cel evoluționist, specific celei mai mari părți a oamenilor de știință și cel creaționist, apărut ca o reacție la cel dintâi, mai ales în lumea creștină apuseană și dezvoltat în ultima jumătate a secolului al XX-lea în lumea protestantă și neo-protestantă. În secolul trecut mulți teologi, mai ales apuseni, au încercat să găsească lucruri care unesc teologia și știința în modul în care se explică apariția universului. Unul dintre aceștia a fost Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955)¹⁸. El a aparținut curentului care căuta a netezi drumul dintre dogma creației și teza evoluției susținută de știință. El este unul dintre reprezentanții cei mai de seamă ai acestui curent, „element catalizator și motor” al lui¹⁹. În cosmogeneza sa, de la celulă începe totul, iar trecerea la moleculă este începutul vieții. După el Dumnezeu creează supa primordială și asigură germinația, iar forțele electromagnetice asigură supraindividualitatea. Antropogeneza lui Teilhard cuprinde: cerebralizarea, socializarea și hristificarea. Prin om cosmosul evoluează conștient, iar omul a apărut printr-o transformare a vieții, ominizare, gândire. Potrivit lui Teilhard de Chardin marile etape ale dinamicii universale sau ale evoluției sunt următoarele: materializarea²⁰, vitalizarea²¹ (viața pre-umană), ominizarea vieții²² și supraumanizarea²³ vieții. În Ortodoxie lumea exista în potență la Dumnezeu așa cum a existat apoi, creată din nimic, în timp. Din cosmologia lui Teilhard lipsește prezența lui Hristos Fiul lui Dumnezeu ca Pantocrator, de aceea efortul savantului nu are valoare decât în relansarea dialogului dintre teologie și știință fără a avea conotații fundamentale în teologia creștină cum are cosmologia teonomă a Părintelui Stăniloae.

¹⁸ Cf. pr. Prof. Corneliu Sârbu, „Sistemul teologic al lui Teilhard de Chardin”, în *Ortodoxia*, anul XXV, nr. 4, oct.-dec. 1973, București, p. 516. O scurtă prezentare a vieții și operei sale, vezi la Bone L. E., „Teilhard de Chardin (Pierre)”, în *New Catholic Encyclopedia*, New York, 1967, t. XII, p. 977–978. Dintre lucrările teologice asupra lui, menționăm îndeosebi: H. de Lubac, *La religion de Pierre Teilhard de Chardin*, Paris, 1962 ; G. Krespy, *La Pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris, 1961 ; C. D. Armagnac, *La Pensée du Pierre Teilhard de Chardin comme apologetique moderne*, Nouv. Eev. Th., 1962, p. 598–621. Unul dintre cele mai serioase studii care au fost scrise asupra lui Teilhard este acela al lui Christopher F. Monney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, London, 1966. O scurtă și bună prezentare ne oferă Alois Guggenberger, *Teilhard de Chardin - Versuch einer Weltsomme*, Mainz, 1963.

¹⁹ Colombo Giuseppe, *La création*, în *Bilan de la théologie du XX-e siècle*, Tournai Paris, t. II, p. 275, ș. u.

²⁰ Cf. Teilhard de Chardin, *L'activation de l'énergie*, p. 220 ; *Le phénomène humain*, p. 200.

²¹ Wildiers, Avant-propos, în *L'apparition de l'homme*, p. 13 ș. u.

²² Teilhard de Chardin, *Știință și sinteză* București, 1969 p. 312, vezi și *L'activation de l'énergie*, p. 382.

²³ Idem, *La place de l'homme dans la nature*, p. 162.

Este de apreciat efortul lui Teilhard de Chardin de a armoniza cercetarea științifică cu teologia creștină, însă trebuie să luăm în calcul tot timpul diferența de opțiune între cercetarea științifică care se bazează pe descoperirea concretului din natură și demersul teologiei de a vorbi despre realitatea prezenței lui Dumnezeu în creație, pe baza revelației supranaturale, având ca fundament credința. Având în vedere acest lucru, putem afirma că încercarea lui Teilhard de Chardin este interesantă din perspectiva dialogului între teologie și știință, însă ridică mari semne de întrebare în momentul în care vorbim despre învățătura dogmatică a Bisericii Creștine de două mii de ani, despre crearea lumii. Se vede din aceasta faptul că Teilhard de Chardin venind din teologia romano-catolică, tributară scolasticii, nu a putut face decât o juxtapunere a teologiei peste cercetarea științifică. Dacă s-ar fi raportat la gândirea Sfinților Părinți din primul mileniu și în special din sec. al IV-lea, ca părintele Dumitru Stăniloae, în mod sigur ar fi încercat, ca odinioară părinții capadocieni, să folosească cercetarea științifică în argumentarea teologică a învățăturii de credință despre crearea lumii conform revelației supranaturale a Sfintei Scripturi. Pentru noi, cei de astăzi, efortul lui Teilhard de Chardin nu poate fi decât unul încurajator, însă datoria noastră este să îndreptăm munca acestui mare savant din sec. al XX-lea către fundamentele patristice ale raportului dintre teologie și știință, pe modelul gândirii cosmologice neopatrstice a Părintelui Dumitru Stăniloae.

5. *Cosmologia teonomă patristică și cosmologiile raționaliste autonome*

În prezent se discută despre două moduri de a înțelege cosmologia: pe de o parte, autonom, iar pe de altă parte, teonom. Cele două cosmologii sunt de fapt două destine: unul care duce la secularizare (cosmologia autonomă) și altul care se încununază cu transfigurarea lumii (cosmologia teonomă).²⁴ Cosmologia de factură patristică și neopatristică al căror exponent strălucit este Părintele Stăniloae, constituie aportul substanțial al teologiei românești pentru cosmologia creștină.

Cosmologia teonomă patristică prin afirmarea creației continue depășește atât polemica sterilă între evoluționism și creaționism cât și preținșul conflict cu filozofia și știința. Ea „se împacă foarte bine cu orice teorie științifică despre univers, cu condiția ca aceasta din urmă să nu-și depășească limitele și să încerce să nege cu obrăznicie ceea ce este în afară de câmpul său vizual”²⁵.

²⁴ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu și Diacon Doru Costache, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Libra, București, 1997, p. 103.

²⁵ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 132-133.

Părintele Dumitru Popescu, continuatorul cosmologiei teonome a Părintelui Stăniloae în teologia românească spune: „Această cosmologie teonomă se distanțează atât de creaționism, cât și de evoluționism. Nu poate accepta nici creaționismul, care considera că lumea a fost perfectă din momentul creării ei, intrând în conflict cu evoluționismul, și nici evoluționismul nu-l acceptă, fiindcă acesta consideră că lumea se dezvoltă prin ea însăși, fără legătură cu Dumnezeu. Cosmologia teonomă depășește aceste două tendințe prin concepția despre procesul de creație continuă, care își are obârșia în creația de la început, prin care Dumnezeu a scos lumea din neant, și se încununează cu creația finală, când totul se transformă în Hristos, ca Logos Creator și Mântuitor, într-un cer nou și un pământ nou. Această creație continuă este posibilă doar în măsura în care Creatorul păstrează o legătură internă cu universul prin energiile Sale necreate și aduce lucrurile la existență prin rațiunile lor interne la timpul potrivit, după înțelepciunea Sa.”²⁶

În acest context al expunerii teologiei patristice putem afirma că astăzi, singura alternativă vizibilă pentru sănătatea spirituală și fizică a omului contemporan rămâne revenirea lui la o cosmologie teonomă care-i dă posibilitatea să se ridice peste contingenta lumii de aici și să-și dobândească adevărata libertate de fiu al lui Dumnezeu. Marele merit al acestei cosmologii teonome constă în faptul că ea permite teologiei creștine să vorbească de Hristos nu numai ca Logos Mântuitor, ci și ca Logos Creator. Într-o lume dominată de antropocentrism, de tendința de a pune omul în locul lui Dumnezeu, ca rezultat al unei cosmologii autonome care se consideră suficientă în ea însăși, teologia patristică răsăriteană ne oferă viziunea unei cosmologii teonome, în care omul, cosmosul și Biserica, sunt scăldate de razele luminii dumnezeiești necreate care înalță și transfigurează întreaga zidire.²⁷

Cosmologia teonomă a Părintelui Stăniloae fundamentată pe gândirea patristică și întemeiată pe Revelația divină din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție este receptivă față de progresele științei, astfel ea se dovedește a fi placa turnantă a unei bune articulări a dialogului între teologie și știință.

Pe baza teologiei patristice afirmată atât de profund de Părintele Dumitru Stăniloae constatăm astăzi importanța celui mai mare teolog al secolului XX pentru cosmologia teonomică fundamentată patristic. Această gândire teologică despre creație dezvoltată de Părintele Dumitru Stăniloae în cosmologia sa teonomă este continuată la sfârșitul secolului XX și începutul secolului XXI de părinții profesori Dumitru Popescu și Ioan Ică senior. Părintele Profesor Dumitru Popescu, bazat pe referatul biblic al Sfintei Scripturi și teo-

²⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 186.

²⁷ *Ibidem*, p. 194-198.

logia patristică, a oferit o excelentă schiță a unei interpretări contemporane a referatului biblic despre cosmo-antropo-geneză²⁸. Spre deosebire de cosmologia dualistă autonomă occidentală de tip augustinian, care n-a rezolvat mulțumitor raportul între transcendența și imanența lui Dumnezeu, între atotputernicia lui Dumnezeu și mișcarea creației, ceea ce a dus la conceperea unui creaționism supranaturalist în opoziție cu evoluționismul naturalist, cosmologia biblică și patristică teonomă depășește ambele tendințe prin concepția despre procesul de creație continuă, care începe cu creația inițială și se încununează cu creația finală, când întreg cosmosul devine cer nou și un pământ nou.²⁹ În ceea ce îl privește pe Părintele Ioan Ică senior considerațiile cosmologice ale sfinției sale sunt extrem de valoroase, deoarece resping tendințele secularizante pe care le implică concepția autonomă despre lume și se declară în favoarea caracterului teonom al cosmologiei. Pentru distinsul nostru teolog, cosmologia teonomă este singura capabilă să împacă transcendența și imanența lui Dumnezeu în creație. În acest sens el arată că adevărul revelat referitor la creația lumii se împacă cu cuceririle științei contemporane și se depășește vechiul antagonism între creaționism și evoluționism, între teologie și știința contemporană.³⁰

Reflectând cu atenție la teologia patristică teonomă vedem că ea este răspunsul pe care îl dă astăzi teologia științei autonome. În concluzie, se poate spune că, prin reliefaarea raționalității interne a creației și prin implicațiile ei extrem de complexe în domeniul cunoașterii spiritualității sau culturii, Părintele Stăniloae a desfășurat o operă monumentală de reconstrucție a teologiei ortodoxe în general și a celei românești în special pe baze biblice și patristice pentru a o transforma într-un obstacol invizibil de netrecut în fața ideologiilor totalitare.

²⁸ Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică, *Cosmologia teonomă, o nouă perspectivă asupra cosmologiei creștine*, în *Omagiu Părintelui academician Dumitru Popescu*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 85.

²⁹ *Ibidem*, p. 86.

³⁰ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Cosmologia teonomă în gândirea părintelui profesor doctor Ioan Ică*, în *Omagiu Părintelui Prof. Univ. Dr. Ioan Ică*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 104-105.

ROLUL ACADEMIEI ATHONITE ÎN MIȘCAREA DE TREZIRE SPIRITUALĂ ÎN GRECIA ÎN SEC. AL XVIII-LEA

VISARION (VIOREL) PAȘCA

Abstract: Athonite Academy Role in Revival Movement in Greece in the XVIII th Century

The establishment of Athonite Academy in the eighteenth century and its site selection to Mount Athos, answered a pressing need for revival of Greek learning in the new requirements, but also about the tradition of the Church and nation.

The Academy acted as a true school of people who had a major impact on Greek education and the Balkans, as well as spiritual life of the Church through the entire teaching activity and bookish her teachers and some of its brightest students in the movement Philokalia which they initiated.

The fruits of its work can be seen everywhere even today, in our schools and in the spiritual life of the Church.

1. Contextul istoric al înființării Academiei Athonite. Situația învățământului în Grecia până la acea dată

Se știe că, încă din primele faze ale cuceririi otomane, începuse afluxul de intelectuali bizantini greci în Occident, devenit apoi masiv după căderea Constantinopolului, ceea ce va afecta serios învățământul și dezvoltarea culturală a națiunii grecești. Cu un mare efort îndată după dezastrul din 1453, Patriarhul Ghenadie Scolarul, a deschis Academia Patriarhală, moștenitoarea vestitei universități imperiale din Bizanț, și care va deveni apoi „Marea școală a neamului”, unica instituție de studii superioare pentru greci și popoarele din Balcani. Din cauza lipsei acute școlilor, cărților și a dascălilor, în teritoriile ocupate, nivelul învățământului grec începea să se degradeze continuu¹.

¹ E. Citterio. *Nicodim Aghioritul, Personalitatea, opera și învățătura ascetic și mitică*, Sibiu, 2001, p. 34; C. S. Tzogas, *Cearța pomenirilor în Sfântul Munte în secolul al XVIII-lea*, Tesalonic,

Pentru redresarea acestuia în 1593, Sinodul din Constantinopol, sub Patriarhul Ieremia al II-lea, hotărăște ca toți Mitropoliții să caute să înființeze Academii sau Școli superioare în orașele lor. Dar acestea erau costisitoare, greu de organizat și susținut, ca și recrutarea profesorilor. Școlile aveau nevoie de bani, iar Patriarhia era cu totul lipsită.

Cu toate acestea, încă din primele decenii ale sec. al XVII-lea, încep să se înființeze Academii în marile orașe ca Tesalonic, Trebizonda, Smirna, care erau sub grija mitropoliților locului, precum și la Atena, Ioannina, Arta, apoi și în insulele Mycos, Naxos, Chios, Patmos, Cofru². În același timp, în sec. al XVII-lea, începe și o deplasare masivă a tinerilor greci în Apus pentru studii superioare, întrucât în diaspora europeană existau acum comunități grecești comerciale bine încheiate, unde tinerii greci veniți la studiu, puteau găsi o susținere materială și morală, dar și pentru că aici puteau să studieze la Marile Universități ale Europei, animate la acea vreme de un suflu nou³.

Întorși în patrie, aceștia au început să transmită și să predea în școlile grecești noile învățături, care au început să neliniștească conștiințele multor clerici și îndeosebi ale monahilor învățați, reținuți față de tot ceea ce venea din Apus. Curând vom asista la o dispută între învățații greci iluminiști, școliți în Apus, și antiiluminiștii, între tradiționaliștii-conservatori și cei moderni progresiști⁴. Așa încât Grecia subjugată – ca și popoarele ortodoxe din Balcani – ce aspira după libertate și progresul Europei, era oarecum scindată cultural și spiritual între Orient și Occident, între tradiție și modernitate, între fidelitatea față de tradiția ortodoxă bizantină și necesitatea deschiderii spre civilizația europeană⁵. Cu toate acestea, eforturile factorilor de răspundere din învățământul grec nu mergea în direcția unei rupturi între aceste două tendințe, ci dimpotrivă, în direcția creării unei simbioze și sinteze între filosofia greacă, științele moderne și teologia și spiritualitatea ortodoxă, toate socotite absolut necesare pentru renașterea intelectuală, morală și spirituală a națiunii grecești⁶.

În acest scop și pentru a contribui întărirea și lărgirea bazei unui învățământ superior modern, pentru monahii și tinerii studioși greci, Patriarhul Ecumenic Chiril al V-lea, cu sprijinul părinților și îndeosebi al Egumenului Mănăstirii Vatoped, Meletios, înființează în jurul anului 1750, lângă

1969, p. 7

² Steven Runciman, *Marea Biserică a Constantinopolului în captivitate*, Londra, 1968, p. 216-217.

³ Tzogas, *op. cit.*, p. 3-8; Citterio, *op. cit.*, p. 39.

⁴ Tzogas, *op. cit.*, p. 3-8.

⁵ Cf. Strategii de promovare a tradiției patristice în Grecia în epoca modernă, Citterio, *op. cit.*, p. 5-7.

⁶ *Ibidem*, p. 6-7.

Mănăstirea Vatoped, o Școală Superioară, cunoscută ulterior sub numele de „Academia Athonită”. Pentru aceasta a fost construit un edificiu impunător, în plan tripartit care cuprindea un spațiu de aproximativ 2860 m², ce avea peste 100 de încăperi, o bibliotecă și o capelă⁷. În anul 1753, Patriarhul Chiril al V-lea, l-a numit pe Egumenul Meletios de la Mănăstirea Vatoped, director-administrator pe viață, al Școlii – iar pe urmașul lui, urma să-l aleagă consiliul mănăstirii – precum și o comisie din 4 membri, care să se ocupe cu strângerea banilor necesari întreținerii școlii⁸.

2. Programul de învățământ, profesori și elevi reprezentativi ai Academiei

Academia Athonită era o școală superioară destinată să primească până la 200 de tineri studiosi, dintre monahi, dar și din afara Sfântului Munte⁹, și în care urma să se predea limbile clasice, gramatica, logica, filosofia, matematicile, fizica și teologia, după izvoarele clasice și după noile cuceriri ale științei și filosofiei¹⁰.

În Sfântul Munte exista deja, în acea vreme, un călugăr învățat, cu o pregătire serioasă, Neofit Kavsohalivitul (1713-1784)¹¹, care a predat gramatica și literatura clasică la Școala Athonită încă de la începuturile sale. Era originar din Patras, în Peloponez, din tată evreu convertit la creștinism. A studiat la școlile din Patmos și Constantinopol, de unde a venit cu un unchi de-al său, arhiereu, în Țara Românească, urmând un timp și cursurile Academia Domnească din București. De aici se duce și în Ioannina, unde va urma cursurile lui Evghenie Vulgaris, apoi vine în Sfântul Munte, îmbracă haina monahală și viețuiește câțiva ani buni la schitul Kavsohalivia, de unde și numele. În anul 1750, când se vor pune bazele Academiei Athonite, călugărul cel mai învățat, capabil de a îndeplini funcția de profesor a fost Neofit Kavsohalivitul, care frecventase centrele culturale grecești renumite ale epocii. Fiind mai mult filolog s-a angajat să predea gramatica și literatura clasică. Activitatea sa didactică la Academia Athonită, va dura 3 ani. În anul 1753 conducerea științifică a Academiei va fi preluată de Evghenie Vulgaris, Neofit Kavsohalivitul se va retrage la chilia lui. Între timp izbucnind disputa în jurul pomenirilor celor adormiți, se va implica activ în miș-

⁷ Constantin Vlachos, *Peninsula Sfântului Munte și Mănăstirile de aici și monahii mai vechi și de acum*, Studiu istoric și critic, Volos, 1903, p. 104-105; E. Amand de Medieta, *Peninsula călugărilor, Muntele Athos*, Bruges, 1955, p. 51-52; 162-163.

⁸ C. Vlachos, *op. cit.*, p. 104-105.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Strategii de promovare...*, p. 7.

¹¹ Despre Neofit Kavsohalivitul a se vede: Tzagas, *op. cit.*, p. 16-29, A. Comariano-Cioran, *Les Academies princeres de Bucharest et de Jassy et leur professeurs*, Tesalonic, 1974, p. 413-431; Ch. Yannaras, *Ortodoxie și Occident în Grecia modernă*, Ed. a II-a, Tesalonic, p. 178-179.

care a spirituală a Colivarilor, fiind primul care va lua poziție față de cei de la Schitul Sf. Ana, care făceau pomenirile și duminica.

Disputa ascuțindu-se, a fost silit până la urmă să plece din Sfântul Munte. Este chemat la Școala din Chios, unde va preda un timp, din 1760-1763, apoi va trece la Școala grecească de la Adrianopol, de unde va veni la București, în 1767. Aici va publica, în anul următor voluminosul său tratat de gramatică cu comentarii. A predat un timp și la Academia Domnească din București, între elevii lui fiind și fiul domnitorului Grigorie Ghica Alexandru. Petrece apoi 6 ani la Brașov, până în 1773, unde va scrie în 1772 tratatul „Despre deasa împărtășanie”, care va apărea apoi, sub anonimat la Veneția, în 1777. În 1783 Patriarhul Ecumenic Gabriel al IV-lea, îi invită să vină la școala de la Constantinopol, invitație pe care o refuză din motive de boală. În anul următor moare în mare mizerie la București¹².

Prevăzând Academiei Athonite, așa cum am văzut, un program de studii foarte vast, Patriarhul Ecumenic Chirile al V-lea, invită în 1753 la cârma acesteia ca prim profesor pe vestitul Evghenie Vulgaris¹³ (1716-1806) în timpul căruia Școala Athonită va cunoaște o perioadă de maximă înflorire. S-a născut în insula Corfu în 1716, unde va învăța primele clase elementare, apoi face studii medii și superioare de limbi străine, filosofie și teologie la școala lui Antonie Katheporos și cu Vichentie Damodas în Khefalonía și cu Metodie Antrakites în Ioannina. Între 1739-1740 va studia filosofia și matematicile la universitatea din Padova. Va petrece câteva luni și la Veneția, unde elocvența sa a fost remarcată de bogații comercianți epirați, frații Maraoutzias (Marutsoi) care i-au propus să conducă școala întemeiată de ei în orașul lor Ioannina. La Ioannina, Evghenie Vulgaris va preda între 1724-1749 și 1751-1753.

Creditul de care s-a bucurat repede această Școală privată sub impulsul lui Vulgaris, a strâns gelozia lui Balanos Vasilopulos, directorul gimnaziului municipal. Pentru a se sustrage conflictului, Vulgaris va prefera să plece din Ioannina și să preia postul de profesor la Școala din Kozane (circa 250 km de Ioannina). Am părăsit, zice el, un oraș celebru pentru ca să mă retrag „târg modest”, „de a covbóri de pe cal, pentru a urca pe un măgar”¹⁴.

¹² A. Comariano, *op. cit.*, p. 413.

¹³ Despre Evghenie Vulgaris amintim câteva lucrări mai importante: Daniel Dtieran, Eugene Bulgaris, în *La theologie byzantine et sa tradition*, Turnhout, 2002, p. 271-828; Gerhard Podskalsky, *Teologia Greacă în timpul stăpânirii turcești 1453-1821*, München, 1988, cap. 4, secțiunea B: „Disputa cu iluminismul: întoarcerea la izvoare (1727-1821)”, p. 329-386 și 344-354; Ch. Yannaras, *op. cit.*, p. 159-177; Citterio, *op. cit.*, p. 7-8; 39-40; G. Metallinos, *Dinamica iluminismului în activitatea colivarilor*, în „Relații și antiteze. Răsăritul și apusul în dezvoltarea elenismului modern”, Ed. Khirtos, 1988, p. 13-27; C. Th. Dimaras, *Istoria literaturii neogrecești*, București, 1968, p. 182-186; Iosif Moesiodox, *Apologia*, trad. Olimp Căciulică, București 1977, p. 5-24, 107.

¹⁴ D. Stireon, *op. cit.*, p. 729.

În 1751, Vulgaris revine la Școala din Ioannina. Aici îi parvine în 1753 invitația Patriarhului Ecumenic Chiril al V-lea, de a predica la „Marea Biserică” din Constantinopol la sărbătoarea Rusaliilor. Cu această ocazie, Patriarhul Ecumenic îl va numi profesor la Academia Athonită, condusă până atunci de Neofit Kavsokalivitul. Sigiliul actual oficial al numirii Sale, este datat din 6 iulie 1753, ca și scrisoarea patriarhală și sinodală care-l însoțea. Într-o scrisoare Evghenie Vulgaris va lăsa o descriere idilică a cadrului natural din Sfântul Munte, prielnic studiului și meditației, dar tot aici stăruie și voința sa de a ridica noua instituție la un înalt nivel, unde va predă într-un spirit nou cursuri de științe exacte, de filosofie și teologie. A atras un mare număr de tineri studioși dintre monahi și mireni. Deși a predat aici doar câțiva ani din 1753 până în 1757, sub el, Academia Athonită va cunoaște o perioadă de înflorire maximă. Predând logica, fizica și metafizica, după Locke, Leibnitz și Wolf, și nesimpatizând neoaristotelismul lui Teofil Koridaleu, care se predă în școlile grecești de aproape două decenii, va șoca până la urmă pe călugării tradiționaliști, fiind supus la tot felul de intrigi și șicane. Chiar și Patriarhul Chiril al V-lea în personă, care în 17 ianuarie 1757 se retrăsese la Athos, zice că „i-a pus bețe în roate”¹⁵.

Resemnat Evghenie Vulgaris și-a dat demisia. Asupra motivului demisiei și plecării sale de la Academia Athonită, părerile contemporanilor și cercetătorilor sunt împărțite. Astfel Iosif Moesiodox, Dimaras Tsogas, Yannaras, E. Amand, Citterio, sunt de părere că pe lângă ideile sale îndrăznețe și firea sa certărească l-au pus în opoziție cu colegii și protectorii instituției. În schimb discipolul și colegul lui de mai târziu, Atanasie din Paras, spune că unicul motiv al „fugii” lui Vulgaris este cu totul altul: necazul de a nu fi fost însărcinat să predea și teologia și etica, pe care Sinodul din Constantinopol se angajase să i le încredințeze lui¹⁶. După ce se retrage un timp la Mănăstirea Ivir, Vulgaris se mută pentru câteva luni la Tesalonic, de unde în 1760, Patriarhul Serafim al II-lea, l-a chemat la Constantinopol numindu-l profesor la Academia Patriarhală. Dar li aici a fost obiectul atacurilor din partea profesorului de gramatică Dorotei de Mitilene, care l-a acuzat de incompetență, ignoranța limbii grecești vechi, preocuparea cu materii inferioare și inutile ca matematicile ș.a. La rândul său și Patriarhul Samuel Chantzeres (1763-1768) a respins „noua filosofie” a lui Vulgaris, trecându-l din postul de profesor în cel de referent, pe care Vulgaris nu l-a acceptat. A fost invitat de Mitropolitul Filaret Mihalitis (1753-17560) să vină la București¹⁷, dar

¹⁵ *Ibidem*, p. 730.

¹⁶ V. Mascriides, *Fuga lui Evghenie Vulgaris de la Academia Athonită. O mărturie a lui Athanasie Paros la începutul sec. XVIII. Istoricul contextului și importanța ei*, în R. I. 9 (1969), p. 107; D. Stieron, *op. cit.*, p. 730.

¹⁷ D. Stieron, *op. cit.*, p. 732.

a preferat să meargă în Germania, în 1764-1770, pentru ca să se îngrijească de tipărirea cărților sale. De aici vine în Rusia la invitația Țarinei Ecaterina a II-a în 1770. Se stabilește la Sankt-Petersburg, ajunge Episcop de Cherson, fiind hirotonit de Mitropolitul Platon al Moscovei și membru al Academiei Ruse de științe. În 1779 își va da demisia din episcopat, lasând în locul său pe compatriotul și prietenul său Nichifor Theotokes și se va reîntoarce la Sank-Petersburg, dedicându-se operelor sale. Se stinge din viață la Lavra Sfântului Alexander Nevski, în 27 mai 1806¹⁸.

Opera sa sa scriitoricească, traduceri sau originală, este enormă. A tradus lucrările lui Locke, Voltaire, Genovesi, Pourchot, Gavavesonde, Wolf. Iar din lucrările sale amintim: Logica (600 p.), Metafizica (3 vol.), Matematica, Disertație despre eutanasiu, Schiță despre toleranța religioasă, Mărturisirea Ortodoxă, Contra Latinilor, Operele lui Iosif Vrieniș (2 vol.), Tratatul despre purcerea Duhului Sfânt după A. Zoernikav (2 vol.), Theologhiconul ș. a., publicate la Leipzig, Amsterdam. Viena, Petrograd, Moscova¹⁹.

Fără discuție, Evghenie Vulgaris este primul reprezentant al ideilor iluminate și progresiste în Grecia, de luminare a poporului credincios, prin cunoaștere și învățătură, fără să cadă însă în excesele iluminismului apusean, care respingea orice legătură cu tradiția Bisericii, întrucât el a rămas fidel tradiției Neamului și învățăturii dogmatice ortodoxe, până la sfârșitul vieții²⁰. Desigur, așa cum remarcă prof. G. Metallinos. Ciocnirea forțelor tradiționale ale neamului cu ideile iluminate era inevitabilă, însă curentul iluminist din Grecia a dezvoltat și o puternică dinamică pozitivă în conștiința tradițională a Neamului. Deoarece promovarea iluminismului nu a adus după sine numai opoziții, ci a determinat și o remarcabilă activitate creatoare, scriitoricească și pastorală, de reînviere a vieții bisericești în duhul Părinților²¹, ceea ce va constitui programul însuși al reprezentanților mișcării colivare în Sfântul Munte, din care cel puțin doi au fost profesori la Academia Athonită, Neofit Kavsokalivitul și Athanasie din Paros.

Deși Academia Athonită a durat cam 50 de ani, între 1749 și 1799²², după plecarea lui Evghenie Vulgaris, ea va fi condusă de o serie de profesori în același spirit, dar cu orientare mai tradițională, între care se distinge personalitatea lui Athanasie din Paros (1721-1813), fost ucenic al lui Evghenie Vulgaris, deși între timp, în 1763, Patriarhul Ioanichie al III-lea,

¹⁸ *Ibidem*, p. 736.

¹⁹ *Ibidem*, p. 737-782.

²⁰ Yannaras, *op. cit.*, p. 160; Dimaras, *op. cit.*, p. 182: „Tânăr, Vulgaris se ceartă cu conseruatorii, bătrân, cu propagandiștii”.

²¹ G. Metallinos, *op. cit.*, p. 16-17.

²² G. Podsakalsky, *op. cit.*, p. 345.

l-a invitat pe renumitul Nichifor Theotokes (1731-1800), cu studii la Padova și Bologna, să preia conducerea Academiei Athonite, spre a da o nouă strălucire, dar încercarea nu a reușit, căci s-a izbit și el de piedici²³.

Athanasie din Paros²⁴ s-a născut în 1721, în satul Kostas din Paros, urmează la început Școala din Paros, apoi timp de 6 ani cursurile Școlii Evangheliei din Smirna, între 1745-1751. În 1751, vine la Academia Athonită, unde are profesori pe Neofit Kavsokalivitul și pe Evghenie Vulgaris. Frământările provocate de plecarea lui Vulgaris îl fac să părăsească în 1757 Academia Athonită, preluând conducerea Școlii din Tesalonic până în 1760. Din cauza izbucnirii unei epidemii de ciumă, vine în insula Corfu, unde va urma cursurile de filosofie, retorică și fizică ale lui Nichifor Theotokes, predând și el, se pare, un timp. De aici, vine la Școala din Mesologhi, întemeiată de Panaiotis Palama, cu care a studiat împreună la Academia Athonită. În 1770 revine pentru scurt timp la școala din Tesalonic, până în 1771, când izbucnind războiul ruso-turc în Marea Egee, va fugi în Sfântul Munte. În 1771, Patriarhul Teodosie al II-lea, îl cheamă la conducerea Academiei Athonite, ca succesor al lui Serghios Makarios, mutat la Academia Patriarhală din Constantinopol, conduce Academia Athonită timp de 6 ani până în 1777. În Athos, este făcut ieromonah de Mitropolitul Macarie Nottaras al Corintului, alături de care și împreună cu alți monahi, între care și Nicodim Aghioritul, Athanasie se va implica activ în disputa colivarilor, preluând conducerea mișcării după plecarea lui Neofit Kavsokalivitul, în perioada celor mai întinse dezbateri asupra chestiunii.²⁵ În urma unui denunț, în 1776, un Sinod din Constantinopol sub Patriarhul Sofronie al II-lea (1774-1783), l-a condamnat și caterisit pe Athanasie din Paros. În 1777, revine pentru a treia oară la conducerea școlii din Tesalonic până în 1786. În 1781 în timpul Patriarhului Gavriil al IV-lea, Athanasie de Paros s-a apărat în fața Sfântului Sinod din Constantinopol fiind restabilit și repus în demnitatea preotească. În 1786, este invitat de Patriarhul Procopios să preia conducerea Academiei Patriarhale, invitație pe care a refuzat-o. Izbucnind a doua oară războiul ruso-turc, corabia care urma să-l transporte pe Athanasie a fost silită, din cauza unei furtuni să acosteze în insula Chios. Aici va rămâne până la sfârșit, conducând Școala din Chios (1786-1811) predând gramatică, retorică și diferite discipline ale filosofiei și teologiei. În 1811, se retrage din cauza bolii și a intri-gilor care l-au urmărit și aici. Moare în 1813, Biserica Ortodoxă apreciind

²³ V. Makrides, Nichifor Teotokis, în *La Theologie Byzantine et sa tradition* p. 849; G. Podskalsky, *op. cit.*, p. 367.

²⁴ Despre Athanasie de Paros, a se vedea volumul: *Sfântul Athanasie din Paros: Actele simpozionului științific în Patmos*, 29 sept. – 4 oct. 1998, Paros, 2000, p. 431. A. Tzogas, *op. cit.*, p. 29-42; Ch. Yannaras, *op. cit.*, p. 179-185; G. Metallinos, *op. cit.*, p. 8; Th. Zisis, *Colivadia. Sfântul Nicodim Aghioritul, Sfântul Athanasie de Paros*, Tesalonic, 2004, p. 39-119.

²⁵ Tzogas, *op. cit.*, p. 29.

întreaga sa activitate de apărare a învățaturii ortodoxe și sfințenia vieții sale, l-a trecut în rândul sfinților²⁶.

A fost unul dintre dascălii și teologii cei mai distinși ai Greciei în secolul al XVIII-lea. Bun cunoscător al curentelor vremii, prin capacitatea și pregătirea sa excepțională, a fost profund atașat tradiției Bisericii și Neamului său, fiind un adversar de temut al iluminiștilor și mai ales al lui Adamantios Corais (1748-1833), stabilit la Paris, într-o polemică de răsunet, prin broșura „Învățătura părintească” (1798) prin care îndemna pe greci la supunere față de autoritățile otomane și bisericești²⁷.

A desfășurat o uimitoare activitate didactică și scriitoricească. Între lucrările sale amintim: Palama, Antipapa, Viața Sf. Marcu Evghenicul, Apologetica creștină, Gramatica, Retorica, Logica după A. Genoresi și Rezumat al dumnezeieștilor dogme, în care rezumă și prelucrează Theologicon-ul lui Evghenie Vulgaris²⁸.

3. Influența Academiei Athonite în viața bisericească și culturală a Greciei și în Țările Ortodoxe

Așa cum am văzut, Academia Athonită a adus o importantă contribuție în viața culturală și în învățământul din Grecia, dar și în Sud-Estul Europei prin unii profesori și studenți străluciți ai ei, care au predat la diferite școli în Grecia, Rusia (Evghenie Vulgaris și Nichifor Theotokis) și Țările Române la Academiile domnești din Iași și București. Și aici am numi pe Neofit Kavsokalivitul și un fost student strălucit al Academiei Athonite, Iosif Moesiodax, care a predat la Academiile Domnești din Iași și București. Despre activitatea lui Neofit Kavsokalivitul în Țările Române, am amintit deja. Vom stăruie însă asupra personalității și activității lui Iosif Moesiodax²⁹. S-a născut la Cernavodă, în 1725 și și-a sfârșit viața la București în 1800. În anul 1753, a studiat la școlile din Tesalonic și Smirna. Refuzându-i-se o bursă de studii în Italia, în 1753, vine și la Academia Athonită, urmând cursurile lui Evghenie Vulgaris. Aici studiază latină, filosofia veche și sistemele mai noi ale lui Locke, Wolf, Leibnitz și Graveasant – pe care Vulgaris, i-a tradus în neogreacă – fizică și chimie, astronomia după modelul lui Brachet și metafizică după Genoresi și matematicile după Tracquet și Sequeur. „Aici într-o perioadă de doi ani, va pune spune el mai târziu, având conducător pe strălucitul Evghenie, am depus strădanii neobosite, copîind, studiînd și nedormind nici măcar

²⁶ *Ibidem*. p. 42.

²⁷ Ch. Yannaras, *op. cit.*, p. 179-185.

²⁸ *Ibidem*, p. 179; A. Citterio, *op. cit.*, p. 8.

²⁹ Despre Iosif Mesiodax, a se vedea: *Apologia*, p. 5-174; A. Camarino, *op. cit.*, p. 569-598; Ch. Yannaras, *op. cit.*, p. 165-169; Dimaras, *op. cit.*, p. 148-202.

cinci ore din 24" (*Apologia*, p. 24). În 1756, va studia la Universitatea din Padova până în 1760. După aceasta Moesiodax, va veni în Moldova, în timpul domniei lui Grigorie Alexandru Ghica, unde în 1765, va prelua conducerea Academiei domnești din Iași, care se afla într-o situație deloc strălucitoare. Întreprinde o muncă uriașă de restructurare radicală a programei de învățământ, în scopul curățirii cu totul a aristotelismului care domina de aproape două secole învățământul, și de predare a științelor și filosofiei după ultimele sisteme³⁰. Munca de traducere a operei matematice a lui Andree Tacquet, aproape l-a epuizat. La sfatul medicului, în vara anului următor se retrage din Țara Românească. După zece ani revine în Moldova, dându-i-se aproape forțat conducerea Academiei ieșene. Dar abia începuse cursurile și s-a și manifestat ostilitatea cercurilor conservatoare din Iași.

Într-un interval de 6 luni, și-a prezentat demisia de 3 ori, fiind de fiecare dată respinsă. Atacurile și calomniile au continuat fiind acuzat că nu urmează sistemul neoaristotelian după manualul lui Koridaleu ș. a. Situația devenind insuportabilă, s-a retras în final de la Academie, prezentându-și demisia însoțită de textul cursurilor sale semnate de elevi spre a dovedi că nu cuprind niciun element de ateism. În 1777, pleacă la Viena, unde-și va scrie și publica *Apologia*. „De remarcat, afirmă prof. Yannaras, că Moesiodox, în ciuda opoziției sale față de tot ceea ce este european, nu imită pe iluminiști într-o ruptură definitivă cu Biserica... Iluminismul în elenismul subjugat are mai ales un caracter de sincornizare și nu de ruptură”³¹.

Tot pe linia impactului și influenței Academiei Athonite asupra învățământului și vieții bisericești în Grecia, amintim și pe un alt student strălucit al acesteia, Sfântul Cosma Etolianul (1714-1779), „Luminătorul Greciei și Apostolul Săracilor”, care a transpus în practică programul „iluminismului ortodox” al Academiei Athonite³². Potrivit „vieții” sale scrisă de Sfântul Nicodim Aghioritul, s-a născut în 1714, într-un sat din Epir. Pe la 20 de ani, învață gramatica sub povătuirea Ierodiaconului Anania. Deschizându-se Academia Athonită vine aici împreună cu alți tineri dornici de învățatură și unde își va desăvârși studiile de gramatică, literatură veche și logică. După plecarea lui Evghenie Vulgaris se retrage la Mănăstirea Filoteu, unde va fi tuns ca monah, și apoi hirotonot ieromonah. Spre a nu face deșarte studiile făcute, zice el, și dorind să fie de folos poporului simplu, lipsit de educație, în 1760 se duce la Constantinopol, să-l întâlnească pe fratele său Hrisant,

³⁰ Ch. Yannaras. *op. cit.*, p. 164; A. Camariano, *op. cit.*, p. 577.

³¹ Ch. Yannaras, *op. cit.*, p. 168.

³² *Viața și învățăturile Cuviosului și Sfântului Mucenic Cosma Etolianul, Luminătorul Greciei și Apostolul săracilor*, Traducere și prezentare Ioan Ică, Sibiu, 2001, p. 6; G. Metallinos, *Sfântul Cosma Etolianul. Epocă – mărturie – vizionarism*, în „Viața Cuviosului și Sfântului Mucenic....” p. 231-249.

profesor la Academia Patriarhicească și care îl va iniția în arta retoricii, pentru a vorbi cu metodă.

Descoperind gândul său înalților ierarhi de a începe misiunea de propovăduire în Grecia „fiindcă neamul nostru e scufundat în ignoranță”, obține în acest sens permisiunea în scris din partea Patriarhului Serafim al II-lea (1757-1761). Începe să propovăduiască „Evanghelia Împărăției” mai întâi în bisericile din satele din jurul Constantinopolului, apoi s-a dus la Naupaktos, Vrakovi și Mesaologhi, după care vine în Constantinopol, obținând permisiunea și binecuvântarea Patriarhului Sofronie al II-lea (1774-1780) de a propovădui Cuvântul Evangheliei cu mai multă râvnă. Străbate aproape toate ostroavele Dodecanozului. După care se întoarce în 1775 la Sfântul Munte, învățând părinții din mănăstirile și schiturile athonite. Apoi se îndreaptă spre satele din afara Sfântului Munte, propovăduind, cu permisiunea autorităților, în Tesalonic, Veria și toată Macedonia, în părțile Himarei, Arta, Preveza, insula Chefalonia, Zachintos și în părțile Albaniei și Epirului, unde existau cele mai frecvente cazuri de islamizări și pierderea credinței.

„Era un fenomen unic și irepetabil, spune profesorul Yannaras. Trecea din sat în sat și se oprea în fiecare loc două zile. O primă predică ținea în seara sosirii lui, a doua dimineața în zori și a treia în seara aceleiași zile. În aceste învățături, recapitula lapidar adevărurile fundamentale ale catehezei Bisericii.³³” Timp de 20 de ani, urmat pretutindeni de 40-50 de preoți și de o mare mulțime de credincioși 2000-3000, străbate aproape toată Grecia, întemeiază peste 200 de școli primare și 10 medii pentru salvarea limbii grecești și a identității spirituale a Neamului și întărind speranța într-o eliberare viitoare a Neamului³⁴.

Cosma Etolianul a pecetluit în final viața lui cu moartea martirică. La îndemnul unor evrei fanatici, care își vedeau pereclitate interesele, în 24 august 1779, turcii l-au ștrangulat iar trupul său l-au aruncat în râul Apso. A fost trecut în rândul sfinților în 1961³⁵.

„Sfântul Cosma, zice profesorul Metallinos, vede școala ca pe o a doua Biserică, un adevărat templu al adevăratei cunoașteri și a educației teocentrice. Iluminismul pe care-l împărtășea poporului Sfântul Cosma era ortodoxo-centric, o emanație a hristocentrismului predicilor sale³⁶.

În ce privește înfluența Academiei Athonite în viața spirituală a Bisericii în Grecia, precum și în toate țările ortodoxe, amintim de asemenea că doi dintre profesorii renumiți ai acestei școli, Neofit Kavskalikivitul și Athanasie de Paros, s-au afirmat în acest sens nu numai la catedră, ci au fost impli-

³³ *Ibidem*, p. 173.

³⁴ *Ibidem*. p. 175; *Viața și învățăturile Cuviosului....*, p. 196-202.

³⁵ *Viața și învățăturile Cuviosului....*, p. 228.

³⁶ G. Metallinos, *Sfântul Cosma Etolianul....*, p. 241.

cați profund și în „mișcarea colivarilor” (denumire improprie) de trezire și renaștere filocalică ce a avut implicații pe larg cu altă ocazie. Această mișcare a pornit în Sfântul Munte în 1754, când monahii de la Schitul Sfânta Ana au început să facă pomenirile pentru cei adormiți și duminica pentru că în restul săptămânii erau ocupați cu construcția bisericii lor și vânzarea produselor lor. Cel dintâi care a reacționat prompt a fost profesorul Neofit Kavsokalivitul, spunând că astfel se încalcă învățătura și practica veche a Bisericii, după care duminica este o sărbătoare a Învierii și nu a pomenirii morților. Legat de această chestiune este și o altă la fel de importantă privind împărtășania deasă așa cum se practica în Biserica veche. După plecarea lui Neofit, lupta o va continua Athanasie de Paros, împreună cu Mitropolitul Macarie Nottaras al Corintului și Nicodim Aghioritul, care va aprofunda teologic chestiunile ivite, biblic, patristic, liturgic, canonic și duhovnicesc. Cum a remarcat episcopul sârb, Amfilohie Radovici „caracterizarea mișcării colivarilor de mișcare filocalică”, corespunde mai bine ființei mișcării, fiind unul din fenomenele spirituale cele mai remarcabile și dintre mișcările spirituale cele mai autentice în sânul ortodoxiei din epoca turcocrăției. E o continuare autentică și o înnoire a tradiției patristice vechi și în același timp, un răspuns al Bisericii la exigența timpurilor³⁷

La fel și după profesorii Yannaras și Metallinos, „mișcarea colivarilor este o recunoaștere spirituală viguroasă, de o înflorire neopatristică și prima mișcare de trezire și reacție la încercările de occidentalizare și înstrăinare venite din Apus și de pătrundere a pietismului apusean în spațiul ortodox. Pozițiile colivarilor relevă o cunoaștere teologică a priorităților vitale ale Bisericii, neașteptată pentru acea epocă și o viziune istorică și o perspicacitate realistă, admirabilă”³⁸.

Rezumând, vom spune că, înființarea Academiei Athonite în secolul al XVIII-lea și alegerea locului ei la Sfântul Munte Athos, a răspuns unei necesități imperioase de înviorare a învățământului grecesc la nivelul noilor cerințe, dar și în legătură cu tradiția Bisericii și a neamului. S-a manifestat ca o adevărată Școală a neamului, care a avut un impact major asupra învățământului grecesc și în Balcani, precum și asupra vieții spirituale a Bisericii prin întreaga activitate didactică și cărturărească a profesoriilor ei, precum și a unor studenți străluciți ai acesteia, în mișcarea filocalică pe care au inițiat-o. Roadele activității acesteia se pot vedea peste tot până astăzi, în școlile noastre, precum și în viața spirituală a Bisericii.

³⁷ Amfilohie Radovici, *Renașterea filocalică din secolul al XVIII-lea și roadele duhovnicești ale acesteia*, Atena, 1984, p.7, 17.

³⁸ Ch. Yannaras, *op. cit.*, p. 177-178; G. Metallinos, *Dinamica iluminismului...*, p. 16.

IISUS HRISTOS ȘI ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU: PUNCT DE PORNIRE ȘI DE CONTEXT PENTRU MISIUNEA SA

SIMEON ȘTEFAN PINTEA

Abstract: Jesus Christ and the Kingdom of God: the Starting Point and the Context of the Christian Mission.

The mission of the Church has its roots and model in the mission of Jesus Christ. As He was sent in the world by His Father, so He is sending the Church. The reason of His sending was the unlimited love of God for the created world. The purpose of His sending was the redemption, the salvation and the restoration of the world and, through this, the inclusion of the created world in the life of the All Holy Trinity. Jesus Christ, during His messianic activity, always revealed to the world the sense of its existence through its connection with the life of God. This is the content of the *Evangelia* or of the Gospel, whose preaching occupies most of the public mission and activity of Christ. The beginning of His Gospel is the call to penitence and conversion, to absolute adhesion to His teachings and to His Person. Therefore, in the centre of His Gospel is the *Kingdom of God*, which already came and is present into the world through the work, the preaching and, moreover, through the divine-human Person of Jesus Christ. By the sending of the Church, the Kingdom of God, already established by Christ, is extended in time and space until the end of time.

Introducere

Misiunea Bisericii își are temeiul și modelul în misiunea lui Iisus Hristos. Precum a fost trimis El în lume de către Tatăl Său, la fel trimite El Biserica. Motivul trimiterii Sale a fost iubirea nemărginită a lui Dumnezeu față de lumea creată. Scopul trimiterii Fiului a fost răscumpărarea, salvarea, restaurarea sau mântuirea lumii, și prin aceasta cuprinderea lumii create în viața Preasfintei Treimi. Iisus Hristos, în întreaga Sa activitate mesianică, nu a făcut altceva decât să descopere lumii sensul existenței sale prin

ancorarea ei în viața lui Dumnezeu. Acesta este conținutul veștii bune sau a Evangheliei, vestirea căreia ocupă cea mai extinsă parte a misiunii sau a activității publice a lui Hristos. Începutul Evangheliei Sale este chemarea la pocăință și convertire, aderarea totală la învățătura Sa și la Persoana Sa. De aceea, în centrul Evangheliei Sale se află Împărăția lui Dumnezeu, venită și prezentă în lume prin lucrarea, propovăduirea și, mai ales, Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos. Vestirea Împărăției lui Dumnezeu reprezintă punctul de pornire și contextul de realizare a misiunii Sale¹ Prin trimiterea Bisericii, Împărăția lui Dumnezeu inaugurată de Hristos este extinsă în timp și spațiu până la sfârșitul veacurilor.

Prima condiție sau primul pas pentru intrarea omului în comuniune cu Dumnezeu este întoarcerea lui la Dumnezeu ca la centrul existențial al vieții Sale și cunoașterea Lui așa cum El S-a revelat în Persoana, viața și lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos de la Întrupare până la Înălțarea Sa la ceruri. Acest adevăr ne este descoperit de Însuși Iisus Hristos, Care rostește următoarele cuvinte în Rugăciunea Arhierească din ultima noapte a vieții Sale pământești: „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (*In.* 17, 3). Acest lucru S-a realizat prin Persoana și propovăduirea lui Iisus Hristos, fiind una dintre principalele coordonate ale misiunii Sale: „Arătat-am numele Tău oamenilor pe care Mi i-ai dat Mie din lume. Ai Tăi erau și Mie Mi i-ai dat și cuvântul Tău l-au păzit. Acum am cunoscut că toate câte Mi-ai dat sunt de la Tine; Pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit și au crezut că Tu M-ai trimis” (*In.* 17, 6-8)². De aici se vede că actele și cuvintele lui Dumnezeu prin care S-a descoperit lumii prin Iisus Hristos „se înscriu într-un plan al Lui de conducere a creației spre unirea cu Sine, adică, la îndumnezeire”³. Astfel, fiecare persoană umană are posibilitatea de a se face cetățean al Împărăției inaugurate de Iisus Hristos. De aceea începutul misiunii Sale publice precum și întreaga Sa activitate pe pământ a fost orientată spre descoperirea Împărăției și a modului cum putem intra în ea. Misiunea Bisericii, prin lucrarea Duhului Sfânt, este de a extinde această Împărăție până la sfârșitul veacului și de a cuprinde în ea întreaga făptură.

1. Începutul propovăduirii mesianice a lui Iisus Hristos prin chemarea la convertire

Iisus Hristos Își începe activitatea Sa cu chemarea la convertire: „Iisus a venit în Galileea, propovăduind Evanghelia împărăției lui Dumnezeu, și

¹ DAVID J. BOSCH, *Transforming Mission*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991, p. 32.

² Pr. VALER BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 15.

³ Pr. DUMITRU STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 39.

zicând: S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie” (Mc. 1, 14-15); „De atunci a început Iisus să propovăduiască și să spună: Pocăiți-vă, căci s-a apropiat împărăția cerurilor” (Mt. 4, 17). Ca Unul din Treime, Dumnezeu adevărat și om adevărat, El chemă la întoarcerea la Dumnezeu, la pocăință, la convertire⁴. Pocăința, *metanoia* de care vorbea Ioan Botezătorul, presupunea o adevărată convertire, o întoarcere a întregii ființe către Dumnezeu. Spre deosebire însă de modul cum era concepută pocăința în tradiția iudaică, unde aceasta trebuia însoțită de acte solemne menite să confirme renunțarea la vechile păcate, și chiar în opoziție cu *metanoia* propovăduită de Sfântul Ioan, pocăința cerută de Mântuitorul aducea o notă cu desăvârșire nouă: ea implică adeziunea la Persoana și la lucrarea Sa. Credința în Iisus și în cuvântul Lui va constitui trăsătura specifică a acestei noi forme de convertire, esențială pentru intrarea în Împărăție⁵. Pocăința cerută de Hristos la începutul misiunii Sale este așadar o schimbare radicală a minții și a inimii, care duce la o schimbare radicală a vieții⁶, ea este „o schimbare lăuntrică a minții pe care o provoacă regretul și care duce la o viață schimbată”⁷ prin aderarea la Persoana lui Hristos.

Deoarece în Iisus Hristos, Dumnezeu a venit în această lume în maximă apropiere de noi, nu se mai poate amâna pregătirea pentru întâlnirea cu Dumnezeu până când viața noastră și lumea se vor sfârși, mai devreme sau mai târziu. De aceea, El cere încă de la început această convertire radicală, deoarece prin venirea Sa timpul s-a împlinit, „s-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu” (Mc. 1, 15). Prin Persoana și lucrarea Sa timpul mântuirii a venit și este prezent acum și aici în mijlocul omenirii. Aceasta este „plinirea vremii” (Gal. 4, 4), despre care vorbește Sfântul Pavel, momentul crucial în care timpul căderii și al morții devine timp al mântuirii. Sensul timpului se împlinește prin venirea în lume a Aceluia care l-a creat

⁴ Cuvântul *μετανοεῖτε* = pocăiți-vă, cu care atât Ioan Botezătorul cât și Iisus își încep propovăduirea înseamnă căință, regret, schimbare a gândului, implică o schimbare radicală a celui ce se pocăiește, având rol covârșitor în mântuirea persoanei umane prin aderarea la comuniunea cu Persoana divină. Nu este vorba numai de o schimbare exterioară ci de una profundă, ființială, care se realizează în interiorul persoanei umane. Pocăința are un rol decisiv în înțeles de convertire la începutul devenirii creștine, dar ea nu va lipsi nici o clipă din viața devenirii întru sfințire a fiecărui creștin. De aceea, pocăința este indispensabilă tuturor atât la începutul drumului cu Hristos precum și pe tot parcursul călătoriei. Acest lucru reiese din întreaga literatură filocalică. În spiritualitatea ortodoxă pocăința este văzută și ca un al doilea botez pentru că ea se referă la convertirea interioară pe care orice om trebuie să o facă mereu. (*Dicționar greco-român al Noului Testament*, Ed. Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 185; Pr. IOAN MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. IBSBOR, București, 1995, pp. 406-407; TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, pp. 236-242).

⁵ NATALIA MANOILESCU-DINU, *Iisus Hristos Mântuitorul în lumina Sfințelor Evanghelii*, Ed. Bizantină, București, 2004, p. 174.

⁶ VEZI W.D. CHAMBERLAIN, *The Meaning of Repentance*, Philadelphia, 1943, p. 22.

⁷ B.B. WARFIELD, *Biblical and Theological Studies*, Philadelphia, 1952, p. 366.

ca timp al comuniunii și participării la viața lui Dumnezeu, dar care a fost mutilat de neascultarea primului om, devenind astfel timp al căderii de la Dumnezeu, al rătăcirii și al morții, iar acum prin venirea lui Hristos, timpul va fi restaurat și va deveni timp al mântuirii, al desăvârșirii, al îndumnezeirii, până când Dumnezeu va fi „toate într-o toți” (*I Cor.* 15, 28), deci și timpul va fi plin de Dumnezeu, devenind timp al veșniciei.

Plinirea și reînnoirea timpului prin venirea lui Hristos se vede clar din episodul relatat de Sfântul Luca, despre începutul misiunii lui Hristos petrecut în sinagoga din Nazaret, într-o zi de sâmbătă, unde I S-a dat să citească din prorocul Isaia următorul pasaj: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați, și să vestesc anul plăcut Domnului” (*Lc.* 4, 18-19), după care închizând cartea a concluzionat: „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre” (*Lc.* 4, 21). Acest text are scopul de a constata un adevărat preludiv la lucrarea lui Hristos, lucrare care va fi continuu îngemănată de lucrarea Duhului Sfânt. Iar faptul că Iisus arată că această profecție s-a împlinit *astăzi* nu înseamnă altceva decât că timpul mesianic de care vorbește Isaia și ceilalți proroci, s-a împlinit în Persoana și lucrarea lui Iisus. Astfel, Iisus este ceea ce se așteaptă în întâlnirea viitoare cu Dumnezeu. Propovăduirea, Persoana și lucrarea Sa formează o unitate. De aceea, prin El Împărăția lui Dumnezeu este printre noi sau, prin comuniune cu El, chiar în noi: „Căci iată, împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru” (*Lc.* 17, 21).

2. Propovăduirea Evangheliei Împărăției

În Evangheliile sinoptice găsim o descriere a începutului activității publice a lui Iisus în centrul căreia stă propovăduirea Evangheliei Împărăției. Iată ce ne zice în acest sens Sfântul Matei: „Și a străbătut Iisus toată Galileea, învățând în sinagogile lor și propovăduind Evanghelia împărăției și tămăduind toată boala și toată neputința în popor” (*Mt.* 4, 23), iar în alt loc: „Iisus străbătea toate cetățile și satele, învățând în sinagogile lor, propovăduind Evanghelia împărăției și vindecând toată boala și toată neputința în popor” (*Mt.* 9, 35). Ce este însă această Evanghelie și ce înțeleg autorii Noului Testament prin acest concept? Tendința este de a traduce cuvântul *evanghelie* prin „vestea cea bună”, precum și propovăduirea acestei vești bune⁸. Sensul termenului ni se revelează în momentul în care vom vedea ce a însemnat la origine. Noi toți știm astăzi că evanghelia se referă la o scriere a unui autor sfânt care este Apostol sau Ucenic al Apostolilor și care în opera

⁸ RAYMOND E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New-York, 1997, p. 99.

sa relatează viața, activitatea și învățăturile lui Iisus Hristos. Apoi noțiunea se referă și la însăși propovăduirea lui Hristos, la „vestea cea bună” pe care a adus-o lumii prin venirea Sa⁹. Dar sensul profund al acestei vești bune ni se descoperă atunci când înțelegem ce a desemnat acest termen înainte de a primi aceste sensuri.

Acest substantiv a fost o expresie folosită de limbajul aparținător cezarilor romani, care se considerau a fi stăpânii, salvatorii și răscumpărătorii lumii. Decretele emise de cezarul au fost numite „evanghelie”, fără însă a se ține cont de conținutul lor dacă acestea ar avea un conținut pozitiv sau nu. Ideea a fost următoarea: ceea ce vine de la cezarul, aceea trebuie să fie socotită o veste salvatoare, nu numai ca o simplă veste, ci una care e spre schimbarea lumii în bine. În literatura clasică greacă termenul desemna răsplata dată pentru aducerea de vești bune, în special cele legate de victorii în războaie, iar mai târziu însăși conținutul acestor vestiri. Apoi termenul este aplicat mesajelor aparținând cultului împăratului¹⁰.

Prin faptul că evangheliștii preiau acest cuvânt, care va deveni și denumirea scrierilor lor de acum ca o specie literară, prin aceasta vor ei să spună că: ceea ce împărații păgâni în mod nedrept afirmau considerându-se pe sine stăpâni ai lumii, aceea acum devine realitate concretă prin Iisus Hristos, veste plină de putere, care nu e numai vorbire deșartă, ci însuși adevărul. În limbajul de azi am putea afirma că evanghelia nu este numai vorbire informativă, numai o veste, ci lucrare, putere de acțiune, care intrând în lume are putere de a vindeca și de a schimba. De aceea, Sfântul Marcu vorbește despre „evanghelia lui Dumnezeu”, arătând că nu cezarii pot salva lumea ci Dumnezeu. Aici este prezent Cuvântul lui Dumnezeu care este un Cuvânt lucrător, care este prezent în lume acum ca Persoană întrupată, prin care Stăpânul lumii lucrează în lume¹¹. În Noul Testament cuvântul *evanghelie* apare mai mult de 75 de ori, ceea ce înseamnă că el comportă în sine nuanțe creștine cu totul distincte¹². Evanghelia este *Vestea cea bună* că Dumnezeu a împlinit în Fiul Său Întrupat toate promisiunile făcute odinioară poporului ales și că prin El a fost deschisă calea mântuirii pentru toate neamurile. Aceasta reiese din răspunsul pe care Iisus îl dă lui Ioan Botezătorul: „Mergeți și spuneți lui Ioan cele ce auziți și vedeți: Orbii își capătă vederea și șchiopii umblă, leproșii se curățesc și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește” (Mt. 11, 4-5; Cf. Is. 29, 18-19).

⁹ Pr. STELIAN TOFANĂ, *Introducere în studiul Noului Testament*, vol. II, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 53.

¹⁰ WERNER GEORG KÜMMEL, *Eileitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 1983, p. 11.

¹¹ Cf. JOSEPH RATZINGER, *A Nazareti Jézus, I, Szent István Társulat. Az Apostoli Szentsék Könyvkiadója*, Budapest, 2008, p. 55.

¹² Pr. STELIAN TOFANĂ, *op. cit.*, p. 38.

Evanghelistul Marcu își începe relatarea sa cu cuvintele: „Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu” (*Mc.* 1, 1). Această *evanghelie* în viziunea sa, cuprinde promisiunile erei mesianice făcute de Dumnezeu lui Israel și care, acum, împlinite în Iisus Hristos, trebuie vestite tuturor oamenilor (*Mc.* 13, 10). Pentru Matei, Hristos este cel care vestește *evanghelia împărăției* (*Mt.* 4, 23; 9, 35; 24, 14), iar Luca înțelege prin evanghelie activitatea vestirii împărăției (*Lc.* 8, 1; 16, 16)¹³.

Cea mai intensă și mai expusă parte a operei lui Iisus este predicarea Evangheliei, impresia făcută ca Predicator și Învățător fiind foarte puternică. El compară viața Sa cu o zi plină de lumină în care-și împlinește opera fără restricții. În Evanghelia Sa, Iisus Se descoperă ca „învățător”, ca singurul care cunoaște misterul lui Dumnezeu și care a făcut cunoscut oamenilor acest mister (*In.* 17, 3, 8). Din acest motiv El nu se ferește să fie numit rabi – învățător (*Mt.* 19, 16; 23, 8; *Lc.* 9, 49; *In.* 1, 49). El Însuși consideră că misiunea Sa principală constă în predicarea Evangheliei mântuirii¹⁴. De aceea, se adresează ucenicilor care-L anunțaseră că mulțimile Îl caută: „Să mergem în altă parte prin cetățile și satele învecinate, ca să propovăduiesc și acolo, căci pentru aceasta am venit” (*Mc.* 1, 38); și: „Trebuie să binevestesc împărăția lui Dumnezeu și altor cetăți, fiindcă pentru aceasta am venit” (*Lc.* 4, 43). Propovăduirea Evangheliei face parte așadar, din conținutul misiunii mesianice a lui Hristos. Conținutul acestei propovăduiri este neîncetata revelare a lui Dumnezeu prin cuvânt și faptă: „și cuvântul pe care-l auziți nu este al Meu, ci al Tatălui Care M-a trimis” (*In.* 14, 24); „Cuvintele pe care Eu vi le grăiesc nu de la Mine le grăiesc ci Tatăl – Cel ce rămâne întru Mine – Își face lucrurile Sale” (*In.* 14, 10). Prin Cuvântul Evangheliei Sale care este nedespărțită de Persoana Sa,¹⁵ El desăvârșește și împlinește Revelația: „Pentru că legea prin Moise S-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos” (*In.* 1, 17). În învățătura pe care o dă, Hristos se interpretează pe Sine ca țintă finală și desăvârșită pentru om. De aici caracterul eshatologic al Evangheliei. De multe ori în propovăduirea Sa Iisus a profețit cele viitoare ale transfigurării creației, care a început deja în Persoana și lucrarea Sa. Apostolii, cele mai intime persoane ale lui Iisus Hristos, au sesizat prezența personală a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, și în cuvântul propovăduit de El, de aceea, după ce ascultă cuvântarea despre pâinea vieții (*In.* 6, 31-63) ei exclamă: „Tu ai cuvintele vieții veșnice și noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Hristos Fiul lui Dumnezeu Celui viu” (*In.* 6, 68-69).

¹³ RAYMOND BROWN, *op. cit.*, p. 100.

¹⁴ Pr. ION BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. I.B.M. B.O.R., București, 1994, p. 160.

¹⁵ Între Persoana și lucrarea lui Iisus Hristos este o legătură indisolubilă. Lucrarea este întotdeauna a Persoanei și nu una impersonală (cf. VALER BEL, *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, pp. 16-51).

Asumând prin Întrupare modul de comunicare uman, Dumnezeu se comunică în modul cel mai direct și accesibil oamenilor. Datorită acestui fapt spiritul uman îl poate sesiza în deplinătatea Lui. „Dumnezeu este disponibil în Hristos oricărui om în virtutea acestei maxime apropieri, ca partener în formă umană într-un dialog veșnic, putând conduce pe om în cunoașterea infinită a Sa ca Dumnezeu”¹⁶. De aceea, Hristos afirmă: „Eu sunt calea, adevărul și viața” (In. 14, 6). Dar El vrea ca toți oamenii să aibă viață și să cunoască adevărul pășind pe cale cu Hristos. Din acest motiv Iisus Hristos înviat, înainte de înălțare, încredințează apostolilor misiunea propovăduirii Evangheliei, nu numai sub forma unui sfat ci ca și o poruncă: „Mergând învățați toate neamurile” (Mt. 28, 19), „mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura” (Mc. 16, 15). Astfel propovăduirea Evangheliei a fost o prioritate a slujirii apostolice și ea reprezintă o exigență a misiunii Bisericii din totdeauna.¹⁷

3. Centralitatea Împărăției lui Dumnezeu în Evanghelia lui Iisus Hristos și realizarea ei în Persoana și Misiunea Sa

Iisus își începe activitatea Sa publică în Galileea prin „propovăduirea evangheliei împărăției lui Dumnezeu” (Mt. 4, 17). Conținutul acestei evanghelii era axat pe două idei principale: prima că s-a împlinit vremea așteptărilor mesianice, prezise de profeți și a doua, că în Persoana Sa, Împărăția lui Dumnezeu este prezentă. În acest scop îi îndeamnă pe cei ce-l ascultă să se pocăiască și să accepte „vestea cea bună” (Mc. 1, 14; Lc. 4, 18-21)¹⁸.

Așadar, conținutul central al evangheliei sună așa: s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu, vremea s-a împlinit, ceva nou se lucrează ceea ce așteaptă răspunsul omului la acest dar: credință și convertire. Centrul acestei plinătăți este apropierea Împărăției lui Dumnezeu așa cum reiese din propovăduirea lui Iisus¹⁹. Dar ce este această Împărăție pe care o vestește Iisus în predica Sa?

„Împărăția lui Dumnezeu”, „Împărăția cerurilor” sau „Împărăția lui Hristos” este expresia deseori întâlnită în Noul Testament, indicând același fapt, adică stăpânirea lui Dumnezeu în cer și pe pământ, peste îngeri, oameni și întreg universul²⁰. În Vechiul Testament se vorbește de multe ori

¹⁶ Pr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 118.

¹⁷ Pr. VALER BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, Exigențe...*, p. 16-17.

¹⁸ Pr. STELIAN TOFANĂ, *op. cit.*, p. 53.

¹⁹ O referință statistică subliniază întocmai accentul pe care îl pune Iisus în propovăduirea Sa pe Împărăția lui Dumnezeu, care este prezentă prin El și prin învățătura Sa dumnezeiască deja printre oameni. În Noul Testament expresia „Împărăția lui Dumnezeu” apare în total de 122 de ori din care numai la sinoptici de 99 de ori iar de 90 de ori se aude chiar din gura lui Iisus. (vezi la: JOSEPH RATZINGER, *op. cit.*, p. 55).

²⁰ Pr. IOAN MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1995, p. 245.

despre „Împărăție”. Astfel, „Domnul în cer a gătit scaunul Său și Împărăția Lui peste toți stăpânește.” (Ps. 102, 19); „Împărăția Ta este împărăția tuturor veacurilor” (Ps. 144, 13); „a Ta este, Doamne, împărăția și Tu ești mai presus de toate ca unul ce împărățești peste toate” (I Paral. 29, 11); „împărăția a Domnului va fi” (Avdie v. 21). Din aceste texte precum și din altele reiese că în Vechiul Testament era concepția că Dumnezeu este Împărat, împărăția Lui este peste toți și peste toate dat era și o concepție eshatologică despre o împărăție viitoare. Astfel, când Ioan Botezătorul anunță venirea iminentă a Împărăției, ascultătorii lui au deja o idee despre ea²¹.

Când Iisus anunță venirea Împărăției lui Dumnezeu, El nu introduce un concept nou. El nu vestește că există Împărăția lui Dumnezeu, ci faptul că aceasta vine. Evangheliile rezumă învățătura lui Iisus în conceptul Împărăției lui Dumnezeu. Astfel, El „a venit în Galileea, propovăduind împărăția lui Dumnezeu” (Mc. 1, 14); Iisus Însuși arată scopul misiunii Sale când afirmă: „Trebuie să binevestesc Împărăția lui Dumnezeu și altor cetăți, fiindcă pentru aceasta am fost trimis” (Lc. 4, 43); iar faptul concret sau semnul venirii Împărăției se vede în lucrările Sale: „Iisus străbate toate cetățile și satele învățând în sinagogile lor, propovăduind Evanghelia împărăției și vindecând toată boala și toată neputința în popor” (Mt. 4, 23; 9, 35). Astfel că, toată misiunea mesianică a lui Hristos se desfășoară în jurul acestei realități care va să vină, dar care este deja prezentă în Persoana Sa²².

Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a fost trimis în lume ca să întemeieze Împărăția lui Dumnezeu, aceasta corespunzând cu întemeierea Bisericii. Astfel, întemeierea acestei împărății s-a realizat în întreaga Sa activitate mântuitoare și pentru ea Și-a dat viața. Biserica întemeiată de Hristos nu este încă împărăția viitoare a lui Dumnezeu, însă în ea se manifestă deja aici și acum Împărăția lui Dumnezeu ca anticipare. Un semn și o mărturie văzută a Împărăției după cuvântul Domnului sunt însăși minunile ce se făceau de către El și de Apostoli: „Dacă eu scot demonii cu Duhul sau cu degetul lui Dumnezeu, iată a ajuns la voi Împărăția lui Dumnezeu” (Mt. 12, 28; Lc. 11, 20; Mt. 10, 7; Lc. 10, 9; Mc. 12, 34).

Sfinți Părinți pornind de aici au dat o interpretare hristologică Împărăției lui Dumnezeu: „Împărăția Cerurilor este Hristos”²³, Care „binevoind să se facă om ca noi, în chip nepăcătos, ca să învețe și să mântuiască pe același prin același, ne-a adus nouă sfatul și porunca mântuitoare a pocăinței, zicând: *S-a împlinit vremea și s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu. Pocățiți-vă și*

²¹ DONALD GUTHRIE, *New Testament Theology*, Inter-Varsity Press, Illinois, 1981, p. 410-411.

²² LEONARD GOPPELT, *Az Újszövetség Theológája. Első rész*, Ed. A Református Zsinati Iroda Tanulmány Osztálya, Budapest, 1992, pp. 72-73.

²³ Sf. TEOFILACT ARHIEPISCOPUL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, Ed. Sofia, București, 2007, p. 174.

credeți în evanghelie (Mc. 1, 15). Căci înainte de Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, Împărăția Cerurilor era atât de departe de noi, cât e de departe cerul de pământ. Dar, venind la noi Împăratul Cerurilor, și binevoind să primească unirea cu noi, S-a apropiat de noi toți Împărăția Cerurilor²⁴. Așadar, Iisus este acea Împărăție în Persoană. Împărăția nu este un domeniu precum sunt împărățiile lumii, ci ea e o Persoană. Și în această Persoană este prezent în chip tainic Dumnezeu printre oameni.

A doua dimensiune a Împărăției, în gândirea patristică este cea tainică, ascunsă²⁵. Aceasta vede în esența sa Împărăția lui Dumnezeu fiind situată în interiorul omului: „împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru” (Lc 17, 21), căci: „la cel care voiește de față îi este Împărăția lui Dumnezeu, căci cu adevărat Împărăția lui Dumnezeu este așezarea și petrecerea cea îngerească. Căci atunci într-adevăr se zice că împărătește Dumnezeu cu adevărat, când nimic lumesc în sufletele noastre nu se află, ci într- toate mai presus de lume petrecem”²⁶. „Împărăție a cerurilor este și viața cea cu fapte bune [...] De aceea în fiecare dintre noi este Împărăția cerurilor de vom viețui îngerește²⁷. Această tâlcuire a fost pornită de către Origen, care zice: „cel care se roagă pentru venirea împărăției lui Dumnezeu, fără îndoială se roagă pentru acea împărăție, pe care o poartă în sine, și pentru aceea se roagă ca această împărăție să aducă roadă și să ajungă la plinirea sa. Căci peste orice om sfânt Dumnezeu stăpânește (în fiecare puterea, împărăția lui Dumnezeu locuiește). [...] dacă deci voim ca Dumnezeu să stăpânească în noi (ca împărăția lui să fie în noi), atunci în nici un fel nu trebuie ca păcatul să stăpânească în trupurile noastre cele muritoare (Rom. 6, 12). [...] atunci Dumnezeu așa trebuie să umble în noi ca într-un rai duhovnicesc și împreună domnind într- noi împreună cu Hristosul Său”²⁸.

În propovăduirea lui Iisus întâlnim multe parabole care se referă la Împărăția Cerurilor la taina acestei Împărăției. Astfel, Împărăția lui Dumnezeu este asemănată cu sămânța de grâu și de muștar care au putere de încolțire, de creștere, de rodire. Din acestea se vede că dobândirea Împărăției cerurilor depinde mai întâi de primirea și apoi de buna rodire a cuvântului lui Hristos, dar această rodire este de multe ori afectată de „calitatea pământului” în care cade sămânța cuvântului²⁹. Pentru cel care înțelege taina Împărăției

²⁴ Sf. GRIGORIE PALAMA, „150 de capete despre cunoștința naturală”, (56), în *Filocalia*, vol. 7, Ed. Humanitas, București, 1999, pp. 457-458.

²⁵ JOSEPH RATZINGER, *op. cit.*, p. 57.

²⁶ Sf. TEOFILACT ARHIEPISCOPUL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca*, Ed. Sofia, București, 2007, p. 244.

²⁷ IDEM, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, ..., p. 174.

²⁸ *De Orationis*, P.G., 11, col. 495.

²⁹ Pr. STELIAN TOFANĂ, *op. cit.*, p. 216.

cerurilor, aceasta reprezintă o comoară și de aceea va face tot posibilul să o dobândească (*Mt.* 13, 44-46).

În predica lui Iisus, „Împărăția lui Dumnezeu” reprezintă și o realitate eshatologică³⁰, o realitate care va veni desăvârșită la sfârșitul timpului prin a doua venire a Domnului Iisus Hristos, de aceea El insistă în Evanghelie la priveghere în ceea ce privește așteptarea acestei Împărății: „Drept aceea, privegheați, că nu știți ziua, nici ceasul când vine Fiul Omului” (*Mt.* 25, 13). El insistă de asemenea asupra comuniunii desăvârșite care se va realiza în Împărăția care va veni. Dar anticiparea și sacramentul acestei Împărății în lume și în slujba mântuirii lumii este Biserica³¹ ca semn al comuniunii viitoare. Imaginea eshatologică a Împărăției viitoare reiese din imaginea vete-rotestamentară iudaică a unei eshatologice (*Is.* 25, 6) pe care o preia Iisus în pilde despre cină. Astfel, Hristos arată că înainte de toate, starea de desă-vârșire implică comuniune: „Mulți de la răsărit și de la apus vor veni și vor sta la masă cu Avraam, cu Isaac și cu Iacov în Împărăția cerurilor” (*Mt.* 8, 11). Deci, Împărăția va fi mai întâi o comuniune desăvârșită cu Hristos și prin aceasta cină eshatologică cu Dumnezeu³².

La plinirea vremii, Înțelepciunea și-a întins „cortul” printre noi luând trup omenesc. Prin Întrupare și Învierea Fiului lui Dumnezeu, Împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă aici și acum. La sfârșitul vremii slava lui Dumnezeu își va întinde cortul în Noul Ierusalim. Iisus Hristos Însuși spune că Împărăția Sa pregătită de la întemeierea lumii (*Mt.* 23-24), nu este din lumea aceasta, însă ea este prezentă și la îndemână (*Lc.* 10, 9-11). Acum, în veacul istoriei prezente, creștinii au primit numai o arvună a bunătăților făgăduite. Cei ce au pregustat împărăția au nevoie de răbdare ca să primească răsplata definitivă (*Lc.* 9, 62), viața veșnică în totalitatea ei. Acesta este timpul de speranță, de pocăință și mai ales de rugăciune: „Să vină împărăția Ta”³³, „să vină harul să treacă lumea aceasta”³⁴.

În acest timp al așteptării suntem îndemnați, chiar de Domnul, să ne rugăm: „Vină împărăția Ta, facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ” (*Mt.* 6, 10). „În această rugăciune predomină certitudinea fermă că voia Tatălui este deja o realitate. Nenumărate alte ființe, îngerii și sfinții, sunt deja în acord cu ea. Realizarea voinței lui Dumnezeu nu este o simplă dorință; este un fapt care aruncă lumină asupra tuturor celorlalte. Centrul realității este Dumnezeu și Împărăția lui Dumnezeu. Pe aceasta se întemeiază realismul

³⁰ DONALD SENIOR, CARROLL STUHLMEUELLER, *The Biblical Foundation for Mission*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1999, p. 145.

³¹ LEONARDO BOFF, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesilogie*, Düsseldorf, 2 Auflage, 1985, p. 16.

³² LEONARD GOPPELT, *op. cit.*, p. 94.

³³ PR. ION BRIA, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, București, 1987, pp. 177-178.

³⁴ Didahia, X, 5 (= PSB 1), Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979., p. 30.

creдинței. Pe această ontologie se bazează orice efort creștin pe pământ. Ea începe să fie realizată aici jos pentru a fi desăvârșită în slava Împărăției ce va să vină. Iar conformându-ne poruncilor Lui care exprimă voia lui Dumnezeu, aici și acum, noi contribuim la pregustarea și venirea Împărăției în timpul istoric, până la consumarea ei finală în ziua de pe urmă”³⁵.

Concluzii

Învățătura despre Împărăția lui Dumnezeu este foarte importantă deoarece ea arată că lumea și istoria nu sunt realități închise în ele însele, ci acestea au un viitor. Din acest motiv a insistat Hristos în misiunea Sa atât de mult la descoperirea și împlinirea ei. Misiunea Bisericii are ca țintă realizarea acestei împărății aici în lume, începută prin Întruparea și Învierea lui Hristos și care se va desăvârși prin a doua Sa venire. Astfel, în Biserică avem deja arvunită această Împărăție, iar misiunea Bisericii se adapă și prinde putere din ea prin experiența sacramentală a ei.

³⁵ ANASTASIOS YANNOULATOS, „Misiune la modul lui Hristos «Facă-Se voia Ta»”, *Revista Teologică*, an I, (73), nr. 3, mai-iunie, 1991, pp. 85-86. (85-94)

**CINCIZECIMEA CA O PERMANENTĂ ÎNTOARCERE LA
FUNDAMENTELE MISIUNII BISERICII. O ANALIZĂ A DEOSEBIRILOR
DINTRE ORTODOXIE ȘI MIȘCAREA HARISMATICĂ**

NICOLAE (NIFON) MOTOGNA

Abstract: Pentecost as a Permanent Return to the Background of Church Mission. An Analysis of the Differences between Orthodoxy and Fundamentalist Movement.

Church, the institution of salvation, theologically can not be interpreted that had at the beginning status of sect as sometimes tries to be accredited and to inoculate this idea by reasons of relativization of Christianity, of Christ and ecclesial meaning of existence.

Therefore can not be any rapprochement between Church and sect or sects said such marks – and can not score – the early Church. From the beginning the church opens and contains the absolute newness of life in Christ.

Pentecostal communities, which consider acquiring charismatic gifts of the Holy Spirit as daily facts, are in a pseudo-spiritual religious enthusiasm. Creativity and spirituality have caricatured human nature, seeking to provoke the Holy Spirit according to their liking. Being deprived of the true Holy Spirit, they have fallen into self-deception, substituting pneumato-phoria by spiritual subjective events. Delirium and ecstasy have been taken as joy in the Holy Spirit, and sin apparently covered by hypocrisy, embraced the freedom in Fundamentalist Movement.

Prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu și Pogorârea Sfântului Duh se oferă tuturor oamenilor, prin viața și lucrările tainice ale Bisericii, putința de a se împărtăși din viața dumnezeiască a Sfintei Treimi¹. Prin iconomia mântuirii obiective Mântuitorul Iisus Hristos străbate cu noua sa viață divino-umană întreaga fire omenească făcând-o trup al Său în ființa Bisericii,

¹ Pr. Ilie Moldovan, *Lucrarea Sfântului Duh în Biserică și în viața creștinului. Combaterea interpretărilor greșite*, în rev. „R. T”, nr. 2/1994, p. 29.

iar prin economia mântuirii subiective bogăția și plenitudinea vieții dumnezeiești a Sfintei Treimi, prin Duhul Sfânt, însuflețește acest trup nou al întregii firi omenești adunat în Hristos²: „*Și toate le-a supus sub picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, Care este trupul Lui, plinirea celui ce plinește toate într-o toți*” (Efes 1, 22-23).

Viața Mântuitorului Iisus Hristos este izvorul ce hrănește viața cea nouă a firii omenești cuprinse în Biserică, iar Duhul Sfânt este purtătorul acestei vieți prin toate mădularele vie ale Bisericii³. În Biserică, întreaga fire omenească este destinată să se unească cu umanitatea îndumnezeită a Mântuitorului, în plenitudinea harului ce coboară în Biserică ca viață a lui Hristos, împărtășită de Duhul Sfânt⁴.

Împărtășindu-ne de Duhul lui Hristos, ne unim cu Hristos nu numai ca om, ci și ca Dumnezeu, iar prin El și cu Tatăl, iar Duhul lui Dumnezeu cel nedespărțit sălășluindu-se în fiecare, îi adună pe toți într-o unitate. Această comunicare vie și reală între mădularele Bisericii pornește din același izvor comun al harului lui Hristos care străbate prin toți, asimilându-i într-un organism de viață duhovnicească mișcat prin împărtășirea tuturor cu darurile Sfântului Duh⁵. Această legătură intimă duhovnicească, face ca toate actele comunitare să aibă un substrat duhovnicesc, prin lucrarea tainică a Sfântului Duh, putere ce unește mădularele Bisericii.

Viața în Biserică se manifestă ca o neconținută împărtășire cu Duhul lui Hristos, cu puterile ce le poartă firea umană în persoana Mântuitorului. Noi primim aceste puteri de la Hristos prin lucrarea Sfântului Duh în Biserică⁶. Agonisirea Sfântului Duh este supremul scop al vieții în Biserică, iar realizarea lui aduce în viața membrilor Bisericii manifestarea acelui conținut dumnezeiesc de trăite, numit de Biserică sfințenie⁷.

Noul Testament prezintă două împărtășiri a Sfântului Duh. Prima împărtășire a Sfântului Duh a fost încredințată Sfinților Apostoli de către Mântuitorul Iisus Hristos, în seara zilei Învierii⁸, când s-a arătat lor și „*a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt; Căroră le veți ierta păcatele, le vor fi iertate și căroră le veți ține, vor fi ținute*” (In 20, 22-23). A doua a fost prin pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii (Fapte 2, 1-5), zi în care este împlinită făgăduința Domnului, că-i va îmbrăca cu „*putere de sus*”

² Pr. Prof. Ion Bria, *Prezența și lucrarea Sfântului Duh în Biserică*, în rev. „O.”, nr. 3/1978, p. 491.

³ Pr. asistent Vasile Mihoc, *Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică*, în rev. „M. A.”, nr. 4-6/1982, p. 316.

⁴ Pr. Prof. Ion Bria, *op. cit.*, p. 488.

⁵ Pr. asistent Vasile Mihoc, *art. cit.*, p. 321.

⁶ Pr. Dr. Isidor Todoran, *Har și dar*, în rev. „M. A.”, nr. 11-12/anul 1964, p. 873.

⁷ Pr. Ilie Moldovan, *Lucrarea Sfântului Duh*, p. 30.

⁸ Idem, *Învățătura despre Duhul Sfânt în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane*, în rev. „M. A.”, nr. 7-8/1973, p. 696.

(Lc 24, 49)⁹. Înzestrarea Apostolilor cu „puterea de sus” a Duhul Sfânt constituie caracterul obiectiv și instituțional al Bisericii, ca purtătoare în ființa ei a Duhului și vieții lui Hristos cel înviat¹⁰, prin succesiunea apostolică a episcopatului, prin care El însuși trăiește în Biserică, adună și asimilează în Sine pe toți credincioșii prin lucrarea Sfintelor Taine¹¹. Tainele sunt mijloacele prin care această realitate obiectivă a Duhului și vieții lui Hristos în Biserică se actualizează neconținut prin lucrarea Duhului Sfânt în ele.

Prezența și activitatea Mântuitorului în Biserică prin lucrarea Duhului Sfânt, încredințată Apostolilor și urmașilor lor episcopii, face ca Biserica să aibă caracterul unui organism teandric, având ca și Hristos două naturi, două voințe și două lucrări, inseparabile și distincte în același timp¹². Având această structură hristologică, Biserica este înzestrată cu lucrarea permanentă și obiectivă a Sfântului Duh în toate actele ei¹³. Lucrarea aceasta cuprinde puterea și Duhul lui Hristos, pe care El însuși a dăruit-o „celor doisprezece”, atât în ziua Învierii, când le-a zis „*Luați Duh Sfânt*”, cât mai ales în ziua pogorării Duhului Sfânt, când i-a îmbrăcat efectiv cu „*putere de sus*”¹⁴. Viața Bisericii prin lucrarea Duhului Sfânt, mijlocită de voința și puterea lui Hristos, păstrează acest caracter obiectiv, stabil și permanent, din a cărui putere derivă funcțiunile ierarhie sacramentale și puterea sfințitoare a Sfintelor Taine¹⁵.

Despre această lucrare constantă, neschimbată și neîntreruptă a Duhului Sfânt în ființa Bisericii, manifestată în toate lucrările ei dumnezeiești, vorbește Sfântul Irineu în lucrarea „*Contra haereses*”, unde scrie: „*Cuvântul Bisericii este constant pretutindeni, purtat în stăruință continuă și egală, având același temei în profeți, apostoli și toți ucenicii lor, în același chip lucrează atât la început, în decursul timpurilor și până la sfârșit, prin toate poruncile lui Dumnezeu, cele ce sunt pentru mântuirea oamenilor, lucrare pe care a primit-o și a întărit-o Biserica, iar Duhul Sfânt al lui Dumnezeu întinerindu-o în vase de bun folos, făcând să se îmbroască încă și vasul în care este. Bisericii i-a fost dată puterea lui Dumnezeu pentru ca toate mădulare ei să trăiască în aceeași înțelepciune și cunoaștere, în ea este dată împărtășirea cu Hristos, căci este Duhul Sfânt, puterea nestrăicăniții, întărirea credinței și scara suirii noastre la cer. Căci*

⁹ Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt la pogorârea Duhului Sfânt (Omilia a 24-a)*, traducere de Diac. Drd. Eugen Moraru, în rev. „S.T”, nr. 1-3/ 1995, p. 79.

¹⁰ Pr. lect. univ. dr. Mihai Himcinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar. Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 33.

¹¹ Pr. prof. Ion Bria, *op. cit.*, p. 493.

¹² *Ibidem*.

¹³ Pr. Ilie Moldovan, *Învățătura despre Duhul Sfânt*, p. 785.

¹⁴ *Ibidem*, p. 697.

¹⁵ Pr. asistent Vasile Mihoc, *art. cit.*, p. 322.

*unde este Biserica, acolo este și Duhul lui Dumnezeu, și unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo și toate darurile*¹⁶.

Duhul Sfânt cu darurile Sale este tezaurul cel nesecat al Bisericii din care se împărtășesc credincioșii cuprinși în ea, primind prin Sfintele Taine puterea de a dobândi roadele Duhului Sfânt, adică sfințirea vieții¹⁷.

Prezența obiectivă a Sfântului Duh în Biserică ar rămâne necunoscută și neroditoare dacă nu ar pătrunde în viața credincioșilor cuprinși în trupul lui Hristos. Această împărtășire personală a tuturor cu Duhul este legată de momentul coborârii Duhului Sfânt peste Sfinții Apostoli la Cincizecime¹⁸. Ei devin prima manifestare a izvorului tainic al vieții dumnezeiești în Biserică. Îndată ce au primit „puterea de sus” prin coborârea limbilor „ca de foc”, Sfinții Apostoli au ieșit în fața mulțimilor cărora le-au vorbit în puterea Duhului Sfânt, despre viața cea nouă dăruită oamenilor de Hristos cel înviat. Cei ce au crezut, au primit, prin Sfântul Botez, viața cea nouă, iar prin punerea mâinilor Apostolilor au primit și puterea Duhului Sfânt de a crește și a trăi în această viață în Hristos (Fapte 2, 41-42)¹⁹. În ziua Cincizecimii Sfinții Apostoli încep zidirea trupului Bisericii pe temelia pusă înainte de Hristos (I Cor 3, 11), pe care au fost așezați ei mai întâi, primind Duhul și puterea lui Hristos de la El însuși prin coborârea Sfântului Duh²⁰. Trimis mai întâi Sfinților Apostoli în chipul limbilor ca de foc, Sfântul Duh coboară nevăzut peste toți cei botezați în Hristos, prin Taina Ungerii cu Sfântul Mir, care continuă punerea mâinilor Apostolilor²¹.

Lucrarea Duhului Sfânt asupra sufletului renăscut prin Botez la viața cea nouă în Hristos²², presupune o coborâre a vieții dumnezeiești în viața omului²³. Nașterea duhovnicească a trăi viața cea nouă în Hristos, are două aspecte inseparabile. Sfântul Botez aduce viața lui Hristos în firea noastră, ce renaște și se curăță prin El, prin harul întreg, dar în același timp, acest har al înfierii este în deplină lucrare prin coborârea Duhului Sfânt peste cel nou botezat, prin taina ungerii cu Sfântul Mir²⁴.

¹⁶ Apud, Pr. V. Ignătescu, *Duhul Sfânt în viața Bisericii față de învățătura neoprotestantă*, în rev. „O”, nr. 1/1957, p. 71.

¹⁷ Prot. Dr. Gheorghe Liță, *Glossolalia ca dar al Duhului Sfânt*, în rev. „O”, nr. 4/1984, p. 501.

¹⁸ Pr. Ioan Mircea, *Biserica și lucrarea ei, după Noul Testament. Har și harisme – iconomi ai tainelor și harismatici*, în rev. „O”, nr. 3/1982, p. 362.

¹⁹ Pr. prof. Ion Bria, *op. cit.*, p. 494.

²⁰ Pr. lect. univ dr. Mihai Himcinschi, *Misiune și dialog. Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, p. 58.

²¹ Pr. prof. Ion Bria, *op. cit.*, p. 495.

²² Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 186.

²³ Pr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 360.

²⁴ *Ibidem*, p. 367.

Duhul Sfânt împărtășește în Taina Sfântului Mir puterea lui Hristos, pe care însuși a împărțit-o Apostolilor în ziua Cincizecimii, iar acum această putere o primesc toți creștinii prin această Taină, cu care să lucreze în viața cea nouă²⁵. De aici înainte, creștinul fiind în posesia puterii lui Hristos, poate să-și zidească viața după chipul vieții Lui, ca să ajungă la măsura staturii lui duhovnicești, să devină un duh cu Hristos (I Cor 5, 17-18).

Depinde însă numai de voința liberă a fiecăruia să folosească aceste puteri ale Duhului, prin care se înfăptuiesc poruncile lui Hristos.

Viața noastră în Hristos se zidește pe două realități interioare sufletului nostru, care lucrează inseparabil viața duhovnicească²⁶. Una e proprie firii noastre, e voia liberă îndreptată spre bine, ca expresia cea mai intimă a chipului lui Dumnezeu în noi, și alta e harul Sfântului Duh ca realitate dumnezeiască așezată în noi la Botez și pusă în lucrare de Taina Sfântului Mir²⁷. Rezultatul acestei conlucrări între firea noastră prin voință și Duhul Sfânt prin darurile sale, dă naștere virtuților numite de Sfântul Apostol Pavel roade ale Sfântului Duh: „*Iar roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția...*” (Gal 5, 22-23). În această lucrare în care începutul e a Duhului, înfăptuirea și roadele se datorează Duhului Sfânt²⁸. Voința noastră lucrează supunându-se voinței lui Hristos, primind putere din voința lui Hristos care se exprimă în porunci, aceste legi ale creșterii și dezvoltării duhovnicești, consfințite de El prin ostenele Lui îndreptate spre ridicarea firii din patimile care au stricat firea. În locul patimilor care au lucrat împotriva legilor firii noastre, așa cum a fost zidită de Dumnezeu, Duhul Sfânt readuce prin lucrarea Sa trăsăturile cele dintâi ale firii, ajutându-o să se întărească în această nouă stare²⁹.

Adusă pe fâgașul ei original, firea începe să zidească cu puterile Duhului Sfânt, prin lucrarea poruncilor lui Hristos, viața duhovnicească³⁰. Lucrarea poruncilor constituie conținutul cel nou al vieții duhovnicești. În această stare nu este cu puțință să se mențină cei ce nu lucrează necontenit prin porunci. Aceștia sunt în primejdie de a cădea din nou în robia patimilor. Împlinirea poruncilor lui Hristos sintetizează toate aspectele vieții duhovnicești³¹.

²⁵ Preot Ilie Moldovan, *Lucrarea Sfântului Duh*, p. 30.

²⁶ Idem, *Învățătura despre Duhul Sfânt...*, p. 755.

²⁷ Pr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 361.

²⁸ Preot Ilie Moldovan, *art. cit.*, p. 703.

²⁹ *Ibidem*, p. 720.

³⁰ Jurgen Moltmann, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu: contribuții la învățătura treimică despre Dumnezeu*, traducere din limba germană și postfață de Lect. univ.dr. Daniel Munteanu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, p. 138-139.

³¹ Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *op. cit.*, p. 187.

Pe de o parte, prin lucrarea lor se vestejesc vechile deprinderi pătimase ale firii, curățindu-se neconținut³², iar pe de altă parte, ele pregătesc firea noastră pentru cuprinderea vieții lui Hristos după Înviere³³.

Fără această transformare lucrată de Duhul Sfânt în noi, prin adeziunea minții noastre manifestată în osteneli, nu putem aștepta să fim socotiți de Dumnezeu asemănători Fiului Său și moștenitori ai vieții Lui dumnezeiești³⁴. Roadele Duhului Sfânt arată în afară marea transformare interioară duhovnicească, însămânțându-se și lucrând mai departe în sufletele altora³⁵. Această stare duhovnicească a vieții, hrănită din plin cu roadele Duhului Sfânt, virtuțile ridică pe om în ambianța vieții dumnezeiești prin iubirea care se naște și crește în omul duhovnicesc³⁶. Față de oameni, iubirea restabilește unitatea firii omenești în alcătuirea organică a Trupului lui Hristos, prin care toți se socotesc unul altuia de folos în Biserică³⁷ (Gal 3, 28). În această unitate a firii omenești realizată în iubire, lucrarea Duhului Sfânt ne ridică la culmea vieții duhovnicești, dăruind tuturor celor ce se ostenesc pentru această stare unirea deplină cu Duhul lui Hristos și făcându-i lăcașuri ale Sfântului Duh.

Omul cel duhovnicesc oglindește prin manifestările sale viața lui Hristos, lucru ce se realizează prin puterea Duhului Sfânt sălășluit în el³⁸. Fiecare mădular al Bisericii fiind străbătut de viața dumnezeiască a lui Hristos, capul tuturor, prin lucrarea Sfântului Duh, întreaga Biserică și fiecare în parte reflectă chipul celui ce trăiește în ea – Hristos³⁹ – dar în același timp și Duhul Sfânt își descoperă chipul Său inefabil prin persoanele în care își săvârșește lucrarea⁴⁰. Rareori vorbesc Sfinții Părinți despre Duhul Sfânt ca ipostază, ci mai mult despre Duhul Sfânt ca lucrare divină ce corespunde cu energiile necreate ale Ființei Divine. De la Duhul Sfânt ca ipostas se coboară la noi Duhul Sfânt ca energie care lucrează în noi duhovnicia noastră, după cum de la Fiul e filiația noastră față de Tatăl⁴¹.

Biserica în rugăciune este plenitudinea vieții dumnezeiești în lume, este curentul de viață nouă în Duhul Sfânt. Biserica în rugăciune este ziua

³² Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, ediția a II-a, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 113.

³³ Preot Ilie Moldovan, *Lucrarea Sfântului Duh în Biserică...*, p. 33.

³⁴ Pr. lect. univ. dr. Mihai Himcinschi, *Doctrina trinitară...*, p. 361.

³⁵ Pr. asistent Vasile Mihoc, *art. cit.*, p. 323.

³⁶ Preotul Profesor Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, traducere din limba franceză de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 127.

³⁷ Pr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 363.

³⁸ Pr. prof. dr. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 867.

³⁹ *Cine este Biserica, 40 de ani în dialogul iubirii: omagiu monseniorului dr. Albert Rauch*, volum coordonat de Pr. Emil Jurcan și Pr. Jan Nicolae, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2008, p. 268.

⁴⁰ Preot Ilie Moldovan, *art. cit.*, p. 35.

⁴¹ Idem, *Învățătura despre Duhul Sfânt...*, p. 724.

Cincizecimii în neconținută rodire de viață în Duhul Sfânt⁴². Fiecare Taină și ierurgie în Biserică este înveșmântată în formele rugăciunilor, care prin ele reprezintă un mijloc de comunicare cu bogăția de sfințenie ce o păstrează Duhul Sfânt în adâncurile ființei Bisericii⁴³. Viața duhovnicească a fiecărui credincios se îmbogățește și se întărește neconținut prin lucrările Duhului Sfânt cuprinse în Sfintele Taine și rugăciuni ale Bisericii⁴⁴. Nașterea duhovnicească și creșterea în ea prin puterile Duhului Sfânt, creștinul le dobândește din visteria cea mare a vieții din Biserică, locul unde lucrează Hristos, peste veacuri, prin Duhul Sfânt comunicat prin Tainele și ierurgiile Bisericii⁴⁵.

Sfânta Liturghie este cadrul duhovnicesc în care mirele Bisericii, Hristos, se unește trupește și duhovnicește cu sufletele tuturor credincioșilor⁴⁶. Sfânta Liturghie este Taborul duhovnicesc în care ne suim cu sufletele noastre curățite îndelung prin lucrarea Sfântului Duh, pentru toată fericirea cerească pe care ne-o împărtășește coborârea tainică a lui Hristos în mijlocul nostru prin lucrarea Sfântului Duh⁴⁷. În Sfânta Liturghie pâinea și vinul aduse de Biserică, ca expresie a vieții ei în Duhul, se prefac în Trupul și Sângele Domnului prin Duhul Sfânt, devenind o realitate covârșitoare pentru înțelegerea firii noastre, dar acceptată în toată puterea credinței prin lucrarea Duhului Sfânt⁴⁸ prezent și activ atât în această minunată prefacere cât și în sufletul celor care primesc aceste realități dumnezeiești „*cu frica lui Dumnezeu, cu credință și cu dragoste*”⁴⁹. Sfânta Liturghie este „*binecuvântata împărăție a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh*”⁵⁰, coborâtă în viața Bisericii prin venirea Duhului Sfânt⁵¹. Acest fapt este evident, dat fiind că înainte de a începe Sfânta Liturghie, slujitorii ei se adresează Duhului Sfânt cu rugăciunea „*Împărate Ceresc*”⁵², rugându-l să coboare împreună cu toate puterile spirituale cerești ce înconjoară slava lui Dumnezeu, cu cetele arhanghelilor și îngerilor, ca să-l ajute să intre împreună cu toată Biserica în această slujire duhovnicească a Sfintei Liturghii⁵³. Prin prezența lui Hristos,

⁴² Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 83.

⁴³ Preot Ilie Moldovan, *Lucrarea Sfântului Duh...*, p. 31.

⁴⁴ Pr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 366.

⁴⁵ Pr. Prof. Ion Bria, *op. cit.*, p. 491.

⁴⁶ Idem, *Introducere în eclesiologia Ortodoxă*, în rev. „S. T.”, nr. 7-10/1976, p. 702.

⁴⁷ Pr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 367.

⁴⁸ Pr. lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema comuniunii*, în rev. „O”, nr. 1-2/1978, p. 264.

⁴⁹ *Liturghier*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 181.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 125.

⁵¹ Preot dr. Gheorghe Ispas, *Euharistia – Taina unității Bisericii: aspecte teologice și practice*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2008, p. 70.

⁵² Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introducere și traducere de Pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 164.

⁵³ *Liturghier*, rugăciunea de la Vohodul Mic, p. 130-131.

cu Trupul, Sângele și duhul Său în viața Bisericii, lucrarea Sfântului Duh este în plenitudinea Sa dumnezeiască, pentru că nimic nu găsim mai înalt în iconomia divină decât unirea harică a firii omenești cu viața dumnezeiască prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos⁵⁴.

Sfânta Liturghie ne oferă, în chipul cel mai evident, împărtășirea cu întreaga comoară sfințitoare a Duhului Sfânt ce lucrează în viața Bisericii⁵⁵. Aceasta este explicația pentru ce spre sfârșitul Sfintei Liturghii, după ce credincioșii s-au împărtășit cu „*dumnezeieștile, sfintele, prea curatele, nemuritoarele, cereștile și de viață făcătoarele taine*”⁵⁶ cântă: „*Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc*”⁵⁷, dat fiind că sub forma văzută a Sfintelor Taine ale lui Hristos, s-au împărtășit cu „*Duhul cel ceresc*” nevăzut, prin a cărui putere s-a săvârșit Taina Sfintei Euharistii⁵⁸.

Culte neoprotestante, inspirându-se din atitudinea specifică reformatoilor, înlătură întreg conținutul vieții harismatice împărtășit de Duhul Sfânt Bisericii prin Sfinții Apostoli și împărtășit până astăzi prin Sfintele Taine⁵⁹. Tăind firul comuniunii cu Biserica apostolică prin înlăturarea funcției episcopatului, neoprotestanții au pierdut legătura cu esența vieții dumnezeiești din Biserică, adică împărtășirea cu Sfântul Duh⁶⁰. Prin faptul că au pierdut comuniunea cu lucrarea obiectivă a Duhului Sfânt în Biserică, cuprinsă în Sfintele Taine⁶¹, neoprotestanții au înlăturat toate Tainele Bisericii socotindu-le numai simple simboluri, fără împărtășire reală cu Duhul Sfânt⁶². Unii dintre neoprotestanți s-au gândit să recâștige principiul obiectiv al vieții religioase, împărtășirea cu Sfântul Duh, pe care îl pierduseră înlăturând Tainele Bisericii și au socotit că îl vor regăsi numai în scrierile Sfintei Scripturi⁶³, unde se relatează despre Duhul Sfânt, încercând să reediteze în viața comunităților lor manifestările extraordinare ale Duhului Sfânt din ziua Cincizecimii⁶⁴. Alții, în pretinsa lor restaurare a creștinismului, au așezat ca principiu obiectiv al vieții în comunitatea lor, fondul subiectiv al credinței unor persoane care au devenit întemeietorii acelor comunități. Culegând

⁵⁴ Preot dr. Gheorghe Ispas, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁵ Pr. prof. Ion Bria, *op. cit.*, p. 496.

⁵⁶ *Liturghier*, p. 183.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 43.

⁵⁹ Prof. Teodor M. Popescu, *Privire istorică asupra schismelor, ereziilor și sectelor. Cauzele sociale ale apariției lor în „S. T.”*, nr. 7-8/1950, p. 389.

⁶⁰ Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism*, Trinitas Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 197.

⁶¹ Karl Christian Felmy, *op. cit.*, p. 165.

⁶² Preot lector At. Negoită, *Texte din Vechiul Testament interpretate fals de către sectanți*, în rev. „S. T.”, nr. 3-6/1950, p. 269.

⁶³ Pr. prof. Dumitru Popescu, *Principii care stau la baza formațiilor sectare și activităților lor agresiv-prozelitiste*, în rev. „O.”, nr. 3-4/1997, p. 26.

⁶⁴ Preot Ilie Moldovan, *Lucrarea Sfântului Duh...*, p. 38.

diferite aspecte sau laturi ale vieții creștine primare, ei le-au împletit într-un sistem alcătuit după placul lor, după ce acești „întemeietori de adevărate Biserici”⁶⁵ au pus principiul credinței lor personale ca temei obiectiv de viață pentru comunitățile pe care le-au grupat în jurul lor⁶⁶.

Toți întemeietorii cultelor neoprotestante, în general, afirmă că au primit descoperirea adevăratei credințe printr-o „lumină interioară”⁶⁷, ca o descoperire a Duhului Sfânt. Ei pretind că au reluat legătura nemijlocită cu Duhul Sfânt, întocmai ca Sfinții Apostoli în ziua Cincizecimii⁶⁸. De aceea pretind că restabilesc puritatea vieții religioase din vremea Sfinților Apostoli, afirmând că acea „lumină interioară” care li s-a dăruit este „izvorul și norma întregii cunoașteri a lui Dumnezeu și a adevăratei credințe”⁶⁹.

„Lumina interioară”, neoprotestanții o socotesc ca „o prezență a Sfântului Duh în om, ca un organ invizibil în care locuiește Dumnezeu, ca vehicul al Lui, în care trăiește ca Tată, Fiu și Duh Sfânt, trup spiritual al lui Hristos prin care Duhul hrănește spre viață veșnică. Acesta este Hristos în interiorul nostru”⁷⁰. În această „lumină cerească” neoprotestanții își sprijină întreaga autoritate a învățăturilor lor, pe care le consideră descoperiri dumnezeiești ale Sfântului Duh. Sfânta Scriptură, din a cărei bogate și variate aspecte și înțelesuri se inspiră în organizarea vieții lor religioase, neoprotestanții susțin că o pot cunoaște corect numai prin această lumină interioară⁷¹. Fiecare comunitate neoprotestantă pretinde că are lumina ei interioară care o inspiră în conturarea învățăturilor sale⁷². De aici, apariția atâtor forme de viațuire creștină la neoprotestanți, ceea ce dovedește că această lumină nu coboară din același izvor comun al Duhului Sfânt, care unește pe toți creștinii într-un „Trup și un Duh,... un Domn, o credință, un botez” (Efes 4, 4-5). Motivul pentru care neoprotestantismul evoluează neconținut spre divizare, îl găsim în străduința lui de a scoate în evidență pretenția că toate manifestările lui se conduc și se desfășoară prin cea mai activă lucrare a Sfântului Duh⁷³. Dar, tocmai această pretenție devine cu atât mai dăunătoare fondului comun al neoprotestantismului, cu cât lipsa reală a Duhului Sfânt din manifestările și viața lor se caută a fi înlocuită cu atâtea manifestări duhovnicești câte confesiuni și dizidențe se ivesc. La baza organizării acestor comunități reli-

⁶⁵ Pr. Petraru Gheorghe, *Misiologie Ortodoxă I . Revelația divină și misiunea Bisericii*, Ed. Panfilius, Iași, 2002, p.188.

⁶⁶ Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁷ Preot Ilie Moldovan, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁸ Drd. Ioan Sauca, *Glosolia în Biserica primară și interpretările ei de-a lungul vremii*, în rev. „M. A.”, nr. 7-9/1982, p. 458.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 460.

⁷⁰ Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism...*, p. 200.

⁷¹ *Ibidem*, p. 199.

⁷² *Ibidem*, p. 236.

⁷³ *Ibidem*, p. 201.

gioase este așezată manifestarea subiectivă sufletească a întemeietorului lor, pe care o dau drept descoperire a Duhului Sfânt⁷⁴, dar care în realitate poartă pecetea felului lor personal de înțelegere a vieții lor duhovnicești⁷⁵. Fiind lipsiți de comuniunea cu Duhul Sfânt cu prezență reală și obiectivă în viața Bisericii din care să-și hrănească viața duhovnicească, s-au separat la o viață religioasă susținută prin puterile sufletești personale⁷⁶.

Cei care posedă adevărata înțelegere duhovnicească a credinței, se simt legați cu toată ființa lor de bogăția duhovnicească a Bisericii⁷⁷, de fondul ei obiectiv, din care se împărtășesc neconștient prin Sfintele ei Taine și lucrări mântuitoare⁷⁸. Înțelegerii duhovnicești a adevărilor de credință, trebuie să-i corespundă o viață trăită în Duhul Sfânt⁷⁹. Câtă vreme nu este această relație între viață și cunoaștere, nu poate fi vorba de o cunoaștere adevărată a credinței.

Culte neoprotestante pun mare accent pe trăirea după poruncile evanghelice. Dacă depun această râvnă, o fac însă prin puterile sufletești ale firii, fără a fi sprijinite de puterea Duhului Sfânt. Faptele credinței în comunitățile neoprotestante au un caracter de suprafață, de manifestare exterioară⁸⁰, fără a urmări printr-o îndelungată lucrare duhovnicească transformarea firii într-un vas al pogorării Duhului Sfânt. Lipsa de smerenie, de care sunt stăpâniți în manifestările lor, dovedește că lucrarea credinței lor este rezultatul eforturilor personale pe care țin să-l înfățișeze în orice împrejurare. Dacă ar fi o lucrare a Sfântului Duh, ei ar dovedi prin smerenie că roadele vieții lor religioase nu le aparțin lor ci Duhului Sfânt care lucrează aceste roade.

Între comunitățile neoprotestante, penticostalii sunt aceia care se străduiesc din toate puterile lor firești, sufletești și biologice să dea mărturie că sunt înzestrați cu lucrările și harurile Duhului Sfânt⁸¹. Petru a face cât mai verosimilă afirmația lor, au socotit să se întoarcă și să reediteze în viața comunității lor manifestările extraordinare ale Duhului Sfânt din ziua Cincizecimii⁸², crezând că numai aceste manifestări cuprind întreaga

⁷⁴ *Ibidem*, p. 225.

⁷⁵ Pr. drd. Ion Andreicuț, *Pietismul sectant – îndepărtare de la credința creștină Ortodoxă*, în rev. „O.”, nr. 1/1989, p. 57.

⁷⁶ Prof. Diacon Emilian Vasilescu, *Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teosofie*, în rev. „S. T.”, nr. 5-6/1949, p. 304.

⁷⁷ Andrei, Arhiepiscopul Alba Iuliei, *Spiritualitatea creștină pe înțelesul tuturor*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 147.

⁷⁸ Pr. Gheorghe Petraru, *op. cit.*, p. 315.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 322.

⁸⁰ Pr. Dr. Gheorghe Istodor, *Aspecte psihologice ale fenomenului sectar*, Ed. Garuda-Art Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006, p. 49.

⁸¹ Preot Ilie Moldova, *Lucrarea Sfântului Duh...*, p. 39.

⁸² Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar „Creștin”*, Ed. Do-minor SRL, 2009, p. 223.

prezență și lucrare a Sfântului Duh și exprimă întreg conținutul vieții duhovnicești⁸³. Astfel ei zic că „botezul cu apă nu este îndestulător, el trebuie întregit cu Duh Sfânt și cu foc” (Mt, 3, 11; In 1, 33; Fapte 1, 5; 2, 1-18; 4, 31; 9, 17), care revărsă diferite daruri ale Duhului în deosebi darul vorbirii în limbi, a întâlnirii limbilor și a proorociei, cum s-a revărsat în ziua Cincizecimii peste Apostoli⁸⁴. De aici ei trag concluzia că cine nu manifestă după botez harismele minunate din ziua Cincizecimii, acela nu se împărtășește de puterea Sfântului Duh⁸⁵ (Efes 5, 18). Este interesant de remarcat în cuprinsul credinței penticostale o ciudată contradicție cu privire la lucrarea Duhului Sfânt în actul mântuirii subiective. „Cel născut din nou prin puterea Cuvântului umblă să se lase cârmuit de Duhul, are în ființa sa autoritatea Duhului” (Memoriu, art. XV)⁸⁶. Se ridică întrebarea firească: dacă cel născut din nou intră sub conducerea Duhului, și dacă „sfințenia începe odată cu nașterea din nou” (art. XIX),⁸⁷ atunci de ce natură este lucrarea Sfântului Duh când, prin stăruința lor, penticostalii îl dobândesc prin „botezul cu Duhul Sfânt”⁸⁸.

La această naștere din nou, zic penticostalii, „pe lângă lucrarea cuvântului, conlucrează în aceeași măsură și Duhul lui Hristos, adică primește viață din Dumnezeu” (art. XV.)⁸⁹. Dacă toți credincioșii primesc nașterea din nou și prin lucrarea Duhului⁹⁰ „pentru a trăi o viață sfântă și a fi activ” (art. XV)⁹¹, atunci arzătoarea dorință după colaborarea botezului în Duhul Sfânt⁹², pe care o primesc unii dintre ei destul de târziu, n-are altă explicație decât dorința de a manifesta neapărat și harismele din ziua Cincizecimii⁹³. Dacă nu reușesc să le obțină, ce se întâmplă cu „nașterea din nou”? Mai este sfântă? Ce fel de sfințenie adăugă harismele la prima lucrare a Duhului săvârșită la „nașterea din nou”? Din acestea reiese că penticostalii n-au încredere în renașterea lor săvârșită la „auzirea cuvântului” și se silesc să o manifeste mai ales prin harismele grăirii în limbi și a profeției pe care le consideră adevăratul botez⁹⁴.

⁸³ Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism...*, p. 249.

⁸⁴ Pr. asist. Vasile Mihoc, *art. cit.*, p. 328.

⁸⁵ Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar „Creștin”*, p. 213.

⁸⁶ *Memoriu – Scurtă expunere a principiilor de credință penticostală creștinilor botezați cu Duh Sfânt sau „Biserica lui Dumnezeu apostolică”*, București, 1948, p. 24.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 27.

⁸⁸ Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar „Creștin”*, p. 212.

⁸⁹ *Memoriu...*, p. 23.

⁹⁰ Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar „Creștin”*, p. 212.

⁹¹ *Memoriu...*, p. 23.

⁹² Diac. P. I. David, *Călăuză creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Ed. Episcopiei Aradului, Arad, 1987, p. 161.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar „Creștin”*, p. 204.

Vorbirea în limbi pe care încearcă să o reediteze nu este asemănătoare cu cea din ziua Cincizecimii⁹⁵. Nici pe departe nu se apropie de acele manifestări harismatice ale Cincizecimii⁹⁶, pentru că nici nu pot fi inspirate de Duhul Sfânt, odată ce ei nu au comuniune cu El. Reeditarea acestor manifestări harismatice ale Duhului Sfânt în zilele noastre nu pot constitui conținutul adevăratei vieți duhovnicești pe care o lucrează Duhul Sfânt⁹⁷. Ele au fost mijloace auxiliare date de Duhul Sfânt Apostolilor pentru început, ca să deschidă cale minunată, cu putere dumnezeiască, răspândirii Evangheliei⁹⁸. În această manifestare extraordinară, ascultătorii puteau vedea că creștinismul are o destinație universală, că Biserica și mântuirea este a tuturor popoarelor și că este de origine divină. Apostolii n-au predicat popoarelor în limbi sub înrâurirea acestui dar decât o singură dată în Ierusalim la Cincizecime, și n-au poruncit nici altora să practice vorbirea în limbi⁹⁹. Aceste harisme nu sunt singurele puteri ale Sfântului Duh și nu numai pentru manifestarea lor a fost trimis în lume Duhul Sfânt. Lucrarea Duhului Sfânt are mai presus de toate menirea să refacă viața duhovnicească a celor credincioși, lucrând în fiecare suflet pe măsura credinței și voinței lucrătoare prin porunci, chipul vieții lui Hristos¹⁰⁰. Duhul Sfânt nu lucrează înafara puterilor firești ale sufletului omenească, ci pe acestea le curăță și le intensifică conlucrând cu fiecare din ele. Manifestările din ziua Cincizecimii n-au fost o intensificare a puterilor firii omenești, deci, nu puteau rămâne permanent în viața Bisericii¹⁰¹ (I Cor 13, 8). În acest sens Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: „*Harul Duhului Sfânt nu lucrează în sfinți înțelepciunea fără mintea care să o primească, nici cunoștința fără rațiunea capabilă de ea, nici credința fără convingerea minții și a rațiunii despre cele viitoare și nădăjduite și deocamdată nearătate, nici darul vindecărilor fără iubirea de oameni cea după fire, nici vreun altul din aceste daruri fără deprinderea și puterea capabilă de fiecare*”¹⁰². Așadar, viața noastră duhovnicească este zidită pe puterile noastre firești, pe care harul Duhului Sfânt le intensifică și le umple de conținut creator dumnezeiesc. În raport cu starea căzută a firii, darurile Duhului Sfânt apar ca daruri superioare spre care tindem neconștient să le dobândim. Acesta este conținutul adevăratei

⁹⁵ Diac. P. I. David, *op. cit.*, p. 162.

⁹⁶ Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006, p. 196.

⁹⁷ Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 106.

⁹⁸ Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *op. cit.*, p. 190.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 191.

¹⁰⁰ Preot prof. dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, traducere Ioana Tămăian, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 295.

¹⁰¹ Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *op. cit.*, p. 191.

¹⁰² Apud, Pr. V. Ignătescu, *art. cit.*, p. 81.

vieți duhovnicești și adevăratele lucrări ale Duhului Sfânt în noi¹⁰³. Sfântul Maxim Mărturisitorul răspunzându-i lui Talasie scrie: „În fiecare lucrare se află întreg și fără împuținare Duhul Sfânt, care lucrează pe măsura celui ce lucrează. Dumnezeuiescul Apostol numește diferitele lucrări ale aceluiași Duh Sfânt, harisme. Fiecărui i se dă arătarea Duhului pe măsura credinței din el și după dispoziția din sufletul lui care îl face în stare să împlinească poruncile. Orice deprindere prin care se împlinește o poruncă zice că este o harismă a Duhului”¹⁰⁴. Acestea sunt adevăratele daruri ale Duhului Sfânt, adevăratele harisme care zugrăvesc chipul vieții celei duhovnicești.

Penticostalii desființează acest raport de dependență reciprocă între har și fire în lucrarea duhovnicească, întrucât în manifestările Duhului Sfânt ce se petrec în comunitățile lor, firea nu este înălțată într-un act creator, nu participă pozitiv la manifestările Duhului¹⁰⁵, ci dimpotrivă, firea este schimonosită și supusă unor manifestări patologice¹⁰⁶ – strigăte, leșinuri, delir și extaz – pentru că nu este angajată într-o manifestare adevărată a firii, deoarece aceștia vreau să imite neobișnuitele harisme ale Duhului Sfânt din ziua Cincizecimii. Dar în epoca apostolică, harismele Duhului Sfânt aveau fizionomie excepțională (I Cor 14, 19), erau lucrări proprii numai Duhului. De aceea ele s-au și întrerup atunci când scopul manifestării lor a fost îndeplinit¹⁰⁷. Astăzi harismele duhovnicești nu sunt posibile fără efort personal, ele nu mai aparțin numai lucrării Duhului, ci includ și autodeterminarea creatoare a omului.

Un alt aspect al harismelor Duhului în comunitățile penticostale se leagă de silința unora să se manifeste ca organe ale Duhului prin prooroci¹⁰⁸. „Sfija de proroc în comunitate e absolut necesară în timpurile noastre ca și în timpul Apostolilor”¹⁰⁹, zice *Memoriul penticostal* în capitolul XXXI. Așa se întâmplă în comunitatea penticostală unde anumiți „prooroci” își iau atribuția să descopere anumite taine¹¹⁰, ca de pildă să dezvăluie pe cei păcătoși din sânul adunării. Ei fac acest lucru ca să impresioneze pe unii din aderenții lor, pe care îi observă că stau la îndoială asupra unor puncte din credința lor. Atunci „proorocul” descoperă în cadrul cultului că credinciosul în cauză este sub observația Duhului Sfânt, că este păcătos, și prin aceasta este determinat să iasă din impas spre credința lor sau în afară de ea.

¹⁰³ Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, traducere de drd. Gabriel Mândrilă și Pr. prof. dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 34-35.

¹⁰⁴ Apud Pr. V. Ignătescu, *art. cit.*, p. 81.

¹⁰⁵ Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar „Creștin”*, p. 207.

¹⁰⁶ Diac. P. I. David, *op. cit.*, p. 162.

¹⁰⁷ Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *art. cit.*, p. 39.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 40.

¹⁰⁹ *Memoriu...*, p. 40.

¹¹⁰ Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar „Creștin”*, p. 223.

Mai cunoscută este profetia unor penticostali, în concurență cu alți neo-protestanți, în legătură cu pretinsa cunoaștere de către ei a datei celei de a doua veniri a Domnului, ca să întemeieze împreună cu ei o împărăție de o mie de ani¹¹¹. Ei pretind că au această cunoștință de la aceeași lumină interioară dăruită lor de Duhul¹¹². Această grabă de a ajunge cât mai curând la mult așteptata împărăție a mileniului vine din lipsa de preocupare duhovnicească, neînțelegând că această împărăție nu poate fi decât rezultatul îndelungatei curățiri duhovnicești a lumii, când Mântuitorul Iisus Hristos va fi totul în toate. Această stare Biserica nu o poate întrezări câtă vreme păcatul și stricăciunea încă domnesc asupra firii omenești. De aici apare ridicolă năzuința acestor creștini „cu conștiință religioasă nouă” de a agonisi forțat pe Duhul Sfânt, fixând soroace greșite despre sfârșitul istoriei pe care le pretind ca descoperiri ale Duhului¹¹³. Cu această dorință de a desființa timpurile, ei încetează de a vedea ceea ce este în fața lor, păcatul, și nu-l percep launtric, alergând după bunuri pe care nu le putem primii acum pentru că nu este curată firea pentru a primii dumnezeirea.

Comunitățile penticostale, care consideră dobândirea darurilor harismatice ale Duhului Sfânt ca fapte zilnice, sunt într-un entuziasm religios pseudo-duhovnicesc. Au schimonosit creativitatea și duhovnicitatea firii omenești, căutând să provoace lucrările Duhului Sfânt după placul lor. Fiind lipsiți de adevăratul Duh Sfânt, ei au căzut în autoînșelare, substituind pnevmatoforia prin manifestări subiective sufletești¹¹⁴. Mișcați de anumite sugestii, au ajuns la profetismul visător de „epoci milenare” fără a fi vrednici de a le primi¹¹⁵. Delirul și extazul au fost luate drept bucurii în Duhul Sfânt, iar păcatul aparent, acoperit prin fățarnicie, a pus stăpânire pe libertate.

Biserica, instituția mântuirii, din punct de vedere teologic nu poate fi interpretată că a avut la început statut de sectă, așa cum uneori încearcă să se acrediteze și să se inoculeze această idee din rațiuni de relativizare a creștinismului, a lui Hristos și a sensului eclesial al existenței. Nu se poate face de aceea nici o apropiere între Biserică și sectă sau astfel spus secta nu marchează – și nu poate să marcheze – începutul Bisericii. Dintru început Biserica inaugurează și conține noutatea absolută a vieții în Hristos, fiind acel grăunte de muștar care va creștespre a adăposti păsările cerului (Mt 13,31-32)¹¹⁶.

¹¹¹ Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 33.

¹¹² Diac. P. I. David, *op. cit.*, p. 161.

¹¹³ Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar „Creștin”*, p. 214.

¹¹⁴ Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 35.

¹¹⁵ Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul Sectar Necreștin*, Ed. Do-mino SRL, 2009, p. 20.

¹¹⁶ Pr. dr. Gheorghe Istodor, *Aspecte psihosociale ale fenomenului sectar*, p. 47-48.

STRUCTURA TEANDRICĂ A BISERICII

VASILE POP

ABSTRACT. The Theandric Structure of the Church.

In its structure, the Church is *a theandric sacramental community*, because it forms a concrete communion of the people with God. Theandry reflects the divine-human means of existence and the presence of Christ in the Church through the grace of the Holy Spirit, in which, by means of the Holy Sacraments, we are all united and sanctified. In the theandry of the Church we can distinguish Christ - the Head of the Church and the Church - mysterious Body of Christ, in which the human life is interlaced with the divine life by being supported by the continuous presence of the Holy Spirit in the Church.

Introducere

Biserica este „*stâlpul și temelia adevărului*” (I Tim. 3, 15). De-a lungul istoriei au existat nenumărate eforturi de definire a Bisericii; majoritatea teologilor care au făcut anumite incursiuni în eclesiologie au încercat să alcătuiască definiții care să exprime cât mai mult din ființa Bisericii, de exemplu, în cele mai multe manuale de Teologie Dogmatică și tratate de eclesiologie o să găsim definiții care încep cu „Biserica este...”, la care se adaugă expresiile *instituție divino-umană, organism harismatic, extensia comunitară a lui Hristos, planul cel dintâi al lui Dumnezeu* ș.a.m.d. Fiecare din aceste „definiții” exprimă ceva, spun ceva despre Biserică, dar nu totul, chiar dacă ne ajută să înțelegem mai bine Taina Bisericii. Cele mai expresive definiri le găsim în Sfânta Scriptură, la (I Tim. 3, 15) se spune că Biserica este *stâlp și temelie a adevărului*, iar la (Ef. 1, 22-23) e numită *Trupul lui Hristos*: „*și toate le-a supus sub picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui*”.

Expresia „*Trupul lui Hristos*” rezumă foarte bine structura teandrică a Bisericii și reflectă complementaritatea dintre Capul Trupului și mădu-

lare, astfel încât Biserica este simultan organism divino-uman, după cum vom vedea în cele ce urmează. Nu e obligatoriu să pătrundem în totalitate taina Bisericii, deoarece în Biserică noi *trăim* această Taină în Hristos, prin Duhul Sfânt, o *trăim direct* mai mult decât o raționalizăm.

I. Teandrismul Bisericii- generalități

Prin Întrupare s-a făcut posibilă suspendarea și suprimarea tuturor distanțelor dintre dumnezeiesc și uman și apare modul divino-uman de existență, în care toate faptele și acțiunile se raportează la/și se fundamentează pe Persoana divino-umană a Mântuitorului: „*Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine*” (In. 14, 6). În modul teandric de existență, viața cu toate detaliile și amănuntele ei este integrată metabolismului divino-uman al Persoanei și lucrării lui Iisus Hristos: „*cel ce crede în Mine va face și el lucrările pe care le fac Eu... și orice veți cere în numele Meu, aceea voi face...*” (In. 14, 12-13). De aceea teandrismul Bisericii se înțelege ca fenomen fundamental integrat raportului ce există între cele două firi în Persoana unică a Mântuitorului ca o prelungire la nivel uman a corelației perfecte dintre divinul și umanul lui Hristos¹. Teandrismul este așadar, temelia nezdruincată a sinergismului dintre lucrarea dumnezeiască și cea omenească, dumnezeiescul și omenescul sunt fără amestecare și fără separare, căci „Cel (Prim) Unul-Născut se face cunoscut, în cele două firi neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite (ασυγχύτως, ατρέπτως, αδιαίρετως, αχωριστως)”².

II. Biserica, instituție divino-umană

Biserica, în sensul dat de însuși Întemeietorul ei, este o instituție divino-umană constituită/inaugurată istoric la Cincizecime, prin Pogorârea Duhului Sfânt. Biserica este un organism teandric (*Theós-Dumnezeu, anéandros-* om) adică divino-uman. În ea viața divină se împletește cu cea umană, pentru că Biserica este întreținută de prezența continuă a Sfântului Duh³, și „*voi ruga pe Tatăl, și alt Mângâietor vă va da vouă, ca să fie cu voi în veac*” (In. 14, 16). Bazată pe unirea naturalului cu supranaturalul, a materialului cu spiritualul, Biserica are o existență autentică și neîntreruptă pentru că „*nici porțile iadului nu o vor birui*” (Mt. 16, 18).

¹ Drd. Dorel Pogan, *Aspectul teandric al Bisericii*, în rev. *Sudii Teologice*, anul XXIII (1972), nr. 9-10, p. 684.

² Vezi Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. rom. Dr. Irineu I. Popa, Ed. EIBMBOR, București, 1996, p. 16.

³ Pr. Conf. Dr. George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 295.

Pentru a înțelege mai bine Biserica, văzută ca organism divino-uman, avem în Sfânta Scriptură mai multe *imagini* expresive⁴ în acest sens, dintre care vom aminti câteva: - imaginea viței și a mlădițelor (In. 15, 1-8) „*Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne întru Mine și Eu întru el, acela aduce roadă multă, căci fără de Mine nu puteți face nimic...*”.

- imaginea capului și-al trupului (Ef. 1, 22-23, Rom. 12, 5 etc), Tatăl „*L-a da pe El (Iisus) cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate întru toți*” (Ef. 2, 20).

- imaginea păstorului și-a turmei (In. 10, 1-16) „*Eu sunt Păstorul cel bun. Păstorul cel bun își pune sufletul pentru oile Sale...*”.

- imaginea casei lui Dumnezeu: „*să știi cum trebuie să petreci în casa lui Dumnezeu, care este Biserica Dumnezeului Celui viu, stâlp și temelie adevărului*” (I Tim. 3, 15), și „*Hristos a fost credincios ca Fiul peste casa Sa, și casa Lui suntem noi*” (Evr. 3, 6).

Acestea sunt doar câteva dintre imaginile Bisericii ca organism divino-uman, pe care le găsim în Noul Testament, imagini care ne facilitează înțelegerea acestei taine a Bisericii sau taină a sinergismului dintre dumnezeiesc și uman nepătrunsă de mintea omenească deoarece își are temeiul în Sfânta Treime.

Trebuie precizat că Biserica este și *instituție*, dar „nu în sensul de așezământ juridic de reglementare a raporturilor exterioare dintre membri ei, sau a acestora cu cei din afara ei, ci Biserica este instituție vie, mereu neschimbată, avându-L ca temei instituțional pe Hristos «*Calea, Adevărul și Viața*» (In. 14, 6)”⁵. Biserica e o instituție total diferită de cele pe care le cunoaștem noi ca fiind instituții, Biserica e deasupra acestor instituții pentru că „ființează prin Duhul lui Hristos Care îi îmbrățișează pe toți și revarsă în Sfintele Taine iubirea Sa peste toți și asigură dăruirea harului necesar pentru mântuire”⁶. Ca instituție divino-umană Biserica are un dublu aspect: văzut și nevăzut. Biserica văzută e formată din membri (prin Botez), ierarhie și cult, iar cea nevăzută e constituită din Capul-Hristos și harul Sfintelor Taine. Biserica văzută nu e numai societatea văzută a credincioșilor, ci și Duhul lui Dumnezeu și harul Tainelor vii în această societate, de aceea vizibilitatea lor e locul invizibilului, al *faniei* neîncetate⁷. Pe de altă parte trebuie să spunem că Biserica transcende realitatea sa instituțională întrucât energiile îndumnezeirii nu se pot organiza și instituționaliza. Am mai putea preciza că pe lângă formele instituționalizate există în realitatea Bisericii și

⁴ Pr. Mihail Pomazanski, *Teologie Dogmatică ortodoxă*, trad. rom. Florin Caragiu, Ed. Sofia, București, 2009, p. 185.

⁵ Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 245.

⁶ *Ibidem*, pp. 245-246.

⁷ Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 139.

forme evenimentiale: „*nu stingeți Duhul, nu disprețuiți prorocia*” (I Tes. 5, 19-20). Așadar trebuie să înțelegem natura/ființa Bisericii ca fiind una compusă, adică divină și umană, iar ca realitate teandrică, deși acționează în timp și spațiu, Biserica își păstrează esența neschimbată⁸ pentru că ea deși e în lumea aceasta e și icoană a Împărăției lui Dumnezeu.

1. Hristos- Capul și fundamentul Bisericii

Conținutul constituției teandrice a Bisericii constă din Hristos- unit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt după firea dumnezeiască și cu noi după firea omenească. În această teandrie se disting: Hristos ca și Cap al Bisericii și Biserica- Trup al lui Hristos. Hristos și umanitatea sunt atât de uniți în Biserică încât nu poate fi văzut unul fără celălalt, căci orice am spune despre unul implică automat și pe celălalt și invers⁹. Domnul Hristos a devenit Capul Bisericii prin faptul că Ipostasul divin și-a asumat chipul uman, luând ca om o poziție centrală între oameni. Mântuitorul e Păstorul nevăzut și Cărmaciul Bisericii, Care „*este cu noi în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor*” (Mt. 28, 20), adică zilnic, permanent și nedespărțit. Ca și Ziditor/Întemeietor al Bisericii: „*voi zidi Biserica Mea, și porțile iadului nu o vor biru*” (Mt. 16, 18) Mântuitorul e în mod firesc și Capul ei, pentru că Însuși Dumnezeu-Tatăl „*L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui...*” (Ef. 1, 22), apoi se spune că „*ținând adevărul, în iubire, să creștem întru toate pentru El, Care este capul- Hristos. Din El, tot trupul bine alcătuit și bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creșterea*” (Ef. 4, 15-16), la (Ef. 5, 23) Apostolul Pavel exclamă: „*bărbatul este cap femeii precum Hristos este cap Bisericii*”, iar pe Coloseni, același Apostol îi îndeamnă să nu lase pe „*nimeni să le smulgă biruința printr-o prefăcută smerenie... ci să se țină strâns de Capul de la care tot trupul -prin încheieturi și legături îndestulându-se și întocmindu-se- sporește în creșterea lui Dumnezeu*” (Col. 2, 18-19). Sfântul Apostol Pavel, numindu-L pe Hristos „Cap al Bisericii” afirmă că „prin aceasta trupul e plinit, hrănit în creșterea și armonizarea lui, mântuit de Hristos. În acest trup se trăiește viața cea nouă după Hristos în Duhul Sfânt și în el se procură harul, mântuirea și viața dumnezeiască a capului tuturor mădulelor”¹⁰. Poziția lui Iisus Hristos de Cap al Bisericii implică faptul că Mântuitorul trebuie să aibă ceva comun (firea umană) cu cei care constituie trupul Său, dar în același timp, El tre-

⁸ Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică*, trad. rom. Pr. Dr. Ioan V. Istrati și Geanina Chiriac, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 37.

⁹ Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 215, iar „dacă totuși vorbim când de unul când de altul, o facem pentru a pune în lumină poziția specială pe care o are fiecare în această unitate. Poziția specială a lui Hristos în Biserică constă în mod principal în calitatea Lui de Cap, de factor care unește pe credincioși în Sine ca pe un trup”.

¹⁰ *Ibidem*, p. 217.

buie să-și păstreze statutul special de Cap, adică să aibă și ceva deosebit (dumnezeirea) față de toți cei ce alcătuiesc trupul Lui¹¹. În calitate de Cap al Bisericii, în Hristos se descoperă Taina comuniunii trinitare, pentru că dorința Lui este ca Biserica să dobândească chipul Sfintei Treimi, de aceea numai întrucât rămâne permanent Cap al Bisericii, aceasta se poate împărtăși continuu de Sfânta Treime ca model și împlinire a vieții ei de comuniune. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbind despre inseparabilitatea Capului (Hristos) de Trupul Său tainic (Biserica) „identifică Biserica cu unirea tuturor în Cuvântul cel întrupat, Care este și la Tatăl, dar este și la noi ca «aluatul întregii frământături»”¹². Parafrazându-l pe Sfântul Ioan Gură de Aur, Părintele Mihail Pomazanski afirmă că Dumnezeu a așezat un singur Cap pentru toți, atât pentru oameni, cât și pentru îngeri, dând astfel un singur principiu oamenilor și lumii cerești; oamenilor pe Hristos după trup, iar îngerilor pe Dumnezeu-Cuvântul. Căci numai așa e armonie și sunt unite toate și cele cerești și cele pământești, când toți și toate sunt aduse sub un singur Cap-Iisus Hristos¹³. De aceea nici pe pământ nu poate să fie un alt cap decât Hristos Domnul și niciun vicar al lui Hristos pe pământ. Vicarul este numit în absența celui înlocuit, ori Hristos este prezent totdeauna în Biserica Sa „până la sfârșitul veacului” (Mt. 28, 20). Avem în Sfânta Scriptură un exemplu edificator în acest sens, disputa din (I Cor. 1, 11 și urm.) unde Pavel îi mustră pe cei ce făceau dezbinare: „*mi-a venit de știre că la voi sunt certuri; și spun aceasta, că fiecare dintre voi zice: Eu sunt al lui Pavel, iar eu sunt al lui Apollo, iar eu sunt al lui Chefa...*” (1, 11-12), însă Pavel le arată că defapt nu poate să fie un alt Cap, sau o altă temelie decât Hristos Iisus, „*oare S-a împărțit Hristos?*” (v. 13), de aceea nimeni nu este al lui Pavel, sau Apollo etc, ci toți sunt ai lui Hristos, El e Cel care S-a răstignit pentru noi și nu este un alt Cap înafară de El.

Ca și Cap al Bisericii, Hristos însumează în Persoana Sa toate caracteristicile și slujirile, astfel Mântuitorul este: Păstorul cel Bun, și precum există un singur Cap-Hristos și o singură Biserică, la fel există „*o turmă și-un Păstor*” (In. 10, 16). De asemenea Hristos este Profet și Învățător: „*Proroc mare S-a ridicat între noi*” (Lc. 7, 16), „*puternic în faptă și în cuvânt înaintea lui Dumnezeu și a tot poporul*” (Lc. 24, 19). Numai Capul Bisericii poate să fie „*Calea, Adevărul și viața*” (In. 14, 6) și „*pâinea vieții*” (In. 6, 53). Unitatea Capului cu Trupul cât și raportul dintre acestea două este oglindită foarte bine și în *imaginea viței și a mlădițelor*: „*Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele*” (In. 15, 1), și precum mlădițele nu trăiesc și se usucă dacă sunt

¹¹ *Ibidem*, pp. 219-220,

¹² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, nr. 80, trad. rom. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1983, p. 256.

¹³ Vezi Pr. Mihail Pomazanski, *op. cit.*, p. 189.

separate de Viță, la fel și trupul este inseparabil de Capul său Hristos, Care le ține unite pe toate, căci El este „*Cel Sfânt, Cel Adevărat... Cel ce deschide și nimeni nu va închide, și închide și nimeni nu va deschide*” (Apoc. 3, 7), El este Cel care a adus minunea mântuirii menținând Biserica în Sine, ca pe un trup unitar. Biserica nu poate exista fără Capul Hristos, căci fără un Cap, care să fie din rândul membrilor ei, dar și superior ei, omenirea nu ar putea actualiza deplin calitatea de corp, nu ar putea accepta ușor unitatea sub un simplu om, și asta pentru că niciun om nu le-ar putea deschide *mădularelor trupului* un orizont mai presus de ele¹⁴, mai presus de realitatea vieții lor, de aceea singurul Cap adevărat și Cale spre desăvârșire este Însuși Hristos-Dumnezeu.

2. Biserica- Trupul tainic al lui Hristos

Biserica datorează existența ei lui Dumnezeu Însuși, ființa ei rezultă din izvorul primordial al oricărei existențe, adică Dumnezeuul treimic, căci mărturisind credința în Sfânta Treime, Biserica își mărturisește credința în sine, pentru că ea se recunoaște ca *instrument* al Harului dumnezeiesc¹⁵. De foarte multe ori când se încearcă o descriere sau o definire a Bisericii se pune accentul pe organizarea și administrarea/administrația ei, ori Biserica nu este numai administrație sau numai instituție ci este un organism viu în dezvoltare și care are o legătură verticală cu Treimea, este trupul lui Hristos și poporul lui Dumnezeu, deoarece în accepțiunea ortodoxă nu se poate spune: Iisus Da, Biserică Nu¹⁶. Biserica nu e instituție, ci viața nouă a Duhului, care însuflețește Trupul tainic al Domnului. Biserica este astfel înfățișată ca „o unitate de nenumărate membre, incorporate unele cu altele prin iubire și formând Trupul lui Hristos, însuflețit de Duhul Sfânt”¹⁷.

În Sfânta Scriptură întâlnim *definiția* Bisericii ca Trup (tainic) al lui Hristos, de exemplu Sfântul Apostol Pavel numind Biserica Trupul lui Hristos zice: „*pe El L-a dat peste toate Cap al Bisericii care este trupul Său, plinătatea Celui Ce pe toate într-o toți le plinește*” (Ef. 1, 22-23), iar noi, oamenii suntem „*trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte*” (I Cor. 12, 7). În Trupul lui Hristos nu poate exista dezbinare, iar pentru păstrarea unității trupului eclesial „*mădularele ei se îngrijesc deopotrivă unele de altele*” (I Cor. 12, 25-26). De asemenea Apostolul Pavel descrie unitatea Trupului lui Hristos:

¹⁴ Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 223.

¹⁵ Alexei S. Homiakov, *Biserica este una*, trad. rom. Elena Derevici și Lucia Mureșan, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008, p. 31.

¹⁶ Grigorios Larentzakis, *Biserica Ortodoxă- trăire și credință*, trad. rom. Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr, Ed. Andreiana, Sibiu, 2009, p. 222.

¹⁷ Alexei S. Homiakov, *op. cit.*, p. 87, în mod asemănător se exprimă și Serghei Bulgakov (*op. cit.* p. 8) când spune că „Biserica privită ca viață în Hristos, este deopotrivă viață în Sfânta Treime... Biserica, în calitatea ei de Trup al lui Hristos, trăind din viața lui Hristos, este prin acest fapt domeniul în care lucrează Sfântul Duh”.

„că după cum într-un singur trup avem multe mădulare, și mădularele nu au toate aceiași lucrare, tot așa și noi cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora, având însă daruri felurite, după harul ce ni s-a dat” (Rom. 12, 4-6). Toți sunt un tot-unitar în Hristos căci „este un singur trup și un singur Duh, precum ați fost și chemați într-o singură nădejde, este un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor, care este peste toate și în voi toți” (Ef. 4, 4-6), aceasta este cea mai concludentă și expresivă descriere a unității Trupului lui Hristos.

Ca și Trup al lui Hristos, Biserica este constituită din toți credincioșii în Hristos, părtași la Învierea Lui și având făgăduința și primirea Duhului sau pregustarea dumnezeirii (*theosis*), care este destinul credincioșilor și totodată destinul final al fiecărui om¹⁸, din acest motiv creștinul trebuie să urce din slavă în slavă. Fiind Trup al lui Hristos, Biserica sporește și „crește prin creșterea lui Dumnezeu” (Col. 2, 19), iar noi „în iubire trăind după adevăr, în toate să creștem întru El Care este Capul, Hristos, dintru Care întregul trup, bine alcătuit și bine încheiat prin toate legăturile care-l hrănesc... își face creșterea spre a se zidi el însuși întru iubire” (Ef. 4, 15-16) și întru Hristos „toată zidirea bine-ncheiată laolaltă, crește spre a fi locaș sfânt întru Domnul” (Ef. 2, 21). Această creștere nu e numai în sensul sporirii vizibile sau cantitative a Bisericii pe pământ, ci este o creștere duhovnicească, completarea lumii cerești-pământești prin sfințenie, împlinindu-se *iconomia plinirii vremilor*¹⁹ mai înainte rânduită de Dumnezeu-Tatăl, pentru ca „toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ- toate întru El” (Ef. 1, 10). Biserica nu este suma numerică a membrilor sau mădularelor - cu toate că și acest aspect are importanța lui -, ci ea este uniunea/unirea universală cu Hristos a ipostasurilor umane pe care ea (Biserica) le zămislește într-o nouă naștere prin Taina Botezul, le întărește și pecetluiește cu Duhul lui Hristos (prin Mirungere) și le unește cu Sine în Euharistie. Pe lângă creșterea duhovnicească, trebuie luată în considerare și cea pământească, chiar dacă prima e mai importantă. În sensul creșterii sale pământești, Biserica s-a dezvoltat și completat treptat numeric, extensiv, instituțional etc, vedem asta în Faptele Apostolilor (2, 41) unde se spune că cei ce „au primit cuvântul s-au botezat; și în ziua aceea s-au adăugat (Bisericii) ca la trei mii de suflete” iar „Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau” (2, 47). De asemenea Biserica se dezvoltă în sfera slujbelor dumnezeiești și a canoanelor, fiind îmbogățită de literatura patristică și sporind în formele sale exterioare indispensabile pentru condițiile pământești de existență. În adunarea (synaxa) ei liturgică se

¹⁸ Pr. Ioannis Romanides, *Dogmatica patristică ortodoxă - o expunere concisă*, trad. rom. Dragoș Dăscă și Lect. Protos. Dr. Vasile Birzu, Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2010, pp. 77-79.

¹⁹ Pr. Mihail Pomazanski, *op. cit.*, p. 187.

găsește izvorul vieții, puterea creșterii acestui *trup*, de aceea de la începuturi și până astăzi găsim Biserica strânsă în jurul Mesei Domnului²⁰: „și stăruiau în învățătura Apostolilor și în comuniune, în frângerea pâinii și în rugăciuni” (FA 2, 42).

Referindu-ne la Biserică - Trup tainic al lui Hristos - ne întrebăm cine formează acest *trup* sau cine e cuprins în el?! Ca trup tainic al Domnului, Biserica este alcătuită din toți oamenii, din toate popoarele, care au primit Taina Botezului în numele Sfintei Treimi: „drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh...” (Mt. 28, 19), „iar cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi” (Mc. 16, 16); așa cei botezați din toate popoarele lumii, devin membri ai Bisericii, ai trupului tainic al lui Hristos, și nu mai este iudeu, nici elin, rob sau liber (Gal. 3, 28), ci un nou popor al lui Dumnezeu (*Laos tou Theou*) după cum ni se spune: „pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup, fie iudeu, fie elin, fie rob, fie liber, și toți la un Duh ne-am adăpat” (I Cor.12, 13), iar Capul acestui trup tainic - după cum am arătat mai sus -, a acestui nou popor al lui Dumnezeu, format din toți cei ce au primit Botezul în numele Sfintei Treimi, este Hristos: „El este Capul trupului, adică al Bisericii” (Col. 1, 18). În Poporul lui Dumnezeu sunt cuprinși toți, atât clericii cât și laicii, altfel, fără ei, Biserica nu ar putea exista. Trebuie știut faptul că în *trupul lui Hristos* toți sunt egali, indiferent de poziția socială, funcție, sex, limbă, cultură sau naționalitate; și „pentru toți Biserica este un refugiu comunitar în iubire și solidaritate, toți urmăresc același scop, participarea la/și comuniunea în slava lui Dumnezeu, toți sunt împreună-călători”²¹ pe calea mântuirii spre Împărăția cerurilor.

Biserica este ca o țarină în care crește grâu și neghină, sau ca un *năvod de pescuit* care prinde pești mari și mici, ori un *ospăț de nuntă* la care participă și buni și răi²², drepti și păcătoși, bunăoară dacă ar fi alcătuită numai din drepti și sfinți atunci ce rost ar mai avea Taina Pocăinței? În acest sens Sfinții Apostoli ne atrag atenția că în Biserică sunt cuprinși și dreptii și păcătoșii: „căci dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi, dacă mărturisim păcatele noastre El este credincios și drept ca să ne ierte și să ne curățească pe noi de toată nedreptatea” (I In. 1, 8-9).

În Biserică „nu sunt numai vase de aur și de argint, ci și de lemn și de lut; unele sunt spre cinste, iar altele spre necinste” (II Tim. 2, 20). Cu refe-

²⁰ Arhim. Vasilios Gondikakis, *Intrarea în Împărăție*, trad. rom. Pr. Ioan Ică și Protos. Paisie, Ed. Diesis, Sibiu 2007, p. 21.

²¹ Grigorios Larentzakos, *op. cit.*, p. 223.

²² Pr. Ioan (Irineu) Mihălcescu, *Dogmatica iubirii*, Ed. România creștină, București, 1998, p. 55.

rire la cei care alcătuiesc Trupul lui Hristos cât și cu privire la cei ce sunt în afara unității acestui trup al lui Hristos, trebuie făcute câteva distincții clare în sensul că nu toți sunt membrii ai Bisericii, sau chiar dacă sunt, unii pot să decadă din acest privilegiu și să iasă în afara unității Trupului lui Hristos. Acest lucru îl avem confirmat în Sfânta Scriptură, în Epistola I Corinteni, cap. 5, avem un caz concret: un mare păcătos, un incestuos care a fost membru al Bisericii, dar din porunca Apostolului Pavel el a fost exclus din Biserică, a decăzut din calitatea de membru al poporului lui Dumnezeu: „în numele Domnului nostru Iisus Hristos... pe unul ca acesta să-l dați Satanei spre pieirea trupului, pentru ca sufletul să se mântuiască în ziua Domnului Iisus” (5, 4-5). De asemenea încetează a mai fi socotiți membri ai Bisericii²³:

a)- *apostații*, adică cei care se leapădă de credința creștină, căci făcând aceasta ei calcă în picioare adevărul despre Fiul lui Dumnezeu, disprețuiesc Legământul și necinstesc Biserica;

b)- *ereticii*, care chiar dacă nu se abzie de credința creștină substituie adevărul însuși cu o absolutizare a unei părți a acestuia, a unui aspect dus, impins până la extremă, de aceea Biserica încă din primele secole a excomunicat din sânul ei pe toți ereticii care au persistat în învățăturile lor rătăcite, și avem exemplul Sinoadelor Ecumenice: la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) a fost excomunicat ereticul Arie, la Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol a fost excomunicat Marcion și ceilalți eretici pnevmatomahi ș. a. m. d.

c)- *schismaticii*, cei care refuză să asculte de Biserică, nu respectă disciplina acesteia, deși vina lor nu e întotdeauna mare, ei refuză să renunțe la cauza lor, plasându-se împotriva Bisericii, vis-à-vis de rânduiala acesteia ignorându-o;

Cât timp ei persistă în învățătura greșită/erezia și îndărătnicia lor, ignorând buna rânduială a Bisericii ei nu pot fi membri ai acesteia și se situează în afara ei, nu sunt în comuniunea agapică a Bisericii lui Hristos, dar dacă își revizuiesc convingerile și își vin în simțiri ca și fiul risipitor ei pot reîntra în unitatea Bisericii; acest lucru ni-l confirmă și cartea de slujbă intitulată Molitfelnic²⁴, unde chiar există o slujbă, o rânduială de (re)primire a schismaticilor și ereticilor în sânul Bisericii.

²³ *Ibidem*, pp. 56-57, clasificare făcută de Pr. Ioan (Irineu) Mihălcescu.

²⁴ Mai ales în edițiile mai vechi ale Molitfelnicului, de exemplu în edițiile Molitfelnicului din 1843, 1895 și 1926, unde într-o Rugăciune din rânduiala reprimirii ereticilor în Biserică se spune: „aprinde într-însul văpaia darului Tău cel duhovnicesc spre plinirea poruncilor Tale și spre depărtarea de toată înșelăciunea diavolului; dă-i lui ca fără fățarie neclătit și fără de vicleșug să se împreune cu Sfânta Ta Sobornicească Biserica și să se scârbească călcând toată înșelăciunea cea pierzătoare de suflet, eresurile și dezbinarea; fă-l pre el ca cu adevărat să mărturisească și tare să ție drept credincioasa sobornicească credință...”, fragment din Rugăciunea de primire a ereticilor în Biserică, luată din *Molitfelnicul bogat*, tipărit la Mănăstirea Neamț, 1843, p. (fila) 314.

Astfel după ce am văzut ce este Biserica, adică Trup al lui Hristos și cine e cuprins în acest trup tainic e imperios necesar să vedem și însușirile Bisericii, care sunt ele și ce semnificație au fiecare în parte:

a. Însușirile Bisericii - semnificații și implicații dogmatice

În Simbolul de credință noi mărturisim într-un cuget:

Credem într-o una, sfântă, catholică (*sobornicească*) și apostolică (apostolească) Biserică (Πιστεύομεν εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν).

Acest articol IX din Simbolul de credință, alcătuit în cadrul celor 2 Sinoade Ecumenice de la Niceea 325 și Constantinopol 381, dă mărturie despre credința noastră în Biserică și exprimă totodată și caracteristicile/ însușirile esențiale ale acesteia, adică unitatea, sfințenia, katolicitatea și apostolicitatea.

I. *Unitatea Bisericii*- cuvântul „*μία*” din art. IX nu e doar un simplu numeral, ci el exprimă unitatea deplină evidentă în întreg conținutul Simbolului de credință și este firul roșu al acestuia, căci începând cu art. I și până la sfârșitul Crezului noi ne mărturisim credința *întru unul Dumnezeu, întru unul Domn Iisus Hristos* Care e Unul-Născut, credem în Duhul Sfânt, într-o Biserică *una*, sfântă etc și mărturisim *un Botez*, în aceasta constă unitatea. Unitatea este darul pe care l-a adus Hristos prin Întrupare, este darul care izvorăște din sânul Sfintei Treimi și pe care îl avem de la Întrupare când s-a realizat unirea deplină sau maximală a lui Dumnezeu cu oamenii²⁵, deoarece „existența în Hristos este sinonimă cu realizarea umană, constituie un mers de la *după chip* la *Chip* sau de la existența iconică la cea reală, asemănarea cu Dumnezeu fiind înțeleasă ca taină a îndumnezeirii, taină a unirii cu Dumnezeu în Hristos”²⁶. Iisus Hristos - Cuvântul lui Dumnezeu „*Care a ieșit de la Tatăl și a venit în lume*” (In. 16, 28), a venit să-i unească pe oameni nu doar printr-o simplă coexistență pașnică, ci să-i unească cu Tatăl Său și Tatăl nostru, Hristos a adus nașterea din nou și o unitate nouă, treimică „*pentru ca toți să fie una*” (In. 17, 21). Unitatea este un dar de la Dumnezeu, ea nu e proprietatea noastră, iar pe lângă faptul că Hristos a adus-o El Se și roagă pentru unitate, există în Scriptură 3 locuri/versete care relevă acest fapt: (In. 16, 10) „*Am și alte oi care nu sunt din staulul acesta. Și pe acelea trebuie să le aduc, și vor auzi glasul Meu și va fi o turmă și-un păstor...*” aici El S-a rugat pentru cei ce erau în afara unității Bisericii. Apoi al doilea loc este (In. 17, 1): „*Părinte Sfinte, păzește-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat, ca să fie una precum suntem și Noi*”, iar al treilea este (In. 17, 21): „*ca toți să fie una, după cum Tu Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia*

²⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 47.

²⁶ Pr. Ioan C. Teșu, *Omul taină teologică*, Ed. Christiana, București, 2002, p. 163.

în noi să fie una...”, aici Mântuitorul Se roagă ca după modelul unității și iubirii treimice să fie uniți și oamenii.

Unitatea este însușirea cea mai importantă a Bisericii, și e conținută în noțiunea *ekklesia*²⁷, care îi cheamă și îi adună pe toți oamenii laolaltă în același Hristos. Biserica se numește *una* pentru că ea singură este sfântă. Unitatea este acolo unde se găsește Hristos, de aceea pentru a dobândi această unitate „trebuie să ne înrădăcinăm în Hristos, Care este Cuvântul lui Dumnezeu devenit accesibil nouă prin Întrupare, ca să ne readune pe toți în unitatea Sa”²⁸. Unitatea Bisericii este calitatea ei de a fi *unică* și *unitară*. E *unică* deoarece reprezintă ființa și unitatea de viață a Sfintei Treimi. Biserica, Trup al lui Hristos extins în umanitate prin Duhul Sfânt, în timp și spațiu, este mediul în care se află prezentă și acționează direct Sfânta Treime, iar comuniunea de iubire dintre membrii Bisericii își are izvorul nesecat în Taina iubirii și vieții de comuniune mai presus de fire, ce există în sânul Sfintei Treimi, căci „toate decurg și purced din cunoașterea Sfintei Treimi și se *ivesc* din viața Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt; toate împreună-liturgisesc în mod treimic, cântând pe limba lor proprie cântarea întreit-sfântă și orice lucru e luminat de Harul treimic”²⁹. Biserica este și *unitară* în viața ei interioară, adică viața de comuniune a credincioșilor în același Trup tainic al lui Hristos. Biserica este viața nouă a Duhului, fiind înfățișată ca o unitate de nenumărate membre coexistând în iubire și formând Trupul lui Hristos, însuflețit de Duhul Sfânt; nu e o simplă conviețuire a unor supuși, sub o conducere autoritară, ci e o unitate de viață nouă, primită de la Hristos și susținută prin Cincizecimea continuă a Duhului Sfânt.

II. *Sfințenia Bisericii* - trebuie înțeleasă tot ca dar coborât din Sfânta Treime, dar și ca obligație, pentru că deși Biserica este considerată de membri ei sfântă și fără păcat -așa și este-, aceasta „nu înseamnă că în interiorul ei nu ar fi posibile înbunătățiri și nici că ar fi fără de păcat creștinii, fără de greșeli sau metehne, pentru că niciun om, niciun creștin sau membru al Bisericii, indiferent de poziție, rang sau funcție nu este exclus de la posibilitatea de a greși sau chiar de a se abate de la dreapta credință”³⁰. A vorbi despre sfințenia Bisericii nu este un lucru atât de simplu, aceasta ca și unitatea decurge tot din Sfânta Treime, iar noi fiind (începând de la Botez) într-o sfințire (*aghiasmos*) continuă, cerem continuu sfințenia (*aghiosune*). Pentru a înțelege mai ușor putem face apel la excursul pe care Părintele Boris Bobrinskoy³¹ l-a făcut

²⁷ Din lb. greacă, etimologic înseamnă *sinaxă*, *adunare*, un eveniment generator de comuniune și unitate între oameni.

²⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, p. 264.

²⁹ Arhim. Vasilios Gondikakis, *op. cit.*, p. 15.

³⁰ Grigorios Larentzakis, *op. cit.*, p. 224.

³¹ Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. rom. Vasile Manea, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 164.

pe această temă legată de sfințenia Bisericii, anume sfințenia *de la Israel la Biserică*. În primul rând dacă ne gândim la semnificația doctrinei despre sfințenie în Vechiul Testament vedem că aceasta e strâns legată de sensul literal al cuvântului *kadosh*, care înseamnă *a pune de-o parte, a separa de restul, a osebi* mai exact. Aceasta e și semnificație sau nota de separație pe care ne-o relevă perdeaua care despărțea Sfânta de Sfânta Sfințelor sau ușile altarului bisericii care despart altarul de pronaos și naos, în sensul că există o punere de-o parte a Bisericii, a *ekklesiei* chemată de la marginile lumii, osebită și sfințită. Pentru poporul evreu sfințenia decurge din sfințenia lui Dumnezeu, și este sfințenie extensibilă, practicabilă. Dumnezeu este sfânt dar și Israel este numit neam sfânt, osebit și este „*popor sfânt al Domnului Dumnezeu*” (Deut. 7, 6), Însuși Domnul dă poruncă poporului: „*sfințiți-vă și veți fi sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeuul vostru sfânt sunt*” (Lev. 11, 44), de aici reiese reciprocitatea lucrării sfințitoare, căci dacă Dumnezeu este sfânt și sfințește poporul, tot astfel și Israel trebuie să se sfințească. În Noul Testament e diferită viziunea asupra sfințeniei, nu mai e acel *mysterium tremendum*, care produce frică și teroare, ci e legea iubirii în care sfințenia se descoperă ca dragoste, blândețe și smerenie.

În Noul Testament sfințenia, ca și calitate ființială a Bisericii vine sau este dată de Hristos-Capul Bisericii și de la Duhul Sfânt care S-a pogorât la Cincizecime rămânând pentru veșnicie în Biserică. Astfel sfințenia e o rezultată a prezenței dumnezeiești în ea și nu a sfințeniei membrilor ei, ba mai mult sfințenia membrilor atârână de sfințenia Bisericii³² și nu invers. Starea de păcătoșenie a unor membri ai Bisericii nu afectează sfințenia acesteia. Cu toate acestea, chiar păcătoși fiind, credincioșii nu sunt străini de *sfințenie* și de *sfințire*, ci primind Botezul ei devin membri ai Bisericii lui Hristos și mădulare ale Trupului, putându-se mereu curăți prin Sfintele Taine (Pocăință, Euharistie) unindu-se cu Hristos și asta mai ales pentru că ei au *arvuna Duhului*, fiind „*pecetluiți cu Duhul cel Sfânt al făgăduinței, care este arvuna moștenirii noastre, spre răscumpărarea celor dobândiți* (de Hristos)” (Ef. 1, 13-14). Biserica deși, pe lângă *grâu* mai cuprinde și *neghină*, adică pe păcătoși care și ei la rândul lor se pot sfinți prin participarea la viața în Hristos și renunțarea la viața păcătoasă, este sfântă în înțelesul cel mai pur și mai propriu al cuvântului, căci „ar putea Trupul lui Hristos să nu fie sfânt? Nu!”³³ și asta pentru că sfințenia Bisericii e a lui Hristos Însuși.

III. *Catolicitatea Bisericii* - în art. IX din Simbolul credinței dăm mărturie că Biserica are însușirea de a fi catholică, după unii sobornicească -καθολικην... Εκκλησίαν-. Însă ce vrea să exprime această caracteristică a

³² Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Simbolul Credinței - o sinteză dogmatică*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 100.

³³ Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. rom. Nicolae Grosu, Ed. Paideia, București, 1999, p. 107.

Bisericii? În primul rând trebuie să vedem originile acestui termen grecesc și contextul sau contextele în care a fost folosit începând din primele secole și până acum. Adjectivul katolic³⁴ apare pentru prima dată în Epistola către Smyrneni a Sfântului Ignatie Teoforul (cca. +107) unde se spune că acolo unde este Hristos este și Biserica katolică (katholike ekklesia). În excursul său terminologic, Părintele Ioan Ică jr.³⁵ face precizarea că acest termen alături de episcop, prezbiter sau diacon, face parte din familia termenilor grecești antici care s-au încetățenit în creștinism și care au totodată un statut special și atrag de asemenea probleme în traducere și mai ales în interpretare. Adjectivul grecesc *katholic* „nu poate fi redat în mod adecvat nici prin latinescul *universal*/ă, nici, cu atât mai puțin, prin slavonescul *sobornicesc* derivat dintr-un radical care înseamnă *a aduna*. *Katholic* înseamnă potrivit întregului (*kath' holon*), iar acest «întreg» are două sensuri simultane și complementare: unul intensiv calitativ și altul extensiv cantitativ. Potrivit primului sens Biserica este katolică pentru că deține în ea totalitatea revelației și a mântuirii, a deplinătății harului și a adevărului, potrivit acestui sens Biserica este Biserica Adevărului, opusă comunităților heterodoxe sau eretice, căci „Biserica katolică reprezintă întregul, spre deosebire de erezii și schisme care reprezintă doar o parte”³⁶. Conform celui de al doilea sens Biserica katolică e fie Biserica din toată lumea, fie o Biserică locală în acord cu această Biserică (universală), *Ekklesia tou Theou*³⁷. Precizarea care trebuie făcută e aceea că acest termen nu trebuie confundat cu expresia „romano-catolic/ă”, care în accepțiunea actuală se referă strict la Biserica Apusului, Biserica Romano-Catolică. Acesta este și motivul pentru care în art. IX din Simbolul credinței nu se folosește termenul *katholic* ci *universal* sau slavonescul *sobornicesc*, termeni care nu redau în totalitate sensul adevărat al *Bisericii katholice*, căci termenul grecesc *kath' holon* „înseamnă un întreg care nu se schimbă în ființa lui prin împărțire, e un întreg marcat de o plenitudine sfântă într-o unitate desăvârșită, o sfântă comuniune generală ce cuprinde toate Bisericile de pe pământ, care mărturisesc aceeași credință”³⁸. Așadar katholicitatea este calitatea Bisericii care, deși

³⁴ În limba greacă, adjectivul *katholike* provine de la sensul aristotelian al expresiei *katholou* (general) în contrast cu *katekaston* (particular), și comportă un sens calitativ care indică ceea ce este *complet, general, întreg* sau *comun*, pentru aprofundare vezi Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, pp. 118-120.

³⁵ Diac. Ioan Ică jr., *Excurs terminologic*, în *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, Ed. Deisis/Stravropoleos, Sibiu, 2008, p. 6.

³⁶ Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 121.

³⁷ Diac. Ioan Ică jr., *op. cit.*, p. 6 și vezi de asemenea Grigorios Larentzakis, *op. cit.*, p. 225, cât și Pr. Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 176: „Biserica nu este katolică numai ca ansamblu al comunităților locale; ea este katolică în toate elementele sale, în toate actele sale, în toate monumentele vieții sale... întreaga structură, ȋșutul viu al trupului său este katolic”.

³⁸ Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgorean, Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 249.

răspândită în toată lumea, este un întreg viu, unitar și activ, de aceea ea nu este limitată la vreun anume loc, ci „îi îmbrățișează la sânul ei pe toți oamenii care cred în chip orthodox, oriunde ar trăi pe pământ”³⁹ și de asemenea Biserica nu este limitată nici în timp sau ca timp, căci Însuși Întemeietorul ei ne încredințează: „*Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacurilor*” (Mt. 28, 20) la fel și Mângâietorul trimis de Domnul Hristos „*va fi cu noi în veac*” (In. 14, 16). Pe lângă acestea se mai adaugă precizarea că Biserica catholică, în calitate de Biserică întreagă, există în virtutea faptului că îl are pe Hristos întreg în ea, ba mai mult este identificată cu Hristos întreg, iar Hristos întreg se află revelat în cel mai palpabil mod în adunarea euharistică, în comuniunea tuturor membrilor fiecărei Biserici sub conducerea episcopului⁴⁰.

IV. *Apostolicitatea*- este calitatea Bisericii de a fi „Apostolică”, adică întemeiată pe temelia Apostolilor, care „*ca iconomi ai tainelor lui Dumnezeu*” (I Cor. 4, 1) au pus început istoric Bisericii, răspândind creștinismul până la marginile pământului, căci Biserica este zidită pe „*temelia Apostolilor și a Prorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos*” (Ef. 2, 20). Apostolii ca temelii ale Bisericii propovăduiau pe Hristos în tot locul și în tot timpul; în cartea Faptele Apostolilor avem mărturii despre propovăduirea Apostolilor în general: „*și-n toată ziua, în templu și pe-acasă, nu încetau să învețe și să-L binevestească pe Iisus Hristos*” (5, 42) cât și despre propovăduirea particulară a Apostolilor: „*iar Filip s-a aflat la Azot și, mergând, binevestea prin toate cetățile până ce a sosit în Cezareea*” (8, 40).

Apostolicitatea Bisericii se manifestă și în succesiunea apostolică neîntreruptă a ierarhiei bisericești, conform căreia, harul episcopatului, care posedă deplinătatea harului, se transmite neîntrerupt de la Apostoli prin șirul episcopilor canonici de-a lungul istoriei. Adeseori când se vorbește despre succesiunea apostolică există tendința de a o înțelege numai ca pe o transmitere a puterii episcopale prin punerea mâinilor, dar „în realitate succesiunea apostolică este inseparabilă de tradiția apostolică în totalitatea sa; e vorba despre o adevărată transmitere sacramentală în/prin Duhul Sfânt, o transmitere neîntreruptă a mesajului evanghelic, a tezaurului credinței”⁴¹. Prin Apostolicitate se dă expresie credincioșiei Bisericii față de Domnul Iisus Hristos, Capul ei și față de Sfinții Apostoli, dar și zelului apostolic pentru misiune, propovăduire și împlinirea Evangheliei lui Hristos⁴².

³⁹ Pr. Mihail Pomazanski, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁰ Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, pp. 129-130.

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 185.

⁴² Grigorios Larentzakis, *op. cit.*, p. 226.

Biserica poate astfel să își îndeplinească menirea și misiunea ei în lume numai atâta timp cât se reînnoiește permanent ca Biserica una, sfântă, catholică și apostolească⁴³.

b. Biserica locală și Biserica universală

Pentru a putea face o distincție corectă între caracterul local și universal al Bisericii trebuie să plecăm de la termenul grecesc *ekklesia* și mai ales de la contextul în care acesta apare în diferite locuri din Noul Testament. În Noul Testament apare de aproximativ 80 de ori, iar în 57 dintre ele se are în vedere Biserica privită ca adunare într-un loc anume⁴⁴. Pasajele în care apare *ekklesia* privesc mai multe aspecte⁴⁵: unele se referă la Biserica unui anumit oraș (Rom. 16, 1, I Cor. 1, 2, FA 8, 1 etc), altele se referă la „Bisericele” unei regiuni mai mari decât un oraș (Gal. 1, 2 și 22, II Cor. 8, 1 etc), iar altele se referă la „biserica din casă” - *kat' oikon ekklesia*⁴⁶ (Rom. 16, 5, Col. 4, 15).

În ce privește Biserica locală trebuie să se știe că aceasta este încă din timpul Bisericii primare biserica unei cetăți, mai exact dioceza episcopală și nu parohia⁴⁷, deoarece Biserica locală ca entitate cu un statut eclesiologic plenar e garantată de un episcop⁴⁸. În raport cu Biserica Universală, Biserica locală nu poate fi caracterizată ca o *Biserică parte*, ci ca o Biserică catholică (universală), deoarece ea conține toate însușirile bisericesti care pot asigura mântuirea credincioșilor. Biserica locală este *ekklesia* pentru că ea cuprinde: a) - laicii, aparținând tuturor entităților lingvistice, culturale, sociale etc, și b) - toate celelalte stări bisericesti, ca membre ale comunității.

⁴³ *Gemeinsam den einen Glauben bekennen*, comentariu ecumenic referitor modul cum a fost receptat Simbolul apostolic în Simbolul niceo-constantinopolitan (325, 381) Studiu documentar al Comisiei pentru Credință și Constituție, p. 95.

⁴⁴ Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 47-48, clasificare făcută de Ioannis Zizioulas pentru o corectă înțelegere a raportului dintre Biserica locală și Biserică Universală.

⁴⁶ Mitropolitul Ioannis Zizioulas de Pergam (*op. cit.* pp. 52-57) acordă o atenție sporită acestui termen tehnic dând câteva lămuriri prețioase. Expresia *kat' oikon ekklesia* apare cu preponderență în Epistolele Sfântului Apostol Pavel, care de fiecare dată când o folosește nu dă nicio explicație sau lămurire cu privire la *biserica din casă*, ceea ce denotă o familiaritate a lui și a destinatarilor cu această *biserică din casă*. Dar ce fel de Biserică reprezintă *kat' oikon ekklesia*? În general cei care studiază aprofundat această chestiune sunt împărțiți în două tabere, una care afirmă că *biserica din casă* se referă la familia creștină (Michel), și asta pentru că cei din aceasta primă tabără sunt influențați de expresiile „casa lui Ștefana” (I Cor. 1, 16) casa lui Crispus, mai marele Sinagogii (FA 18, 8), iar cei din din tabăra a doua (J. Jeremias) privesc *biserica din casă* în legătură strânsă cu adunarea euharistică (*epi to auto*) dintr-o casă, ceea ce lasă să se înțeleagă că ori câte ori Euharistia era săvârșită într-o casă a unui creștin, Biserica lui Dumnezeu este unită cu automat cu acea locuință. Astfel *kat' oikon ekklesia* nu este un al treilea tip de Biserică, ci e cea mai concretă expresie a Bisericii, însăși Biserica locală, denumind adunarea credincioșilor într-un anumit loc pentru săvârșirea Euharistiei.

⁴⁷ Pentru situația specială a parohiei în Biserică și consecințele apariției acesteia în sânul Bisericii universale vezi Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, pp. 189-236.

⁴⁸ Grigorios Larentzakis, *op. cit.*, p. 226.

Expresia „Biserică locală» comportă două aspecte corespunzătoare celor doi termeni ai săi, care nu trebuie tratați separat niciodată; primul aspect are în vedere caracterul local, al doilea cel de eclesialitate⁴⁹, dar la acestea se adaugă mențiunea că nu orice adunare a creștinilor constituie automat Biserica, și nu orice Biserică este automat locală, ci „Biserica este locală atunci când realitatea mântuirii în Hristos se înrădăcinează într-o situație locală particulară, cu toate caracteristicile sociale, culturale etc”⁵⁰. Din expunerea de mai sus apare totuși întrebarea: cum este fundamentată teologic concepția despre Biserica locală în raport cu Biserica universală? În concepția ortodoxă prototipul și modelul Bisericii locale este comuniunea celor Trei Persoane, de aceea Mântuitorul Se roagă: „*ca toți să fie una, după cum Tu Părinte în Mine și Eu în Tine, ca și ei să fie una întru Noi*” (In 17, 21), și pentru ca treimicul „*după cum*”⁵¹ să poată împărăți pe pământ precum este în cer. Astfel relația Bisericii locale cu Biserica universală trebuie înțeleasă în perspectiva comuniunii bazate pe iubirea celor Trei Persoane egale între ele. În anul 1982 la realizarea documentului oficial de dialog între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă cu privire la concepția raportului dintre Biserica locală și cea Universală s-a concluzionat: „întrucât unul și singurul Dumnezeu este comuniunea celor Trei Persoane, una și singura Biserică este comuniunea mai multor comunități... una și aceeași Biserică este identificată cu comuniunea Bisericilor”⁵².

III. Viața sacramentală a Bisericii sau viața în Hristos

A vorbi despre viața sacramentală a Bisericii nu înseamnă altceva decât a vorbi despre încorporarea în Hristos, despre viața în Hristos.

Biserica prin structura sa teandrică este ea însăși o viață nouă, și cheamă totodată pe fiecare membru sau mădular al trupului tainic al lui Hristos să primească și să trăiască această viață nouă, sacramentală care e diferită de viața lumii. În Biserică sau în viața în Hristos se intră prin Taina Botezului și se participă activ prin primirea harului în celelalte Taine, nu numai cele 7: „căci nu este vorba numai de cele șapte Taine, din manualele de catehism; Sfinții Părinți nu cunosc decât o singură Taină- «Taina mântuirii noastre», Taina îndumnezeirii, iar această Taină se săvârșește în toate actele creștinului”⁵³, viața sacramentală a Bisericii este această Taină a mântu-

⁴⁹ Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 242.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 242-243.

⁵¹ Arhim. Vasilios Gondikakis, *op. cit.*, p. 49.

⁵² Documentul *Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Mysteriums der Heiligen Dreieinigkeit*, III, 2, în *Okumenisches Forum*, 5/1982, p. 163, apud Grigorios Larentzakakis, *op. cit.*, p. 228.

⁵³ Andrei Kuraev, *Moștenirea lui Hristos*, trad. rom. Nadejda Stahovski, Ed. Sofia, București, 2009, p. 83.

irii. În această viață sacramentală a Bisericii intrăm printr-un sacrament sau Taina Botezului căci „trebuie ca tot omul care vrea să se nască a doua oară, să se nutrească cu o hrană nouă și proprie nașterii, ca astfel să ajungă la măsura desăvârșirii... pentru că acest Adam (Hristos) este duhovnicesc, trebuie ca și nașterea să fie tot duhovnicească”⁵⁴.

Viața în Hristos a Bisericii e centrată pe Sfânta Euharistie și este hrănită de Hristos prin ea, pe când prin celelalte Taine credincioșii își continuă „răstignirea și învierea lor împreună cu Hristos”⁵⁵. Trebuie să afirmăm că viața sacramentală a Bisericii are o anumită transparență pentru Hristos, de fapt o transparență cu un dublu sens: I - în sensul că e atât de subțiată încât prin ea nu se vede decât Hristos, ea nu vede decât pe Hristos, după cuvântul Apostolului Pavel: „*căci am judecat să nu mai știu între voi decât pe Iisus Hristos Cel răstignit*” (I Cor. 2, 2);

II - iar în al doilea sens, Hristos e imprimat în toată ființa ei și a membrilor ei, încât viața sacramentală reflectă pe Hristos, și privind continuu la Hristos, chipul Lui se imprimă în toată viața Bisericii; transparența lui Hristos, a umanității restaurate și îndumnezeite în El, prin Biserică, sau transparența Bisericii pentru Hristos se arată într-o viață după exemplul lui Hristos, dat fiind că Domnul este imprimat în ea, din acest motiv „Hristos Cuvântul e în întregime prezent și activ împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt în Tainele și slujbele Bisericii și de asemenea, este prezent și activ cu totul în fiecare credincios care-și păstrează candela aprinsă”⁵⁶, de aceea vorbim mereu despre o viață în Hristos sau că trebuie să trăim viața în Hristos.

Biserica, prin viața sacramentală, adică prin Taine face posibilă primirea harului, renașterea omului și susținerea acestuia în Hristos, după care veșnic însetează și-L dorește continuu, deoarece omul constată că „Acesta are, vrea și poate să-i dăruiască o viață statornică, dincolo de curgerea și schimbările produse de timp, o viață profundă, frumoasă, intensă, incoruptibilă, o viață care, având aceste dimensiuni, ar putea fi numită pe bună dreptate veșnică. Dacă omul simte că această viață îi priește și dacă o iubește, o caută mai mult. Participă la ea prin rugăciune, o primește prin împărtășire, creează în el premise pe care își întemeiază existența trupească și psihică conform cu această viață prin asceză, o cultivă și o face să rodească prin virtuți și iubire”⁵⁷. Când vorbim de viața sacramentală automat facem referire la Sfintele Taine sau sacramente pe care Hristos Însuși le-a instituit, manifestând prin ele structura teandrică a Bisericii. Așadar, viața sacramentală a

⁵⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 198.

⁵⁵ Pr. Ioannis Romanides, *op. cit.*, p. 123.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁷ Pannayiotis Nellis, *Biserica - un loc pentru a renaște*, trad. rom. Maria-Otilia Oprea, în rev. „Credința ortodoxă”, nr. 2, 2000, p. 14.

Bisericii se manifestă prin Sfintele Taine în scopul primirii harului și dobândirii Duhului Sfânt pentru a viețui în Hristos întru care „*suntem împreună zidiți spre locaș lui Dumnezeu în Duhul*” (Ef. 1, 19-20) și pentru a trăi în oceanul de iubire al Sfintei Treimi. Din cele de mai sus trebuie să deducem că fără viață sacramentală nu există nici mântuire, astfel pentru a înțelege necesitatea vieții sacramentale voi recurge la un simplu raționament, cel al mâncării, adică știm că în mod normal toți oamenii trebuie să mănânce zilnic de trei ori; ei mănâncă zilnic nu pentru că există o poruncă a mâncării sau o obligație prin lege, ci pentru că hrana este necesară și esențială pentru susținerea vieții biologice. Dacă transpunem acest raționament la Sfintele Taine putem înțelege mai ușor necesitatea esențială a acestora.

1. Sfintele Taine- comuniunea oamenilor cu Sfânta Treime. Cincizecimea permanentă

În Biserică este posibilă unirea lui Dumnezeu cu omul prin Hristos în Duhul Sfânt, cât și unirea oamenilor întreolaltă, iar mijloacele concrete de realizare ale acestei uniri sunt Sfintele Taine ale Bisericii, care dezvoltându-și caracterul comunitar-sobornicesc realizează comuniunea persoanelor umane cu cele ale Sfintei Treimi, inaugurându-se prin aceasta Împărăția veșnicei comuniuni⁵⁸, de aici decurge și faptul că înțelesul general al Tainelor este unirea lui Dumnezeu cu creatura. Sfintele Taine au un rol creator de comuniune pe care-l posedă de la Întemeietorul lor Hristos, Care „extinde unirea pe care a realizat-o în Sine la toți cei ce cred și cu cât îi unește pe toți cu Sine, cu atât îi unește și între ei, formând Biserica Sa, lucru ce face ca lucrarea unificatoare a lui Hristos să fie în același timp și lucrarea Bisericii”⁵⁹.

În centrul vieții creștine se găsește Hristos în care „*locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii*” (Col. 2, 9) și care împreună cu Tatăl și cu Duhul revarsă prin lucrarea directă a Duhului Sfânt în Taine, harul sfințitor, de aceea întreaga viața a Bisericii, mai exact a creștinilor este străbătută, luminată și pecetluită de harul Sfintelor Taine, căci „viața creștină este o minunată întrețesere a elementului divin, harul, cu elementul omenesc care se deschide liber spre primirea ajutorului haric”⁶⁰. Părintele Ștefan Buchiu vorbind despre comuniunea dată prin Sfintele Taine concluzionează că aceste lucrări divino-umane sunt creatoare de comuniune și prin aceea că „harul dumnezeiesc care se împărtășește prin ele este harul care ne vine

⁵⁸ Pentru a aprofundarea acestei idei vezi excursul făcut de Părintele Ștefan Buchiu, (*Întrupare și unitate*, Ed. Libra, București, 1997, pp. 173-174) care afirmă că „puterea unificatoare a Tainelor are la bază puterea unificatoare a Întrupării, a unirii ipostatice sau personale a celor două firi în Iisus Hristos”.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 175.

⁶⁰ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 114.

prin Persoana Mântuitorului Hristos și poartă pecetea Lui”⁶¹. La cele spuse până acum despre Sfintele Taine trebuie făcut un amendament sau câteva lămuriri pentru a nu se înțelege că expunerea legată de Sfintele Taine, viața în Hristos etc. este marcată de un caracter hristomonist, nu, ci pe lângă fundamentul hristologic trebuie avut în vedere întotdeauna și aspectul pnevmatologic, sau mai bine zis, trebuie pus în lumină și afirmat fundamentul trinitar al Tainelor.

Prin primirea Sfintelor Taine, credincioșii se întâlnesc nu numai cu Hristos, ci primesc și harul Duhului Sfânt, astfel că, lucrarea Duhului se împletește cu lucrarea lui Hristos, încât harul unic îi unifică pe cei ce-l primesc; prin Sfintele Taine Duhul Sfânt structurează lăuntric Biserica- Trup al lui Hristos, iar Trupul lui Hristos devine templu al Duhului Sfânt. Aceste două accepțiuni ale Bisericii coincid între ele și se îmbină simfonic. Unirea cu Hristos și unificarea ce se realizează de către creștini prin Sfintele Taine pot fi considerate ca sălășluire a lui Hristos prin harul Sfântului Duh, încât Hristos vine și locuiește în noi, transformându-ne în persoane îndumnezeite sau unite prin har cu Dumnezeu. Astfel, prin Taina Botezului intrăm în această comuniune cu Domnul Hristos în sânul unității Bisericii și ne pecetluim locuirea noastră în comuniunea agapică prin Taina Mirungerii primind pecetea harului Sfântului Duh. Sfânta Euharistie, Taina Unității, exprimă cel mai profund ideea unirii comunitare a lui Hristos cu noi, căci „*de vreme ce este o singură pâine, noi, cei mulți, un singur trup suntem, fiindcă toți dintr-o singură pâine ne împărtășim*” (I Cor. 10, 17), din acest verset reiese ideea unirii *celor mulți*, care formează *un trup*, e unitatea celor mulți cu acel Unul, căci „legătura dumnezeieștii Euharistii, cu conștiința că «cei mulți» sunt uniți cu ea și prin ea «într-un trup», și nu orice trup ci «Trupul lui Hristos», este bine înrădăcinată direct în temeliile istorice ale dumnezeieștii Euharistii și, de asemenea, ale Bisericii. Această relație a «celor mulți» cu «Unul» Care Se oferă pe Sine pentru ei, leagă temeliile istorice ale Euharistiei cu tradiția iudaico-creștină a slujitorului lui Dumnezeu... și merge până la conștiința poporului lui Israel”⁶², aceiași idee reiese și de la (Mt. 26, 26-28) „*Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu... Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu*”, această *luare/primire* a lui Hristos euharistic este exprimată ca o invitația *luați*, care îi introduce „pe cei mulți” în comuniunea și unitatea cu Unul, făcută vie și asigurată prin actul de *a mânca* și *a bea* Trupul și Sângele lui Hristos. Prin Taina Spovedaniei se reînnoiește această comuniune sau se redobândește după ce ea s-a rupt prin legăturile păcatului, care se șterg prin pocăință și dezlegarea primită de la Hristos. Celelalte 3 Taine (Cununie, Hirotonie, Maslu)

⁶¹ Pr. Ștefan Buchiu, *op. cit.*, p. 175.

⁶² Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, pp. 58-59.

nu sunt neapărat obligatorii pentru viața credincioșilor, dar au un profund caracter taumaturgic sau restaurator (Sfântul Maslu) respectiv interperso-nal (Cununia) sau cu misiune specială, cum este Hirotonia, care e și Taina coeziunii și unității eclesiale.

Conform Tradiției apostolice și patristice, Biserica se realizează și se manifestă în evenimentul Cincizecimii, eveniment ce se extinde în lume și se trăiește la fiecare synaxă euharistică, cât și în Taine, pentru că Biserica se află într-un dublu raport cu Duhul Sfânt, în sensul că ea îl cere în continuu și Îl primește în continuu în viața ei și a credincioșilor, pentru că „întreaga viață a credinciosului, fiecare aspect al vieții sale este pregătire pentru parti-cipare sau fapt de participare la harismele Sfântului Duh, la nașterea din nou a vieții”⁶³. Începând din Ziua Cincizecimii când are loc Pogorârea Duhului Sfânt în lume și până la venirea lui Hristos, noi avem parte -în lume- de o Cincizecime permanentă, de o coborâre continuă a Duhului în Biserică prin Sfintele Taine, și chiar dacă „lucrarea Duhului în Biserică nu se împlinește în continuare prin minuni sensibile, ca la pogorârea Lui la Rusalii, El întreține viața dumnezeiască în ea; lucrarea generală a Duhului lui Hristos în Biserică se efectuează prin harul dumnezeiesc, sau ea însăși este harul dumnezeiesc”⁶⁴. Cincizecimea permanentă se manifestă și se face simțită prin harul coborât asupra noastră, iar în Euharistie „asupra noastră și asupra acestor daruri”. Coborârea continuă determinată de cererea continuă a Bisericii, poate fi numită kenoza Duhului, Care Se coboară la nivelul nostru pentru a ne ridica la nivelul de părtași ai lui Hristos. Așadar dacă prin coborârea Lui a luat ființă Biserica, prin rămânerea Lui, Biserica ființează neîncetat⁶⁵, fiind înprospătată prin coborârea continuă a Duhului, Care este autorul verita-bil și principal al sfințeniei noastre, e acel Suflu nevăzut în sufletele noastre care vinuește neconținut⁶⁶ „până la sfârșitul veacurilor” (In. 14, 6).

2. Pregustarea Împărăției cerurilor- „deja dar nu încă”

În Parabola cinei (Lc. cap. 14), găsim descrisă *ambianța* din Împărăția cerurilor, comuniunea la care ne invită *Stăpânul casei*. Plecând de la textul Scripturii, Părintele Profesor Valer Bel, face câteva precizări foarte impor-tante cu privire la acest cadru comunional al Împărăției lui Dumnezeu. În primul rând, Iisus descrie Împărăția ca pe o masă de sărbătoare, o cină festivă⁶⁷ de amploare „cine este invitat se schimbă pentru că se bucură de

⁶³ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2007, pp. 165-166.

⁶⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 311-312.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 319.

⁶⁶ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, trad. rom. Diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005, pp. 63-64.

⁶⁷ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2004, p. 57.

ceea ce urmează; dacă este o invitație de cinste, cel invitat se pregătește din timp pentru a onora invitația, astfel el se schimbă în vederea participării la masă⁶⁸, unde suntem invitați la comuniune, pocăință și bucurie, căci o festivitate nu poate fi niciodată celebrată de unul singur, deoarece ea este un eveniment comunitar în care Dumnezeu îi cheamă pe oameni la comuniunea cu Sine, o comuniune/masă festivă care depășește obșnuitul și cotidianul; Însuși Hristos-Dumnezeu Se sălășluiește întru/între noi și trăiește în mijlocul oamenilor realizând o stare de *convivență*⁶⁹ în care El oferă tuturor *viață din belșug* (In. 10, 10), iar prin prezența Sa face experiabilă apropierea Împărăției lui Dumnezeu, arătând că toate acestea sunt posibile și își au izvorul în comuniunea de iubire a Persoanelor Treimice, pentru că Însuși „Dumnezeu este iubire” (I In. 4, 16) și „Adevărul ni se descoperă în iubire... dacă iubirea nu decurge din Adevăr este efemeră”⁷⁰; Fiul, prin Întrupare, revelează această comuniune de iubire (*koinonia agapes*) și în lume, căci „Iisus Hristos nu vrea numai confirmarea a ceea ce este, a lui status quo, ci ridicarea omului la împlinirea și desăvârșirea în comuniunea de viață și iubire cu Dumnezeu și cu semenii”⁷¹, astfel Împărăția cerurilor, deși din viitor (*nu încă*), este *deja* experiabilă. Împărăția lui Dumnezeu se manifestă în prezent, dar trebuie precizat totodată că ea este și o realitate care se va realiza în viitorul eshatologic, acest adevăr reiese din predica Mântuitorului, unde accentul cade pe manifestarea Împărăției lui Dumnezeu în prezent și pe decizia prezentă a omului pentru această Împărăție. Urmarea lui Iisus Hristos și apostolia pentru Hristos ne asigură tuturor viața veșnică⁷²: „oile Mele ascultă glasul Meu... Eu le dau lor viață veșnică și în veac nu vor muri...” (In. 10, 27-28). Părintele Ilarion Felea ne asigură că iubirea lui Dumnezeu și a semenilor are în vedere viața veșnică, adică dobândirea Împărăției sau urcarea din viața aceasta spre Taborul ceresc prin credința în Iisus Hristos și în învățătura și jertfa Sa răscumpărătoare⁷³; și datorită acestora gustăm ceea ce este din viitor încă de acum, din viața pământească, care deși efemeră este marcată de acel vector ascendent spre Împărăție și viața de comuniune a lui Dumnezeu, căci „Împărăția lui Dumnezeu este viața de/în comuniune cu Sfânta Treime”⁷⁴, împărtășită oamenilor prin Hristos, în Duhul Sfânt.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 56-57.

⁷⁰ Arhim. Vasilios Gondikakis, *op. cit.*, p. 31.

⁷¹ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁷² Pr. Ilarion V. Felea, *Spre Tabor*, vol. I, Ed. Crigarux, Piatra Neamț, 2007, p. 97.

⁷³ *Ibidem*, p. 96.

⁷⁴ *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission*, compiled and edited by Ion Bria, WCC Missions Series No. 7, Geneva, 1986, pp. 3-4, de asemenea vezi și Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *op. cit.*, p. 18.

Tensiunea dintre *deja* și *nu încă* determină astfel întreaga perioadă de la nașterea lui Hristos până la a doua Sa venire⁷⁵, în acest sens Părintele Florovsky spune că „Împăratul domnește deja, iar slava Sa se reflectă asupra fiilor Împărăției chemați la moștenirea acestei Împărății... Împăratul a venit, Domnul Iisus, iar Împărăția va să vină”⁷⁶. Tensiunea dintre prezent și viitor marchează conținutul Evangheliei și aceasta pentru că, după cum am arătat și mai sus, tema Împărăției este firul roșu al propovăduirii lui Iisus.

Așadar putem afirma că Biserica manifestă aici și acum, Împărăția lui Dumnezeu ca anticipare, dar niciodată nu trebuie să fie confundată Biserica pământească cu Împărăția lui Dumnezeu, nici identificată cu ea, căci Biserica nu este decât calea care duce la Împărăție⁷⁷, de aceea pe pământ s-a instituit Biserica, anticipând Împărăția cerurilor și așteptând a doua venire a lui Hristos.

Concluzii

Teandristmul este temelia nezdruincinată a sinergismului dintre lucrarea dumnezeiască și cea omenească, sinergie ce aduce în lume modul divino-uman de existență, în care toate acțiunile se fundamentează și se raportează la Persoana divino-umană a Mântuitorului.

Biserica este o instituție divino-umană inaugurată istoric la Cincizecime, prin Pogorârea Duhului Sfânt. În Biserica văzută ca organism teandric, viața divină se întrețese cu cea umană într-o fină conlucrare a dumnezeiescului cu omenescul.

Ca și Cap al Bisericii, Hristos descoperă Taina comuniunii trinitare în Biserică, menită să dobândească chipul Sfintei Treimi, de aceea întrucât rămâne permanent ca și Cap al Bisericii, aceasta se poate împărtăși continuu de Sfânta Treime ca model și împlinire a vieții ei de comuniune.

Biserica prin structura sa teandrică este ea însăși o viață nouă, o viață sacramentală, care se manifestă prin Sfintele Taine în scopul primirii harului și dobândirii Duhului Sfânt pentru a viețui în Hristos. Prin primirea Sfintelor Taine, credincioșii se întâlnesc nu numai cu Hristos, ci primesc și harul Duhului Sfânt.

Ca trup tainic al Domnului, Biserica este alcătuită din toți oamenii, din toate popoarele, care au primit Taina Botezului în numele Sfintei Treimi. Biserica este un năvod care are în ea mulți pești și buni și răi, și drepti și

⁷⁵ H. Küng, *Die Kirche*, 2. Auflage, München, 1967, p. 82 apud Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, *op. cit.*, p. 97.

⁷⁶ G. Florovsky, *Le Corp du Christ vivant*, pp. 19, 30 și 57 apud Pr. Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 198.

⁷⁷ Vezi Nikolai Berdiaev, *Spirit și libertate- Încercare de filosofie creștină*, trad. rom. Vasile Manea, Ed. Paideia, București, 2009, p. 137.

păcătoși, însă din acest Trup al lui Hristos nu fac parte ereticii, apostatii și schismaticii, deoarece aceștia, prin erezia și învățătura lor greșită s-au plasat înafara unității Bisericii.

Biserica se realizează și se manifestă în evenimentul Cincizecimii, eveniment ce se extinde în lume și se trăiește la fiecare synaxă euharistică și în Taine, de aceea Biserica se află într-un dublu raport cu Duhul Sfânt, în sensul că ea îl cere în continuu și Îl primește continuu în viața ei și a credincioșilor.

Prin Sfintele Taine și/sau Cincizecimea permanentă, noi pre-gustăm din ambianța Împărăției cerurilor, fiind într-o stare de convivență, într-o comuniune de iubire (*koinonia agapes*).

IV. TEOLOGIA PRACTICĂ

TEOLOGIE ȘI EDUCAȚIE

GHEORGHE ȘANTA

Abstract. Theologie and Education.

In the classical orthodox meaning “theology” approach so much knowledge or experience more contemplation, it expresses the highest level of life in Christ, is adherence to God, if we express it, in its ultimate form, is the union soul with God, in a specific process of approaching him.

Great experiences are not tested by description, but the experience intimate, direct and personal. Link between knowledge and experience is the belief, that consists in human nature opening to God, to participate in the divine life, by living the life of God’s Word hidden in the rules of moral supernatural law. Knowledge is fulfilled, it embodies the experience, because personal example is the best means of confession of faith in God. The basis of this knowledge is grace, the gift of God and the living foundation of love, not a pedantic false love of false imitation of action, but a love that was the reason and basis for the creation and design as an image as a and the reality of eternal beatitude spaces in the kingdom of God.

Make theology standing outside the Church, outside the problems, troubles and human aspirations of believers, is to make an artificial theology, disoriented, that not guide the Church’s life, but confuses it.

Tot ceea ce în chip principal se referă la religie constituie obiectul teologiei. Teologia are ca scop să prezinte cunoștințe sistematice despre Dumnezeu și adevărurile referitoare la credința religioasă. Sarcina teologiei ca știință, constă în a da lămuriri sistematice de fundamentare și de justificare a credinței în Dumnezeu, a existenței și a însușirilor lui Dumnezeu precum și a adevărurilor fundamentale a credinței religioase. Cunoașterea

lui Dumnezeu (θεογνωσία) este cunoaștere a lui Dumnezeu obținută nu atât pe calea teologiei, cât prin mijlocirea Revelației dumnezeiești și pe cale directă, pe calea perceperii personale, nemijlocite. Cunoașterea lui Dumnezeu exista mai înainte și independent de apariția teologiei și a prelucrării ei în chip sistematic.

Începuturile cugetărilor sistematice mai adânci despre Dumnezeu și despre problemele religioase se întâlnesc încă în vremea lui Socrate și a discipolilor lui. Termenul η φιλοσοφία θεολογική este întâlnit pentru prima dată la Aristotel, mai târziu acest termen a fost acceptat de Sfinții Părinți și de scriitorii bisericești. Începutul cercetării științifice critice și al fundamentării credinței creștine aparține mijlocului secolului al II-lea, când reprezentanții filosofiei păgâne au început să scrie opere speciale care atacau creștinismul, negând veridicitatea lui. Atunci au apărut dascăli și filosofi creștini instruiți, care au demonstrat că învățătura creștină este dimpotrivă, cunoașterea adevărată și desăvârșită. În Alexandria, în Ierusalim, în Antiohia și în alte locuri au apărut școli creștine, în care se predau cunoștințe despre Dumnezeu. Cu trecerea vremii teologia ca studiu s-a dezvoltat și a fost prelucrată.

Cunoașterea despre ceva anume se dobândește pe două căi – teoretică și practică. Cunoștințele teoretice ni le dă știința, iar pe cele practice ni le dă experiența personală, nemijlocită. Cunoștințele teoretice sunt în adevăr prețioase și necesare, însă ele se dovedesc a fi valoroase numai atunci când sunt aplicate. Știința teoretică uscată nu aduce folos prin sine însăși și de aceea nu prezintă valoare practică și morală.

Cunoștințele teoretice despre Dumnezeu ni le dă teologia, însă noi îl putem cunoaște pe Dumnezeu și în afara teologiei – pe cale nemijlocită. Pot exista oameni cu mari cunoștințe teoretice despre Dumnezeu și despre credință; ei pot fi teologi savanți și cu toate acestea să nu simtă pe Dumnezeu prin viața însăși, și dimpotrivă, există oameni fără cunoștințe teologice teoretice, dar care cunosc pe Dumnezeu. Aceștia au cunoscut pe Dumnezeu prin inima lor, cu ajutorul comuniunii cu El „au gustat și au văzut că bun este Dumnezeu”.

Cunoașterea (trăită) dobândită pe calea trăirii personale este totdeauna mult mai adâncă, mult mai vie și mai puternică decât cunoașterea teoretică.

Oricât de corectă ar fi cunoașterea teoretică despre mamă este departe de a fi egală cu cunoașterea pe care o avem fiecare despre mama proprie – despre ființa al cărui chip drag l-am văzut prima dată când ni s-au deschis ochii, despre ființa la sânul căreia am supt lapte, în ale cărei îmbrățișări materne și sub ale cărei cântece de leagăn am adormit. Asemenea poate fi și raportul nostru cu Dumnezeu, putem dobândi cunoștințe teoretice despre El, însă îl putem cunoaște și în chip personal. Una este de exemplu, să

ajungem pe calea cugetărilor filosofice la ideile despre Dumnezeu și despre însușirile Lui – absolut, unic, nematerial, atotputernic și altceva este să-L cunoaștem din experiență personală, din comuniune nemijlocită cu El.

În domeniul științelor pozitive, metoda de cunoaștere o constituie experiența senzorială, observația, raționamentul, priceperea și deducția. Totuși această metodă se dovedește netemeinică și nepotrivită în domeniul cunoașterii lui Dumnezeu. În cunoașterea lui Dumnezeu gnoseologică este credința și perceperea nemijlocită, convingerea nemijlocită „prin credință umblăm, iar nu prin vedere” (II Cor 5, 7). În domeniul cunoașterii lui Dumnezeu credința este fundamentală „Celui ce se apropie de Dumnezeu, se cade să creadă că El este” (Evr 11, 6) – „Și noi am cunoscut și am crezut, că Tu ești Hristos Fiul lui Dumnezeu celui viu” (In 6, 69). Credința ne ajută să descoperim lucrul la care rațiunea nu poate ajunge pe calea ei și care nu se percepe prin experiența senzorială; pentru că prin credință înțelegem (Evr 11, 3). Fericitul Augustin spunea că în domeniul cunoașterii lui Dumnezeu credința premerge științei. Definind scopul teologiei afirmă: „să cunoști prin lumina rațiunii, ceea ce deja ai perceput prin tăria credinței”. Totuși credința care ignoră în întregime rațiunea riscă să se transforme în superstiție, în timp ce credința întemeiată numai pe rațiune se găsește în primejdia de a fi înlăturată de către rațiunea însăși.

Obârșia cuvântului „Teologie” se pierde în negura însemnărilor precresține în răstimp de milenii și în perindarea atâtor civilizații trecute. Sensul lui s-a schimbat de la o epocă la alta, sau de la o etapă a istoriei omenirii la alta, sau chiar în evoluția lăuntrică a aceleași religii. Astfel de la „divinitate”, „mitologie”, „magie” ori „filosofie” cum îl înțelegeau cei vechi și până la „știința despre Dumnezeu” și prin extensiune „știința despre întreaga creație în raport cu Dumnezeu”, ori mai ales până la sensul mistic al acestui cuvânt, este o mare depărtare. În înțelesul clasic ortodox „Teologie” se apropie atât de mult de cunoașterea ca experiență sau chiar mai mult contemplare, aceasta exprimă treapta cea mai înaltă a vieții în Hristos, este aderența la Dumnezeu dacă ne putem exprima așa, în forma ei ultimă, e unirea sufletului cu Dumnezeu într-un proces specific al apropierii de El.

Când se zice că „îngerii teologhisesc” nu înseamnă că ei fac speculații teologice, ci „văd pe Dumnezeu”, în acest sens tainic „teologi” s-au numit în Biserică, Sfântul Ioan Evanghelistul, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Simeon Noul Teolog. Pe linia aceasta, a face „Teologie” înseamnă ca sens ultim, a trăi în Duhul lui Dumnezeu, în duhul adevărului, având acest înțeles cel mai simplu creștin, care trăiește ce crede, poate fi mai teolog, decât cel mai învățat teolog. Cuvântul „Teologie” în sensul amintit cu desăvârșire nu și l-au însușit decât sfinții și numai lor li se potrivește fără reținere. În plinătatea lui el devine o normă, o evocare și o chemare.

Sfântul Apostol Pavel, marele învățat al vremii, cunosător al filosofiei elene, așa cum reiese din scrierile sale, ucenic al vestitului dascăl evreu Gamaliel, el arată inferioritatea cunoștinței față de iubire (știind că în aceasta se cuprinde întreaga teologie). „Cunoștința îngâmfă, iar iubirea zidește. Dacă cineva își închipuie că cunoaște ceva, încă n-a ajuns să cunoască cum se cuvine să cunoască. Dacă însă iubește cineva pe Dumnezeu, acela cunoscut este de Dumnezeu” (Efes 3, 19).

În viața Bisericii, în complexul ei, se deosebește Teologia propriu-zisă de trăirea ei. Într-una se formulează limpede, pe cale conceptuală, rezultatul experiențelor trăirilor duhovnicești, în alta se re trăiesc aceste experiențe. Într-una ajungi la o judecată dreaptă asupra doctrinei, în alta ajungi la un fel de înruditare cu cele cunoscute prin învățătură dacă spunem că învățătura are întâietate, totuși prin trăirea ei se ajunge la o înțelegere mult mai adâncă.

În tratatul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul „Despre numele divine” spune despre Ierotei, nu numai că învață cele despre Dumnezeu, ci este „împătimit” de cele dumnezeiești.¹ De fapt la această împătimitare de Dumnezeu se ajunge prin iubirea care ne unește cu Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel dovedește aceasta prin cuvânt și viață: „Cel ce se unește cu Domnul este un singur Duh cu El” (I Cor 6, 17).

Prin scopul și rostul ei de a expune adevărul deținut de Biserică și pentru Biserică, teologia are o misiune pentru viață, oricare ar fi formele pe care le îmbracă sau lucrările pe care le săvârșește. Ea nu este opera unui credincios, în vederea expunerii unei concepții personale, nici creația unei școli, sau a unei grupări oarecare, ci subiectul și aria ei este Biserica. Teologia este expresia și norma experiențelor pe care le impune Revelația, celor ce s-au îmbrăcat cu „lumină de sus”, după puterea de receptivitate a fiecăruia. Ea își atinge scopul în măsura în care această învățătură este tradusă în viață. Credința însăși a celor ce o practică se mărește prin iubirea cu care o împlinesc. Desăvârșirea ei depinde de preamărirea lui Dumnezeu prin oameni și propășirea Împărăției lui Dumnezeu. Astfel Teologia care este partea teoretică a Bisericii, își află desăvârșirea ei în viața practică. Cel ce își însușește învățătura de credință în așa fel încât „inima îi este străpunsă” (F Ap 2, 37) și colaborează cu harul, în lucrarea sa spre desăvârșire este un adevărat teolog, care se regăsește în normalitatea sa de fiu al Împărăției lui Dumnezeu. Astfel putem reține un raționament, cel ce știe multe e un învățat, însă cel ce știe multe și le aplică, acela este un înțelept.

Sfântul Simeon Noul Teolog – într-o cuvântare grăitoare demonstrează că cel care nu experimentează harul nu este creștin adevărat, cum de altfel nenumărați teologi, magistrii ai vieții duhovnicești, mărturisesc că

¹ Gorigou Lagrouge, *Le sens commun*, Bibliothèque française de philosophie, Paris, 1936, p. 390-391.

cel care învață, Teologie, cu cât e mai înaintat în știință, și nu trăiește conform acestei teologii, cu atât va face mai evidentă discrepanța între cunoaștere și trăire și cu atât va apare mai gol și mai fals. Mântuitorul a stigmatizat cu cuvinte de foc fățărnicia.

Viața, deci, e mai adânc grăitoare și mai convingătoare decât Teologia, deși nu se poate dispensa nicidecum de ea. Amintesc în acest sens lucrarea evanghelică desfășurată de episcopul Inochentie al Alentinilor, care a convertit pe eschimoși în secolul al XIX-lea fără predici, doar împărțindu-le pâine.

Teologia ne ajută să ne lămurim stările sufletești și ne descoperă marile idealuri ale credinței și trăirii ei, ea ne descoperă faptul că o vocație se poate ivi brusc, vulcanic, sau într-o formă lentă, ca o împlinire a unei zile ale cărei furtuni și neguri se risipesc treptat pentru ca, apoi, soarele să strălucească cu putere, luminând totul, încălzind totul din azurul cerului.

Orice muncă intelectuală, în general cere o asceză, o dominare a patimilor și o supunere la o disciplină interioară susținută, cu atât mai mult o cere Teologia, care este o neconținută solicitare a cerului și care presupune o muncă de specializare, intelectuală, mai grea decât în multe alte domenii ale preocupărilor omenești, teologiei îi incubă o jertfă a voinței și o înălțare a simțămintelor, toate conducând spre modelarea noastră duhovnicească. Dacă în orice alte preocupări umane este nevoie de limite și sănătate trupească, în cea teologică pe primul plan sunt rugăciunea și meditația care împropătează puterea de muncă a teologului.

Slujirea adevărului e slujirea lui Dumnezeu, iar teologul trebuie să fie un mărturisitor al adevărului. De aceea cel ce se pregătește să fie un asemenea mărturisitor al adevărului trebuie să năzuiască la identificarea sa cu această misiune, trăind în ceea ce predică. Cel ce se pregătește pentru această misiune care este în același timp o profesiune, la înțelegerea adevărului trebuie să adauge teama sau frica de Dumnezeu și iubirea de cele înalte, fiindcă el mărturisește adevărul în primul rând pentru el.²

Marile personalități deschizătoare de căi noi în toate domeniile religiei creștine, de-a lungul veacurilor au fost mari sfinți și totodată învățați la școli înalte, sau ucenici ai celor mai renumiți dascăli ai timpului – deci mari teologi în înțelesul profund al cuvântului.

² Pentru această parte a lucrării se vor consulta studiile: Prof. Teodor M. Popescu *Școală și viață* în rev. *Raze de lumină*, seria I, anul VIII, nr. 2, aprilie-iunie 1936, p. 81-87; *Teologia ca știință*, în rev. *Studii Teologice*, seria I-a, anul VI, 1937, vol. I, p. 3-30 și Pr. prof. Grigorie Cristescu, *Duhul Sfintei Biserici Ortodoxe*, în rev. *Raze de lumină*, anul IV, nr. 2, martie-aprilie, 1932, p. 3-7.

Pe aceste culmi se înțelege cuvântul greu de sens a lui Evagrie Ponticul: „Dacă ești teolog, roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat ești teolog”.³

Marile experiențe nu se gustă prin descriere, ci prin trăire intimă, directă și personală. Liantul între cunoaștere și trăire este credința, care constă în deschiderea naturii omeneste față de Dumnezeu, în vederea participării la viața divină prin trăirea în viața a Cuvântului lui Dumnezeu care se ascunde în normele legii morale supranaturale.⁴ Lucrarea de cunoaștere a lui Dumnezeu și de mărturisire prin credință, devine pentru ființa umană o capacitate de depășire a istoriei ridicându-l pe om din condiția slăbiciunilor sale trupești, la nivelul unei persoane cosmice, deasupra limitelor firești, deasupra timpului. Noblețea specifică și unică a cerului dăruit de Dumnezeu prin credința mărturisitoare este o cunoaștere a adevărilor divine, care sunt nelimitate. Chemarea divină este o permanentă invitație la cunoaștere și trăirea adevărilor divine a căror întrupare ridică pe om la starea de îndumnezeire.⁵

Cunoașterea se împlinește, se întrupează în trăire, căci exemplul personal este cel mai bun mijloc de mărturisire a credinței în Dumnezeu. La baza acestei cunoașteri stă harul, ca dar al lui Dumnezeu, iar la temelia trăirii iubirea, dar nu o iubire falsă și pedantă a simplelor imitații de acțiune, ci o iubire ce a fost rațiunea și fundamentul creației și care o proiectează atât ca imagine cât și ca realitate în spațiile veșniciei fericite în Împărăția lui Dumnezeu. Cunoscând și trăind Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos, omul înnobilează timpul în înțelesul său total. Dumnezeu se descoperă în revelație și ne cheamă sau ne atrage prin har, iar depășind intervalul dintre invitația divină și răspunsul nostru, prefacem timpul în veșnicie.⁶ Între cunoașterea și trăirea adevărului de credință există un raport de interdependență. Cunoașterea îndeamnă la trăire, iar trăirea adâncește cunoașterea spre noi zone de înălțare duhovnicească. Articularea cuvântului divin în viață implică în primul rând cunoașterea adevărilor revelate prin cunoaștere și apoi conformarea vieții cu normele morale creștine, devenind prieteni ai lui Dumnezeu.⁷

³ Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, nr. 60, în *Filocalia II*, traducere de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 82.

⁴ Pr. prof. Dumitru Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii*, teza de doctorat, în rev. *Ortodoxia*, nr. 1-2, 1978, p. 25.

⁵ Petru Damaschin, *Învățăături duhovnicești*, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 157.

⁶ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică Ortodoxă*, manual pentru Institutele Teologice, Ed. IBMBOR, București, 1978, vol. I, p. 49.

⁷ Cuvântul lui Teolipt, Mitropolitul Filadelfiei, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 48.

În cuvântarea de rămas bun a Mântuitorului, rostită la Cina cea de Taină, rămasă ca o quintesență a învățaturii creștine, Domnul Iisus Hristos ne oferă șansa unei iubiri curate și sincere: „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este cel ce Mă iubește, iar cel ce Mă iubește pe Mine, va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui.” (In 14, 21). Cina cea de Taină se prelungește și actualizează în Biserică, având rolul de a ne menține în starea de jertfă, deci de acțiune, nerămânând doar la stadiul cunoașterii raționale. Din acest motiv în Sfânta Euharistie realizăm întâlnirea directă cu Domnul Iisus, îl cunoaștem deplin, iar El ne umple de iubire, har și sete de mântuire. Nici o altă lucrare tainică nu facilitează o asemenea unire cu Dumnezeu, o întâlnire personală, directă și neîngrădită de nimic, o întâlnire ce atrage și angajează. Întâlnindu-L pe Mântuitorul în starea sa permanentă de jertfă, de maximă iubire, nu putem să nu-L iubim, iar iubirea să se manifeste prin fapte vrednice de demnitatea unui fiu al Lui Dumnezeu.

Teologie – slujire – preoție

A face teologie stând în afară de Dumnezeu este un nonsens, deoarece substanța gândirii teologice este însăși descoperirea lui Dumnezeu, prezența Sa personală în lucrarea Sa creatoare și răscumpărătoare, care se concretizează în Biserica întemeiată de Fiul Său. A face teologie stând în afară de Biserică, de problemele, frământările și aspirațiile umane ale credincioșilor, înseamnă a face o teologie artificială, dezorientată, care în loc să îndrume viața bisericească, o derutează. Aceste adevăruri stau la baza întregii cugetări patristice.⁸

Sfântul Grigorie de Nazianz analizează slujirea preoțească sub diverse aspecte, dar în chip special el insistă asupra preotului ca teolog, ca cel care are misiunea de a înțelege, comunica și interpreta învățăturile Bisericii. Teologia, afirmă Sfântul Grigorie, este un lucru dificil și serios, indispensabil slujirii preoțești, mai ales pentru înțelegerea Sfintei Scripturi.⁹ El combate tendința unora de a trata problemele teologice în mod superficial, avertizând că există mari dificultăți în păstrarea ortodoxiei credinței în mijlocul atâtor erezii și controverse.¹⁰ Teologia presupune nu numai condiții de ordin intelectual, ci în deosebi de ordin moral și spiritual.

Preoția este o slujire plină de răspundere, deoarece în fața sufletului credinciosului, preotul se află înaintea lui Dumnezeu. De aceea nu există preoție fără o viață morală desăvârșită și fără o autoritate spirituală neștir-

⁸ Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 7 în *Filocalia*, vol. I, traducere de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, ediția a II-a, p. 336.

⁹ *Despre preoție*, traducere de Dumitru Fecioru, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1-2, 1968, p. 153.

¹⁰ *Ibidem*, 35, 39, 40, p. 139-141.

bită. „Trebuie să fiu eu mai întâi curat și apoi să curăț pe alții. Să fiu eu înțelept, ca să înțeleptesc pe alții. Să fiu eu lumină, ca să luminez pe alții. Să fiu eu sfânt, ca să sfințesc pe alții.”¹¹

Teologia cuvântului la Sfântul Ioan Gură de Aur are o valoare deosebită. Cuvântul, această particularitate a omului este, dintre formele de expresie umană, cea mai plăcută lui Dumnezeu. Profetul Osea spune: „aduceți cu voi cuvinte...” (Os 14, 3) iar Sfântul Ioan analizând această expresie, afirmă că, cuvântul omului are valoare de jertfă, jertfa cea mai mare, cea mai sfântă și cea mai presus de orice.¹²

Cuvântul este o jertfă, dar și un instrument pastoral de primă importanță. Preotul are în mâinile sale puterea cuvântului cu care încălzește sufletul și cu care vindecă păcatul. În afară de pildă prin faptă, preoții n-au decât un singur mijloc, o singură cale de vindecare: învățătura cu cuvântul, predica. Prin predică ridicăm sufletul deznădăjduit, smerim sufletul îngâmfat, prin predică lucrăm toate celelalte câte ne ajută la însănătoșirea sufletului.¹³

Omul în gândirea Sfinților Părinți are nu numai o valoare unică, ci și o chemare, o misiune și o responsabilitate unică în această viață. Dacă în Biserică există un altar pe care se aduce jertfă lui Iisus Hristos, în biserica din afară există numeroase altare pe care credincioșii pot să aducă jertfa iubirii lor. Aceste altare sunt semenii noștri în realitatea lor concretă. Aproapele nostru este un altar, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, nu numai pentru că iubirea față de Dumnezeu se manifestă și se concretizează în slujirea aproapelui, ci pentru că omul este centrul creației întregi.

Toată teologia patristică are o substanță biblică provenind din interpretarea Sfintei Scripturi. Sfinții Părinți au înțeles teologia ca o comunicare și tâlcuire continuă a cuvântului lui Dumnezeu. În aceasta văd ei rolul teologiei, în asimilarea credinței de către Biserică, în comunicarea învățăturilor adevărate, nu ca pe niște definiții abstracte, ci ca adevăruri existențiale și veșnice. Din acest motiv, pentru ei predica nu este o piesă facultativă și secundară în cult, ci un instrument indispensabil transmiterii și interpretării doctrinei Bisericii. Ei au creat predica liturgică considerând că Sfânta Liturghie cuprinde în sine cuvântul lui Dumnezeu care se exprimă sub formă doxologică și simbolică, formă care întregeste caracterul didactic al predicii.

Sfinții Părinți au fost personalități harismatice înzestrați cu harisma cunoașterii lui Dumnezeu, aveau o vastă cultură teologică și experiență pas-

¹¹ Ion Bria, *Teolog și teologie*, după Sfântul Grigorie de Nazianz, în rev. *Glasul Bisericii*, nr. 1-2, 1958, p. 168-172.

¹² Predică la hirotonirea întru preot la Sfântul Ioan Gură de Aur, traducere de Pr. prof. Ioan G. Coman, în rev. *Glasul Bisericii*, nr. 12, 1957, p. 834.

¹³ *Despre preoție*, Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 971.

torală, asceți și filosofi, elaborând o teologie profundă, autentică, având la baza ei cunoașterea spirituală și experiența personală a adevărului dumnezeiesc. Pentru Sfinții Părinți, un teolog care ar spune că, cunoașterea personală și directă a lui Dumnezeu este imposibilă, nu se poate numi teolog, pentru că teologie în accepția Sfinților Părinți înseamnă și teologhisire, cunoașterea și trăirea adevărului dumnezeiesc.

Desigur teologia presupune studiu aprofundat și o imensă muncă intelectuală, dar ea nu rezultă dintr-o trăsătură de concepte. Teologia pentru Sfinții Părinți este nu numai elaborarea intelectuală, ci mai ales un act spiritual – de aici etica teologului. Ei au ilustrat un adevăr subliniat cu insistență în toată gândirea răsăriteană și anume teologia nu se poate face în orice condiție morală.

Teologia înseamnă rugăciune, contemplație, asceză, studiu, experiență liturgică, cunoașterea omului și a lumii. Pentru ei nu este posibilă separarea între teologie și spiritualitate, deoarece dogma nu este o schemă intelectuală, sau o combinație de noțiuni teoretice, ci o realitate spirituală, care trebuie trăită în mod personal. O teologie conceptualistă este și o teologie nihilistă. Deoarece ea neagă relația dintre credință și viață. Teologia este o componentă esențială a formației sacerdotale, deoarece preotul are misiunea de a învăța. Nu trebuie să existe opoziție între preotul-teolog și preotul-păstor. Teologul și păstorul au aceeași răspundere directă și comună față de Biserică, pentru că nu există o teologie care se învață la catedră de către specialiști și alta care se face de preoți în mod practic.

Pe amvonul Bisericii, în fața Sfântului Altar, în ambianța întregii comunități, preotul meditează și lucrează cu, cuvântul lui Dumnezeu. Din experiența sa liturgică și pastorală, din contactul viu și direct cu comunitatea umană, el poate aduce noi contribuții la teologia Bisericii. Mulți preoți teologi din vremea noastră își dau seama de situația gravă pe care o creează nu numai o teologie fără Dumnezeu sau fără Biserică, ci și de o teologie fără sensul umorului și a provocărilor prin care trece lumea de azi.

Teologia educației și caracterul ei formativ

Cercetările psihologice și pedagogice acordă o mare atenție exemplului ca mijloc de educație a voinței, cu privire la realizarea principiilor morale în viața de toate zilele. De aceea se pune o întrebare firească de altfel, de unde își scoate oare exemplul, marea lui putere de înrăurire asupra voinței? Cui se datorează această forță?

Un prim motiv ce ne explică forța exemplului îl constituie faptul că el oferă realitatea acțiunii, așadar intuiția vie, nemijlocită a principiului ce tre-

buie să determine acțiunea.¹⁴ Intuiția vie a unei fapte trezește în persoană certitudinea că nu este vorba de o utopie, ci de ceva posibil și deci curajul de a trece el însuși la acțiune, la împlinirea faptei intuite, în mult mai mare măsură decât o poate face numai o idee sau o normă de credință, transmise pe calea cuvântului. Experiența ne arată că intuițiile vi, care fac să vibreze întreaga ființă a celui care este de față, înlesnesc în cel mai înalt grad intrarea în acțiune a voinței.

Intuiția vie, plină de viață, este capabilă să trezească puternice rezonanțe afective. Dacă în fața unei cuvântări auzite, vibrația inimii poate fi aproape inexistentă, dimpotrivă în fața exemplului, inima se umple de un entuziasm puternic, de aici se naște adeziunea ei la principiile concretizate în părți exemplificate. În acest context sentimentul reprezintă unul din cele mai importante stimulente ale întregii activități umane. Sentimentul însoțește toate trăirile noastre.

Forța de înrăurire a exemplului constă în tendința pe care el o naște de a imita, aceasta este o caracteristică inerentă a ființei umane. Să nu uităm însă că lăsate la întâmplare fără intervenția educativă a omului, unele persoane în scurt timp, vor dobândi o orientare intelectuală și morală greu de îndreptat atât din punct de vedere rațional pe de-o parte cât și din punct de vedere afectiv pe de altă parte, să dezrădăcineze obiceiurile și deprinderile rele.¹⁵

Starea naturală a oamenilor este de a trăi în comunități sau în grup. Întotdeauna omul a simțit nevoia unui aproape, a unui semen, a unei ființe sociale. Pe de altă parte fiecare persoană este singulară, unică. De aceea, orice relație interumană trebuie să se întemeieze pe recunoașterea diferențelor, a diversității umane. Fiecare dintre noi, pentru ceilalți suntem înaintea de toate: mister, noutate, surpriză, întrebare. Ne deosebim prin: înfățișare, aptitudini, obiceiuri, cultură, opinii, pasiuni, interese, mod de a gândi, etc. Un prim pas spre o conviețuire armonioasă între oameni îl constituie: cunoașterea, înțelegerea și acceptarea acestor diferențe, care ne separă, dar ne și îmbogățește în același timp.

Fiecare ne orientăm în viață după anumite valori. Putem alege datorită libertății noastre diferite alternative, în funcție de valorile la care aderăm. Sistemul nostru de valori este coloana noastră vertebrală, programul moral și spiritual al personalității noastre. Fără el am fi dezorientați. Acceptăm cu dificultate faptul că ceilalți percep realitatea altfel decât noi. De multe

¹⁴ Privitor la principiul intuiției a se vedea: *Pedagogia pentru Instituțiile pedagogice*, ediția a III-a, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1964, p. 111-115; Victor Țărcovnicul, Vasile Popeangă, *Pedagogia generală, normal pentru liceele pedagogice*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1972, p. 114-116; Prof. Virgil Tempeorm, *Istoria pedagogiei*, 1923; Diac. prof. Nicolae Balcă, *Curs de didactică și metodică* (manuscris), p. 20.

¹⁵ N. I. Boldîrev, *Rolul exemplului în educație*, Ed. de Stat, București, 1951, p. 15-16.

ori avem tendința să absolutizăm sistemul nostru de valori, uitând că valorile proprii sunt relative. Primim mesaje, cu referire directă la educație, fiecare recompune mesajul pe care îl primește după criterii diferite. Privind în jurul nostru constatăm că diferențele dintre oameni sunt legate nu numai de obiceiuri, de modul de a gândi, ele pot consta și în diferența de șansă, de reușită în viață. Chiar dacă oamenii sunt egali în fața legilor, oportunităților de a se realiza, de a reuși în viață nu sunt egale: unii se nasc în familii sărace, alții în familii bogate, unii se bucură de afecțiunea ambilor părinți, alții sunt orfani, unii sănătoși, alții bolnavi.

Din punct de vedere creștin, omul creat de Dumnezeu trup și suflet, ca un întreg reprezintă afirmarea valorii umane, în fața creației, dar mai ales în fața lui Dumnezeu. Referatul biblic al creației: „Domnul Dumnezeu a făcut pe om din țărâna pământului, a suflat asupra lui suflare de viață și omul s-a făcut astfel ființă vie.” (Fac 2, 7).

Astfel Dumnezeu dă omului capacitatea de a-L cunoaște, de a intra în legătură cu El, sufletul reprezentând astfel pecetea divină. Sfinții Părinți spuneau că omul se înrudește cu Dumnezeu prin sufletul său.¹⁶

Sufletul reprezintă un datum ontologic al omului prin care el se află într-o legătură permanentă cu creatorul său și prin care se raportează la întreaga lume spirituală și mai presus de aceasta la Dumnezeu. Omul în acest moment este onorat de Însuși Dumnezeu cu demnitatea de a fi veșnic în dialog cu El, prin sufletul său, prin aceasta Dumnezeu dorește ca omul să se afle într-un permanent dialog și comuniune, spre a i se descoperi întru cunoaștere, dându-i posibilitatea de a rămâne veșnic viu. Sufletul se manifestă în trup între cele două elemente, trup și suflet, ale antropologiei creștine, există un raport de complementaritate și de interdependență. Sufletul are puterile formatoare ale timpului prin intermediul cărora materia este înălțată, ridicată la treapta de mijloc al vieții spirituale. Iar prin trup omul se manifestă, iar sufletul său își exprimă năzuințele sale, dorințele sale spirituale, care transcend această lume creată, materială.

Sufletul conferă omului identitatea de sine, atât în fața lui Dumnezeu, cât și a celorlalți oameni. El se exprimă, simte, are sentimente, conștientizează trăiri, iar prin intermediul unității trup-suflet omul reprezintă un profund inepuizabil și unic în manifestările sale multiple. Prin această formă de manifestare, persoana umană este unică în felul său. Existența sa este marcată în special de suflet, dar separat nu pot exista unul fără celălalt. Un trup fără suflet ar fi ceva impersonal, fără capacitate de transcendere a materiei și fără posibilitatea de a interveni în cadrul naturii create. De aceea creștinismul învață de la început „că omul este format din trup și suflet”.¹⁷

¹⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, apud Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 405.

¹⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, apud Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 260-261.

Dacă omul pierde din vedere faptul că trupul îi este dat pentru a atinge cu el eternitatea, iar grija pentru trup depășește limitele unei vieți morale și spirituale, atunci el se depărtează de scopul inițial al existenței sale. Acest lucru se întâmplă când omul crede în sinea sa că trupul este cea mai de preț realitate și totodată ultima, neînțelegând că de fapt trupul ca lăcaș al sufletului este dat ca mijloc de comunicare și comuniune atât cu semenii săi cât și cu Creatorul său în vederea pregătirii pentru existența în veșnicie.

Dacă omul nu-și educă în mod pozitiv trupul în armonie cu sufletul său, ci își exercită dreptul de libertate în mod disociat de obligația responsabilității, atunci trupul îi este mai mult spre pieire. În acest caz trupul aduce o slăbire a sufletului sau chiar o nesocotire a lui, iar prin aceasta pierzându-și credința în Dumnezeu urmată de pierderea statutului de subiect liber, conștient, având menirea de a atinge desăvârșirea.

Pierderea autorității față de trup și a sensului¹⁸ unei libertăți responsabile, determină pierderea calității omului de ființă reflexivă asupra vieții și a actelor sale. Pierzând această calitate omul se oferă patimilor și păcatelor, devenind astfel numai trup este o ieșire din normalitate și o prăbușire incoștientă și oarbă justificată uneori de o raționalitate fără orizont.¹⁹

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în acest sens, „că sfinții s-au ridicat mai presus de dăinuirea materială, pentru unirea cugetată în Treime, depășind-o ei s-au unit cu Dumnezeu și s-au învrednicit să se unească cu lumina... lepădând afecțiunea față de trup și prin aceasta față de materie”.²⁰ Prin Mântuitorul Iisus Hristos născut în lume din Fecioara Maria, Dumnezeu a arătat ce rol suprem are omul, chemat fiind ca firea omenească să se unească cu Fiul lui Dumnezeu, această unire de a participa la Dumnezeu, este un răspuns la calitățile ce le-a primit omul din partea Creatorului, pentru a corespunde Celui la care participă „Dumnezeu”. Astfel trupul creat de Dumnezeu era un mediu transparent al sufletului și a Absolutului personal. Legătura strânsă dintre om și Dumnezeu făcea posibilă o apropiere accentuată între cei doi, omul se împărtășea cu aceasta prin izvorul infinit al vieții spirituale, din Dumnezeu, și înainta într-o întărită comuniune cu Creatorul său. Depărtarea de Dumnezeu și apropierea pătimășă de lucrurile create, a întrerupt această comuniune, ceea ce nu i-a mai permis omului să-L simtă pe Dumnezeu atât de intens și să se împărtășească de plinătatea harului divin absolut necesar pentru dobândirea desăvârșirii. Îndreptându-și atenția spre lumea materială a slăbit simțitor contactul cu Dumnezeu. Ca urmare a acestui fapt s-a pierdut pe de-o parte față de iradiere a spiritului uman prin trup, iar pe de altă parte trupul a devenit opac și fața sa hidoasă prin faptul

¹⁸ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 253.

¹⁹ Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 93.

²⁰ *Ibidem*, p. 96.

că s-a preocupat în cea mai mare măsură de plăcerile sale egoiste.²¹ În cele din urmă mișcările pătimașe din om au fost și cauza descompunerii treptate a trupului, descompunere terminată cu moartea.²²

Întruparea lui Hristos reprezintă dovada cea mai concludentă a valorii omului înaintea lui Dumnezeu prin faptul că a luat trup omenesc, Dumnezeu manifestă dorința Sa exprimată în modul cel mai clar și intens posibil de a de uni cu omenitatea în scopul desăvârșirii acesteia coborârea în mod propriu a lui Hristos în sfera creatului arată că Dumnezeu nu tratează lumea cu indiferență deoarece creația și omul, ca și coroană a creației, reprezintă dovada iubirii și atotputerniciei Sale spre desăvârșire. Aceste aspecte percepute în lumina creației ne sunt prezentate de Sfântul Apostol Pavel: „Dar Dumnezeu își arată dragostea față de noi prin faptul că, pe când eram noi încă păcătoși, Hristos a murit pentru noi... Căci dacă atunci când eram vrăjmași, am fost împăcați cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său, cu mult mai mult acum, când suntem împăcați cu El vom fi mântuiți prin viața Lui.” (Rm 5, 8; 10).

Un element care pune în evidență puterea exemplului este influența directă a persoanei care vorbește. Atât credincioșii cât și elevii care vor asculta predici în cateheze transmise de preot și profesorul de religie, considerând că normele religioase-morale expuse, sunt implicabile în viață, din moment ce însuși preotul sau profesorul de religie nu le respectă în viața lor personală. În acest caz ei vor putea înclina mai curând să urmeze exemplul negativ al acestuia, decât adevărurile sfinte exprimate numai în chip teoretic de acesta.

În toate timpurile și în toate locurile, credincioșii au pretins de la preoții lor nu numai o implicare conștiințioasă a riturilor, cât și o viață și o comportare în acord cu învățătura religiei predicate.

În Vechiul Testament preotul era obligat să respecte o seamă de rânduieli precise care priveau curăția și sfințenia vieții lui de toate zilele. El avea obligația ca pe lângă slujirea legată de jertfelnic: „Tu și fiii tăi împreună cu tine să păziți slujbele preoției voastre în tot ce privește altarul și tot ce este dincolo...” (Num 18, 7), dar să și învețe poporul: „și să puteți învăța pe copiii lui Israel toate legile le-a dat Domnul prin Moise” (Lev 10, 11) „căci buzele preotului vor păzi știința și din gura lui se așteaptă învățătură pentru că el este un sol al Domnului oștirilor.” (Mal 2, 7) „ei trebuie să învețe pe poporul Meu a deosebi ce este sfânt, de ce nu este sfânt” (Iez 44, 23); „și vino la preoți și întreabă-i, iar ei îți vor spune” (Deut 18, 9). Datoria preoților era să învețe poporul nu în chip rece, distant, fără inimă ci să-și susțină cuvintele prin fapte în așa fel ca aceștia să se convingă că cele auzite sunt posibile și să le împlinească cu sfințenie.

²¹ *Ibidem*, p. 196.

²² *Ibidem*.

Sfânta Scriptură cere preoților o disciplină exemplară, o viață de o curățenie dusă până la sfințenie. Li se cerea preoților să păzească poruncile sacre: „Să păzească poruncile Mele, ca să nu-și ia pedeapsa pentru păcatul lor și să nu moară, pentru că au necinstit lucrurile sfinte: Eu sunt Domnul care îi sfințesc” (Lev 22, 9), să umble întru dreptate și pe buzele lor să nu se afle nici o nedreptate (Mal 2,6) „să nu bea vin, nici băutură amețitoare, ca să poată face distincție între cea ce este sfânt și să poată învăța poporul” (Lev 10, 9-11). Preoților li se cerea să fie sfinți, fiindcă sfințenia nu se poate aprinde decât din sfințenie: „Zis-a Domnul către Moise: grăiește preoților și le zi...să fie sfinți ai lui Dumnezeu lor și să nu pângărească numele Dumnezeului lor, căci ei aduc Jertfa Domnului...și de aceea să fie sfinți (Lev 21, 1-6). Preoții care slujesc Sfințeniei Absolute și viețuiesc în intimitatea ei, au în primul rând obligația de a se strădui să dea poporului exemplul unei vieți curate și sfinte, compatibile cu misiunea sacră ce le revine și cu învățătura pe care o propovăduiesc. Ei erau obligat păzească sfințenia personală în calitate de slujitor al templului și sfințenia poporului ținându-l departe de idolatrie și desfrânare.

Preoții Vechiului Testament au uitat uneori de chemarea și responsabilitatea pe care le-au avut înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor săvârșind fapte imorale, călcând poruncile lui Dumnezeu. Spre exemplu profetul Ieremia este trimis de Dumnezeu, ca un „foc” mistuitor pentru preoții mincinoși și lacomi, care nu știau de rușine (Ier 5, 31) sau „De la cel mai mic până la cel mai mare, toți sunt lacomi de câștig, de la proroc până la preot toți înșeală. Leagă în chip ușuratic rana fiicei, zicând „Pace, Pace! și totuși nu este pace!” Proorocul Iezchiel muștră aspru pe preoții răi: „Vai de păstorii lui Israel..., păstorii nu trebuie ei oare să păstorească turma? Dar voi mâncat grăsimea și cu lână v-ați îmbrăcat; oile cele grase le-ați junghiat, iar turma n-ați păscut-o. și ele neavând păstor, s-au risipit... Iată eu vin la păstori, le voi cere înapoi oile mele... și ele nu vor mai fi pentru ei o pradă de sfâșiat.” (Iez 34, 2-3, 5, 10); „Împotriva păstorilor arde mânia mea” (Zah 10, 33). Imaginea vieții unor asemenea preoți este dezolantă și întristătoare. Ea nu mai putea fi suportată și binecuvântată de Dumnezeu.

Ca reprezentant și propovăduitor al unei doctrine religioase care afirmă valoare spiritului în ființa omenească și în cultura universală, preotul trebuie să se distingă de restul credincioșilor lui, nu numai printr-o viață morală ireproșabilă, ci și printr-o intensă trăire lăuntrică, spirituală. Este vorba de cultivarea spiritului, a acelei părți superioare din ființa noastră, care constituie chipul lui Dumnezeu în om și prin care suntem orientat spre El.

După învățătura marilor teologi ai Bisericii creștine, duhul (spiritul) adică esența cea mai lăuntrică, mai intimă și mai nobilă, a ființei noastre este sediul sau altarul harului divin, care de fapt se dă oricărui creștin prin

botez și în virtutea căruia toți creștinii alcătuiesc „o seminție aleasă, preoție împărătească” (I Pet 2, 5, 9), precum și al harului special, care se dă preoților prin hirotonie, El este Hristos Domnul cel care însuflețește toată activitatea slujitorilor lui Dumnezeu în lume, prin puterea Duhului Sfânt, și alimentează tot entuziasmul, devotamentul și zelul preotului care întreține în el tot focul sacru al iubirii de Dumnezeu și de oameni. Viața lăuntrică a spiritului este absolut indispensabilă pentru preot, căci prin ea se întreține legătura lui sufletească cu Dumnezeu, de unde îi vine și autoritatea și puterea (Iac 1,17) și spre care preotul este dator să îndrepteze nu numai privirea lui ci și pe aceea a lumii. Ea este Împărăția lui Dumnezeu cea din lăuntrul nostru, de care vorbește Mântuitorul (Lc 17, 21) în care preotul află sursa și reazemul energiei sale creatoare, pentru că ea îl ajută să privească totul prin prisma veșniciei și a înaltei misiuni sacerdotale.

Calitatea manifestărilor exterioare ale preotului poartă fidel pecetea purității și a intensității factorului lăuntric care l-a produs²³. De altfel pentru orice om, viața sa interioară, viața spirituală constituie laboratorul în care se adună, se cerne și se selecționează toate impresiile, simțămintele, cunoștințele venite din afară, prefăcându-se apoi în atitudini, comportamente, limbaj, a căror calitate depinde de forța vibratoare a inimii fiecăruia, de aici izvorăște conduita sa în familie, între prieteni și cunoscuți, în societate.²⁴ Se poate spune despre un preot cu o trăire intensă duhovnicească, că râuri de apă vie curg din ea. (In 7, 38).

Putem spune că misiunea duhovnicească a preotului nu începe în Sfântul Altar sau pe amvonul Bisericii, ci chiar de la altarul interior al sufletului său. „Pe scena vieții lăuntrice se dau cele mai grele lupte morale între eforturile spre bine și ispitele spre păcat; aici se câștigă cele mai strălucite biruințe morale asupra gândurilor și a înclinărilor rele, asupra ispitelor la păcat, asupra păcatului însuși. Pe altarul vieții lăuntrice se aduc cele mai grele, dar și cele mai plăcute jertfe smulse mândriei, egoismului, lăcomiei, pornirilor instinctive minore, smulse omului natural...”²⁵

Viața duhovnicească nu e tot una cu, cultura preotului. În componenta ei intră desigur și o mare doză de cultură, dar ea nu e totul. Pot fi preoții foarte culți, cu o viață spirituală searbădă și rece, care nu iradiază căldură sufletească, și dimpotrivă, pot fi preoți cu mai puțină cultură, dar cu o intensă trăire lăuntrică și capabilă să stârnească și în alții scânteii de duh și entuziasm.²⁶

²³ Pr. M. Braniște, *Viața lăuntrică a preotului, cheia succesului în pastorație*, în *Buletinul Eparhiei Argeșului*, martie, 1947, p. 20.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Diac. prof. Orest Bucevski, *Viața lăuntrică a preotului și lucrarea lui pastorală*, în rev. *Mitropolia Olteniei*, nr. 10-12, 1955, p. 548.

²⁶ *Ibidem*, p. 551.

O viață spirituală bogată se manifestă prin tendința de interiorizare, înclinarea spre meditație și iubirea de singurătate, de tăcere și liniște (isi-hie). Râvna pentru rugăciune și sânguința spre desăvârșire morală, spre purificare, spre asceză și desăvârșirea în virtuți, sunt semne distincte, prin care se manifestă și se recunoaște omul de intensă trăire duhovnicească. „Luminată este treapta și haina preoției, dar numai dacă are și sufletul împreună strălucind înlăuntru, prin curăție.”²⁷

Neglijarea vieții interioare, echivalează cu secarea izvorului de unde decurge puterea preoției. Sărăcia sau amortirea ei aduce după sine anchilozarea puterilor sufletești ale preotului, legătura lui cu cerul slăbește, dragostea se răcește, entuziasmul și zelul sacerdotal scade, sau se stinge cu totul.²⁸

Temeliile sau începuturile vieții spirituale lăuntrice a preotului trebuie să le căutăm în acea înclinație firească spre meditație și interiorizare, care se manifestă de timpuriu, ceea ce presupune chemarea sau vocația pentru preoție. Această chemare într-o măsură oarecare se cultivă apoi în școală unde deprinderile de pietate, de sensibilitate, afecțiune, meditație, constituie preocupările prioritare în educația și formarea personalității viitorilor preoți. Însă să nu uităm că viața duhului se poate stinge sau sufoca mai târziu, din lipsa de exercițiu, ca orice dimensiune sufletească rămasă în nelucrare.²⁹ Pentru a nu întrerupe în noi izvorul harului, viața lăuntrică trebuie mereu susținută, vegheată, ceea ce ne va susține în lucrarea de misiune conturată în această perioadă. Un răspuns concludent transmite Sfântul Apostol Pavel ucenicului său Timotei zicând: „Îți aduc aminte, nu nesocotiți harul care este întru tine, care ti s-a dat prin profeție, cu punerea mâinilor preoțimii.” (I Tim 4, 14). Căci pentru viața duhovnicească lipsa de progres înseamnă sărăcie, superficializare, destrămare, distrugere. Preotul în special și creștinul în general și-au asumat prin Botez și Preoție lucrarea împreună cu harul într-o continuă ascendență, modelându-și ființa spirituală după exemplul Mântuitorului Iisus Hristos, supremul model prin excelență.

În acest context putem vorbi de rugăciune și meditație ca mijloace de întreținere și promovare a vieții spirituale, ele înalță sufletul într-o atmosferă duhovnicească, făcându-l să respire bucuria înălțimilor în care sălășluiește Dumnezeu: „La munți suflete, să ne ridicăm, că de acolo va veni ajutorul.” (Ps. 120, 1). Într-o asemenea atmosferă ușurat de povara păcatelor și eliberat de zgura lumeștilor griji și preocupări, sufletul trăiește lângă Dumnezeu. Ca reprezentant și slujitor al lui Dumnezeu, el este

²⁷ Teognost în *Filocalia*, vol. VI, p. 268.

²⁸ Cf. Pr. prof. de. Ioan Zăgrean, *Viața interioară a preotului și importanța ei pentru apostolatul preoției*, în rev. Mitropolia Ardealului, nr. 5-6, 1960, p. 393-412.

²⁹ Nicolae Cabasila, *Desore viața în Hristos*, trad. Pr. prof. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 77 și 173; precum și Marcu Ascetul, *Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez*, în *Filocalia*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. I, Sibiu, 1947, p. 293-294.

dator prin însăși natura misiunii lui, să se afle șă să se mențină în permanență într-o legătură cu Dumnezeu căruia îi slujește și care este izvorul puterii și autorității sale în lume. Această legătură o poate realiza cel mai bine în rugăciune. În rugăciune el poate mărturisi lui Dumnezeu ca unui tată și stăpân, respectul și iubirea sa pentru El, dorințele și năzuințele sale pentru mântuirea credincioșilor săi, slăbiciunile, lipsurile și căderile sale, nevoile, durerile și necazurile sale în împlinirea misiunii. Putem afirma că printre multe alte dimensiuni pastorale, eclesiale, misi-onare, mărturisitoare, preotul trebuie să întrețină și să întetească focul rugăciunii în casa lui David, în parohia și în Biserica lui. Vai de preotul care nu se roagă, care nu a luptat să-și câștige deprinderea rugăciunii, care nu vede în slujba dumnezeiască decât o povară, care a stins în sine duhul rugăciunii.³⁰

Funcția esențială a preoției este rugăciunea, făcută atât în Biserică cât și în afara ei în cadrul slujbelor liturgice, dar preotul nu trebuie să coboare această sfântă și capitală datorie sacerdotală la nivelul unei simple obligații profesionale, îndeplinită în chip mecanic, din rutina sau obișnuință, ori din dorința de câștig material. Preotul să nu se roage numai cu buzele. El trebuie să se comporte ca unul care se află în permanență în fața lui Dumnezeu, și să-i slujească cu cuviință și pătrundere, cu evlavie și credință, cu căldură și demnitate.

Prin rugăciune neconținută și stăruitoare se poate menține caracterul sacerdotal al preoției, ferindu-l pe preot de laicizare și ajutându-l să se desprindă de preocupările și grijile pământești pentru a se alipi numai de Dumnezeu. Clipele de reculegere în rugăciune sunt oaze de singurătate interioară și de liniște în mijlocul unei lumi zgomotoase și pustii. În timpul lor ne smulgem pentru o vreme din pustietatea și frământarea zgomotoasă a cotidianului, pentru a ne retrage în camera noastră de taină. (Matei 6, 6). În timpul reculegerii, atât mintea cât și inima și voința noastră sunt întoarse dinafară înăuntru, mintea se concentrează asupra adevărilor divine, simțirea se umple de iubirea lui Dumnezeu și de râvna pentru slujirea lui: „Astfel interiorizată și sporită, lucrarea sufletului produce o încălzire a inimii, o dilatare a perspectivelor, o deosebită înțelegere a lucrurilor superioare, o fericită înălțare a duhului. Lăuntru sufletului capătă starea unei cetăți străjuite de îngeri, care nu lasă să intre decât impresii netulburătoare și ziditoare, camera în care intrând într-ascuns insul se desface de realitățile imediat înconjurătoare și contemplă pe cele mai înalte, în vârful cărora ochiul tihnit al sufletului vede pe Dumnezeu”³¹

³⁰ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Sublimitatea preoției*, în rev. *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-6, 1957, p. 308.

³¹ Pr. M. Braniște, *op. cit.*, p. 20.

În urma acestor stări ne simțim înviorați și primeniți sufletește, mai întăriți, mai conștienți de sublimitatea și responsabilitatea misiunii noastre, mai curați și mai pregătiți pentru a reîncepe lupta și a o duce cu succes până la capăt. Este o punere a preotului față în față cu veșnicia, întărindu-l și sprijinindu-l în lupta cu păcatul și cu necazurile. „De n-ar fi fost legea Ta gândirea mea, atunci aş fi pierit întru necazul meu. În veci nu voi uita îndreptările Tale, că într-însele m-ai făcut să viez Doamne” (Ps. 118, 92-93).

O condiție esențială a creșterii duhovnicești și a personalității noastre este „examenul de conștiință”. Este un mijloc de control și de autoeducație, bazat pe străvechiul principiu al filosofiei și pedagogiei clasice: „γνωθι σε αυτον – cunoaște-te pe tine însuși” recomandat de toți marii trăitori ai desăvârșirii morale. Clement Alexandrinul spune: „cine se cunoaște pe sine, acela cunoaște și pe Dumnezeu”.³² Acest principiu pedagogic este întrebuințat astăzi într-o măsură foarte largă în educarea societății sub diferite forme, dar și în școală sub denumirea de autoevaluare. Putem spune că suntem într-o convorbire tăcută cu noi înșine, pătrundem în intimitatea conștiinței noastre. Ne examinăm cu atenție propria persoană, cu toate virtuțile și scăderile sau lipsurile ei, misiunea și activitatea noastră cu toate realizările și insuccesele ei. Această lucrare personală, o facem înaintea lui Dumnezeu, pe care îl luăm ca martor și judecător al faptelor, al cugetelor și al simțurilor noastre, căruia îi putem spune: „Toate căile mele înaintea Ta sunt Doamne” (Ps. 118, 168).

³² Pr. M. Ionescu, *Predici „Secerișul este mult și secerătorii sunt puțini”*, București, 1927, p. 245.

TRADIȚIA BISERICII – PĂRȚĂȘIE REALĂ DE HRISTOS ÎN SFÂNTA LITURGHIE

MIRCEA OROS

Abstract.

Christ as God is omnipresent, but in Liturgy is an especial presence, because Eucharist is the Mystery of presence of Christ's Body and Blood, the mystery of His real presence.

The church as religious place, the icons and the Eucharistic presence of Christ reveal the mysterious presence of Christ in the Divine Liturgy. Modes of the real presence of Christ in Liturgy are: Scripture's word, liturgical prayer as our answer to the word of God and the partaking of Holy Mysteries, which is the reason to be and the ultimate goal of Liturgy. It realizes the maximum of revealing of Christ's presence in Divine Liturgy and the full communion of faithfuls with Him .

Therefore, Church is called to reappraise Liturgy in its activity. In the Liturgy can be find concrete solutions for the religious crisis of the contemporaneity.

În Sfânta Liturghie nu este întâlnit cuvântul „tradiție” sau „predanie”, fapt pentru care o privire superficială asupra temei ar putea concluziona că transmiterea Tradiției nu se regăsește ca exigență liturgică în cadrul acesteia. Această concluzie, deși s-ar impune logic, este recuzată facil de însăși conștiința faptului că Sfânta Liturghie este însăși întruparea Sfintei Tradiții. Biserica se definește liturgic, ori dacă Tradiția Bisericii reprezintă viața Bisericii, atunci ea se identifică cu Sfânta Liturghie. Nu este prin urmare necesar să găsim în Sfânta Liturghie formule exprese care să înfățișeze transmiterea Tradiției prin aceasta, ci este suficient să privim Sfânta Liturghie în ansamblul vieții Bisericii pentru a putea percepe transmiterea Tradiției prin intermediul ei. Orice ruptură dintre Liturghie și Tradiția se datorează unei percepții a Tradiției ca un corpus doctrinar unitar. Adeseori teologia

contemporană privește Tradiția din prisma evoluției studiilor dogmatice posterioare. Cel mai adesea, datorită valorizării Tradiției în sfera dogmaticii ca valoare argumentativă de autoritate absolută, aceasta este percepută ca un bloc unitar, ca un monolit bine definit, unitar și inert care are caracteristica de a fi purtător al Adevărului absolut într-o formă absolută, lipsită de dinamică și de diversitate. Dacă înțelegem Tradiția ca “argument”, întrucât un argument nu poate fi decât unitar și indisolubil, acest fapt ne face să considerăm Tradiția ca o formă unitară, nediversificată, de exprimare a Adevărului. În acest context, Sfânta Liturghie nu mai apare a fi decât unul dintre izvoarele Tradiției, una din formele ei de exprimare.

Tradiția nu se definește însă doar ca o sumă de învățături, ci ca trăirea efectivă a Bisericii în Hristos, totuși ea acoperă sfera semantică a doctrinei teologice a Bisericii, fără a se reduce la aceasta. „Doctrina este ceea ce se crede, se propovăduiește și se mărturisește”¹. Această definire a doctrinei creștine, coroborată cu criteriile Sfintei Tradiții oferite de către Vicențiu de Lerin, ne îndreptățește să susținem ca Biserica creștină are întotdeauna aceeași doctrină, pentru că ea reprezintă ceea ce s-a crezut dintotdeauna de către toți membrii ei. Din această perspectivă putem afirma că doctrina Noului Testament este doctrina integrală a Bisericii. Percepția contemporană eronat-omisivă asupra Tradiției uniforme și nediversificate² se datorează următorilor factori: 1. folosirea Tradiției ca argument în discuțiile polemico-dogmatice; 2. extrapolarea conceptului de imuabilitate a conținutului dogmatic al revelației asupra formei în care acest adevăr este propovăduit și 3. viziunii retrospective asupra Tradiției care o ancorează într-un trecut istoric încheiat bine determinat.

Sfânta Liturghie se subscrie și dimensiunii transmiterii Tradiției ca fond de învățături, pentru că ea este expresia completă a învățăturii Bisericii, actualizarea și aplicarea ei. „Dacă o temă nu este clar formulată în Liturghie, sau pusă în centrul ei, ea se află în afara experienței liturgice”³. Sfânta Liturghie transmite întreaga învățătură a Bisericii, trebuie însă precizat faptul că forma de transmitere a învățăturii nu este prin excelență una

¹ Iaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. 1, *O istorie a dezvoltării doctrinei. Nașterea tradiției universale (100-106)*, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 27.

² Vorbind despre o viziune eronată asupra Tradiției apostolice în contemporaneitate, afirmăm doar că aceasta poate fi identificată în unele scrieri influențate în special de perspectiva scolastică asupra Tradiției ca depozitar al unor învățături în forme determinate (scrieri, imne cultice, mărturisiri de credință), dar nu susținem că această percepție e generalizată, conștienți fiind că ea nu va putea fi imputată niciodată dogmaticii ortodoxe preocupate de paradoxul și antinomia dogmatică, chiar și scripturistică, nici studiilor de misiologie în care caracteristica misiunii fiecărui apostol este deseori evidențiată și cu atât mai puțin studiilor de exegeză a Noului Testament, în care circumstanțialitatea e o notă caracteristică a isagogiei.

³ Alexandre Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 155.

dogmatică, ci una doxologică, fapt pentru care Sfânta Liturghie se plasează în sfera Tradiției unitare în diversitate. Sfânta Liturghie, chiar și urmărind șirul istoriografic al evoluției textului său, ne apare ca o actualizare diversificată și aplicată a Tradiției Bisericii.

Această diversitate în unitate nu își găsește locul într-o viziune care plasează Tradiția într-un trecut încheiat. “Impresia că Tradiția aparține trecutului provine din faptul că trecutul ei se prezintă conștiinței noastre în forme mai mult sau mai puțin cristalizate (dogme, norme morale și cultice, monumente de artă bisericească, canoane, documente literare patristice și iconografice), deci accesibile inteligenței și în același timp apte să devină obiect de cercetare teologică”.⁴ Dacă analiza Tradiției se face doar din perspectiva unui eveniment sau a unui tezaur de învățături elaborate în trecut, adică dacă Tradiția este înțeleasă ca un obiect de studiu al teologiei, transmiterea ei nu mai reprezintă o prelungire a vieții în Hristos. Chiar mai mult, dacă tradiția este considerată ca fiind un obiect definit și elaborat doar în trecut, apare riscul negării existenței ei și a devalorizării ei. Astfel, în prezent s-au formulat ipoteze potrivit cărora tradiția nu ar fi o valoare în sine independentă de contemporaneitate sau de folosirea ei în discursul contemporaneității. O asemenea perspectivă nu s-ar lovi de problema diversității regăsite în unitatea intrinsecă a Tradiției apostolice, pentru că, nu s-ar mai afirma în cazul Tradiției unitatea ei, ea nefiind o realitate în sine care e unitară, ci o realitate fabricată de teologul contemporan, care preia elemente ale trecutului și le organizează în tradiție, aceasta ținând astfel de o diversitate a subiectivității contemporanilor. “Pentru un antropolog ca Jean Pouillon, o tradiție ar fi un punct de vedere retrospectiv, o filiație inversată: << noi ne prezentăm ca și continuatori ai celor pe care îi considerăm predecesorii noștri >>”⁵. Deci, din perspectiva retrospectivității, “Tradiția nu este decât un răspuns găsit în trecut la o chestiune formulată în prezent”⁶. Consecința acestei teorii este aceea că “nu există tradiție apostolică întemeiată istoric”⁷, și întrucât “tradiția orală ia în mediul popular o formă legendar-mitică”⁸, o analiză a tradiției din perspectiva diversității exprimării învățăturii sau a dinamicii conturării unui corpus de învățături ar fi perimată.

În cadrul unei Bisericii vii care se întemeiază pe apostoli (Ef. 2, 20), “Tradiția departe de a ne trage spre trecut, departe de a ne rupe de trăirea

⁴ Pr. Prof. Isidor, Todoran, *Esența Sfintei Tradiții și sensul ei istoric*, în “Mitropolia Ardealului”, an. XXI, nr. 4-6/1976, p. 297.

⁵ *Traditions apostoliques*, <http://srg.hereses.chez-alice.fr/y-a-t%27il%20une%20tradition%20apostolique.htm>, 05. 05. 2006

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Traditions apostoliques*, <http://srg.hereses.chez-alice.fr/y-a-t%27il%20une%20tradition%20apostolique.htm>, 05. 05. 2006

actuală este tocmai permanentizarea trăirii în adevărul și realitatea în care au trăit prima dată apostolii prin revelație”⁹. Altfel spus Tradiția nu ține de un trecut încheiat, ci de un trecut care este prezent, sau de un prezent care a început în trecut.

“Ceea ce transmite Biserica nu este o arhivă pentru muzeu, ci viața în Hristos realizată prin cuvântul mereu actual și harul lui Dumnezeu viu și lucrător în Biserică”¹⁰. O soluție pentru a nu produce o ruptură temporală între trecutul în care s-ar regăsi Tradiția și prezentul în care s-ar găsi Biserica, pentru că “Tradiția este practica Bisericii, nu istoria acesteia”¹¹, ar fi analiza Tradiției apostolice din perspectiva misiologiei. Pr. Isidor Todoran observa că : “dacă de obicei tratatele de teologie dogmatică așează Tradiția în capitolul “Izvoarele revelației”, totuși ea aparține prin substanța ei Ecclesiologiei, fiindcă Tradiția se identifică cu viața Bisericii”¹². Analiza Tradiției apostolice din perspectiva activității misionare a Apostolilor, ne va permite să apreciem această Tradiție ca un spațiu dinamic, viu în care se naște în formă variată prima mărturisire de credință. “Se poate spune că Tradiția apostolică este răspunsul Bisericii primare la predica istoriografică a apostolilor.”¹³, sau se poate afirma că Tradiția apostolică se naște în actul misionar, ea neavând statutul unui dat aprioric¹⁴ preluat doar, și transmis de către Apostoli.

Transmiterea Tradiției este una dintre exigențele misiunii Bisericii în societatea contemporană¹⁵. Ca obiect al unei transmiteri, ea nu poate avea decât un caracter unitar. Unitatea și unicitatea Tradiției este deductibilă din unitatea și unicitatea Bisericii. Biserica este una, deci și tradiția pe care ea o transmite este una singură. Atât în ceea ce privește Tradiția, cât și în ceea ce privește Biserica, “unitatea se exprimă în esență în unitatea în credință, în cult și în atitudinea față de problemele de interes comun”¹⁶. Putem spune astfel că, principal, fundamentul unității Tradiției se exprimă în unitatea de învățătură sau de fond a acesteia.

Succint vom încerca să prezentăm câteva definiții ale Tradiției, ca să vedem în ce măsură ele constituie un cadru de afirmare a unității ei. Dintre

⁹ Pr. Prof. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2 Exigențe*, Editura Presa universitară clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 47.

¹⁰ *Ibidem*, p. 46.

¹¹ *Ibidem*, p. 47.

¹² Pr. Prof. Isidor Todoran, *Esența Sfintei Tradiții și sensul ei istoric*, în “Mitropolia Ardealului”, an. XXI, nr. 4-6/1976, p. 294.

¹³ Pr. Prof. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2 Exigențe*, p. 51.

¹⁴ De altfel, dacă Tradiția ar avea această caracteristică de dat aprioric, la fel ca și conținutul unei dogme, s-ar putea afirma că Apostolii întruniți în Sinod au uitat acest dat, sau au uitat Tradiția pe care trebuiau să o mărturisească.

¹⁵ Pr. Prof. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2 Exigențe*, pp. 46-59.

¹⁶ Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, *Unitate și diversitate în Biserica primară*, în “Mitropolia Ardealului”, an XXIV, nr. 7-9/1979, p. 585.

definițiile Tradiției atrag atenția în special cele oficiale din mediul romano-catolic, prin faptul că ele pun accentul în mod excesiv pe unitatea învățături de credință. ”Tradiția apostolică a fost definită în Biserica Romano-catolică la Conciliul tridentin în sesiunea a IV-a din 8 aprilie 1546, în primul decret: *este evident că adevărul este conținut în cărțile sfinte și în tradiția nescrisă, care primită de apostoli din gura lui Hristos însuși s-a transmis oral de la Apostoli sub inspirația (dictarea¹⁷) Duhului Sfânt și a ajuns până la noi și în Conciliul II Vatican în sesiunea a VIII-a din 18 noiembrie 1965 în Constituția dogmatică Dei verbum: pentru că Evanghelia a fost întotdeauna păstrată inalterată și vie în Biserică, apostolii au lăsat ca succesori episcopi și le-au transmis propria învățătură. Astfel deci, Sf. Tradiție și Sf. Scriptură, sunt ca o oglindă în care Biserica în pelerinajul ei pe pământ Îl contemplă pe Dumnezeu de la care a primit toate...*”¹⁸. După cum foarte ușor se poate observa aceste definiții pun în mod excesiv accentul pe tradiție ca învățătură transmisă, și pe unitatea acestei învățături.

Aspectul unitar al fondului de învățături al Tradiției apostolice este reținut și de către teologia ortodoxă. Totuși definițiile dogmatice ortodoxe, chiar atunci când accentuează unitatea de fond a Tradiției nu se opresc la o simplă identificare a acesteia cu o sumă de învățături: *”Tradiția constituie întregul tezaur al credinței și vieții Bisericii, tezaurul dăruit, proclamat ca atare și încredințat de către Domnul, propovăduit și difuzat de către apostoli, păstrat, dezvoltat și fructificat de către Biserică pentru mântuirea lumii”*¹⁹. Cert este că și în cazul în care definiția Tradiției este una restrictivă, accentul în teologia ortodoxă se pune pe unitatea sa de fond. Tradiția este o învățătură și nu învățături așa cum de regulă este percepută în protestantism: *”prin Tradiție, părinții Bisericii înțeleg de obicei învățătura pe care Domnul și apostolii Săi au încredințat-o Bisericii, oricare ar fi fost modul transmiterii ei, oral sau scris”*²⁰.

Ortodoxia înțelege unitatea de fond a Tradiției nu doar ca o unitate de învățătură (deși aceasta este o componentă esențială a unității), ci ca o unitate a Tradiției în întregul ei. Tradiția este definită în special din perspectivă misionară, nu doar ca învățătură, ci mai ales ca viață în Hristos: *”Tradiția este permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos”*²¹. *”Tradiția în sens*

¹⁷ Opinia transmiterii învățăturii în Tradiție sub o inspirație de genul dictării nu are nici un fundament patristic, iar datorită faptului că această chestiune nu constituie tema studiului de față precum și datorită faptului că am avut acces la aceste definiții nu în original, ci doar în traducere franceză, ne-am luat rezerva de a da această traducere doar în paranteză ca o traducere probabilă.

¹⁸ *La Tradition apostolique*, <http://www.cursillos.ca/formation/documents/catechisme/cat221.htm>, 06.05.2006

¹⁹ Pr. Prof. Isidor Todoran, *art. cit.*, p. 294-295.

²⁰ Arhid. Prof. Constantin Voicu, *art. cit.*, p. 409.

²¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă, vol I*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p.43.

restrâns nu este nici numai o parte din adevărurile revelate și anume cele necuprinse în scris, nici doar conștiința de sine a Bisericii post-apostolice”²², “Tradiția este mediul mântuirii personale”²³. “Tradiția apostolică s-a constituit ca răspuns al apostolilor luminați de Duhul Sfânt la chemarea lui Hristos Cel răstignit și înviat”²⁴, răspuns care e reprezentat de modul lor de a fi în Hristos, nu doar de învățătura pe care ei o primesc de la Hristos și o transmit. Tradiția este astfel în primul rând practică, sau modul de aplicare și actualizare la nivel personal a învățăturii. Tradiția apostolică este așadar un mod de viață, iar ca mod de viață el trebuie să fie unitar, pentru că dimensiunea soteriologică obiectivă întemeiată de către Hristos prin întruparea, moartea pe cruce, învierea și înălțarea Sa la cer este unitară.

Ca fond Tradiția e viața în Hristos. Ca exigență liturgică, transmiterea Tradiției presupune cu necesitate și o componentă formală de transpunere a acestei „vieții în Hristos” experimentate pentru prima dată de apostoli în viața noilor convertiți precum și a generațiilor viitoare de creștini.

“Tradiția sau predania, datina sau rânduiala Bisericii, cum îi spuneau cei vechi, are mai multe înțelesuri, indicate de verbul παραδοσις – tradiție – și anume: a) acțiunea de transmitere mai departe din mână în mână și din gură în gură, precum și aceea de predare; b) obiectul acestei acțiuni de transmitere și predare, care poate fi iarăși diferit: Cuvântul lui Dumnezeu sau anumite datini ori obiceiuri ori învățătura orală.”²⁵ Am putea deci spune că Tradiția presupune o componentă pasivă, obiectul transmiterii, și una activă, transmiterea propriu-zisă. Dacă însă vom înțelege că această componentă pasivă, nu este o sumă de adevăruri abstracte, ci exprimarea la nivel existențial a adevărurilor revelate, atunci exigența liturgică a transmiterii Tradiției va induce un dublu aspect componente active a Tradiției. Astfel, “Tradiția are două sensuri: a) totalitatea modalităților de trecere a vieții lui Hristos în viața umană și a tuturor lucrărilor lui de propovăduire și sfințire și b) transmiterea acestor modalități în timp și spațiu, adică de la generație la generație și către toți cei de departe”²⁶.

Exigența transmiterii Tradiției presupune așadar transmiterea învățăturii Bisericii într-o formă inculturată și actualizată la nivelul experienței religioase și transmiterea trăirii efective în Hristos. Transmiterea învățăturii de credință într-o formă actualizată, impropriată presupune o transmitere a ei în Sfântul Duh. „Dumnezeu Cuvântul nu se poate naște în noi decât în Sfântul Duh, așa cum de altfel nici un cuvânt nu poate prinde rădăcină

²² Pr. Prof. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2 Exigențe*, 2004, p. 47.

²³ *Ibidem*, p. 47.

²⁴ *Ibidem*, p. 50.

²⁵ Pr. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 141.

²⁶ Pr. Prof. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2 Exigențe*, 2004, p. 48.

în cineva decât „în duh” într-un anume univers spiritual comun, de împreună-cunoaștere, încredere, speranță și iubire”²⁷. „Cunoașterea în Duh a lui Dumnezeu nu este o cuprindere cu mintea prin cugetare de la distanță, ci o simțire a minții printr-o intuiție spirituală”²⁸. Ori, în Sfânta Liturghie se realizează tocmai acest lucru, o transmitere a învățăturii de credință în Duhul Sfânt, în experiența relației harice cu Hristos.

În ceea ce privește transmiterea Tradiției ca transmitere a „vieții în Hristos”, un moment semnificativ al Sfintei Liturghii îl reprezintă sărutarea frățească, moment în care preoții slujitori se adresează unul altuia cu cuvintele „*Hristos în mijlocul nostru – Este și va fi*”²⁹. Această formulă este edificatoare în ceea ce privește centralitatea Sfintei Liturghii care își propune să transmită viața în Hristos și în comuniune permanentă cu Hristos.

În ceea ce privește transmiterea Sfintei Tradiții la nivelul Sfintei Liturghii, edificatoare ne apar și Rugăciunea antifonului al II-lea: „*Doamne Dumnezeul nostru, mântuiește poporul tău și binecuvintează moștenirea Ta...*”³⁰ și Rugăciunea Amvonului: „*Cel ce binecuvintezi pe cei ce Te binecuvintează, Doamne, și sfințești pe cei ce nădăjduiesc întru Tine, mântuiește poporul Tău și binecuvintează moștenirea Ta...*”³¹. Expresia „moștenirea Ta” se înscrie în dimensiunea Tradiției ca predanie, ca fond transmis, sau reversibil moștenit. Ea realizează de asemenea în mod magistral o mutație a percepției Tradiției în cadrul liturgic de la doctrină sau învățătură de credință la comunitatea umană în care este actualizată această mărturisire de credință. Moștenirea Tradiției recapitulată în Sfânta Liturghie nu este prin urmare doar cea a unei învățături de credință, ci cea umană a realizării transpunerii existențiale a acestei învățături la nivelul persoanei umane.

Sfânta Liturghie este prin urmare un act al Tradiției, un izvor al ei. Dar ea nu este un simplu factor de transmitere a Tradiției, ci însăși forma proprie de transmitere a învățăturii de credință într-o formă actualizată, trăită și experimentată concret la nivelul fiecărui individ, precum și o actualizare a trăirii comuniunii reale cu Hristos.

²⁷ Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991, p. 252.

²⁸ PS Irineu Slătineanu, *Omul-ființă spre îndumnezeire*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2000, p. 85.

²⁹ *Liturghier*, p. 147.

³⁰ *Ibidem*, p. 121.

³¹ *Ibidem*, p. 173.

CATEDRALA MITROPOLITANĂ ADORMIREA MAICII DOMNULUI DIN CLUJ-NAPOCA

MARCEL-GHEORGHE MUNTEAN

ABSTRACT : The Metropolitan Cathedral *Adormition of the Virgin Mary*, in Cluj-Napoca.

At the beginning of the XX-th century the need of building in Cluj a monumental church as a cathedral, was felt. The architects were Constantin Pomponiu and George Cristinel. The peinture was executed in neobizantinian style by Catul Bogdan and Anastasie Demian, in the year 1933, being finalized by Cornel Cenan, later on. The festival icons of the iconostasis are signed by artist Gheorghe Russu.

The present study is a reverential regard that was brought to the two painters, especially to Anastasie Demian, an artist that composes on the monumental walls an extremely serious and elegant painting and thus, creates an original masterpiece, a real romanian art synthesis. The colours, in perfect harmony are perfectly integrated in the architectural space. Painter Demian was the student of Maurice Denis, in Paris, the one that founded the Sacred Art Galleries. This masterpiedce is the first one from a series of masterpieces like : Cathedrals in Sibiu, in Lugoj, in Timișoara. Throughout its splendour, the peinture and this artist belong to the great church painters in his century.

Începutul secolului al XX-lea în Transilvania, se caracterizează printr-o susținută dorință de a se crea un stil românesc, idee susținută de Elie Miron Cristea în prestigioasa sa lucrare *Iconografia din interiorul Bisericii Răsăritene*, apărută în anul 1905, dar și prin strădaniile pictorilor Constantin Lecca și Mișu Popp ce vor fi devansați de mai tânărul Octavian Smigelschi ce a înlocuit limbajul academist de factură apuseană cu cel de sorginte bizantină. Perioada de după 1 Decembrie 1918 este cea în care se cristalizează un stil național, atât în pictura din Transilvania, cât și din țară, dar mai cu

seamă și în arhitectură. Acest deziderat s-a manifestat prin construirea de noi lăcașuri de cult de maximă importanță la Sibiu Catedrala Sf. Treime (1905-1907), la Baia Mare Catedrala Adormirii Maicii Domnului (1905-1911), la Alba Iulia Catedrala Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil (1922), la Cluj Catedrala Adormirii Maicii Domnului (1922-1933). Pictura religioasă a simțit același impuls generat de Marea Unire, în acest sens tot mai multe lăcașuri se restaurează sau sunt înnobite cu ansambluri monumentale în frescă. Academii de Arte Frumoase nou înființate, de la București, Iași, Cluj vor avea și disciplina picturii monumentale cu deschidere spre arta religioasă, fapt ce va duce la instruirea a numeroși pictori în tainele artei sacre.¹

La începutul secolului al XX-lea în spațiul multiconfesional al Clujului s-a simțit nevoia existenței unei biserici monumentale reprezentând comunitatea ortodoxă, având în vedere faptul că această dorință străveche a poporului român nu a putut fi îndeplinită. Mitropolitul Andrei Șaguna a fost cel care a dorit să înființeze vechea mitropolie ortodoxă a românilor transilvăneni și să ctitorească scaune episcopale la: Caransebeș, Timișoara, Oradea Mare și Cluj. Din acest proiect, până la sfârșitul vieții sale, nu a putut să înființeze decât mitropolia, cu sediul de la Sibiu și cea a episcopiei din Cransebeș. În adresa trimisă în anul 1863 cancelariei aulice de la Viena, ierarhul ardelean, cerea stăruitor existența unui scaun de reședință în Cluj, constituit din teritoriul arhidiecezei Sibiului. Cererea nu s-a îndeplinit numai peste 60 de ani.² După o succesiune de adunări, sinoade locale, Consistorii mitropolitane și după greutățile pricinuite de izbucnirea războiului, s-a cerut *fără de nici o amânare* la data de 30 aprilie 1919 un Consistor ce va purcede la organizarea episcopiei.³ Președinte a fost ales asesorul Nicolae Ivan, viitorul episcop. În acest scop, oficialitățile urbei, au indicat spațiul necesar înălțării acestui lăcaș de închinăciune, în imediata vecinătate a Teatrului Național, în actuala Piață Avram Iancu. La 16 octombrie 1920 Ministerul de Interne constată necesitatea zidirii Catedralei ortodoxe române de la Cluj ce se *impune ca o necesitate bisericească și culturală*.⁴ Această măreață înfăptuire a fost inițiată de către Episcopul Nicolae Ivan, ctitorul reînființatei Episcopii a Vadului Feleacului și Clujului, care a stăruit până la finalizarea proiectului.⁵ Arhitecții aleși au fost Constantin

¹ Viorel Nimigeanu, *Pictura bisericilor ortodoxe din Transilvania*, Ed. Palimpsest, București, 2010, p. 26, 27. Edificatoare este și decizia Sinodului de la București din anul 1902 cu privire la respectarea canoanelor Erminiei și a Sfintei Tradiții.

² Pr. Florea Mureșan, *Catedrala*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române Kolossvár-Cluj, 1943, p.1, 4.

³ *Ibidem*, p. 12.

⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁵ În redactarea acestui studiu s-au avut în vedere și cele două proiecte de devize întocmite de pictorul profesor Costin Ioanid de la Institutul de arte plastice Nicolae Grigorescu din București ce avea la bază bibliografia semnată de preotul Florea Mureșanu *Catedrala*, Ed. Episcopiei Române, Cluj, 1943; *Episcopul Nicolae Ivan 1855-1936 Ctitorul Reînviatului Episcopii a Vadului Feleacului*

Pomponiu și George Cristinel,⁶ încă din anul 1922, lucrarea fiind terminată în anul 1933. Sfințirea pietrei de temelie s-a făcut la 7 octombrie 1923 în cadrul unei festivități maiestuoase la care au fost prezenți principele moștenitor, ca reprezentant al regelui Ferdinand I, miniștrii, personalități ale vieții culturale și înalte fețe bisericești ale timpului.⁷ După cei 10 ani de eforturi susținute, Catedrala va fi târnosită la data de 5 noiembrie 1933. Acest eveniment unic din viața Bisericii transilvănene a chemat alături pe Patriarhul Dr. Miron Cristea, Mitropolitul Dr. Nicolae Bălan, Episcopul Nichita Duma de Argeș, Dr. Ioan Stroia, Episcopul Armatei și arhieriei: Dr. Andrei Crișanul de la Oradea și Dr. Vasile Stan de la Sibiu.⁸

Arhitectura Catedralei reflectă elemente ce amintesc de marile biserici, cu precădere ale perioadei lui Justinian, dar totodată utilizând și expresii de stil ce au influențat construcțiile sacre din epoca bizantină a Comnenilor la care s-au încorporat și elemente caracteristice Renașterii Occidentale.⁹ Planul edificiului este triconc și are în componența sa spațiile consacrate din aria bizantină precum: pridvor închis, pronaos, naos, Sfântul Altar¹⁰ (Fig. 1). Deoarece în momentul ridicării lăcașului de cult spațiul prevăzut lui nu mai putea fi schimbat s-a convenit a se construi diferit de canoanele ce prevăd orientarea altarului spre est, el fiind îndreptat spre nord-sud.¹¹ Cele două abside din naos au formă semicirculară numai pe înălțimea a două nivele, urmând ca în partea superioară pereții de sud și de nord să se ordoneze în suprafețe plane ce urcă până la baza turlei, îngustându-se și obținându-se astfel o structură unitară piramidală, ce conferă edificiului înalt de peste 35 de metri o armonioasă repartizare a greutății pe verticală. Absidele amintite sunt precedate la sol de coloane și de parapeti la nivelul superior. Pe laturile de nord, vest și sud, în partea superioară, respectiv în naos, pronaos și cor (cafas) se observă la nivele distincte, jur împrejur, balcoane cu balustrade

și Clujului Studii și documentare, Ed. Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1985, p. 103; și de părintele arhim. Pictor bisericesc Sofian Boghiu din anul 1977; primul propunea restaurarea edificiului, iar cel de-al doilea pictarea din nou a edificiului.

⁶ Raluca Diana (Băneasă) Jula, *Arhitectura religioasă a românilor din Transilvania în perioada interbelică*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 333. Reținem că cei doi arhitecți au mai proiectat și Mausoleul de la Mărășești, iar George Cristinel a fost de asemenea, arhitectul catedralei de la Orăștie.

⁷ Pr. Florea Mureșan, *Catedrala...op. cit.*, p. 19, 20. Printre arhieriei amintim: Nicolae Bălan și Pimen al Moldovei, Roman Ciorogariu, Dr. Nicolae Ivan și Nichita.

⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁹ Grigore Ionescu, *Arhitectura pe teritoriul României de-a lungul veacurilor*, Ed. Academiei, București, 1982, p. 578, 580. Autorul consideră Catedrala ce se impune prin tendința de monumentalitate ca fiind secundată pe de o parte, de volumul fărâmițat în partea superioară, iar pe de altă parte, prin excesul de elemente în detalii realiste ce îmbină forme amestecate de arhitectură veche românească cu cele de sorginte bizantină.

¹⁰ Raluca Diana (Băneasă) Jula, *op. cit.*, p. 76, 78.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Catedrala Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și a Clujului*, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1998, p. 73, 74.

de marmură, înfrumusețate în relief și trafor cu motive decorative simbolice, florale, zoomorfe. Naosul este împodobit cu o turlă de 15 metri, flancat la bază de două balcoane circulare, în interior și în exterior, fiecare fiind decorat cu câte o balustradă pe care se sprijină 20 de coloane suple, secundate la rândul lor de alte 20 de ferestre. Pandant turlei de pe naos, în pro-naos se înalță o cupolă largă și mai scundă, iar la exterior aceasta este străjuită de două turnuri așezate pe pridvor. Acestora, le sunt atașate corespunzător încă alte patru turnuri ce se înalță la baza celor două arce monumentale din interior. Întreaga construcție a fost ridicată din cărămidă, fiind totodată îmbrăcată la exterior cu plăci considerabile de piatră și ornamente sculptate. Acoperișul catedralei este din tablă de aramă cu reliefuri și incizii ornamentale. Pardoseala întregului monument este alcătuită din structuri geometrice executate în mozaic de marmură. În vara aceluiași an a fost ales pictorul Catul Bogdan¹² ce va realiza două scene în Sfântul Altar, *Maica Domnului pe Tron*¹³ și *Cina cea de Taină*¹⁴, iar turla din naos a fost finalizată de pictorul Anastase Demian.¹⁵ Întreaga lucrare de pictură rămasă i

¹² Vasile Drăguț, *Catul Bogdan*, Ed. Meridiane, București, 1972, p. 29, 33. Artistul se naște la Colmar în anul 1897, studiază la Școala superioară de arhitectură din București, iar din anul 1920-1923 la École Nationale Supérieure des Beaux-Arts de la Paris. Aici este repartizat la clasa de desen și pictură condusă de Ernest Laurent. Tot în acei ani frecventează atelierul de frescă a lui Paul Beaudouin; lucrând cu acesta la decorarea bisericii St. Genéviève din Nanterre. În anul 1926 este numit profesor suplinitor la Școala de arte frumoase din Cluj. Pictează biserica din Cerghid (jud. Mureș) în anul 1932, apoi în 1933 bolta altarului din Catedrala Ortodoxă de la Cluj și în 1934, bolta altarului al bisericii ortodoxe din Timișoara IV. Pictează iconostasul pentru aceeași biserică cu un an mai târziu ca mai apoi, în anul 1936 să împodobească cu pictură murală biserica ortodoxă din cartierul Mehala, tot din Timișoara. Ca urmare a transferării Școlii de Arte Frumoase din Cluj la Timișoara, se va stabili pentru o vreme acolo (după 1933). În anul 1944 execută mozaicul pavimantar al Catedralei Ortodoxe Sf. Trei Ierarhi din Timișoara. Din anul 1949 este numit profesor de desen și pictură la Institutul de arte plastice din Cluj, iar din anul 1951 este transferat la Institutul de arte plastice Nicolae Grigorescu din București. Deschide numeroase expoziții personale și participă la o multitudine de expoziții de grup, în țară și peste hotare unde talentul său este răsplătit cu premii și distincții. Trece la Domnul în anul 1978.

¹³ I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973, p. 63, 65. Tema iconografică ce ste inclusă Sfântului Altar începând din sec. al VI-lea la Parenzo, dar ea se va generaliza mai târziu, astfel o regăsim și la biserica domnească de la Argeș, unde Maria îl are pe Hristos în brațele sale și în jur doi arhangheli ce se închină, alături sunt străjuți și de Sf. Ioan Gură de Aur și Ier. Nicolae. Cealaltă temă Cina cea de Taină este inclusă în decorul principal al peretelui absidei principale.

¹⁴ Cele două compoziții astăzi nu mai există ele fiind înlocuite de mozaicul ce îmbracă întreaga absidă.

¹⁵ M. Djentemirov, Raluca Iacob, *Anastase Demian*, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 37, 38. Pictorul Demian s-a născut în anul 1899, la Budapesta. După terminarea liceului de la Timișoara este respins la Școala de Bele-arte din Budapesta, tânărul artist se înscrie la Școala de Bele-arte din București, unde va fi elevul lui Costin Petrescu; beneficiind de o bursă la Roma pleacă acolo, iar sfârșitul anului 1919 îl găsește la Paris, la Academia Julian. Cu sprijinul lui Ion Pilat dar și cu stăruința presei, pictorul obține o nouă bursă la Paris, în anul 1920, unde va urma cursurile de la *Ateliers des Arts Sacrés*, susținute de Maurice Denis. Tot acum este premiat cu premiul I și II la un concurs de afișe. Recomandat de pictorul francez, artistului român i se încredințează deco-

s-a încredințat pictorului Corneliu Cenani¹⁶ între anii 1950-1960, pe care a executat-o după proiectul întocmit de pictorul Demian. Iconostasul sculptat în lemn, după modelul tâmplei Mănăstirii Arnota, a fost realizat după planurile pictorului Gheorghe Russu, iar icoanele ce întregesc ansamblul au fost pictate tot de către el, în anul 1933, la München. Artistul termină doar icoanele împărătești și cele din registrul de jos, urmând ca ciclul praznicelor, ca de altfel și celelalte registre, să fie zugrăvite de Anastase Demian. Concepția picturii îi aparține în întregime pictorului Anastasie Demian ce oglindește ideea de monumentalitate, claritate și simplitate pe care le întâlnește în veacul al VI-lea, în Bizanț, în timpul domniei lui Justinian. Demian în anii de formare, la Paris, a studiat cu pictorul Maurice Denis, cel care a inițiat Atelierele de Artă Sacră și care a decorat o serie de biserici, alături de ucenicii lui printre care se numără și autorul Catedralei. Referindu-se la arta bizantină pe care o prețuia atât de mult, Denis, și mai cu seamă la aportul picturii bizantine în contemporaneitate, nota: *începând cu epoca bizantină, geniul popoarelor creștine a preferat tuturor artelor plastice Pictura; capodoperele artei creștine, toate simbolice, sunt în mare parte picturi; marii ei maeștri sunt pictori; și de atunci dominația acestei arte a fost atât de mare încât se poate presupune că toate splendorile picturii din timpurile moderne, chiar și cele neinspirate de creștinism, au aceeași origine simbolistă și creștină...Pictura creștină este cu siguranță tipul cel mai perfect de pictură creștină...școala bizantină a inventat pentru a exprima ideile creștine un întreg limbaj plastic, o întreagă elocvență precisă și înflorită ca și elocvența Sfinților părinți.*¹⁷ Anastasie Demian în complexitatea creației sale, atât laice cât și religioase a cultivat o artă în care primau: economia de mijloace, claritatea expresiei, raportul între detaliu și ansamblu, între linie și culoare, între studiu și sinteză. Aceste elemente specifice picturii sale au fost dublate de un talent rafinat, în ceea ce privește armonia cromatică, uneori pictorul ajungând la sonorități grave ale registrului pictoricesc. Folosindu-se de amplitudinea și generozitatea spațiului interior al Catedralei, artistul și-a concentrat atenția pe anumite episoade semnificative din registrul iconografic Vechi și Neotestamentar. Totodată,

rarea bisericii din Mézières, în anul 1923. În anul 1925 este numit profesor la Școala de Arte frumoase de la Cluj, nou înființată. Pictază la Cluj, cupola Catedralei Ortodoxe în anul 1933, iar în anul 1940 începe să decoreze Catedrala Ortodoxă *Sf. Trei Ierarhi* din Timișoara, târnosită în anul 1946. Artistul a mai pictat altarul Catedralei Ortodoxe *Sf. Treime* din Sibiu, Biserica Ortodoxă *Adormirea Maicii Domnului* din Lugoj, Capela Stella Maris de la Balcic, vechea Catedrală din Arad, Biserica Mănăstirii Timișeni. A trecut în veșnicie în anul 1977.

¹⁶ Negoită Lăptoiu, *Școala de Arte Frumoase din Cluj și Timișoara (1925-1941)*, Ed. Arc, București, 1999, p. 94, 205. Pictorul Cornel Cenani a fost ucenicul lui Anastasie Demian și a profesorilor Școlii de Arte Frumoase de la Cluj, fiind menționat în grupul celor mai merituoși studenți împreună cu Tasso Marchini, Nicolae Pop, Ioan Moldovan, Zoltán Pálffy.

¹⁷ Andre Lhote, *De la paletă la masa de scris*, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 426, 427.

prin alternanța scenelor sacre cu motivele ornamentale, pictate și sculptate, s-a realizat o simbioză între efectul pictural și decorativ. În acest scop, Demian, imită prin pictură plăcile mari de piatră specifice construcției pe laturile tuturor suprafețelor: arce, stâlpi, pereți.

Compozițiile semnate de Catul Bogdan și care au existat în Sfântul Altar, respectiv cele două scene amintite, au fost inspirate dintr-un alt izvor bizantin al veacului al XIV-lea și anume: Biserica Domnească de la Curtea de Argeș.¹⁸ În legătură cu acest ansamblu monumental Vasile Drăguț nota: *Executată în frescă, pictura catedralei clujene pune în valoare știința compozițională, claritatea desenului, sensul rezolvărilor decorative, o anume rigoare a construcțiilor care reamintesc trecerea artistului prin școala de arhitectură. Într-o vreme în care la noi se depuneau susținute eforturi pentru a se retonifica tradițiile picturii murale, când, pe urmele contestatului dar bunului tehnician care era Costin Petrescu, tot mai mulți pictori - Ștefan Constantinescu, Gheorghe Popescu, Anastasie Demian și alții - se apropiau cu pasiune de tainele frescei, Catul Bogdan are nu numai meritul de a fi întărit un front de opinie creatoare, dar și de a fi contribuit efectiv la înzestrarea sa cu o realizare de prestigiu. Criticii de artă V. Beneș și Raoul Șorban au consemnat elogios participarea la decorarea catedralei clujene (o altă parte a decorației fusese încredințată pictorului Anastase Demian), anticipând asupra perspectivelor pe care le avea țara noastră.*¹⁹ Memorabile rămân și însemnările lui Negoită Lăptoiu legate de îndemnarea lui, în ceea ce privește arta monumentală religioasă, precum și de interesul de a instrui în tehnica frescei pe mai tinerii creatori: *Dar și-n acest nou domeniu al activității sale și-a manifestat din plin capacitatea de educator și maestru, inițiind în tehnica frescei sau a picturii paretale pe Nicolae Brana, Cornel Cenan, Ion Gavrilă, Victor Constantinescu, Tasso Marchini, Emil Cornea sau frații Profeta, deci cei mai activi pictori în astfel de lucrări din spațiul intracarpatic (care l-au ajutat adesea la transpunerea cartoa-*

¹⁸ Negoită Lăptoiu, *Incursiuni în plastica românească*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 17. Se consemnează faptul că artistul a fost preocupat de arta monumentală într-o perioadă de aproximativ 14 ani (1932-1946), timp în care decorează mai multe lăcașuri de cult, situându-l între *venerebilitii continuatori ai tradiției picturale românești*. Refeindu-se exact la anul 1932, istoricul de artă menționează că pictorul și-a luat câțiva ucenici precum, C. Cenan, I. Gavrilă și Tasso Marchini urmând ca în anul următor să devină autorul celei mai expresive compoziții din ansamblul *parietal al catedralei ortodoxe din Cluj, transpusă pe bolta altarului și reprezentând tema Adormirii Maicii Domnului*...Autorul a scris bine totul în afară de temă, pe care o cofundă; este vorba de Maica Domnului cu Pruncul pe tron și nu de Adormirea Fecioarei; în rest aprecierile sunt juste. Chiar dacă se va face în continuare un periplu axiologic despre pictura bisericii ortodoxe din cartierul Mehala (1936-37) și se va concluziona despre stilul pictorului afirmându-se că din cercetarea acestui monument reiese: *clara ordonare a scenelor, ca urmare a bunei înțelegeri a legilor spațiale, riguroasa definire a formelor printr-un desen concis și sobra sonoritate a tonurilor, de o nobilă austeritate*, toate acestea sunt valabile și pentru absida Catedralei de la Cluj.

¹⁹ Vasile Drăguț, *op. cit.*, p. 16.

nelor concepute de maestru).²⁰ La exterior s-a dorit a se așeza un mozaic de Murano monumental având ca temă hramul Catedralei *Adormirea Maicii Domnului*, dar care nu s-a realizat. Există în tehnica mozaicului, deasupra celor trei uși de la intrare, din timpul Arhiepiscopului Teofil Herineanu, reprezentări ale lui Hristos, a Fecioarei și al Sfântului Ioan Botezătorul, compoziție ce se înscrie în scena Deisisului (Fig. 2).

Programul iconografic al Catedralei surprinde prin claritatea și monumentalitatea redării (Fig. 3).

Sfântul Altar nu mai are structura compozițională iconografică gândită de Catul Bogdan, el fiind înveșmântat în mozaic, iar tematica este diferită. În concă domină *Maica Domnului cu Pruncul pe tron*,²¹ înconjurată de doi Arhangheli, în gesturi de umilință.

Începând din anul 2002, cu binecuvântarea Mitropolitului Bartolomeu Anania, s-a dorit ca în cadrul decorației interioare a Catedralei Mitropolitane, să se schimbe programul iconografic prin montarea de mozaicuri alături de frescă. Astfel, au fost înlăturate picturile murale și spațiul a fost amenajat cu această tehnică, care a îmbrăcat următoarele zone: Sfântul Altar cu absida aferentă, arcul de triumf, partea de jos a celor două abside laterale și peretele de deasupra intrării.

Registrul următor al Sfântului Altar se îmbogățește cu episoade din Vechiul Testament de la stânga spre dreapta, existând: *Cortul Mărturie*,²² *Moise și Aaron*,²³ *Rugul aprins*,²⁴ *Sacrificiul lui Avraam*.²⁵ În centru și mai jos

²⁰ Negoită Lăptoiu, *Incursiuni...*, op. cit., p. 42.

²¹ I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei.. op. cit.*, p. 63. Tema iconografică apare începând din veacul al VI-lea în decorația absidei Sfântului Altar. La început, respectiv în sec. al IV-lea, întâlnim redat Hristos pe tron. Izvorul noii reprezentări este ideea de mijlocire a Mariei, cuprins într-o rugăciune de mijlocire de la sfârșitul utreniei, rugăciune existentă și la slujba proscomidiei. Ideea de intercesiune sau mijlocire este legată de cea a întrupării lui Hristos din Fecioară. La biserica domnească de la Argeș, Fecioara cu Pruncul este secondată de doi arhangheli care au alătura și pe Sf. Ioan Gură de Aur și Nicolae.

²² *Ibidem*, p. 66. Tema iconografică apare pentru prima dată pictată în sec. al III-lea la Dura-Europos. Descrierea scripturistică este cea întâlnită la Sfântul Pavel, în Evr. 9, 1-6; 12, 20-24. Cortul Mărturie cuprindea tablele legii, ce se mai numeau și *mărturie*. În frescele amintite observăm mai multe elemente semnificative: templul, arca alianței și cortul mărturie. Arca alianței adăpostea: tablele legii, vasul de aur cu mană a lui Aaron și toiagul lui Aaron ce a înflorit.

²³ *Idem*, prezența celor doi este întâlnită tot în acest monument, ei fiind pictați alături de Cortul Mărturie, în atitudine de oranți. Tema se va îmbogăți atunci când pe învelitoarea mesei apare redat portretul Mariei, la început fără Iisus. Exemplu caracteristic din pictura din spațiul nostru este biserica domnească de la Argeș. Moise și Aaron simetrice, cadesc. Alături sunt cei doi profeți Isaia și Eremia, iar în dosul lor douăsprezece regi cu daruri grupați câte șase pe fiecare parte.

²⁴ Tema este legată de simbolistica mariologică. Moise tânăr se reprezintă deslegându-și încălțărilor în fața rugului aprins ce nu se mistuia și care o figurează pe Fecioara Maria.

²⁵ Tema sacrificiului din Vechiul Testament este legată de cea de-a doua temă cea a Mielului lui Dumnezeu. Tema Mielului a fost înlocuită în timp de cea a Împărtășirii Apostolilor. Sacrificiul lui Avraam, Abel ori Melchisedec, prefigurări ale Jertfei vechitestamentare, definesc caracterul liturgic al temei.

se proiectează impunătoare scena *Tronului Etimasiei*,²⁶ ce pare să fie preluată din monumentală compoziție a *Judecății de Apoi*.²⁷ Pe cele două laturi la est, se definește scena: *Învierea tânărului din Nain*²⁸ și la vest *Învierea fiicei lui Iair*.²⁹ În registrul de jos se grupează în jurul lui *Iisus Marele Arhiereu*,³⁰ Sfinții Liturghisitori și Ierarhi ai Bisericii Ortodoxe. În stânga Mântuitorului, în atitudini solemne și în poziții rigide sunt: *Sf. Ier. Ioan Gură de Aur*, *Sf. Ier. Grigorie Dialogul*, *Sf. Ier. Spiridon*, *Sf. Ier. Calinic*, *Sf. Arhid. Ștefan*. În dreapta Domnului sunt: *Sf. Ier. Vasile cel Mare*, *Sf. Ier. Grigore Teologul*, *Sf. Ier. Iacob*, fratele Domnului, *Sf. Ier. Nicolae* și *Sf. Arhid. Laurențiu*.³¹

Catapeteasma³² sau tâmpla înaltă este sculptată în lemn și argintată cuprinzând patru registre de icoane, unele fiind executate de Gheorghe Russu, *Icoanele Împărătești* iar celelalte, mai numeroase, fiind semnate de Anastasie Demian.

Registrul întâi cuprinde de la miazănoapte teme: *Sf. Ioan Botezătorul* (Fig. 7), *Sf. Arhid. Ștefan* - pe ușa diaconească, *Maica Domnului Împărăteasă cu Pruncul pe tron* (Fig. 5), *Buna Vestire* - pe ușile împărătești, *Hristos Mare Arhiereu* flancat de *Fecioara Maria* și *Sf. Ioan Botezătorul* (Fig. 6), în varianta *Deisis*, *Sf. Ier. Nicolae* (Fig. 8), *Sf. Arhid. Laurențiu* - pe ușa diaconească și *Sf. Ier. Nicolae*. Registrul al doilea, al marilor praznice însumează paisprezece icoane ce au următoarele teme iconografice: *Sf. Treime*, de tipul *Filoxenia lui Avraam*, *Nașterea Maicii Domnului*, *Intrarea în Biserică a Maicii Domnului*, *Nașterea Domnului*, *Întâmpinarea Domnului*, *Botezul Domnului*, *Intrarea în Ierusalim*, *Sf. Mahramă*, *Învierea Domnului* - în varianta apuseană, *Schimbarea la Față*, *Înălțarea Domnului*, *Pogorârea Sfântului Duh*, *Buna Vestire*, *Adormirea Maicii Domnului*. Registrul al treilea prezintă pe Sf. Apostoli în picioare având în mijlocul lor, de asemenea, scena *Deisis* desfășurată pe trei panouri: *Toma*, *Simeon*, *Andrei*, *Marcu*, *Ioan*, *Petru*, *Deisisul*, *Pavel*, *Matei*, *Luca*, *Iacob*, *Bartolomeu*, *Filip*. Registrul

²⁶ Tema Tronul Etimasiei se pictează cu precădere nu în acest loc, ci pe cupolă sau la intrarea în monumentele eclesiale pe peretele exterior fiind inclusă în cea a Judecății de Apoi.

²⁷ Tema Judecății Finale se pictează preponderent în exonartex.

²⁸ Tema învierii are o conotație de mântuire a lumii fiind totodată legată de ospățul euharistic. Tema este redată în pictura din catacombe (Învierea lui Lazăr), Prin extensie pot fi interpretate cele două învieri; a tânărului din Nain istorisită de Lc 7, 11-17 și a fiicei lui Iair oglindită de trei evangheliști Marcu, Matei și Luca (8, 21-56), ultima fiind cea consemnată ca și pericopă în dum-nica a 24-a după Rusalii.

²⁹ Menționată puțin mai înainte tema evanghelică este redată în interiorul naosului în ciclul minunilor Mântuitorului.

³⁰ Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 200. Hristos de tipul Mare Arhiereu apare în ipostaza Dumnezeieștii Liturghii și acelei Arhierești. El se pictează în ampla scenă ce se află la baza tamburului și în Sfântul Altar în compoziția amintită Liturghia Arhierească.

³¹ Sfinții liturghisitori sunt pictați alături de Mielul Euharistic, mai precis de reprezentarea lui Hristos în potir (melismos).

³² *Ibidem*, *op. cit.*, p. 88. Termenul mai este întâlnit și cu varianta iconostas.

al patrulea înfățișează Prorocii, paisprezece, doar bust, în medalioane ce au în centrul lor pe *Maica Domnului* de tipul *Orantei*. Ordinea lor este următoare: din partea de nord *Avacum, Naum, Iezechil, Isaia, Moise, David, Fecioara*, continuând cu: *Solomon, Aaron, Ieremia, Daniel, Iona, Zaharia* (tatăl Sf. Ioan Botezătorul).³³ Partea superioară a iconostasului este decorată la mijloc cu *Sfânta Cruce* având de o parte și de cealaltă cele două molene, în stânga *Maica Domnului* în picioare și în dreapta *Sf. Ioan Evanghelistul*, tot în aceeași poziție. În jurul *Sf. Cruci* ce îl înfățișează pe Hristos mort, se desfășoară două reprezentări zoomorfe, gigantice și simetrice.

Maicii Domnului i-au fost atribuite câteva spații, primul este calota absidală a Sfântului Altar iar cel de-al doilea peretele de vest, de deasupra intrării, unde se prefigura hramul, *Adormirea Fecioarei*, ambele compoziții nu mai există, fiind refăcute în tehnica mozaicului. Singura lucrare prezentă este cea de pe peretele sudic, în partea de vest unde se păstrează compoziția *Întării în Biserică a Maicii Domnului* (Fig.17). Structura formelor de arhitectură au determinat alegerea și adaptarea iconografiei existente având în vedere că este vorba de o pictură monumentală diferită de cea de șevalet, cu legile și proporțiile ei și care se desfășoară pe spații ample.

Distribuirea scenelor și repartizarea lor a reprezentat o selecție riguroasă pe care artistul a realizat-o astfel încât compozițiile să se definească pe suprafețele orizontale, verticale, circulare, în funcție de importanța lor liturgică, narativă, dogmatică sau cea a Marilor sărbători. Spațiul interior, îngust și zvel este cel consacrat bisericilor de sorginte răsăriteană fiind împărțit în: pridvor închis, pronaos, naos și altar iar planul edificiului este unul cruciform.

Prezența frizei grandioase de profeți, supradimensionați, pe arcul de boltă estic constituie un element de particularitate la acest monument, el nefiind regăsit în altă parte. Artistul reia ideea peste câțiva ani, atunci când decorează Catedrala Mitropolitană din Timișoara și o transpune, diferit, de data aceasta, cu o teorie de îngeri în locul Proorocilor.³⁴ Pandant acestei frize, pe pereții de est și de vest se derulează douăzeci și una de medalioane imense ce se succed pe cele două arcuri într-o sinaxă de sfinți și sfinte pătimitori pentru Hristos.

³³ Leonid Uspensky, Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, Ed. Sofia, 2003, București, p. 93, 94, 95. Element definitoriu ce desparte naosul de Sfântul Altar și unește în mod separabil Biserica prin tainele săvârșite, iconostasul s-a constituit încă din primele secole creștine din *can-cellum-ul* scund, la început iar mai apoi înălțat până la înălțimea pieptului oamenilor, ca după veacul al XV-lea să se compună cu un număr mare de icoane separate în rame sculptate, aurite ori pictate.

³⁴ Doina Niculescu, I. D. Suciu, Viorel Gh. Țigu, *Catedrala Mitropoliei Banatului*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1979, p. 135. Autorii consideră că această suită este una dintre cele mai originale realizări ale pictorului.

Dispoziția scenelor e interesantă, pictorul a recurs la o tematică variată ce reunește episoade sau personalități din Vechiul Testament cu scene evanghelice din Noul Testament, alăturând totodată sărbătorile de peste an cu praznicele Mântuitorului. Scenele sunt încadrate în chenare colorate, despărțite de ample motive florale, pe registre, fapt ce ne duce cu gândul la tradiția picturii bizantine. Ele sunt diferite ca proporții, în funcție de loc sau de importanța evenimentului sacru. Datorită înălțimii sporite și îngustimii Catedralei compozițiile au fost plasate destul de sus.

Naosul impresionează prin înălțimea lui și reprezintă partea centrală a edificiului. În al doilea arc de trecere spre naos, mult mai înalt, este zugrăvită într-o compoziție circulară *Sf. Treime*³⁵ sub chipul *Filoxeniei lui Avraam* (Facere, 18, 1-15), înnobilită în ambele părți de două decorații ce au în centrul lor câte o Sfântă Cruce. În continuare, se succed scenele: *Cina cea de Taină*,³⁶ *Răstignirea Domnului*³⁷ (Fig. 11) și *Punerea în mormânt*,³⁸ (Fig. 12) pe peretele de est iar opus, în sens descendent, scenele: *Botezul Domnului*,³⁹ (Fig. 9) *Intrarea în Ierusalim*⁴⁰ (Fig. 10) și *Schimbarea la Față*.⁴¹ La baza arcului, sub compozițiile amintite mai sus, sunt câte doi serafimi simetrici, în ambele părți iar deasupra intrărilor *Sf. Constantin cel Mare* în partea estică și pe peretele vestic *Sf. Împărăteasă Elena*,⁴² având fiecare alături Sf. Cruce.

³⁵ Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 180. Tema iconografică se întâlnește în bolta pronaosului, astfel o întâlnim în bisericile din Moldova la Sucevița, Hlincea și Golia, în mod special este vorba de tipul *Filoxeniei lui Avraam*.

³⁶ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 106. Tema este pictată în naos în ciclul evanghelic, pe iconostas în cel al praznicelor și în ciclul liturgic, pe peretele emicicului în absida Sfântului Altar primind și numele de Împărtășirea Apostolilor. Ea este cunoscută la Mt 16, 26-28, Mc 14, 22-2 și Lc 22, 19-20.

³⁷ Toți evangheliștii istorisesc momentul crucial al morții Mântuitorului pe cruce. Tema iconografică apare pentru prima dată pictată într-un evangheliar a lui Rabula în veacul al VI-lea, ea se află reprezentată în interiorul naosului fiind inclusă în Ciclul Patimilor.

³⁸ Tema iconografică ce încheie Ciclul Patimilor existentă în toate redactările ce permit spațial reprezentarea ei. Este asociată compozițional cu Plângerea Domnului și este des brodată sau pictată pe epitafe.

³⁹ *Ibidem*, p. 97. Botezul Domnului este cuprins în iconografia naosului, el fiind regăsit și între cele 12 praznice împărătești. Mc 3, 1-12 înfățișează evenimentul. La început, în secolele V-X, Iisus este imberb, urmând ca mai apoi în veacurile următoare să se consacre redarea sa cu barbă.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 104. Scena este amintită la Mt 21, 1-15, mai cu seamă trebuie reținut un detaliu cel al copiilor, pe care doar el îi pomenește. Astfel sunt pictați în monumentele din secolul al VI-lea și până în cel de-al XVI-lea.

⁴¹ *Ibidem*, p. 99. Evenimentul scripturistic este amplu sugerat în interiorul naosului fiind deseori așezat la loc de cinste. Evangheliștii Matei (17, 1-12) și Marcu 9, 1-12 aduc informații ce țin de personajele ce au participat la momentul transfigurării Domnului, Petru, Iacov, Ioan și cei doi profeți Moise și Ilie. Abia după veacul al XIV-lea, compoziția iconică se amplifică cuprinzând alte două episoade; cel al urcării și cel al coborârii Apostolilor de pe muntele Taborului.

⁴² Sfinții Împărați Constantin și mama sa Elena sunt indispensabili din iconografia naosului și din registrul inferior. În Catedrală ei sunt pictați pe doi pereți diferiți, în timp ce în vechime erau redați împreună alături de Sfânta Cruce. În bisericile muntenesti, dar și athonite Sfinții Împărați erau redați pe peretele absidal din naos.

Pătrunzând în sanctuarul propriu-zis ești impresionat de zveltețea și înălțimea cupolei monumentale ce tronează peste întreg edificiul. Din înalt te privește *Pantocratorul*⁴³ iar în jurul Său se desfășoară ciclul *Ierarhiilor Cerești*⁴⁴ ce încadrează silueta *Fecioarei Orantă*⁴⁵ și simetric pe *Sfântul Ioan Înaintemergător*. Întreaga armonie se ordonează în acorduri rafinate de ocră galben cu valențe de roșu englez, în timp ce fondul concentric ce se așează, îndărătul lui *Hristos Atotstăpânitor* se colorează în transparențe graduale de la verde spre albastru. Mântuitorul este pictat bust, cu dreapta binecuvântând, iar mâna Sa stângă o are așezată pe o carte închisă. Fața, ușor alungită, este încadrată de părul ce cade simetric și egal pe cei doi umeri și de barba scurtă ce descrie forma unui arc de cerc. Expresia blândă și vie este dată de sprâncenele frumos arcuite ce înnobilează ochii larg deschiși cu care Stăpânul lumii ne privește din cer. Împrejurul lui Hristos, pe o bandă circulară, stă scris cu litere mari, de culoarea roșu brun: *Eu sunt lumina lumii cel ce mă urmează nu va umbla în întuneric ci va avea lumina vieții*.⁴⁶ O serie de motive geometrice se structurează la baza turlei ce este străpunsă de ferestre mici și subțiri. Între aceste motive sunt încadrați cei doisprezece Apostoli, grupați câte trei. Cercul monumental ce face trecerea de la trupul cilindric al turnului cupolei spre pandantivi cuprinde *Liturghia Îngerească*.⁴⁷ (Fig. 13) Această friză delimitează cromatic și compozițional întreaga pictură a cupolei. Douăzeci de îngeri, sublim desenați, în mișcare concentrică, plutesc pe fondul de culoarea ocră-cald intens. Ritmicitatea și simetria lor este secondată de frumusețea gestului dinamic al pașilor pe care ei îi fac, deoarece ei liturghisesc cu Mirele Bisericii. La mijlocul cercului, în partea estică, pentru a da mai multă plasticitate amplei frize, artistul a găsit de cuviință să accentueze estetic imaginea și să înfățișeze trei îngeri ce întind o draperie pe care este proiectată *Sf. Cruce*. Hristos, pe peretele

⁴³ Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 163. Tipul Pantocratorului ce se reprezintă în cupola bisericilor românești este cel oriental: fața de nuanțe brune, ochii negrii, barba închisă la culoare, trăsăturile feței fine, în timp ce privirea este severă, serioasă și totuși suavă. Pantocratorul îl reprezintă pe Dumnezeu, așa cum a fost prefigurat în viziunile lui Isaia ori Iezechiel. El domină întreg cosmosul și rezumă întreaga program iconografic a bisericii.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 164. Registrul următor este populat de îngeri, serafimi, heruvimi, tronuri, începătorii, mai precis de cele nouă cete tradiționale ale ierarhiilor cerești așa cum au fost ele împărțite și la Pseudo-Dionisie Areopagitul; în anumite exemple figurează alături și Maica Domnului cu Sfântul Ioan Botezătorul dar și tronul Etimaseiei.

⁴⁵ Amintită mai sus Maica Domnului Orantă are rol de intercesor între oameni și Dumnezeu.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 163. În jurul Pantocratorului se află scris un text preluat din Ps 79, 15-16 sau din Is 66,1 Cerul este scaunul Meu și pământul, așternut picioarelor Mele.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 165. Liturghia cerească, îngerească sau dumnezeiască, ocupă registrul inferior al tamburului, redat aidoma unei frize, temă ce oglindește iconic rânduiala Vohodului mare din Sfânta Liturghie, ieșirea solemnă cu Sfintele Daruri, atunci când în iconografia temei este cuprins și Sfântul Epitaf, iar îngerii nu au discul și potirul, ci doar lumânări aprinse se ilustrează cortegiul funebru din slujba prohodului celebrată în Vinerea Mare.

de nord, în haine de ierarh, figurat de două ori în fața Sfintei Mesei, întâmpină soborul îngeresc care poartă în mâinile lor vasele liturgice. Pe perețele sudic, trei îngeri, asemeni unui laitmotiv, amintit înainte, desfășoară trupul lui Iisus mort în chipul *Sf. Epitaș*, redat pe un fond roșu. Întregul episod reamintește că de fiecare sărbătoare, și în cer și pe pământ se săvârșeste aceeași Sfântă Liturghie. Cei patru pandantivi înscriu în formele lor triunghiulare pe cei patru Evangheliști reprezentați șezând, alături de simbolurile lor. Imediat mai jos, se structurează cei patru pereți ce delimitează și cuprind corpul Catedralei. Scene de o rară măiestrie sunt plasate destul de sus pentru iubitorul de artă, dar și pentru creștinii care, uimiți, își înalță privirile spre a le recunoaște. O funie împletită în trei, simbol al *Sf. Treimi* și poate semn providențial al celor trei provincii românești unite după anul 1918 într-o singură țară, ingenios răsucită, delimitează cele patru laturi ale pereților urcând desenul până la boltă. Perețele de sud, ce este mai jos decât ceilalți trei pereți, are reprezentată pe înălțimea sa considerabilă scena *Înălțării Domnului*,⁴⁸ rar pictată în acel loc. Cu toate acestea, atât repartitia ușor asimetrică a Apostolilor, cât și prezența Fecioarei, dar mai ales spațialitatea luminoasă a ansamblului dominat de figura celestă a lui Iisus, ce este precumpănitor mai mare decât celelalte figuri, ne duce cu gândul la frescele lui Fra Angelico. Un arc de cerc, colorat cu cele trei culori primare: roșul, galbenul și albastrul ce unește grupurile scindate ale Discipolilor lui Hristos, dă vigoare, accent și vioiciune lucrării. De o parte și de cealaltă se înlănțuie personajele Vechiului Testament. Profeții cu brațele larg deschise și cu capetele înclinate se minunează de miracolul prezenței lui Hristos printre ei. Ei sunt, de sus în jos, pe perețele estic: *Naum, Avacum, Sofonie, Avdie* (Fig. 33, 34) iar pe cel opus: *Ilie, Elisei, Samuel, David*.⁴⁹ La baza șirului doi arhangheli gigantici, cu aripile desenate în sus, fac ca proporțiile Proorocilor să fie mai mici decât a celor pictați pe absida Sfântului Altar.

Perețele estic are în partea superioară, pe arc, doi îngeri plutind în jurul unui medalion ce încadrează doi pești, simbol paleocreștin al lui Hristos. Pe laturile arcului, înspre Sfântul Altar, de sus în jos, se înșiră scenele: *Plata*

⁴⁸ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p.135. Tema iconografică apare la Evangheliștii Marcu (16, 19) și Luca (4,51). În veacul al XIII-lea și al XIV-lea, scena este redată pe perețele emicicului al absidei altarului. În acest fel o întâlnim și la biserica domnească de la Argeș sau la Mănăstirile Sucevița și Dragomirna din Moldova.

⁴⁹ Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 164. Ciclul imediat mai jos de după Liturghie este destinat Proorocilor. Cu precădere, ei sunt în număr de 12. Rostul lor este bine stabilit acolo, deoarece ei au profețit venirea lui Iisus, vestindu-L. Ei sunt pictați în mișcare purtând fiecare filactere desfășurate, cu fragmente din prezicerile lor referitoare la Mesia. Vestimentația este sugerată de drapaje largi, asemenea îmbrăcăminții antice. În bisericile noi ei sunt reprezentați static și acolo unde spațiul nu permite extinderea ciclului ei sunt în medallioane, busturi. Este și cazul acestui monument.

tributului,⁵⁰ (Fig. 23) medalion cu *Sf. Mc. Teodor Tiron*⁵¹ și *Iisus la doisprezece ani în Templu*⁵² (Fig. 16). În partea cealaltă se succed teme: *Iisus și femeia samarineancă*⁵³ (Fig. 33) și *Intrarea în Biserică a Maicii Domnului*⁵⁴ (Fig. 17) iar în mijlocul lor un medalion cu *Sf. Mare Mc. Dimitrie*.⁵⁵ Fiecare dintre ele fiind despărțite de un motiv decorativ, în general pictat cu alb, pe fondul interior ce este de ocră auriu, în vreme ce, la exterior, este în nuanțe rafinate de verde deschis. Arcul din interior are în componența sa cele trei geamuri simetrice pe care le-am amintit și în cor (cafes) și care se regăsesc și pe peretele opus. Deasupra este prefigurată scena *Nașterii Domnului*,⁵⁶ (Fig. 18) scenă mult îndatorată tipologiei iconice occidentale. Între cele două ferestre din etreme, se poate desluși compoziția *Bunei Vestiri*⁵⁷ împărțită în două. La baza ferestrelor se grupează, precum într-o friză sacadată, ce ne readuce în minte ritmul arhitecturii grecești, nouă siluete de sfinți, precum într-o teorie, ce prin verticalitatea lor sugerează echilibru și ritmicitate întregului. Amintim dintre aceștia Sf.: *Sava, Ioasaf, Ștefan cel Nou, Varlaam, Ioan Damaschinul și Cosma Melodul*.⁵⁸ Hristos de tipul *Emmanuel binecuvântând*⁵⁹ încheie în partea de jos multitudinea de registre, fiind secondat în

⁵⁰ Tema iconografică o aflăm la Mt 22, 15-21; ea se pictează destul de rar în naos. Memorabilă rămâne replica pe care Iisus le-o dă fariseilor: *Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu*.

⁵¹ Sf. Teodor Tiron este cu regularitate zugrăvit în registrul mucenicilor, din registrul inferior, din naos.

⁵² Subiectul regăsit în episoadele vieții Mântuitorului apare în naos, pe peretele de miazăzi. Lc 2, 41, 52 redă evenimentul din sinagogă unde Iisus pierdut de părinții Săi pentru trei zile este aflat în cele ale Tatălui Său trebuia să fie, dând explicații înțelepte învățătorilor.

⁵³ Scenă evanghelică își are izvorul în In 4, 4-42. Tema se zugrăvește în naos.

⁵⁴ Marcel Muntean, *Iconografia praznicului Intrării Maicii Domnului în Biserică în Renașterea*, nr. 11/2011, p. 9. Tema iconografică este inclusă în praznice și reprezentată în pronaos. Ea nu se află în Sfânta Scriptură. Protoevanghelia lui Iacob ne istorisește evenimentul. Fecioara este afierosită Domnului, fiind dusă la Biserică (templu) la vârsta de trei ani, unde va rămâne până în momentul Bunei Vestiri. Preotul Zaharia o întâmpină, ea fiind condusă de părinții ei Sfinții Ioachim și Ana împreună cu fecioarele, cu făclii aprinse.

⁵⁵ *Ibidem*, *Bucură-te, Izvorătorule de Mir, Mare Mucenice Dimitrie!*, în *Renașterea*, nr. 10/2010, p. 4. Sf. Dimitrie este pictat în naosul bisericii, în registrul de jos împreună cu sfinți militari și mucenici.

⁵⁶ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 93. Evangheliile expun evenimentul dar un rol decisiv îl au și talmăcirile Sfinților Părinți la acest episod. Scena iconografică fundamentală o vedem la toate monumentele eclesiale răsăritene pe peretele de miazăzi, în absidă.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 90. Evanghelia după Luca (1, 26-35) dezvăluie taina întâlnirii și a discursului dintre Arhanghelul Gavriil și Fecioara Maria ce consfințește de a fi roaba Domnului și totodată acceptă să devină Născătoare de Dumnezeu. Încă din catacombe tema este anunțată, urmând mai apoi, ca iconografia să se inspire din protoevanghelia lui Iacob. Scena este pictată în naos în tamburul cupolei, pe cei doi pereți simetrici ai absidei principale sau ea este cuprinsă în iconografia Imnului Acatist; și atunci o putem întâlni în patru secvențe pe peretele de sud, din exteriorul mănăstirilor bucovinene. A se vedea Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 187, 188.

⁵⁸ Teoria de sfinți este cu prioritate existentă în registrul întâi în naos.

⁵⁹ Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 201, 202. Tema iconografică se reprezintă în naos, la baza turlei celei mari, în pronaos, în exonartex. Textele scripuristice ce stau la baza înfățișării lui Iisus

stânga de *Sf. Ap. Petru cu cheile* și în dreapta de *Sf. Ap. Pavel cu sabia*.⁶⁰ (Fig. 29). Cei doi sfinți fiind pictați în două părți, despărțiți de un portic cu două coloane ce deschid în interior o absidă mică. Pe fața dinspre interior sunt reprezentați în medalioane douăzeci de sfinți și sfinte, doar bust. Spre nord, de jos în sus, sunt Sfinții: *Damian, Cosma, Gheorghe, Corneliu, Policarp, Teodor Tiron, Vlasie, Haralambie, Trifon, Sava, Mucenicul Damaschin*⁶¹ (Fig. 21), continuând cu Sf.: *Lucia, Teodosia, Areta, Sofia, Varvara, Teodora, Eufrosina, Ecaterina, Marta, Xenia*⁶² (Fig. 20). Sub tribune, în aceeași formă absidală, se afla scena *Întâmpinării Domnului*⁶³ care este înlocuită de altă compoziție, în mozaic: *Sf. Treime* de tipul *Filoxenia lui Aavram*. Pe pereții din spatele coloanelor de marmură, figurile sfinților au fost, de asemenea, acoperite de mozaicuri ce îl reprezintă pe *Sf. Proor. David* în partea stângă și în cea dreaptă pe *Sf. Proor. Debora*.⁶⁴

Peretele de est este dominat, în partea superioară, pe arc, de cei doi îngeri dinamici ce susțin un medalon cu *Sf. Cruce* împodobită, simbol al *Învierii Domnului*, iar dedesubtul lor, deasupra ferestrelor, remarcăm tocmai scena evocată mai înainte. *Taina Învierii Domnului*⁶⁵ este închipuită, la fel ca și *Nașterea*, pornind de la un model apusean. Hristos triumfător, înveșmântat în haine de culoarea albă, strălucitoare, conform relatării biblice, tronează în centrul scenei. El are steagul biruinței în mâna stângă, iar cu dreapta Sa

cu chip de copil, Emanuel binecuvântând, fie stând pe tron, fie în picioare, ori înconjurat de îngeri în slavă sunt la Is 61, 1 și 7, 14, Lc 4, 18 și Mt 1, 23. În mănăstirile istorice moldovenesti, Iisus-Emanuel este pictat și pe pereții exteriori.

⁶⁰ Cei doi sfinți corifei ai Bisericii creștine apar deseori zugrăviți în naosul bisericilor, la baza arcului triumfal dinspre absida Sfântului Altar.

⁶¹ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 146, 147. Sfinții mucenici sunt redați în naos, ei sunt împărțiți în diferite categorii: militari, *doctori fără de arginți*, mărturisitori și pustnici. A se vedea, Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 221, 222.

⁶² Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 219. Sfintele femei sunt mărturisitoare ale Domnului, unele dintre acestea sunt amintite în Noul Testament, Maria și Marta, Maria Magdalena, Elisabeta, Fotini (Luminătoarea), Femeia samarineancă, Salomeea mironosița, mama Sfinților Apostoli Ioan și Iacob iar, altele, în Viețile Sfinților.

⁶³ *Ibidem*, p. 171. Tema iconografică se reprezintă în naos, ea aparține celor 12 praznice împărătești. Textul scripturistic este cel de la Lc 2, 29. Astfel, tema o întâlnim și în biserica Sf. Nicolae de la Argeș unde se găsește pe perețele de sud împărțită în două, prin fereastră. În scenă sunt: Iosif cu perechea de turturele, aduse ca jertfă, Maria și bătrânul Simeon ce ține în brațe pe Pruncul Iisus și îl slăvește pe Dumnezeu zicând: *Acum slobozește pe robul tău Stăpâne...*

⁶⁴ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001, p. 131, 132. Profetesa și judecătoarea Debora este prezentată în Vechiul Testament în Jud 4 1-14 și 51-31. Ea este ceea ce va fi chemată să înnoiască legământul fiilor lui Israel ce și-au găsit *dumnezei noi*. Va merge împreună cu Barac, fiul lui Abinoam să lupte împotriva canaaneților conduși de Sisera căpetenia oastei regelui Iabin și să-i piardă. După victorie, ea va compune un imn de mulțumire lui Dumnezeu. În iconografie apare pictată foarte rar.

⁶⁵ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 129-135. Tema Învierii este evanghelică fiind cuprinsă în ciclul Praznicelor Împărătești întemeiată pe cuvântul scripturistic și pe evangheliile apocrife. În iconografie ea fost redată în câteva tipuri, printre ele amintim: Îngerul și femeile la mormânt, Pogorârea la iad, sub înăurirea evangheliei lui Nicodim și varianta apuseană, Hristos ieșind din mormânt.

binecuvintează. Mandorla colorată este frumos armonizată în trei nuanțe ce converg la exterior cu albul și au în centrul lor nuanțe de culoarea roșu-oranj, juxtapuse pe fondul albastru, profund. Doi îngeri îl veghează în ambele părți; cel din partea stângă susține piatra tombală așezată vertical, în timp ce, la baza mormântului deschis, simetrice, apar în plin dinamism figurile soldaților treziți din somn. Atitudinile lor rețin atenția prin brațele ridicate la frunte, sau prin scutul ovoidal îndreptat în sus. Atmosfera misterioasă este sugerată prin contradicția gestică, la care artistul contrapune contrastul complementar de oranj-albastru. Între ferestre sunt, în același timp, regăsite spre *Sfântul Altar, Maica Domnului* și opus, *Sf. Ioan Evanghelistul*⁶⁶ iar în josul lor se repetă șirul celor opt personaje mai mici de sfinți. De la stânga spre dreapta se succed Sfinții: *Andrei, Moise Etiopianul, Arsenie, Efreim Sirul*, figură neidentificată, *Ioan Calabul, Eufrosin, Pavel Eremitul*.⁶⁷ În partea de jos, încheind compozițiile, este pictată *Maica Domnului Orantă cu Pruncul Iisus*⁶⁸ și pe cele două laturi, spre dreapta, Sf. Ap. Iacob (Fig. 28) și spre stânga, Sf. Ap. Andrei⁶⁹ (Fig. 30). Pe arcul absidal se împart, de o parte și de cealaltă, următoarele compoziții: pe latura nordică *Umblarea pe mare*⁷⁰ și *Ispitirea lui Iisus*,⁷¹ divizate de medalonul ce o cuprinde pe *Sf. Mc. Filofteia* ⁷² (Fig. 27) iar pandant se înșiră scenele de sus în jos: *Predica de pe munte*⁷³ (Fig. 31) și *Înmulțirea celor doi pești și a celor cinci pâini*⁷⁴

⁶⁶ *Ibidem*, op. cit., p. 195, 196. Sf. Ioan Evanghelistul apare alături de ceilalți Apostoli redat în monumentele paleocreștine asemeni unui tânăr, așa cum apare el la Cina cea de Taină. Tradiția bizantină și orientală îl înfățișează bătrân, pleșuv cu barbă mare și rară, tot la fel cum este pictat atunci când își scrie Apocalipsa.

⁶⁷ Sfinții aminințiți sunt redați în medalioane, cu precădere între registrul întâi al mucenicilor și scenele evanghelice. Rareori ei sunt pictați împreună cu sfinții pomeniți înainte.

⁶⁸ Pr. Prof. dr. Ene Braniște, op. cit., p. 209, 211. Tema iconografică o redă pe Maica Domnului, câteodată fără Prunc, în chip de orantă sau rugătoare. Este și alături de Hristos în scena Deisis. Alte compoziții care o înfățișează în acest fel sunt: Judecata de Apoi, Acatistul Maicii Domnului. Atunci când este pictată bust cu Iisus pe piept și cu mâinile ridicate are inscripția grecească redusă la inițialele celor două cuvinte MP ΘΥ (Μητηρ Θεου), adică Maica lui Dumnezeu.

⁶⁹ I. D. Ștefănescu, op. cit., p. 195. Andrei este amintit al treilea în canonul Liturghiei și în cel evanghelic al doilea după Petru, chiar dacă, se știe că el a fost cel dintâi chemat la apostolie de către Iisus. El are ca atribut crucea în formă de X, numită și crucea Sf. Andrei.

⁷⁰ Temă evanghelică este amintită în Mt 14, 22, 23 și redă momentul în care Ap. Petru chemat de Iisus, pe mare, începe să se scufunde. Mântuitorul îl muștră pentru credința sa și îl salvează. Tema o întâlnim în noasul bisericii.

⁷¹ Tema evanghelică ce aparține ciclului minunilor și parabolilor Mântuitorului este istorisită de Lc 4, 1-15. Iisus după postul de patruzeci de zile a fost ispitit de diavol de trei ori. La fiecare încercare Mântuitorul i-a răspuns Satanei aducându-i argumentele divinității Sale. Scena apare zugrăvită în naos.

⁷² Sf. Muceniță este des oglindită în arta monumentală, în de obște, ea se reprezintă în rândul sfințelor femei în registrul întâi al naosului, pe peretele de miazănoapte.

⁷³ Tema evanghelică aparține ciclului parabolilor Mântuitorului și se găsește în naos. Ea este prezentată de Mt 5, 1-48. Hristos le vorbește mulțimii și ucenicilor de cele nouă fericiri.

⁷⁴ Tema evanghelică este narată de Lc 9, 12-17. Episodul ilustrează minunea înmulțirii celor cinci pâini și a celor doi pești. Iisus ridicându-și ochii spre cer a binecuvântat hrana și a frânt pâinea

(Fig. 24) având în centrul lor pe *Sf. Mc. Parascheva*⁷⁵ (Fig. 32). Pe suprafața exterioară, îndreptată spre interiorul Catedralei, Demian a proiectat un șir de douăzeci și una de medalioane cu sfinți și sfinte din calendarul ortodox, idee menținută și pe partea estică. Dintre aceștia amintim, de jos în sus, spre Sfântul Altar, Sf.: *Ignatie, Dimitrie, Nicolae, Acachie, Andrei Studitul, Cirul, Miron, Foca, Ciprian, Nestor, Mamani* și spre sud Sfintele: *Agapia, Iuliana, Irina, Macrina, Minodora, Zenovia, Maria Magdalena, Natalia, Hristina, Ana*.⁷⁶ (Fig. 23). Fiecare medalion cromatic este dominat de o culoare: albastrul este cel cu care se începe din partea de jos, apoi roșul este cel cu care se continuă, urmând ca cele două culori să fie folosite alternativ. Acest periplu iconic se repetă și pe peretele de est. Sub tribune teoria de sfinți a fost înlocuită de două reprezentări ale *Sf. Ioan Damaschinul* și *Efrem Sirul* iar absida în mică, în locul scenei *Nașterii Maicii Domnului*,⁷⁷ s-a așezat compoziția *Cina de la Emaus*,⁷⁸ redată în tehnica mozaicului.

Deasupra Sfântului Altar pe arcul în plin centru, *Mielul lui Dumnezeu*⁷⁹ cu *Sf. Cruce* au fost acoperite de o înlănțuire de îngeri ce au în centrul lor pe Hristos în picioare, cu mâinile deschise și în haine luminoase, amplasat într-o mandorlă, prefigurând tema *Înălțării Domnului*. Pe fața exterioară a arcului Sfântului Altar sunt pictați în proporții deosebite Proorocii în gesturi de o rară expresie plastică. Prezența lor aici nu este o necesitate explicată în Erminiile bizantine locul lor era în cupola Pantocratorului, dar considerăm că această derogare este benefică monumentului. Credem că acest discurs profetic, plastic vrea să actualizeze ideea prefigurărilor mesianice, pe care parcă le face mai prezente în timp. Poate nici un alt monument nu a

care s-a înmulțit, apoi a dat ucenicilor să așeze înaintea mulțimilor spre mâncare. Se amintește că erau aproximativ cinci mii de bărbați fără a se fi numărat femeile și copiii iar după ce s-au săturat au mai rămas douăsprezece coșuri de firmături. Tema este pictată cu regularitate în naos.

⁷⁵ Sf. Mc. Parascheva este pictată alături de Sf. Mc. Filofeia, tot în naos.

⁷⁶ Teoria de sfinți și sfinte se pictează cu întâietate pe pereții naosului, în registrul întâi (cel de jos). În unele biserici această friză a mărturisitorilor mucenici se continuă și în pronaos. Sfinții sunt redați pe peretele de miazăzi, în timp ce, sfintele, pe cel de miazănoapte.

⁷⁷ Marcel Muntean, *Nașterea Maicii Domnului în Renașterea*, nr. 9/2011, p. 8. Temă iconografică ce este inclusă în cele douăsprezece praznice împăratești. Nu este descrisă în Sf. Scriptură, ci doar în Evanghelia apocrifă lui Iacov. Nașterea ne-o arată pe Ana culcată pe pat, fetele aducându-i mâncare, unele spală prunca iar altele o leagănă.

⁷⁸ Cina de la Emaus aparține ciclului liturgic și este pictată în naos. Ea este tâlcuită de Lc 24, 13-35. În drum spre Emaus, Iisus îi întâlnește pe cei doi ucenici Luca și Cleopa, care nu îl recunosc și căruia le istorisesc episodul patimilor și Învierii Domnului. Cei doi îl descoperă pe Hristos în momentul frângerii pâinii, la cină.

⁷⁹ Iisus a fost numit Mielul lui Dumnezeu și prevestit în profețiile mesianice. Sf. Ioan Botezătorul îl numește pe Iisus astfel: *Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii*. (In, 1, 29-30). Tema iconografică a fost cu regularitate reprezentată în arta paleocreștină. Sinodul ecumenic V-VI de la Trulan prin articolul 82, interzice reprezentarea lui Hristos asemeni mielului. Cu toate acestea acest simbol se va perpetua în timp alături de cel al Bunului Păstor, ambele simbolizând cele două firi ale Sale, divină și umană.

redat mai bine acest dialog între Vechiul și Noul Testament pe care artistul le contrapune; și care cu siguranță i-a fost dictat după modelul reprezentărilor ancestrale din basilicile romanice, unde Hristos este reprezentat în imediata apropiere a Sfinților Apostoli și pe care Demian i-a inversat așezând în mod simbolic Profeții. În partea de est sunt pictați, de sus în jos, Profeții: *Ioil, Osea, Ezechiel, Isaia*, (Fig. 37, 36, 38) în timp ce pe latura opusă sunt: *Amos, Miheia, Daniel, Ieremia*.⁸⁰ În centrul arcului se proiectează *Sf. Mahramă*⁸¹ ținută de doi îngeri iar pe peretele din fața lui, *Sf. Epitaf*.⁸²

În **pronaos**, imediat după ce se pătrunde în edificiul eclezial, ești întâmpinat, pe un arc, ce se află deasupra, de figurile a doi ierarhi: primul, Ilarion (1523-1533), cel dintâi episcop ortodox al Vadului, iar pandant cu el se află episcopul Nicolae Ivan (1921-1936).⁸³ În centru, sus, este figurat ochiul lui Dumnezeu într-un triunghi. Pe peretele de sud, deasupra intrării, era pictat hramul edificiului *Adormirea Maicii Domnului*,⁸⁴ într-o redactare concisă, amplă eliminând detalii neesențiale ce ar fi putut îngreuna scena. Cafasul este decorat cu scene ce impresionează prin simplitate și rigoare. Pe boltă este redat *Proorocul Rege David cu harpa sa*, iar pe peretele estic se figurează *Sf. Ier. Nicolae împărțind banii celor trei fete* (Fig. 39) și pe cel vestic *Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul*.⁸⁵ Înainte de peretele străpuns de trei ferestre gandioase, se grupează de o parte și de cealaltă câte trei îngeri,

⁸⁰ Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 213, 214. Profeții pomeniți în slujba și Sinaxarul Duminicii Sf. strămoși dinaintea Nașterii Domnului sunt împărțiți în două grupe, cei mari: Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniel; iar cei mici sunt în număr de doisprezece: Osea, Amos, Miheia, Ioil, Avdie, Iona, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi.

⁸¹ *Ibidem*, p. 199. Între primele reprezentări ale Mântuitorului incluse în iconografia turlei se numără și icoanele nefăcute de mână omenească (*achiropiite*), năframa Sf. Veronica și icona craiului Abgar al Edesei. Aceste icoane (se include aici și icoana de pe cărămida craiului Abgar) le întâlnim și pe suprafața arcurilor mari care susțin turla între pandantivi. La răsărit în mijlocul pandantivilor Sfânta Mahramă iar opus pe peretele de apus este cărămida aceluiasi rege.

⁸² I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 201. Epitaful este vâlul de dimensiuni mari pictat sau brodat cu scena Plângerii Domnului. Iisus mort, lungit pe suprafața orizontală a dreptunghiului sau a vâlului este înconjurat de cele trei Marii, de Iosif, Nicodim și de Apostolul Ioan. Epitaful este prezentat desfășurat comunității de credincioși în momentul când se oficiază slujba înmormântării Domnului, simbolizându evenimentul. Vinerea Mare este purtat în procesiune, în jurul Sfintei Biserici și așezat apoi, pe masa Sfântului Altar până în ziua Înălțării.

⁸³ Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală II Noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 178. Chipurile de donatori sunt pictați pe peretele de apus în registrul de jos, de o parte și de alta a ușii de intrare; în cazul nostru peretele de sud, cei doi ierarhi dintre care Nicolae Ivan este ctitorul lăcașului de cult.

⁸⁴ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 140. La biserica domnească de la Curtea de Argeș, Adormirea Maicii Domnului este pictată pe peretele apusean, ilustrând toate episoadele. În Catedrală ea se găsește pe peretele sudic și redă doar momentul principal al temei iconografice.

⁸⁵ Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 177, 179. Cele trei lucrări diferențiat sunt caracteristice bisericilor contemporane având în vedere și faptul că în vechime se picta Sinaxarul atunci putem admite scena cu Sf. Ier. Nicolae existentă și la biserica domnească de la Argeș și cea cu Sf. Ioan Botezătorul. Proorocul Rege David cu harpa sa, stă în directă legătură cu destinația cafasului și anume spațiu destinat cântării corale.

redați bust, ce susțin filactere pe care se pot vedea cuvintele: *Sfânt Sfânt, Sfânt este, Domnul Savaot*.

Bolta din paronaos, deschisă, lasă să se întrevadă cea de-a doua boltă suprapusă, fiind decorată cu maximă simplitate și ingeniozitate cu tema *Pogorării Sfântului Duh* (Fapte 2, 1-11).⁸⁶ Astfel, în partea inferioară sunt redați cei doisprezece Apostoli în picioare, în veșminte de culoare albă, pe un fond ce îmbină ocrul auriu și verdele stins, în proporții distincte. Ei sunt pictați în gesturi reținute având mâna dreaptă îndreptată spre piept, exprimând un sentiment de uimire (Fig. 41). Deasupra fiecăruia dintre ei coboară câte o flacără, simbol al prezenței Duhului Sfânt. În înaltul bolții propriu-zise, Sfântul Duh în chip de porumbel cu aripile deschise este figurat într-un nimb ce se detașează pe fondul albastru deschis. În cei patru pandantivi se definesc patru serafimi ce țin câte două ripide. La baza turlei și la etajul întâi se desfășoară ample compoziții și personaje sfinte în atitudini meditative. În partea de vest, pe arc, în plin centru, este bustul *Proorocului Moise cu tablele Legii*⁸⁷ iar pe cele două laturi se observă scenele: *Arătarea Mântuitorului Sf. Apostol Pavel pe drumul Damascului* (Fapte, 9, 1-12) și *Pilda Vameșului și Fariseului* (Lc 18, 9-14) (Fig. 40). În mijlocul peretelui vertical și sus a fost pictată tema *Pescuirea minunată* (Lc 5, 1-11).⁸⁸ La baza scenelor sunt pictați în veșminte monahale Sfinții: *Ioan Damaschinul* și *Cosma Melodul*,⁸⁹ urmând ca la parter, desupra a două uși, (pentru spovedanie) să îi vedem pe *Sf. Mc. Mărturisitor Oprea Miclăuș* și pe *Sf. Ier. Iosif cel Nou de la Timișoara*.⁹⁰

În partea de est, pe arc, îl remarcăm pe preotul Aaron cu toiagul înflorit și dedesuptul său scenele: înspre Sfântul Altar *Convorbirea lui Iisus cu Nicodim* (In 3, 1-15) și opus *Iată eu stau la ușă și bat* (Apoc 3, 20).⁹¹ Pe peretele semicircular și în partea de sus se prezintă scena: *Sărutul lui Iuda*, în vreme ce în registrul inferior alți doi sfinți străjuiesc compozițiile con-

⁸⁶ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 137, 138. Scena impozantă ocupă spațiul cupolelor centrale începând din veacul al XIII-lea, iar redarea Apostolilor și a Fecioarei, în picioare se poate vedea într-un frumos Evangheliar din secolul al VI-lea cunoscut sub numele de Rabula.

⁸⁷ Prezența Proorocului Moise cu tablele Legii este o cerință de ordin estetic ea se alătură Profetilor David și Aaron.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 143, 147. Pilda Vameșului și Fariseului sau Pescuirea minunată se pictează cu precădere în naos, aici fiind vorba de o nouă configurație a iconografiei dar și de spațiul insuficient destinat acestor teme în naos.

⁸⁹ Pr. Prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 177. Ei aparțin iconografiei, pandantivelor din josul cupolei din pronaos.

⁹⁰ Cei doi sfinți mărturisitori ai credinței ortodoxe erau în conștiința comunităților românești încă de la adormirea lor, ei fiind canonizați abia în anii 1955 și 1956. Având în vedere faptul că decorația Catedralei s-a desfășurat pe câteva decenii, locul lor este pe deplin justificat.

⁹¹ Cele două scene aparțin decorației naosului, ele sunt foarte rare. Posibil un reflex întârziat cu registrul tematic specific prerafaeliților. (William Holman Hunt).

sacrate: *Sf. Efreem Sirul* și *Sf. Roman Melodul*.⁹² Sub tribune sunt zugrăviți spre nord *Sf. Mitropolit Sava Brancovici* și spre sud *Sf. Mc. Sofronie*.

Pe boltă se află redat chipul Sf. Ioan Botezătorului (Fig. 46). La baza arcului se desfășoară câte două compoziții cu caracter didactic ce sunt inspirate din parabolele Mântuitorului și din minunile Sale. Pe partea de est, în registrul de sus este scena: *Ungerea lui Iisus de către femeia păcătoasă* (Lc 7, 37-46) (Fig. 43) și în registrul de jos compozițiile: *Învierea fiicei lui Iair* (In 11,1-46) (Fig. 44) și *Iisus și copii* (Mt 19, 14) (Fig. 46). Pe partea de vest și sus observăm scena *Nunta din Cana Galilei* (In 2,1-11) (Fig.42), iar mai jos, sub tribună *Izgonirea neguțătorilor din templu* (Mt 21, 12-13) (Fig. 45) și *Pilda Semănătorului* (Mt 13, 1-23).

Distribuirea scenelor și repartizarea lor a reprezentat o selecție riguroasă pe care artistul a realizat-o astfel încât compozițiile să se definească pe suprafețele orizontale, verticale, circulare, în funcție de importanța lor liturgică, narativă, dogmatică sau cea a Marilor sărbători. Spațiul interior, îngust și zvel este cel consacrat bisericilor de sorginte răsăriteană fiind împărțit în: pridvor închis, pronaos, naos și altar, iar planul edificiului este unul cruciform.

Prezența frizei grandioase de profeți, supradimensionați, pe arcul de boltă estic constituie un element de particularitate la acest monument, el nefiind regăsit în altă parte. Demian reia ideea peste câțiva ani, atunci când decorează Catedrala Mitropolitană din Timișoara și o transpune, diferit, de data aceasta, cu o teorie de îngeri în locul Proorocilor.⁹³ Pandant acestor frize, pe pereții de est și de vest se derulează douăzeci și una de medali-oane imense ce se succed pe cele două arcuri într-o sinaxă de sfinți și sfinte pătitori pentru Hristos.

Dispoziția compozițiilor e interesantă, pictorul a recurs la o tematică variată ce reunește episoade sau personalități din Vechiul Testament cu scene evanghelice din Noul Testament, alăturând totodată sărbătorile de peste an cu praznicele Mântuitorului. Scenele sunt încadrate în chenare colorate, despărțite de ample motive florale, pe registre, fapt ce ne duce cu gândul la tradiția picturii bizantine. Ele sunt diferite ca proporții, în funcție de loc sau de importanța evenimentului sacru. Datorită înălțimii sporite și îngustimii Catedralei compozițiile au fost plasate destul de sus.

Alcătuirea scenelor se înscrie în schema formelor geometrice de: triunghi, pătrat, cerc sau dreptunghi, ele incluzând elemente figurative și scenografice în funcție de o axă centrală imaginară. Simetria se întâlnește în

⁹² Sfinții melozi se află pictați pe pandantivii din jurul cupolei din pronaos dedicată Fecioarei Orantă, în cazul nostru Pogorării Duhului Sfânt.

⁹³ Doina Niculescu, I. D. Suci, Viorel Gh. Țigu, *Catedrala.. op. cit.*, p. 135. Autorii consideră că această suită este una dintre cele mai originale realizări ale pictorului.

majoritatea structurilor componistice. Echilibrul intrinsec al lucrărilor a fost o preocupare fundamentală a lui Demian, chiar dacă, uneori, plasează personajul principal pe una din extremitățile scenei, el știe cum să balanseze elementele ce intră într-un dialog plastic, emoțional. A ne aminti temele: *Iisus și copiii* (Fig. 46), *Izgonirea neguțătorilor din templu* (Fig. 45), *Iisus și femeia samarineancă* (Fig. 33). Succesiunea cercurilor ce se împarte în tot ansamblul este un adevărat laitmotiv al maiestuoasei Catedrale. Cercul tului de pe naos, cu chipul blând al *Pantocratorului*, este reluat de scenele: *Sf. Treime*, *Sf. Ioan Înaintemergătorul* în medalion (Fig. 47) - și continuat de ingenioasa *Pogorâre a Sf. Duh* - din calota pronaosului și *de Sf. Proor. David* - de pe bolta cafasului pe aceeași linie mediană est-vest.

Compozițiile cu precădere statice conferă scenelor grandoare, monumentalitate și claritate. Acestea sunt demonstrate de relația firească dintre personaje, arhitecturi și peisaj; raportul relațional se schimbă atunci când episodul este redat în interior sau în exterior. Artistul operează cu o memorie vizuală deosebită, deoarece el transpune evenimentele într-o ambianță inspirată din realitate și transfigurată în aria contemporană Israelului din vremea Mântuitorului. Chiparoși, clădiri rectilinii, deșert, draperii ample, mobilier din recuzita sinagogilor ar fi doar câteva exemple. Efectul de spațialitate este conferit de raporturile dintre culori, fiindcă personajele în marea lor majoritate sunt redată pe un singur plan. Desigur sunt și excepții precum: *Predica de pe munte* (Fig. 31), *Înmulțirea celor doi pești și cinci pâini* (Fig. 25), *Pescuirea minunată*.

Desenul este elementul precumpănitor și distinctiv la pictorul Demian. Linia masivă, groasă, egală, fermă, de contur, lungă sau scurtă, monumentală excelează în definirea și delimitarea figurilor sau a obiectelor reduse la minim. Creatorul individualizează elementele scenei și prin aceasta câștigă în efectul simplității și al limpezimii expresiei plastice. Personajele sunt desenate amplu, în draperii uneori greoaie, dar care au și detalii delicate, lor le sunt contrapuse linii paralele ce construiesc arhitecturile. Decorațiile sunt în schimb redată cu linii curbe, învolburate, fapt ce duce la o variație a efectului vizual.

Referindu-se la creația lui Demian, Lucian Blaga sublinia: *cel mai talentat ilustrator ce-l avem azi. Prin desenele sale cu țărânci stilizate, cu madone cu portret ardelenes, cu minore stângace în peisagii pastorale, și-a câștigat repede un nume. Linia de pură tradiție bizantină câștigă sub penița lui ceva din senzualitatea, rafinăria și căldura ușor frivolă a rococoului [...]. Demian împreună maniere care par a se exclude, le împreună cu talent și gust.*⁹⁴

⁹⁴ Negoită Lăptoiu, *Școala de Arte...op. cit.*, p. 77.

Culoarea este componenta definitorie fără de care nu se poate concepe acest impozant monument și care contribuie la frumusețea și unitatea sa. Demian a fost un creator înzestrat cu un simț rafinat al armoniei cromatice, de aceea și valoarea picturii este incontestabil de mare. Lucrarea privită în ansamblul ei se ordonează pe un registru cromatic deschis și luminos, în a cărei ambianță sunt cuprinse patru culori și două valori: ocrul auriu, roșul oxid, albastrul cobalt, verdele crom, albul și negrul. Dominanta este realizată printr-un raport rafinat de verde cald foarte deschis, aproape de alb și a unor spații colorate cu ocrul auriu. Efectul optic este covârșitor, scenele se aștern pe o suprafață transparentă, plutitoare, iar efectul psihologic este unul de transcendență spre înaltul cerului depășind sfera celestă și ajungând în paradis. Doar tema *Paradisului* în tradiția picturii bizantine este zugrăvită pe un fond deschis, alb.

Gama cromatică e una creată din nuanțe și nu din culori pure care ar duce la distrugerea atmosferei diafane, pictorul realizând modelele figurilor prin culoare, evitând blicurile albe. Pensulația în schimb este simplă, rânduiește cu ritmicitate decorativă. Unitatea armonioasă a lucrării reiese din repetarea culorii dominante, precum și din rapelurile cromatice, ceea ce desemnează că o anumită culoare este succesiv prezentă.

Arhitectura și peisajul întregesc spațiul compozițiilor dându-le veridicitatea episodică. Zidul ce închide o suprafață perspectivală sau devine fond pentru personaje este mereu reprezentat. Pentru sugerarea interioarelor se păstrează detaliile de clădiri sau spațiile rectangulare, tradiționale completate de *velumuri* sau de draperii ce dau ambianței un aspect intim. Reținem scenele: *Învierea fiicei lui Iair* (Fig. 44), *Isus la doisprezece ani la Templu* (Fig. 16), *Nunta din Cana Galilei* (Fig. 42). Peisajul pare să fie o personificare a unui fragment de natură cunoscut de artist, deoarece, privindu-l, ai sentimentul pătrunderii contemplative. Personajele dau proporție peisajului și nu invers. Amintim, *Pescuirea minunată*, ori *Nașterea Domnului*.

Reprezentarea personajelor pe care voit am lăsat-o la finalul studiului cuprinde marea artă de a reda sufletul omenesc și în consecință, trăirile și atitudinile pe care artistul le investește în trăinicia lor. Figurile ce se proiectează pe suprafața explicită a pereților sunt individualizate prin expresii și atitudini gestice, corporale, vestimentare, precum și prin detaliile fizionomice. Proporția lor este de 1:7,5 și 1, 8, rareori se ajunge la mai mult de 1:8,5. Expresia mâinilor se remarcă prin câteva prototipuri iconice. Privind mâinile Apostolilor de pe calota pronaosului observăm că ei au aceeași gestică, ducând mâna stângă spre piept, atitudine ce sugerează așteptarea, mirarea. Chipurile reprezintă o adevărată galerie de portrete ce uimesc prin diversitatea vârstelor ori a trăsăturilor de caracter. Identificăm cu ușurință portretul Mântuitorului de o rară profunzime, în

raport cu cel al ucenicilor, al cuvioșilor, al laicilor ce întregesc compozițiile. Fețele lămuresc dialogul interior purtat de personaje, impregnând privitorului sentimente mărețe. Ele dezvăluie chipuri blânde, liniștite, speriate, meditative, rugătoare, surâzătoare, ferme ori împovărate de suferință și câte alte stări sufletești pe care iscusitul maestru le-a semănat în această *rugăciune în culori* pe care a îndreptat-o către Dumnezeu. Să urmărim cu luare aminte expresia grăitoare a portretelor Proorocilor Isaia sau Iezechiel, retorica discursului profetic, nu cumva este surprinsă în culoare și linie, nu cumva artistul i-a readus în fața ochilor noștri? Nu cumva și acesta este sensul picturii bisericești de a ne face părtași evenimentelor scripturistice, acutualizându-le?

În dialogul purtat cu M. Djentemirov, Demian referindu-se la perioadele picturii monumentale executate în Franța și mai apoi în țară, sublinia că *sfinții aceia de pe pereții catedralei sunt chipuri de țărani români, chipuri aspre și luminoase, dârze și pline de o imensă căldură sufletească. Modele pentru o anumită ipostază. Actori distribuiți în anumite roluri. În sensul acesta îi place să amintească întotdeauna două versuri dintr-o admirabilă poezie a lui George Lesnea: Și tristă mă privește din icoane iubita unui pictor bizantin.*⁹⁵

Realizarea cu totul excepțională a acestui monument îl așează în patrimoniul pictorilor bisericești, la loc de cinste, pe Anastasie Demian, alături de contemporanii ori înaintașii săi: Nicolae Stoica, Costin Petrescu, Olga Greceanu și alții, ce s-au raportat artei tradiționale cu un spirit novator în care erau asimilate moștenirile Bizanțului dar și tendințele caracteistice artei autohtone. În cazul nostru, în Transilvania s-a manifestată pe filiera cu deschidere spre realism. Opera lui Demian se consolidează cu viitoarele catedrale și biserici pe care le-a pictat în Banat și în țară, conturând-se un stil de sinteză a picturii românești, de sorginte neobizantină, din veacul al XX-lea. Referindu-se la acești mari artiști devotați și înzestrați cu vocație spre arta religioasă, Mihail Diaconescu sublinia și îi aprecia la justa lor valoare: *Așa ni se înfățișează și în arta marilor pictori ortodocși din secolul trecut și din secolul nostru: Gheorghe Popescu, Nicolae Stoica, Costin Petrescu, Anastasie Demian, Iosif Keber, Costin Ioanid, Sofian Boghiu, Mihai Moroșan, Gavril Moroșan, Dragoș Morărescu, care, utilizând modalități compoziționale, cromatice și tehnice complexe, susținute de vocația lor creatoare, au servit cu un devotament total spiritul artei noastre tradiționale și înaltele exigențe dogmatice ale erminiilor.*⁹⁶

⁹⁵ M. Djentemirov, Raluca Iacob, *op. cit.*, p. 15, 16.

⁹⁶ Mihail Diaconescu, *Prelegeri de estetica Ortodoxiei*, vol. I, Ed. Porto-Franco, Galați, 1966, p. 130.

Pictura Catedralei trebuie conservată și restaurată spre a fi dăruită posterității, păstrând straturile de culoare neschimbate, tot astfel, precum adevărul pe care ni-l dorim aievea, să fie etern.

În cazul în care se dorește neapărat continuarea tehnicii mozaicului, tehnică pe care tradiția românească nu a îmbrățișat-o decât tardiv și doar la decorația exterioară, ar fi de bun augur să fie folosită proporția și programul iconografic existent, solemn și pacifist. Compozițiile, cromatica și desenul lui Demian nu vor putea fi egalate de artiștii contemporani, fiind vorba de o operă originală, de patrimoniu. Preluând în tehnica mozaicului soluțiile compoziționale existente, se va putea asigura, pe de o parte, trăinicia lucrării și pe de alta, conservarea viziunii originale așa cum a fost ea gândită și executată pentru acest monument. În această situație se impune extragerea unor fragmente din fresca existentă în Catedrală și expunerea ei în spații corespunzătoare.

Pictura monumentală a acestui lăcaș de cult nu este suficient și atent privită și studiată, ea trebuie admirată și pătrunsă, trăită cu fiecare slujbă a Bisericii ce întrește înțelesul nostru spre cele spirituale.

Privind pictura și pătrunzându-i secretele ei ce stau mărturie peste timp, să recunoaștem valorile creștine fundamentale, cu precădere cele ale Bisericii Ortodoxe ce leagă generațiile, urcând pe scara virtuților și a frumosului divin, reprezentat în acest periplu iconografic și să le păstrăm nealterate de *eresurile* imaginilor superficiale și dulcele ce au cuprins vremea noastră.



Fig. 1. Catedrala Mitropolitană Adormirea Maicii Domnului, vedere exterioară.



Fig. 2. *Iisus Hristos Pantocrator*, detaliu din scena Deisis, fațadă, mozaic.

Hristos binecuvântând are un nimb cruciger. Roșul himationului este mai intens față de albastrul cu accente deschise a tunicii. Cartea deschisă are pe cele două pagini literele grecești Α și Ω . Fondul ocru deschis cu însemnele numelui *IHS XC* dau compoziției un accent transcendent.



Fig. 3. Catedrala Mitropolitană *Adormirea Maicii Domnului*, vedere interioară, pronaos și naos.

Cele două perspective conferă o imagine a zvelteții și a largheții spațiului interior al edificiului. Succesiunea arcelor, a bolților, a verticalelor dar și a luminii tainice ce pătrunde, alături de cromatica sobră, reținută dau sentimentul de mister, de transcendență întregului.



Fig. 4. Catedrala Mitropolitană *Adormirea Maicii Domnului*, detaliu, catapeteasmă.

Periplul iconic înregistrează aproximativ doar partea icoanelor împărătești până la brâul lat, așa cum arăta el la sfințirea lăcașului de cult. Totodată se observă și registrul de praznice, adăugate mai târziu, și care au fost pictate de Anastasie Demian. Cele patru icoane, alături de ușile diaconești sunt semnate de pictorul Gheorghe Russu.



Fig. 5. Gheorghe Russu, *Maica Domnului cu Pruncul tronând*.



Fig. 6. *Hristos Mare Arhiereu*, icoane împărătești, catapeteasmă.

Icoanele împărătești poartă amprenta unui artist rafinat și educat care și-a ales drept izvod iconografic icoana de sorginte românească, din secolele trecute, mai cu seamă secolul al XVIII-lea. Albastrul închis, amintind de fresca bizantină este fondul pe care sunt redată figurile sacre. Fecioara purtând coroană, asemeni unei împărătese cu Pruncul, stă pe un tron decorat cu ornamente ajurate ce sunt tributare artei baroce. Cei doi arhangheli, semifiguri sunt cu capetele îndreptate spre Maica Domnului.



Fig. 7. Gheorghe Russu, *Sf. Ioan Botezătorul*.



Fig. 8. *Sf. Ier. Nicolae*, icoane împărătești, catapeteasmă.

Ei sunt pictați cu hitoane și himatioane verde și roșu cald. Expresia feței Mariei este feciorelnică. Acordul cromatic al roșului nuanțat și al albastrului tern este deseori întâlnit în icoanele românești din Transilvania, Muntenia, precum și în frescele din Moldova. Reale asemănări în elementele constitu-

tive ale compozițiilor, precum și a detaliilor desenului și al cromaticii prezintă *Icoana Maicii Domnului cu Pruncul tronând* cu cea similară, aflată de la biserica mănăstirii Sâmbăta de Sus, din veacul al XVIII-lea.⁹⁷ Chipul Mariei, amintit mai înainte, cu atitudinea ei zâmbitoare, este mult îndatorat icoanei *Fecioarei cu Pruncul Miluitoarea*, exemplu al *școlii rurale* de icoane bănățene, din anul 1743, adăpostită la Muzeul Banatului.⁹⁸ La fel poziția, expresia și atitudinea lui Iisus și a Mamei Sale. Ea poartă o palla albastră, asemănătoare din icoana lui *Hristos Mare Arhiereu*, având, totodată, un maforion colorat în roșu închis. Isus, spre care ea întinde mâna dreaptă, este pictat în gestul binecuvântării, cu dreapta Sa iar pe stânga o ține liniștită pe o Evanghelie mică. El este înveșmântat într-un hiton roșu deschis și un himation verde închis, contrastant. Spațiul amplu al fondului dă imagini demnitate și solitudine.

Hristos tronând pe un tron, cu pernă de culoarea roșu deschis, decorat cu elemente vegetale de aur, în spiritul baroc, ca *Drept Judecător*, are cartea desfăcută la cele două litere a alfabetului elen A și Ω, El. Iisus poartă mitră și veșminte de arhiereu. Sacosul colorat cu albastru rafinat este tivit cu borduri de aur, peste care este așezat un omofor lung, argintat, cu cruci în nuanțe roșietice. Desenul caligrafiat este mult simplificat de stilul veacului al XVIII-lea, cu care se învecinează. Și în acest caz, se evocă icoana omonimă de la biserica Sâmbăta de Sus⁹⁹, ce denotă posibile înrudiri stilistice. În cele două laturi a icoanei, în proporții vizibil mai mici, se descifrează siluețele Mariei și a Sf. Înaintemergător. Maica Domnului poartă o palla albastră și un maforion roșu, iar Sf. Ioan, un himation verde. Monogramele lor apar în partea superioară, înscrise în cartușe dreptunghiulare, cu un desen închis pe fond de aur. Solemnitatea redării impune smerenie și atenție susținută.

Icoana care îl înfățișează pe Sf. Ioan Botezătorul este deosebit de relevantă în ilustrarea profetului din viziunea lui Maleahi. Chipul mărturisitor este pictat în picioare, având în mâna stângă paterna cu Hristos Prunc. Ioan este în atitudine de orant, el poartă o melotă ocru verde din păr de cămilă și peste ea aflându-se o tunică verde smarald. Un peisaj auster, compus din stânci reduse la structuri geometrice, împrejmuit spațiul de la baza icoanei. Filacterul alb, desfășurat are înscris cu roșu și negru în litere chirilice mari textul: *Gătiți calea Domnului drepte faceți cărările Lui*. Într-un acord complementar cu verdele predominant roșul deschis gradat scindează interiorul celor două aripi garndioase ce înca-

⁹⁷ Alexandru Efremov, *Icoane Românești*, Ed. Meridiane, București, 2003, p. 135, 136.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 154.

⁹⁹ Valentin Literat, *Biserici vechi românești din Țara Oltului*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 145, 152.

drează trupul în semiprofil al Botezătorului. Fondul, nimbul și scrisul se repetă distict la toate icoanele praznice din registrul întâi. Tipologia elementelor constitutive ne îndreaptă spre icoana din anii 1709-1710, de la Muzeul Mănăstirii Hurez, ce îl înfățișează pe Sf. Ioan Botezătorul, Îngerul deșertului.¹⁰⁰

Sf. Ier. Nicolae apare, de asemenea, în poziție frontală și tot în picioare, binecuvântând. Alături, detaliile unei biserici înalte dar și a unei corăbii, fac referință la spațiul eclezial și la cel marin, în același timp. Două siluete negre ale demonilor ce par a fi izgonite din corabia aurită, dau referire la episodul salvării marinarilor de către Sf. Nicolae. Sf. Ier. poartă un stihar albastru, felon roșu, epitrahil și omofor argintat cu ornament cruciform. O carte cu pagini luminoase are înscris textul: *Doamne iubit-am podoaba casei Tale*. Un paviment sacadat de pătrate colorate în nuanțe de ocru, redat perspectival, aduce un accent al tridimensionalității icoanei, pictată în de obște, bidimensional.

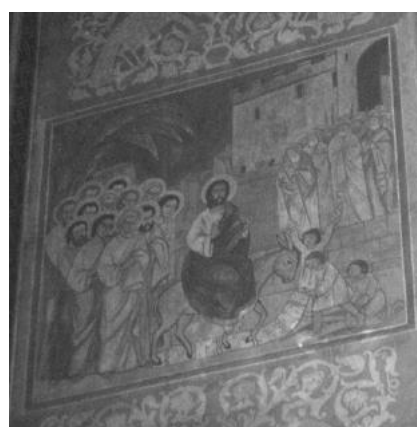


Fig. 9. Botezul Domnului. Fig. 10. Intrarea în Ierusalim, arc de triumf, naos, frescă.

Compoziția *Botezului* format grupul lui Iisus și al Sf. Ioan plasat în dreapta scenei este asimetrică în raport cu cel al celor trei îngeri. Mântuitorul este pictat până la genunchi în apă, cu mâinile în chip de cruce așezate pe piept. Două triunghiuri converg spre figura Sa, primul se construiește din stâncile și de îngeri din dreapta, iar celălalt de malul râului și de frunzele de palmier ce se unesc în portretul lui Iisus. Albastrul este dominanta cromatică a ansamblului, artistul echilibrează spațiul prin hlamidele și aripile multicolore ale îngerilor. Cealaltă scenă simetrică are în mijloc pe Hristos călare pe un asin ce unește figurile dispuse și compacte în cele două părți. Apostolii cu nimburi pășesc în spatele Mântuitorului, copiii întind un veșmânt cu motive decorative iar locuitorii Ierusalimului Îl întâmpină la poarta cetății.

¹⁰⁰ Alexandru Efremov...*op.cit.*, p. 64.

Fig. 11. *Răstignirea*.Fig. 12. *Punerea în mormânt*, arc de triumf, naos, frescă.

Redactarea *Răstignirii* e tributară tradiției postbizantine precum și sugestiilor picturii occidentale prezente în spațiul transilvan. Iisus vertical pe o cruce înaltă unește cele două perechi de figuri ce asistă la dramă; cele două Marii, Sf. Ioan și sutașul Corneliu. Fecioara și Apostolul iubit stau în poziții asemănătoare, cu mâinile ridicate în gestul rugăciunii, întinse spre Răstignit. Albastrul închis succedat de o undă de lumină oraj la baza sa denotă apariția înserării. Acest detaliu reflectă o vădită influență din pictura franceză a epocii. *Punerea în mormânt* se înscrie în aceeași ambianță a iconografiei bizantine altoită cu elementele specifice occidentale. Paralelismul poziționării celor doi bărbați îngenunchiați de la baza lucrării este echilibrat de celelalte patru figuri în picioare ce compun episodul tragic al îngropării. Dialogul expresiv și reținut al Mariei cu celelalte personaje dar și cu Iisus spre care își deschide brațele dau evenimentului iconic un sentiment profund uman. Hristos înfășurat este susținut în lințoiul ce se lasă în adâncul mormântului. Fragmentele unor pietre de culoarea violet gri dispuse pe cele două laturi amintesc de faptul că sarcofagul se afla într-un mormânt săpat în stâncă.

Fig. 13. *Liturghia Îngerească*, tamburul cupolei naosului, frescă.



Fig. 14. Sf. Ap. Ioan, pandantiv.

Fig. 15. Sf. Luca, pandantiv, naos, frescă.



Apartinând spațiului din naos cei patru evangheliști sunt pictați așezați având în jurul lor simbolurile consacrate. Sf. Ev. Ioan are un himation roșu desenat cu brun și cămașa albă tivită

de un contur ocru cald. Evanghelistul bătrân are o barbă lungă și albă, iar expresia îi este calmă, senină. El este surprins într-un moment de meditație având mâna dreaptă întinsă, în vreme ce cu cea stângă ține o carte deschisă. În jurul său un peisaj stâncos delimitat de canelurile unei cetăți face apel la ultima sa perioadă de viață petrecută în insula Patmos scriindu-și Apocalipsa. Acvila cu nimb este întoarsă spre Apostol, redată din profil ea este proiectată pe un fond albastru decorativ. Întru-un mod similar, cromatic este reprezentat și Sf. Evanghelist Luca, mai tânăr scriindu-și Evanghelia. Fața serioasă încadrată de părul scurt și barba mai închisă la culoare denotă un spirit atent, ascultător. Frumusețea întregii figuri este dată de înscrierea ei într-o formă circulară la care elementele anatomice și cele ale draperiei se concentrează într-un mod armonic. Leul înaripat este prezent în partea superioară profilat pe culoarea albastră. Lait motivul unui peisaj cu stânci, zidurile cetății, albastrul de fond sunt în armonie cu celelalte pandantive. Stilistic, compozițional pot fi identificate reflexe din pictura neobizantină a lui Smigelschi din Catedrala Mitropolitană Sf. Treime din Sibiu.



Fig. 16. Iisus la doisprezece ani în templu.



Fig. 17. Intrarea în Biserică a Maicii Domnului, partea vestică, frescă.

Hristos dispus între cei nouă înțelepți, evrei este poziționat pe un postament asemeni unui tron, în mijlocul lor. Trei abside, dintre care cea principală este mărginită de o draperie ce cade în ritmuri molatice și se închide îndărătul Mântuitorului. El are un papirus desfășurat în mâna stângă, iar dreapta o are cu palma deschisă, ce exprimă un posibil dialog. Figurile bătrânilor sunt conturate cu linii ferme, esențializate imprimându-le un aer de veșnică mirare. Compoziția *Intrării* ne-o înfățișează pe Maria în haine albe însoțită de Ana și Ioachim la intrarea în templu. Preoții o întâmpină în nișa subțire a intrării. Suprafețele geometrice ce includ cele șase figuri ritmează sacadat planurile verticale și orizontale reliefând monumentalitate și sobrietate a întregului.



Fig. 18. *Nașterea Domnului*, absida vestică, naos, frescă.

Cele trei figuri prezente și în descrierea Sf. Ev. Luca (2,16), Fecioara Maria, Iisus și Sf. Iosif sunt pictate în jurul ieslei, Hristos se află culcat într-un leagăn. Simetric artistul redă silueta a doi păstori, în partea dreaptă, iar în cea stângă a unui asin ce intră în compoziție prin deschizătura peșterii; cu precădere aceste elemente sunt mai mici ca proporții în raport cu personajele principale. Un peisaj deschis se alătură momentului sărbătoresc din care nu lipsește nici steaua și nici oile ce dau lucrării autenticitate textului

scripturistic.

Fig. 19. *Sf. Mc. Gheorghe, Sf. Doctori fără de arginți Cosma și Damian, Sf. Ap. Iacob*, absida vestică, frescă.



Fig. 20. *Sf. Mc. Teodosia, Agata, Varvara, Sofia*, naos, absida estică, frescă.



Teoria de cercuri decorative mărginite de elemente decorative precum o adevărată broderie albă pe fondul verde transparent compun absidele de vest și de est ale Catedralei. Sfinți mucenici, mărturisitori, ierarhi, pustnici, doctori fără de arginți, făcători de minuni sau sfinte din tagma monahicească ori cea a marilor bazele sunt pictați în culori radioase. Alternarea contrastantă a roșurilor și a albastrurilor dau expresivitate fiecărei reprezentări în parte.



Fig. 21. *Sf. Mc. Policarp, Corneliu, Gheorghe*. Fig. 22. *Sf. Doctori fără de arginți Cosma și Damian*. Fig. 23. *Sf. Mc. Natalia, Hristina, Ana*, partea vestică, frescă.



Fig. 24. *Plata tributului*, naos, partea vestică. Fig. 25. *Înmulțirea a doi pești și a celor cinci pâini*, partea estică, frescă.

Armătura pătratului în care se înscriu figurile văzute frontal este dominată de zidul alb ce delimitează și concentrează dialogul dintre Iisus și farisei. Ritmul personajelor și al spațiului asigură un echilibru pacifist al conversației iconografice. Culorile așezate pe volumele delimitate cu linii ce descriu o scriere cursivă definesc în mod sintetic suprafețele. Evreul ce întinde moneda spre Hristos este secundat de gestul repetat al mâinilor Mântuitorului și a Sf. Petru. Celor două fațade ale clădirilor triumphiulare, din partea superioară le corespunde compozițional cei doi evrei plasați în dreapta scenei. Roșul veșmântului ce înfășoară trupul Învățătorului este regăsit în raporturi sensibile în detaliile de arhitectură. În *Înmulțirea celor doi pești și a celor*

cinci pâini, artistul conferă un sentiment statuar miracolului. Iisus situat în dreapta binecuvântează mulțimea îngenunchiată ce aduce în fața Sa cei doi pești și cele cinci pâini compuse în centrul lucrării și jos. Cele două diagonale imaginative a dreptunghiului, ce înscrie tema împarte ansamblul în două triunghiuri ce se intersectează spre mijlocul compoziției, cuprinzând cele două grupuri simetrice. Roșul în cantități majore și calitativ nuanțat se află în contrast cu verdele, în minoritate armonică. Pictorul inspirându-se din realitatea imediată așează elementele scenei într-un peisaj ascetic format din stânci, munte, apă și cer ce se sincronizează cromatic.



Fig. 26. Sf. Mc. Gheorghe, naos, partea vestică, frescă. Fig. 27. Sf. Mc. Filofteia, naos, partea de est, frescă.

Cele două medalioane au în mijlocul lor busturile a doi mărturisitori ai lui Hristos. Sf. Mc. Gheorghe este prezentat ținând în mâna sa dreaptă o sulită iar cealaltă o are deschisă, spre privitor. El este tânăr, cu părul scurt, în straie de oștean, păstrând tipologia artei bizantine. Sf. Mc. Filofteia ne întâmpină, cu brațele deschise, susținând cu ardoare o cruce de culoarea brun închis. Maforionul ei de culoarea violet deschis înconjoară în linii curbe formele anatomice. Desenul sever, bine articulat, caracterizează chipul frontal, al tinerei martire. Trei cercuri în nuanțe de verde spre ocru, de la închis, spre deschis concentrează figura sfintei. Elemente decorative asemeni lălelelor ori a strugurilor completează la exterior motivul.



Fig. 28. 29. 30. Sf. Ap. Petru, Pavel, Andrei, tribună, naos, frescă.



Fig. 31. 32.33 *Predica de pe munte. Sf. Mc. Parascheva*, partea de vest. *Iisus și femeia samariteană*, partea de est, naos, frescă.

Cei trei Sfinți Apostoli sunt pictați cu grandoare purtând fiecare câte un element recognoscibil și în același timp atribuit. *Sf. Ap. Petru* cu o cheie monumentală și cu un filacter strâns e pictat din față, fiind plasat într-o nișă. Are piciorul drept avântat înainte. Veșmântul conturează cu fermitate silueta sa. În termeni de similitudine se pot reliefa și figurile dârze ale celorlalți Apostoli. *Sf. Pavel* îndreptat spre stânga, ne arată cu dreapta sa o sabie subțire și înaltă; simbol al pătimirii sale, în vreme ce, *Sf. Andrei* își poartă cu vrednicie crucea. Faldurile urmează în linii când curgătoare, când sacadate, cursul detaliilor trupești.

Compoziția *Predica de pe munte*, parcurge o schemă componistică înrudită cu cea a lui *Iisus la disprezece ani la templu*. În ambele scene apar două personaje ce închid lucrarea, în partea de jos, așezând spre centrul lor figura Mântuitorului. Linia ascendentă ce se îndreaptă spre Învățător, se continuă în dreapta sa cu șirul Apostolilor, ce privesc la discursul înțelept al lui Hristos.

În scena *Iisus și femeia samariteană* conversația plastică e redată într-o inedită alăturare a celor două personaje semnificative a scenei. Iisus din semiprofil, șezând, o întâmpină pe tânăra femeie din Samaria. Mâna Sa dreaptă este puțin ridicată, gest care definește sensul explicativ a istorisirii. Uimită, femeia pare să fi rămas măcar pentru câteva clipe, nemișcată în fața Celui ce i-a adevărit episoadele vieții sale, vorbindu-i despre Înviere. Albul ce înveșmântează trupul femeii este reluat printr-o nuanță apropiată a hitonului lui Hristos, rezolvat printr-un efect de alternare.¹⁰¹

¹⁰¹ Vasile Drăguț, *Pictura murală din Transivania (sec. XIV-XV)*, Ed. Meridiane, București, 1970, p. 13.



Fig. 34. 35. *Sf. Proor. Sofonie și Avdie*, arcul triumfal, naos, partea sudică, frescă.

Sfinții Prooroci emoționează prin mișcarea maestuoasă de ridicare a mâinilor, în semn de oranți. Simetric, picioarele le sunt îndreptate înainte iar capul le este de asemenea, înălțat spre cer. Forța pe care a imprimat-o pictorul abundă în: figurile impozante, drapajele aproape baroce dar care se structurează în linii când ample, când circulare, sugerând acțiune. Veridicitatea figurativă și simplitatea vin să inspire monumentalitate și eternitate. Himatioane colorate într-o unică culoare sau nuanță, fără a fi luminate ori întunecate, sunt conturate de un desen curgător. Expresiile portretelor sunt cu adevărat grăitoare, de a descifra puternicele trăsături de caracter, transpuse în detalii, de un vădit simț al observării realității.



Fig. 36. 37. 38. *Sf. Proor Ezechiel, Osea, Isaia*, arcul triumfal, naos, partea nordică, frescă.

Profeții destăinuitori ai cuvântului lui Dumnezeu către oameni, precum și ai tainelor mântuitoare prin Hristos stau mărturie peste veacuri, fiind surprinși în gesturi ample, dramatice. Norii de la picioarele lor dau sensul

existenței cerești, chiar dacă, friza ce se întinde pe suprafața arcului triumfal depășește orice altă realizare din pictura noastră bisericească, a acestei teme. Poate că, privindu-le ne putem gândi la formele, drapajele din pictura Trecenttoului, Quattrocento-ului italian, la Giotto sau Masaccio ori la energia pe care giganții michelangioleni îl dau, de pe bolta Sixtinei. Proorocul Ezechiel e bătrân, pleșuv, având privirea îndreptată spre privitor. Mâna dreaptă săltată în sus, este cu degetul arătător întins spre cer, sugestiv. Gestul este majoritar regăsit în atitudinile Apostolilor din Cina lui Leonardo. La rândul lor, Proorocii Osea și Isaia reiau atitudinea mișcării. Cu același elocvență sunt înfățișați gesticulând, atenționându-ne. Osea imaginat într-un dialog retoric e asemeni unui moșneag cărunt. Isaia cu ochii deschiși, stăruitori și străjuți de sprâncenele arcuite, mărginite cu linii albe, are capul puțin întors, spre umărul drept. Părul lung, de aceeași culoare este frumos alcătuit în șuvițe, ce se articulează spre spatele său. Barba lungă amintește de vârsta sa patriarhală petrecută pe pământ. Mâna în gestul unei reîntâlniri peste veacuri, pare că s-a oprit pentru moment, din redactarea profețiilor sale mesianice. Hlamidele ori hemematioanele grele învâluie cu gravitate corpurile arhaice ale Profetilor. Fondul de culoarea ocru verde străveziu îmbracă figurile ce se detașează printr-un liniarism pronunțat. Ele sunt orchestrate într-o ambianță diafană și luminoasă a culorilor ce se acordă în nuanțe de albastru, violet, sienna arsă.



Fig. 39. *Sf. Ier. Nicolae împărțind banii celor trei fete, cafas, pronaos, peretele de est, frescă.*

Scena de factură tradițională e clară și sugerează multă seninătate. Ierarhul este figurat în rama unei ferestre dreptunghiulare, binecuvântând și întinzând banii celor trei copile. Într-o dispoziție spațială cele trei fete sunt pictate dormind pe un pat scund, fiind acoperite de un văl mare luminos străjuit de o alternanță de linii paralele. Draperia masivă colorată în verde smarald închide scena în cele două părți. Acordul de verzuri discrete, lipsite de stridențe dar și a liniilor blânde și ferme totodată înnobilează atmosfera suavă.



Fig. 40. 41. *Pilda vameșului și a fariseului. Sf. Ap. Toma din scena Pogorârii Sf. Duh, pronaos, peretele estic, frescă.*

Ilustrarea secvenței evanghelice este sugestivă. Cei doi protagoniști sunt redați în momentul intrării lor în templu. Fariseul pășește amplu, are capul îndreptat în sus și mâna ostentativ întinsă în spate, către celălalt personaj. Cu gestul plin de umilință vameșul are cele două mâini încrucișate pe piept și fața ușor plecată. Figurile se desfășoară într-o ambianță arhitecturală caracterizată de un geometrism accentuat. Acordul complementar de roșu și de verde este echilibrat de suprafețele simple pictate în griuri nuanțate.

Sf. Ap. Toma din impozanta scenă a Rusaliilor este redat simbolic în haine albe pe un fond ocru galben luminos și decorativ. Chipul său exprimă o stare de așteptare, de mirare. Deasupra capului se pogoară o flacără sugestiv pictată în alb și roșu sugerând mișcarea. Întraga siluetă este desenată cu linii grave, mult simplificate colorate în acord de calitate cu mantia.



Fig. 42. *Nunta din Cana.* Fig. 43. *Ungerea lui Iisus de către femeia păcătoasă, pronaos, peretele de vest și est, frescă.*

Cele două secvențe au ca element comun peretele dominat de cele trei abside simetrice și diferite ca mărime. *Nunta din Cana* impresionează prin diversitatea și mișcarea personajelor prezente la sărbătoreșcul eveniment. Așezate în spatele unei mese grandioase, ele par a fi înscrise într-o schemă

asemănătoare lucrărilor cu teme adiacente, specifice artei renescentiste având ca prim model Cina lui Leonardo. Hristos și mama Sa sunt accentele cromatice cele mai puternice din scenă prin dominanta de roșuri ce le definesc. Ei sunt reprezentați în stânga imaginii iar în fața atitudinii firești a Mântuitorului, de binecuvântare a apei, stau doi copii ce cuprind în brațele lor cel de-al șaselea vas.

Grupurile ce animă compoziția numită *Ungerea lui Iisus de către femeia păcătoasă*, rezolvă echilibrul dat de Iisus grandios, înveșmântat într-un hiton amplu și Femeia păcătoasă ce se înscriu în forma unui triunghi; și mulțimea Apostolilor ce pătrund din dreapta. Pentru a finaliza partea stângă, pictorul apelează la redarea a patru figuri puțin mai mici dar și a unei mese cu vase tradiționale inspirate din aria artei populare românești; ulcele, strachini, potir.



Fig. 44. *Învieria fiicei lui Iair*, pronaos, peretele de vest, frescă.

Simplitatea majoră ce definește acest episod ilustrat magistral de către artist ne duce cu gândul la frescele prerenașcentiste cu precădere la Giotto ori Massacio. Atmosfera imaginii transfigurată în culori diafane surprinde prin acordul complementar de nuanțe de roșu și de verde. Desenul fin mărginește siluetele surprinse în adâncă cugetare a miracolului împlinit de Mântuitor, în clipa învierii fiicei lui Iair. Părinții fetei sunt pictați în stânga, în timp ce colțul drept este predominant ocupat de trei Apostoli.



Fig. 45. *Izgonirea din templu*, pronaos, peretele de est, frescă.

Puține compoziții sunt concepute în dinamismul redării asemeneai acelei a *Izgonirii din templu*. Pictorul închipuie momentul în care Hristos, într-o atitudine rar exprimată în cuvinte și în culori, se năpustește asupra neguțătorilor ce și-au întins avuțiile spre vânzare în casa tatălui Său. Iisus pătrunde din dreapta compoziției, pășind cu pași avântați înainte, purtând în mâna sa dreaptă un bici iar cea stângă o ține strânsă la piept. Chipul văzut aproape din profil e stăpânit de o furie ce a surprins fruntea încruntată, buzele încleștate și tâmpile puternic reliefate. Înaintea Sa se derulează grupul compact al evreilor surprinși în atitudini felurite, ce exprimă învâșmășeala ce i-a cuprins. Covoare, vase, cutii cu galbeni, coș, colivia cu porumbei sunt accesoriile ce întregesc spațiul persectival al scenei. Zidul văzut în adâncime și flancat de abside, stâlpi și de o coloană străjuiește întregul. Un evreu ce fuge cu un bagaj în brațe, sugerat în spațiul secund, leagă cele două grupuri de personaje. Linii paralele structurează și ritmează arhitectura interioară ce prezintă reale analogii cu cel al Catedralei. Stabilitatea armonică e dată de Iisus ce predomină o jumătate de compoziție, în raport cu cealaltă, unde sunt evocate cele șase figuri.



Fig. 46. *Iisus și copiii*, pronaos, frescă.

Compoziția de o rară și rafinată armonie se caracterizează printr-o hieratică structurare a părților ei componente. Privitorul re trăiește clipa întâlnirii copiilor, părinților și a Apostolilor cu

Hristos, Marele Învățător. De la stânga spre dreapta se narează un peisaj cu stânci și arbori ce se deschide în zare cu siluta unei așezări sugerată în nuanțe de alb cu clădiri mult stilizate. Iisus plasat cu voie la stânga imaginii este centrul cromatic al lucrării, spre El converg liniile de forță ce ascend spre laturile superioare ale dreptunghiului lăsând ca centrul compozițional să se definească prin figura unei fete ce comune primul grup de copii, apropiat de Mântuitor. Gestica, și mai cu seamă portretele copiilor, ne ducă cu gândul la cele picatate de Tonitza prin puritatea acordurilor și prin căldura potolită a sentimentelor.



Fig. 47. *Sf. Ioan Botezătorul*, arc de triumf, pronaos, frescă.

Pe arcul de triumf și de trecere de la pronaos la naos se redă într-un medalion monumental *Sf. Ioan Botezătorul* cu dreapta binecuvântând și în stânga ținând Sf. Cruce, fiind înfățișat cu aripi.¹⁰² Cercul împodobit cu motive decorative este susținut de patru îngeri în zbor. Acest tip de medalion înconjurat de netrupești puteri, în plină mișcare devine un frumos *lait motiv* întâlnit în mai multe locuri, în întreg monumentul.

¹⁰² I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 151, 152. Sf. Ioan Botezătorul este înfățișat de obicei în absida principală sau în naos fiind invocat în molitfa litiei și la proscomidie, acesta este tipul liturgic, iar atunci când este reprezentat cu aripi conform prorociei din Maleahi, tipul evanghelic; poate fi de asemenea și pe arcul transversal, de la apus al naosului, asemănător ca poziție, dar pe nord, în acest monument.

BISERICA DIN KONDARIOTISSA. CANON ȘI CONTINUITATE

ALIN-RĂZVAN TRIFA

Abstract: Church of Kondariotissa. Canon and Continuity.

The church of the Dormition of Kondariotissa is the earliest monument in the town of Katerini (Greece), whose construction has been dated to the end of the first Christian millennium. The church's plan has a basilical style, with a central nave and two side aisles, which were added other architectural elements, specific of Byzantine area.

Inside, the building is decorated with frescoes which once covered all available surfaces. The frescoes in the church seem to have been painted sometime in the centuries XI - XII, probably around 1100. Although the painting has a considerable establishment, on a more careful analysis, seem to distinguish the hands of two painters.

On the iconography of the church, we can say that the program decorative red line is the moment of Holy Week: The Resurrection of Lazarus, the washing of the feet, the Last Supper, the Crucifixion, etc.

Kondariotissa frescoes beyond innovation or traditionalism style program, prove one thing: these artists church, like all painters of old generations have enshrined iconographic prototypes. Without access to modern media (photos, albums), but with more responsibility and faith, they kept unaltered over centuries, specific traits of each saint. For these masters, fidelity to iconographic tradition was understood as being as important as fidelity to the Orthodox faith itself.

Puțin mai la nord de centrul Greciei, în regiunea Pieria, foarte aproape de țărmul Mării Egee, se află orașul Katerini. În vecinătatea orașului numit astfel în cinstea Sfintei Ecaterina, într-o zonă dominată de prezența Muntelui Olimp, se găsesc mai multe vechi biserici și mănăstiri, unele dintre ele adăpostind adevărate tezaure ale artei ecleziiale¹. Cel mai timpuriu monument

¹ Cele mai cunoscute mănăstiri din această regiune sunt *Mănăstirea Sfântul Dionisie* din Muntele Olimp, o veche vatră monahală, și *Mănăstirea Osios Efrem*, construită în penultima decadă a

de aici, a cărui construcție a fost datată la sfârșitul primului mileniu creștin, este biserica Adormirii Maicii Domnului din Kondariotissa.

Momentul exact al ridicării acestui vechi edificiu bizantin, nu este cunoscut cu precizie. Cel mai adesea, biserica a fost datată cândva în jurul secolului al X-lea. Există însă și argumente de ordin arhitectonic și istoric, care sugerează construcția mai timpurie a acesteia, și anume în secolul al VIII-lea. Datările mai vechi, care vorbesc despre secolul al VI-lea, par a fi nerealiste.

Istoria acestor locuri începe în vremuri străvechi, iar construcția bisericii este pusă în legătură cu momentele grele prin care a trecut orașul antic Dion. Fără a fi o așezare prea mare, Dionul este situat lângă Via Egnatia², poate cel mai important drum din Grecia, care lega încă din vechime Tesalonica (aflat în partea de nord) de Atena (situată în sud). Din secolul al VI-lea, orașul a fost distrus de mai multe ori de invaziile barbare³, iar locuitorii de aici au fost nevoiți să se retragă în locuri mai sigure, mergând înspre muntele Olimp. Acolo, într-un loc destul de izolat (actualul sat Kondariotissa), ei au ridicat o biserică de piatră care probabil a servit ulterior drept scaun episcopal⁴.

Numele de *Kondariotissa* a început să fie folosit încă din perioada medievală. Conform unor

interpretări, el provine de la sulile (gr: kontaria) care erau fabricate în regiune. Însă nu acesta este cel mai vechi nume al așezării. Mai demult, satul era cunoscut drept *Kunduriotissa*, termen a cărui etimologie poate fi căutată la cuvântul grecesc kountouri, care înseamnă a plug de lemn. Totuși, există și alte interpretări, care leagă originea numelui acestui sat de cuvântul kountoura, care înseamnă cai cu coada tăiată.



Fig. 1. Kondariotissa, Prefectura Pieria.

veacului al XX-lea.

² Via Egnatia era cunoscut ca *Bulevardul bizantinilor*.

³ Ioannis Touratsoglou, *Macedonia – History, Monuments, Museums*, Ekdotike Athenon, Athens, 1995, p. 252.

⁴ Prin secolul al X-lea, XI-lea.

Arhitectura bisericii

Și în prezent, la fel ca atunci când a fost construită, biserica Adormirii din Kondariotissa pare oarecum izolată, retrasă (fig. 2, 3). Fiind dezvoltată mai mult pe orizontală, ea e cu atât mai puțin vizibilă de la distanță⁵. Într-o curte pustie și încremenită în timp, ascunsă după niște copaci, biserica se arată dintr-o dată ochilor credincioșilor. Scăldată într-o liniște ireală, ea îi transpune pe cei veniți să se închine, în vremurile vechi pe care le evocă.

Încă de la început, atenția vizitatorului e captată de articularea deosebită a formelor, care alcătuiesc împreună un ansamblu arhitectonic cu un plan cu totul aparte. Deși de dimensiuni relativ reduse și cu o înălțime mică, biserica are un aspect monumental.



Fig. 2. Biserica Adormirii
Maicii D-lui din Kondariotissa.
Vedere dinspre est.



Fig. 3. Biserica Adormirii
Maicii D-lui din Kondariotissa.
Vedere dinspre sud-est.

⁵ În legătură cu dezvoltarea pe orizontală și nu pe verticală a edificiului, putem lua în considerare două teorii. Pe de o parte, având în vedere contextul istoric, este posibil ca grecii refugiați din Dion să fi dorit să aibă o biserică nu prea înaltă, pentru a nu atrage atenția invadatorilor, pentru a nu fi vizibilă de la distanță. Pe de altă parte, în arhitectura eclezială grecească veche rar întâlnim edificii foarte înalte, monumentalitatea nefiind condiționată de dimensiune. În acest caz, forma lată a bisericii s-ar putea datora intenției de a i se mări spațiul liturgic interior, mai ales dacă vorbim despre o posibilă biserică episcopală.

Planul bisericii are o structură de tip bazilical⁶, cu o navă centrală și două nave laterale, la care s-au adăugat și alte elemente arhitectonice specifice arealului bizantin. Alte interpretări ale planului bisericii, identifică nava centrală cu o navă longitudinală, iar navele laterale, cu un deambulatoriu⁷ (fig. 2); referirile ulterioare din text vor lua în considerare această variantă.

Nava este încununată de o turlă cilindrică voluminoasă, dar deloc înaltă, care marchează spațiul central al bisericii. Dezvoltarea turlei pe lățime, și nu pe înălțime, s-a făcut pentru a se păstra ritmul formelor întregului edificiu, turla contribuind decisiv la armonia proporțiilor bisericii în ansamblu (fig. 2).

Nava bisericii este înconjurată de un deambulatoriu, care se termină înspre răsărit cu două abside semicirculare, de-a stânga și de-a dreapta Altarului. Aceste abside, corespunzătoare Proscomidarului și Diaconiconului, sunt mai mici, în timp ce cea centrală, care adăpostește Altarul, este mai spațioasă (fig. 2, 3).

În partea de SV a bisericii a fost construită o încăpere adiacentă, a cărei întrebuințare nu este pe deplin cunoscută.

Privită din interior, biserica pare să își piardă trăsăturile arhitectonice bazilicale vizibile din exterior, putând fi mai degrabă percepută drept biserică cu turlă și deambulator. Cupola voluminoasă și tamburul se sprijină pe patru pandantivi, în timp ce pereții care despart nava de restul bisericii sunt susținuți de coloane încununate de capiteluri. Spațiul central al bisericii comunică cu părțile laterale prin câte două deschideri arcuite. Pereții care despart Altarul de Proscomidar și Diaconicon, sunt perforați de câte o ușă arcuită, al cărei intrados relevă grosimea considerabilă a zidului.

Pereții edificiului sunt construiți din piatră și cărămidă, materiale care au fost folosite și la decorarea paramentului⁸. Ornamentația pereților exteriori ai bisericii, realizată aproape exclusiv din cărămidă, se rezumă la câteva modele, vizibile în jurul ferestrelor celor trei abside, ale deambulatoriului și ale turlei. Dacă la nivelul tamburului s-au practicat patru ferestre foarte înguste, nu la fel este și în cazul absidelor sau al pereților nordic

⁶ Bazilica este un tip de edificiu religios compus dintr-o navă principală mai înaltă și alte (2 până la 6) nave laterale, mai joase și acoperite separat. Caracteristic structurii bazilicale este faptul că nava centrală primește lumina printr-un registru de ferestre practicate în pereții de deasupra acoperișului navelor laterale.

⁷ Deambulatoriul este o galerie care înconjoară laturile unui edificiu, prezent în arhitectura bisericească macedoneană. Mai poate fi un pasaj, un loc de trecere (uneori semicircular) în prelungirea navelor laterale, în spatele altarului.

⁸ Paramentul este fața exterioară a zidului, constituită fie din materialul de construcție propriu-zis al edificiului, fie dintr-un placaj aplicat pe acesta, în scop decorativ. A se vedea Virgil Vătășianu, *Istoria Artelor Plastice în România*, Ed. Merdiane, București, 1970, p. 207.

și sudic. Ferestrelor geminate⁹ de pe fațadele laterale, le corespund ferestrele mari, tripartite, ale absidei altarului¹⁰ (fig. 3). De asemenea, sub acoperișurile domoale ale absidei Altarului, Proscomidarului și Diaconiconului, dar și sub acoperișul turlei centrale, la cornișe, apar ornamente în forma dinților de fierăstrău (fig. 4).

Observăm că în sistemul de decorare exterioară a bisericii, în părțile centrale ale pereților predomină șirurile alternante de piatră și cărămidă, în vreme ce pentru construcția formelor rotunde s-a folosit aproape în exclusivitate cărămidă. Totuși, frumusețea arhitectonică a acestei biserici e obținută în primul rând din dispunerea formelor, și doar în plan secund ca urmare a complexității ornamentației paramentului.



Fig. 4. Ornamentație exterioară, detaliu.

Articularea cu totul aparte a volumelor acestei biserici, este și unul din motivele care fac atât de dificilă datarea ei. Neputând fi pusă în legătură clară cu alte monumente similare, sau cu arhitectura specifică unei perioade anume, datările înălțării bisericii au o marjă de eroare foarte mare, mergând (nerealist) de la secolul al VI-lea, până la începutul sec. al XI-lea. În orice caz, o viitoare datare mai exactă a bisericii ar putea contribui la justa ei încadrare în Istoria Artei Bizantine; cu cât mai veche ar fi datarea, cu atât mai importantă și inovativă ar fi arhitectura acestei biserici.

Intrarea în biserică se face prin partea de sud, unde, dintr-o ocnită semicirculară aflată deasupra ușii, *Maica Domnului cu Pruncul* îi binecuvintează pe cei care trec pragul bisericii.

⁹ Geminat = element de compoziție bipartită, format din două părți gemene (arcaturi, ferestre, portaluri).

¹⁰ Dintre cele trei deschideri, două au fost astupate, transformându-se în arcade oarbe.



Fig. 5. *Maica D-lui cu Pruncul. Fresca de deasupra intrării în biserică.*

Programul iconografic

În interior, edificiul este decorat cu fresce, care odată au acoperit toate suprafețele disponibile. Pictura interioară, păstrată fragmentar, nu prezintă semnele unor repictări mai târzii.

Frescele din biserică, atât conform datărilor făcute deja, cât și datorită caracteristicilor stilistice, par să fi fost pictate cândva în secolele XI – XII, probabil în jurul anului 1100. Totuși, există și specialiști care propun o altă datare a frescelor, susținând că ele ar fi fost pictate câteva secole mai târziu, în veacul al XV-lea.

În vârful cupolei se află un medalion puternic deteriorat, în care cu greu se mai pot vedea fragmente reprezentându-L pe *Iisus Hristos Pantocrator*. Patru *îngeri* în zbor, cu aripile larg deschise, de asemenea deteriorați, susțin medalionul central. Sub cele două medalioane concentrice, pe tamburul turlei, sunt zugrăvite mai multe scene într-un registru continuu, neîntrerupt, comunicând una cu cealaltă. Din cele probabil patru sau cinci scene¹¹, s-au păstrat într-o stare mai bună doar două dintre ele: *Învierea lui Lazăr* și *Răstignirea Domnului*. Putem presupune că și restul scenelor vor fi reprezentat tot momente din perioada Patimilor.

¹¹ E greu de spus cu precizie câte, din cauza stării precare de conservare.

În pandantivi nu sunt zugrăviți, așa cum ne-am aștepta, cei patru evangheliști, ci patru prooroci: *Avacum*, *Isaia*, *Ieremia* și încă unul, al cărui nume este indescifrabil.

Sub pandantivi, pe pereții verticali din partea sudică și nordică, pot fi văzute scenele *Cinei de Taină* (nord) și *Spălării Picioarelor* (sud). Mai jos, pe intradosul arcurilor de deasupra spațiilor care separă nava de deambulatoriu, între arcuri dar și în alte locuri din biserică, sunt pictate câteva *meda-lioane cu diferiți sfinți mucenici*.



Fig. 6. Interiorul Bisericii din Kondariotissa. Peretele sudic, fragment.



Fig. 7. Proorocul *Avacum*, pandantiv.



Fig. 8.
*Medalioane cu
sfinți mucenici.*

În registrul inferior al naosului, sunt reprezentați sfinții *Cosma, Damian și Pantelimon*. Vedem așadar, din dispunerea și aranjarea programului iconografic, importanța mare pe care o aveau sfinții doctori fără de arginți.



Fig. 9. *Sf. doctor fără de arginți Pantelimon*

În conca Sfântului Altar se mai pot recunoaște mici fragmente din ceea ce a fost odată *Maica Domnului Platytera*, flancată de *Arhanghelii Mihail și Gavriil*. Pe intradosul spațiului dintre altar și restul bisericii, găsim *Înălțarea și Nașterea Domnului*, iar în altar mai multe figuri întregi de sfinți ierarhi. Pe peretele dintre Altar și Proscomidiar, recunoaștem scena *Viziunii Sfântului Petru al Alexandriei*.

Privind iconografia bisericii, putem spune că firul roșu al programului decorativ îl constituie momentele din Săptămâna Mare: *Învierea lui Lazăr, Spălarea Picioarelor, Cina cea de Taină, Răstignirea, etc.*

Deși pictura din biserică prezintă o considerabilă unitate, la o analiză mai atentă par să se distingă mâinile a doi pictori. Unul dintre ei, cel căruia i-am putea atribui proorocii din pandantivi, dar nu numai, este mai interesat de o abordare bidimensională, mai liniară, mai plată (fig. 7). Câteva veșminte și chipuri din friza zugrăvită pe tamburul turlei dar și din alte zone, par să vorbească despre un al doilea pictor, la care volumul și modelarea, cu o tendință spre tridimensionalitate, par să aibă o importanță mai mare (fig. 8, 9). Așa cum este normal, cei doi pictori au colaborat pentru a da naștere unui program iconografic unitar, coerent.

În ce privește ornamentația din biserică, observăm că ea se restrânge la câteva modele de bază, care sunt tratate liber, la fel ca restul picturii. Predomină motivele de factură vegetală (fig. 10).



Fig. 10. Ornamente

În afară de pictură, în biserică mai pot fi admirate și câteva capitelluri albe de marmură, care încununează coloanele de la baza arcurilor. Motivele cu care acestea sunt decorate sunt cruciforme, vegetale și animale (fig. 11).



Fig. 11. Capitelluri din Biserica Adormirii Maicii Domnului din Kondariotissa.

Concluzii

Concluziile care se pot trage pe marginea picturilor din Biserica Adormirii din Kondariotissa, diferă în funcție de datarea pe care o acceptăm.

În primul caz, în care considerăm că pictura a fost făcută prin secolul al XI-lea, putem spune că ipoteza este confirmată chiar de trăsăturile stilistice ale frescelor. Redactarea este preponderent bidimensională, lipsită de adâncime, desenul este uneori naiv, la fel ca în pictura de secol XI din regiune¹².

În afară de asemănările evidente cu arta monumentală a aceluia veac, mai există și alte argumente în sprijinul acestei datări. Analiza interesantului program iconografic din Kondariotissa relevă subordonarea întregii scheme decorative a navei, temei patimilor, suferinței. Mai precis, în părțile superioare vedem exclusiv momente din *Săptămâna Patimilor*; mai jos sunt zugrăviți *sfinți mucenici*, iar în registrul inferior, sfinții doctori fără de arginți *Cosma, Damian și Pantelimon*, tămăduitori ai suferințelor omenesti. De asemenea, zugrăvirea *proorocilor* în pandantivi¹³ și a momentelor din *Săptămâna Patimilor*, în tambur¹⁴, sunt particularități care sugerează o redactare iconografică precedentă fixării canoanelor programului iconografic, deoarece aceste canoane prevedeau o altă aranjare și selecție a temelor¹⁵. Pictura de aici pare așadar să fi fost făcută cât încă mai erau posibile abateri de la program, adică prin secolul al XI-lea, al XII-lea.

¹² Este vorba despre *stilul monumental*, prezentat amănunțit de V. Lazarev, stil care caracteriza pictura grecească în secolele al XI-lea și al XII-lea. (V. Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1980, p 171) Asemenea picturi pot fi văzute până astăzi în mai multe biserici din Tesalonica, pictate înaintea Renașterii Paleologe.

¹³ În loc de evangheliști

¹⁴ În loc de Liturghia cerească sau Prooroci, respectiv Nașterea și Învierea Domnului.

¹⁵ Din momentul fixării lor definitive, adică prin secolul al XIII-lea, canoanele programului iconografic au rămas neschimbate până în zilele noastre. Ele se găsesc în *Erminia picturii bizantine* a lui Dionisie din Furna, Ed. Sofia, București, 2000.

Un ultim argument care vine în sprijinul acestei datări a picturii, decurge din improbabilitatea celeilalte datări; e greu de crezut că biserica va fi stat nepictată timp de 500 sau 600 de ani (intervalul dintre data estimată a construcției – sec. IX, X, și data pictării – sec. al XV-lea), așa cum ar rezulta în urma celei de-a doua ipoteze propuse. Cu atât mai greu este să acceptăm acest interval, dacă ne gândim că biserica va fi fost episcopală.

A doua ipoteză privind datarea picturilor, ipoteză susținută de E. N. Tsigaridas, vorbește așadar de secolul al XV-lea ca moment al redactării iconografice. Tsigaridas susține că trăsăturile stilistice și caracterul provincial al frescelor, total nesincronizat cu stilul epocii (școala cretană), s-ar explica prin existența unui curent anticlasicist, care caracterizează și frescele altor edificii, precum cele din Bisericile Sfânta Fotini și Sfânta Ana din Veria, sau din Sfinții Teodori în Serbia¹⁶. Un argument puternic în favoarea acestei datări, vine din direcția programului iconografic¹⁷: prezența în Altar, înspre Proscomidiar, a *Viziunii Sfântului Pentru a Alexandriei*. Scena, răspândită mai mult din secolul al XIV-lea, e puțin probabil să fi fost zugrăvită aici, poate pentru prima dată, cu trei veacuri înainte. Privită din această perspectivă, datarea lui Tsigaridas nu pare atât de improbabilă.

Dacă am accepta ca adevărată această ipoteză, în primul rând ne-ar surprinde opțiunea pictorilor de a lucra într-o manieră mai rudimentară decât cea practică în epocă, având în vedere că vor fi văzut cu siguranță capodoperele înaintașilor lor din Tesalonic (și care pot fi admirate în Bisericile Sf. Nicolae Orfanul, Sf. Apostoli, în Capela Sf. Eftimie, și multe altele¹⁸). Raportat la frescele menționate, cele din Kondariotissa ar putea părea un regres. Totuși, observăm că pictorii de aici, deși trăiau într-o perioadă în care se lucra altfel, *cu totul* altfel, înțeleg să se atașeze fundamental modelelor vechi, reluând și repropunând spre contemplare imagini dintr-o iconografie practică cu câteva veacuri în urmă, neînțeleasă deloc ca perimată. Recursul la tradițiile mai vechi e un fapt des întâlnit în arta bizantină, dar o întoarcere atât de hotărâtă și ruptă de prezent, nu. Dacă în alte cazuri, înserarea unor tradiții se făcea treptat și în legătură cu prezentul aceluși moment, aici, dimpotrivă, pictorul pare să se fi reîntors în timp. Făcând totală abstracție de arta epocii lui, el a reușit să lucreze într-o manieră ce părea definitiv abandonată.

În cazul validității acestei datări, ar mai trebui să ne surprindă (pe lângă stilul frescelor) încă un lucru: programul iconografic. Acesta pare aici res-

¹⁶ E. N. Tsigaridas, *The frescoes of the church Ayios Minas of Velvendos*, apud. http://media.ems.gr/ekdoseis/makedonika/makedonika_29/ekd_pemk_29_Tsigaridas_engl.pdf

¹⁷ Fapt paradoxal, având în vedere că același program iconografic oferă și contraargumente.

¹⁸ E. Kourkoutidou Nikolaidou, *Wondering in Byzantine Thessaloniki*, Kapon Editions, Athens, 1997, pp. 40 -135.

pectat în duh, nu în literă. Programul iconografic a fost adaptat, a fost forțat să exprime cu preponderență ideile pe care dorea să le exprime pictorul sau preotul comanditar.

Totuși, chiar dacă stilul de lucru nu este cel contemporan, chiar dacă programul iconografic a fost practic modificat, trebuie să remarcăm continuitatea ireproșabilă în redarea tipologiilor morfologice și vestimentare ale sfinților. Privindu-l pe *Sfântul Cosma*, de exemplu, chiar și fără să vedem înscrisul numelui din dreptul său, ne putem da seama că este vorba despre el, pentru că sfântul și-a păstrat până azi toate caracteristicile morfologice. Chiar dacă a fost pictat în secolul al XV-lea, după modele din secolul al XI-lea, el poate fi contemplat în secolul al XXI-lea ca *Sfântul Cosma*.

Frescele din Kondariotissa, dincolo de inovațiile programului sau de tradiționalismul stilului, dovedesc un lucru: acești pictori bisericești, la fel ca toate generațiile zugrăvi din vechime, au păstrat cu sfințenie prototipurile iconografice. Fără a avea acces la mijloace moderne (fotografii, albume), dar având multă responsabilitate și credință, ei au păstrat nealterate, peste secole, toate trăsăturile specifice fiecărui sfânt.

Pentru acești maeștri, fidelitatea față de tradiția iconografică era înțeleasă ca fiind la fel de importantă ca fidelitatea față de însăși credința ortodoxă.

Spre deosebire de mulți iconografi contemporani, acești pictori au înțeles că preocuparea de căpătâi a iconarului nu trebuie să fie inovarea cu orice preț (chiar și cu prețul sacrificării conținutului), ci reflectarea fidelă a credinței. Continuarea tradiției, nu ruperea de ea. În arta bizantină, la fel ca în Ortodoxie, adevărurile trecutului sunt și adevărurile prezentului.

Bibliografie:

Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sofia, București, 2000.

Kourkoutidou, E. Nikolaidou, *Wondering in Byzantine Thessaloniki*, Kapon Editions, Athens, 1997.

Lazarev, Viktor, *Istoria picturii bizantine*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1980.

Touratsoglou, Ioannis, *Macedonia – History, Monuments, Museums*, Ekdotike Athenon, Athens, 1995.

Vătășianu, Virgil, *Istoria Artelor Plastice în România*, Ed. Meridiane, București, 1970.

http://media.ems.gr/ekdoseis/makedonika/makedonika_29/ekd_pemk_29_Tsigaridas_engl.pdf

CONTINUITATE ȘI LIBERTATE CREATOARE ÎN ARTA ICONOSTASULUI

VICTORIA ALINA GRĂDINAR

Abstract:

The iconostasis updates and presents theology through the creative art of each iconographer artist individually. That tradition has established and canonized certain precise form of the icon is that the artist will not depart from prototype form.

In the art of icon, artist determined to express using existing forms specific content acquired through icons remaining as a model and evidence from perfect painters in their art. The artistic climate causes the perspectives of their own things and has developed numerous visual language that led to the emergence of several Herminas - iconographic handbooks.

Since it is aimed at art icon, both external image representation and purity of appearance expressing, this leads to the appearance of an iconostasis as compound event of transcendental world.

Iconostasis increases the beauty of the church and creative efforts of artists are part of this beauty through its pictorial language of each and fulfilling the requirements of Christian dogma.

Iconostasul actualizează și face prezentă teologia prin arta creatoare a fiecărui artist iconograf în parte. Faptul că Tradiția a stabilit și canonizat anumite forme precise ale icoanei face ca artistul să nu se îndepărteze de la forma prototipului. Continuitatea și respectarea acestor canoane, asemeni unor legi, îl determină pe adevăratul iconograf contemporan să le respecte și să nu se îndepărteze de la funcționalitatea icoanei¹.

Pentru artistul iconograf regulile, de care trebuie să țină seama în realizarea unor icoane din iconostas, și nu numai, sunt aceleași, cele pe care

¹ Miquel Quenot, *Sfîdările icoanei: O altă viziune asupra lumii*, Traducere de Dora Mezdrea, Editura Sophia, București, 2004, p. 38.

le-au respectat iconarii primelor secole în care s-a făcut cunoscută icoana, secole în care s-au stabilit normele de bază pentru pictarea icoanei.

Iconografia², „știința imaginilor”, nu mai cuprinde aceleași raporturi de dimensiuni, de forță, de culoare și de tonalități precum artele concrete și nici nu mai are aceeași armonie clasică, ci o armonie nouă, rafinată care prin puterea de expresie dă spirit subiectului³.

În arta icoanei, artistul este determinat să exprime cu ajutorul formelor existente un anumit conținut cunoscut și dobândit prin icoanele rămase ca model și mărturie de la iconari desăvârșiți în arta lor. Acest climat artistic a determinat apariția unor perspective de lucruri proprii și a dezvoltat numeroase limbaje plastice care au dus la apariția mai multor erminii – manuale iconografice. Astfel, cu ajutorul lor iconograful își șlefuieste maniera de lucru, stilul propriu, găsind calea cea mai potrivită lui pentru exprimarea unei realități aflate dincolo de formă. Aceste ghiduri stabilesc în mare măsură chipurile sfinților, inventariind anumite caracteristici ale fiecăruia în parte, toate constituind înfățișarea.

Limbajul plastic ales de artist trebuie să fie o expresie clară care exprimă adevărul prin forme și culori asemeni, așa cum biserica ne vorbește prin cuvinte. Marea varietate a formelor și a modurilor pe care le-au ales *pictorii bizantini și postbizantini* pentru a picta icoanele ortodoxe ne arată modificări în tehnotropia acestora, chiar dacă anumite elemente tehnotropice au rămas, totuși, stabile⁴.

Moștenirea artistică bizantină plasează privitorul într-o lume specială prin varietatea de interpretare și modalitatea de realizare dată de bogăția stilistică a iconografiilor. Așadar, concepția și modul de tratare ale iconostasului descoperă trăiri interioare pe care le poate transmite datorită conciziei tratării temei, gamei cromatice rafinate și tehnicii corecte ce pot determina, atât identificarea manierei personale, cât și continuitatea creațiilor⁵ a artistului.

Odată cu apariția mai multor îndrumări iconografice s-au succedat diferitele școli (Școala Paleologilor de la Tesalonic, Școala din Creta) care au avut rolul de a îmbogăți prin teorie și exerciții ucenici care mai apoi au devenit maeștri iconari. Totuși, putem observa modalități picturale de redare a sfin-

² În Răsărit, în Rusia, mai ales, se numea astfel arta de a picta icoanele portative. În Țările române, erminiile și practica au legat de iconografie ideea programelor. Erminiile arată pictorilor temele care trebuie zugrăvite pe pereții unui monument și locul anume pe care trebuie să-l ocupe. Cf. I.D. Șefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Editura Meridiane, București, 1973, p. 48.

³ Olga Greceanu, *Compoziția murală. Legile și tehnica ei*, Editura IDACO „dar din har”, București, 2010, p. 18.

⁴ Giorgis Kordis, *Hierotipos. Teologia icoanei după Sfinții Părinți*, Traducere din limba greacă de Mihai Coman, Editura Bizantină, București, 2010, pp. 14; 17.

⁵ *Arta de tradiție bizantină în România*, Editura Noi Media Print, București, 2008, p. 95-96

ților foarte deosebite de la o școală la alta și de la un popor la altul. Figurile, veșmintele, clădirile, stâncile și spațiul, chiar dacă sunt prezentate diferit cromatic, ele urmăresc să exprime și să reprezinte plastic întreaga icoană.

„Se cunoaște în istorie că în secolul al VII-lea a avut loc Sinodul ecumenic de la Niceea unde s-a validat și s-a vorbit de delimitarea exactă a caracteristicilor iconizatului, scopul icoanei, dar și ceea ce nu se reprezintă în icoană. De asemenea, s-a stabilit și un cadru în care să se dezvolte icoana. Așadar, artistul nu trebuie să scape din vedere un element esențial și acela că pe icoane este reprezentarea înfățișării exterioare a prototipului⁶.

Pornind de la afirmația Sfântul Nichifor (+828), patriarhul Constantinopolului, care spunea că: „pictura arată înfățișarea trupească a celui pictat, redând chipul și forma lui întipărită, precum și asemănarea lui”⁷, credem că este necesar ca iconograful să urmărească înfățișarea exterioară, ceea ce constituie icoana și să nu se îndepărteze de la acest obiectiv, ci mai mult să lucreze cu precizie, cu multă exactitate și acuratețe pentru a se putea apropia de imaginea curată a *chipului sfânt*⁸.

De vreme ce prin arta icoanei se urmărește, atât reprezentarea chipului exterior, cât și redarea curățeniei înfățișării, aceasta ne conduce la apariția unui iconostas ca un eveniment compus al lumii transcendente. Înfațișările, chipurile și scenele din cadrul iconostasului întipăresc în memoria privitorului cunoașterea mesajului transmis asemeni oricărei opere de artă.

Icoana trebuie să păstreze înfățișarea autentică pentru ca privitorul să recunoască întregul mesaj, perpetuat de-a lungul secolelor prin imagine, alături de cuvânt. Înfațișările exterioare au întotdeauna un suport teologic, astfel că artistul nu se poate îndepărta de la prototip, deoarece rămâne amprentată în memoria privitorului înfățișarea exterioară și deci autenticitatea prototipului⁹.

În primul registru, al iconostasului, temelie pe care s-a dezvoltat ascendențial întregul ansamblu iconografic; central sunt ușile împărătești flancate de icoanele ce-L reprezintă pe Iisus Hristos în scaunul arhieresc, ca Împărat

⁶ *Ibidem*, p. 19-20.

⁷ Giorgios Kordis, *op. cit.*, p. 20.

⁸ „Un iconograf, trasând chipul uman a lui Dumnezeu, transpune viziunea Bisericii, căci în acest fel Misterul lui Dumnezeu este contemplat de Biserică. Această artă este sinergică. Spiritul-iconograf divin îl inspiră pe om. Într-adevăr toate icoanele lui Hristos dau impresia unei asemănări fundamentale; se recunoaște imediat acest lucru: această asemănare nu este însă portretistică. Într-adevăr, nu individualitatea umană, ci ipostaza lui Hristos se revelează fiecărui iconograf într-un mod unic, eclezial și personal în același timp, așa cum aparițiile Celui Înviat au multiple aspecte. Biserica păstrează în memoria sa unicul Sfânt Chip <nef ăcut de mâna omului> și există atâtea Sfinte Chipuri câți iconografi sunt. (...). Dacă în Occident dogmaticianul este cel care informează și călăuzește pe artist, în Orient, dogmaticianul este instruit și orientat prin viziunea unui iconograf autentic”. Cf. Paul Evdochimov, *Arta icoanei o teologie a frumuseții*, Traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Editura Meridiane, București, 1993, pp. 183-184.

⁹ *Ibidem*, p. 38.

al împăraților și icoana Maicii Domnului, pe tron ca Împărăteasa cerului, subiecte primordiale ale iconografiei creștine¹⁰. Acestea sunt numite icoane împărătești¹¹ datorită faptului că sunt icoane principale în iconografia bisericii și pentru că sunt așezate în imediata apropiere a ușilor împărătești.

Aceste icoane de bază ne duc la constatarea că există o comuniune între prototip și iconizat de la care emană *libertatea* creatoare a artistului pentru întregul ansamblu iconografic stabilit printr-o tradiție de veacuri. Prin urmare, artistul poate să intervină prin diferite detalii decorative, dar să nu se îndepărteze și să nu se piardă în detalii, încât persoana iconizată să-și piardă asemănarea cu prototipul. Înfățișarea rămâne un element constant și nemodificat în ceea ce privește caracteristicile de bază, indiferent de artist, iar imaginea redată trebuie să poată fi recunoscută de privitor.

Iconograful nu creează înfățișarea, ci respectă și redă anumite caracteristici din icoane-model, erminii și scrierile Sfinților Părinți sau ale altor contemporani cu cei care sunt reprezentați în icoane.

„Cei mai pricepuți dintre pictori încearcă să înfățișeze o icoană frumoasă și bine împodobită prin materiale strălucitoare, împodobind suprafața cu culori din cele mai luminoase, înfrumusețează și înveselesc icoanele, ca să se păstreze în ceea ce este asemănător, ceea ce este desăvârșit, căci prin icoane se ajunge la cunoștința arhetipurilor”¹². Astfel, pictorii iconografi doresc să păstreze prin munca lor asemănarea și cunoașterea prototipului.

Această formă de continuitate a artei bizantine are întotdeauna scopul de a crea icoane frumoase, atât prin folosirea celor mai deosebite materiale care înfrumusețează suprafața pictată, cât și prin transmiterea generațiilor viitoare caracteristicilor sfântului, căci așa cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur „întipărirea chipurilor împărătești nu se fac numai cu aur sau în argint (...), ci chiar și în aramă se poate vedea întipărită aceeași înfățișare. Căci diferența de material nu știrbește din demnitatea chipului (...), ci în toate se cinstește deopotrivă chipul împărătesc”¹³.

„...Pictorii, atunci când fac icoane, uitându-se atent la model, se străduiesc să transpună chipul acelor icoane prin propria lor măiestrie artistică”¹⁴,

¹⁰ Grabar Andre, *Iconoclasmul bizantin*, Traducere de D. Barbu, Editura Meridiane București, 1991, p. 434.

¹¹ Iconograful când realizează aceste icoane poate să aleagă în reprezentarea lui Hristos, fie șezând pe tron cu Evanghelia în mână și binecuvântând, fie în veșminte arhiereste, prooroc sau învățător, iar pe Maica Domnului totdeauna cu Pruncul în brațe. „În zona registrului împărătesc, se zugrăvește icoana Mântuitorului Împărat ori Arhieru, Prooroc și Învățător cu Sf. Evanghelie deschisă și binecuvântând, în partea opusă se zugrăvește Maica Domnului Împărăteasă șezând pe tron cu Pruncul dumnezeiesc în brațe” (Cf. Ene Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană Caransebeș, 2001, p. 154.)

¹² *Ibidem*, p. 65.

¹³ Apud Giorgios Kordis, *op. cit.*, p. 75.

¹⁴ *Ibidem*, p. 75.

așadar, întotdeauna transpunerea iconizatului se face prin rațiunea pictorului, priceperea, talentul și strădania lui pentru redarea unor asemănări comune cu prototipul, ceea ce face ca iconograful să-și imprime propria amprentă plastică. Libertatea iconografului este susținută de înfățișările diferite ale sfinților care sunt o sumă de caracteristici distincte a căror compunere pune în evidență rolul și aportul pictorului.

Așadar, la fiecare iconograf redarea formei și a înfățișării este particularizată și cu aspecte diferite, dar păstrează ca obiectiv fundamental conservarea caracteristicilor principale ale celui reprezentat în icoană. Dat fiind faptul că icoana este o compoziție, aceasta face posibilă libertatea artistului la nivel stilistic și duce la obligativitatea de a rămâne stabil în construirea înfățișării iconizatului.

Odată ce artistul și-a creat propriul stil de lucru în ceea ce privește ansamblarea elementelor impuse ca prezență, el poate să-și aleagă date tehnotropice pentru a duce la bun sfârșit lucrarea. Multe detalii iconografice sunt introduse prin râvna iconarului pentru a accentua importanța și locul sfântului în biserică sau pentru a vorbi prin mijloace plastice despre ceea ce este reprezentat în icoană.

Elementele esențiale pe care se sprijină artistul în redarea icoanei sunt *linia și culoarea*. Acestea constituie partea cea mai importantă a modului pictural care, împreună cu raportul și relația lor, duc la multiple stiluri picturale. Artistul poate să aleagă: o paletă de culori mai reci sau mai calde, să folosească nuanțe intermediare, culori contrastante și să accentueze contururile. Încă din vechime s-a apreciat că un artist stăpânește cu măiestrie arta icoanei numai dacă abordează linia și culoarea cu maximă expresivitate și armonie pe întreaga suprafață a imaginii.

Așadar, „în arta armonizării petelor de culoare, meșterul din vechime atinge culmi extraordinare (...) prin opoziția sau alcătuirea rafinată a armoniilor cromatice dând o imagine care, prin caracterul său melodios (...), trezește în privitor senzația ușurimii (...) și când apare sentimentul deosebit de armonie”¹⁵.

De asemenea, pentru a obține un anumit ritm al compoziției, artistul poate exagera sau minimaliza forma, iar, pentru a evidenția volumul, dilată linia și contrapune suprafețe luminoase cu suprafețe întunecate¹⁶. Varietatea tipurilor de pictură, dar și diferențele care există între acestea nu stabilesc autenticitatea icoanei, ci figura iconizatului.

¹⁵ Monahia Iuliana (Maria Nicolaevna Socolova), *Truda iconarului*, Traducere din limba rusă de Evdochia Șavga, Editura Sophia, București, 2001, p. 63.

¹⁶ Giorgios Kordis, *op. cit.*, p. 141.

Sinodul al VII-lea ecumenic¹⁷ menționează că pictorului îi aparține numai arta, fasonarea morfologiei și modul de a picta, în timp ce înfățișările aparțin tradițiilor bisericii. Prin urmare, este evident faptul că modul de a picta o icoană constituie parte din *libertatea creatoare* a artistului, iar această libertate este confirmată și de lucrările posticonomahe din care *transpare libertatea artiștilor* prin varietatea modurilor de a picta.

Stilul artistului în realizarea icoanei poate fi schimbător, adică nu este un element esențial în transpunerea plastică a icoanei. În urma acestor date putem concluziona că înfățișarea prototipului este elementul esențial, iar în morfologia icoanei stilul nu devine rațiune fundamentală.

Artistul trebuie să aibă în vedere și suportul icoanelor (iconostasul) care, de multe ori, este o sculptură încărcată cu mesaje pline de înțelesuri simbolice. Frumusețea unei icoane se datorează stilului găsit potrivit de către artist, dar și percepției și cunoașterii teologice și semantice a privitorului în raport cu iconostasul, acest perete împodobit cu icoane ce separă altarul de naos care, până în sec. al XIV-lea, a fost supus unui proces de rafinare stilistică, trebuind să degaje prin întregul său armonie¹⁸.

Iconograful care își hrănește lucrarea sa artistică din Tradiția și din învățătura Bisericii promovează *unitate și continuitate* în conformitate cu ansamblul de canoane (norme) și va realiza o lucrare, nu numai spirituală, ci și „o lucrare eroică și un apostolat”¹⁹.

„Icoana autentică nu desfată sensibilitatea, nici nu stimulează imaginația; ea degajă esențialul de orice element de prisos, respinge sentimentalismul, senzualitatea, iluzia”²⁰ și aceasta a fost și trebuie să rămână pentru iconograf un mijloc de educare a privitorului prin culoare și mesaj.

În alcătuirea unui iconostas, pictorul poate institui o cromatică diversificată, abordând modalități de corespondență diferită între formele conținute, și astfel artistul devine particular și distinct în raport cu o altă realizare iconografică. Chiar dacă din cele mai vechi timpuri este cunoscut faptul că icoana nu poate suporta schimbări arbitrare, ea, totuși, suportă modificări prin stil și maniera artistului, asemenea „unui manuscris care descrie o țară ce a mai fost descrisă odată; pot să apară, nu numai o caligrafie per-

¹⁷ În actele Sinodului, se spune limpede că icoanele nu sunt create de imaginația pictorului – *eφευresis* – , ci prin puterea inviolabilă a rânduielilor bisericești și a Predaniei – *thesmathesia kai paradonis* – statornicite de Biserica Ecumenică; lor le aparține dreptul exclusiv la compoziție – *diataxis* – pictorului recenindu-i doar execuția tehnică – *techne*. (cf. Pavel Florenski, *Iconostasul...* p. 169.)

¹⁸ *Arta. Istoria vizuală a artelor plastice*, Editura Litera Internațional, Traducere din limba engleză de Alexandru Macovei, București, 2008, p. 80.

¹⁹ Michel Quenot, *Icoana fereastră spre absolut*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 51.

²⁰ Michel Quenot, *Învierea și icoana*, Traducere și Prefață de Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1999, p. 69.

sonală, dar și expresii proprii, deși, în fond, rămâne aceeași descriere a aceleiași țări. Deosebiri apărute în cazul reproducerii aceleiași icoane <princeps> nu arată câtuși de puțin subiectivismul lucrului reprezentat și nici un arbitrar iconografic, ci tocmai invers: o realitate vie, care, rămânând ea însăși, poate să apară în mod diferit, în funcție de condițiile vieții spirituale percepute de artist²¹.

Este cunoscut faptul că, odată cu cea de a doua perioadă de dezvoltare a iconografiei bizantine (după iconoclastism), s-au conturat definitiv prototipurile ei și s-a stabilit programul iconografic în Biserică, aici înscriindu-se și *iconostasul*. Aceste prototipuri evită naturalismul, contururile sunt puternic trasate, greutatea este redusă și chipurile se dematerializează, iar trupurile se prezintă ascetic, dorindu-se evidențierea sufletului și nu a trupului²².

Iconostasul sporește frumusețea bisericii, iar eforturile creatoare ale artiștilor sunt parte la această frumusețe prin limbajul pictural propriu al fiecăruia și împlinind cerințele dogmelor creștine. Respectarea Tradiției nu constituie un element retrograd al creației artistice, căci individualitatea artistului se face cunoscută prin compoziție, culoare și linie. Este de semnalat faptul că latura personală a iconografului este mai subtilă, spre deosebire de alte forme de artă. Astfel că „icoanele nu se copiază, ci se pictează după model, ceea ce înseamnă transpunerea creativă liberă”²³, fără a deforma tradiția iconografică bizantină. Iconografia îi „orientează pe pictori și le arată limitele în care pot evolua. Îi învață în primul rând, că factorul istoric se impune în chip hotărât”²⁴.

Faptul că maniera pictorului este un element schimbător, atât sub influența vârstei, experienței, cât și a perioadei și a școlii de pictură învățate, s-a creat istoria iconografiei ortodoxe în care se remarcă tendințe și propuneri tehnotropice de o mare varietate. Astfel în pictura bizantină se remarcă

²¹ Pavel Florenski, *Iconostasul*, Traducere și cronologie de Boris Buzilă, Editura Fundația Anastasia, București, 1994, p. 166. (La baza icoanei stă experiența spirituală. În funcție de aceasta, după sursa de apariție a icoanei, pot fi clasate următoarele categorii de icoane: 1. *Icoane biblice*, care se bazează pe o realitate dată de Cuvântul lui Dumnezeu. 2. *Icoane portret*, bazate pe experiența personală și pe memoria iconografului – contemporan cu figurile sau evenimentele relatate și pe care a avut ocazia să le vadă nu numai ca pe niște fapte de natură exterioară, ci și spirituală, de iluminare. 3. *Icoane pictate după tradiție*, bazate pe experiența spirituală a altcuiva, comunicate oral sau în scris, săvârșite cândva, în timpuri apuse. În sfârșit, *icoane revelate*, pictate pe baza experienței spirituale proprii a iconografului, în urma unei vedenii. Idem p. 166)

²² Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie bizantină*, Traducere din limba engleză de Anca Popescu, Editura Sophia, București, 2005, p. 23.

²³ Leonid Uspenski, Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, Traducere din limba engleză de Anca Popescu, Editura Sophia, București, 2006, p. 67.

²⁴ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 52.

măiestria pictorului prin felul în care slujește ipostazierea și comuniunea formelor, precum și reușita transmiterii mesajului din icoană la privitor, de asemenea, trebuie să aplice frontalitatea dinamică, să folosească linia cu simplitate și claritate, dar și să realizeze ritm, plasticitate și fluiditate²⁵.

Multe din soluțiile plastice și felul de a picta ale iconografului se pot modifica odată cu trecerea timpului și cu progresul în măiestrie, însă nu în așa măsură încât să afecteze asemănarea cu prototipul și nici să compună improvizând sau să se lase condus de imaginație, ci trebuie să păstreze logica bizantină, umând legi, canoane și principii plastice.²⁶ Elementul personal face referire doar la modalitatea de a înțelege, transpune și folosi aceste metodologii pentru că „o icoană nu poate niciodată coborî sub un anumit nivel artistic; acesta este minimul ei instrumental, loc teologic, ea este și laudă, cânt, poezie în culori (...). Cu toate acestea, nu icoana este frumoasă, ci Adevărul care coboară din ea și se înveșmântează cu formele ei”²⁷.

Ideologia proprie fiecărui artist se remarcă diferit. Astfel, unii abordează o decorare ceremonioasă a iconostasului, cu fundalul icoanelor în foiță de aur, panourile de la baza altarului (predela) bătute cu materiale prețioase, iar alții juxtapun fără teamă diferite tonalități și combinații de nuanțe puternice ce dovedesc simțul extrem de fin al culorilor.

Fiecare icoană din iconostas are propria destinație istorică, iar artistul are menirea de a ghida privitorul spre această destinație. Conținutul iconic a fost elaborat de câteva *generații de iconari* care au format progresiv arta icoanei, ce încă de la început a aparținut tuturor popoarelor creștine, indiferent de limitele naționale, sociale sau culturale²⁸, icoana este „continuu repetată și cu toate acestea nu este considerată niciodată depășită”²⁹. Fiecare generație trebuie să dea noi răspunsuri prin „prisma propriilor ei convingeri și criterii de valoare. Aceste răspunsuri, desigur, nu e nevoie și nu trebuie să fie cu totul noi; dar vechile concepții trebuie să fie mereu revăzute în lumina experienței recente, pentru situațiile și nevoile prezente”³⁰.

Totodată artistul, pentru a-și dezvolta și cristaliza stilul propriu, trebuie să păstreze *unitatea conceptuală* tradițională incluzând ciclurile icoanelor de bază în iconostas, dar are și libertatea de a interacționa mai multe

²⁵ Giorgios Kordis, *Ritmul în pictura bizantină*, Traducere de Mihai Coman, Editura Bizantină, București, 2008, p. 43.

²⁶ *Ibidem*, p. 73.

²⁷ Paul Evdichimov, *Artă icoanei o teologie a frumuseții*, Traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Editura Meridiane, București, 1993, p. 185-186.

²⁸ Leonid Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, Teodor Baconski, Editura Anastasia, București, 1994, p. 188.

²⁹ Cristoph Schonborn, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, Traducere și prefață de Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1996, p. 7.

³⁰ Thomas Munro, *Artele și relațiile dintre ele*, vol. I, Traducere de Constantin Vonghizas, Editura Meridiane, București, 1981, p. 15.

elemente distincte din icoanele-model. De aceea unii iconografi optează pentru inventivitate tehnică, cu gravuri aurite sau cu ornare aplatizată pe veșminte.

Cu toate acestea, în Biserica Ortodoxă, s-a păstrat canonul impus prin Sinodul al VII-lea de la Niceea (787) și de Erminia picturii bizantine, menținându-se, astfel, mai multe roluri ale icoanei bizantine: pedagogic, didactic cultic, haric și estetic. Așadar, „pictura de icoane este în același timp o nevointă artistică și o nevointă religioasă (...), ea trăiește, nu numai în tradiția largă a artei, cu școlile ei, și în general în tradiția picturală, ci și în tradiția bisericească care se exprimă în mod obiectiv în cano-nul icoanelor”³¹.

Icoana, „lectură a arhetipurilor și contemplare a prototipurilor”³², ca parte integrantă din iconostas, trebuie să îndemne la tihnă, împăcare și liniște, chiar dacă se remarcă și cu un colorit inspirat din folclorul local sau chipurile suferă particularități vizibile cu elemente alte tipului fizionomic național din epocile istorice care au lăsat amprente în iconografie³³. Iconografia bizantină „la origine, în liniile mari și în spiritul său, a evoluat în timp pe datele cugetării paleocreștine, ale înrăuirilor orientale și elenistice”³⁴ datorită geniului artiștilor creatori care au imprimat un anume ritm și aspecte de execuție care le-au dat valențe deosebite.

Iconografia contemporană e chemată să regăsească puterea creatoare a vechilor iconari care soluționau cu succes probleme de compoziție, de corelare între dimensiunea icoanei și planul ei și să dovedească printr-o fructuoasă dezvoltare înțelegerea și continuitatea artei icoanei.

Sf. Simion al Tesalonicului (†1429) îndeamnă pe iconari astfel: „învață cu cuvintele, scrie cu literele, pictează cu culorile potrivit tradiției; pictura e adevărată așa cum e scrierea în cărți, harul lui Dumnezeu este aici fiindcă cele zugrăvite sunt sfințite”³⁵.

Pentru a înnoi un model iconic și pentru a fi creativ în icoană, nu înseamnă că iconograful se îndepărtează de la conținutul arhetipului sau că face o altfel de formă iconică încărcată cu alte valori semnatice și teologice, ci el împrăștează și întinerește vizual icoana pictată, iar „plinirea adusă de actul creativ înnoitor se referă la creșterea debitului descoperitor,

³¹ Pr. Seghei Bulgakov, *Icoana și cinstirea sfințelor icoane*, Editura Anastasia, București, 2000, p. 135.

³² Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 187.

³³ Nikolai Mihailovici Tarabukin, *Sensul icoanei*, Traducere și Postfață de Vladimir Bulat, Editura Sophia, București, 2008, p. 117.

³⁴ I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Editura Meridiane, București, 1973, p. 52.

³⁵ Apud Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, II, Editura Deisis, Sibiu 1988, p. 304.

la sporul de putere menit să decripteze mai mult, mai divers și mai plenar³⁶ decât forma vetustă, expirată.

Menționăm faptul că, precum fiecare om este diferit de celălalt, la fel sunt și icoanele diferite între ele; chiar dacă au aceeași compoziție și temă, niciuna nu poate să fie întocmai ca cealaltă în ciuda asemănărilor identificate, deoarece „fiecare icoană își poartă propria pecete”³⁷.

Asemănările iconice pictate dau versiuni proaspete și sunt dovada înnoirii expresiei iconografice. „Sfântul este inspiratorul icoanei”³⁸, care constituie tema plastică a acesteia deoarece „pe această convingere se fundamentează arta icoanei, nu numai în tematica ei, cât în propria sa tehnică neschimbabilă”³⁹, iar particularitatea limbajului plastic, a conceptelor, a viziunii pe care o are iconograful asupra artei sale „este dorul după frumusețea curată și sinceră care se oglindește în icoane”⁴⁰.

O icoană este „cu adevărat artistică numai atunci când își asigură totalitatea condițiilor necesare pentru a exista, pe baza cărora și prin care a luat ființă”⁴¹, deoarece prin conținutul iconografic și sensul său iconostasul arată cu exactitate puterea expresivității manifestată de pictori în icoană.

În Bisericile Ortodoxe icoana este „o întâlnire a artei și credinței, unică în întreaga istorie a religiilor”⁴², iar în cadru iconostasul se încadrează în norme iconografice bine stabilite imprimate în decursul timpului pe baza dogmelor bisericii. Artiștii, într-un limbaj iconografic, abordează acest mod pictural specific pentru a însuma forme tradiționale bizantine conjugate cu elemente noi.

Am văzut că artistul, indiferent de epoca în care și-a manifestat actul creativ în icoană, se mișcă mereu în cadrul Tradiției Bisericii, iar unicul scop pe care trebuie să-l atingă prin formă, linii și culoare este prezentarea unor chipuri istorice reale într-o manieră iconică.

Cunoscând faptul că *iconografia* este o disciplină complexă, o artă a tradiției care s-a transmis din generație în generație așa încât a ajuns până în prezent, considerăm că suntem martori la opere de artă cu valoare unică și incontestabilă, plasate în colecții personale sau muzeale.

Icoana este un eveniment compus din chipul (esența icoanei) și morfologia (modul de a-l transpune) ale celui pictat⁴³. Iconograful contempo-

³⁶ Sorin Dumitrescu, *Noi și Icoana*, Fundația Anastasia, București, 2010, p. 36.

³⁷ Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 188.

³⁸ Sorin Dumitrescu, *op. cit.*, p. 37.

³⁹ Cristoph Schonborn, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 186.

⁴¹ Pavel Florenski, *op. cit.*, p. 40.

⁴² *Arta de tradiție bizantină în România*, *op. cit.*, p. 15.

⁴³ Giorgios Kordis, *Hierotypos. Teologia icoanei după Sf. Părinți*, ... p. 197,-198.

ran se găsește într-o permanentă legătură cu creativitatea înaintașilor și este în căutarea unor noi soluții de redare care să instituie pentru alte veacuri izvoare iconografice.

Tot ce îmbogățește și înnoiește arta icoanei este *continuitate creatoare* a iconografului pentru veacurile următoare.

Ansamblul compozițional al iconostasului este o simbioză de icoane ce înfățișează momente și personaje din Vechiul Testament și din Noul Testament. Scopul artistului bizantin „este să arate că acestea nu sunt pur și simplu ceva care s-a întâmplat în trecut, ci ceva care se prelungește în timp și ajunge până în prezent”⁴⁴, iar pentru aceasta artiștii au depus muncă creatoare de-a lungul secolelor și au căutat soluții plastice iconografice, astfel lăsând o bogată moștenire bizantină.

Ceea ce unește toată creația bizantină din diferitele epoci sunt principiile compoziționale în pofida diferențelor stilistice. Legăturile dintre iconarii primelor veacuri și iconografia contemporani constau „în concepția despre lume, în îndemânarea iconarilor și în folosirea unor tehnici artistice comune, însă fiecare operă în parte poartă amprenta distinctivă a creatorului ei”⁴⁵ pentru a reuni trecutul cu viitorul într-un prezent continuu.

Caracterul specific al icoanei ortodoxe se găsește într-un permanent proces de înnoire care trebuie să rămână expresia unui adevăr unic - arhetipul.

⁴⁴ Giorgios Kordis, *Ritmul în pictura bizantină ...* p. 76.

⁴⁵ *Icoane*, Traducerea din limba engleză de Mihaela Tocuț, Editura Aquila 93, Oradea, 2007, p. 246.

CONDACUL „FECIOARA ASTĂZI”: TEXT ȘI COMENTARIU (STUDIU DE CAZ)¹

TEODORA ILINCA MUREȘANU

Abstract:

The paper primarily approaches isagogical aspects of the *Agni Parthene* Hymn, as a preamble of its stylistic and theological analysis. The theological importance of this hymn has determined the preservation of its first strophe into liturgical practice until present times. The richness of teaching contained in the prooimion can be found throughout the hymn, built around the central theme of Incarnation. The reality of Incarnation is expressed by Saint Romanos through a series of paradoxes, in an attempt to give expression to the inaccessibility of this mystery. The present paper includes a technical component, namely the musical analysis of the prooimion kept within liturgical practice, in its best known musical version.

Introducere. Din întreg textul Condacului transpare ideea că învățătura creștină nu se poate cunoaște, asimila și nu devine lucrătoare în viața omului numai prin rațiune²: „Exprimând un adevăr revelat, care ne pare ca o taină de nepătruns, dogma trebuie trăită de noi, într-un proces în care în loc să asimilăm taina felului nostru de înțelegere, va trebui, dimpotrivă, să veghem la o schimbare profundă, la o transformare interioară a minții noastre pentru a ne face apti de experiența mistică.”³ Cinstea de care s-a bucurat acest imn imediat după compunerea lui de către Roman este vădită de tradiția conform căreia el a fost cântat vreme îndelungată la masa împărătească în ziua de Crăciun, în interpretarea corului catedralei din Constantinopol⁴.

¹ Text realizat sub îndrumarea pr. Prof. univ. dr. Vasile Stanciu în cadrul studiilor de doctorat, care și-a dat și acordul pentru publicare.

² *Ibidem*, p. 28.

³ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de Pr. Vasile RĂDUCĂ, Ed. Bonifaciu, București, 1998.

⁴ Pr. Ene BRANIȘTE, *O nouă ediție critică a imnelor marelui imnograf bizantin, Roman Melodul, Romanos le Mélode, Hymnes*. Introduction, texte critique, traduction et notes, par José Grosdidier

Elemente isagogice

Autorul. Asupra autorului acestui imn nu există nicio îndoială. Acrostihul ne dă numele lui Roman: Του ταπεινου Ρωμανου (ὁ) υμνοῦ, „al smeritului Roman”. Și tradiția ne certifică faptul că autorul celebrului condac este Sfântul Roman Melodul. Nu inserăm aici datele biografice ale autorului, acestea făcând parte din primul referat prezentat anterior și va face obiectul unui capitol aparte în teza de doctorat.

Datarea. Cel mai probabil, Condacul Nașterii a fost compus în ultimii ani ai domniei lui Anastasie⁵, care a murit în iulie 518. Această dată concordă foarte bine cu conținutul poemului, în care intenția teologică este evidentă, în pofida absenței oricărei expresii polemice: autorul nu pierde nicio ocazie de a afirma și sublinia realitatea unirii celor două naturi în Hristos, ceea ce devine necesar mai ales într-un moment în care monofizitismul era instalat și în care atât clerul, cât și laicii din Constantinopol erau scindați de conflicte pe această temă. Nu rezultă din aceasta că imnul ar fi prima creație a lui Roman; din contră, atât forma cât și gândirea indică un artist aflat la apogeul maturității sale artistice, ceea ce confirmă ipoteza că Roman a debutat la poet și compozitor la Berit⁶.

Caracterul inspirat. După tradiție, Condacul Crăciunului este primul condac al lui Roman Melodul. Sinaxarul zilei de 1 octombrie ne relatează modul în care a fost compus acest imn: „după săvârșirea slujbei acolo (la biserica Născătoarei din cartierul Vlaherne n.n) iarăși se întoarce la Chir, unde și darul alcătuirii de condace a luat, arătându-i-se în vis Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, și dându-i o bucată de hârtie, îi poruncea să o mănânce; deci i se păru că deschise gura și înghiți hârtia; și fiind praznicul Nașterii Domnului, îndată cum se deșteptă, suindu-se în amvon, începu a **cânta: Fecioara astăzi pe cel mai presus de ființă naște...**”

Sinaxarul dă puține date, însă se poate observa că există un cuvânt foarte important în text, *cântă*. Deci condacul a fost compus atât la nivel literar, cât și muzical prin inspirație, ceea ce demonstrează indisolubilitatea textului și a melodiei în muzica religioasă. Melodia este alături de cuvânt un instrument prin care se transmite mesajul. Inspirația imnului este dovedită și de prezența imaginii hârtiei dată spre mâncare, imagine care apare și la Proorocul Iezechiel⁷

de MATONS, agrégé de l'Université. Tome II : Nouveau Testament (IX-XX). Paris, Les Editions du Cerf, 1965, SC 110, 381 p.

⁵ Justinian I, împărat roman între anii 491-518.

⁶ Grosdidier de MATONS, *op. cit.*, p. 43.

⁷ „Și privind eu, am văzut o mână întinsă spre mine și în ea o hârtie strânsă sul; și a desfășurat-o înaintea mea și am văzut că era scrisă și pe o parte și pe alta: plângere, tânguire și jale era scris pe ea. Apoi mi-a zis: « Fiul omului, mănâncă ceea ce ai dinainte, mănâncă această hârtie și mergi de grăiește casei lui Israel! » Atunci eu mi-am deschis gura și Acela mi-a dat să mănânc cartea aceea.” (Iez. 2, 9-10; 3, 1-2).

și în *Apocalipsă*⁸, fiind semnul clar al inspirației dumnezeiești. Inspirația este o împreună-lucrare a omului cu Dumnezeu, în care omul în comuniune cu Dumnezeu este luminat să înțeleagă realități dumnezeiești pe care apoi le transmite oamenilor pe înțelesul lor, dar și cu un limbaj vrednic de Dumnezeu. Sfântul Roman folosește pentru a transmite mesajul limbajul poetic, dar și limbajul muzicii. Astfel, nu trebuie înțeles prin faptul că melodia a fost inspirat că Dumnezeu i-a indicat structura melodică sau textul, ci că așa a fost luminat Roman să aleagă un text potrivit pentru marele praznic al Nașterii Mântuitorului, la care i-a pus cea mai potrivită melodie.

Melodia. Este firesc să ne punem întrebarea dacă melodia actuală a condacului este cea originală. Muzica condacului „Fecioara astăzi...” este o problemă delicată deoarece manuscrisele notate sunt foarte puține și foarte rare⁹. Totuși în studiul său, Pr. I. D. Petrescu afirmă un lucru important: „Cadențele melodiei condacului din veacurile XVII și XVIII, ca și ale melodiei mai apropiate de vremea noastră, se identifică în melodia medievală în așa fel încât, dacă înlăturăm vocalizele, deci podoabele, găteala cântării medievale, rămâne aproape versiunea actuală a condacului. Este și aceasta o dovadă că versiunea actuală a păstrat, în liniile ei generale, structura mai veche melodică, după cum și versiunea medievală, curățită de balastul inoportun al înfrumusețării, ne redă în linii largi aceeași structură veche.”¹⁰

Manuscrise textuale. Cu privire la gradul de păstrare a creației poetice a lui Roman în ansamblul ei, este interesant de observat în ce manuscrise se păstrează ea până astăzi, și în ce măsură. Un inventar succint al manuscriselor principale se dovedește relevant în înțelegerea importanței operei poetice, imnele sale fiind păstrate de un număr mare de martori, după cum urmează:

Athous Vatopedinus 1041 (A)(sec. X-XI), păstrează 23 de imne complete și 15 fragmente.

Athous Lavrae Γ 27, (B)(sec. X-XI), păstrează 9 imne complete și 18 fragmente.

Corsinianus 366 (C) (sec. XI), păstrează 23 imne întregi și 13 fragmente. Acest manuscris provine de la Grottaferrata.

Athous Lavrae Γ 28 (D) (sec. XI), păstrează 6 imne complete.

⁸ „Iar glasul din cer, pe care-l auzisem, iarăși a vorbit cu mine, zicând: « Mergi de ia cartea cea deschisă din mâna îngerului, care stă pe mare și pe pământ. » Și m-am dus la înger și i-am zis să-mi dea cartea. Și mi-a răspuns: « Ia-o și mănânc-o și va amări pânțelele tău, dar în gura ta va fi dulce ca mierea. » Atunci am luat cartea din mâna îngerului și am mâncat-o; și era în gura mea dulce ca mierea, dar, după ce-am mâncat-o pânțelele meu s-a amărât. Și apoi mi-a zis: « Tu trebuie să proorocești, încă o dată, la popoare și la neamuri și la limbi și la mulți împărați. »” (*Apoc.* 10, 8-11).

⁹ I. D. PETRESCU, *Condacul Nașterii Domnului. Studiu de muzicologie comparată*, București, 1940, p. 8.

¹⁰ *Ibidem*, p. 28.

Sinaiticus 925 (G) (sec. X), păstrează numai 3 imne complete și 31 de fragmente.

Sinaiticus 926 (H) (sec. XI), păstrează integral un singur imn și 17 fragmente.

Sinaiticus 927 (J) (sec. XIII), păstrează 5 imne complete și 39 de fragmente.

Mosquensis Synod 437 (M) (sec. XIII), din cele 16 imne pe care le conține, 13 aparțin lui Roman. Manuscrisul păstrează și 29 de fragmente deosebit de importante.

Messanensis 157 (N) (sec. XII), păstrează 25 de fragmente.

Patmiacus 212 (P) (sec. XI), păstrează 33 de imne și două fragmente.

Patmiacus 213 (Q) (sec. XI), păstrează 45 de imne și un fragment cu acrostih nominal. P și Q formează un singur condacaron, care cuprinde aproape toată opera cunoscută a Melodului.

Taurinensis 189, (T) (sec. XI), după ce a ars a fost refăcut de J.B. Pitra cu unele inexactități, păstrând 7 imne complete și 19 fragmente.

Vindobonensis Suppl. gr. 96 (V) (sec. XII), păstrează 23 de imne complete și 12 fragmente.¹¹

Textul poemului a beneficiat de o remarcabilă unitate de tradiție: divergențele dintre manuscrise sunt rare și minimale, localizate mai ales în kola care precedă refrenul. Singura excepție notabilă este strofa 19, care figurează în manuscrisul P, în A, în tradiția sinaitică reprezentată de J și în T care este apropiat, dar lipsește din grupul format de B, D și CV. Din acest motiv, se pune problema autenticității ei. P. Maas consideră că nu aparține lui Roman, și are cu certitudine dreptate. Trebuie remarcate multiplele anomalii metrice pe care le conține: lipsa despărțirii dintre cele două kola din versetul 5, un accent interior deplasat în versetul 6, sfârșitul versetului 6 cade în mijlocul unei fraze, în situația în care trebuia să marcheze sfârșitul unei perioade. Pe de altă parte, strofa nu adaugă nimic poemului ci, mai degrabă, întrerupe firul dramatic: steaua este comparată în strofa precedentă cu stâlpul de foc care îi călăuzea pe evrei prin pustie, și nu este logic să fie comparată cu Moise care era el însuși călăuzit de stâlpul de nor și de foc. P. Maas consideră că această strofă intercalată între cuvintele 'Ρωμανοῦ și ὕμνος este o rămășiță a unei versiuni vechi aparținând unor martori anteriori manuscriselor pe care le avem la dispoziție azi¹².

¹¹ Grosdidier de MATONS, SC 99, pp. 24-32. Aici bizantinologul enumeră toate manuscrisele cunoscute în două categorii, principale și secundare. El oferă detalii despre starea de conservare a acestor manuscrise, precum și despre conținutul lor exact. Am enumerat numai manuscrisele principale deoarece acestea sunt cele care păstrează imnele reprezentative ale operei Cuviosului.

¹² Grosdidier de MATONS, pp. 44-45.

Manuscrise muzicale. Variante melodice ale Condacului Nașterii se păstrează în foarte puține manuscrise notate. La Biblioteca Academiei Române se află mai multe manuscrise grecești notate, de la începutul veacului al XVIII-lea¹³: manuscrisul 367, irmologhion al lui Petru Peloponisiu; manuscrisul 636, irmologhion; manuscrisul 641 și 888, iar în manuscrisul 670, irmologhion, îl găsim după cântarea 6-a, la catavasiile Nașterii Domnului. Într-un manuscris irmologhion din anul 1716, păstrat în biblioteca părintelui I.D. Petrescu, se găsește condacul între cathismata modului al 3-lea. Macarie ieromonahul pune condacul «Fecioara astăzi» între „Podobiile ce se cânta la utrenie pe sedelne”, glas 3, iar Dimitrie Suceveanu pune condacul Nașterii Domnului printre „Troparele praznicilor și parte din ale sfinților ce au polieleu”¹⁴.

La Biblioteca Națională din Paris se găsesc două manuscrise: Anc. Fonds grec 397 din secolul al XIII-lea și Fonds Coislin 221 din secolul al XV-lea. În biblioteca mănăstirii Grota Ferrata există patru manuscrise: E. β. I; E. β. III; E. β. V; Γ. γ. V datând din secolul al XIII-lea¹⁵.

Ediții critice. Datorită cercetărilor care s-au ocupat de-a lungul anilor de descoperirea și repunerea în circulație a operei Sfântului Roman Melodul, astăzi există un număr considerabil de ediții critice ale imnelor, sau a unora dintre ele. După ce Cardinalul J. B. Pitra a studiat creația lui Roman din punct de vedere literar¹⁶, în 1910 Paul Maas i-a conturat personalitatea în studiul său asupra condacului¹⁷, în literatura românească, părintele I. D. Petrescu face o analiză muzicologică comparată¹⁸.

Astăzi beneficiem de acces parțial sau integral la opera romaniană prin intermediul următoarelor ediții: în *limba greacă*: N. TOMADAKIS, *Romanou tou Melodou hymnoi*, tomurile I-IV, Atena, 1952-1961; în *limba germană*: K. KRUMBACHER, *Miscellen zu Romanos*, 1909; G. HENNING BULTMANN, *Romanos der Melode. Festgesänge. Auf Christgeburt, auf Theophanie, auf den Ostersonntag*, Zurich, 1960; J. KODER, *Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen, Herr. Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres von Romanos dem Meloden*, Vienna, 1996; în *limba engleză*: P. MAAS, C.A. TRYPANIS, *Sancti Romani Melodi Cantica (Cantica genuina)*, Clarendon Press, Oxford, 1963; C. A. TRYPANIS, *Fourteen Early Byzantine Cantica* (Wien. Byz. St., V). Vienna, 1968; M. CARPENTER, *Kontakia of Romanos*,

¹³ Titus Moisesescu precizează că bibliotecile și arhivele românești dețin peste două sute de manuscrise, multe fiind concentrate în două centre: Biblioteca Academiei Române din București și Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu”, Iași, *op. cit.*, p. 61.

¹⁴ Cf. I.D. PETRESCU, *Condacul Nașterii Domnului. Studiu de muzicologie comparată*, pp. 8-9.

¹⁵ *Ibidem*, p. 8.

¹⁶ J. B. PITRA, *Hymnographie de l'église grecque*, Rome, 1867.

¹⁷ Paul MAAS, „Das Kontakion”, în *Byzantinische Zeitschrift*, 1910.

¹⁸ I. D. PETRESCU, *Condacul Nașterii...*, București, 1940.

Byzantine Melodist, 2 vols., Columbia, 1970-1973; E. LASH, *Kontakia on the Life of Christ, St. Romanos the Melodist*. London 1996; în limba franceză: José Grosdidier de MATONS, *Romanos le Mélode. Hymnes*. Introduction, texte critique, traduction. SC vol. 99, 110, 114, 128, 283. Paris 1964, 1965, 1967, 1981; în limba italiană: Giuseppe CAMMELLI, *Romani il Melode (Testi cristiani con versione italiana a fronte, introduzione e commento)*, Florența, 1930; G. GHARIB, *Romano il Melode. Inni* (LCO Testi 13), 1981¹⁹; în limba română: SFÂNTUL ROMAN MELODUL, *Imne*, trad., note și studiu introductiv de Cristina ROGOBETE și Sabin PREDĂ, Ed. Bizantină, București, 2007; ROMAN MELODUL, *Imnele pocăinței*, traducere și note Parascheva GRIGORIU, studiu introductiv Andrew LOUTH, Ed. Trisaghion, Iași, 2006.

Temă și motive. Condacul dezvoltă două linii tematice principale: realitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu prin dezvoltarea dogmei unirii ipostatice, și efectele acestui act mântuitor asupra întregii creații. Astfel, conținutul teologic al imnului depășește orizontul de așteptare deschis de titlu. Prin Întruparea Fiului, creația este înnoită, sfințită și dăruită cu orizontul transfigurării sale eshatologice²⁰. Participarea elementelor creației la evenimentul Nașterii este exprimată sintetic în prooimion, această idee regăsindu-se și în alte texte liturgice precum, de exemplu, stihira la Vecernia Nașterii Domnului: „Ce vom aduce Ție, Hristoase? Că Te-ai arătat pe pământ ca un om, pentru noi. Toată făptura cea zidită de Tine mulțumire Îți aduce; îngerii cântarea, cerurile steaua, magii darurile, păstorii minunea, pământul peștera, pustiul ieslea, iar noi pe Maica Fecioară”.

Pe parcursul textului pot fi remarcate subteme: nașterea feciorelnică a Maicii Domnului, pururea fecioria Maicii Domnului, rolul de mijlocitoare al Maicii Domnului etc. Toate aceste teme vor fi tratate în subcapitolul dedicat teologiei imnului „Fecioara astăzi...” De asemenea nu putem omite multitudinea de motive-simbol care apar în fiecare strofă: „rădăcina neudată”, „puț nesecat”, „ușa” cu multiple semnificații biblice și patristice.

Compoziție și structură. Condacul la Nașterea lui Hristos are 24 de strofe sau icoase, a câte 21 de versuri fiecare, precedate de un prooimion sau koukoulion. Prooimionul este un tropar mai scurt decât icosul și nu are în comun cu acesta numai refrenul. Prooimionul are rol introductiv în tematica imnului, dar și rol de sinteză a conținutului imnului. Deși această strofă introductivă poate fi ușor văzută ca rezumativă, există cercetători care con-

¹⁹ Charles KANNENGISSER, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, vol. 2, Brill, Boston, 2004, p. 935.

²⁰ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, traducere Anca POPESCU, Ed. Sophia, București, 2006, p. 169.

sideră că singura funcție a prooimionului este de a anunța refrenul²¹. Dacă îl privim strict literar, condacul poate fi socotit o povestire epică în versuri presărată cu imagini artistice și figuri de stil specifice liricului. Relatarea are un singur fir epic, dezvoltat pe un singur plan narativ. Vorbirea indirectă alternează cu vorbirea directă. Eul liric este prezent atât în mod direct, prin mărcile lexico-gramaticale, cât și în mod indirect prin vocea persoanelor. Condacul este o îmbinare reușită între epic, liric și dramatic.

Text și comentariu

Așa cum este specific condacului, imnul „Fecioara astăzi...” începe cu o strofă liberă numită „koukoulion” sau „prooimion”, care reprezintă sinteza întregului imn și introduce refrenul:

„Fecioara, astăzi, pe Cel **mai presus de ființă** naște și pământul **peștera** Celui neapropiat aduce; îngerii cu păstorii doxologesc, iar magii cu steaua călătorească; căci pentru noi S-a născut prunc tânăr, Dumnezeu cel mai înainte de veci.”²²

Acesta este, fără îndoială, textul cel mai cunoscut din întreaga operă a Sfântului Roman Melodul. În prezent se cântă la praznicul Crăciunului, constituind oarecum chintesența operei poetice a Melodului. Din această strofă inițială s-a dezvoltat mai târziu și iconografia acestei sărbători, care conține elemente imagistice corespondente conținutului său teologic²³. Conținutul dogmatic al imnului este reflectat rezumativ în acest prooimion, unde se disting deja temele teologice dezvoltate în imn. Se înfățișează fecioria Maicii Domnului, fără îndoială cel mai important element al învățăturii mariologice, importanță subliniată aici prin poziția inițială a cuvântului *παρθένος* – *fecioară*, în cadrul strofei inițiale și implicit al imnului. Aspectul suprafiresc al Nașterii Domnului Hristos este exprimat prin contrastul termenului *παρθένος* – *fecioară* cu *τίκτει* – naște.

Cuvântul Astăzi este folosit aici nu pentru a exprima un sens cronologic, ci sensul pe care îl are în context liturgic: exprimă un prezent mereu actualizat, în care se re trăiește bucuria și actul mântuitor al întrupării Domnului²⁴, în același fel în care la fiecare Liturghie se reactualizează jertfa și Învierea Domnului, „aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” (Luca 22, 19). „Astăzi din Condacul cuviosului Roman ne face martori și contemporani ai evenimentului, pătași la misterul lui”²⁵.

²¹ Grosdidier de MATONS, *Romanos le Melode et les origines de l'hymnographie byzantine*, Paris, 1974, pp. 64-68.

²² *Mineiul pe luna decembrie*, ziua 25, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 441.

²³ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, Ed. Sophia, București, 2006, p. 168.

²⁴ Mihai VOICESCU, „Nașterea Domnului în creația himnografică a Sfântului Roman Melodul”, în *ST*, anul XXXV, nr. 1-2, 1983, p. 21.

²⁵ Virgil CÂNDEA, *Condacul Nașterii*, p. 28.

Două sintagme hristologice exprimă firea divină a Mântuitorului Hristos: Cel *ὑπερούσιον* - mai presus de ființă²⁶ și *ἁπροσίτω* - neapropiat. Se face om, primește nașterea din Fecioară pentru mântuirea noastră. Venirea Lui în lume este fixată într-un spațiu lipsit de confort sau cinstire, într-o peșteră, ca punct inițial al activității Sale pământești, care se încheie în peștera din Ierusalim²⁷ (*Mt.* 21, 60). Peștera va fi și locul Învierii: „Laudă Celui ce a însămânțat Lumina Sa în întuneric”²⁸. Cuvântul *σπηλαιον* apare în textul Noului Testament la relatarea Nașterii, și este interpretat în tradiția liturgică drept darul pământului către Cel care S-a născut²⁹. În simbolismul antic, peștera reprezenta pământul întreg³⁰. Astfel, Fiul lui Dumnezeu Se face om, și vine în lume pentru a o lumina și a o îmbrățișa în iubirea Sa. Peștera, ca și scutecele și ieslea sunt semne chenotice, sunt expresii ale smereniei cu care Fiul vine în lume și totodată expresii ale lucrării Sale mântuitoare: „se naște într-o peșteră, se înfașă în scutece, prefigurându-Și astfel moartea și îngroparea, mormântul și giulgiul îngropării”³¹. Sfântul Efrem Sirul oferă o justificare acestei venituri smerite a lui Dumnezeu în lume: „Ca să nu-i tulbure prin măreția Sa pe cei ce-L vedeau, El S-a strâns pe Sine Însuși din tot universul în pământul evreilor, din tot acest pământ [S-a strâns] în Iudeea, și de aici [S-a strâns] în Betleem, până ce a umplut [doar] un mic pântec [al Mariei]”³² și, am spune noi, doar o peșteră neînsemnată.

Îngerii împlinesc aici slujirea lor principală, aceea de a aduce laudă lui Dumnezeu (*Is.* 6, 3)³³. Imnul folosește verbul *δοξολογοῦσι* – doxologesc, în timp ce o altă variantă de traducere în limba română este „slavoslovesc”³⁴, expresie sinonimică dar avându-și originea în filiera slavonă, astfel încât preferăm varianta mai apropiată de textul original grecesc. Doxologia înge-

²⁶ În limba română a fost tradus și prin „mai presus de fire” (Petre VINTILESCU, *Poezia immnografică – Despre poezia immnografică din cărțile de ritual și cântare bisericească*, ed. a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 189), însă considerăm că „mai presus de ființă” este o formă de exprimare mai apropiată de termenul grecesc *ὑπερούσιον* (hyperousion).

²⁷ VIRGIL CÂNDEA, *Condacul Nașterii*, p. 29.

²⁸ SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, Ed. Deisis, Sibiu, prezentare și traducere de Diac. Ioan I. ICĂ jr., *Imnele Nașterii* 3, strofa 9, p. 33.

²⁹ Așa cum spune o stihiră de la Vecernia Nașterii Domnului.

³⁰ „Pentru Platon, lumea aceasta este un loc al neștiinței, al suferinței și al pedepsei, în care sufletele omenești sunt ținute închise și încătușate de către zei ca într-o peșteră. [...] Peștera este imaginea acestei lumi.”, Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri*, vol. 3, Ed. Artemis, București, pp. 75-76.

³¹ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, Ed. Sophia, București, 2006, p. 170.

³² SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, Ed. Deisis, Sibiu, prezentare și traducere de Diac. Ioan I. ICĂ jr., *Imnele Nașterii* 2, strofa 21, p. 30.

³³ Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 77.

³⁴ SFÂNTUL ROMAN MELODUL, *Imne*, trad., note și studiu introductiv de Cristina ROGOBETE și Sabin PREDA, Ed. Bizantină, București, 2007, p. 59.

rilor se unește cu cea a umanității reprezentate de păstori, ca semn al unității creației, al comuniunii oamenilor cu puterile cerești într-o împreună-slujire veșnică³⁵.

Magii (μάγοι) sunt expresia roadelor revelației primordiale, prin care tradiția popoarelor păstra credința în nașterea dintr-o fecioară. Ei sunt semnul întoarcerii la Dumnezeu a neamurilor păgâne, care nu erau private de momente revelaționale, așa cum vedem și în profeția mesianică a lui Balaam: „...o stea răsare din Iacov; un toiag se ridică din Israel...” (Num. 24, 17). Întoarcerea idolatriilor la Dumnezeu, simbolizată de magi, este exprimată și în troparul Nașterii Domnului; de la închinarea înaintea stelelor (ἀστέρων), ei trec la închinarea înaintea Soarelui dreptății (Mal. 3, 20): „Nașterea Ta, Hristoase, Dumnezeul nostru, răsărit-a lumii lumina cunoștinței, că întru dânsa *cei ce slujeau stelelor, de la stea s-au învățat să se închine Ție, Soarelui dreptății*, și să Te cunoască pe Tine, Răsăritul cel de sus, Doamne, slavă Ție”.

Formula refrenică de la finalul prooimionului, introdusă și la finalul fiecărei strofe, παιδὶον νέον, ὁ πρὸ αἰώνων Θεός - „Prunc tânăr, Dumnezeu Cel mai înainte de veci”, a ridicat foarte multe probleme de înțelegere în traduceri românești din cărțile de cult. Sintagma „Prunc tânăr” este un pleonasm, încercându-se de multe ori schimbarea termenului „tânăr” cu „nou”, pentru a se evita pleonasmul și pentru a da un înțeles teologic expresiei: Pruncul care Se naște e nou, e om, dar e Dumnezeu, este fără păcat. Această explicație, deși mulțumitoare din punct de vedere teologic, nu are în vedere partea gramaticală a refrenului din originalul grecesc. Întreg refrenul este subiect pentru verbul „a naște” și este o structură numită „chiastică”, care definește persoana Celui ce Se naște prin două perechi de cuvinte antitețice: *Prunc* (παιδὶον) – *Dumnezeu* (Θεός) și *tânăr* (νέον) – *mai înainte de veci* (πρὸ αἰώνιον). Această structură, care în textul original este mai clară, ajută la descoperirea sensurilor teologice ale cuvintelor. O traducere care să interpreteze refrenul în citirea chiastică ar fi: „Căci pentru noi Dumnezeu S-a născut Prunc, S-a născut tânăr Cel mai înainte de veci”. Deci, Dumnezeu Se face Prunc și primește început, devine tânăr Cel mai înainte de veci³⁶. Prin această formulare se exprimă totodată temporalitatea existenței pământești a lui Hristos și veșnicia lui Dumnezeu, veșnicie „care se cuprinde în fântâna inepuizabilă a existenței de Sine a Lui”, este „existența personală supremă care, fiind în sine o existență inepuizabilă, este izvorul ultim al tuturor actelor în care se manifestă viața ei”³⁷.

³⁵ Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, București, 2007, p. 162.

³⁶ SFÂNTUL ROMAN MELODUL, *Imne*, trad., note și studiu introductiv de Cristina ROGOBETE și Sabin PREDA, Ed. Bizantină, București, 2007, p. 61.

³⁷ Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 178.

Cardinalul J.B. Pitra, autorul celei dintâi lucrări de sinteză asupra poeziei imnografice ortodoxe³⁸, spunea referitor la acest condac următoarele: „Dacă de la titlu trecem chiar la text, găsim imprimată pretutindeni forma dramatică. În cele 24 de strofe ale poemului de Crăciun, prima este punerea în scenă a personajelor și descrierea locului: copilul-Dumnezeu, Fecioara Maria, îngerii, păstorii, magii, peștera.”³⁹ Într-adevăr, această primă strofă este un fel de introducere în atmosfera episodului Nașterii, care s-a petrecut la Betleem. Universul întreg participă la această minune: omenirea reprezentată de Fecioară, îngerii – trimiși ai lumii nevăzute, păstorii – ca cei mai umili dintre pământeni și ca îngrijitori și prieteni ai animalelor, iar magii ca emblemă a cunoașterii omenești. În acest fel, tot Universul participă la Nașterea în trup a Dumnezeului Celui Viu.

Atotștiința lui Dumnezeu este exprimată în cadrul imnului prin expresia τὼν ἀφανῶν γνῶσθην – „pe Cunoscătorul celor nearătate”⁴⁰ (strofa 4). El cunoaște toate lucrurile, văzute și tainice, și „le cunoaște în Sine Însuși, în calitatea sa de cauză a lor”⁴¹, „căci mintea dumnezeiască știe despre existențe nu aflând de la existențe; ci ea are de mai înainte, din Sine și în sine, în calitate de cauză, știința și cunoștința tuturor în esența lor, prin faptul că a conceput-o pe aceasta de mai înainte”⁴².

Învățătura hristologică este bogat exprimată prin invocarea unei serii de elemente tipologice sau profetice biblice, a căror împlinire este recunoscută în persoana Mântuitorului Hristos. El apare ca împlinire a proorociilor Vechiului Testament, în primul rând ca adevărire a profeției lui Balaam:

„**O stea răsare din Iacov...**” (Num. 24, 17)

„Căci nouă, întocmai Balaam ne-a înfățișat / înțelesul cuvintelor / pe care le-a proorocit, / zicând că o stea va răsări, / **o stea** care va stârpi / toate proorociile / și toate prevestirile, / o stea care va face să înceteze / alegoriile înțelepților / și vorbele lor / și enigmatul lor, / Steaua stelei / care decât cea care s’a arătat, / este mult mai strălucitoare / ca (fiind) a tuturor stelelor făcătoare / Cel despre care mai înainte s’a scris / **din Iacob va răsări.**” (strofa 5)

Strofa 9 exploatează într-un stil original motivul biblic al ușii. Cuvântul θύραν primește, în versurile componente, multiple sensuri: este *intrarea*, *locul de acces în locul Nașterii* – „Iar ea deschide ușa / și primește / ceata magilor”; este *pântecele pururea feciorelnic al Fecioarei Maria* – „(ea) deschide ușa / ce nu se deschise, / ușa, prin care Hristos, / singur, a trecut; (ea)

³⁸ *L'hymnographie de l'église grecque*, Roma, 1867.

³⁹ J.B. PITRA, *Imnografia Bisericii grecești*, apud Petre VINTILESCU, *op.cit.*, p. 51.

⁴⁰ În varianta lui P. Vintilescu, „al celor ascunse știutor”.

⁴¹ Pr. D. STĂNILOAE, *op. cit.*, vol. I, p. 237.

⁴² SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis nominibus*, P.G. 3, col. 869, apud Pr. D. STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 237.

deschide ușa cea care s'a deschis / fără ca nicidecum să vatăme/ comoara curăției”. Punctul culminant al strofei e constituit din cele două versuri în care *Hristos Însuși* este numit „ușa”: „aceasta a deschis ușa, / din care S'a născut ușa”, motiv inspirat din cuvintele Mântuitorului: „Eu sunt ușa: de va intra cineva prin Mine, se va mântui; și va intra și va ieși și pășune va afla” (In. 10, 9).

Simbolistica biblică a focului (πῦρ – pyr) este dezvoltată în cadrul strofei 13, acolo unde se contrastează focul mistuitor al păcatului cu focul răcoritor dar și curățitor (Iez. 1, 4) al Dumnezeuirii: „lăsând focul cel mistuitor,/ vedem foc ce'nrouează: / prunc tânăr, / Dumnezeu Cel mai înainte de veci.”

În drumul lor, magii au cutreierat și Ierusalimul. Ei exprimă o idee teologică de mare însemnătate, și anume aceea că, odată cu Mântuitorul Hristos, Legea veche este depășită, iar legea iubirii îi ia locul (strofa 15). Hristos este Cel care împlinește și înnoiește toate, prin Nașterea Sa: τὰ ἀρχαία παρῆλθεν, ἀνεκαινίσε γὰρ πάντα - „cele vechi au trecut / căci pe toate le-a înnoit/ (un) prunc tânăr, / Dumnezeu cel mai înainte de veci” (strofa 15). Căci El nu a venit să strice Legea, ci să o îplinească: „cele vechi au trecut, căci pe toate le-a înnoit (un) prunc tânăr, Dumnezeu cel mai înainte de veci”. Ierusalimul, simbol al vechii rânduiei, va cădea și va fi înlocuit de Ierusalimul ceresc, propovăduit de Mântuitorul Hristos în Evanghelia Sa. Se observă aici tendința Sfântului Roman de a strecura printre episoadele narative, pline de sensibilitate, adevărurile dogmatice necesare pentru întărirea în credință a contemporanilor săi.

Prin acest eveniment al Întrupării și Nașterii Mântuitorului, se realizează împăcarea lumii întregi cu Dumnezeu, nu doar a omenirii, ci a creației întregi, ceea ce Sfântul Roman exprimă prin cuvintele Fecioarei Maria: „treime de daruri / primind, o, fiule, / trei cereri împlinește / celei ce Te-a născut:/ pentru văzduhuri/ Te rog / și pentru roadele pământului / și pentru cei ce locuiesc pe ei; / împacă-Te cu toate /prin mine, căci ai fost născut” (strofa 22). Paradoxul nașterii lui Dumnezeu cu trup din creatura sa este minunat exprimat în cuvintele cu care debutează strofa: „Tatăl mamei de bună voie fiu al ei S-a făcut”. Nedumerirea Maicii este firească, dar credința ei puternică biruiește neliniștea, ea putând să slăvească în continuare pe „Dumnezeu cel mai înainte de veci”.

De o frumusețe stilistică și cu o putere de expresie teologică sunt două expresii din strofa 21, cu referire la Mântuitorul Hristos: τῷ δώρῳ τῶν δώρων (*darul darurilor*) și τῷ μύρῳ τῶν μύρων (*mirul mirurilor*). Cu adevărat, Cel care primește darurile magilor este El Însuși darul neprețuit al lui Dumnezeu pentru lume, și mirul sfinților al creației. Tipul de formulare este similar unei sintagme biblice: *Cântarea cântărilor* (Șir Hașirim), și exprimă superlativul, desemnează pe cel mai ales din categoria respectivă.

Învățătura mariologică are în centru fecioria Maicii Domnului, pe care o evidențiază, așa cum arătam mai sus, și prin începerea imnului cu acest cuvânt, parthenos. Același paradox al nașterii din Fecioară exprimat în prooimion este reluat în strofa 1: „Acolo s-a arătat / rădăcină neudată [...] ce iertare odrăslește / *Fecioara născând prunc*” (παρθένος τεκοῦσα βρέφος)⁴³. Paradoxul nașterii feciorelnice este exprimat de Sfântul Roman prin intermediul unui dialog imaginar al Fecioarei cu Fiul ei, în care ea întreabă despre modul zămislirii Sale suprafirești: „Spune-mi, fiule, / cum Te-ai zămislit în mine / sau în mine cum ai odrăslit? / Te văd pe Tine, o sufletul meu⁴⁴, / și de groază mă cutremur, / că alăptez / și n’am știut de nuntă. / [...] iar floarea fecioriei mele / o știu neprihănită.” Aceeași idee este exprimată prin nedumerirea magilor care o întreabă pe Sfânta Fecioară: „Dar tu cine ești, /că un astfel (de prunc) ai născut? / Cine-i al tău părinte? / Cine cea care te-a născut, / Că a unui **fiu fără tată** (ἀπάτορος υἱοῦ) mamă și doică te-ai făcut?”. Magii intuiesc originea divină a Pruncului și nașterea Sa supranaturală, dar sunt nedumeriți în privința lui Iosif, logodnicul Mariei. Ei se întreabă dacă nu cumva nașterea a fost pângărită de „șederea cu Iosif împreună”. De aceea, imnograful folosește sintagma sugestivă **fiu fără tată** (ἀπάτορος υἱοῦ), pentru a-L desemna pe Pruncul Iisus, și apoi îl introduce în scenă pe Iosif. În acest mod, expresia pregătește terenul pentru justificarea prezenței lui Iosif în contextul Nașterii: dacă Pruncul este „fără tată”, atunci rolul lui Iosif poate fi unul singur, acela de a mărturisi fecioria Maicii Domnului, confirmată lui prin vis. Această idee este amplu dezvoltată în strofele 10 și 11. Tot în acest context magii folosesc cuvintele „acest prunc nu este de neam omenesc!”⁴⁵ pentru a sublinia nașterea suprafirească. O altă formulare exprimă aceeași învățătură a pururi fecioriei Maicii Domnului: „făcându-i /după naștere /pântecele nepătat” (strofa 20).

Valoarea simbolică a chivotului Legii este exploatată de Sfântul Roman în strofa 15, acolo unde Fecioara Maria este desemnată în acest chip (κιβωτός). Ea este purtătoarea Pâinii vieții – Hristos (*In. 6*), prefigurată odinioară în omerul de mană care se păstra în chivot. Hristos este și Cel care aduce Legea cea nouă, iar tablele Legii se păstrau de asemenea în chivot.

⁴³ Varianta ediției Rogobete: „Acolo o Fecioară născând Pruncul...”.

⁴⁴ Traducătorul menționează faptul că în original apare cuvântul *πλάσσω*, care se traduce literal prin măruntaie (ficatul, plămâni și mai ales inima). Aici, însă, consideră că este folosit „ca expresie de alinare: inima mea, sufletul meu, odorul meu!”, P. Vintilescu, nota la p. 190.

⁴⁵ Într-o altă variantă de traducere, cea realizată de Cristina Rogobete și Sabin Preda, nu regăsim sintagma „nu este de neam omenesc”, ci „fără de neam”. Nota ediției franceze SC 110, după care au tradus-o cei doi bizantinologi, justifică această expresie. Ea fost folosită de Sfântul Apostol Pavel pentru a-l desemna pe Melchisedec, despre a cărui genealogie nu se amintește nimic în Sfânta Scriptură, și care este considerat a fi prefigurare a Mântuitorului Iisus Hristos, SC 110, p. 61.

Un alt aspect al învățăturii mariologice dezvoltat în condacul Nașterii este rolul de mijlocitoare al Maicii Domnului. Fecioara mijlocește și cere har și mântuirea lumii, în schimbul darurilor aduse de magi și al închinării păstorilor. Ca o adevărată mijlocitoare, Maica Domnului îi cere Fiului său să primească darurile și să-i împlinească pentru acestea cererile. Ea se roagă pentru împăcarea a toate prin ea, prin care Fiul lui Dumnezeu S-a născut.

Fecioara Maria este reprezentantă a întregului neam omenesc înaintea Fiului Său. Ea este mijlocitoare pentru noi, dar și apărarea și sprijini-toarea noastră în fața tronului Sfintei Treimi, așa cum se arată în strofa 23 și începutul strofei 24: „...pe mine mă are lumea Ta întreagă, apărare tare, zid și sprijin”. Rugăciunile ei nu sunt niciodată trecute cu vederea. Maica Domnului este cea care se roagă pentru mântuirea noastră, și cea prin care înțelegem toate tainele: „căci îi conduc pe ei să înțeleagă toate prin mine, cea care Te-am născut prunc tânăr, Dumnezeu mai înainte de veci”.

Sfântul Roman exploatează în cuprinsul Condacului și alte elemente tipologice din Vechiul Testament. Mana și stânca sunt amintite în strofa 19, acolo unde călătoria magilor este asemănată peregrinării poporului ales prin deșert, după ieșirea din Egipt, elementul comun fiind călăuzirea divină: „Nouă, pretutindenii, călăuză ne-a fost steaua, după cum în fruntea voastră Moise purtând al său toiag v-a făcut să strălucească lumina cunoștinței de Dumnezeu. Pe voi, mana v-a hrănit odinioară și stânca v-a adăpat; pe noi, nădejdea Acestuia ne-a îndestulat; de harul Lui hrăniți, nu avem de gând, în Persia să ne întoarcem pe drum neumblat, dorind să vedem, să ne închinăm și să slăvim prunc tânăr, Dumnezeu cel mai înainte de veci” (strofa 19). Magii arată lui Irod însuși, că, așa cum odinioară poporul Israel a fost condus de Dumnezeu prin pustie printr-un stâlp de foc, așa este pentru ei acum chemarea, sub forma stelei călăuzitoare către Dumnezeul cel născut din Fecioară. Israelii au fost cândva hrăniți cu mană în pustie, și cu apă din stâncă izvorâtă, acum magii sunt hrăniți de harul Pruncului dumnezeiesc, în fața Căruia vor cu tot dinadinsul să se închine.

Un detaliu privitor la magi poate fi important din perspectivă teologică. Imnograful menționează că ei vin „din țara Chaldeilor, unde (oamenii) nu spun „Dumnezeu Domnul dumnezeilor”; din Babilon, unde nu se știe cine este făcătorul lucrurilor, la care ne închinăm” (strofa 13). Numele Babilonului răsună în conștiința poporului evreu ca loc al exilului, ca loc al închinării idolatre. Datorită acestui fapt, putem considera că Sfântul Roman accentuează aici universalitatea mântuirii, Pruncul Hristos a venit în lume pentru a mântui toate popoarele și pentru a-i întoarce pe toți de la idolatrie la închinarea înaintea Dumnezeului Celui adevărat.

Tot în relație cu magii mai subliniem un aspect important: tema aparenței nebunii a înțelepților prin contrast cu adevărata nebunie a celor necre-

dincioși, așa cum se exprimă și Psalmistul: „Zis-a cel nebun întru inima sa: Nu este Dumnezeu...”. În cuvintele magilor, nedumerirea lui Irod apare ca o astfel de nebunie: „Nebuni ne-au socotit pe noi, / ei, cei fără de minte / și ne întrebau: / „de unde și când ați venit? / Cum ați călătorit / pe căi necunoscut?” / Iar noi pe ei i-am întrebat (un lucru), / pe care îl știau: / „voi, odinioară, / cum ați străbătut / deșertul cel mare / prin care ați trecut? / Cel ce pe cei din Egipt / i-a călăuzit / același și acum pe cei din Chaldea / către Dânsul i-a condus; / atunci cu stâlp de foc, / acum cu steaua se arată” (strofa 18).

În strofa 8 se aduce în prim plan identitatea stelei văzute de magi: „cuvântul Meu a strălucit acestora, ce mă caută pe mine; stea, el este numai la înfățișare, dar el e o putere pentru mintea înțelegătoare”. Cuvintele Pruncului exprimă faptul că steaua pe care au urmărit-o și au căutat-o magii nu este una obișnuită, ci numai la înfățișare este stea. Steaua minunată este cuvântul lui Dumnezeu trimis pe pământ să strălucească lumii întregi. Iar Cuvântul lui Dumnezeu nu este unul oarecare, ci este „o putere pentru mintea înțelegătoare”. Despre faptul că acea stea nu era un simplu fenomen natural, citim la Sfântul Ioan Gură de Aur: „Se vede că nu era una din celelalte stele, pentru că apăsarea și apoi iarăși dispărerea.... acest lucru nu poate fi mișcarea firească a unei stele, ci a unei puteri înzestrate cu rațiune deosebită... Se vede bine că nu era o stea precum celelalte din chipul în care a arătat locul unde s-a născut Pruncul. Că n-a arătat locul rămânând sus pe cer – de altfel nici nu se putea să le arate locul de rămânere sus -, ci l-a arătat pogorându-se jos... cum ar fi putut steaua să arate locul așa de îngust al ieslei al colibeii de n-ar fi părăsit înălțimea aceea, de nu s-ar fi pogorât jos și n-ar fi stat chiar deasupra capului Pruncului? Acest lucru îl lasă Evanghelistul să se înțeleagă când spune: „Și iată, steaua mergea înaintea lor, până ce a venit și a stat deasupra, unde era Pruncul”.⁴⁶ Acest caracter rațional al stelei este reprezentat și în iconografie, prin figurarea unei raze de lumină care coboară din cer și, la mijlocul distanței dintre cer și pământ, ia formă de stea⁴⁷.

Concluzii. Condacul „Fecioara astăzi” a rămas în cultul Bisericii pe de-o parte datorită caracterului său inspirat, iar pe de altă parte, datorită semnificațiilor teologice pe care le conține. Imnul se construiește pe trei paliere teologice fundamentale: cel *hristologic* – în care se pune accentul pe divino-umanitatea Mântuitorului Hristos și pe faptul că El este împlinirea profețiilor Vechiului Testament; cel *mariologic* – în care centrală este învățătura despre pururea fecioria Maicii Domnului, și în care se evidențiază rolul de mijlocitoare înaintea Sfintei Treimi și de apărătoare a lumii întregi;

⁴⁶ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, VI, PSB 23, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 58.

⁴⁷ Constantine CAVARNOS, *Ghid de iconografie bizantină*, trad. Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2006, p. 79.

cel *tipologic* – în care se afirmă unitatea Scripturii prin invocarea unor elemente prefigurative din Vechiul Testament și prin argumentarea împlinirii lor în realități ulterioare Nașterii Domnului. Imnul are, prin conținutul său teologic, și o dimensiune apologetică pe care o putem identifica în ansamblul operei romaniene, astfel încât poate fi considerat reprezentativ pentru întreaga creație imnografică a Sfântului Roman Melodul.

Deși nu există manuscrise notate care să păstreze versiuni muzicale ale Condacului înainte de secolul XIII, este posibil ca melodia acestuia să se fi conservat într-o formă apropiată celei originale, tot așa cum s-au conservat și elementele arhitectonice, iconografice și liturgice de-a lungul secolelor. Un argument în plus în favoarea acestei similarități cu melodia inițială este și faptul că el a constituit un model pentru alte cântări liturgice, așa cum menționează indicațiile tipiconale de tipul „Se cântă ca *Fecioara astăzi*”, și chiar pentru multe dintre colindele românești. Așadar, atât prin aspectele formale, cât și prin conținut, condacul *Fecioara astăzi* ocupă un loc privilegiat în cultul Bisericii răsăritene până azi.

**ELEMENTE TEOLOGICO-DOCTRINARE RELIEFATE ÎN RITUALUL
FOLCLORICO-RELIGIOS AL CICLULUI FAMILIAL
(AREAL ETNOGRAFIC DE REFERINȚĂ -
ZONA MUREȘULUI SUPERIOR)**

VASILE FARCAȘ

Abstract

Regardless of the historical-religious context that the Romanians living in the area proposed for study (Mures Valley High), he managed to preserve and pass on ancestral rite and doctrine, practice and debts considered holy to both ancestors and descendants before.

One of the means used for this purpose was of a religious folklore. This reality is underscored by the existence of a specific ritual repertoire both calendar cycle, and especially long (this area) one related to the main stages of human life - family cycle.

Through the instrumentality of all Romanians managed to know and to keep alive the Christian faith and practice of Orthodox ritual linked to important moments in his life: Baptism, Marriage and Funeral.

Introducere

Într-o societate dominată de tradiția de a evada și a îmbrățișa elemente de noutate ca valori supreme, lucrarea propune reîntoarcerea privirilor și interesului față de bogăția teologică, culturală și artistică a patrimoniului de folclor național-arhaic.

Prin intermediul unei pagini de folclor autohton deschidem o pagină de istorie, stabilim o relație cu o altă societate românească, societate care a pus bazele a ceea ce ne-am construit noi ca identitate astăzi.

Folclorul religios românesc ne descoperă și astăzi ca vii, resursele inepuizabile de credință și practică ritualică creștină neîntreruptă a ceea ce a fost crezut, „pretutindeni și de către toți”.

I. Teologie și spiritualitate ortodoxă în folclorul românesc

Folclorul în general, dar mai ales cel religios, a devenit în ultima vreme un auxiliar prețios în rezolvarea problemelor pe care le ridică istoria comparată a religiilor, deoarece în el se reflectă mentalitatea religioasă și socială din diferitele epoci ale istoriei, culturii și civilizației omenesti. Savanți recunoscuți și numeroase institute de folclor se dedică culegerii și cercetării creațiilor folcloristice, cu scopul de a le pune în adevărata lor lumină și valoare.

Ca parte organică a tradiției creștine a strămoșilor noștri, folclorul nostru național se constituie din îmbinarea expresiei autentice a gândirii teologice populare cu transmiterea orală, neîntreruptă a învățăturii evanghelice, a tradiției apostolice, patristice și martirice, ca aspecte ontologice ale etnogenezei poporului român. Din această perspectivă, o adevărată întâlnire cu teologia și spiritualitatea ortodoxă română implică cunoașterea profundă a folclorului, a bogățiilor spirituale ale ființei creștine românești.

Pentru a cunoaște mai bine natura și sensul creștin al realităților folclorice românești, pentru a oferi omului contemporan semnificația spirituală a acestora, demersul de față trebuie să înceapă cu restituirea încrederii în folclorul autohton. Dacă există sentimente general umane cărora nu le poți defini cu precizie izvoarele spirituale și nici fixa un cadru limitat de desfășurare¹, există o gamă de elemente spiritual-caracteristice ale sufletului românesc indiferent de epocă, oglindite în arealul folclorului autohton. Altfel spus, dacă lăsăm la o parte barierele interpușe artificial², vom reuși să găsim contactul direct cu lumea spirituală a folclorului românesc original și totodată să putem descifra elemente de profundă religiozitate exprimată uneori mai mult ritualic decât prin intermediul textului verbalizat (nu totdeauna conservat în forma sa originară).

În ciuda tuturor vicisitudinilor istoriei, mai ales în perioadele foarte critice ale invadatorilor barbari, a opresiunilor otomane, slavo-fanariote sau greco-catolice, această realitate spirituală³ de esență folclorică creștin-ortodoxă, a reînviat de fiecare dată subzistând până astăzi. Folclorul nostru național atât de vechi și viu, poate fi abordat la nivel literar, filosofic,

¹ Horia Nițulescu, *Sentimentul cosmic în spiritualitate ortodoxă* în *Gândirea*, Nr. 1-2, 1994, p. 73-85.

² Henry H. Stahl, *Eseuri critice despre cultura populară românească*, Ed. Minerva, București, 1983. Henry H. Stahl, un reprezentant al sociologiei române actuale, în lucrarea sa a respins temerar analizele filosofice ale lui Lucian Blaga (asupra spațiului „mioritic”) și analizele teologice ale lui Mircea Eliade (asupra Creștinismului „Cosmic”), privitoare la cultura română de natură folclorică... folcloristica română modernă nu va arăta bogăția spirituală creștină.”

³ Horia Nițulescu, *Sentimentul cosmic în spiritualitate ortodoxă* în *Gândirea*, Nr. 1-2, 1994, p. 73-85. “Spiritualitatea ortodoxă este așadar viața religioasă integrală, este organismul vast al trăirii religioase cu multiplele ei accente, aspecte și atitudini, organic și unitar încheiate.”

filologic, sociologic și chiar teologic, toate aceste domenii marcând dimensiunile de dezvoltare în timp și spațiu ale acestuia. Deși există menționări numeroase despre existența reală a fondului de elemente folclorico-religioase creștine în patrimoniul nostru folcloristic național, folcloristica românească modernă nu evidențiază parcă suficient bogăția spirituală creștină care răzbate din acest context. Se poate spune chiar, că ființa creștină a națiunii române s-a cristalizat în gândirea teologică populară care este reliefată în obiceiurile și datinile acestui popor.

La nivelul spiritual al creștinismului popular românesc există o relație de structură etnică, consubstanțială, pe de o parte între calendarul, simbolurile și riturile folclorului român și, pe de altă parte între calendarul creștin, doctrina și cultul Bisericii noastre⁴. Astfel nu există contradicție între imaginea lui Hristos Evanghelic și Cel folclorico-religios; pe de altă parte, creațiile folclorice sunt impregnate de un „spirit creștin” și nu „păgân”, care răzbate de dincolo de text sau ritual. Elementele de acest gen ar trebui să ne ofere imboldul de a reflecta din ce în ce mai profund în legătură cu specificul teologiei și spiritualității ortodoxe a folclorului românesc.

Se știe foarte bine că, folclorul românesc în totalitatea sa este impregnat nu numai de expresii biblice, ci și de un real spirit creștin. Mai mult, el este o mărturie populară românească, folclorică a revelației divine așa cum a avut ea loc în sânul acestui neam. Aprofundarea spirituală, ne descoperă sensul eclesial-sacramental al tradiției folclorice românești. Niciodată Biserica Ortodoxă Română n-a contestat valorile tradiționale ale folclorului autohton. Misterul, dacă există un mister folcloric românesc, acesta se află în etnogeneza creștină a națiunii române, revelând unitatea originală a tradițiilor, riturilor, ritualurilor și simbolurilor Creștinismului popular românesc.

Tradițiile religioase românești, care se numesc „datini strămoșești”, adică „tradiții ancestrale” sunt în mod strict reprezentate în arealul etnografic abordat ca studiu la fel ca și în restul teritoriului acestei țări. Cuvântul românesc „datină”⁵ semnifică un act sau un rit inițial; o ceremonie originală, ceea ce a fost de la început dat ca moștenire de către strămoși pentru urmași, pentru totdeauna. Semnificația teologică este incontestabilă, având la origine nașterea creștină și formarea națiunii române ca inter-penetrare cu nașterea și dezvoltarea Sfintei Tradiții apostolice și patristice.

⁴ Lucian Blaga, *Trilogia culturii- Spațiul Mioritic*, în *Opere*, vol. 9, Ed. Minerva, București, 1985, p. 210.

⁵ Ernest Bernea, *Societate și etnografie românească – ordinea spirituală*, Ed. Vremea, București, 2009, p. 75 „... în timp ce obiceiul este un act social, care dă viață și actualizează datinile, în sensul nevoilor de întreținere a vieții sociale prezentate, datina este o formă socială în chip al ființei colective prezent continuu în această ființă deținătoare a unor funcțiuni și valori sociale. Amândouă pot fi privite ca fenomene tradiționale, dar, în timp ce datina reprezintă o tradiție nemijlocită de date, obiceiul reprezintă o tradiție în act, o tradiție vie.”

Folclorul românesc și spiritualitatea românească nu este însă o dualitate culturală autonomă, ci o simbioză creatoare a spiritului autohton. Se poate vedea că este vorba de o spiritualitate ortodoxă reală, a cărei natură românească, transfigurată de harul divin, a fost descoperită prin folclorul național într-o perspectivă teandrică. Lucrarea nu este una echivalentă actului biologic de transmitere a unui dat genetic, ci e nevoie cu stringență de implicarea voinței personale a întregii colectivități din fiecare generație. „E un mister modul în care se realizează colaborarea între factorii de natură și între cel spiritual voluntar și este imposibil de-a măsura exact contribuția fiecăruia în înlănțuirea generațiilor prin tradiție...fără factorul spiritual-voluntar, această înlănțuire a generațiilor nu se realizează deplin și, cu timpul, se slăbește cu totul, deodată cu identitatea națională.”⁶

Continuitatea etnică și spirituală a românilor a creat o înrudire esențială între folclorul național și tradiția creștină românească de origine apostolică și patristică, generând un univers întreg de valori teologice, culturale și morale. Aceeași spiritualitate a creștinismului folcloric românesc se reflectă puternic în tradiția noastră muzicală și arta populară. „Biserica, trăind lângă sufletul poporului, a dobândit o înțelegere și o iubire nemărginită pentru comorile lui și pentru durerea celor obidiți și împovărați...Biserica Ortodoxă ardeleană a primit din strânsă comuniune cu el, un cuprins și o înfățișare de pitoresc duh românesc.”⁷ Este un univers artistic național care nu este complementar, ci esențial folclorului românesc⁸.

Folclorul românesc nu se poate înțelege însă, fără să acordăm importanța spirituală și istorică folclorului muzical, care confirmă că melodia populară și religioasă românească prin structura sa arhaică, este continuatoarea directă a muzicii daco-romane și protoromane, adânc impregnată de specificul artistic creștin. „Arta poporului devenea artă a Bisericii din bisericuțele de lemn cu uși sculptate după motive românești și răsunând de troarele înduioșate de modulațiile doinei noastre...”⁹

Muzicologi ca : Dimitrie Cantemir, Teodor Burada, George Breazul, Constantin Brăiloiu, Pr. Ioan D. Petrescu, George Ciobanu, sau compozi-

⁶ Dumitru Stniloae, *Ortodoxie și Naționalism*, f. Ed., 2011, p. 118.

⁷ *Ibidem*, p. 162.

⁸ I. C. Chițimia, *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, Ed. Minerva, București, 1971. Contribuția artistică și spirituală, pe care folclorul românesc în totalitatea sa a adus-o literaturii române apare ilustrată de numeroase personalități, ca: Mitropolitul Dosoftei, Anton Pann, Vasile Alecsandri, Minai Eminescu, Ion Creanga, Mihai Sadoveanu, George Coșbuc, Octavian Goga, Lucian Blaga, Nichifor Crainic, Vasile Voicu-lescu, Ion Pillat, Tudor Arghezi, Radu Gyr, Sandu Tudor, Valeriu Anania sau Ana Blandiana, Ioan Alexandru, Marin Sorescu, Ion Gheorghe, Gheorghe Istrati, Ileana Malancioiu etc. Simion Mehedinți, Mircea Eliade și Lucian Blaga reprezintă alte contribuții esențiale dacă considerăm prestigiul național și internațional pe care studiile lor le-au adus la înțelegerea creștinismului românesc și a culturii populare.

⁹ Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și Naționalism*, f. Ed., 2011, p. 163.

tori renumiți ca: Ciprian Porumbescu, George Enescu, Paul Constantinescu, Dimitrie Cuclin, Gavriil Musicescu, Dimitrie Kiriac, Ion Vidu, Teodor Teodoreseu, Gheorghe Cucu, Sabin V. Drăgoi, Tiberiu Brediceanu, Ioan D. Chirescu sau Nicolae Lungu, au pus în valoare folclorul național prin studiile lor și capodoperele muzicale inspirate din cadrul tematic al acestuia, revelând sufletul popular și ființa românească în spiritul autenticității lor etnice și creștine.

Chiar dacă unele curente ale vremii (umanismul) ar fi dorit să creze un fel de izolare arbitrară între viața religioasă tradițională și viața laică a românilor, nu există în cultura și spiritualitatea românească un hiatus, între cultura de tip popular-religios și cea modernă. Este o continuitate unitară și complexă a culturii românești, atestată până astăzi de temeiurile folclorice ale tuturor creațiilor literare, artistice și spirituale. Acest fapt e confirmat și de realitatea echivalenței dintre materialele populare deja colecționate, clasificate și tipărite și acelea care se află în procesul culegerii.

Nu numai vestiții imnografi de odinioară au cântat în stihuri alese virtutea, ci și melozii anonimi ai neamului nostru au reușit să facă sufletul să vibreze la modulațiile lor duioase. Lumea este un tot armonic în folclorul românesc și în aceasta se arată calitatea ei de bază. Arta românului „e armonie. În muzică jalea e filtrată cu discreție, nu se revarsă în umflăturile exagerate ale cântecului de jale rusesc, doina e un cântec de jale de rară distincție.”¹⁰ Pentru poporul român armonia este egalul echilibrului. Fiecare persoană apare în cadrul unei familii, localități, neam, într-un anumit moment al istoriei. Pe de o parte, direcțiile vieții i se impun de ambianța în care trăiește, pe de alta, ele sunt apeluri la libertatea ei. Se poate vorbi chiar de un „specific românesc al spiritului familiei”, identificat în „măsura, proporția în aprecierea interfamilială a persoanelor”¹¹.

Poporul român valorifică în mod deosebit puterea cuvântului¹² alături de ritual și melodie, pentru ca îl folosește sau se folosește de el ca mijloc de reală comunicare. Cuvântul celuilalt ne e atât de necesar, încât dacă nu beneficiem de el, simpla prezență a „purătorului său” face locul de lângă el „urât”: „Urâtul din ce-i făcut? Din omul care-i tăcut.”

„Prin cuvânt se comunică înțelesuri unite aproape totdeauna cu sentimente, care leagă și mai mult pe oameni fie prin simpatie, fie prin anti-

¹⁰ *Ibidem*, p. 80.

¹¹ Gheorghe Remete, *Familia în concepția creștină*, în *Credința Ortodoxă*, nr. 1, 1996, Alba-Iulia, Ed. Reîntregirea, p. 90-116.

¹² Ernest Bernea *Civilizația română satească*, Ed. Vremea, București, 2006 explică folosirea cuvântului și în ritul religios, și în practicile magice: „Fie că e un farmec de dragoste, un act de însănătoșire sau de rodnicie, fie că e o rugăciune sau o formulă magică, cuvântul, forma de expresie rituală, supune și stabilește noi raporturi, transformă și creează noi calități.”

patie. Cuvântul arată că oamenii sunt legați într-un fel sau altul chiar înainte de-a și-o spune”.¹³

II. Categorii ritual-ceremoniale ale ciclului familial

În paralel cu documentele istorice scrise, informațiile obiceiurilor folclorice au fost transmise, în exclusivitate pe cale orală, printr-un sistem de comunicare numit metaforic, gura satului. Tradițiile legate de ciclul familial: nașterea, nunta, înmormântarea, apoi ciclul calendaristic: sărbători cu dată fixă sau mobilă, precum și viața comunitară cu cele despre muncă, horă, dar mai ales sărbătorile sfinților, sunt zestrea neamului, care nu pierie și nu ne lasă nici pe noi să pierim ca identitate națională. Cele două dimensiuni sau cicluri ale vieții – calendaristic și familial – sub a căror incidență stă întreaga devenire umană aduc înaintea noastră tema marcantă a „omului sub vremi”. „Vremea legată de vrere, de Dumnezeu și de veșnicie, doar vremuiește, așezând curgerea lucrurilor după cruguri...stând sub această fulguire a vremii românul primește toate altfel. Și nașterea, și nunta și moartea, și necazul și bucuria. Și toate stau sub semnul altei lumi, a altui fel de a fi, decât cel al celorlalți oameni.”¹⁴

Cercetarea contemporană a obiceiurilor folclorice din ciclul familial, a concepțiilor tradiționale ale țăranului, a dezvăluit un lung proces de demitizare, de desacralizare, mai ales în condițiile vieții moderne, care pătrund tot mai adânc în sufletul omului acestui acestei vremi.

Viața umană, în orice societate, constă din treceri succesive de la o etapă de vârstă la alta, de la ocupație la alta. „Orice schimbare în starea unui membru al societății comportă acțiuni specifice între sacru și profan care trebuie supravegheate în așa fel încât societatea să nu sufere de deteriorări”¹⁵. Cultura populară este afectată de procesul de diminuare, care atinge și oficierea vechilor „rituri de inițiere”, ca cel al pregătirii nou-născutului și a mirilor pentru noua stare. În acest context, moașa și nașii erau investiți cu o funcție importantă în satul tradițional, unde practicile folclorice populare își au izvorul în practicile creștine. Aceste ample manifestări reprezintă un bun colectiv, integrat organic în mediile populare tradiționale, unde guvernează o anume rânduială, asimilată încă din copilărie și care definește o anume concepție de viață, sănătoasă și puternică.

¹³ Părintele Dumitru Staniloae www.crestinortodox.ro/editoriale/responsabilitatea-cuvantul-creator-comuniune-folclorul-romanesc-70377.html

¹⁴ Mihai-Andrei Aldea, *Zbor prin vârtoarea vremilor – Românii între întunericul veacului și lumina lui Hristos*, Ed. Christiana, București, 207, p. 131.

¹⁵ Bodiu A., *Rituri și ritmuri solare. Obiceiuri legate de schimbarea anului în nord-vestul Transilvaniei*, Ed. Vremi, 2006, p. 112.

Din punctul de vedere al vechimii, riturile ciclului familial se situează astfel: cele de înmormântare, desprinse din cultul morților, cele de naștere, ale căror simboluri se estompează în timp, și cele de nuntă, „situate mereu sub semnul lui novum, realizarea ei ceremonială fiind mai laxă, cu o structură mai puțin conservatoare decât aceea a obiceiurilor de înmormântare”¹⁶.

II.1. Nașterea și botezul

Riturile de fecunditate de la nuntă, cele din perioada prenatală și cele privind lăuzia au ca scop facilitarea integrării copilului în colectivitate, în spita de neam, în existență; acestea s-a constatat a fi ritualuri elaborate, marcând trecerea de la un stadiu al existenței la altul superior.

Aceste ceremoniale păstrează forme estompate ale anumitor obiceiuri străvechi, practici și credințe, integrându-se în contextul structural al tipologiei comune întregului teritoriu românesc. Ele demonstrează apartenența zonei etnografice studiate – Valea Mureșului Superior - la spațiul cultural al Transilvaniei, cu forme de cultură foarte grăitoare, în ceea ce privește unitatea culturii populare românești. Acompaniate de un complex de rituri, în rândul cărora cele de purificare, de inițiere, ori de fertilitate-fecunditate joacă un rol major, trecerile acestea vizând schimbările care intervin în situația socială a persoanei, se fac prin intermediul unor practici ceremoniale a căror finalitate rămâne mereu aceeași, indiferent de etapele între care se realizează schimbul”¹⁷.

Venirea pe lume a unui copil este considerată un moment individual unic chiar dacă, în viața unei comunități, este un eveniment repetabil asupra căruia se simte o presiune socială și culturală, concretizată într-un ansamblu de comportamente și atitudini. Mutațiile în timp, legate de actul nașterii, nu au fost majore, dat fiind faptul că marile momente ale vieții se reeditează, de fiecare dată, cu aceeași intensitate a emoțiilor și a trăirilor. În societatea tradițională, misterul nașterii era cu atât mai mare cu cât nu se cunoșteau mecanismele ascunse ale corpului uman, în special cel feminin, mecanisme a căror complexitate era percepută doar parțial și din perspectivă mai degrabă religioasă și magică. Copilul era perceput ca o binecuvântare de la Dumnezeu, un dar menit să unească pe veci bărbatul și femeia, un mare mister al existenței. Sfera medicinei nu se răsfrângea decât în mod empiric, generând o seamă de alte elemente compensatorii, practici culturale și credințe menite să dea omului din popor certitudinea că are putere de a-și făuri un destin favorabil, conlucrând cu Dumnezeu, prin forța rugă-

¹⁶ Pop M; Pavel Ruxandoiu, *Folclor Literar Românesc*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1976, p. 71.

¹⁷ Ion Șeuleanu, *Receptarea Obiceiurilor*, în „Tribuna”, Cluj-Napoca, cf și Mihai Pop, *Mitul marii treceri* în Folclor literar, vol. II, nr. 36, 6 sept. Timișoara, 1979.

ciunii și a trăirii în virtute. Actul nașterii era legat inerent de suferință, interpretată ca pedeapsă divină aruncată asupra Evei și moștenitoarelor ei, ca urmare a încălcării poruncii lui Dumnezeu.

Perioada sarcinii, profund marcată de griji și neliniști provocate de acest mister tulburător al apariției în lume, era receptată cu bucurie dar și cu spaimă. Se identifică credința poporului că Dumnezeu are puterea absolută asupra fecundității cuplului, în consecință era lăsat la voia întâmplării numărul copiilor, atitudine derivată tot din concepția exclusiv religioasă a comunităților rurale despre actul conceperii și al nașterii. Moașa era o femeie pricepută, care transmitea cunoștințele sale altor femei, fiicelelor, nurilor.

Obiceiurile în legătură cu nașterea se întind pe o perioadă lungă, începând cu seria de rituri de fecunditate de la nuntă, continuând cu cele premergătoare ivirii pe lume a copilului și cu cele referitoare la nașterea propriu-zisă, la perioada de lăuzie, la ceremonialul botezului, la perioada post natală - ca expresie a necesității respectării unor rânduieli. Obiceiurile legate de naștere sunt dominate de rituri și ceremonialuri de integrare.

Nașterea are o importanță deosebită în cadrul acestor obiceiuri tradiționale, având rolul de a perpetua specia umană. Riturile de fecunditate la nuntă, urmate de cele legate de sarcină și de lăuzie demonstrează grija pentru copil, pentru influențarea în bine a destinului său, și pentru integrarea lui în colectivitate, preocuparea „să-l alinieze la tiparele cunoscute, trecerea de la preexistență la existență”¹⁸.

II.2. Căsătoria și nuntirea

A doua etapă a ciclului familial e constituită din căsătorie, care reprezintă desigur o trecere de la o realitate la alta care stă să pătrundă în viața omului - întemeierea unei celule vitale în comunitatea tradițională.

Ca orice eveniment major din viața omului, căsătoria este unul din cele mai importante și singurul din cele trei componente ale ciclului familial asupra căruia omul își dă consimțământul, fiind el însuși hotărâtorul realizării acestuia.

Potrivit tradițiilor ancestrale autohtone, nunta are un scop întreit: găsirea unei consoarte spre ajutorare, mângâiere, bucurie; dobândirea de urmași pentru a duce neamul mai departe, pentru a oferi ajutor părinților iar după moartea lor a-i jeli și pomeni în rugăciuni – dând pomeni pentru iertarea păcatelor lor; pentru a nu mai fi aclamați de conaționali că au trăit degeaba pe lumea aceasta – abordare întâlnită și la poporul iudaic veterotestamentar.

¹⁸ Pop M.; Ruxandoiu P., *op. cit.* p. 183.

Riturile legate de cununie în zona de referință sunt multiple și se impun prin amploarea desfășurării lor, prin vitalitatea și bogăția producției literar-muzicale, precum și prin stabilirea elementelor componente (etape).

În mentalitatea arhaică această trecere trebuie făcută treptat pentru a fi asigurat succesul fiecărei etape: separare de familia de proveniență, cununia, nunta, și integrarea în grupul social al soțului – de aceea, în următoarele 3-4 duminici după cununie, mirii vor merge la Biserică însoțiți de nași, iar fiecare ieșire a lor în societate în această perioadă va fi însoțită de aceștia.

De remarcat este faptul că spiritul românesc identifică cununia religioasă cu căsătoria. „Cei care trăiesc necununati sunt dezaprobați, chiar dacă sunt căsătoriți civil. Este foarte interesantă toleranța față de concubini și dezaprobarea fermă a concubinajului. Ca persoane cu slăbiciuni omenești ei sunt priviți cu multă îngăduință, însă faptul în sine e socotit „trăit în păcat”. Cununia religioasă, reclamată ca urgență, este socotită intrare în rândul lumii, adică în ordinea firii, a normalului, a vieții și împlinirii personale.”¹⁹

În contextul ceremonialului de nuntă, valoarea cântecului popular este potențată prin bogăția și diversitatea materialului poetic construit adecvat de persoane specializate în acest domeniu în cadrul societății, pentru fiecare etapă a ritualului însoțind o melodie în ritm *giusto silabic* îmbogățit de autohtonele chiuituri sau strigături de nuntă.

II. 3. Moartea și înmormântarea

Ca și în celelalte zone etnografice românești, și în zona studiată înmormântarea a păstrat și păstrează cu precădere rituri străvechi, orice modificare în acest domeniu însemnând pentru mentalitatea populară de aici o diminuare a afecțiunii ca rezultată a practicării de generații. Constituie pentru mentalitatea populară cea mai sensibilă stare și trăire, aspect concretizat și în atitudinea de păstrare cu sfințenie a riturilor străvechi.

Ca ultimă etapă a vieții pământești, ca popas în fața „Marii Treceeri” înmormântarea este aspectul de viață cel mai bogat în material folclorico-religios cu cele mai adânci conotații creștine legate atât de relația omului cu Dumnezeu în această lume cât și cele legate de viața de dincolo.

Atât prefigurările unor elemente ritualice de la Botez, cât și de la Cununie se împlinesc în ritualurile înmormântării. Astfel întâlnim un binecunoscut obicei legat de înmormântarea celor necăsătoriți, care s-a născut în societatea arhaică sub numele de ritualul „Nunții Postume”. Un alt ritual care leagă cele trei evenimente majore din viața omului, prin materie și semnificație, este ritualul pomului botezului, nunții și înmormântării.

¹⁹ Gheorghe Remete, *Familia în concepția creștină*, în *Credința Ortodoxă*, nr. 1, 1996, Alba-Iulia, Ed. Reîntregirea, p. 90-116.

III. Tradiții creștine și ritualuri populare românești la Botez și Cununie

III.1. Pomul Botezului

Toate riturile legate de naștere ne trimit la o lume arhaică dominată de profunde sentimente de religiozitate și credință în Dumnezeu. Astfel, nașterea prilejuiește diverse practici, care înlesnesc ieșirea din vechea etapă și intrarea într-o alta nouă, în limitele impuse de sistemul de reprezentări al colectivității.

Nu există o geografie mitică prenatală, așa cum avem un scenariu postum: vămile, iadul, raiul, integrarea în neamul defunct. Până la botez, mai ales, există teama de duhuri necurate, de diavol, forțe care se opun nașterii. Reprezentările malefice sunt învinse în această confruntare, deoarece actanții principali ai ceremoniei creștine: preotul, nașii, părinții, moașa constituie o forță, reușind deplina integrare a copilului cu statut ambiguu, de graniță. Cuvântul ultim în acest rit îl deține preotul care numește etapele desprinderii de lumea ce preceda trecerea: lepădarea de diavolul și primirea în sânul societății creștine. Schema conflictuală este și aici evidentă: smulgerea dintr-un stadiu, ce atrage drama ambiguității și regăsirea integrală într-un nou statut, superior.

Nașterea unui copil prilejuiește o mare bucurie, dar, pentru ca bucuria să fie deplină mama trebuie să se încadreze, pe timpul sarcinii, în perimetrul unor condiții trasate de datina strămoșească, vizând o seamă de interdicții. „În credințele, obiceiurile și practicile magice din ciclul vieții supraviețuiesc, ca și în alte domenii ale vieții spirituale, elemente de tradiție străvechi, păstrate sporadic nu numai la noi, ci și în alte părți, elemente din fondul cultural original daco-roman, amalgamate în procesul de formare și încreștinare a poporului român cu practici cultice creștine, dublate de creații folclorice, în care erau exprimate dorințele și temerile în legătură cu evenimentele de tradiție mai vechi ori mai evoluat. În aceste condiții se conturează mai vag supraviețuirile din fondul cultural original, deoarece au fost încadrate între practicile cultice creștine”²⁰.

Cu referire la vechimea acestor obiceiuri, unii specialiști în domeniu (Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu) remarcă și faptul că „probabil locul al doilea după cel de înmormântare sau legate de ritualul morților, îl ocupă obiceiurile de naștere, dezvoltate mai ales în epoca matriarhatului, când cunoaște o mare înflorire cultul femeii mame. Trecerea la patriarhat a generat sentimente de groază ale părinților fără copii, aceasta însemnând stingerea numelui”²¹.

²⁰ Valer Butura, *Cultura spirituală românească*, Ed. Minerva, București, 1992, p. 278.

²¹ Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu, *op. cit.* p. 172.

Sugestivă, este în acest sens lucrarea etnologului și folcloristului francez Arnold Van Gennep, apărută în anul 1909, *Les rites de passage*, care lansează termenul de „rituri de trecere”. Ideea centrală este aceea că aceste rituri au la bază niște treceri dinspre o lume anterioară vieții spre lumea complexă a celor vii și apoi spre cea de după moarte, toate acestea fiind mediate de ceremonii și rituri. Ceremonialul nașterii cuprinde și secvența premergătoare luminării și cea care urmează acesteia; actele de ritual au ca scop funcția de integrare a copilului unui destin pământesc, cosmic și social.

Într-o legătură directă cu ideea de trecere, în zona Mureșului Superior (Valea Gurghiului) la ritualurile de la naștere se consemnează obiceiul „punerii pomului botezului” – încă viu și bine reprezentat în zonă. Uneori pomul se face la scurt timp după naștere, alteori după mai mult timp. „Pomul pe care îl fac părinții copilului constă într-o mladă de prun, spin, etc., lungă de circa 1,1/2 m, în care se atârnă păsărele făcute din aluat de pâine, covrigi făcuți în casă, nuci, mere, ouă roșii, turte, etc. dacă copilul e băiat se pune și o pâine în care s-a înfipt un cuțit; dacă e fată, se pune o năframă²². Pomul se înfige într-un „stolnic”, o pâine mare de grâu, cu împletituri și păsărele din aluat. Pomul se pregătește sâmbăta, urmând ca duminica în jurul prânzului să aibă loc ceremonialul²³. Pe lângă membrii familiei, la acest obicei participă moașa, nașii, rudele apropiate și vecinii, la care se adaugă preotul, diacul și fătul, care oficiază slujba religioasă. Acest obicei are două laturi: una religioasă și una laică. Latura laică a ceremonialului constă în oferirea pomului de către copil (sau de cineva în numele lui) nașilor. Există și o formulă de oferire care are inspirație religioasă-creștină: „pomul ăsta de lumea asta e a dumitale și de lumea cealaltă e a meu”. Și nașul are la fel o formulă specifică, răspunzând: „Dumnezeu să facă parte!”²⁴ Foarte sugestiv e faptul că din cele cu care e împodobit pomul se iau cele necesare pentru a face o colivă, care se împarte celor prezenți la ceremonial precum și faptul că pomul acesta e plătit de către naș „cu un miel”. Astfel întreg ceremonialul capătă o distincție în arealul etnografic românesc deoarece, deși mai este consemnat ca tradiție și în alte părți ale țării, totdeauna acesta se practică în cazul copiilor morți²⁵. Un alt element specific autohton este tipul pomului folosit - în general prunul – al cărui simbolism este plin de încărcătură vizavi de momentul cadru: prunul indică tinerețea pregătită pentru manifestare, simbol al purității; floarea de prun sugerând chiar ideea nemuririi

²² Relatări din localitatea Cașva.

²³ Dumitru Pop; Bot, N.; Cuceu, I.; Petrescu, Gh.; *Folclorul Văii Gurghiului - Nașterea (II)*, în „Marisia” - studii și materiale, Ed. Comitetul de cultură și Educație socialistă a Județului Mureș. Muzeul Județean Mureș, Tg. Mureș, Anul 1977, Nr. VII, p. 360-362.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ S. Fl. Marian, *Nașterea la Români, studiu etnografic*, colecția Mythos, Ed. Saeculum I. O., București, 2000, p. 207.

(odată botezat, nemurirea spirituală și veșnicia în compania lui Dumnezeu este asigurată potențial).

În cazul botezului copiilor, pomul are o semnificație profundă dacă luăm în considerare simbolul acestuia ca „viața în continuă evoluție, ascensiunea spre cer, simbolul verticalității”. Cu mai multe implicații teologice s-ar putea face referire la faptul că pomul ca simbol marchează exact momentul plin de semnificație creștină al botezului: „Avându-și rădăcinile înfipite în pământ și crengile înălțate spre cer arborele este îndeobște socotit ca un simbol al relațiilor ce se stabilesc între pământ și cer”²⁶. Ori acesta este momentul în care se nasc rădăcinile credinței mărturisite, udate cu apa botezului, și este asigurată creșterea cea duhovnicească a noii făpturi creștine prin prezența nașilor și asumarea răspunderii acestora că faptele celui botezat vor împodobi viața lui în scopul urcușului său spre cer (înțeles aici ca mântuire). Într-adevăr, acesta este momentul în care se stabilește relația între pământ și cer, între noul botezat și Dumnezeu.

Dacă mergem mai departe, în planul imnologiei botezului, putem găsi noi explicații la această tradiție a pomului de botez; astfel cântarea „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și-mbrăcat” ne aduce în față imaginea lui Hristos înviat care e nedespărțit de „Crucea Sa”, cruce pe care și-o asumă în acel moment orice nou botezat – dar Crucea înălțată pe un munte în centru lumii, reia imaginea arborelui cosmic ca axă a acesteia²⁷.

Tema dominantă a acestui ritual este „trecerea”, iar mesajul transmis prin întreg ceremonialul prezent este acela că nașterea este prima etapă a drumului spre moarte, adică născându-se omul în lume inevitabil și iremediabil se îndreaptă spre „marea trecere”, spre viața de dincolo de moarte. Prezența acestui ritual încă de la botez întărește credința creștină conform căreia tot omul „îmbrăcat în Hristos” prin baia Botezului își asumă și trecerea în veșnicie alături de Acesta, considerând moartea ca parte integrantă a vieții, anticipând-o încă de pe acum fără spaimă, cu toată nădejdea că Cel care dă viața este Stăpânul ei absolut.

Copiii au un rol esențial în cadrul familiei, fiind elementul care ajută la completarea acesteia, la desăvârșirea ei; interesul pentru acest aspect începe din momentul consfințirii cuplului prin riturile de fertilitate săvârșite la nuntă, urmate de cele legate de sarcină și de lăuzie. Aceste obiceiuri facilitează accesul nou-născutului în familie și societate, intrarea în comunitate fiind mediată oficial de administrație și biserică, iar neoficial de instituții tradiționale, cum sunt moșitul și nășitul²⁸.

²⁶ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de Simboluri*, vol. I, Ed. Artemis, București, 1995, p. 125.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 22-25.

Toate evenimentele importante din viața omului erau așadar marcate de manifestări folclorice. Și evenimentul prilejuit de nașterea unui copil este marcat prin participarea întregii obști, în mod solidar, la această bucurie. Obiceiurile legate de acest moment au fost fragile și vulnerabile în fața timpului, poate chiar din cauza faptului că sunt „mai puțin spectaculoase și poetice”²⁹. Paralel, se oficiau o seamă de rituri menite să-l apere de toate primejdiile cu care era întâmpinat de spiritele malefice, răufăcătoare și totodată să-i influențeze în sens favorabil noua lui existență pământească, să fie frumos, harnic, norocos, sănătos, etc. Deși baza acestor demersuri este considerată a fi „magia și mitul”³⁰ trebuie luat în considerare și elementul de inspirație religioasă care se regăsește în prima parte a slujbei de Botez.

Folclorul ocazionat de naștere era foarte dens, pornind de la grija firească a integrării copilului în colectivitate, de ferire, de ocrotire și de influențare a destinului acestuia. Orice prejudecări puteau fi evitate, conform mentalității de odinioară, dacă se respectau anumite norme, care pecetluiau mai ales perioada celor șase săptămâni de după naștere - la naștere copilul neavând încă statutul de ființă umană deplină. El va dobândi acest statut abia după ce va face obiectul ritualurilor de integrare - este vorba, în principal, de botez - care pecetluiește noua ființă umană cu un nume și totodată cu un destin. În general, societățile tradiționale supun noul la o „carantină”, astfel că și nou-născutul până la botez este considerat un potențial pericol pentru comunitate. Copilul este primejdios câtă vreme nu dispune decât de o existență biologică. Ideea de curățire de potențialele forțe ale răului începe imediat după naștere când copilul trebuia scăldat. Apa în care se făcea prima scaldă era cu mare grijă aleasă, de la izvor, „neîncepută”, de aceasta atârând, în bună parte, fericirea și liniștea omului în tot cursul vieții. Baia se făcea într-o „ciupă nouă de lemn”, în care se puneau apa aleasă, rece, și apă sfințită cu busuioc, dar și alte plante, ca măsuri profilactice - amintind sau chiar închipuind în sens larg mirungerea, dar și un ban de argint pentru a aduce bogăție noului membru al comunității.

Cultura populară românească se dovedește unitară, dincolo de aspectele ei particulare și de diversitatea regională, cercetarea ei se dovedește a fi nu numai creatoare de ordine spirituală și științifică, ci și plină de învățăminte și, în egală măsură, stimulatoare în eforturile către buna înțelegere între popoare. „Cultura populară reprezintă astfel o uriașă punte de legătură între noi, cei de astăzi, și toți cei ce ne-au precedat; ea este cel mai amplu și

²⁹ Dumitru Pop, *Coordonate ale culturii populare românești în perspectiva etnologică*, Ed. Casa Cărții de Știință, 2004, p.37. Autorul adaugă „Ceea ce a contribuit însă mai ales la pierderea celor mai multe dintre ele este caracterul lor naiv prin excelență, care n-a putut rezista în fața concurenței cunoștințelor științifice celor mai elementare, mai ales după apariția medicinei moderne.

³⁰ *Ibidem*.

impresionant cult al strămoșilor, este dialogul perpetuu între generațiile noastre și toate generațiile ce dorm în pulberea pământului pe care viețuim”³¹.

III.2. *Pomul de Nuntă*

Acest obicei este construit după același ritual și compoziție ca pomul Botezului, fiind oferit nașilor, mai ales dacă acest lucru nu a fost împlinit la botez – orice om având obligația să ofere acest pom o dată în viață.

„Pomul de Nuntă” face trimitere la pomul Biblic al Edenului, sugerând ideea de unitate a familiei nou constituite și de supunere înaintea poruncilor lui Dumnezeu. Dar în același timp amintește și de încălcarea poruncii primordiale, de pedeapsă și de moarte.

În ceea ce privește momentul săvârșirii acestui ritual se poate spune că el se face fie imediat după nuntă, fie în Joia Mare (când se mai poate face și „Pomul Botezului” pentru cei născuți în acel an). În această zi la biserică se oficiază ritualul binecuvântării prinoaselor care sunt concretizate în acești „pomi” cu funcție ritual-arhaică. În cazul în care acest „Pom cu valoare simbolică” nu a fost făcut nici la Botez și nici la Cununie (dintr-o conjunctură anume), atunci nu poate lipsi din ritualul înmormântării. Astfel, în Joia Mare la biserică se va întâlni alături de Pomul Botezului, Pomul de Nuntă și Pomul Înmormântării.

În acest context putem vorbi despre o temă arhaică devenită temă ritualică, care însoțește omul în momentele centrale ale vieții sale: Arborele („Pomul”). Simbolic vorbind, se poate face legătura cu aspectul mitologico-religios dar și creștin al acestui motiv. Tradiția românească ancestrală ne aduce în față trei „arbori”³² corespunzători celor trei momente marcante din viața umană, care se pot identifica cu:

Arborele cosmic – care reprezintă existența, viața (Botez),

Arborele ceresc – reprezentând forța terestră, arbore de legătură între primul și al treilea (Cununie),

Arborele vieții – reprezentând închiderea ciclului prin nemurirea spirituală (Înmormântarea).

În cazul în care avem de a face cu Pomul înmormântării la un tânăr necăsătorit, acesta are o dublă funcție, sinonimă denumirii duale a ritualului de trecere din această viață care se identifică în tradiția arhaică cu „nunta postumă”. Despre pomul vieții – ca dezvoltare a unei familii, cetăți, seminții sau puteri omenești, care poate deveni arbore al morții vorbește și profetul Daniel în interpretarea visului lui Nabucodonosor: „Am visat un vis ...Mă

³¹ *Ibidem*, p. 9.

³² Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de Simboluri*, vol. I, Ed. Artemis, București, 1995, p. 124.” Mircea Eliade distinge șapte interpretări principale...care se articulează toate în jurul ideii de Cosmos viu, în veșnică regenerare”.

uitam și iată un copac în mijlocul pământului, înalt foarte. Copacul creștea și era puternic și vârful lui ajungea până la cer și se putea vedea până la capătul pământului...și iată un înger, un sfânt se cobora din ceruri; el a strigat cu glas tare și a poruncit așa: Doborâți copacul și tăiați-i crengile...Copacul pe care tu l-ai văzut...acela ești tu, o rege, tu, care te-ai mărit și te-ai făcut puternic...Ci vei fi alungat dintre oameni...” (Daniel 4, 2-22) Toate cele trei dimensiuni ale arborelui se regăsesc în simbolul Crucii creștine care unește în sine cei doi poli extremi ai vieții: „prin moarte spre viață”.

Dacă la Botez am adus în discuție specia pomului utilizată – prunul, la cununie putem întâlni spinul, al cărui simbol se suprapune pe dimensiunea creștină a evenimentului: „În tradițiile semitice și creștine spinul evocă pământul sălbatic, necultivat...pământul virgin încă nearat, iar cununa de spini înlocuită prin coroana de lămâiță, în timpul celebrării căsătoriei – fecioria femeii”³³.

În cadrul ritualurilor specifice fiecărui moment important din viața omului și a comunității din care face parte, un loc aparte îl ocupă textul ritualic și muzica ritualică – elemente pline de semnificații și încărcături, care aduc un plus de bogăție și frumusețe gestului arhaic. De cele mai multe ori acestea ne oferă toate datele pentru înțelegerea și examinarea cât mai corectă și completă a ritualului precum și identificarea elementelor specifice genezei acestuia. Textul și melodia transmit contemporanilor spiritul însuflețit al înaintașilor noștri în ceea ce privește raportarea acestora la momentele marcante ale vieții lor. „Sunt și sărbători în viața omului care nu se pot fără cântec. La naștere, la botezul copilului, nu se mai cântă la noi...Nu se mai cântă la nunți, dar odinioară mergeau flăcăii călări...”³⁴

Ritualul, textul, melodia reprezintă forme de exteriorizare a omului în măsura înțelegerii, acceptării și semnificației acestor evenimente în viața sa. Dincolo de motivele întâlnite în cadrul ritualurilor autohtone, toate aceste manifestări vorbesc despre noi înșine ca oameni, ca popor, ca mentalitate, ca civilizație, ca creștini și raportarea noastră la Botez, Cununie și Înzmormântare, ca etape ale „marii treceri” spre „marea devenire”.

Concluzii

Familia arhaică românească a reprezentat de-a lungul istoriei în conștiința fiecărui membru al său o celulă vie ce trebuie întreținută prin orice mijloace și sacrificii, având în vedere că numai în interiorul acesteia omul își poate împlini destinul profund creștin.

³³ Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de Simboluri*, vol. III, Ed. Artemis, București, 1995, p. 249.

³⁴ N. Iorga, *Istoria Literaturii Române Introducere sintetică*, Ed. Minerva, București, 1977, p. 17.

Prin cele trei etape ale ciclului familial: Botez, nuntă, înmormântare, omul se descoperă ca și călător prin marea trecere de la o formă de existență la alta.

Ritualurile folclorico–religioase poartă în sine greutatea elementului de doctrină creștină însușit de românul arhaic și promovat de către el prin mijloacele care i-au stat la îndemână până astăzi.

V. RECENZII

† PROF. UNIV. DR. IRINEU POPA, *IISUS HRISTOS ESTE ACELAȘI, IERI ȘI AZI ȘI ÎN VEAC*, ED. MITROPOLIEI OLTENIEI, CRAIOVA, 2010, 485 p.

Cartea ÎPS Sale Prof. univ. dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, decanul Facultății de Teologie din Craiova este un valoros tratat teologic având ca temă hristologia.

În capitolul I: *Teologie și iconomie în întruparea Fiului lui Dumnezeu* este subliniată importanța Întrupării Logosului – punctul central al istoriei universale: Fără Fiul lui Dumnezeu înnomenit istoria nu L-ar avea pe Dumnezeu prezent în ea și nici omenirea n-ar avea perspectiva ajungerii în El. În acest caz omul fără Hristos n-ar avea nici o valoare, iar după moarte s-ar întoarce într-o esență impersonală, în Logosul divin istoria are un început și un sfârșit: un început în gândirea anterioară a Sf. Treimi și un sfârșit în veșnica iubire a Preasfintei Treimi. Întruparea este un fapt divino-uman și istorico-eschatologic, care dă o nouă dimensiune vieții de comuniune a omului cu Dumnezeu și a legăturii cu realitatea istorică creată, în felul acesta taina înnomenirii Cuvântului devine centrul dinamic al teologiei și antropologiei ortodoxe, al soteriologiei și spiritualității (p. 11-14). Iconomia divină a Fiului are două faze: una a pogorării, a Întrupării, deja realizată, iar cealaltă a Înălțării realizată numai în Fiul și în curse de arealizare în noi (p. 19). Lucrarea de pregătire a Întrupării aparține Cuvântului, care i-a inspirat pe profeți, ce au realizat o adevărată biografie a lui Mesia, iar filosofia clasică avea ca scop să demonstreze faptul că gândirea clasică reprezintă numai o înțelegere păregătitoare a adevărului divin (p. 60). Mitropolitul Irineu face o paralelă între cele două căpetenii spirituale ale omenirii: cea căzută, nemântuită, Adam care este firesc, din pământ și cea restabilită, Hristos Care este duhovnicesc, din cer, plin de puterea Duhului, în Care se întâlnesc cele două lumi (p. 85-87), fiind evidențiată astfel legătura intrinsecă și ontologică între creația omului și mântuirea lui. Sunt expuse apoi câteva numiri biblice ale Fiului, care nu-l definesc din punctul de vedere al naturii Sale, ci se referă la lucrări: „al doilea Adam” sau „Adam cel nou”, „Fiul Omului”, „Fiul lui

David” și „Fiul lui Dumnezeu”, exclamația Osana, Mesia, Emanuel, Kyrios și „Mielul lui Dumnezeu”.

Capitolul II: *Formarea vocabularului și a terminologiei hristologice* ilustrează marea problemă a secolului al IV-lea, aceea de a găsi un limbaj adecvat, împrumutat firește din vocabularul filosofiei, sau din limbajul obișnuit, iar acesta urma să fie transformat și adaptat până când să fie capabil să exprime teologic realitatea dogmatică (p. 152), fiind utilizați: οὐσία, υποστάσις, φύσις, προσωπον sau υπαρξις. Taina dumnezeirii nu poate fi cuprinsă, nici lămurită complet în cuvinte omenești. Contribuția părinților capadocieni este inestimabilă, ei au făcut distincție categorică între termeni și au arătat caracteristicile fiecărui cuvânt. Teologia lor n-a fost un a speculativă și abstractă, ci a exprimat o experiență spirituală bazată pe credință și cunoașterea lui Dumnezeu. Trebuie amintită apoi contribuția Sf. Chiril al Alexandriei care a tălmăcit just fondul învățaturii creștinismului, în cadul formulei sale: *O singură fire întrupată a Logosului*, termenul întrupat desemnează natura umană a lui Hristos, ca negare a unei lucrări independente de aceea a Logosului, dar nu și a firii în sine și a Sf. Ioan Damaschinul care a împrumutat de la filosofi doar termenii pe care i-a folosit în explicarea dogmei hristologice, neidentificându-se cu metafizica aristotelică.

Capitolul III: *Persoana Mântuitorului Hristos în gândirea Părinților și dascălilor Bisericii* prezintă pe scurt concepția hristologică a unor autori patristici. Sf. Părinți inspirați de Duhul Sfânt s-au făcut una cu Apostolii și proorocii în interpretarea Cuvântului lui Dumnezeu. Origen s-a străduit să contureze în termeni teologici persoana și activitatea Logosului înnoenit, încercând să dea o explicație rațională Întrupării, dar care nu este validă (p. 194). Aplicarea categoriilor filosofice în hristologie a condus la confuzie totală în ceea ce privește persoana Mântuitorului, rezultând apolinarismul și arianismul - erezia logos-creatură. Sf. Părinți capadocieni aprofundând problema unității interne a dumnezeirii și a umanității în Hristos vor abandona formula Logos-sarx – asimilată și răstălmăcită de eretici - în favoarea lui Logos-anthropos care vorbea despre umanitatea deplină a Mântuitorului (p. 197)

Prin intermediul capitolului IV: *Hotărârile sinoadelor ecumenice de la Efes și Calcedon privitoare la definirea dogmei hristologice* sunt explicate formulele dogmatice de la Efes și Calcedon cu privire la relația dintre ființă și ipostas, precum și la unirea dintre ele exprimă o teologie trinitară reflectată în antropologie și eclesiologie (p. 263). La Calcedon s-a pus pentru întâia oară problema Persoanei și a relației ei cu natura, Persoana Mântuitorului este modul cel mai înalt de unire între Dumnezeu și om, aducându-se în prim plan cele patru caracteristici ale unirii ipostatice. Sinodalii au respins hristologia simetrică a lui Nestorie scoțând în evidență asimetria

învățată de Sf. Atanasie - a cărui întreaga hristologie este un comentariu la textul din Sf. Evanghelii după Ioan *Cuvântul trup S-a făcut* - și Chiril, care spuneau că numai Dumnezeu poate mântui, în timp ce omenitatea poate doar să conlucreze cu actele mântuitoare și cu voința lui Dumnezeu (p. 281).

Epistola dogmatică a papei Leon către patriarhul Flavian poate fi considerată un rezumat al hristologiei tradiționale a Bisericii apusene și un efort de conciliere între gândirea antiohiană și cea alexandrină, deși în realitate se apropie mai mult de spiritul antiohian. Leon n-a excelat în privința formulelor hristologice, n-are nimic original, față de înaintații săi (p. 287), iar câteva pasaje au fost corectate de sinodali. În continuare, autorul vorbește succint despre câteva grupări teologice din jurul unor personalități, pro sau contra hotărârii de la Calcedon, precum și despre unele încercări de compromis între ele: Henotikon-ul lui Zenon, patriarhii Timotei al Alexandriei și Sever al Antiohiei, călugării sciți, cu formula *Unus de Trinitate carne passus est*, Leonțiu de Bizanț care a explicat filosofic definiția de la Calcedon, recurgând la noțiuni aristotelice, introducând noțiunea de enipostaziere, dar terminologia sa prea abstractă, n-a intrat însă în cult, ca și învățăturile lui Chiril care au rămas dominante în viața și practica Bisericii Ortodoxe și Leonțiu de Ierusalim care respinge categoric posibilitatea preexistenței umanității lui Hristos. Ipostasul Logosului este preexistent, înainte de Întrupare, iar după Întrupare S-a făcut și Ipostasul naturii umane (p. 306).

Capitolul V este intitulat: *Hristologia împăratului Iustinian și a Sinodului al V-lea Ecumenic*. Împăratul Justinian cel Mare și-a dezvoltat politica bisericească pe principiul armoniei între stat și Biserică, consacrandu-și primii ani de domnie pentru a-i împăca pe monofiziți și calcedonieni, scrisul și atitudinea sa erau în direcția demonstrării și veridicității teologiei chiriliene, calcedoniene (p. 313). Edictul său din anul 551 demonstrează că era preocupat de mărturisirea credinței și de combaterrea ereziilor, de dezvoltarea doctrinei ortodoxe a Întrupării, pe baza mărturiilor Sf. Părinți. El anatematizează și învățătura ereticilor și persoana lor (p. 335).

Ultimul capitol: *Învățătura hristologică a Părinților după Sinodul V Ecumenic* aduce în atenția cititorilor realitatea că în epoca post-calcedoniană, momentele de criză au fost depășite cu succes datorită unor oameni sfinți, cum au fost: Sf. Sofronie al Ierusalimului și Maxim Mărturisitorul, foarte angajați în apărarea ortodoxiei credinței în fața ereticilor monofiziți. Primul a manifestat mare fidelitate față de hotărârile Sf. Părinți, arătându-se inflexibil, căci învățătura de credință nu poate fi negociată. El exclude orice formă de monoergism pasiv (p. 351) și folosește pentru prima oară în sens hristologic termenul sinergie.

Teologia Sf. Maxim Mărturisitorul reprezintă o sinteză a întregii Ortodoxii orientale, cât și o extraordinară expresivitate a ceea ce am putea

numi plenitudine a Orientului și Occidentului. Întreaga sa activitate teologică ar putea fi definită ca *Teologia Logosului*, un univers în care hristologia sa, deplin transcendentă devine o realitate deplin iubitoare (p. 361), situându-se pe traiectoria trasată de Sf. Chiril și aprofundând gândirea Sf. Dionisie Areopagitul și Grigorie de Nyssa. Sf. Maxim aplică sinteza dintre Logosul divin și logoi umani care nu este una cu totul exterioară, ci logoi creației participă la convergența lor în Dumnezeu (p. 375).

După șapte secole de controverse hristologice și-a făcut apariția o nouă erezie, iconoclasmul care refuza cinstirea icoanei Mântuitorului, negându-i astfel firea umană.

Sf. Ioan Damaschinul a enunțat în lucrările sale principiile referitoare la două firi și un singur ipostas în Iisus Hristos, două voințe, două lucrări. Iconologia sa a constituit baza cultului sf. icoane și punctul de referință al definiției dogmatice a Sinodului VII Ecumenic. Întruparea este cel mai puternic argument pentru posibilitatea reprezentării în pictură a Celui necuprins.

Sf. Teodor Studitul își întemeiază învățătura pe doctrina unirii ipostatice, distingând clar între model și chip, adorare și venerare. Icoana pune începutul vederii viitoare a persoanei lui Hristos în care energiile celor două naturi se întrepătrund (p. 454).

Foarte consistent, cu un discurs teologic solid argumentat și clar, o bibliografie amplă și bine exploatată, volumul prețios pentru hristologie și Istoria dogmelor este unul remarcabil și deosebit de util.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

**ȘTEFAN LUCIAN TOMA – ÎNVĂȚĂTURA DESPRE MÂNTUIRE LA
SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE ȘI ANSELM DE CANTERBURY, ED.
ANDREIANA, SIBIU, 2011, 260 p**

Lucrarea de față își propune să abordeze pentru prima dată în teologia ortodoxă românească, printr-o metodă comparativă, învățătura despre mântuire a Sf. Atanasie cel Mare, un Părinte din sec. al IV-lea – „prototip patristic” în demersul de înțelegere a credinței – și Anselm de Canterbury, Părinte latin din sec. al XI-lea - al XII-lea – „prototip al gândirii scolastice”. Scopul declarat al lucrării este ca, prin asumarea unei „memorii istorice oneste”, să fie regăsit liantul înspre unitatea eclesială a creștinismului de astăzi, liant care nu poate fi altul decât gândirea marilor Părinți ai Bisericii din toate timpurile și locurile (p. 11-12).

Într-o tratare în oglindă, autorul trasează contextul religios în care au trăit Atanasie și Anselm, principalele coordonate tematice ale operei lor și, în fine, învățătura lor despre mântuire. Astfel, primele două mari părți ale cărții sunt la rândul lor împărțite în alte trei mari capitole. În cazul Sf. Atanasie cel Mare, este trasat contextul sec. al IV-lea, „timp înnoitor al misiunii Bisericii prin jertfă” (p. 23 ș.u.). În cadrul acestui secol ce cunoaște o cultură creștină înfloritoare una dintre personalitățile providențiale a fost chiar Sfântul Atanasie, „istoria dogmei din sec. al IV-lea fiind practic identică cu istoria vieții sale” (p. 25). Prin viața și opera sa, el s-a dovedit a fi un „stâlp” al Bisericii vremii sale, ilustru reprezentant al tradiției teologice alexandrine (p. 30). Proeminența personalității sale și-a arătat adevărata măsură cu ocazia Sinodului I Ecumenic (Niceea, 325), căci Sf. Atanasie cel Mare a fost un campion al luptei împotriva lui Arie (vezi p. 36-51). În mod indirect, teologia trinitară atanasiană a combătut și alte erezii, cum ar fi apolinarismul, gnosticismul și sabelianismul (p. 51-61). Ducând o viață destul de furtunoasă, ce a cunoscut chiar și mai multe exiluri, Sf. Atanasie cel Mare rămâne un „deschizător de drumuri pentru teologia creștină din toate timpurile” (p. 65). Al doilea capitol al primei părți a cărții de față enumeră și analizează principalele coordonate ale teologiei atanasiene (p. 71-101): sinteza elenism-creștinism, prin asumarea cu discernământ a celui dintâi, tema creației, tema raționalității lumii, omul-ființă nemuritoare, tema îndumnezeirii ca scop al vieții creștine, monahismul și tema credinței ortodoxe ca

temei al unității eclesiale. În fine, următorul capitol din prima parte, analizează pe larg învățătura despre mântuire în opera Sf. Atanasie cel Mare (p. 103-129). Meritul autorului cărții este acela că relevă principalele direcții pe care le urmează această învățătură; ea implică trăirea raționalității depline a fapturii în Dumnezeu, fapt ce are la bază lucrarea răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Învățătura atanasiană despre mântuire se concretizează în trăirea unei spiritualități practice. Conlucrare a voinței umane cu harul divin, mântuirea este văzută nu ca rezultat exclusiv al iconomiei Fiului, ci ca împreună-lucrare a întregii Sfinte Treimi (p. 116). Acțiunea oamenilor posedă, tocmai în virtutea sinergiei harice ce duce la îndumnezeire, un caracter universal: ea se îndreaptă spre trei direcții, fiind vorba despre o cunoaștere deplină a sinelui, a lumii înconjurătoare și a lui Dumnezeu.

Personalitatea lui Anselm de Canterbury s-a manifestat pe fundalul Evului Mediu, veritabilă „răscruce a vremurilor” dominată de scolastică (p. 131-137). De altfel, el a și fost numit „Părinte al scolasticii”, iar Karl Jaspers nu se sfia să-l declare „cel mai original gânditor al Evului Mediu” (vezi p. 137-138). Trecând peste aspectele biografice ale acestui „Doctor al Bisericii” (vezi p. 138-147), menționăm că datorită vigoriei și în același timp a subtilității gândirii sale, Anselm a fost supranumit un „Augustinus redivivus”. Opera anselmiană reprezintă un spațiu de întâlnire al teologiei cu filosofia și logica (p. 149-152). Anselm și-a adus o contribuție decisivă în celebra „ceartă a universalilor”, el fiind un adept al realismului (orientare conform căreia conceptele sunt reale, adică există prin sine, au substanțialitate). În aceeași măsură, el a fost implicat și în raportul dintre credință și rațiune, ceea ce a constituit problema esențială a scolasticii: în opinia lui Anselm, pentru cel care s-a întărit mai întâi în credință nu este nici un rău în a căuta să înțeleagă rațional ceea ce crede. Încrederea lui Anselm de Canterbury în puterea nelimitată de interpretare a rațiunii l-au și dus pe acesta la anumite scăpări: susținerea creației oamenilor ca și completare a numărului îngerilor căzuți, susținerea teoriei satisfacției și a învățaturii despre *filioque*. Toate aceste aspecte, împreună cu altele (starea inițială a protopărinților și căderea lor în păcat, argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu, mariologia, combaterea ereziilor monofizite și nestoriene, pnevmatologia și creația lumii din nimic), sunt expuse sintetic de către părintele Ștefan Toma în cel de-al doilea capitol al părții a doua (p. 173-190). Cel de-al treilea capitol se centrează asupra învățaturii despre mântuire în opera lui Anselm de Canterbury. Această învățătură coincide cu teoria satisfacției onoarei jignite a lui Dumnezeu prin păcatul strămoșesc. Ruptă de Persoana Duhului Sfânt, lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos este înțeleasă în temeni juridici. Vorbim despre o viziune ce a devenit pentru multă vreme doctrina oficială a Bisericii Romano-Catolice, așa cum s-a stabilit prin *Decretum justifi-*

catione la Conciliul de la Trent (1545-1563) (p. 200). Meritul autorului este acela că extrage și consecințele la nivel ascetico-spiritual al viziunii anselmiene (vezi p. 201 ș.u.).

Un alt merit al autorului este că, în partea finală a cărții (p. 209-236), reușește să realizeze în mod echilibrat o comparație a învățăturii despre mântuire a celor doi Părinți tratați anterior. Sunt astfel subliniate deopotrivă atât deosebirile, cât și asemănările între învățătura Sf. Atanasie și cea a lui Anselm. Prin apelul la teologi ortodocși contemporani – Dumitru Stăniloae, Christos Yannaras, Vladimir Lossky sau Dimitrios Tselenghidis se relevă lipsa de conformitate a teoriei satisfacției juridice a lui Dumnezeu cu teologia ortodoxă răsăriteană (continuatoare a teologiei patristice). Această tratare se încadrează între poziția categorică a lui Ioannis Romanidis, care considera mare parte din gândirea anselmiană ca fiind „blasfemie”, și poziția mult mai permisivă a unui alt teolog grec față de aceasta, Ioannis Karmiris (p. 222-227). Cu acrivie sunt expuse atât deosebirile, cât și punctele comune ale celor două viziuni teologice („o chintesență a unei soteriologii comune atanaso-anselmiene” se regăsește la p. 234-235).

Lucrarea se încheie cu un scurt rezumat în limba engleză (p. 237-240) și cu bibliografia generală (p. 241-256). Valoarea sa survine din faptul că, fără a avea pretenția unei abordări exhaustive, reușește să valorifice gândirea unuia dintre marii Sfinți Părinți ai Bisericii Răsăritene asupra Jertfei mântuitoare, din iubire, a Fiului lui Dumnezeu, în opoziție cu învățătura eterodoxă despre jertfa lui Iisus Hristos spre satisfacerea dreptății divine, rănite de păcatul neamului omenesc. În același timp însă, Ștefan Toma nu ezită să recunoască și elementele fundamentale comune ale celor două viziuni: „aceasta înseamnă că, dincolo de particularitățile fiecăruia, îi putem privi, atât pe Sf. Atanasie cel Mare, cât și pe Ansel de Canterbury, ca aparținând aceleiași Biserici Creștine Universale” (p. 19).

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

VI CRONICA FACULTĂȚII*

CRONICA FACULTĂȚII ÎN ANUL UNIVERSITAR 2010-2011

A. PERSONALUL DIDACTIC

- | | |
|--|--|
| 1. Pr.prof.univ.dr. Alexandru Moraru | 16. Pr. lect. univ.dr. Gabriel Gârdan |
| 2. Pr.prof.univ.dr. Ioan-Vasile Leb | 17. Lect.univ.dr. Radu Preda |
| 3. Pr.prof.univ.dr. Vasile Stanciu | 18. Lect.univ.dr. Ana Baci |
| 4. Pr.prof.univ.dr. Valer Bel | 19. Lect.univ.dr. Annamaria Baci |
| 5. Pr.prof.univ.dr. Stelian Tofană | 20. Lect.univ.dr. Marcel-Gheorghe Muntean |
| 6. Pr.prof.univ.dr. Ioan Chirilă | 21. Pr.asist.univ.drd. Grigore-Dinu Moș |
| 7. Prof . univ . dr . Constantin Măruțoiu | 22. Pr.asist.univ.drd.Cosmin Cosmuța |
| 8. Prof. univ. dr. Mircea Gelu Buta, | 23. Pr.asist.univ.drd.Cristian Sebastian Sonea |
| 9. Pr.conf.univ.dr. Dorel Man | 24. Asist.univ.drd. Claudia-Cosmina Trif |
| 10. Pr. conf. univ.dr. Ștefan Iloaie, | 25. Asist . univ . drd . Marius-Dan Ghenescu |
| 11. Pr.lect.univ.dr. Gheorghe Șanta | 26. Asist.univ.dr. Răzvan Alin Trifa |
| 12. Pr.lect.univ.dr. Ioan Bizău | 27. Asist.univ.drd. Adrian-Aurel Podaru |
| 13. Pr.lect.univ.dr. Vlaicu Dorin Patriciu | |
| 14. Pr. lect.univ.dr. Mircea Marin Oros, | |
| 15. Pr. lect.univ.dr. Ioan Toader | |

B. CONDUCEREA FACULTĂȚII

Pr.prof.univ. Ioan Chirilă - decan
Pr.prof.univ.dr. Valer Bel - prodecan
Pr. conf. univ. dr. Ștefan Iloaie - cancelar
Pr.prof.univ.dr. Alexandru Moraru - șef de catedră

* Documentar întocmit de Cosmin Trif, Nicolae-Dragoș Kerekes și Dacian But-Căpușan

C. PERSONAL DIDACTIC AUXILIAR**SECRETARIAT**

Pr. Drd. Cosmin Vasile Trif - secretar șef Facultate

Mirela Neli Turc - secretar

Ec. Laura Cristina Vancea - secretar

Ec. Dorina Petronela Moga – administrator șef Facultate

Constantin Belei – informatician

BIBLIOTECA

Emilia-Mariana Soporan

D. LICENȚIAȚII FACULTĂȚII

SESIUNEA IUNIE 2011

NIVEL LICENȚĂ**SPECIALIZAREA : TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ**

- | | |
|----------------------------------|-------------------------------------|
| 1. Banc V. Andrei-Emanuel | 27. Mechno M. Tiberiu-Mihăiță |
| 2. Bărnesc L. Cosmin | 28. Metea E. Emil |
| 3. Benea D. Gheorghe | 29. Miklosi A. Karoly |
| 4. Bodea S.V. Paul-Voinel | 30. Moldovan N. Doru-Paul |
| 5. Borgovan D. Iulian-Nicolae | 31. Mureșan A. Petru |
| 6. Botiș I. Sorin | 32. Năsălean V. Adrian |
| 7. Bozeșan A. Dan-Cristian | 33. Nicolaie S. Eugen-Simion |
| 8. Busioc C. Ioan-Cornel | 34. Ola M. Marcel-Gheorghe |
| 9. Cira G. Călin-Emilian | 35. Perșa V. Răzvan-Tudor |
| 10. Clapa G. Ioan | 36. Pinte D. Samuel |
| 11. Cornea T. Teodor-Marius | 37. Plotnic E. Sergiu |
| 12. Crișan M.D. Marius-Gabriel | 38. Pogăcean R. Horațiu |
| 13. Crișan O. Ștefan-Octavian | 39. Pop I. Vasile |
| 14. Cucul Gh. Dan-Constantin | 40. Pop V. Ovidiu-Ioan |
| 15. Danciu I. Marius-Ioan | 41. Potinteu N. Cătălin-Florin |
| 16. Doboș D. Ieronim | 42. Prunean T. Călin-Gelu |
| 17. Draguțan M. Ion | 43. Racolța V. Mihai-Valentin |
| 18. Grecu N. Nicolae-Cosmin | 44. Rațiu I. Cristian-Nicolae |
| 19. Groșan V. Alin-Sebastian | 45. Rău I.A. Emanuel |
| 20. Horț I. Ionel-Ovidiu | 46. Rău I.A. Ionel-Aurelian |
| 21. Jarda A. Viorel | 47. Roșca T. Mihai-Nicolae |
| 22. Lazăr I. Laviniu | 48. Sfârlea D. Dan-Aurelian |
| 23. Leuștean P. Dan-Andrei | 49. Socaciu I. Dragoș-Ionuț |
| 24. Magdău I. Mircea-Ionuț | 50. Stermin N. Alexandru-Nicolae |
| 25. Mălinaș H.V. Hadrian-Horațiu | 51. Șulumete D. Alexandru-Sebastian |
| 26. Marcu V. Vlad-Vasile | |

52. Tălăban S. Olimpiu-Lucian
53. Valică M. Emanuel
54. Vârva Șt. Valentin-Ștefan
55. Văscu A.D. Dan-Grigore

56. Velecico V. Ionuț-Vasile
57. Vîntu N. Teodor-Mihai
58. Vlașin A. Ioan-Vasile

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ

- | | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| 1. Babeș I. Elena | 6. Mureșan S. L. Ionela-Simina |
| 2. Bociu V. Lavinia-Viorela | 7. Naghiu V. Vasile-Iustian |
| 3. Brădățanu Gh. Gheorghe | 8. Popa I. Irina-Maria |
| 4. Godja V. Maria | 9. Țurcan V. Stanislav |
| 5. Milaș I. Carmen | |

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ SOCIALĂ

- | | |
|---------------------------|-------------------------|
| 1. Brăsfalean G. Saveta | 3. Fărcaș I. Raul-Ionuț |
| 2. Bugnariu R. M. Teofana | |

SPECIALIZAREA: ARTĂ SACRĂ

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| 1. Costan T. Melinda | 8. Postică A. Dumitru |
| 2. Durbălău V. Ramona | 9. Puiaș I. Adela |
| 3. Gavriluță M. Carmen-Elena | 10. Pușcaș I. Mihaela-Sanda |
| 4. Gîju M. Monica | 11. Topai N. Irina |
| 5. Mihali D. Dimitrie | 12. Ulici Gh. Mariana |
| 6. Mocan Al. Sanda | 13. Vacariu V. Vasilica |
| 7. Mureșan I.P. Bianca-Daniela | 14. Veverița A. Cristian |

STUDII MASTER

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ISTORICĂ – PRACTICĂ

- | | |
|-----------------------------|---------------------|
| 1. Frumos D. Daniel-Ioan | 3. Rednic N. Adrian |
| 2. Herinean N. Nicu-Claudiu | |

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE SISTEMATICĂ – BIBLICĂ

1. Toșa D. Dan-Mihai

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE - CULTURĂ

1. Pop Gr. Ioana

SPECIALIZAREA: ARTĂ SACRĂ -CONSERVAREA, RESTAURAREA ȘI CREAREA BUNURILOR MATERIALE

- | | |
|------------------------------|---------------------------------|
| 1. Barna M. Marilena-Angela | 7. Mircea V. Mihaela-Alieta |
| 2. Boglea B.I. Ioana-Andreea | 8. Negru S.N. Iuliana-Ioana |
| 3. Comănescu I. Oana-Silvia | 9. Scurtu Gh. Silvia-Lucia |
| 4. Cristea I. Grigore | 10. Susa D.V. Andreea-Valentina |
| 5. Fotache A. Adrian | 11. Timbuș P. Sergiu-Petru |
| 6. Ilca V. Ștefan-Ovidiu | |

SPECIALIZAREA: ORTODOXIE ROMÂNEASCĂ ȘI VIAȚĂ LITURGICĂ

- | | |
|---------------------------------|-------------------------------|
| 1. Ciceo A. Ovidiu-Cristian | Constantin |
| 2. Dobocan M.I. Mihai | 7. Morea V. Emilia-Silvia |
| 3. Gaga I. Ioan-Sergiu | 8. Pop R. Oana |
| 4. Grozavu Șt. Magdalena | 9. Roșca V. Paul-Ersilian |
| 5. Kis I. Maria-Alexandra | 10. Soporan V. Vasile-Emanuel |
| 6. Miheștian Gh. Alin-Georgian- | |

SPECIALIZAREA: DOCTRINĂ ȘI HERMENEUTICĂ CREȘTIN ORTODOXĂ

- | | |
|----------------------------|-------------------------------|
| 1. Bibarț I. Adrian-Vasile | 6. Codreanu P. Lucian-Nicodim |
| 2. Boamfa M. Liliana-Elena | 7. Goie T. Paul |
| 3. Brașai O. Ovidiu-Dorian | 8. Mocanu A. Daniel |
| 4. Burdeț N. Onița | 9. Paven A. Andrei |
| 5. Buta I. Petru | |

SPECIALIZAREA: PASTORAȚIE ȘI DUHOVNICIE

- | | |
|----------------------------------|-----------------------------------|
| 1. Big Adrian-Nelu | 15. Magnet Gh. Vasile |
| 2. Boboia N. Nicolae-Ioan | 16. Marian I. Paul-Adrian |
| 3. Ciceu P. Petru-Marin | 17. Moldovan I. Marius |
| 4. Cioban Gh. Mircea-Cosmin | 18. Moldovan V. Dorin |
| 5. Cîrceie I. Victor-Ovidiu | 19. Muntean D. Petrișor-Daniel |
| 6. Cosma Gh. Serami Sebastian | 20. Oboroceanu (Layth) C. Elena |
| 7. Covaciu I. Florin-Claudiu | 21. Pop T. Ion |
| 8. Creța N.G. Ioan | 22. Simuț D. I. Sergiu-Sebastian- |
| 9. Daniel Gh. Florin-Claudiu | Teofil |
| 10. Fișcu A.D.L. Dumitru-Tiberiu | 23. Suciu I. Ionuț-Florin |
| 11. Gorgan Vasile Dan | 24. Tofan V. Vasile-Ovidiu |
| 12. Horj Gh. George-Adrian | 25. Ursache Gh. Dimitrie |
| 13. Istrate V. Iovu | 26. Vaidăhăzan H.D. Ciprian-Dorel |
| 14. Măciucă I. Ioan-Ovidiu | 27. Văideanu Gh. Neculai |

**E. ASPECTE DIN ACTIVITATEA FACULTII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN
CLUJ-NAPOCA ÎN ANUL UNIVERSITAR 2010-2011**

CONFERINȚE INTERNAȚIONALE:

Simpozionul internațional anual al Facultății de Teologie Ortodoxă, cu tema: *Credință și mărturisire; istorie și actualitate*, s-a desfășurat în perioada 4 – 6 noiembrie 2010. Participanți au fost cadre didactice și cercetători de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din Sibiu, Constanța, Alba Iulia, Oradea, Craiova, Pitești, Arad, Institutul Teologic Protestant din Cluj-Napoca, Institutul de Istorie Ecclesiastică, Centrul de Studii Ecumenice și Interreligioase ale UBB. În cadrul acestuia a avut loc decernarea titlului de *profesor Honoris*

causa pentru: Pastor Manfred Wagner (Tübingen), pentru contribuții la relansarea învățământului superior teologic ortodox din Cluj-Napoca și realizarea practicii de specialitate pentru Teologie asistență socială.

În zilele de 3 și 4 iunie 2010 au avut loc simpozionul internațional Centrului de Studii Biblice cu tema: *Disciples and Discipleship in Jewish and Christian Literature*. A participat cu referat Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă.

SESIUNI DE COMUNICĂRI

În contextul proclamării anului 2011 – Anul Omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română, Facultatea noastră a organizat în zilele de 3 și 4 mai 2011 sesiuni de comunicări pentru studenți și masteranzi, ediția a IV-a. La nivel licență sesiunea de comunicări a avut ca temă: *Principii și profile de sfințenie familială în spiritualitatea răsăriteană*, iar lucrările au fost susținute de 14 studenți, sub coordonarea a 9 cadre didactice, organizatori: pr. conf. univ. dr. Ștefan Iloaie și drd. Ionuț Fărcaș. Sesiunea dedicată masteranzilor s-a desfășurat pe tema: *Etica familiei ca remediu al spiritului contemporan* și a fost coordonată de pr. prof. univ. dr. Valer Bel și drd. Cornel Coprean. Au prezentat lucrări 6 masteranzi, sub îndrumarea a 5 cadre didactice.

Joi, 19 mai 2011, a avut loc cea de-a IV-a sesiune de comunicări la nivel doctorat pe tema *Familia contemporană – diagnoze și perspective pluri-disciplinare*. Tema a fost selectată în contextul proclamării anului 2011 – Anul Omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română. Sesiunea de comunicări ce a avut un caracter interdisciplinar s-a desfășurat pe patru secțiuni, fiind coordonată de pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru și drd. Olimpiu Benea. Au prezentat referate 19 doctoranzi de la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Facultatea de Teologie Reformată, Facultatea de Istorie și Filosofie din cadrul UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași și Institutul de Teologie St. Serge din Paris.

CONFERINȚE ALE INVITAȚILOR STRĂINI:

- 1 noiembrie 2010, Dr. Pantelis Kalaitzidis (Academia de Studii Teologice Volos): *A rămas oare Ortodoxia în premodernitate?*

- 2 noiembrie 2010, sub egida Centrului de Bioetică a fost organizată conferința Dr. Nikos Dimitriadis (Academia de Studii Teologice Volos) - Stadiul actual al cercetărilor pe celule stem. Considerații etice și teologice, moderator a fost Pr. conf. dr. Ștefan Iloaie.

- 24 noiembrie 2010, Michael Vickers, profesor de Arheologie la Universitatea din Oxford, curator al antichităților grecești și romane de la Ashmolean Museum și cercetător în cadrul Jesus College a susținut cursul cu titlul: *The wilshire collection of early christian and jewish antiquities*

- Pr. prof. Konstantinos Karaisaridis de la Facultatea de Teologie a Universității “Kapodistriako” din Atena, a fost prezent marți, 3 mai 2011, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, unde a susținut o conferință pe tema Sfântului Botez și a Sfintei Cununii.

- Prof dr. Herman Tristram Engelhardt de la Rice University Texas (SUA) și d-na Corinna Delkeskamp-Hayes, Director al European Programs International Studies in Philosophy and Medicine, Freigericht (Germania) au vizitat luni 9 mai 2011 Facultatea de Teologie Ortodoxă și Centrul de Bioetică.

- În data de 12 mai 2011 Prof. univ. dr. Adolf Martin Ritter a susținut în cadrul Facultății cursurile: *Câteva remarci cu privire la dezvoltarea creștinismului precum și cu privire la atitudinea creștină față de Imperiul Roman în perioada preconstantiniană și Eshatologia Bisericii vechi între Biblie și Platon.*

- Miercuri, 25 mai 2011 Pr. prof. Hanz Schwarz a susținut cursurile cu tema: *Cercetători moderni al lui Dumnezeu și Om și animal din perspectivă teologică.*

- Marți, 20 septembrie 2011 Prof dr. Herman Tristram Engelhardt (Rice University Texas - SUA) a susținut conferința intitulată: *Fundamente ale bioeticii creștine.* A fost lansat cu această ocazie volumul: *La temeliile bioeticii creștine*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010.

SUSȚINERI TEZE DE DOCTORAT ÎN TEOLOGIE:

- 29 septembrie 2010 Diac. Grigore Costin – *Istoria Bisericii Ortodoxe Ruse în secolul al XIX-lea*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, la specializarea Istorie bisericească universală.

- 29 septembrie 2010 Ciprian Vidican – *Evangelhelia și cultură în disputele teologice ale secolului al IV-lea*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, la specializarea Misiologie și Ecumenism.

- 29 septembrie 2010 Nicolae-Dragoș Kerekes – *Origenismul în secolele al III-lea – al VIII-lea*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, la specializarea Istorie bisericească universală.

- 29 septembrie 2010 Adrian-Aurel Podaru – *Autoritate ecleziastică și putere imperială în antichitatea târzie: Sfântul Ioan Gură de Aur și fericitul Augustin*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, la specializarea Istorie bisericească universală.

- 30 septembrie 2010 Pr. Petru Pinca – *Istoricul Episcopiei Armatei (cu sediul la Alba-Iulia) între anii 1921-1948*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru, la specializarea Istoria Bisericii Ortodoxă Română.

- 30 septembrie 2010 Pr. asist. Cristian-Sebastian Sonea – *Omul – chip al lui Hristos. Trimiterea și responsabilitatea lui în lume*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, la specializarea Misiologie și Ecumenism.

- 30 septembrie 2010 Pr. Iacob Cismaș - *Preotul-misionar în contextul lumii contemporane*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, la specializarea Misiologie și Ecumenism.

- 11 noiembrie 2010: Ierom. Mihai-Claudiu Harbuzaru – *Muzica bisericească de tradiție bizantină în mănăstirea Sinaia. Studiu monografic*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, la specializarea Muzică bisericească și ritual.

- 11 noiembrie 2010: Mihai – Andrei Mureșan – *Eshatologie și paradox eshatologic în Evanghelia a IV-a - o contribuție la definirea unicității teologiei ioaneice*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană, la specializarea Studiul biblic și exegetic al Noului Testament.

- 20 ianuarie 2011, Paula Bud: *Șabatul: istorie și eshatologie*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă, la specializarea Teologia biblică a Vechiului Testament cu noțiuni de Arheologie biblică și limbă ebraică clasică.

17 martie 2011, Pr. asist. univ. Grigore-Dinu Moș: *Ortodoxie și Occident. Problema influențelor eterodoxe occidentale în teologia ortodoxă*, la specializarea *Teologie fundamentală și dogmatică*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan I. Ică.

17 martie 2011 Pr. Ciprian-Florin Apetrei: *Teologia creației în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae și concepțiile cosmologice moderne* la specializarea *Teologie fundamentală și dogmatică*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan I. Ică.

-17 martie 2011 Pr. Octavian Schintee-Voica: *Timpul și spațiul din perspectiva teologică ortodoxă*. la specializarea *Teologie fundamentală și dogmatică*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan I. Ică.

-15 aprilie 2011 Arhid. Viorel-Alin Albu (lect. univ. la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității 1 Decembrie 1918) *Protopopiatul ortodox Alba-Iulia între anii 1940-1945* la specializarea *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* cu noțiuni de paleografie, cu titlul *Protopopiatul ortodox Alba-Iulia între anii 1940-1945*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru.

- 30 iunie 2011 Ioan-Gheorghe Retegan - *Biserică, Stat, Națiune în viața unor oameni politici români din Transilvania (1848 – 1918)*. *Poziție ortodoxă* la specializarea *Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu noțiuni de paleografie*, alcătuite, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru.

- 30 iunie 2011 Flaviu Vida - *Biserică, școală și societate la românii maramureșeni (1867 – 1914)* la specializarea *Istoria Bisericii Ortodoxe*

Române cu noțiuni de paleografie, alcătuite, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru.

- 12 iulie 2011 Diac. Gherasim Fănică Polihronionul în muzica românească de tradiție bizantină din secolul al XVI-lea până în prezent, la specializarea *Muzică bisericească și ritual*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu.

- 22 septembrie 2011 Paul Siladi: Cuvânt și imagine în misiunea Bisericii, la specializarea Misiologie și Ecumenism, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Valer Bel.

- 27 septembrie 2011 Arhid. Gavril Vârva: Cântările Octoihului în colecții transilvănene din secolele XIX-XXI. Studiu istoric și imnografic, liturgic și muzical specializarea *Muzică bisericească și ritual*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu.

- 28 septembrie 2011 Pr. Bogdan-Paul Ivanov: Reformă și Contrareformă în Monarhia Habsburgică în secolul al XVI-lea, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, la specializarea Istorie bisericească universală.

- 28 septembrie 2011 Laurian Rus: Bizanțul și Italia. Istoria dominației bizantine în Italia, de la Justinian la Carol cel Mare, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, la specializarea Istorie bisericească universală.

- 29 septembrie 2011 Diac. Ioan-Paul Valenciuc: Preoțimea ortodoxă din Bucovina în timpul ocupației habsburgice (1775-1918) la specializarea *Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu noțiuni de paleografie*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru

- 30 septembrie 2011 Diac. Ionuț Amărinii: Filon din Alexandria, paradigmă pentru dialogul interreligios și intercultural, la specializarea: Teologia biblică a Vechiului Testament cu noțiuni de Arheologie biblică și limbă ebraică clasică sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă

- 30 septembrie 2011 Nicoleta Han: Țara Chioarului – viață bisericească și națională între 1848-1918 la specializarea *Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu noțiuni de paleografie*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru

ALTE EVENIMENTE:

În perioada 27-28 septembrie a avut loc la București, al IV-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română, cu tema *Aniversarea Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române. Cercetarea teologică astăzi*. Din partea facultății noastre au fost prezenți: Pr. conf. univ. dr. Ștefan Iloaie, cancelarul Facultății, Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, cu referatul: *Teme prioritare de cercetare în teologia istorică* și Lect. univ. dr. Radu Preda, cu referatul: *Spre o identitate proprie teologiei ortodoxe*.

În ziua de 1 noiembrie 2010 a avut loc în Aula facultății lansarea cărții *Ortodoxie și modernitate. O introducere*, Ed. Eikon, 2010 în prezența auto-

rului Dr. Pantelis Kalaitzidis (Academia de Studii Teologice Volos): Au vorbit Lect. dr. Radu Preda, Cătălin Ghiț (traducătorul cărții) și George Vasile Dâncu (directorul editurii clujene Eikon).

Pr. prof. univ. dr. Nicu Moldoveanu de la Facultatea de Teologie "Justinian Patriarhul" din București a primit, cu ocazia împlinirii vârstei de 70 de ani, titlul de Profesor Honoris Causa al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca în cadrul unei gale festive organizate miercuri, 10 noiembrie, în Aula "Nicolae Ivan", în semn de recunoaștere a întregii sale activități ca preot și profesor de muzică bisericească, bizantinolog, compozitor și dirijor, dar mai ales pentru contribuția la dezvoltarea școlii doctorale, specializarea Muzică bisericească și ritual, din cadrul facultății. Părintelui profesor i-au fost înmânate diplome de recunoștință și apreciere din partea Mitropoliei Clujului, Arhiepiscopiei Alba Iuliei, Episcopiei Sălajului și Episcopiei Maramureșului și Sătmăruului. Momentele de înmânare a diplomelor și cuvântările au alternat cu audiția unor cântări compuse sau armonizate de cel omagiat. Acestea au fost interpretate de Corul de Cameră "Psalmodia Transylvanica" și corurile reunite ale Facultăților de Teologie din cadrul Universității "Babeș-Bolyai", dirijate de pr. prof. dr. Vasile Stanciu, lect. dr. Eva Peter și lect. drd. Alexandru Suciu.

Centrul de Bioetică a organizat conferința cu titlul: Expertiză etică și îndoială filosofică: Complementaritate sau contradicție? susținută de Lect. Univ. Dr. Mihaela Frunză, de la catedra de Filosofie sistematică a Facultății de Istorie și Filosofie din cadrul UBB, joi, 25 noiembrie 2010.

În cadrul săptămânii Facultății de Teologie Ortodoxă (6-10 decembrie) au fost lansate două volume: Radu Tempea, *Istoria sfintei beserici a Șcheilor Brașovului*, ediția a II-a, revăzută, și *Sfinții capadocieni-modele ale mărturiei creștine*, ce cuprinde referatele susținute de doctoranzi în cadrul sesiunii de comunicări din anul 2009, ambele apărute la Editura Renașterea.

În data de 13 decembrie 2010, în Aula Facultății, „Episcop Nicolae Ivan”, a avut loc conferința Î. P. S. Prof.univ.dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului și Decan al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, Sibiu, *Valoarea și semnificația teologic-liturgică a Postului creștin*, susținută în cadrul Programului de conferințe dedicate comemorării celor 20 de ani de activitate teologic-academică în Cluj Napoca. În cadrul festivității a fost decernată oaspetelui Diploma „In Honorem” Profesor, pentru contribuții la relansarea învățământului superior teologic ortodox din Cluj-Napoca.

Miercuri 15 decembrie 2010 Pr. lect univ. dr. Daniel Buda de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, membru în Consiliul Mondial al Bisericii a susținut cursul cu tema: Formula de împăcare dintre Chiril al Alexandriei și Ioan al Antiohiei (sec. VI) și s-a adresat studenților din anul I, dar și altor

persoane preocupate de acest subiect. Organizatorii conferinței au fost Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb și Pr. lect. dr. Gabriel Gârdan.

În perioada 13-14 decembrie 2010, drd. Paula Bud a participat la cea de a II-a ediție a Simpozionului Internațional *Studia Theologica Doctoralia* organizată de Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae” în colaborare cu Centrul de Cercetare „Filaret Scriban” al Facultății, înscris în manifestările dedicate *Anului omagial al Crezului Ortodox și al Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*.

Vineri, 19 decembrie 2010 a avut loc susținerea lucrărilor pentru gradul I profesional al personalului clerical. La această sesiune au participat 60 de preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopia Oradiei și Episcopia Maramureșului și Sătmăruului, Episcopia Sălajului, Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților și Episcopia Ortodoxă Română din Spania și Portugalia. Lucrările au fost întocmite sub coordonarea a opt cadre didactice ale Facultății.

Cu ocazia pomenirii patronilor spirituali ai învățământului teologic, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca a organizat în perioada 27-30 ianuarie următoarele manifestări:

- o masă rotundă despre teologia Sfinților Trei Ierarhi, „Cultură și Scriptură la Sfântul Ioan Gură de Aur și Grigorie Teologul”, sub îndrumarea Pr. lect. univ. dr. Gabriel Gârdan.

- o expoziție de artă religioasă în foaierea Colegiului Academic al UBB, studenții de la specializarea Artă Sacră au prezentat lucrări centrate pe iconografia dedicată Sfinților Trei Ierarhi, precum și alte realizări, vernisaj 28 ianuarie și la slujbele oficiate în Paraclisul facultății (vecernia) și în Catedrala Mitropolitană (Sf. Liturghie arhierescă și Te Deum).

Vineri 4 februarie 2011 a avut loc la sediul facultății colocviul de admitere la examenul pentru obținerea gradului didactic I, specializarea Religie ortodoxă, seria 2011-2013. Au participat 23 de cadre didactice din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Arhiepiscopia Alba Iuliei, Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților, Episcopia Marmureșului și Sătmăruului, Episcopia Sălajului și Vicariatul Ucrainean. Acestea vor elabora lucrări științifico-metodice sub îndrumarea a opt cadre didactice ale Facultății.

În zilele de 17 și 18 februarie a avut loc la Centrul socio-medical „Sfântul Mucenic Pantelimon”, din localitatea Lacul Sărat, județul Brăila, întrunirea Colegiului Decanilor de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din România. A participat decanul facultății noastre Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă. S-a discutat despre noua Lege a educației adoptată de Parlamentul României, protocolul de colaborare dintre Patriarhia Română și Ministerul Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului, intensificarea relațiilor de colaborare dintre Facultățile de Teologie din țară (mai ales în ce privește școlile doc-

torale), dar și cu cele din străinătate, în special din spațiul ortodox: Grecia, Rusia, Bulgaria, Serbia și organizarea de manifestări științifice legate de „Anul omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii”.

În ziua de 29 martie 2011, a avut loc o întâlnire a ÎPS Sale Andrei Andreicuț, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului cu cadrele didactice ale Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Înaltpreasfinției Sale i-a fost prezentată organizarea Facultății și programele de studii și de cercetare care sunt în desfășurare. Înaltpreasfinția sa și-a prezentat intențiile de viitor pe care le are în legătură cu învățământul teologic ortodox superior clujean, subliniind importanța formării intelectuale și duhovnicești a tinerilor absolvenți ai Facultății de Teologie

Catedra de Teologie-Filologie a Facultății de Teologie “Justinian Patriarhul” din București a organizat sâmbătă 9 aprilie 2011 a treia ediție a Concursului de Traducere a Textului Patristic „Dumitru Fecioru”. Din cadrul Facultății noastre au participat studenții: Sorin Silași (Teologie pastorală, an III) și Răzvan-Tudor Perșa (Teologie pastorală, an IV), care a obținut premiul I la secțiunea de limbă greacă.

Centrul de Studii Biblice al UBB a organizat în perioada Postului Mare un ciclu de meditații pe tema: Postul Paștelui – pelerinaj sufletesc:

29 martie: Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă: *Paștile εὐφροσύνη αἰωνίου. Bazele biblice ale imnologiei pascale, schiță exegetică*

5 aprilie 2011: Pr. lect. univ. dr. Nagy Jozsef (Facultatea de Teologie Romano-catolică, catedra de Teologie pastorală, Alba-Iulia): *Mărturia jertfei de iubire în Evangheliile și scrisorile pauline*,

12 aprilie 2011: Pr. lect. univ. dr. Marius-Grigore Furtună (Facultatea de Teologie Greco-catolică, departamentul Cluj-Napoca): *Isaia 58, despre practica postului*,

19 aprilie 2011: Pr. lect. univ. dr. Călin-Daniel Pațulea (Facultatea de Teologie Greco-catolică, departamentul Blaj): *Marșul triumfător al Fiului către tatăl ceresc. Misterul patimii și al morții lui Isus în Evanghelia după Ioan (18,1-19, 42)*.

În colaborare cu Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București, catedra de Artă sacră, Facultatea noastră, specializarea Artă sacră a organizat expoziția de icoane și gravuri: *Ipostaze iconografice*, în sala Byzantion a Facultății de Teologie din București, cu vernisajul în data de 15 aprilie 2011. Coordonatorul expoziției a fost Lect. univ. dr. Marcel-Gheorghe Muntean. Au expus asist. univ. dr. Alin-Răzvan Trifa, asist. univ. drd. Claudia-Cosmina Trif și 44 de studenți, masteranzi, licențiați ai acestei specializări.

Joi, 5 mai 2011 a avut loc sub egida Facultății și a Centrului de Limbi Clasice și Orientale “Orientalia” masa rotundă cu tema: *Modalități de efi-*

cientizare a demersului didactic în studiul limbilor clasice. Au participat cadre didactice de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, București, Oradea și Baia Mare.

Cel de-al X-lea Seminar de Medicină și Teologie, organizat sub egida Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, a Universității Babeș-Bolyai, a Universității de Medicină și Farmacie din Iași și a Spitalului Județean de Urgență Bistrița, cu temele: „Contractul pentru îngrijiri medicale” și „Medicină și spiritualitate în abordarea pacientului terminal” s-a desfășurat în perioada 13-15 mai 2011 în municipiul Bistrița. Au participat teologi, medici, profesori, cercetători și alți specialiști din țară și străinătate.

Luni, 16 mai 2011 s-a desfășurat festivitatea de absolvire a unei noi promoții de studenți. Manifestările au fost deschise dimineață, prin participarea la Sfânta Liturghie arhierescă și un Te Deum de mulțumire, oficiate de Preasfințitul Episcop-vicar Vasile Someșanul, în Paraclisul facultății, apoi în Auditorium Maximum, în prezența Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit Andrei și a Preasfințitului Vasile Someșanul. Cursul final al a fost susținut de pr. conf. univ. dr. Dorel Man, care le-a vorbit absolvenților despre importanța pastorației față de persoanele cu adicții. Promoția 2011 a Facultății a numărat peste 200 de absolvenți, la cele patru specializări.

În perioada 27 iunie-9 iulie s-au desfășurat cursurile de îndrumare pastoral-misionară a clerului. Au participat 37 de preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopia Oradiei, Episcopia Maramureșului și Sătmarului și Episcopia Sălajului, pentru definitivativ și gradul II profesional. În data de 5 iulie 2011 a avut loc colocviul pentru obținerea gradului profesional I. Au participat 46 de preoți din eparhiile amintite.

Între 22 și 24 august 2011 s-a desfășurat examenul de definitivativ pentru profesorii de religie. Au participat 34 de dascăli din: Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Arhiepiscopia Alba Iuliei, Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților, Arhiepiscopia Romanului și Bacăului, Episcopia Maramureșului și Sătmarului și Episcopia Sălajului. Examenul pentru obținerea gradului didactic II a avut loc în zilele de 25 și 26 august. Au participat 39 de profesori de religie din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților, Arhiepiscopia Râmnicului, Episcopia Maramureșului și Sătmarului și Episcopia Sălajului.

În perioada 5-10 septembrie 2011 s-au desfășurat la Cluj-Napoca, în organizarea facultății, lucrările Școlii de vară “Percepția diversității. Culturi și tradiții în dialog” (The Second Summer School of Diakonie Neuendettelsau) – proiect cultural sprijinit de Administrația Fondului Cultural Național.

Luni, 26 septembrie 2011 au avut loc alegeri pentru funcția de Director al Departamentului de Teologie Ortodoxă din cadrul Facultății. A fost ales

de către toate cadrele didactice titulare prin vot secret Pr. conf. univ. dr. Ștefan Iloaie. În Consiliul Departamentului au fost aleși: Pr. lect. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan, Lect. univ. dr. Annamaria Baci, Pr. asist. univ. dr. Grigore-Dinu Moș și Pr. asist. univ. dr. Cristian-Sebastian Sonea.

F. ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ, PASTORALĂ ȘI CULTURALĂ A CADRELOR DIDACTICE

PR. PROF. UNIV. DR. ALEXANDRU MORARU

– șef de catedră –

I. ACTIVITATEA DIDACTICĂ:

1. *Curs de licență: Probleme fundamentale de Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (anul I, semestrul I) și *Spiritualitate românească în mileniul I* (anul I, semestrul II);

2. *Curs de licență: Momente însemnate din Istoria Bisericii Ortodoxe române în mileniul al II-lea și începutul mileniului al III-lea* (anul II, semestrul I);

3. *Curs master: Secția*

a. *Ortodoxie românească și viață liturgică*, cursul: *Isihasmul în ortodoxia românească* (anul I, semestrul II) și: *Credință și spiritualitate bizantină* (anul II, semestrul II);

b. *Doctrină și hermeneutică creștină ortodoxă*, cursul: *Isihasmul în ortodoxia românească* (anul I, semestrul I);

c. *Artă sacră – Conservarea, restaurarea și crearea bunurilor culturale*, cursul: *Isihasmul în ortodoxia românească* (anul I, semestrul I) și: *Credință și spiritualitate bizantină* (anul I, semestrul II).

II. ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ:

A. Studii – unic autor

1. *Catedra de Cântare bisericească și Tipic la Institutul Teologic Universitar Ortodox din Cluj (1924–1952)*, în „Volum omagial Pr. Prof. Dr. Nicu Moldoveanu la 70 de ani”. Volum îngrijit de Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu și Pr. Lect. Univ. Dr. Stelian Ionașcu, București, Editura Basilica, 2010, p. 197–205.

2. *Momente din istoria învățământului teologic universitar ortodox din Cluj-Napoca*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, IV (2010), nr. 2, p. 61–83.

3. *Mitropolitul Simion Ștefan în lucrări laice reprezentative din istoriografia românească*, în vol. „Mitropolitul Simion Ștefan. Teolog, cărtu-

rar și patriot” (Coordonator Pr. Lect. Dr. Jan Nicolae), Alba Iulia, Editura „Reîntregirea”, 2010, p. 23–53.

4. *Relațiile cu Biserica Ortodoxă a Greciei*, în vol. „Autocefalie și comuniune”, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2010, p. 213–222.

5. *Relațiile cu Biserica Anglicană*, în vol. „Autocefalie și comuniune...”, p. 354–362.

6. *Consiliul Ecumenic al Bisericilor și Ortodoxia românească*, în vol. „Autocefalie și comuniune...”, p. 451–459.

7. *Autocefalie și Patriarhat în Biserica Ortodoxă română. Aportul clericilor și al mirenilor*, în vol. „Autocefalie, libertate și demnitate”, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2010, p. 480–492; republicat în „Almanahul Bisericesc. Studii teologice și aspecte pastoral – misionare”, 2011, Editura Sfânta Episcopie a Sloboziei și Călărașilor, 2011, p. 22–34.

8. *Comuniune și responsabilitate în Biserica Ortodoxă Română: Autocefalie și Patriarhat (125 de ani și 85 de ani de la înfăptuirea lor). Comunion and Responsibility in the Romanian Orthodox Church. Autocephaly and Patriarchate (125 Years and 85 Years, respectively, after their Accomplishment)*, în „Candela Nordului”, Suedia, Stockholm, III (2010), nr. 3, p. 27–34.

9. *Legături ale Bisericii Ortodoxe cu marile Biserici creștine (din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până în primul deceniu al secolului al XXI-lea)*, în vol. „Integrarea europeană și valorile Europei” (Coordonatori: Ioan Vasile Leb, Gabriel Gârdan, Dacian But-Căpușan), Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2011, p. 343–365.

10. *Molitvelnicul de la Bălgrad (1689) și Protopopul Ioan Zoba din Vințu de Jos*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LVI (2011), nr. 1, p. 79–88.

11. *Revista Mitropolia Ardealului în viața Bisericii Ortodoxe Române*, în vol. „Mitropolia Ardealului. Revista oficială a Arhiepiscopiei Sibiului, Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba Iuliei și Episcopiei Oradiei (1956–1990) – Indice bibliografic”, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2011 (de Moraru Valeria-Gemma), p. 11–27.

12. *Ortodoxia românească în context național și european. Puncte de reper*, în vol. „Euharistirion Patriarhului DANIEL al României”, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2011, p. 544–579.

13. *Apologetica în învățământul teologic universitar ortodox transilvănean și bănățean (sec. XIX–XX)*, în vol. „In Honorem Magistri Onufrie Vințelor”, Cluj-Napoca, Editura Napoca Star, 2011, p. 222–231 (coordona-tor: Diana Tetean).

14. *Vlădica Nicolae Colan (1936–1957) – momente din activitatea sa de la Cluj*, în rev. „Tabor”, Cluj-Napoca, V (2011), nr. 9, p. 20–26.

B. Studii – coautor:

1. *Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului*, în vol. „Autocefalie și responsabilitate”, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2010, p. 507–533 (Coautori: Alexandru Moraru, Ștefan Iloaie, Cosmin Cosmuța, Paul Valenciuc).

2. *Dialogurile bilaterale ale Bisericii Ortodoxe cu celelalte Biserici creștine: impuls pentru gândirea teologică ortodoxă* (Coautori: Alexandru Moraru și Viorel Ioniță), în vol. „Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea”, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2011, p. 97–118.

C. Articole – unic autor:

1. *Adunarea Națională Bisericească. Ședința de constituire – vineri 3 septembrie 2010*, în „Renașterea”, XXI (2010), nr. 10, p. 9.

2. *Episcopul Nicolae Ivan al Vadului, Feleacului și Clujului – 75 de ani de la trecerea sa la Domnul*, în „Telegraful Român”, 159 (2011), nr. 5–8, p. 5.

3. *Ierarhul Nicolae Colan – om de carte*, în „Renașterea”, XXII (2010), nr. 12, p. 7.

4. *Împreună slujitori la Sfântul Altar*, în vol. „Album Aniversar – două decenii de slujire în Hristos” (Volum editat de Pr. Iulian Benche), Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2011, p. 127–128.

D. Cărți – coautor:

1. *Revoluția transilvană de la 1848–1849. Date. Realități și fapte, reflectate în documente bisericești ortodoxe, 1848–1850*, de Dumitru Suciu, Alexandru Moraru, Iosif Marin Balog, Diana Covaci, Cosmin Cosmuța, Loránd Mádly, București, Editura ASAB, 2011, 588 p.

E. Recenzii:

1. Recenzie la volumul: *Credință și viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului, 2008*, Zalău, Editura Episcopiei Sălajului „Credință și viață în Hristos”, Zalău, 2009, 548 p., în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LV (2010), nr. 1, p. 293–294.

2. Recenzie la volumul: *Revista Teologică. Organ pentru știință și viață bisericească (1907–1916; 1921–1947) – Indice bibliografic*, (de Prof. Valeria-Gemma Moraru), Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2010, 380 p.

F. În Comitete și colegii de redacție:

1. În *Comitetul științific consultativ*, la vol. „Autocefalie, libertate și demnitate”, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2010.

2. În *Comitetul științific consultativ*, la vol. „Autocefalie și responsabilitate”, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2010.

3. În *Comitetul (Colegiul) de redacție* al revistei „Ortodoxia”. Revista Patriarhiei Române, seria a II-a, anul III, 2011.

G. Premii – Diplome

1. *Premiul Reprezentativității*. Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 7 XII 2010.

2. *Diplomă de Excelență 2010. Programe Licență*, 7 XII 2010.

III. TEZE DE DOCTORAT

a. Coordonator

1. *Protopopiatul Ortodox Alba Iulia (1940–1945)*, de Arhid. Drd. Lect. Univ. Viorel-Alin Albu, în 15 aprilie 2011.

2. *Biserică, Stat, Națiune în viziunea unor oameni politici români din Transilvania (1848–1918). Poziție ortodoxă*, de Pr. Drd. Ioan Gheorghe Retegan, în 30 iunie 2011.

3. *Biserică, Școală și Societate la românii maramureșeni (1867–1914)*, de Pr. Drd. Flaviu Vida, în 30 iunie 2011.

4. *Preoțimea ortodoxă din Bucovina în timpul ocupației habsburgice (1775–1918)*, de Diac. Drd. Paul Valenciu, în 29 septembrie 2011.

5. *Țara Chioarului – viața bisericească și națională între 1848–1918*, de Prof. Nicoleta-Maria Han, în 30 septembrie 2011.

b. Coreferent

1. *Muzica bisericească de tradiție bizantină în Mănăstirea Sinaia. Studiu monografic*, de Ierom. Mihail Mihai-Claudiu Harbuzaru, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu, în 11 noiembrie 2010.

2. *Mitropolitul Antonie Plămădeală. Pagini dintr-o corespondență inedită*, de Arhim. Gabriel Cristinel Aioanei, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Mihai Iacobescu, Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava, Facultatea de Istorie și Geografie, în 26 mai 2011.

3. *Polihronionul în Muzica bisericească de tradiție bizantină din secolul al XVI-lea până în prezent*, de Pr. Drd. Fănică Gherasim, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu, în 12 iulie 2011.

4. *Clerul și Biserica Ortodoxă Română în lupta pentru emanciparea națională (1866–1918)*, de Pr. Drd. Laurențiu Nicolae Stamatini, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Dumitru Vitcu, Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava, Facultatea de Istorie și Geografie, în 15 iulie 2011.

5. *Cântările Octoiului în colecții transilvănene în secolele XIX–XX*, de Arhid. Drd. Gavril Vârva, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu.

IV. CONFERINȚE, SIMPOZIOANE, CEREMONII

12 octombrie 2010 – a participat la ceremonia decernării titlului academic Doctor Honoris Causa D-nei Angela Merkel, cancelarul Republicii Federale a Germaniei, în Aula Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca.

20 octombrie 2010 – a participat la Simpozionul național cu tema: *Mitropolitul Simion Ștefan – Teolog, cărturar și patriot*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia; a susținut comunicarea: *Mitropolitul Simion Ștefan în lucrări reprezentative din istoriografia românească*.

4–6 noiembrie 2010 – a participat la Conferința internațională cu genericul: *Credință și mărturisire – Istorie și actualitate*, organizată de către Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; a susținut comunicarea: *Două decenii de la reînvierea învățământului teologic universitar din Cluj-Napoca (1990–2010)*.

19 noiembrie 2010 – a participat la Aniversarea a 50 de ani de la înființarea Facultății de Educație Fizică și Sport a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca.

4 decembrie 2010 – a acordat un interviu despre Istoricul Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului pe Programul 1 al TVR, începând cu ora 8⁰⁰, în cadrul Emisiunii „Semne”, realizator Dr. Filaret Acatrinei.

11 decembrie 2010 – a participat la decernarea titlului de Membru de onoare al Academiei Române ÎPS Episcop și Mitropolit Bartolomeu, la Centrul Mitropolitan ortodox din Cluj-Napoca, înmănat de Prof. Univ. Dr. Ionel Haiduc, președintele Academiei Române și de Prof. Univ. Dr. Marius Porumb.

3 februarie 2011 – a participat la înmormântarea ÎPS Arhiepiscop și Mitropolit Bartolomeu Anania, de la Catedrala mitropolitană ortodoxă din Cluj-Napoca.

19 mai 2011 – a participat, în calitate de coordonator, împreună cu Drd. Olimpiu N. Benea, la Sesiunea de comunicări a doctoranzilor Facultății noastre, cu tema: *Familia contemporană. Diagnoze și perspective pluridisciplinare*, în Aula Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

V. PARTICIPAREA LA OBTINEREA GRADULUI I ÎN ÎNVĂȚĂMÂNT ȘI ÎN PREOȚIE (PROFESORI DE RELIGIE ȘI CLERICI). EXAMENE

17 decembrie 2010 – a participat la examenele de gradul I în preoție.

16 mai 2011 – a participat, în calitate de coordonator al lucrării de gradul I, cu titlul: *Tradiții și obiceiuri laice și religioase în comuna Poiana Ilvei, jud. Bistrița-Năsăud*, de prof. Daniela Holotă.

27–30 iunie 2011 – a participat la examenele de licență și master din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.

VI. MISIUNE ȘI PASTORAȚIE

3 octombrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu PS Episcop Dr. Macarie Drăgoi al Europei de Nord, în Parohia Spermezeu, jud. Bistrița-Năsăud, și a predicat despre: *Iertarea vrăjmașilor*; tot în aceeași zi, după amiază, a săvârșit Sf. Maslu sobor, în frunte cu PS Episcop Macarie, în parohia Hălmășeu, jud. Bistrița-Năsăud și a predicat despre: *Creștinismul apostolic românesc*.

9 octombrie 2010 – a săvârșit Vecernia și Litia în sobor, la Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului”, Piatra Fântânele, jud. Bistrița-Năsăud.

10 octombrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului”, Piatra Fântânele, jud. Bistrița-Năsăud și a predicat despre: *Moartea spirituală*.

14 octombrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre *Cuvioasa Maică Paraschiva – model de viață duhovnicească*.

17 octombrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor la Parohia „Sfânta Treime” din Gherla și a predicat despre: *Ogorul cel bun al sufletului – cale către Împărăția lui Dumnezeu*.

24 octombrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Lupta împotriva ispitelor și a păcatelor*.

27 octombrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sfântul Dimitrie Basarabov – ales trăitor al credinței creștine*.

7 noiembrie 2010 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *„Darurile” Aghiasmei*.

14 noiembrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Viața samarineană a credinciosului creștin*; la Vecernia aceleiași zile a predicat despre: *Pregătirea pentru post*.

17 noiembrie 2010 – a săvârșit Vecernia în sobor, în Catedrala mitropolitană din Cluj-Napoca, și a predicat despre: *Iisus Hristos – modelul desăvârșit al trăirii creștine*.

21 noiembrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu PS Episcop Dr. Irineu Pop Bistrițeanul la Mănăstirea Nicula; în cadrul Sfintei Liturghii a fost hirotonit întru preot (ieromonah), ierodiaconul Grigorie Benea; P.S. Irineu i s-a acordat titlul de Profesor Honoris Causa al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca.

28 noiembrie 2010 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre *Virtuțile morale*.

30 noiembrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sfântul Apostol Andrei – Apostolul românilor*.

5 decembrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Păcatul – motiv de gârbovire sufletească*.

6 decembrie 2010 – a săvârșit Vecernia în sobor, în Catedrala mitropolitană ortodoxă din Cluj-Napoca și a participat la Concertul de colinde al Seminarului Teologic Liceal din Cluj-Napoca.

19 decembrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Sfântul Ioan Botezătorul” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Iisus Hristos – Dumnezeu și Om – Mântuitorul nostru*; la Vecernia din aceeași zi a participat la Concertul de colinde, susținut de Corala Catedralei mitropolitane din Cluj-Napoca în Catedrala noastră.

26 decembrie 2010 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Soborul Maicii Domnului*.

27 decembrie 2010 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sfântul Arhidiacon Ștefan pe urmele lui Iisus*.

1 ianuarie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la Mănăstirea Florești – Cluj și a predicat despre: *Cele trei semnificații ale zilei de 1 ianuarie ale fiecărui an*.

2 ianuarie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre *Botezul „cu apă” al Sfântului Ioan Botezătorul*.

8 ianuarie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Pocăință*.

6 februarie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre *Cinstirea mamei*.

20 februarie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Întoarcerea noastră la Dumnezeu*; la Vecernia din aceeași zi a predicat despre: *Rugăciunea Bisericii și foloasele ei*.

27 februarie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în Parohia Codor, Protopopiatul Dej (Preot Paroh Dr. Mircea Bidian) și a predicat despre: *Judecata universală*.

5 martie 2011 – a participat la Sfânta Liturghie arhierească din Catedrala mitropolitană din Cluj-Napoca, în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel; la urmă s-a săvârșit Parastasul de 40 de zile al Arhiepiscopului și Mitropolitului Bartolomeu.

6 martie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Cum să ne mărturisim?*

14 martie 2011 – a participat, în calitate de membru, la lucrările Consiliului Național Bisericesc – București.

15 martie 2011 – a participat, în calitate de membru, la lucrările Adunării Naționale Bisericești – București.

15 martie 2011 – a participat, în calitate de membru al Adunării Eparhiale și al Consiliului Eparhial mitropolitan ortodox din Cluj-Napoca, în vederea desemnării noului mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului; a primit din partea P. F. Patriarh Daniel Crucea patriarhală.

20 martie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Sfântul Ioan Botezătorul”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Slăbănogirea sufletului.*

25 martie 2011 – a participat la instalarea noului Arhiepiscop și Mitropolit Andrei Andreicuț al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului.

10 aprilie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor la Mănăstirea Nicula și a predicat despre: *Întoarcerea la Hristos prin fapte bune.*

17 aprilie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Iisus Hristos înaintea patimilor Sale.*

29 aprilie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Maica Domnului – izvor de har tămăduitor*

15 mai 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în Parohia Poiana Ilvei, jud. Bistrița Năsăud și a predicat despre: *Păcatul – slăbănogirea sufletului*

21 mai 2011 – a slujit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Acțiuni ale Sf. Împărați Constantin și Elena în favoarea creștinilor.*

22 mai 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Unitatea și frățietatea neamurilor lumii.*

29 mai 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu P. S. Episcop Irineu Pop Bistrițeanul la Parohia „Adormirea Maicii Domnului”, Cluj-Napoca (ultima sa Sfântă Liturghie în calitate de Episcop vicar la Cluj-Napoca).

12 iunie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor la Mănăstirea Florești – Cluj și a predicat despre: *Întemeierea Bisericii Creștine.*

19 iunie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sfințenie – Sfânt.*

26 iunie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sfinții români.*

29 iunie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Credința jertfelnică a Sfinților Apostoli Petru și Pavel.*

3 iulie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Viața cumpătată* (I).

10 iulie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sutașul păgân – mărturisitor creștin*; la Vecernia din aceeași zi a predicat despre: *Cumpătarea – o virtute creștină* (II).

17 iulie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Vindecarea păcatelor prin post și rugăciune*.

24 iulie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Adormirea Maicii Domnului” din Brașov și a predicat despre: *Însănătoșirea sufletului prin credință*.

31 iulie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Discreția în viața noastră zilnică*; la Vecernia din aceeași zi a predicat despre: *Altruism și egoism*.

7 august 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre *Erezii la adresa Maicii Domnului*.

14 august 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, în biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca, în frunte cu ÎPS Arhiepiscop și Mitropolit Andrei Andreicuț.

15 august 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, în funte cu PS Episcop Macarie Drăgoi al Europei de Nord; a predicat despre: *Motivele cinstirii Maicii Domnului*.

21 august 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Lupta cu păcatul*.

29 august 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sfântul Ioan Botezătorul – model de trăire duhovnicească*.

4 septembrie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre *Ținerea celor 10 porunci*.

11 septembrie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sfânta Cruce – izvorul mântuirii noastre*.

18 septembrie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Urmarea lui Hristos prin fapte bune*.

VII. DISTINCȚII

15 martie 2011 – a primit din partea P. F. Patriarh Daniel Crucea patriarhală.

PR. PROF. UNIV. DR. IOAN- VASILE LEB

- 25 octombrie 2010: Berlin – Facultatea de Teologie Catolică: Ring-Vorlesung: referatul – *Die Rumänische Orthodoxe Kirche heute*

- 31 octombrie: Sighișoara – Aniversarea Reformei. Am prezentat referatul: *Desăvârșirea creștinului în concepția Sfântului Grigorie de Nyssa*

- noiembrie: Paris – Curs la Institutul Catolic, Facultatea de Drept Canonic: *Statutul juridic al Cultelor din România*

- 4 ianuarie 2011, ora 13: Intalnire cu rectorul Institutului Teologic Protestant din Cluj privitoare la evaluarea universitară

- 15 ianuarie – 12 februarie 2010 – München: Cursuri la Institutul de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Ludwig-Maximilian din München.

- 20 ian. – Mündliche Prüfung (Examen oral).

= Evangelisch-Lutherische Kirche St. Matthäus zu München: Gebetswoche für die Einheit der Christen (Săptămâna de rugăciune pentru unitatea creștinilor)

- 24 ianuarie – LMU, sala 140, Trutz Rendtorf - Sărbătorit la 80 de ani

- 25 ianuarie – Biserica greaca - Intâlnirea semestrială a profesorilor celor trei facultăți de teologie, ora 18,15

- 27 ianuarie – Senatssaal der LMU-Eröffnung des Zentrums für Osteuropastudien (Deschiderea Centrului de Studii Central-Europene)

- 29 ianuarie – Griechische Salvatorkirche - Vecernie de încheiere a cursurilor

- 30 ian. 2011 – München - BOR „Nasterea Domnului” - Predică despre Sfinții Trei Ierarhi

- 2 februarie – Biblioteca ITO, ora 14 c.t. - Gemeinsame Kommission des Institutes (Comisia Comună a Institutului)

- 3 februarie – LMU Hörsall M 203, ora 12 c.t. -Prof. V. Makrides vor Erfurt, Gastvortrag: *Orthodoxes Christentum, Tradition und Erneuerung: Überlegungen zu einer umstrittenen Beziehung*

- 4-5 februarie – Blockseminar

- 8 februarie – ITO -Prüfung (Examen oral), ora 10-11,15

- 8 februarie, ora 11,30 – Historicum-Primire la Prof. Schulze Wesel la Zentrum für Osteuropastudien

- 10 februarie – ITO -Prüfung (Examen oral), ora 12-13,15

- 25 februarie, Cluj-Napoca – Consiliu de Catedră la FTOR

- martie, Inspecție de Grad

- 5 martie – Parastas pentru Mitrop. Bartolomeu

- 10-12 martie: Budapesta. Conferința: *Rolul de reconciliere al Bisericilor în Europa Centrală și de Sud-Est. Europa centrala ca model al diversității confesionale*. Program Healing of Memories

- 18 martie, la FTOR – Evocarea personalității Mitrop. Bartolomeu și lansarea de carte a d-lui Aurel Sassu
- 27 martie – Nicula, Predică
- 3 aprilie – Misiune cu studenții în Parohia Dorolea, Bistrița
- 9-16 aprilie – Excursie de studiu cu studenții, masteranzii și doctoranzii, la Cernăuți - Poceaev - Kiev - Cernigov și retur
- 11-13 mai – Cluj-Napoca: Cursuri de Patrologie cu Prof. A. M. Ritter din Heidelberg
- 20 mai – Comisie de doctorat la București
- 23-24 mai: Cluj-Napoca, Cursuri cu Prof. Hans Schwarz din Regensburg
- 27 mai – Sibiu, Conferință la Facultatea de Teologie ortodoxă „Anderi Șaguna”
- 12 iunie – Cluj-Napoca, Participare la marșul ortodox de Rusalii, organizat de Arhiepiscopia Clujului
- 15 iunie – susținere de referate în catedră (drd. Al. Gherghel)
- 27 iunie-29 iulie – München: Cursuri la Institutul de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Ludwig-Maximilian din München.
- Mündliche Prüfung (Examen oral).
- 8-9 iulie – Blockseminar
- 13 iulie – Dies academicus la Universitate
- 20 iulie – Ședința Consiliului Profesorat
- 22 iulie – Excursia profesorilor de teologie
- 25-26 iulie – Examene
- 27 iulie: Întâlnirea profesorilor și a studenților ortodocși din München, cu Dl. Rector Andrei Marga de la Cluj
- 11 octombrie – Sibiu, Conferință
- 24 octombrie – Sibiu, Comisie de doctorat
- 25 octombrie – Cluj-Napoca, Cursuri cu Prof. A. M. Ritter de la Heidelberg
- 29 octombrie – Sibiu, Canonizarea Mitropolitului Andrei Șaguna
- 7- 12 noiembrie – Paris, Programul Gratianus - Cursuri la Facultatea de Drept Canonic a Institutului Catolic din Paris: *Regimul juridic al cultelor din România*
- 18 noiembrie – Cluj-Napoca, Facultatea de Științe Politice - Ședința jubiliară a JSRI
- 18 noiembrie – Cluj-Napoca, Predică în Biserica Sfântul Ioan Botezătorul
- 22 noiembrie – București, Facultatea de Teologie - Comisie de doctorat (D. S. Stoian)
- 24 noiembrie – Cluj-Napoca, Susținere de referate - Ionuț Biliuță

- 2 decembrie – Turda, Sfânta Liturghie cu P.S.Vasile Someșanul, la Centru de îngrijire social-medicală „Sfântul Vasile cel Mare „ și „Sfânta Irina”

- 5 decembrie – Cluj-Napoca, FTOR- Simpozion teologic

- 18 decembrie – Turda- Misiune cu studenții

- 8 ianuarie - 9 februarie 2012 – München: Cursuri la Institutul de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Ludwig-Maximilian din München.

- 18 ianuarie – Examen scris

- 18 ianuarie – Participare la prelegerea inaugurală a Doamnei Prof. Katharina Bracht privind tema *Translatio imperii*

18 ianuarie – München, Marienkirche. Slujba privind Săptămâna de rugăciune pentru unitatea creștinilor,

CĂRȚI:

a. Ca unic autor -

b. Cu mai mulți autori: *Instituții ecleziastice. Compendiu de legislație bisericească (Secolul al XIX-lea)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, 360 p. ISBN: 978-975-610-980-5 (împreună cu: G. Gârdan, M. Eppel și P. Vesa)

c. coordonator volum împreună cu Gabreil-Viorel Gârdan și Dacian But-Căpușan: *Integrarea europeană și valorile Bisericii*, Ed. Renașterea, cluj-Napoca, 2011, ISBN 9768-606-607-008-9.

STUDII:

In volume:

- *Trei națiuni și patru confesiuni recepte în Transilvania secolului al XVII-lea și statutul juridic al românilor, care nu erau recunoscuți nici ca națiune și nici nu aveau nicio religie receptă*, în vol: Johann Marte, Viorel Ioniță & alii, „Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom – Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei”, Band-Vol. 1, Editura Enciclopedică, București, 2010, p. 24-32 și trad. germană: „Die drei anerkannten Nationen und vier Konfessionen im Siebenbürgen des 17. Jahrhunderts und der Rechtsstatus der Rumänen, die weder Nation anerkannt waren noch eine rezipierte Religion besaßen“, vol. cit., p. 25-33. ISBN 978-973-45-0619-4.

- *A Byzantine Humanist between Catholicism and Islam: Georgius Ghemistos Plethon (ca. 1360-1452)*, în vol: Ana Dumitran, Lorand Madlz, Alexandru Simon (Ed.), „Extincta est lucerna orbis: John Huniady and his Time”, Romanian Academy, Center of Transylvanian Studies, Cluj - Napoca, 2009 (apărut 2010), p. 313-322. ISBN 978-973-7784-38-4.

- Laudatio pentru Adolf Martin Ritter (p. 84-87), Bartolomeu Anania (p. 121-132), Theodor Nikolaou (p. 171-177), Gunther Wenz (p. 364-372) în *Doctores Honoris Causa, Testimonia Oecumenica*, coord. Ioan Chirila, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, ISBN 978-606-607-001-0.

- Leb, Gardan, But, (ed.), *Integrarea europeană și valorile Bisericii*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011 Vezi studiul meu de acolo!

In reviste de specialitate:

Teme prioritare de cercetare în Teologia istorică în *Studia Universității „Babeș-Bolyai” Theologia orthodoxa*, nr. 1/2011, p. 77-78

Dialogul interreligios. O șansă pentru viitor în *Studia Universității „Babeș-Bolyai” Theologia orthodoxa*, nr. 1/2011, p. 273-282.

ARTICOLE ȘI CRONICI:

Prefață la: Pr. Dr. Achim Sărășan, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și actualitatea sa în contextul ecumenismului actual*, Editura Crirserv, Mediaș, 2009 (apărută 2010), p. I-IX, ISBN 978-973-8990-16-6

ACTIVITATE ÎN COMISII:

- Naționale: CNCSIS
- Membru în Comisia pentru doctorate a Facultății de Teologie Catolică din cadrul Universității Ludwig-Maximilian din München. Si la Cluj, Bucuresti, Sibiu
- Membru în Consiliul profesoral al Institutului de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Ludwig-Maximilian din München.
- Membru al Consiliului Consorțiului Internațional Gratianus, Paris
- Membru al Societas Oecumenica
- Membru în AIDOP – Agence Internationale Diplomatie et Opinion Publique, Paris
- Membru în Comitetul Științific al Programului Gratianus al Institutului Catolic din Paris

PR.PROF. UNIV. DR. VALER BEL

1. A predat cursurile la nivel licență, masterat și doctorat la disciplinele: Teologie fundamentală și dogmatică (TFD) și Misiologie și ecumenism (ME).

La nivel bachelor : *Revelație și Teologie* (TFD 1); *Învățătura creștină ortodoxă despre Dumnezeu. Lumea, opera iubirii lui Dumnezeu destinată îndumnezeirii* (TFD 2); *Persoana și lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos* (TFD 3); *Opera de mântuire a lui Iisus Hristos în desfășurare: Ecclesiology, mântuirăe personală, Sfintele Taine, eshatologia creștină* (TFD 4). *Premisele teologice ale misiunii creștine* (ME 1); *Exigențele*

misiunii creștine. Biserica Ortodoxă și ecumenismul contemporan (ME 2); *Misiune și prozelitism. Misiune, parohie, pastorație* (ME 3); *Misiunea Bisericii astăzi* (ME 4).

La nivel Master: *Sfânta Treime și iconomia mântuirii în teologia Pr. Prof. Dumitru Stăniloae* (S. 1); *Sfânta Treime, Biserica și misiunea în teologia Pr. Prof. Dumitru Stăniloae* (S. 2).

În cadrul Școlii Doctorale a predat cursul: *Misiunea Bisericii în lumea contemporană (aprofundarea premiselor teologice, a coordonatelor, aspectelor și exigențelor creștine)* (S. 1).

2. A ținut cursuri și seminarii în cadrul Cursurilor de îndrumare misionar-pastorală a preoților desfășurate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca în luna iulie.

A îndrumat 7 lucrări de licență, după cum urmează:

Babeș Elena, *Biserica și lumea în perspectivă misionară*

Bociu Lavinia, *Sensul eshatologic al creației*

Godja Maria, *Hristologia Sinodului I Ecumenic*

Milaș Carmen, *Persoana și lucrarea Sfântului Duh în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae*

Groșan Alin, *Întruparea Cuvântului-Darul supreme a lui Dumnezeu*

Magdău Paul, *Creația și mișcarea în timp la Sf. Maxim Mărturisitorul*

Pop Vasile, *Structura teandrică și misionară a Bisericii*

Și o lucrare de dizertație

- Codrean Lucian Nicodim, *Aspecte ale lucrării Duhului Sfânt în Biserică*

A îndrumat 5 lucrări de grad I în preoție și a participat la susținerea lor publică, decembrie 2011:

Pr. Cătălin Călinescu, Centrul Eparhial – Episcopia Oradiei, *Biserica Ortodoxă și integrarea europeană*

Pr. Ionel Cosmin Lunca, Parohia Rotărești – Eparhia Oradiei, *Misiune și pastorație în contextul lumii contemporane*

Pr. Adrian Popovici, Centrul Eparhial – Episcopia Oradiei, *Misiunea Bisericii în contextul lumii globalizate*

Pr. Marin Pușcaș, Eparhia Oradiei, *Sfântul Apostol Pavel ca misionar*

Pr. Adrian Șpaimoc, Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, *Parohia ca spațiu de tămăduire duhovnicească și desăvârșire a vieții creștine*

A funcționat în calitate de conducător de doctorat la Misiologie și Ecumenism, având în îndrumare pe doctoranzii: Pop Claudiu, Cherhaț Adrian, Ierom. Serafim Ioan Cruceanu, Siladi Paul Bogdan, Coprean Cornel, Pr. Florescu Marius, Pr. Hrișcă Bogdan, Pr. Pinteș Simion, Pr. Stan Florin, Pr. Isac Rusalin, Luran Cosmin, Pr. Martiș Ovidiu, Pr. Pop Călin, Popa-

Bota Ioan, Pr. Pripon Ionuț, Salvan Gabriela, Pr. Buta Dragoș, Pr. Lăpuște Nicolae – Canada, Marin Georgeta, Săvărășan Gelu.

MEMBRU ÎN DIFERITE COMISII ȘI ORGANIZAȚII PROFESIONALE:

A participat ca membru specialist în două comisii de doctorat pentru analiza și susținerea tezei la Facultatea de Teologie Ortodoxă "Iustinian Patriarhul", Universitatea București:

Pană Sorin-Emanuel, *Teologia trinitară a Sfântului Grigore de Nyssa*
Cojocari Alexandru, *Apostolicitatea Bisericii în învățătura ortodoxă și romano-catolică*

A participat ca membru specialist în două comisii de doctorat pentru analiza și susținerea tezei la Facultatea de Teologie Ortodoxă "Dumitru Stăniloae", Universitatea "Alexandru Ioan Cuza" din Iași:

1. Cemârtan Romeo, *Relația Biserică-Stat în Republica Moldova: Aspecte istorice, politice și misionare*, 15 decembrie 2010.

2. Nedelcu Vladislav, *Particularitățile misionare în rândul tinerilor din mediul urban. Abordare sociologică și studiu de caz*, 14 iunie 2011.

A participat ca membru specialist la o comisie de doctorat pentru analiza și susținerea tezei, în calitate de profesor îndrumător la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca:

Paul-Bogdan Siladi, *Cuvânt și imagine în misiunea Bisericii*, 22 septembrie 2011

A fost inclus în cea de-a cincea ediție din *Enciclopedia personalităților din România/Who is Who*, Verlag für Personnenzyklopädien AG, Berna, 2011.

Este membru în comisia de avizare și secretar de redacție al revistei "Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Theologia-Orthodoxa".

A fost numit membru în Consiliul Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare, pentru un mandat de 5 ani.

ACTIVITATEA DE ADMINISTRAȚIE ȘI ACADEMICĂ:

În anul universitar 2010-2011, pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel a făcut parte din conducerea facultății în calitate de prodecan, îndeplinind toate atribuțiile aferente postului, a reprezentat facultatea la diferite evenimente, s-a ocupat în mod special cu problemele studenților: acordarea burselor, consilierea, cazarea în cămin etc.

ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ:

VOLUME RECUNOSCUTE CNCSIS:

Misiunea Bisericii în lumea contemporană, Ediția a 2-a, revizuită, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, 475 p.

Revelație, dogmă și spiritualitate în perspective misiunii Bisericii. Al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, ediție îngrijită de Pr. Prof. Dr. Valer Bel și Pr. Asist. Dr. Cristian Sonea, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010”, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011

ARTICOLE ȘTIINȚIFICE ÎN REVISTE DIN ȚARĂ RECUNOSCUTE CNCIS:

Simbolul credinței – mărturisirea și comunicarea credinței, în STUDIA UNIVERSITATIS BABES-BOLYAI. THEOLOGIA ORTHODOXA, anul LV, nr. 2, 2010, p. 127-134.

Logica participativă și ontologia iconica a cunoșterii teologice eclesiale, în STUDIA UNIVERSITATIS BABES-BOLYAI, THEOLOGIA ORTHODOXA, anul LVI, nr.1, 2011, p.

ARTICOLE ȘTIINȚIFICE ÎN VOLUMELE UNOR CONFERINȚE NAȚIONALE:

Revelație, dogmă și mărturie creștină prin calitatea și sfințenia vieții, în vol. “Revelație, dogmă și spiritualitate în perspective misiunii Bisericii. Al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010”, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 25-62.

Îngrijirea paleativă din perspectivă creștin-ortodoxă în vol. “Medicii și Biserica”, vol. X

ARTICOLE ȘTIINȚIFICE ÎN VOLUMELE UNOR CONFERINȚE INTERNAȚIONALE:

Dumnezeu – Sfânta Treime în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz, în *Simbolul credinței-mărturisirea și comunicarea credinței*, în “*The Niceo-Constantinopolitan Creed. Expression of the one and Undivided Church Faith*”. History, Doctrine and Spirituality. International Symposium of Theology Arad, 8th and 10th of June 2010, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad 2010, p. 28-39.

Exigențele misiunii creștine în gândirea Părintelui Profesor Ion Bria, în *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală*, editura Universității Lucian Blaga, Sibiu 2010, p. 243-246.

ARTICOLE CU CONȚINUT MISIONAR ȘI ECUMENIC :

Chemarea la Împărție (Lc. 14, 16-24), în “Renașterea”, nr. 12/2010, p. 5.

Învierea lui Hristos – începutul învierii noastre și al transfigurării creației, în “Renașterea”, nr. 5/2011, p. 4.

Înălțarea Domnului – înălțarea noastră, în “Renașterea”, nr. 6/2011, p. 4.

Simpozionul internațional “Misiunea Sacramentală a Bisericii în context european”, Bruxelles, 28 iunie-1 iulie 2011, în “Renașterea”, nr. 7/2011, p. 8.

A treia ediție a Simpozionului internațional de teologie dogmatică – Tesalonic, 23-26 iunie 2011, în “Renașterea”, nr. 8/2011 A treia ediție a Simpozionului internațional de teologie dogmatic – Tesalonic, 23-26 iunie 2011, în “Renașterea”, nr. 8/2011, p. 6.

PARTICIPĂRI CU COMUNICĂRI LA SIMPOZIOANE INTERNAȚIONALE

A treia ediție a Simpozionului internațional de teologie dogmatic-Tesalonic, 23-26 iunie 2011- *Logica participativă și ontologia iconică a cunoașterii teologice-ecclesiale*

Simpozionul internațional “Misiunea Sacramentală a Bisericii în context european”, Bruxelles, 28 iunie -1 iulie 2011 – *Familii mixte și problemele misionar-pastorale pe care le ridică*

Simpozionul internațional Familia creștină între tradiție și modernitate Cluj-Napoca, 2-5 noiembrie 2011-

PREMII:

Premiul „Profesorul anului”, acordat de Universitatea „Babeș-Bolyai”, 7. 12. 2010.

Crucea patriarhală pentru întreaga activitate didactică și științifică, acordată de Prea Fericitul Patriarh Daniel, martie 2011.

V. PARTICIPĂRI LA MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE NAȚIONALE ȘI INTERNAȚIONALE CU REFERATE:

VI. ACTIVITATE MISIONARĂ:

A slujit în calitate de preot îmbisericit la Catedrala Mitropolitană din Cluj-Napoca, unde a ținut lunar un cuvânt de învățătură. A slujit și predicat la mănăstirea Adormirea Maicii Domnului Nicula și la alte biserici din municipiul Cluj-Napoca: Înălțarea Domnului, Sfântul Dimitrie cel Nou și Sfântul Ilie și Schimbarea la Față.

A făcut emisiuni săptămânal la Radio Renașterea despre învățătura creștină ortodoxă despre mântuirea personală, Biserică și Sfintele Taine.

PROF. DR. CONSTANTIN MĂRUTOIU

Constantin MĂRUTOIU, Ioan BRATU, Alin TRIFA, Mariana BOTIȘ, Victor Constantin MĂRUTOIU, FTIR ANALYSIS OF PAINTING MATERIALS FROM THE CHURCH SAINT PARASCHIVA OF POIENILE IZEI, MARAMUREȘ, ROMANIA, INTERNATIONAL JOURNAL OF CONSERVATION SCIENCE, Volume 2, Issue 1, January-March 2011: 29-35;

Olivia Florena Măruțoiu, Ioan Gogoasă, Maria Tofană, Constantin Măruțoiu, Narcis Băghină, Ioan Gergen, Maria Rada, Separating and identifying pesticides in milk through Thin Layer Chromatography and Mass Spectrometry, *Journal of Agroalimentary Processes and Technologies* 2011, 77(3), 253-260

Olivia Florena Măruțoiu, Ioan Gogoasă, Constantin Măruțoiu, Maria Tofană, Diana Moigradean, Iosif Gergen, Separation and identification of some synthetic food colorants from through thin-layer chromatography — "UV-VIS" Spectrometry, *Journal of Agro alimentary Processes and Technologies* 2011, 17(3), 253-260.

Olivia Florena Măruțoiu, Ioan Gogoasă, Maria Tofană, Constantin Măruțoiu, Narcis Băghină, Iosif Gergen, Maria Rada, Separating and identifying pesticides in milk through thin layer chromatography and mass spectrometry, The 2nd International Conference on Food Chemistry, Engineering & Technology, Timișoara, 19-20 May, 2011.

5. B. Tița, O. F. Măruțoiu, D. Tița, C. Măruțoiu, M. L. Soran, Z. Moldovan, Separation and identification of some non-steroidal anti-inflammatory drugs using TLC and HPLC-MS, *17th International Symposium on Separation Sciences*, sept. 5-9, 2011, Cluj-Napoca

O. F. Măruțoiu, C. Măruțoiu, S. Hodișan, D. Gheban, I. Bratu, Separation of Amino Acids by Horizontal Chromatography, *17th International Symposium on Separation Sciences*, sept. 5-9, 2011, Cluj-Napoca

O. F. Măruțoiu, C. Tigae, C. Măruțoiu, I. Kacso, I. Bratu, I. Perhaita, Thermoanalytical study of phenyl-chemically modified stationary phases for chromatography, *1st Central and Eastern European Conference on Thermal Analysis and Calorimetry*, sept. 7-10, 2011, Craiova

O. F. Măruțoiu, I. Bratu, C. Măruțoiu, T. Hodișan, M. Lazăr, I. Perhaita, C. Tigae, Synthesis and characterization of bentonite chemically modified with γ -aminopropyltrimethoxysilane, *International Conference „Processes in Isotopes and Molecules”* (PIM) sept. 2011, Cluj-Napoca

I. Bratu, Z. Moldovan, I. Kasco, C. Măruțoiu, L. Troșan, V. C. Măruțoiu „The investigation of pictural materials of a Transylvanian diptych wooden icon" *International Conference „Processes in Isotopes and Molecules”* (PIM) 2011, 29 septembrie - 1 octombrie, Cluj-Napoca.

Prof. Dr. Constantin Măruțoiu, Drd. Victor Constantin Măruțoiu, Pr. Ion Popescu „Sfânta Familie în iconografia bisericilor din Gorj" Simpozionul Internațional „Familia creștină între Tradiție și modernitate", Universitatea „Babeș-Bolyai" Cluj- Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, 2-5 noiembrie 2011, Cluj-Napoca.

Z. Moldovan, I. Bratu, V. Avram, G. Schmutzer, O. Marincas, I. Feher and C. Măruțoiu, The use of Mass Spectrometry in the artwork studies

International Conference „Processes in Isotopes and Molecules" (PIM) 2011, 29 septembrie – 1 octombrie, Cluj-Napoca.

BREVETE DE INVENȚIE:

Placă cromatografică pe bază de pământ diatomitic R modificat chimic cu amestec de indicatori fluorescenți, O .F.Măruțoiu, C. Măruțoiu, E. J. Popovici, Brevet de invenție, nr. 125683, 2011

Cameră cromatografică circulară cu gradient de umiditate, C. Măruțoiu, O. F. Măruțoiu, A. Simionescu, Brevet de invenție, nr. 125185, 2011.

CONTRACTE DE CERCETARE:

Metode moderne de investigare, autentificare, conservare și punere în valoare a icoanelor din patrimoniul Muzeului Etnografic al Transilvaniei (contract de finanțare nr. 92095/2008, s-a desfășurat în perioada 2008-2011) - responsabil de proiect.

PR. CONF. DR. DOREL MAN

STUDII ȘI ARTICOLE:

Rolul Didahiilor Mitropolitului Antim Ivireanul (1650-1716) la promovarea dezideratelor naționale în vol. *Românii din afara granițelor țării. Identitate și multiculturalitate în Bucovina istorică*, Editura Casa Demiurg, Iași, 2010, p. 241-245.

Preot, parohie, enoriași, în vol. „Credință și viață în Hristos”, Editura Episcopiei Sălajului „*Credință și viață în Hristos*”, Zalău, 2011, pp. 293-301.

Teologul și cărturarul martir Florea Mureșanu, în rev. ROST nr. 97/2011, p. 19-23.

Sfântul Grigorie Palama (+1359) în literatura teologică românească, în vol. *In Honorem Magistri Onufrie Vințeler*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca 2011, p. 217-231.

70 de ani de la Dictatul de la Viena. Pastorală „De la inimă la inimă” din octombrie 1940, a Episcopului Nicolae Colan, în „Revista Română”, Editor: ASTRA – Despărțământul Mihail Kogălniceanu – Iași, Anul XVII, nr. 4 (66) noiembrie 2011, p. 16-18.

Pastorația persoanelor dependente. Fenomenul alcoolismului dintr-o perspectivă teologică, în rev. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, nr. 1/2011, p.135-144.

Profesorul Dr. Onufrie Vințeler – omul și savantul, în „Revista Română”, Editor: ASTRA – Despărțământul Mihail Kogălniceanu – Iași, Anul XVII, nr. 1 (63) martie 2011, p. 4-5.

Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu, în rev. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, nr. 2/2010, p. 227-231.

Pastorala „de la inimă la inimă”, din octombrie 1940, a Episcopului Nicolae Colan - 70 de ani de la dictatul de la Viena – Anuar XIII în curs de publicare.

PARTICIPĂRI LA SIMPOZIOANE

Cluj-Napoca, 2-5 noiembrie 2010 *Credință și mărturisire; istorie și actualitate*, 4 – 6 noiembrie 2010, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

Iași, 11-14 noiembrie 2010, Despărțământul Astra „Mihail Kogălniceanu” Iași. Muzeul Literaturii române Iași, Simpozionul Internațional: Românii din afara granițelor țării. Istorie, cultură, spiritualitate, cu referatul: *Rolul Didahiilor Mitropolitului Antim Ivireanul (1650-1716) la promovarea dezi-deratelor naționale.*

ALTE ACTIVITĂȚI:

Coordonator: Lucrări de licență, disertații Master – Teologie, Disertații pentru obținerea gradului I la preoți, și la profesori de religie pentru gradul I, președinte comisii pentru obținerea gradului didactic I la profesori de religie.

Președinte la Comisii de Bacalaureat: Liceul Teoretic „Petru Rareș” Tg Lăpuș, jud. Maramureș, sesiunea iun-iul și Colegiul Tehnic „Ion Creangă” Tg. Neamț, jud. Neamț, sesiunea aug-sept.

Președinte la Inspecții pentru gradul I, profesori: Disciplina Religie ortodoxă.

Călătorie de informare și documentare liturgică și duhovnicească Tesalonic și Sf. Munte Athos, 8 -15 noiembrie 2010.

ACTIVITATE PASTORALĂ

În duminici și sărbători a slujit și predicat la biserica „Nașterea Domnului” din Cluj Napoca, mănăstiri: Nicula, Florești, Râșca, Rohia, Bârsana, Dragomirești, Lăpușu Românesc, parohii: Suciul de Sus, Humulești, Tg. Neamț, Strâmtura, Dobricu Lăpușului,

A coordonat grupele misionare ale studenților: 12 decembrie 2010, parohia Manic, prot. Năsăud și 13 martie 2011, parohia Ghinda, prot. Bistrița.

PR. LECT. UNIV. DR. GHEORGHE ȘANTA

A. ACTIVITATE DIDACTICĂ:

În cursul anului universitar 2010-2011 am predat: *Formare duhovnicească și misionară și practică de cult* (anii I și II Teologie pastorală) și *Metodologia cercetării științifice* (anul I specializările: Teologie pastorală, Teologia asistenței sociale și Artă sacră) - cursuri pentru nivel licență

și *Practică liturgică și duhovnicie* - nivel Master, specializarea Pastorație și duhovnicie în conformitate cu programele analitice ale disciplinelor respective, am îndrumat studenții în munca de elaborare a lucrărilor de seminar și a tezelor de licență;

De asemenea am predat cursuri și am susținut seminarii în cadrul programului de formare continuă a preoților; am îndrumat și coordonat lucrări de gradul I didactic în învățământ pentru profesorii de Religie.

Am efectuat inspecții speciale și am făcut parte din comisiile de evaluare pentru obținerea definitivatului în învățământ și a gradului didactic II pentru cadrele din învățământul preuniversitar (disciplina Religie ortodoxă).

B. STUDII PUBLICATE:

1. Articole publicate în reviste recunoscute CNCSIS:

Caracterul misionar și mărturisitor al educației religioase, STUDIA UNIVERSITATIS BABES-BOLYAI. THEOLOGIA ORTODOXA, Categ CNCSIS B+, Studia nr. 2, 2010, p. 211-220.

2. Lucrări publicate în alte reviste românești:

Conștiința și educația religioasă, Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, tomul XIII (2009-2010), Cluj-Napoca, 2012, în curs de apariție.

C. PARTICIPĂRI LA SIMPOZIOANE NAȚIONALE ȘI INTERNAȚIONALE

Manifestări internaționale:

Simpozionul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, *Credință și mărturisire; istorie și actualitate*, 4 – 6 noiembrie 2010.

D. PARTICIPĂRI LA PROIECTE:

membru în echipa, Convergența pregătirii universitare cu viața activă, AMPOSDRU, FINANȚE. BĂNCI. ASIGURĂRI, 2009-2011 coordonator de practică a studenților

E. ACTIVITATE MISIONAR-PASTORALĂ:

În fiecare duminică și sărbătoare am săvârșit Sfânta Liturghie în Parohia Așchileu Mic, jud. Cluj, unde am ținut cuvânt de învățătură.

În fiecare săptămână marți și vineri, am săvârșit Sfânta Liturghie la capela Facultății de Teologie în cadrul programului duhovnicesc al studenților teologi.

Joi seara, în fiecare săptămână a săvârșit slujba vecerniei la capela Facultății de Teologie și am ținut cuvânt de învățătură, pe diverse teme pentru studenții teologi.

În Duminica Înfricoșătoarei Judecăți am slujit la mănăstirea Nicula și am ținut cuvânt de învățătură.

PR. LECT. UNIV. DR. IOAN BIZĂU

A. ACTIVITATEA DIDACTICĂ

În cursul anului universitar 2010-2011 a predat *Teologie liturgică, Teologia și arta icoanei, Teologia Altarului* (cursuri Licență), *Celebrare și mistagogie, Tainele inițierii creștine* (cursuri Master), în conformitate cu programele analitice ale disciplinelor respective; a îndrumat studenții în munca de elaborare a lucrărilor de seminar, a tezelor de licență și a disertațiilor masterale; i-a inițiat în practica liturgică, în pedagogia pastorală și în arta icoanei.

B. TEXTE PUBLICATE

„Arta lui Dan Palade ca stare de veghe și mărturie despre condiția ico-nică a lumii”, în *Tabor*, IV, 2010, nr. 8, p. 43-50.

C. OMILII ȘI CATEHEZE

1) 10 octombrie 2010, Duminica a 20-a după Rusalii – Parohia Rediu (jud. Cluj): *Liturghia – mediul harismatic al constituirii Poporului lui Dumnezeu*.

2) 17 octombrie, Duminica a 20-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Taina Împărăției în parabolele evanghelice*.

3) 24 octombrie, Duminica a 23-a după Rusalii – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Creștinul mărturisește binele primit de la Dumnezeu*.

4) 14 noiembrie, Duminica a 25-a după Rusalii – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Postul Nașterii Domnului – timp al așteptării și pregătirii*.

5) 21 noiembrie, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Fecioara Maria și Templul Vechiului Testament*.

6) 28 noiembrie, Duminica a 30-a după Rusalii – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Monahismul în istoria Bisericii*.

7) 5 decembrie, Duminica a 27-a după Rusalii – Parohia Dipșa (jud. Bistrița-Năsăud): *Prezența lui Hristos în Liturghie*.

8) 6 decembrie, Sfântul Ierarh Nicolae – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Sfântul Nicolae – apărător al credinței și chip al blândeții*.

9) 12 decembrie, Duminica a 28-a după Rusalii – Paraclisul Clinicii de Urologie din Cluj-Napoca: *În Liturghie suntem co-mesenii cu Hristos și cu sfinții*.

10) 19 decembrie, Duminica dinaintea Nașterii Domnului – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Teologie și mistică în Cartea neamului lui Iisus Hristos*.

11) 25 decembrie, Nașterea Domnului – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Întruparea lui Hristos – cerul pe pământ*.

12) 26 decembrie, Soborul Maicii Domnului – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Funcțiile sărbătorilor creștine*.

13) 27 decembrie 2010, Sfântul Arhidiacon Ștefan – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Reprezentantul strălucit al „rămășiței credincioase” a lui Israel*.

14) 1 ianuarie 2011, Taierea Împrejur și Sfântul Vasile cel Mare – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Timpul ca mediu al participării făpturii umane la eternitatea lui Dumnezeu*.

15) 2 ianuarie, Duminica dinaintea Botezului – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Activitatea lui Ioan Botezătorul și mesianitatea lui Iisus în prologul Evangheliei de la Marcu*.

16) 6 ianuarie, Botezul Domnului – Parohia „Pogorârea Sfântului Duh” din Cluj-Napoca: *Botezul Domnului în economia mântuirii*.

17) 7 ianuarie, Soborul Sfântului Prooroc Ioan Botezătorul – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Ioan Botezătorul – profetul mesianității lui Iisus*.

18) 16 ianuarie, Duminica a 29-a după Rusalii – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Recunoștința – semn de noblete sufletească*.

19) 23 ianuarie, Duminica a 31-a după Rusalii – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Darul și responsabilitatea vederii duhovnicești*.

20) 30 ianuarie, Duminica a 32-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Înțelesul noțiunii de „casă” în limbajul biblic*.

21) 2 februarie, Întâmpinarea Domnului – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Întâlnirea dreptului Simeon cu Mesia*.

22) 13 februarie, Duminica a 33-a după Rusalii – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Perioada Triodului – pelerinajul liturgic și mistic al Bisericii către Înviere*.

23) 20 februarie, Duminica a 34-a după Rusalii – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Drama libertății păcătoase*.

24) 27 februarie, Duminica Înfricoșătoarei Judecăți – Filia Tăuți (parohia Sălcea, jud. Cluj): *Judecata finală în conștiința Bisericii*.

25) 6 martie, Duminica Izgonirii lui Adam din Rai – Mănăstirea „Toți Sfinții” de la Țeghea (jud. Satu Mare): *Postul Mare – pelerinaj mistic la Jertfa și Învierea lui Hristos.*

26) 13 martie, Duminica Ortodoxiei – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Istoria sâmbetei Sfântului Teodor și a Duminicii Ortodoxiei.*

27) 20 martie, Duminica a 2-a din Post – Parohia Viișoara (jud. Bistrița-Năsăud): *Hristos în Liturghie.*

28) 25 martie, Buna Vestire – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Duhul Sfânt a umbrit-o pe Fecioara Maria pentru a putea purta întru sine pe Fiul lui Dumnezeu.*

29) 27 martie, Duminica a 3-a din Post – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Jertfa lui Hristos în iconomia mântuirii.*

30) 3 aprilie, Duminica a 4-a din Post – Parohia Sălicea (jud. Cluj): *Arhiereul Hristos mijlocește pentru lume în fața Tatălui ceresc.*

31) 10 aprilie, Duminica a 5-a din Post – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Hristos – model și izvor de putere pentru slujire.*

32) 17 aprilie, Intrarea Domnului în Ierusalim – Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” de la Nicula (jud. Cluj): *Lecția teologică a praznicului.*

33) 24 aprilie, Învierea Domnului – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Paștile – praznicul luminii.*

34) 25 aprilie, Sfintele Paști – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Semnificația ritualului aprinderii luminii pascale și a deschiderii ușilor bisericii.*

35) 29 aprilie, Izvorul Tămăduirii – Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” de la Nicula (jud. Cluj): *Umanizarea cerului prin slujirea Născătoarei de Dumnezeu.*

36) 8 mai, Duminica a 3-a după Paști – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Miroforele – icoana femeii creștine.*

37) 22 mai, Duminica a 5-a după Paști – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Noul Israel se închină Tatălui în Duh și Adevăr.*

38) 2 iunie, Înălțarea Domnului – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *În Hristos ne înălțăm de pe pământ la cer și avem intrare la Tatăl.*

39) 5 iunie, Duminica a 7-a după Paști – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Mijlocirea Arhiereului Hristos pentru Biserică și lume.*

40) 12 iunie, Pogorârea Sfântului Duh – Parohia „Pogorârea Sfântului Duh” din Cluj-Napoca: *Rusaliile – sărbătoarea întemeierii Bisericii și a sfințirii lumii.*

41) 13 iunie, Pogorârea Sfântului Duh – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *De la Cincizecimea iudaică la Pogorârea Sfântului Duh.*

42) 26 iunie, Duminica a 2-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Realizări de natură pastorală și misionară în cuprinsul arhiepiscopiei Clujului în ultimele trei luni.*

43) 29 iunie, Sfinții Apostoli Petru și Pavel – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Slujirea misionară a Sfinților Apostoli Petru și Pavel.*

44) 3 iulie, Duminica a 3-a după Rusalii – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Împărăția lui Dumnezeu – țelul vieții creștine.*

45) 10 iulie, Duminica a 4-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Sutașul din Capernaum – model de viață.*

46) 17 iulie, Duminica a 5-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Învățătura ortodoxă cu privire la spiritele demonice.*

47) 20 iulie, Sfântul Prooroc Ilie Tesviteanul – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Profetul Ilie – pildă de credință și atașament față de poruncile lui Dumnezeu.*

48) 31 iulie, Duminica a 7-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Cultul Născătoarei de Dumnezeu în tradiția liturgică a Răsăritului ortodox.*

49) 6 august, Schimbarea la Față a Domnului – Parohia Berindu (jud. Cluj): *Lumina Schimbării la Față în viața creștină.*

50) 7 august, Duminica a 8-a după Rusalii – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Înmulțirea pâinilor ca lecție de viață creștină.*

51) 14 august, Duminica a 9-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Învățătura ortodoxă despre Adormirea Maicii Domnului.*

52) 15 august, Adormirea Maicii Domnului – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Fecioara Maria – darul cel mai de preț al umanității.*

53) 28 august, Duminica a 11-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Pedagogia divină activată în parabolele evanghelice.*

54) 29 august, Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Cultul lui Ioan Botezătorul.*

55) 4 septembrie, Duminica a 12-a după Rusalii – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Taina vieții veșnice.*

56) 11 septembrie, Duminica dinaintea Înălțării Sfintei Cruci – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Taina Mielului lui Dumnezeu Cel ce ridică păcatul lumii.*

57) 18 septembrie, Duminica după Înălțarea Sfintei Cruci – Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” de la Nicula (jud. Cluj): *Lepădarea de sine – calea dobândirii vieții veșnice.*

58) 25 septembrie 2011, Duminica a 18-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Vocația și responsabilitatea apostolică a creștinului.*

D. ACTIVITATE LA RADIO „RENAȘTEREA”

I. EMISIUNEA „EVANGHELIE ȘI LITURGHIE”

(duminica și în sărbători, de la ora 8.00; reluare de la ora 22.10)

1) 3 octombrie 2010, Duminica a 19-a după Rusalii: *Porunca evanghelică a iubirii vrăjmașilor în interpretarea Sfântului Grigorie Palama.*

2) 10 octombrie, Duminica a 20-a după Rusalii: *Sfântul Grigorie de Nyssa despre natura trupurilor înviate* (cf. „Dialogul despre suflet și înviere”).

3) 14 octombrie, Sfânta Cuvioasă Parascheva: *Cinstirea sfinților și a moaștelor în viziunea Sfântului Ioan Damaschin.*

4) 17 octombrie, Duminica a 21-a după Rusalii: *Taina Împărăției cerurilor descoperită în parabolele evanghelice.*

5) 24 octombrie, Duminica a 23-a după Rusalii: *Vocația apostolică a creștinului.*

6) 31 octombrie, Duminica a 22-a după Rusalii: *Parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr în interpretarea Sfântului Grigorie de Nyssa* (cf. „Dialogul despre suflet și înviere”).

7) 14 noiembrie, Duminica a 25-a după Rusalii: *Omilia Sfântului Grigorie Palama la începutul Postului Nașterii Domnului.*

8) 21 noiembrie, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului: *Nicolae Cabasila despre virtuțile Fecioarei Maria.*

9) 28 noiembrie, Duminica a 30-a după Rusalii: *Poruncile lui Dumnezeu – calea vieții veșnice.*

9) 6 decembrie, Sfântul Ierarh Nicolae: *Sfinții în reflecția teologică a părintelui Dumitru Stăniloae.*

10) 12 decembrie, Duminica a 28-a după Rusalii: *Omilia Sfântului Grigorie Palama la Duminica Sfinților Strămoși.*

11) 19 decembrie. Duminica dinaintea Nașterii Domnului: *Teologie și mistică în „Cartea neamului lui Iisus Hristos”.*

12) 25 decembrie, Nașterea Domnului: *Omilia Sfântului Ioan Hrisostom la Nașterea Domnului.*

13) 26 decembrie: Soborul Maicii Domnului: *Născătoarea de Dumnezeu în inmografia și icoana Crăciunului.*

14) 27 decembrie 2010: Sfântul Arhidiacon Ștefan: *Panegiricul lui Asterie al Amasiei dedicat Sfântului Arhidiacon Ștefan.*

15) 1 ianuarie 2011, Tăierea împrejur și Sfântul Vasile cel Mare: *Sfântul Chiril al Ierusalimului despre întruparea Cuvântului și despre sfințenia trupului* (Cateheza a XII-a).

16) 2 ianuarie, Duminica dinaintea Botezului: *Sfântul Chiril al Ierusalimului despre misiunea lui Ioan Botezătorul și despre Botezul din apă și din Duh.*

17) 6 ianuarie, Botezul Domnului: *În Iordan Hristos regenerează energiile cosmice.*

18) 7 ianuarie, Soborul Sfântului Proroc Ioan Botezătorul: *Comentariul Sfântului Ioan Hrisostom la predica lui Ioan Botezătorul (Matei 3, 1-13).*

19) 9 ianuarie, Duminica după Botezul Domnului: *Sfântul Grigorie Palama despre iconomia lui Hristos și despre harurile dăruite celor credincioși.*

20) 16 ianuarie, Duminica a 29-a după Rusalii: *Euharistia – Taina mulțumirii în viziunea părintelui Alexander Schmemmann.*

21) 23 ianuarie, Duminica a 31-a după Rusalii: *Vindecarea orbului din Ierihon, semn al mesianității lui Iisus.*

22) 30 ianuarie, Duminica a 32-a după Rusalii: *Omilia Sfântului Grigorie Palama la Duminica vameșului Zaheu.*

23) 6 februarie, Duminica a 17-a după Rusalii: *Hristos a venit în lume pentru a mântui toate neamurile.*

24) 13 februarie, Duminica a 33-a după Rusalii: *Omilia patriarhului Daniel la Duminica Vameșului și Fariseului.*

25) 20 februarie, Duminica a 34-a după Rusalii: *Lecția de pocăință a Fiului risipitor.*

26) 27 februarie, Duminica Înfricoșătoarei Judecăți: *Omilia patriarhului Daniel la Duminica Lăsatului sec de carne.*

27) 6 martie, Duminica Izgonirii lui Adam din Rai: *Postul Mare – calea restaurării chipului lui Dumnezeu în om.*

28) 13 martie, Duminica Ortodoxiei: *Adevărul și menirea icoanei Bisericii.*

29) 20 martie, Duminica a 2-a din Post: *Postul Mare – timpul restaurării spirituale.*

30) 25 martie, Buna Vestire: *Împlinirea planului lui Dumnezeu cu lumea prin slujirea Fecioarei Maria.*

31) 27 martie, Duminica a 3-a din Post: *Sensul teologic și duhovnicesc al venerării Crucii la mijlocul Postului Mare.*

32) 3 aprilie, Duminica a 4-a din Post: *Harisma exorcizării în Evanghelie și în viața Bisericii primare.*

33) 10 aprilie, Duminica a 5-a din Post: *Cuvioasa Maria Egipteanca – icoană liturgică a Pocăinței.*

34) 17 aprilie, Intrarea Domnului în Ierusalim: *Duminica Floriilor în mistica liturgică a Răsăritului ortodox.*

35) 24 aprilie, Învierea Domnului: *Lucrarea mântuitoare a lui Hristos după ce și-a dat Duhul.*

36) 25 aprilie, Sfintele Paști: *Mărturia Sfântului Chiril al Ierusalimului despre învierea lui Hristos.*

37) 26 aprilie, Sfintele Paști: *Lecția de viață a episodului de la Emaus.*

38) 29 aprilie, Izvorul Tămăduirii: *Vinerea Săptămânii luminate în mistica liturgică a Răsăritului ortodox.*

39) 1 mai, Duminica a 2-a după Paști: *Taina cunoașterii lui Dumnezeu.*

40) 8 mai, Duminica a 3-a după Paști: *Femeia și feminitatea în viziunea lui Olivier Clément.*

41) 15 mai, Duminica a 4-a după Paști: *Hristos S-a întrupat pentru a ne face părtași firii dumnezeiești.*

42) 21 mai, Sfinții Împărați Constantin și Elena: *Contribuția lui Constantin cel Mare la încreștinarea Imperiului roman.*

43) 22 mai, Duminica a 5-a după Paști: *Darul mesianic al „apei vii” în profețiile Vechiului Testament.*

44) 29 mai, Duminica a 6-a după Paști: *Predica lui Asterie al Amasiei la Duminica Orbului din Naștere.*

45) 2 iunie, Înălțarea Domnului: *Înălțarea Domnului în iconografia Răsăritului ortodox.*

46) 5 iunie, Duminica a 7-a după Paști: *Rugăciunea arhierească a lui Iisus în interpretarea părintelui Boris Bobrinskoy.*

47) 12 iunie, Pogorârea Sfântului Duh: *Iconomia Mângâietorului.*

48) 19 iunie, Duminica Tuturor sfinților: *Sfinții – cea mai autentică zestre a Bisericii.*

49) 24 iunie, Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul: *Ioan Botezătorul în iconografia Răsăritului ortodox.*

50) 26 iunie, Duminica a 2-a după Rusalii: *Apostoli și apostolicitatea Bisericii.*

51) 29 iunie, Sfinții Apostoli Petru și Pavel: *Omilia Sfântului Grigorie Palama la sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel.*

52) 10 iulie, Duminica a 3-a după Rusalii: *Liturghia de după Liturghie.*

53) 17 iulie, Duminica a 5-a după Rusalii: *Definiția dogmatică a Sinodului IV Ecumenic.*

54) 20 iulie, Sfântul Prooroc Ilie Tesviteanul: *Profetul Ilie în iconografia ortodoxă.*

55) 24 iulie, Duminica a 6-a după Rusalii: *Principiile de bază ale eticii medicale.*

56) 31 iulie, Duminica a 7-a după Rusalii: *Pedagogia încercărilor și necazurilor vieții.*

57) 6 august, Schimbarea la Față a Domnului: *Învățătura ortodoxă despre lumina Schimbării la Față.*

58) 7 august, Duminica a 8-a după Rusalii: *Sensul euharistic al înmulțirii pâinilor în pustie.*

59) 14 august, Duminica a 9-a după Rusalii: *Rugăciunea lui Iisus în interpretarea lui Yves Congar.*

60) 15 august, Adormirea Maicii Domnului: *Omilia părintelui Constantin Galeriu la praznicul Adormirii Maicii Domnului.*

61) 21 august, Duminica a 10-a după Rusalii: *Lecția de viață a pericopei evanghelice.*

62) 28 august, Duminica a 11-a după Rusalii: *Funcția restauratoare a iertării.*

63) 29 august, Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul: *Prietenul Mirelui ceresc.*

64) 4 septembrie, Duminica a 12-a după Rusalii: *Poruncile lui Dumnezeu – cale către viața veșnică.*

65) 8 septembrie, Nașterea Maicii Domnului: *Fecioara Maria în iconomia mântuirii.*

66) 11 septembrie, Duminica dinaintea Înălțării Sfintei Cruci: *Patimile și Jertfa lui Hristos – expresia supremă a filantropiei dumnezeiești.*

67) 14 septembrie, Înălțarea Sfintei Cruci: *Taina participării mistice la Jertfa lui Hristos.*

68) 18 septembrie, Duminica după Înălțarea Sfintei Cruci: *Urmarea lui Hristos în duhul Evangheliei.*

69) 15 septembrie 2011, Duminica a 18-a după Rusalii: *Sucesiunea apostolică cuprinde întreaga viață a Bisericii.*

II. EMISIUNEA „LITURGHIE ȘI ICOANĂ ÎN MILENIUL III”

(vinerea, de la ora 21.00; reluare sâmbăta, de la ora 12.00)

1) 1 octombrie 2010: *Catholicitatea Bisericii și parohia în viziunea mitropolitului Emilianos Timiadis.*

2) 8 octombrie: *Euharistia – locul și timpul adunării Bisericii.*

3) 15 octombrie: *Gheorghios Metallinos despre parohie ca model creștin de comunitate – societate.*

4) 22 octombrie: *Euharistia ca Taină a unității în viziunea teologică a părintelui Alexander Schmemmann.*

5) 29 octombrie: „Sărutarea păcii” în interpretarea părintelui Alexander Schmemmann.

6) 12 noiembrie: *Viața și opera Sfântului Grigorie Palama.*

7) 19 noiembrie: *Viața și opera Sfântului Proclu al Constantinopolului.*

8) 26 noiembrie: *Viața și lucrarea misionară a Sfântului Apostol Andrei.*

9) 10 decembrie 2010: *Creația cosmică în spațiul și timpul Bisericii.*

10) 7 ianuarie 2011: *Alexander Schmemmann despre nevoia redescoperirii Botezului.*

11) 14 ianuarie: *Alexander Schmemmann despre instituția catehumenatului și rolul nașilor în Biserica primară.*

12) 21 ianuarie: *Alexander Schmemmann despre exorcismele bapstismale.*

13) 28 ianuarie: *Alexander Schmemmann despre lepădarea de satana și unirea cu Hristos în ritualul Botezului.*

14) 11 februarie: *Alexander Schmemmann despre mărturisirea de credință baptismală și despre Botez ca taină a apei.*

15) 25 februarie: *Cultul Bisericii este cuvântător și duhovnicesc.*

16) 4 martie: *Postul în tradiția biblică.*

17) 11 martie: *Biserică și Euharistie.*

18) 18 martie: *Liturghia eliberează creația cosmică din „robia deșertăciunii”.*

19) 1 aprilie: *Paternitatea divină în teologia biblică.*

20) 8 aprilie: *Acatistul Bunei Vestiri.*

21) 15 aprilie: *Învierea lui Lazăr din Betania în tradiția liturgică ortodoxă.*

22) 29 aprilie: *Săptămâna luminată în mistica liturgică și sacramentală ortodoxă.*

23) 6 mai: *Scrisoarea Sfântului Chiril al Ierusalimului către Constantin Cel Mare despre apariția semnelor Crucii.*

24) 13 mai: *Viața și opera liturgică a Sfântului Gherman al Constantinopolului.*

25) 27 mai: *Împărtășirea Sfântului Duh în Euharistie.*

26) 3 iunie: *Iconomia Duhului în viața Bisericii.*

27) 10 iunie: *Sfântul Duh în Liturghia euharistică.*

28) 17 iunie: *Biserica – Zidirea lui Dumnezeu.*

29) 24 iunie: *Transfigurarea creației cosmice în Biserică.*

30) 1 iulie: *Apostolii Petru și Pavel în iconografia ortodoxă.*

- 31) 8 iulie: *Planul veșnic al lui Dumnezeu cu lumea.*
- 32) 15 iulie: *Lumea în viziunea euharistică a Bisericii.*
- 33) 22 iulie: *Patrimoniul cultural național în viziunea patriarhului Daniel.*
- 34) 29 iulie: *Templul creștin ca afirmație teologică.*
- 35) 5 august: *Icoana Schimbării la Față în interpretarea lui Vladimir Lossky.*
- 36) 12 august: *Edictul împăratului bizantin Andronic II Paleologul (1295) privind luna august ca timp dedicat Maicii Domnului.*
- 37) 19 august: *Gheoghios Metallinos despre scopul vieții parohiale.*
- 38) 2 septembrie: *Noutatea timpului Bisericii.*
- 39) 9 septembrie: *Romano Guardini despre pânda de în, potir, clopote și timpul sfințit.*
- 40) 16 septembrie: *Mircea Țoca despre sculptorul Mircea Spătaru.*
- 41) 23 septembrie: *Comunitatea euharistică și spațiul liturgic.*
- 42) 30 septembrie 2011: *Sensul aducerii sfintelor moaște la biserica nou-sfințită.*

E. CONFERINȚE ȘI PREZENTĂRI EXPOZIȚII DE ARTĂ

- 1) *Funcția socială și culturală a galeriilor de artă:* 12 octombrie 2010, Galeria de artă „Frezia” din orașul Dej (vernisaajul expoziției „Gesturi și semne” a pictorilor Mirela Iordache și Enric Matei din București).
- 2) *Talentul artistic – capacitatea vederii dincolo de învelișul exterior al lucrurilor:* 9 decembrie 2010, Galeria de artă „Frezia” din orașul Dej (vernisaajul expoziției pictorului Traian Mârza din Alba Iulia).
- 3) *Simbolul în arta modernă:* 3 martie 2011, Galeria de artă „Frezia” din orașul Dej (vernisaajul expoziției sculptorului Gheorghe Mureșan din Târgu Mureș).
- 4) *Artă ne ajută să vedem dincolo de învelișul lucrurilor:* 22 septembrie 2011, Galeria de artă „Frezia” din orașul Dej (vernisaajul expoziției pictorului Dacian Andoni din Timișoara).

F. CĂLĂTORII DE INFORMARE ȘI PARTICIPĂRI LA REUNIUNI ECUMENICE PESTE HOTARE

- 1) 25-27 octombrie 2010, Budapesta: călătorie de informare culturală, artistică și liturgică.

PR. LECT. DR. GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

ACTIVITATE DIDACTICĂ

CURSURI

Biserica în epoca primară, anul I, semestrul I, Teologie Pastorală, Teologie Didactică, Teologie Socială, Artă Sacră.

Biserica în epoca sinoadelor ecumenice, anul I, semestrul II, Teologie Pastorală, Teologie Didactică

Introducere în studiul literaturii patristice, anul I, semestrul I, Teologie Pastorală

Literatura patristică în epoca Bisericii primare, anul I, semestrul II, Teologie Pastorală

Literatura patristică în secolele IV-V, anul II, semestrul I, Teologie Pastorală

Credință și viață în Hristos. Literatura ascetică, anul II, semestrul II, Teologie Pastorală și Teologie Didactică

Literatura patristică și hermeneutica textului sacru, Masterat, semestrul I

Răspândirea creștinismului până în secolul al IV-lea, Masterat, semestrul II

ACTIVITATE ȘTIINȚIFICĂ

A. CĂRȚI

Gabriel-Viorel Gârdan, *Românii Ortodocși din America. Documente*. Vol. I, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, 342 p., ISBN 978-973-610-696-5

Andrei Șaguna, *Correspondența*, IV, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, 271 p., ISBN 978-973-595-306-5

B. VOLUME EDITATE SAU COORDONATE

Ioan Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Dacian But-Căpușan (coord.), *Integrarea europeană și valorile Bisericii*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, 528 p., ISBN 978-606-607-008-9

Justo L. Gonzales, *Ghid pentru studiul Istoriei Bisericești*, traducere Cezar Login și Gabriel-Viorel Gârdan, ediție, studiu introductiv și bibliografie de Gabriel-Viorel Gârdan, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, 160 p., ISBN 978-973-595-156-6

C. TRADUCERI

Justo L. Gonzales, *Ghid pentru studiul Istoriei Bisericești*, traducere Cezar Login și Gabriel-Viorel Gârdan, ediție, studiu introductiv și bibliografie de Gabriel-Viorel Gârdan, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, 160 p., ISBN 978-973-595-156-6

B. STUDII ISI

Gabriel-Viorel Gârdan, *Demographic mutations in the structure of the Orthodox ethnic jurisdictions in America*, în *Transylvanian Review*, vol. XIX, Supplement no. 2:2, (2011), pp. 33-50.

Gabriel-Viorel Gârdan, *The Petition of the Romanian Orthodox Episcopate in United States of North America to President Woodrow Wilson*, în *Transylvanian Review*, vol. XIX, no. 3, (Autumn 2010), pp. 108-121.

C. STUDII & ARTICOLE

Gabriel-Viorel Gârdan, *Unitatea și autocefalia Bisericii în dialogul panortodox presionodal*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* (CEEOL, EBSCO, Ulrich's Serials), anul LVI, 2011, nr.1, pp. 89-98

Gabriel-Viorel Gârdan, *Instituția episcopatului în lumina legislației cu caracter bisericesc din secolul al XIX-lea*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* (CEEOL, EBSCO, Ulrich's Serials), anul LV, 2010, nr.2, pp. 85-108

Gabriel-Viorel Gârdan, *Nevoia de a mărturisi. Viziunea lui John Meyendorff despre ecumenism*, în Ioan Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Dacian But-Căpușan (coord.), *Integrarea europeană și valorile Bisericii*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp. 441-450.

Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, *Familia în gândirea teologică și în dreptul matrimonial ortodox*, în vol. *În căutarea fericirii. Viața familială în spațiul românesc în sec. XVIII-XX*, coordonatori Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Elena Holom, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, pp. 61-71.

Gabriel-Viorel Gârdan, *Unitate de credință și bariere jurisdicționale. Cazul ortodoxiei americane*, în *Teologie și viață*, serie nouă, anul XX, nr. 1-4, ianuarie-aprilie, 2010, pp. 69-84.

Gabriel-Viorel Gârdan, *Cunoaștere și autocunoaștere sau despre necesitatea studierii istoriei bisericești*, în Justo L. Gonzales, *Ghid pentru studiul Istoriei Bisericești*, traducere Cezar Login și Gabriel-Viorel Gârdan, ediție, studiu introductiv și bibliografie de Gabriel-Viorel Gârdan, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, pp. 7-14.

Gabriel-Viorel Gârdan, *Așa să citim Scripturile! Reflecții hrisostomice cu privire la citirea Sfintei Scripturi*, în *Credință și viață în Hristos – Anuarul Episcopiei Sălajului*, anul III, 2010, Editura Credință și viață în Hristos, Zalău, 2011, pp. 303-313

Peste 50 de cronici și reportaje publicate în Ediția de Transilvania a Cotidianului Lumina.

D. GRANTURI

director de proiect, grant CNCIS proiect de cercetare exploratorie IDEI_2422, tema de cercetare: *Diaspora ortodoxă românească din America de Nord. Izvoare narative și epistolare.*

responsabil proiect, grant CNCISIS proiect de cercetare exploratorie IDEI_529, director pr. prof. dr. Ioan-Vasile Leb, tema de cercetare: *Instituțiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania*.

E. PARTICIPĂRI LA MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE

4-6 noiembrie 2010 am participa la conferința internațională „Credință și mărturisire – Istorie și actualitate”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Am prezentat prelegerea *Unitatea și autocefalia Bisericii în dialogul pan-ortodox presinodal*

27 ianuarie 2011, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, am organizat și am moderat masa rotundă *Interpretarea Sfintei Scripturi la Sfântul Ioan Gură de Aur și la Sfântul Grigorie de Nisa*.

30 martie – 1 aprilie 2011, am participat la Mănăstirea Strâmba la a conferința internațională „Sfântul Duh - sfințenia noastră” organizată de Ecumenical Spiritual Center, Diakonia Neuendettelsau, Germania și Mitropolia Ardealului.

8-10 aprilie 2011 am participat la conferința internațională „Central Europe Population History during the first demographic transition”, organizată de Centrul de Studii Transilvane al Academiei Române, Centrul de Studiere a Populației din cadrul Universității Babeș-Bolyai și Karl Franzens University Graz, și am prezentat comunicarea *The process of assimilation of the romanian immigrants in USA before and during First World War*

23 mai 2011 am prezidat juriul Concursului de oratorie „Sfântul Ioan Gură de Aur”, organizat de Liceul Ortodox Sfântul Nicolae din Zalău.

27 mai 2011 la sediul Episcopiei Sălajului am organizat și condus procesul de desemnare al titlului de „Profesorul anului 2011” pentru profesorii de religie.

martie-iunie 2011, am fost președintele Comisiei centrale de organizare și evaluare a Concursului Național „Biserica locaș de închinare”, prevăzut în calendarul Ministerului Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului cu numărul 60233/21.12.2010.

16 iunie 2011, la Mănăstirea Strâmba, Sălaj, am participat la sesiunea de formare din cadrul proiectului „Alege școala !”.

21 iulie 2011, la Mănăstirea Râmeț, Alba, am participat la dezbaterea „Publicarea și publicațiile științifice în domeniul teologiei”

5 septembrie 2011, am făcut parte din comisia de concurs în vederea ocupării postului de asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

20 septembrie am susținut prelegerea *Paternitatea duhovnicească în spiritualitatea răsăriteană* în cadrul conferinței preoțești ecumenice organizate de Fundația Diakonia, Neuendettelsau, Germania.

F. MEMBRU ÎN STRUCTURI ȘTINTIFICE ȘI DE CERCETARE

Membru în *North American Patristic Society*,

Manager și cercetător în cadrul *Institutului de Istorie Ecclesiastică*,

Membru al *Asociației pentru Dialog între Religie și Știință*, polul Cluj,

Membru al *Centrului de Studii Ecumenice și Interreligioase*, al Universității Babeș-Bolyai,

Acquisitions Editor al *Editurii Versita*, Polonia pentru domeniul Teologie și Studii Religioase,

Membru în *comitetul de redacție al Anuarului Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*,

Editor al publicației „Credință și viață în Hristos”, Anuarul Episcopiei Sălajului,

Director al Editurii Episcopiei Sălajului „Credință și viață în Hristos”,
Lucrări de licență, dizertație și gradul I în preoție coordonate:

Velecico V. Ionuț-Vasile, *Persecuțiile în lumina literaturii apologetice* (licență),

Vârva Șt. Valentin-Ștefan, *Maica Domnului în lumina scrierilor Sfinților Andrei Criteanul și Ioan Damaschinul* (licență),

Șomlea D. Florin, *Monahismul în Țara Sfântă* (licență),

Socolan I. Ioan-Alexandru, *Creștinismul în Japonia* (licență),

Pop M. Gh. Mircea-Dorin, *Organizarea Bisericii în primele veacuri creștine* (licență),

Ola M. Marcel-Gheorghe, *Adunările generale ale Consiliului Mondial al Bisericii. Istorie și receptare*. (licență),

Mălinaș H.V. Hadrian-Horațiu, *Aspecte ale vieții bisericești din secolul al IV-lea în lumina corespondenței Sf. Vasile cel Mare* (licență),

Bozeșan A. Dan-Cristian, *Între Răsărit și Apus: schisma din 1054. Istorie, texte și dialog* (licență),

Mechno M. Tiberiu-Mihăiță, *Criza iconoclastă din secolele VIII-IX* (licență),

Țurcan V. Stanislav, *Iustinian I - împărat și teolog* (licență),

Dobocan M.I. Mihai, *Sfânta Scriptură în gândirea Sf. Ioan Gură de Aur* (lucrare de dizertație coordonată împreună cu PC Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă),

Gaga I. Ioan-Sergiu, *Uniația în sec. XVI-XVIII* (lucrare de dizertație coordonată împreună cu PC Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb),

Morea V. Emilia-Silvia, *Omul în opera exegetică a Sf. Grigore de Nyssa* (lucrare de dizertație coordonată împreună cu PC Pr. prof. univ. dr. Valer Bel),

Goie T. Paul, *Sfânta Scriptură în gândirea Sf. Vasile cel Mare* (lucrare de dizertație coordonată împreună cu PC Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă),

Nerțan Eugen Dan, *Problema calendarului în Ortodoxie* (gradul I – preoție),

Cobzaș Nicolae, *Învățătura despre icoană. Sf. Ioan Damaschinul și Sf. Teodor Suditul* (gradul I – preoție),

Cristea Lucian-Dinu, *Relațiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române cu Biserica Romano-Catolică* (gradul I – preoție),

Durnea Rusalim, *Familia creștină la Sf. Ioan Gură de Aur* (gradul I – preoție),

Haiduc Dan, *Interpretarea Sfintei Scripturi în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur* (gradul I – preoție),

Iacob Ioan, *Suferință și sfințenie în închisorile comuniste din România* (gradul I – preoție),

Mureșan Victor, *Un secol de dialog ecumenic (1910-2010)* (gradul I – preoție),

Nechita Claudiu, *Sf. Vasile cel Mare, teolog și model al filantropiei* (gradul I – preoție),

Popiț Claudiu-Dan, *Viața bisericească în protopopiatul Unguraș, în timpul păstoririi Mitropolitului Andrei Șaguna* (gradul I – preoție),

Șortan Marius, *Participarea preoților români din Transilvania la Revoluția din 1848-1849* (gradul I – preoție),

Tarba Daniel, *Patriarhii României în fața puterii comuniste* (gradul I – preoție),

Zaha Ioan, *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române – 125 ani de la Recunoaștere (1885-2010)* (gradul I – preoție),

Spancioc Vasile, *Milostenia în învățăturile Sf. Ioan Gură de Aur* (gradul I – preoție).

ACTIVITATEA ADMINISTRATIVĂ ȘI PASTORALĂ

- consilier cultural al Episcopiei Sălajului,
- preot slujitor la Catedrala Episcopală „Înălțarea Domnului” din municipiul Zalău,
- corespondent al ziarului Lumina și al posturilor de Radio Trinitas și Renașterea,
- colaborator al postului de Radio Renașterea.

LECT. UNIV. DR. ANA BACIU

CĂRȚI

Limba greacă – Morfologia, Editura Renașterea, Cluj- Napoca, 2011, 177 p.

STUDII ȘI ARTICOLE

Mitropolitul Andrei Șaguna și autocefalia B.O.R., în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai” – Series Theologia Orthodoxa, Cluj-Napoca, nr. 1 / 2010, p. 65-69.

Modalități de interpretare lingvistică a textului religios, în „Analele Științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă”, Cluj-Napoca, 2010 tom XII 2008/2009, p. 423- 431.

Philon din Alexandria. Despre virtuțile pe care le-a însemnat Moise: despre curaj, evlavie, iubirea de oameni și pocăință, împreună cu altele, traducere, în „Tools”, Revista Centrului de Studii Clasice și Orientale „Orientalia”, an I, nr 1/ 2010, p. 5-11.

Câteva argumente în favoarea etimologiștilor transilvani, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai” – Series Theologia Orthodoxa, Cluj-Napoca, nr. 2 / 2011, p. 295- 305.

PR. LECT. UNIV. DR. MIRCEA OROS

ACTIVITATEA DIDACTICĂ

A predat cursul și a susținut seminariile la disciplinele : Teologie Liturgică I, Artă Creștină și Erminie I, II și Practică Omilică I, II.

ACTIVITATE ȘTIINȚIFICĂ:

Die Pentekostarionsfeste und ihre Spiritualität. Das Fest Christi -Himmelfahrt – Liturgischer Kommentar, în *Studia Universitatis Babeș Bolyai*, nr. 2, anul LIII, 2010, p. 239-245.

Die Ausferstehung Christi und unsere Auferstehung – Liturgischer Komentar, în *Etică – Etnie – Confesiune*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 283-302.

Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie, părtășie reală de Hristos Mântuitorul în Anuar XII, 2009, Cluj-Napoca, 2010, p. 383-399.

Lasst uns beten für die Einheit der Kirche Gottes und für die Versöhnung allen, în *Wer ist die Kirche? – Omagiu Monseniorului Dr. Albert Rauch*, Editura Universității Reîntregirea, Alba-Iulia, 2010, p. 581-584.

Simpozioane și Manifestări Științifice Naționale și Internaționale:

Conferința Internațională *Und Gott sah, dass es gut war...- Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe*, Otto – Friedrich – Universität Bamberg, Evangelische Theologie, 16-18 februarie 2011. Susține prelegerea : *Das Abendmahl – Dimensionen und Entwicklungen*.

Conferința internațională *Integrarea Europeană și Valorile Bisericii*, Cluj-Napoca, 26-29 martie 2011.

Sesiunea și ceremonia de decernare a titlului Doctor Honoris Causa, Domnului Prof. Dr. Gunther Wenz, *Institut für Fundamentaltheologie und*

Ökumene der Evangelisch-Teologischen Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität-München, Cluj-Napoca, 27 martie, 2011.

Conferința internațională *Theologie und Naturwissenschaften*, Chur (Choir) – St. Gallen, Elveția, aprilie 2011. Susține prelegerea *Schöpfung in der Bibel*.

Conferința *Misterul pascal în viața liturgică a Bisericii*, Facultatea de Studii Europene Cluj-Napoca, mai 2011.

Vernisajul expoziției pictorului Dorel Topan intitulată *Contempimago*, de la secția Arte Plastice și Decorative, Universitatea de Nord, Baia Mare, 31 mai 2011.

Sesiunea anuală a cursurilor pastorale și de îndrumare misionară a clerului, 30 iunie-11 iulie 2011. Susține prelegerile: *Structura actuală organizatorico – administrativă a Bisericii Ortodoxe Române* și *Rolul și importanța Sfintei Liturghii în viața credincioșilor*.

ACTIVITATEA MISIONARĂ:

În Postul Crăciunului și al Sfințelor Paști însoțește grupele misionare ale studenților. Slujește la parohia *Tuturor Sfinților* din Cluj – Napoca. Pe lângă predicile duminicale, rostește, cu ocazia sărbătorilor importante din cadrul anului liturgic, omilii, cateheze, meditații.

LECTOR UNIV. DR. MUNTEAN GH. MARCEL

ACTIVITATE DIDACTICĂ:

Curs Studiul general al desenului și al culorii, an I.

Curs Studiul general al compoziției, an I

Curs Studiul culorii pentru icoană, an II.

Curs Tipologia Artei Bizantine, an III.

Curs Studiul desenului pentru pictura bisericească an III.

Curs și seminar Iconografia Artei Creștine an I, Universitatea de Arte și Design, Cluj-Napoca.

Curs Master Structuri canonice și plastice, an I.

Curs Master Replici iconografice, an II.

Coordonator științific al lucrărilor de licență și master.

ACTIVITĂȚI CU STUDENȚII:

EXPOZIȚII CU STUDENȚII:

2010 Expoziție de grup cu studenții, *Iconografia Maicii Domnului*, Facultatea de Drept, Cluj-Napoca – coordonator de proiect.

2010 Expoziție de grup cu studenții, *Icoanele Învierii*, Facultatea de Drept, Cluj-Napoca – coordonator de proiect.

2010 Expoziție de grup cu studenții, *Iconografia Învierii*, Hotel Universitatis, Cluj-Napoca

– coordonator de proiect

2011 Expoziție de grup cu studenții, *Ipostaze iconografice*, Galeria Byzantion, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian*, București-coordonator de proiect.

2011 Expoziție de grup cu studenții, *Ipostaze iconografice*, Muzeul de icoane, Catedrala Mitropolitană Timișoara- coordonator de proiect.

2011 Expoziție de grup cu studenții, *Izvoade iconografice*, în cadrul sesiunii de comunicări nivel licență editia a IV-a, Principii si profile de sfințenie familială în spiritualitatea răsăriteană, sala Nicolae Ivan, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj- Napoca.

2011 Expoziție de icoane dedicată împlinirii a 90 de ani de la reînființarea episcopiei ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului, sala Nicolae Ivan, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj- Napoca.

CONFERINȚE LA CARE AU PARTICIPAT STUDENȚII ȘI MASTERANZI SUB COORDONARE:

2010 Sesiunea de comunicări *Credință și istorie Simbolul Niceeo-Constantinopolitan, Autocefalia și Patriarhatul Bisericii Ortodoxe Române*, ediția a III-a, 27-28 aprilie, studentă Lucia Andonie cu lucrarea: *Chipul patriarhilor români în pictura bisericească*.

2010 Sesiunea de comunicări *Credință și istorie Simbolul Niceeo-Constantinopolitan, Autocefalia și Patriarhatul Bisericii Ortodoxe Române*, ediția a III-a, 27-28 aprilie, masteranzii Ioana Boglea și Grigore Cristea cu lucrarea: *Sinodul I Ecumenic de la Niceea în iconografie*.

2011 Sesiunea de comunicări *Etica familiei ca remediu al spiritului contemporan*, nivel licență, ediția a-IV-a, 3-4 mai 2011, Anul Omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română, student Emilian Andrei Tămaș.

2011 Sesiunea de comunicări *Etica familiei ca remediu al spiritului contemporan*, nivel master, ediția a-IV-a, 3-4 mai 2011, Anul Omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română, masterandă Roxana Troacă.

PROIECTE DE PICTURĂ MONUMENTALĂ:

2010 -Pictarea unor scene religioase, *Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului*.

2011-Pictarea capelei *Sântul Ierarh Nicolae*, de la Școala Constantin Brâncuși, Cluj-Napoca.

2011- Pictarea capelei *Sfântul Apostol Andrei*, de la Spitalul de copii, Cluj-Napoca.

CĂRȚI, ARTICOLE, STUDII DE SPECIALITATE:

2010 Theologia Ortodoxă, Studia Universitatis Babeș-Bolyai–*Iconografia răsăriteană a Sfintei Treimi. Studiu de caz. Icoane românești*, p. 233-246.

2010 Theologia Ortodoxă, Studia Universitatis Babeș-Bolyai – *Catedrala Patriarhală, istorie, arhitectură, artă*, p. 171-183.

2010 octombrie, ziarul Monitorul de Cluj, *Sfântul Dimitrie din Basarabi, icoana a vieții celei curate*, p. 8.

2010 decembrie, ziarul Monitorul de Cluj, *Sfântul Apostol Andrei, pescarul devenit Apostol*, p. 8.

2010 octombrie ziarul *Renașterea Bucură-te, Izvorule de mir, Mare Mucenice Dimitrie*, p. 4-12.

2010 Anuar XII 2008-2009, *Η συνθετική δομή και η τονική ανάπτυξη της παράστασης της Στάυρωσης. Ενδεικτικά Παραδείγματα*, p. 443-465.

2011 aprilie ziarul *Renașterea Sărbătoarea Învierii Domnului în iconografie*, p. 4

2011 mai ziarul *Renașterea Sărbătoarea Sfinților Împărați Constantin și Elena și redarea lor în iconografia creștină*, p. 5.

2011 iunie ziarul Monitorul de Cluj, *Praznicul Nașterii Sfântului Ioan Botezătorul*, p. 8.

2011 carte, *Integrarea Europeană și Valorile Bisericii*, Ed. *Renașterea*, 2011, Cluj-Napoca, articolul *Teologia icoanei sau nevoia ei, în context interreligios european*, p.451-460.

2011 iunie, ziarul Monitorul de Cluj, *Soborul celor 12 Apostoli și chipul lor din icoană* p. 8.

2011 iulie, ziarul *Renașterea, Sfânta Maria Magdalena în tradiția creștină*, p. 9.

2011 august, ziarul *Renașterea, Iconografia Schimbării la Față în spațiul răsăritean și apusean*, p. 8.

2011 august, ziarul Monitorul de Cluj, *Icoana plină de speranță a Adormirii Maicii Domnului*, p. 8.

2011 septembrie, ziarul Monitorul de Cluj, *Sărbătoarea Acoperământului Maicii Domnului*, p. 7.

2011 septembrie, ziarul *Renașterea, Nașterea Maicii Domnului în iconografie*, p. 8.

2011 octombrie, ziarul Monitorul de Cluj, *Mântuirea între eroismul credinței și liniștea singurătății*, p. 8.

2011 octombrie, ziarul Monitorul de Cluj, *Praznicul Sfinților Ardeleni Cuvioșii Mărturieitori Visarion și Sofronie, mucenicul Oprea și preoții Ioan din Galeș și Moise Măcinic din Sibiel*, p. 8.

2011 niembrie ziarul *Renașterea*, *Iconografia praznicului Intrării Maicii Domnului în Biserică*, p. 9.

2011 noiembrie ziarul *Renașterea*, *Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil, vestitorii lui Dumnezeu către oameni și Sfântul Nectarie Taumaturgul făcătorul de minuni*, p. 8.

2011 noiembrie ziarul *Renașterea*, *Bucură-te, bucuria noastră, Sfântă Pruncă, pururea Fecioară*, p. 8.

PUBLICAȚII DESPRE MARCEL GHE. MUNTEAN:

2010 15 years of „Inter-Art”, „Inter-Art” Foundation, Aiud, Romania.

2010 noiembrie Catalog de Artă Plastică *Artă și Sacralitate*, Focșani, p. 16.

2010 decembrie Oliviu Socaciu Matilda Takacs, *Aiud, localitate urbană multimilenară*, ediția a IV-a, Ed. Rizoprint, Alba Iulia, 2010, p. 372.

2011 aprilie Catalog de Artă Plastică *Simboluri creștine*, Muzeul Național al Unirii Alba-Iulia, p. 3.

2011 aprilie Publicație „Lumina” articolul Vernisajul *Ipostaze Iconografice* la București. p. 1-3

2011 *Who is who*, Enciclopedia Personalităților din România, ed. a 6-a, Ed. Verlag.

2011 septembrie, *Renașterea numerele 7 și 8. Tîlcul lumii*, ziarul Făclia, 22.

2011 decembrie, *Sinteze Contemporane Arta Românească*, Ed. Brumar, 2011, p. 100, 101.

2011 decembrie, Vernisaj *...de la Nașterea lui Hristos*, ziarul Făclia, 20 decembrie.

CONFERINȚE:

2010 Participarea la simpozionul *Sărbătoarea Sfintelor Paști la români*, cu tema: *Sărbătoarea Învierii Domnului la români*, Hotel Universitatis, Cluj-Napoca.

2010 Participare la seminarul internațional de iconografie bizantină Putna, 2010.

2011 Participare la simpozionul internațional *Familia creștină între tradiție și modernitate*, 2-5 noiembrie, Cluj-Napoca.

EXPOZIȚII DE GRUP ÎN ȚARĂ ȘI ÎN STRĂINĂTATE:

2010 Expoziție de icoane, *Învierea Domnului*, Galeria Orizont, București.

2010 Expoziție de artă plastică, *Artă și sacralitate*, Galeriile de Artă, Focșani.

2011 Expoziție de pictură, *Simboluri creștine*, Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia.

2011 Expoziție de pictură Sinmboluri creștine Facultatea de Teologie Ortodoxă, Alba-Iulia.

2011 Expoziție de artă religioasă, Colegiul Academic Babeș- Bolyai, Cluj-Napoca.

2011 Expoziție de artă contemporană, Salonul contemporan, Râmnicu-Vâlcea

2011 Expoziție de artă *Sinteze contemporane Artă Românească*, Sala Brâncuși a Parlamentului României, București.

MASS-MEDIA:

2010 iunie, radio Renașterea, emisiunea *Icoana bizantină și tabloul religios*, Cluj-Napoca

2010 octombrie, TVR2, emisiunea *Omul de lângă tine*, Cluj-Napoca.

2010 octombrie, Radio Trinitas emisiunea *Convorbirile Trinitas*, București.

2010 iulie, 17 orele13, Radio Renașterea, emisiunea *Dialoguri – Erminia bizantină și canonicitatea reprezentărilor religioase în contextul contemporan*

2011 august, 14 orele13, Radio Renașterea, emisiunea *Dialoguri - Praznicul Adormirii Fecioarei și iconografia ei.*

2011 august, 29, orele 13, Raadio Renașterea, emisiunea *Caledoscop - Praznicul Tăierii capului Sfântului Prooroc Ioan Înaintemergătorul.*

2011 octombrie 1, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea *Caledoscop - Praznicul Acoperământului Maicii Domnului.*

2011 octombrie 14, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea *Caledoscop - Sfânta Cuvioasă Parascheva de la Iași.*

2011 octombrie 26, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea *Caledoscop - Sfântul Mare Mucenic Dimitrie izvorătorul de mir și Sfântul Părinte Dimitrie Basarabov, ocrotitorul Bucureștiului.*

2011 octombrie 21, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea *Caledoscop - Sfinții Mărturisitori ai Ortodoxiei Cuvioșii Visarion, Sofronie și Mucenicul Oprea, precum și Sfinții Preoți Ioan din Galeș și Moise Măcinic din Sibiel.*

2011 noiembrie 8, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea *Caledoscop – Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil și icoanele lor.*

2011 noiembrie 11, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea *Caledoscop – Sfântul Mare Mucenic Mina în iconografie.*

2011 noiembrie 23, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea *Caledoscop – Cuviosul Antonie de la Schitul Iezer.*

2011 noiembrie 25, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea *Caledoscop – Sfânta Mare Muceniță Ecaterina în iconografie.*

2011, noiembrie 26, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea *Caledoscop – Praznicul Cuviosului Părintelui nostru, Stelian Paflagonul și icoana sa.*

2011 noiembrie 27, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea Caledoscop
– *Sfântul Mare Mucenic Iacob Persul viața și iconografia sa.*

2011 decembrie 4, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea Caledoscop
– *Sfânta Mare Muceniță Varvara viața și iconografia sa.*

2011 decembrie 7, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea Caledoscop
– *Sfânta Mare Muceniță Fiofteia și iconografia sa.*

2011 decembrie 12, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea Caledoscop
– *Sfântul Ierarh Spiridon al Trimitundeii și iconografia sa.*

2011 decembrie 13, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea Caledoscop
– *Sfântul Ierarh Dosoftei, Mitropolitul Moldovei, viața și icoana sa.*

2011 decembrie 15, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea Caledoscop
– *Sfântul Sfințit Mucenic Elefterie, episcopul Iliricului și mama sa Antia.*

2011 decembrie 20, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea Caledoscop
– *Sfântul Ignatie Teoforul Episcopul Antiohiei.*

2011 decembrie 22, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea Caledoscop
– *Sfântul Ierarh Petru Movilă Mitropolitul Kievului viața și icoana sa.*

2011 decembrie 25, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea Caledoscop
– *Icoana Nașterii Domnului.*

2011 decembrie 26, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea Caledoscop
– *Icoana Soborul Maicii Domnului.*

2011 decembrie 27, orele 13-15, Radio Renașterea, emisiunea Caledoscop
– *Icoana Sfântului Arhidiacon Ștefan.*

MEMBRU ÎN COMISII DE SPECIALITATE:

2010 Concursul național *Icoana Micului creștin*, ediția a II-a, Sfânta mănăstire Râșca.

2011 Concursul național *Icoana Micului creștin*, ediția a III-a, Sfânta mănăstire Râșca.

2011 Concursul național *Copilul în Familie*, ediția I, etapa eparhială, Cluj-Napoca.

2011 Concursul național *Biserica lăcaș de închinare*, ediția I, Zalău.

2011 Concursul de icoane pe sticlă a elevilor Seminarului Liceal Teologic Ortodox din Cluj-Napoca ...*de la Nașterea lui Hristos*, ediția I, Biblioteca Octavian Goga, Cluj-Napoca.

DISTINCȚII:

2010 Diplomă onorifică la Seminarul Internațional de Iconografie Bizantină „Putna 2010” 15-26 septembrie 2010.

2010 Diplomă de Excelență pentru coordonarea pictarii Capelei școlare cu hramul *Sfânta Mare Muceniță Ecaterina*, Colegiul Tehnic Anghel Saligny, Cluj-Napoca.

2011 Diplomă de Excelență pentru pictarea capelei școlare cu hramul *Sfântul Ierarh Nicolae*, Școala Constantin Brâncuși, Cluj-Napoca.

2011 Medalia Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj- Napoca, 20 de ani de la reînființare.

2011 Diplomă de Excelență pentru coordonarea expoziției *Ipostaze iconografice*, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* București și Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, aprilie-mai 2011.

2011 Diplomă pentru jurizarea expoziției *Icoana din sufletul copilului* organizată de Liceul Teoretic *Pavel Dan*, Câmpia Turzii.

2011. Diplomă pentru jurizarea expoziției concursului de icoane pe sticlă a elevilor Seminarului Liceal Teologic Ortodox din Cluj-Napoca ...*de la Nașterea lui Hristos*, ediția I, Biblioteca Octavian Goga, Cluj-Napoca.

2011 Diplomă de excelență artistică, Universitatea *Babeș-Bolyai*, Cluj-Napoca.

ASIST. UNIV. DR. ADRIAN PODARU

TRADUCERI:

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Statui* (2 vol.) traducere din limba greacă veche, introducere și note, ediție bilingvă, Editura Polirom, Iași, 2011.

David Bradshaw, „Sfântul Ioan Gură de Aur despre har și liberul arbitru”, traducere din limba engleză, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria *Theologia Orthodoxa*, an LV (2010), nr. 2, pp. 247-258.

STUDII:

„Depunerea Sf. Ioan Gură de Aur din scaunul episcopal de Constantinopol: o colaborare nedorită a autorității ecleziastice cu puterea imperială”, în *Credință și viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului 2010*, pp. 349-367.

„Ioan și reformarea Antiohiei: un proiect eșuat”, în Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Statui* (2 vol.), ediție bilingvă, Editura Polirom, Iași, 2011.

PARTICIPĂRI LA SIMPOZIOANE, CONFERINȚE, ÎNTÂLNIRI:

4-6 noiembrie 2010 – participare la conferința internațională cu titlul *Credință și mărturisire – Istorie și actualitate*, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

7 iulie 2011 am participat la Colegiul *Noua Europă* la întâlnirea de lucru a grupului de traducere a *Vulgatei*. Printre participanți: Francisca Băltăceanu, Iulia Cojocariu, Octavian Gordon, Constantin-Ionuț Mihai, Ioana Munteanu, Adrian Muraru, Iuliana-Sica Șuștea, Wilhelm Tauwinkl. La prima parte a întâlnirii a asistat și Domnul Andrei Pleșu.

ȘCOLI DE VARĂ:

3-12 septembrie 2011 am coordonat, împreună cu Pr. Conf. Univ. Dr. Ștefan Iloaie, școala de vară organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și The Diaconal Institute in Neuendettelsau, Germany. Printre temele analizate și dezbătute menționez:

a) Dr. Jürgen Zerth, *Future of Health Care*. „What kind of care do I really get tomorrow?” A discussion from the economic point of view.

b) Prof. Dr. Frank Daumann, *Health Technology Assessment and its consequences*, urmat de un workshop (*Economic Classroom experiment*).

PRECIZARE

*Fiecare autor este răspunzător
de conținutul lucrării sale*