

Studia Theologica

Orthodoxa Doctoralia Napocensia

Anul IV, Nr. I, 2021

EDITORIAL BORD OF:

Studia Theologica

Orthodoxa Doctoralia Napocensia

EDITORIAL OFFICE: STR. EPISCOP NICOLAE IVAN F.N.,
CLUJ-NAPOCA, ROMANIA,
PHONE: 0040264.431.005

EDITOR-IN-CHIEF: PR. PROF. UNIV. DR. VASILE STANCIU
(DOCTORAL SCHOOL DIRECTOR)

EXECUTIVE EDITOR: DR. GABRIEL NOJE

EDITORIAL ASSISTANT: PR. LECT. UNIV. DR. RĂZVAN PERȘA

EDITORIAL BOARD: ÎPS ARHIEPISCOP ȘI MITROPOLIT ANDREI ANDREICUȚ

ARHIM. PROF. UNIV. DR. TEOFIL TIA

PR. PROF. UNIV. DR. ALEXANDRU MORARU

PR. PROF. UNIV. DR. IOAN-VASILE LEB

PR. PROF. UNIV. DR. STELIAN TOFANĂ

PR. PROF. UNIV. DR. VALER BEL

PR. PROF. UNIV. DR. IOAN CHIRILĂ

PR. PROF. UNIV. DR. ȘTEFAN ÎLOAIE

PR. PROF. UNIV. DR. VASILE GORDON

PR. PROF. UNIV. DR. GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

PR. CONF. UNIV. DR. PATRICIU DORIN VLAICU

PR. CONF. UNIV. CRISTIAN-SEBASTIAN SONEA

CONF. UNIV. DR. NICOLAE TURCAN

© 2022. Toate drepturile rezervate
Reproducerea integrală sau parțială a textului
este interzisă și se pedepsește conform legii

ISSN: 2602-0009
ISSN-L 2602-00096

Studia Theologica

Orthodoxa Doctoralia Napocensia



Anul IV, Nr. I, 2021

Tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului

† ANDREI,

Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului

și Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului

Editura Renașterea
Cluj-Napoca, 2022

Cuprins

Anul IV,
nr. I,
2021

PR. PROF. UNIV. DR. VASILE STANCIU, <i>Cuvânt înainte</i>	7
(Directorul Școlii Doctorale)	

TEOLOGIE BIBLICĂ

PR. DRD. GHEORGHE MOLDOVAN, <i>Delimitări terminologice și semantice ale termenului „bucurie” în Sfânta Scriptură</i>	10
PR. DRD. LUCIAN GREABU, <i>Coordonate pastorale precreștine în Psalmul 50</i>	26
DRD. MIRCEA GRIGORE GREC, <i>Gherbazi, ucenicul lui Elisei - între împlinirea misiunii și eșec</i>	37
PROTOS. DRD. CONSTANTIN ȚANEF, <i>Actualitatea însușirilor slujitorilor bisericești în scrierile pauline. Perspectivă exegetică conform Epistolei I Timotei</i>	50

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

PR. DRD. IOAN-GEORGE KRAUCIUC, <i>Familia umană - oglinda societății</i>	64
PR. DRD. CIPRIAN DIMITRIE GABRIEL GLIGAN, <i>Dimensiunea misionară a cultului Bisericii prin Sfânta Liturghie</i>	70
DRD. FLORIN VASILE MILIAN, <i>Satul românesc între mistificare și dezumanizare</i>	80
DRD. ANDREI GORBĂNESCU, <i>Rediscovering the Christian identity within the Orthodox Cult</i>	88
DRD. GRIGORE CHIRA, <i>Oscar-Saia Steinhardt - un părinte pentru mulți</i>	97
DRD. ADRIAN-RADU LEȘ, <i>Materiile euharistice în Biserica Ortodoxă și materiile Cinei Domnului în Penticostalismul românesc</i>	106
DRD. EVDICA POPA, <i>Limitele libertății umane în teologia patristică răsăriteană și apuseană: Sfântul Chiril al Alexandriei și Fericitul Augustin</i>	123

DRD. RADU MICU, *Problema castității și fundamentarea moralei sexuale creștine* 135

IEROM. DRD. OCTAVIAN NICOLAE CIOBANU, *Universalitate și monahism în Ortodoxie* 146

TEOLOGIE ISTORICĂ

PR. DRD. RAREȘ TĂRNICERU, *Rolul coloniștilor orientali în răspândirea creștinismului pe teritoriul Imperiului Roman. Cazul comunității de la Valcum-Pannonia* 154

PR. DRD. IONUȘ HENS, *Imaginea unui sat transilvan în ochii protopopului Aurel Muntean la începutul secolului al XX-lea* 163

DRD. DANIEL MATEI POP, *Preotul Profesor Martir Florea Mureșan - o pagină din dosarul de canonizare* 171

TEOLOGIE PRACTICĂ

DRD. DANIELA-LUMINIȚA IVANOVICI, *Aspecte sociale reflectate în versurile gnomice ale Sfintei Casia Romana* 188

PROTOS. DRD. GHERASIM SOCA, *Notă asupra imnografilor Penticostarului* 200

PR. DRD. VASILE PAȘCA, *„Nunta mortului” ilustrată într-un vers din zona Vișeuului*
..... 209

PR. RRD. ROBERT-ANTON KOVACS, *Influențe duhovnicești în viața Arhimandritului Vasile Vasilache* 230

DRD. MIHAELA BRÂNZĂ, *Rolul părinților în educația religioasă a preșcolarilor de astăzi* 247

DRD. ALEXANDRU LUKACS, *Elemente canonice privind organizarea actuală a pastorației la nivel urban în comparație cu situația din capitalele Imperiului Roman (Roma și Constantinopol, sec. IV-V)* 257

DRD. IONELA-SILVANA CODREAN, *Evoluții ale raporturilor dintre Stat și Culte în contextul Pandemiei Covid-19 în România* 271

DRD. IULIANA-ANIȘOARA LUȚAI, *Contribuția remarcabilă a Arhiepiscopului și Mitropolitului Bartolomeu Anania la apărarea demnității familiei creștine - factor de temelie al neamului omenesc* 290

CUVÂNT ÎNAINTE

PR. PROF. UNIV. DR. VASILE STANCIU

DIRECTORUL ȘCOLII DOCTORALE „ISIDOR TODORAN”

Cu ajutorul lui Dumnezeu și cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Arhiepiscop și Mitropolit Andrei scoatem la lumină nr.1/2021 al revistei Școlii Doctorale „Isidor Todoran” al Facultății de Teologie Ortodoxă din Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Această prestigioasă școală de teologie ortodoxă a devenit în timp foarte vizibilă, atât în țară cât și în străinătate. De la începuturile ei, mai precis din toamna anului 1924, de când vrednicul de pomenire episcop Nicolae Ivan întemeia Academia Teologică din Cluj, prestigiul ei a crescut cu fiecare generație de absolvenți, datorită mai întâi profesorilor, toți cu o pregătire teologică de cea mai înaltă calitate academică, școliți la renumite universități din apusul Europei. Această pregătire a profesorilor a conferit școlii teologice clujene o particularitate distinctă și a creat premisele unei afirmări teologice cu rezultate imediate în viața Bisericii din Transilvania.

Înconjurat și încurajat de oameni de cultură clujeni, între care amintim nume precum: Sextil Pușcariu, G. Bogdan Duică, Silviu Dragomir, Ioan Lupaș, Alexandru Lapedatu, Octavian Goga, ș.a., Nicolae Ivan va citori o Academie teologică după modelul celei andreiene de la Sibiu, promovând calitatea și vrednicia profesorilor, râvna și perseverența studenților. Acest prestigiu de care s-a bucurat școala teologică clujeană n-a putut fi umbrat nici de vicisitudinile vremii, nici de reaua credință a oamenilor. Desființată în 1952 de către regimul comunist, teologia clujeană va reînvia după 1989, odată cu căderea comunismului în România, mai precis în toamna anului 1990, când își va redeschide porțile pentru noua generație de studenți, într-o atmosferă festivă, prezenți fiind Patriarhul Teoctist și o mare parte a membrilor Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

În anul 1992, prin bunăvoința conducerii Universității „Babeș-Bolyai”, rector fiind academicianul Ionel Haiduc, Institutul Teologie Universitar din Cluj devine Facultate de teologie în cadrul prestigioasei universități clujene, iar primul decan a fost PC Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru, cel care în primii doi ani va îndeplini și funcția de rector al Institutului. Noua facultate de teologie se va integra rapid în atmosfera academică pe care o impunea Universitatea, iar vizibilitatea ei va crește de la un an la altul. În acest context favorabil, va lua naștere și Școala Doctorală, prin contribuția importantă a celui de-al doilea decan al facultății, PC Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică sr, transferat de la Sibiu împreună cu pleiada de doctoranzi. Sprijinită pe aportul profesorilor de la Facultatea de Teologie din București, școala doctorală

clujeană își va spori numărul îndrumătorilor de doctorat, ajungând azi să fie cotate printre cele mai renumite școli doctorale din țară.

Ca orice instituție academică de prestigiu, și Școala Doctorală „Isidor Todoran” își are propria revistă, în care au posibilitatea toți doctoranzii să-și publice lucrările.

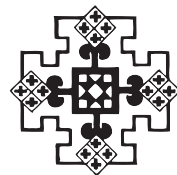
Un alt aspect ce ține de activitatea școlii doctorale clujene este cel legat de organizarea simpozioanelor dedicate doctoranzilor teologi din Patriarhia Română, cu posibilitatea prezentării din partea lor a ostenelilor de cercetare teologică, ce se vor încununa cu teza de doctorat.

În acest număr, doctoranzii au publicat lucrări reprezentative din toate cele patru direcții de cercetare, specifice teologiei ortodoxe: Teologie istorică, Teologie Biblică, Teologie Sistematică și Teologie Practică.

Îi felicităm pe toți autorii care au publicat lucrări în acest număr al revistei și avem convingerea că cercetarea teologică la acest nivel este pe un drum bun, cu largă vizibilitate națională și internațională.

Mulțumesc și celor care s-au ostenit voluntar cu alcătuirea acestui număr, corecturi, selecție, tehnoredactare, PC Pr. Lect. Univ. Dr. Răzvan Perșa și Domnului Dr. Gabriel Noje.

TEOLOGIE BIBLICĂ



DELIMITĂRI TERMINOLOGICE ȘI SEMANTICE ALE TERMENULUI „BUCURIE” ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ*

PR. DRD. GHEORGHE MOLDOVAN**

Abstract: In this study our intention is to present how the term „joy” is understood in the Holy Bible. In the first part we showed that this state is present in the Old Testament and in the New Testament. We have presented how „*the state of joy*” is experienced and who can enjoy it. The second part contains presentation of the most representative Hebrew terms that are used in Old Testament to express „*the state of joy*” with its meanings. The various words are presented in terms of the meanings and manifestations of joy. The last part of the study contains the most important terms in Greek used to express this state. By presenting these terms in Greek and Hebrew we want to highlight the difference between the term „joy” and the other terms used to express this state and if this state of „*true joy*” can be destroyed by the troubles of life.

Keywords: joy, delight, rejoicing, happiness, glad.

INTRODUCERE

Tema bucuriei este întâlnită atât în Vechiul Testament cât și în Noul Testament¹. Ea este considerată de către teologul și scriitorul Nicolae Steinhardt „ca fiind tema fundamentală a creștinismului”². Precum Iisus a adus bucurie, și creștinul adevărat este chemat să dăruiască bucurie, prin aceasta dobândind el însuși mare bucurie³.

În Vechiul Testament, un mare motiv de bucurie este eliberarea din robia egipteană și încrederea în împlinirea făgăduinței de mântuire. În Noul Testament, sursa principală de bucurie este Însuși Hristos, Care a venit să mântuiască lumea. Pentru a exprima ideea de bucurie, în Vechiul Testament cel mai mult este folosit termenul „*simha*”, iar în Noul Testament termenul „*kara*”/ „*kairo*”. *Rădăcinile semantice cele mai des întâlnite pentru exprimarea bucuriei sunt: „gil”, „rnn”, „sus” și „lz”. „Samah” este tradus în Septuaginta prin „euphraino”, iar „gil” este tradus de obicei prin „agaliao”,*

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Ștefan Iloaie, care și-a dat avizul pentru publicarea lui.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca; email: gheorgheimoldovan@yahoo.com

¹ C.E. ARNOLD, „Joy”, în D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 3, Doubleday, New York, 1996, pp. 1022-1023.

² Radu CIOBANU *Dicționarul rostirilor biblice*, Editura Helicon, Timișoara, 1996, p. 31.

³ Radu CIOBANU *Dicționarul rostirilor biblice*, p. 32.

cuvinte ce au apărut târziu în limba greacă („*agalliao*” acum este folosit pentru prima dată în literatură)⁴. „*Gil*” se traduce prin „a sări, a tresălta de bucurie”, iar „*simhah*” sau „*sameah*” (substantiv și verb) prin „a străluci” sau „a fi luminos”. Termenii corespondenți din greacă „*agaliasis*” și „*chara*” indică o bucurie intensă. „*Chara*” aparține aceleiași familii cu „*charis*” care se traduce cu „har”; așadar, bucuria este o fică a harului⁵.

În Septuaginta cuvintele „*chara*”/ „*kairo*” sunt întâlnite rar, spre deosebire de Noul Testament unde se întâlnesc mai des, probabil din cauză că în acea perioadă erau mai des întrebuințate. Pe lângă acești termeni, în Noul Testament mai sunt folosiți termenii „*makarios*”/ „*makarizo*” traduși de obicei prin „binecuvântat” sau „fericit” și „*kauchsthai*”/ „*kauchema*”, adică „laudă, mândrie”⁶.

Prilej de mare bucurie și veselie pentru poporul evreu mai erau sărbătorile naționale, ceremoniile ce aveau loc cu ocazia aducerii diferitelor jertfe, precum și încoronarea unui rege. Se bucurau la sărbătoarea Paștilor și a azimelor, deoarece își aminteau de eliberarea din robie (2 Par 30, 21-27; Ezr 6, 22); la sărbătorile Cincizecimii și a corturilor se bucurau pentru că Însuși Domnul le-a poruncit să se veselească (Dt 12, 6; 16, 11, 14, 15; Lv 23, 40); la sărbătoarea Purimului, în amintirea scăpării de amenințarea persană. Tot moment de mare bucurie și veselie era ajutorul dat de Dumnezeu în luptă (2 Par 20, 27 și Ps 9, 2; Is 51, 11). Ajutorul dat de Dumnezeu poporului sporește acestuia încrederea în împlinirea făgăduinței de mântuire, devenind astfel o sursă de bucurie⁷, înainte de mântuire, așa cum poate fi văzut în Isaia 40-66. Iar bucuria mântuirii este pentru întregul Israel, nu doar pentru oameni ci și pentru munți și copaci (Is 44, 23; 65, 14-19; Sof 3, 14-17), dar și „pentru toate neamurile” (Is 56, 7).

Bucuria se manifesta, de obicei, prin dans și cântece (1 Rg 18, 6). La ducerea chirotului Domnului în Ierusalim însuși David „a poruncit căpeteniilor leviților să pună pe frații lor cântăreți cu instrumente muzicale, cu psalterioane (țimbale), ca să vestească cu glas mare de bucurie” (1 Par 15, 16). Manifestările acestea uneori se auzeau până departe. De exemplu, când a fost uns Solomon rege al Israelului „tot poporul l-a petrecut pe Solomon și i-a cântat din fluier și bucurie mare era pe popor, încât și pământul se zguduia de strigătele lui” (3 Rg 1, 40). Multe exemple de cântări de veselie sau de mulțumire se întâlnesc în Psalmi (de ex. Ps 33 și 95)⁸. Aici sursa de bucurie pentru Israel este Domnul: „Să se bucure și să se veselească toți cei ce Te caută pe Tine” (Ps70, 4). În Ps 118, psalmistul, exultat, zice „Bucuramă-voi de cuvintele Tale ca Cel care a aflat comoară mare” (Ps 118, 162)⁹. Dumnezeu este și izvorul bucuriei (Ps 15, 11), dăătorul de bucurie și veselie (Ps42,4). Bucuria, după părerea psalmistului, vine din relația credinciosului cu Dumnezeu¹⁰. De asemenea, oamenii se

⁴ C.E. ARNOLD, „Joy”, pp. 1022-1023.

⁵ *Dicționar biblic*, Vol I A-H, trad. Constantin MOISA, Editura Stephanus, București, 1995, p. 183.

⁶ C.E. ARNOLD, „Joy”, pp. 1022-1023.

⁷ *Dicționar biblic*, p. 183.

⁸ C.E. ARNOLD, „Joy”, pp. 1022-1023.

⁹ G.G. COHEN, „Sus”, în R.L. HARRIS, G.L. ARCHER, Jr. și B.K. WALTKE (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1999, p. 873.

¹⁰ *Dicționar biblic*, p. 183.

bucură și saltă de veselie pentru mântuirea adusă de Domnul (Is 61, 10; 65, 19; 66, 14)¹¹. Nu doar poporul evreu se bucură, ci și Însuși Dumnezeu (Dt 30, 9; Sof 3, 17)¹², Care își găsește plăcere în fericirea omului¹³. În Vechiul Testament, bucuria nu vine doar din manifestarea religioasă, ci și vinul bun poate aduce bucurie (Jd 9, 13), ziua de naștere (Iov 3, 7), și toți anii, ai tinereții sau ai bătrâneții (Ecc 11, 8-9)¹⁴.

La poporul iudeu, citirea Torei este prilej de mare bucurie. Mărturie în acest sens este și sărbătoarea „Simhat Tora”¹⁵, adică „bucuria Torei” care marchează sfârșitul ciclului anual al citirii ei¹⁶.

Perioada Noului Testament începe cu bucuria adusă de îngerul Domnului care a zis: „Nu vă temeți. Că, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul; că-n cetatea lui David vi s-a născut azi Mântuitor, care este Hristos Domnul” (Lc 2, 10-11). Această bucurie venită prin Mesia, care aduce mântuirea, se regăsește în fiecare carte a Noului Testament¹⁷. Bucuria se manifestă, deci, cu prilejul nașterii Domnului (Lc 1, 47; 2, 10), a intrării triumfale în Ierusalim (Mc 11, 9, 10; Lc 19, 37), a învierii Lui (Mt 28, 8; Lc 24, 41). Iisus a venit pentru ca oamenii să aibă în ei bucuria Sa deplină (In 17, 13), bucurie pe care El a dat-o celor ce au vrut s-o primească (In 15, 11; 16, 24)¹⁸.

În primele trei evanghelii, mai ales în Evanghelia după Luca, este scos în evidență aspectul soteriologic al bucuriei. Cele trei pilde cu oaia cea pierdută, drahma cea pierdută și fiul risipitor arată bucuria Tatălui și a îngerilor atunci când se întoarce cineva de pe calea rătăcirii (Lc 15, 5-7, 9, 10, 32). Dar bucurie există și pentru cel ce se mântuiește (Lc 19, 6; Mt 13, 44). Extinderea mânturii la neamuri este mare sursă de bucurie pentru creștinii din jur, în (FA 11, 23; 13, 48; 15, 3), dar și pentru cei mântuiți (FA 8, 8, 39).

Cei răscumparați sunt aduși într-o strânsă unire cu Hristos, primind o mare bucurie. Rămânerea în Hristos aduce bucuria deplină (In 15, 11). Sfântul apostol Pavel ne îndeamnă să ne bucurăm întru Domnul (Flp 4, 4; 3, 1). Plecând de la această premisă, el îndeamnă „Bucurați-vă totdeauna” (1 Tes 5, 16). De asemenea, Apostolul Pavel

¹¹ G.G. COHEN, „Sus”, p. 873.

¹² J. SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, Logos Research Systems, Inc., Oak Harbor, 1997, p. 8525.

¹³ *Dicționar biblic*, p.183.

¹⁴ J. SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages...*, p. 8525.

¹⁵ Această sărbătoare este ținută de poporul iudeu la 23 Tîșri. Celebrarea are în centrul ei bucuria citirii Torei și constă dintr-o slujbă cu ritualuri între care se citesc și anumite părți din Tora. Se scot sulurile Torei, după care credincioșii entuziasmați le iau și înconjoară cu ele podiumul de lectură de șapte ori, cântând sau recitând cuvinte de laudă. Acest gest îl fac și copiii, doar că ei poartă suluri în miniatură sau stegulețe – *Dicționar enciclopedic de iudaism*, trad. Viviane Prager, C. Litma, Țălcu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2001, pp. 726-727.

¹⁶ Viviane PRAGER, *Dicționar enciclopedic de iudaism. Schiță a poporului evreu*, Editura Hasefer, București, 2001, p. 726.

¹⁷ J. SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages...*, p. 8525.

¹⁸ *Dicționar biblic*, p. 183.

vede bucuria ca fiind rezultatul prezenței Sfântului Duh (Ro 14, 17; 1 Tes 1, 16). În epistola către Galateni Apostolul Pavel este mai clar și ne spune că bucuria este rod al Duhului Sfânt („roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția;” Ga 5, 22-23).

Viața celor ce îi urmează lui Hristos este o înaintare spre bucurie, nu doar ca o creștere personală în credință, ci și ca o participare la creșterea altora în credință. În Noul Testament se găsesc multe exemple în acest sens. Sfântul Apostol Pavel se bucură de faptul că Hristos este propovăduit („Hristos se propovăduiește și întru aceasta mă bucur. Și mereu mă voi bucura”, Flp 1, 18), sau când aude despre trăirea creștină a altora („ascultarea voastră este cunoscută de toți. Mă bucur deci de voi...”, Rm 16, 19; 1 Tes 3, 9; Col 2, 5). Se bucură și de buna rânduială a credincioșilor din Corint, în urma scrisorii de dojană, scrisoare care inițial i-a întristat, dar prin care a venit pocăința, cea care aduce mântuire („Cu tot necazul sunt covârșit de bucurie”; „Acum mă bucur, nu pentru că v-ați întristat, ci pentru că *v-ați întristat spre pocăință*”, 2 Co 7, 9, 13, 16).

Noul Testament nu este atât de clar ca Vechiul Testament cu privire la modul în care bucuria este exprimată. Vechiul Testament exprimă bucuria ca experiență profundă manifestată în adunarea comunității creștine. Se poate presupune că sărbătoarea comunității plină de bucurie a Vechiului Testament, cu cântece și laudă adusă lui Dumnezeu, a fost luată ca model de comunitățile creștine. Noul Testament îndeamnă ca bucuria să fie împărtășită (2 Cor 7, 13; Ro 12, 12) și chiar folosește cuvântul *sug-kairo* care îndeamnă „spre aceasta”, ca toți să se bucure împreună (1 Cor 12, 26; Filip 2, 17-18; Lc 15, 6,9).

Bucuria adânc înrădăcinată a creștinului nu este înlăturată atunci când apar situații negative în viață. Bucuria se trăiește și în suferință și în persecuție, așa cum învățăm din Predica de pe Munte (Mt 5, 11-12) și din viața Bisericii primare (FA 5, 41; 1 Tes 1, 6). Această experiență a bucuriei în suferințe o vedem și în viața Sfântului Apostol Pavel (2 Co 7, 4; Col 1, 24) care îi încurajează și pe creștini să se bucure (Flp 2, 17-18). Gândul la cele ce urmează după viața aceasta face ca suferințele pentru Hristos să constituie un mare prilej de bucurie (1 Ptr 4, 13). Astfel, pierderea averilor sau pătimirile sunt adevărate motive de bucurie (Evr 10, 34). Bucuria lui Dumnezeu și a tuturor celor mântuiți va fi deplină după ce Dumnezeu va judeca toate și va răsplăti pentru toate la nunta Mielului și a miresei Lui („Să ne bucurăm și să ne veselim și să-i dăm slavă, căci a venit nunta Mielului și mireasa Lui s-a pregătit (Ap 19, 7), când se va cânta cântarea „Aliluia” (Ap 19, 1, 3, 4, 6).

TERMENI EBRAICI PENTRU „BUCURIE”

Bucuria este exprimată în limba ebraică prin mai mulți termeni. De aceea, în Sfânta Scriptură întâlnim mai multe cuvinte care surprind starea de „bucurie”¹⁹. În cele ce urmează îi vom menționa pe cei mai reprezentativi.

¹⁹ J. SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages...*, p. 8525.

a. *Simha*. Termenul „סִמְחָה” („*simha*”) înseamnă „bucurie, veselie”²⁰; în unele cazuri veselia este un răspuns sau o manifestare a închinării lui Dumnezeu, chiar și în împrejurări nefavorabile²¹; rădăcina „*smh*” se poate referi la a fi bucuros, plin de bucurie sau bucurie lăuntrică, a inimii (Is 4, 14; 105, 3; Pr 15, 30)²². Această rădăcină verbală se referă și la plăcere, mai exact la o stare de fericire ce vine pe calea simțurilor către corp, care oferă desfătare simțurilor. Este numită de obicei veselie și este ne-bunie, este deșertăciune. Exemple de utilizare a acestui termen cu sensul amintit întâlnim în Ecc 2, 1; 2, 10; 7, 4²³.

Acest cuvânt este întâlnit în multe locuri, deoarece multe ocazii și obiecte pot aduce starea de veselie unui om: vinul (Jd 9, 13; Eccl 10, 19), untdelemnul și miresmele (Pilde 27, 9); un fiu înțelept (Pr 15, 21; 10, 1; 27, 11); un cuvânt bun (Pr 12, 26), întâlnirea cu un om iubit (Is 4, 14), legea lui Dumnezeu (Is 19, 8) domnia celor drepți (Pr 29, 2) și sărbătorile lui Dumnezeu (Ne 12, 43). Dar Domnul și izbăvirea adusă de El este cel mai mare motiv al bucuriei (2 Par 20, 27; Ps 5, 11; 9, 2; 15, 9; 32, 12; 40, 1; 63, 11; 64, 4). Într-adevăr, bucuria Domnului este puterea omului (*hedwâ*, Ne 8, 10). În plus, multe dintre aceste pasaje îl invită pe om să împărtășească această bucurie. Astfel, Israelul este chemat să se bucure de sărbătorile și de sanctuarul său central (Dt 12, 7; 14, 26; 16, 11; 26, 11; 27, 7). Bucuria Israelului va fi completă odată cu restaurarea lor (Ps 13, 7; 125, 2; Is 9, 2; 25, 9; 35, 10; 51, 3, 11; 66, 13). Pe de altă parte, uneori cei răi se bucură rău de necazul celor neprihăniți (Ps 37, 16). În cele din urmă, precizăm că de bucurie au parte: Domnul (Ps 103, 31); munții, (Ps 96, 8); cei blânzi (33, 2); împăratul (Ps 20, 1); cerurile și pământul (1 Par 16, 31); copacii (Is 14, 8) și Egiptul (Ps 104, 37). Dar Israel este oprit să se bucure ca păgânii sau de necazul fraților (Os 9, 1; Avd 1, 12).

Ocaziile de bucurie sunt multe și pot fi: împotriva lui Dumnezeu, în afară de Dumnezeu și cu Dumnezeu. Neamurile se bucurau când triumfau peste Israel (Jud 16, 23), și nebunia este o bucurie pentru cel fără de minte (Pv 15, 21). Dar o astfel de bucurie trebuie să se sfârșească, iar cei mântuiți ai Domnului vor găsi bucurie veșnică și orice durere și întristare se va depărta de la ei (Is 51, 11).

Bucuria caracterizează nunta (Ir 25, 10) și festivitățile de despărțire (Fac 31, 27), dar cel mai adesea cuvântul este folosit pentru bucurie în Domnul în zilele sfinte (Nm 10, 10) și în ocaziile sacre de multe feluri (Ezr 3, 12). Astfel poporul se bucură în ziua încoronării lui Solomon (3 Rg 1, 40) și Israel se bucură în victorie (2 Par 20, 27). Neputința de a se închina Domnului cu bucurie și veselie a inimii va aduce judecata Lui (Dt 28, 47), iar David a numit leviții să anunțe bucuria la templu prin

²⁰ Laurențiu Gabriel IONESCU, *Dicționar ebraic-român*, Editura Galaxia Gutenberg, 2011, p. 139.

²¹ J. SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages...*, p. 8525.

²² B.K. WALTKE, „smh”, în R.L. Harris, G.L. Archer, Jr. și B.K. Waltke (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1999, p. 879.

²³ J. SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages...*, p. 8525.

instrumente de cântare (1 Par 15, 16). Bucuria de pe căile nedrepte se sfârșește prin plângere (Pv 14, 13) și veselia din plăcere este deșărtăciune (Ecc 2, 1)²⁴.

b. *Sason*. Un alt termen folosit pentru bucurie în ebraică este „שִׂשׂוֹן” („*sason*”) și se traduce prin „bucurie, jubilar”²⁵. El exprimă o stare de mare bucurie și veselie, uneori cu mare prăznuire sau mulțumire sau cântări de laudă (Est 8, 16, 17; Is 12, 3; 22, 13; 35, 10; 51, 3, 11; 61,3; Ir 7, 34; 15, 16; 16, 9; 25, 10; 31,13; 33 ,9, 11; Ioil 1, 12; Za 8, 19 ș. u.)²⁶. Acest substantiv masculin este întâlnit de 22 de ori în Vechiul Testament și aproape peste tot vorbește despre bucuria umană și o mare încântare. De exemplu, în Ir 25,10 Dumnezeu se va folosi de Nabucodonosor pentru a lua de la păcătosul Iuda „glasul de bucurie și glasul de veselie”, și, în Ir 31, 13, Dumnezeu anunță că va „schimba întristarea lor în veselie” („*sason*”).

c. „*Masos*”. Cuvântul „שִׂשׂוֹן” („*masos*”) are înțelesul de „bucurie, jubilar”²⁷, veselie, voioșie”. Este tot substantiv masculin și este folosit de 17 ori în Vechiul Testament. El arată obiectul care cauzează bucurie. În Ps 147, 2, Muntele Sionului este „bucuria întregului pământ”²⁸.

d. „*Sus*”. Verbul „שׁוּשׂ” („*sus*”) este întâlnit în Dt 28, 63 și 30, 9 de câte două ori în fiecare verset. Aici, printre avertismentele mozaice despre binecuvântări și blesteme, de trei ori Domnul este arătat ca bucurie peste Israel. Domnul binecuvintează pe poporul Său pentru ascultare și, în același timp, îi pedepsește pentru neascultare. „În ce chip s-a bucurat Domnul de voi, ca să vă facă binele și să vă înmulțească, tot așa se va bucura Domnul de voi să vă nimicească” (Dt 28, 63). Termenul „*sus*” pare că arată că Dumnezeu se bucură când îi binecuvintează pe cei drepti și îi pedepsește pe cei păcătoși. Din fericire, Dt 30, 9 arată că, atunci când Israel se întoarce la El, Domnul „se va întoarce și El, ca să se bucure de tine și să-ți facă binele”. Și în cărțile profeților se arată că Israel este obiectul bucuriei Sale (Is 62, 5; 65, 19; Ier 32, 41; Sof 3, 17)²⁹.

TERMENI GRECEȘTI PENTRU „BUCURIE”

Există trei mari grupe de cuvinte în Noul Testament care denotă bucuria și fericirea umană. În cazul lui „χαίρω”, confortul fizic și bună starea sunt baza pentru bucurie, fiind folosit și ca verb sub formă de salut. Se referă la beneficiile sănătății și ale fericirii pe care și le doresc oamenii. Pe de altă parte, „εὐφραίνω” indică simțirea subiectivă a bucuriei, și „ἀγαλλιάομαι” demonstrația exterioară a bucuriei și a mândriei și exultării cu care se confruntă închinarea publică³⁰.

²⁴ B.K. WALTKE, „smh”, 879.

²⁵ Laurențiu Gabriel IONESCU, *Dicționar ebraic-român*, p. 140.

²⁶ J. SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages...*, p. 8607.

²⁷ Laurențiu Gabriel IONESCU, *Dicționar ebraic-român*, p. 87.

²⁸ G.G. COHEN, „Sus”, p. 873.

²⁹ G.G. COHEN, „Sus” p. 873.

³⁰ E. BEYREUTHER, „Joy”, „Rejoice”, în L. Coenen, E. Beyreuther și H. Bietenhard (eds.), *New international dictionary of New Testament theology*, vol. 2, Zondervan Publishing House, Grand Rapids,

„Χαίρω” – a se bucura, a se veseli³¹ pentru ceva (Col 1, 24; 2 Cor 6, 10). Termenii care fac parte din rădăcină sunt: „χαρά^a, ἄς”, care indică o stare de bucurie și mulțumire (Mt 28, 8) și „χαρά^b, ἄς” care trimite la cauza bucuriei (1 Tes 2, 19)³². Cuvântul „χαρά” se referă la starea de mulțumire sufletească sau de mare satisfacție rezultată dintr-un mare eveniment fericit sau în urma unei activități jertfelnice. Termenul este utilizat de multe ori și cu diferite sensuri.

Bucuria ca har sau ca dar vine de la Dumnezeu, deoarece El, Care este Iubirea, Pacea, Bucuria, Bunătatea, revarsă în inimile credincioșilor darurile Sale prin Duhul Sfânt (Rom 5, 5). În acest sens Sfântul Apostol Pavel zice: „Dumnezeul nădejdi să vă umple pe voi de toată bucuria și pacea (...) prin puterea Duhului Sfânt” (Rm 15, 13). Bucuria aceasta, venită de sus, este primită prin credință și apoi ascultare de cuvântul lui Dumnezeu.

Bucuria poate avea ca și cauză și fapte externe, ca în cazul magilor ce au văzut steaua și „s-au bucurat cu bucurie mare foarte” (Mt 2, 10), sau a femeilor mironosițe care „cu frică și cu bucurie mare alergau să-i vestească pe ucenicii Lui” (Mt 28,8) sau a ucenicilor care s-au bucurat nespus văzându-L înviat: (Lc 24, 41). Bucuria poate fi și răutăcioasă, atunci când lumea se bucură pentru suferințele sau întristările altora, dar bucuria aceea se va prefăce în jale, iar întristările în bucurie (In 16, 20-22; Iac 4, 9)³³.

Prezentul imperativ al verbului „*kairo*” apare frecvent în salutul „*kaire*” (sing.), „*kai- rete*” (plur.), „χαίρετε!” – „salut!”, „salutare!”, „La revedere!”³⁴, „Bucurați-vă!”, alături de verbul „*legei*”, la începutul unei scrisori³⁵. Aceași formulă este folosită la un toast (urare de sănătate), la despărțire (de rămas bun). Expresiile „*chairein chara megalen*” („a fi pătruns de bucurie intensă”) și „*chara chairein*” („bucurați-vă foarte mult”), care se regăsesc în Noul Testament, sunt influențate fără îndoială de Vechiul Testament (Mt 2, 10; In 3, 29; Is 66, 10). „*Kara*” denotă atât starea cât și obiectul bucuriei³⁶. În Vechiul Testament, „*kara*” apare numai în scrierile din urmă (în special în Înțelepciunea lui Solomon și 1-4 Mac) și este în principal o traducere a cuvintelor evreiești „*simha*” și „*sason*”. Se distinge de „*karis*” care cel mai des este tradus cu „*ben*” – „mulțumire, favoare”. Pentru cea mai mare parte din cuvintele din rădăcina „*sama*”, „*gil*”, și „*sis*”, (termeni pentru bucurie) este folosit termenul „*kairo*”³⁷.

1986, p 352.

³¹ Laurențiu Gabriel IONESCU, *Dicționar ebraic-român*, p. 187.

³² J.P. Low și E.A. NIDA, *Greek-English lexicon of the New Testament: Based on semantic domains*, vol. 1, United Bible Societies, New York, 1996, pp 301-303.

³³ Ioan MIRCEA *Dicționar al Noului Testament A-Z*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 70-71.

³⁴ Lambros PEȚINIS, *Dicționar grec român*, Editura Vox, București, 1995, p. 424.

³⁵ R. FUNNK, *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, University Press, Chicago, 1961, p. 480.

³⁶ E. BEYREUTHER, „Joy”, „Rejoice”, p. 356.

³⁷ E. BEYREUTHER, „Joy”, „Rejoice”, pp. 356-357

Aici nu este o distincție clară între folosirea lui „*kairo*” și a lui „*euphraino*”. Cele două cuvinte sunt adesea sinonime (Plg 4, 21; Pv 29, 6; Est 8, 17; și alte părți), deși Sir 30, 16 permite o oarecare diferențiere. Practic „*euphraino*” este mai aproape de „ἀγαλλιάομαι” și ambele acoperă sentimentul subiectiv și cauza obiectivă a bucuriei. El vine cel mai aproape de evreescul „shalom” („*pace, salvare*”) și, în fapt, este folosit pentru a traduce aceasta în Is 48, 22; 57, 21 (cf. Tob 13, 14 – „se vor bucura de pacea Ta”). Verbul și substantivul nu apar de multe ori în contextul bucuriei din închinare (Ps 31, 11). „*Agalliomai*” și „*euphraino*” sunt folosite aproape exclusiv în astfel de pasaje³⁸.

O utilizare diferită, ca salut, apare în special în 1-4 Mac. Semnificația generală de a fi bucurios, de a fi mulțumit, se găsește în Fc 45, 16; Is 39, 2. În Vechiul Testament există bucurie pentru lucrurile bune ale vieții, cum ar fi: sănătatea (Sir 30, 16), înțelepciunea copiilor (Pv 23, 25), pacea în țară (1 Mac 14, 11). Dar autorul Proverbelor avertizează de asemenea că bucuria este trecătoare și este amenințată de vicisitudinile vieții: după răs vine plâns (Pv 14, 13). Dumnezeu este dătătorul a tot binele și a toată binecuvântarea, întărind în momente de ispită și de suferință (Ier 15, 16). Frica de Domnul este astfel o sursă de bucurie (Sir 1, 12). În consecință, „*kairo*” servește și pentru a descrie bucuria eshatologică (Ioil 2, 21, 23; Is 66, 10, 14, Za 10, 7; Tob 13, 7-8) împreună cu „ἀγαλλιάομαι”³⁹.

În Noul Testament, verbul și substantivul apar mai ales în evanghelii și în epistolele pauline (verbul de 74 de ori, iar substantivul de 59 de ori). Scrierile în care se găsesc „*kairo*” și „*kara*” se găsesc după cum urmează; de 20 de ori în Lc; de 11 ori în FA; de 18 în In; de 12 ori în Mt; de 14 ori în Flp; de 13 ori în 2 Cor; de 7 ori în Rm și de 6 ori în Tes⁴⁰. Cuvântul apare mai ales acolo unde se amintește despre a doua venire a lui Hristos. Dar nu trebuie neglijat faptul că întregul mesaj al Noul Testament despre lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu este un mesaj de bucurie (Evanghelia).

Folosirea generală, ca o salutare a lui „*kairēn*”, este întâlnită la începutul unei scrisori din FA 15, 23; 23, 26; Iac 1, 1. În In 1, 10 cei cărora li se adresează sunt avertizați să refuze ospitalitatea păgânilor, pentru a evita orice implicare în faptele lor rele. În Mt 28, 9 Hristos Cel înviat se face cunoscut discipolilor Săi folosind mereu familiarul „*kairēte*”. Când, în Mt 26, 49; 27, 29 și locurile paralele Mc 15, 18; In 19, 3, Iisus este salutat în răs ca rabin sau rege al evreilor, există o ironie ascunsă, deoarece i se dă

³⁸ E. BEYREUTHER, „Joy”, „Rejoice”, p. 357

³⁹ La rabinii iudei, bucuria venită din lege este evidentă. Citirea Pentateuhului este descrisă ca bucuria legii sau plinătatea bucuriei – cf. G. KITTEL și G.W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2 (1964-74), p. 773. În Qumran bucuria (*simha*) izvorăște de la cunoașterea adevărului (1 Hymns, Hodayot, 11:30) dar aici este cunoașterea lui Dumnezeu, a milei față de aleșii săi. Aici este un contrast decisiv între tristețea prezentă în necaz și osândă (1 Hymns, Hodayot, 9, 24) și bucuria victoriei finale (1 War Scroll 13, 12; 14, 4, 18, 8). Un steag în bătălia finală poartă inscripția „Bucuria lui Dumnezeu” (1 War Scroll 4, 14) și după victorie fii luminii vor fi schimbați în glorie și bucurie veșnică (Hymns, Hodayot, 13, 6).

⁴⁰ E. BEYREUTHER, „Joy”, „Rejoice”, p. 357.

în mod neintenționat salutul care i se cuvenea. În Lc 1, 28, Maria nu este înfricoșată de termenul „*kaire*” însuși, cât de mesajul pe care îl aduce.

Conform Evangheliilor sinoptice, venirea lui Iisus aduce un timp de bucurie. „Pot oaspeții nunții plânge atâta timp cât mirele este cu ei?” (Mt 9, 15 și locurile paralele: Mc 2, 19; Lc 5, 34). Faptul că a adus mântuirea eshatologică, îl deosebește clar de Ioan Botezătorul și de ceilalți profeți ai Vechiului Testament: orbii văd, ologii umblă, leproșii sunt vindecați, surzii aud și săracilor li se predică evanghelia (Mt 11, 5; Lc 7, 22). Efectul lucrării Sale și a predicii este de a aduce bucurie (Lc 19, 6). Chiar și atunci când El a devenit o ofensă, și calea celor care merg pe urmele Lui duce la suferință și persecuție, bucuria asigurată de mântuire, nu trebuie pierdută: „bucurați-vă și vă veseliți, pentru că plata voastră este mare în ceruri” (Mt 5, 12). Iisus este judecătorul pentru toată lumea. Cei care vor rămâne credincioși Lui și primesc cuvântul Lui cu bucurie (Mt 13, 20 și locurile paralele Mc 4, 16; Lc 8, 13), vor auzi într-o zi chemarea intrării la banchetul bucuriei Domnului. Când ucenicii L-au întâlnit pe Hristos înviat, ei au fost cuprinși nu doar de frică, ci și de mare bucurie (Mt 28, 8; Mc 16, 8; Lc 24, 9).

În Evanghelia după Luca bucuria este una din temele sale de bază: Zaharia promite bucurie și veselie; mulți se vor bucura la nașterea lui Ioan (Lc 1, 14) pentru ceea ce Dumnezeu este pe cale să facă pentru poporul Său (Lc 12, 15). Când Elisabeta o întâlnește pe mama Mântuitorului (Lc 2, 11), copilul saltă de bucurie în pântecul ei („*en agalliasei*”, Lc 1, 44). Lauda lui Dumnezeu în limba maiestuoasă a psalmilor în Vechiul Testament este exprimată în răspunsul Mariei („*egalliasen*”, „*s-a bucurat*”, Lc 1, 47) și în imnul lui Zaharia (Lc 1, 68)⁴¹. Baza și conținutul acestei bucurii este mesajul de la nașterea lui Iisus, că prin El Dumnezeu a vizitat și a răscumpărat poporul său (Lc 1, 68), că a avut grijă de omenirea pierdută, așa cum a promis părinților (Lc 1, 55) și la profeți (Lc 1, 70) și că are bunăvoința (Lc 2, 14) față de oameni. Bucuria este consecventă în minunile lui Iisus (Lc 13, 17). Cei 70 de ucenici se pot bucura pentru că au putere asupra duhurilor rele (Lc 10, 17), dar Hristos îi cheamă la o bucurie mai mare „bucurați-vă pentru că numele voastre sunt scrise în cer” (Lc 10, 20; Mt 7, 22). Dumnezeu se adresează cu milă celor pierduți; totul depinde de asta. Există bucurie în cer pentru un păcătos care se pocăiește (Lc 15, 7 ; 10, 23)⁴². Într-adevăr cap. 15 cu parabolele despre oaia pierdută, drahma cea pierdută și fiul risipitor prezintă chemarea lui Iisus, ca toți să ia parte la bucuria prilejuită de *întoarcerea celor rătăciți* (Lc 15, 6, 9, 32)⁴³.

⁴¹ J.P. LOW și E.A. NIDA, *Greek-English lexicon...*, p. 303.

⁴² E. BEYREUTHER, „Joy”, p. 353.

⁴³ „În contrast cu nota de teamă și de uimire care încheie textul de la Marcu (16, 8), concluzia Evanghelistului Luca este remarcabilă pentru uimirea sa și bucuria deplină (Lc 24, 11; 41, 52). Versetul 46 poate fi privit ca rezumat al întregii evanghelii a Sfântului Apostol Luca. Urmând anii lui Iisus, vin anii Bisericii (47), când pocăința se va propovădui în numele Său (și aici există ideea că pocăința aduce bucurie). Acesta este mesajul care va fi transmis dincolo de granițele lui Israel și predicat tuturor popoarelor” – cf. BEYREUTHER, *New international dictionary*, p. 353.

Acest fel de bucurie este înregistrat în Faptele Apostolilor, acolo unde este repetată expresia bucuriei asupra extinderii Bisericii la nivel mondial. Este mai întâi de toate bucuria apostolilor care suferă rușine și persecuție pentru numele lui Hristos (FA 5, 41; Mt 5, 11). Ucenicii experimentează o astfel de bucurie prin acțiunea Sfântului Duh (FA 13, 52; 7, 55). Persecuția nu poate opri cursul victorios al evangheliei (FA 20, 24 „*meta kara*” – „*cu bucurie*”). Există bucurie pentru venirea neamurilor (FA 11, 23; 13, 48; 15, 13). Când evanghelia este predicată neamurilor și sunt botezate, persoanele în cauză sunt pline de bucurie (FA 8, 8, 39; 15, 31)⁴⁴.

În *Evanghelia după Ioan*, termenul eshatologic „*kara pepleromene*” „bucurie perfectă, plinătatea bucuriei” (de asemenea în 1 In 1, 4; 2 In 1, 12) este o caracteristică importantă. Încă de la începutul Evangheliei, Ioan Botezătorul, prietenul mirelui, mărturisește că bucuria lui s-a împlinit acum, prin Hristos (In 3, 29⁴⁵ cf. Mt 9, 14 par Mc 2, 18; Lc 5, 33). A sosit timpul eshatologic în care semănatul continuu există alături de timpul de recoltare (In 4, 35) și în care Iisus îndeplinește deja lucrarea pe care a primit să o facă (In 4, 34). Avraam din cer se alătură cu bucurie acestei zile când recolta începe să se adune (In 8, 56). Bucuria perfectă pe care Iisus o are pentru că el este în comunicare deplină cu Tatăl (In 14, 20) și voia Lui (In 4, 34) trebuie să fie acordată și ucenicilor (15, 11). Aceasta a cerut de la Tatăl (17, 13) și, prin urmare, îi îndeamnă să rămână în El (15, 4) și în iubirea Lui (15, 8)⁴⁶. Lucrarea Lui de dragoste este finalizată punându-și viața pentru prieteni (15, 13), însă totuși va fi descoperit pe deplin numai atunci când El va pleca de la ei (16, 10). Dar El nu îi lasă orfani (14, 18), El îl roagă pe Tatăl să le trimită „*parakletos*” (14, 16, 26). Hristos Se arată ca fiind cel înviat (14, 19; 20, 20), iar „ucenicii s-au bucurat” („*echaresan*”) și El le-a promis că rugăciunea în numele Său va fi ascultată (15, 6)⁴⁷.

Cuvântul *chara* este folosit de Sfântul Apostol Pavel în epistolele sale pentru a arăta că: a) bucuria și slava sa sunt tesalonicenii, deoarece aceștia progresează în credință (1 Tes 2, 19); b) bucuria este răsplata celui credincios pentru cele îndurate din pricina lui Hristos (Col 1, 24; 2 Co 6, 10); c) bucuria este roadă a Duhului Sfânt (Gal 5, 22)⁴⁸.

Epistolele pauline mărturisesc paradoxul că bucuria creștină se găsește numai în mijlocul tristeții, a necazului și a grijilor. Într-adevăr, acesta este locul exact unde își dovedește puterea. Această bucurie are sursa dincolo de bucuria umană pământească.

⁴⁴ E. BEYREUTHER, „Joy”, p. 354.

⁴⁵ Pr. Dr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, p. 71.

⁴⁶ J. P. LOW și E.A. NIDA, *Greek-English lexicon...*, p. 303.

⁴⁷ Lumea nu poate lua de la ei bucuria și consolarea cum nu poate lua nici pacea pe care El o da (In 14, 27; 16, 33) pentru că ei sunt întemeiați pe revelație și nu aparțin acestei lumi. Acesta este motivul pentru care discipolii săi sunt separați de lume și sunt expuși la ura și persecuția lumii (In 15, 19; 16, 2). Dar teama este alungată pentru că Iisus a biruit lumea (In 16, 33 1 In 1,4). Tristețea prezentă se va prefăce în bucurie (In 16, 22). Această bucurie eshatologică „nu este descrisă ca o condiție psihică a răpirii, dar este definită ca fiind situația în care credincioșii nu mai trebuie să ceară nimic – R. BULTMAN, *Evanghelia lui Ioan* (1971), p. 583.

⁴⁸ *Dicționar biblic*, p. 184.

scă. Este bucuria „*en Kirio*”, în Domnul. Sfântul Apostol Pavel amintește mereu cititorilor săi despre existența ei și îi și îndeamnă să se bucure în Domnul (Flp 3, 1; 4, 4, 10; Rom 12, 12; 2 Cor 6, 10). Este bucuria credinței (Flp 1, 25; Rom 15, 13). Își are baza în nădejde și credință, în ciuda tuturor luptelor și temerilor (2 Cor 7, 5), este siguranța dreptății lui Hristos (Rm 8, 31) și așteaptă cu nerăbdare venirea Sa ca Domn înviat. Asemenea bucuriei credinței, ea este rodul Duhului (Ga 5, 22) și se vorbește despre ea ca bucurie în Duhul Sfânt (Rm 14, 17; 1 Tes 1, 6). Este, deci, un dar spiritual și în acest sens se apropie de ideea de „*karis*”, „*har*”. Lucrul important este ca să primească Evanghelia și să se împărtășească de lucrarea și bunătatea lui Dumnezeu cât mai mulți oameni (Flp 1, 5, 15-18)⁴⁹.

În 2 Corinteni se pune bucuria în contrast direct cu suferința, prin care nu se înțelege numai suferința cauzată de încercările exterioare, ci și întristarea cauzată de muștrările apostolice. El scrie corintenilor că „lucrăm cu voi” pentru bucuria voastră (2 Co 2, 3). Viața corintenilor nu trebuie să fie condusă prin durerea din această lume, care produce moartea (7, 10), ci prin bucuria unei credințe purificate. Prin muștrarea sa, Pavel și-a recăpătat încrederea în ei (7, 13), pentru că avertismentul său a avut un efect benefic. Aproape îi era teamă că a fost prea sever (7, 11), până când teama lui a fost înlăturată de Tit, acum având chiar mai multe motive de bucurie.

Sfântul Apostol Pavel scrie epistola către Filipeni din închisoare (posibil în Efes), când încă era nesigur de rezultatul procesului său. Aici este evident că se simte singur (Flp 2, 20) și că propovăduirea evangheliei era în pericol (1, 15; 2, 21). Deși aici a fost ocazie de supărare, cu toate acestea existau și motive de mulțumire și de bucurie neclintită: mulțumire pentru primirea evangheliei de către filipeni (Flp 1, 5) și bucuria pentru propovăduirea continuă a lui Hristos (1, 18). Constrâns de evanghelie și de Hristos însuși, Apostolul Pavel își îndeamnă cititorii săi să se bucure împreună cu el (2, 17), să se îngrijească de cei din jurul lor (4, 16) și să gândească la fel având „aceeași iubire, aceleași simțiri, aceeași cugetare” a duhului (2, 1-2). Chiar dacă el și-ar întâlni curând moartea, nu va fi rușinat, deoarece Hristos va fi preaslăvit în trupul său! (1, 20).

În epistola către Filipeni, bucuria este deci un sfidător continuu „cu toate acestea” (cf. Flp 2, 17; 4, 4). Acest, „cu toate acestea” își întinde puterea nu din sine, ci: din rugăciunea neobosită care pune fiecare nevoie înaintea lui Dumnezeu (4, 6 cf. 1 Tes 5, 16; Col 1, 11); din răspândirea evangheliei (Fil 1, 5; 1 Tes 1, 9; Col 1, 5) și de la creșterea înfloritoare a bisericilor misionare (Flp 4, 10; 1 Tes 2, 20, „căci tu ești slava și bucuria noastră”). Dar mai presus de toate este bucuria în Domnul (Flp 4, 4). Perioada actuală de încercare și de primejdie este limitată. „Domnul este aproape” (Flp 4, 5 cf. 1 Tes 5, 2; 3, 3). Prin urmare bucuria se realizează, în primul rând, pe speranța că după ce vom suferi împreună *vom fi glorificați împreună* (Rm 8, 17). Această bucurie și credință în așteptarea zilei lui Hristos, pune experiența noastră prezentă într-o perspectivă adevărată. Pe de o parte, această blândețe (Flp 4, 5) ne dă timp li-

⁴⁹ J.P. Low și E.A. NIDA, *Greek-English lexicon...*, p. 303.

ber ca să putem simpatiza cu ceilalți (Rm 12, 15). Pe de altă parte, ne amintește că bucuriile și necazurile noastre prezente aparțin numai acestei vieți și sunt trecătoare (1 Co 7, 30; 2 Co 6, 10)⁵⁰.

Iac 1, 2 învață pe creștini să se bucure de martiriu (FA 5, 41). În cursul istoriei bisericii, cu toate acestea, acest lucru a degenerat adesea în a căuta martiriul de dragul lui. Iac 4, 9 nu trebuie interpretat ca și cum aceasta ar fi credința mântuitoare a Noului Testament. O astfel de viziune este împiedicată de ascultarea de Domnul înviat. Pentru că ar nega premiul, odată pentru totdeauna, al lucrării Sale pe cruce⁵¹.

„Εὐφραίνω” – „bucurie, înveselire”, „a face pe cineva să se bucure” (2 Co 2, 2). Substantivul derivat din această rădăcină „εὐφροσύνη, ης”, „o stare de bucurie, veselie, voioșie”⁵², „a (se) desfăta”, „a (se) delecta”, „a se bucura”⁵³. Verbul „*eufraino*” se găsește în greaca colocvială începând cu Homer și înseamnă „a înveseli, a bucura o persoană, un mijloc de a face fericit”⁵⁴. Substantivul „*eufrosine*” (începând cu Homer) înseamnă „bucurie, veselie”. O astfel de bucurie provine în mare parte din acele evenimente și situații care dau naștere bucuriei comune. Cu toate acestea filozofii folosesc cuvântul pentru bucuria introspectivă și spirituală.

În Septuaginta cuvântul este folosit mult mai frecvent decât „χαίρω” și nu se deosebește mult de „ἀγαλλιάομαι”⁵⁵. Folosirea sa este concentrată în anumite cărți ale Vechiului Testament (Dt și în special Ps, Plâng, Ecc și Is). În plus este folosit cu o deosebită prezență în Înțelepciunea lui Isus Sirah. Asemănător este regăsit și substantivul. Cuvântul exprimă bucuria de la sărbătorile cultice, dar conceptul despre Dumnezeu din Vechiul Testament, previne tipul de orgie extatică atât de comună în păgânism, unde distincția dintre uman și divin devine neclară.

Bucuria poate fi și cea a inimii unui individ, venită în special în urma răspunsului lui Dumnezeu în situații de nevoi (Ps 13, 7). În cele din urmă, „*euphraino*” este fo-

⁵⁰ Această învățătură paulină, despre bucurie în suferință și în ispite și-a dovedit valoarea când au fost scrise epistolele ulterioare din Noul Testament. În acest timp persecuția creștinilor era atât de severă încât amenința însăși existența bisericii (1 Pt 4, 13; cf. Rm 8, 17). Faptul de a fi jefuiți de bunurile materiale nu i-a putut lipsi de bucuria lor (Evr 10, 34). Pentru toate acestea persecuția a adus încă o primejdie foarte reală (Evr 12, 11). Prin urmare credincioșii sunt îndemnați să-și exercite răbdarea (Evr 10, 36) și să continue ascultarea în doctrina sănătoasă (Evr 12, 17). Hristos a renunțat de bunăvoie la propria sa bucurie și a luat asupra Sa rușinea crucii. Numai privind la el putem obține răbdarea și trecerea peste ispite (Evr 12, 12; 1 Pt 1, 8), K. BARTH, *The Epistle to the Philippians*, 1962, p. 120.

⁵¹ E. BEYREUTHER, „Joy”, p. 356.

⁵² J.P. LOW și E.A. NIDA, *Greek-English lexicon...*, p. 303.

⁵³ Lambros PEŢINI, *Dicționar grec-român*, p. 2201; a se vedea și Laurențiu Gabriel IONESCU, *Dicționar grec-român. Dicționarul studentului; limba greacă-koiné*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2011, p. 74. Autorul dă doar varianta ultimă: „a se bucura”.

⁵⁴ Dumnezeu Însuși radiază bucuria prin intermediul Logosului, mai ales asupra celor care prin virtuțile lor se dovedesc a fi vrednici. Tot ceea ce aparține lui Dumnezeu are aceeași caracteristică: înțelepciunea (*sophia*) este plină de încântare (*kara*), bucurie (*euphrosyne*) și alte lucruri bune – cf. KITTEL G. și BROMILEY G. W., *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 773.

⁵⁵ E. BEYREUTHER, „Joy”, p. 358.

losit alături de „*agalliao*” pentru a exprima bucuria eshatologică la care participă chiar cerurile și pământul (Ps 96, 11; 97, 1), și Dumnezeu Însuși (Is 65, 19)⁵⁶. Bucuria este o trăsătură a lumii veșnice a lui Dumnezeu. Aici se poate vedea că bucuria festivă de la marile sărbători comune: bucuria venită din mâncare, băutură și răcorirea corporală, devine o imagine vie a bucuriei eshatologice. În rest cuvântul este folosit cu multe sensuri: bucuria ca emoție (Ps 16, 11); bucuria în cineva sau în ceva (Eccl 11,9); bucuria în Dumnezeu (Ne 8, 10; Ps 33, 21); bucuria în cuvântul lui Dumnezeu (Ier 15, 6; Ps 119, 14); bucuria din ținerea poruncilor (Ps 118, 162); bucuria pentru venirea mântuirii (Is 35, 10; 52, 12).

În Noul Testament cuvântul „*kairo*” este clar preferat ca termen pentru bucurie (în contrast cu frecvența sa relativă în LXX). „*Euphraino*” este întâlnit în 16 locuri din care 8 sunt în scrierile Sfântului Apostol și Evanghelist Luca, 3 la Sfântul Apostol Pavel și 3 în Apocalipsă. „*Eufrosine*” se mai găsește și în cartea Faptele Apostolilor dar numai de două ori⁵⁷.

„*Eufrainō*” denotă, prin urmare, în Noul Testament, bucuria festivă a societății, nu emoțiile subiective ale unui individ. În Lc 12, 19; 16, 19 se referă doar la mâncare, băutură și a te bucura doar tu însuși, considerând că toate posesiunile materiale sunt meritul propriu. Pe de altă parte, accentul pe bucuria produsă de Dumnezeu este o trăsătură specifică scrierilor lucanice (χαίρω). Evanghelia lui Luca este marcată de bucurie. Astfel Lc 25, 23, 32 este o invitație la veselie și bucurie pentru revenirea fiului pierdut, în timp ce, în versetul 29 din același capitol (15), fiul cel mai în vârstă dorește în mod invidios o veselie doar pentru sine și prietenii săi. Cartea Faptele Apostolilor 14, 17 vorbește despre bucuria din darurile naturii ca fiind darurile lui Dumnezeu. FA 2, 26, 28, aplicând psalmul 28, 11 la înviere, vorbește despre bucurie în prezența lui Dumnezeu. Pe de altă parte, FA 7, 41 se referă la bucuria nerușinată a lui Israel când se închină în fața vițelului de aur (cf Is, 32, 4, 6).

Sfântul Apostol Pavel, în mod normal, folosește verbul „*kairo*” (chiar în contextul 2 Cor 2, 2), dar în Ro 15, 10 și Ga 4, 27 este influențat de conotațiile Vechiului Testament. În Ro 15, 10 el vede împlinirea lui Dt 32, 43: motivul pentru bucurie este acela că mesajul lui Hristos a venit acum la neamuri. Similar, în Ga 4, 27, chemarea la bucurie este aplicată la evrei și la neamuri.

De asemenea, în Ap 12, 12 și 18, 20, care se bazează pe citate din VT (cf. Is 44, 23; 49, 13; Ier 15, 48; Ap 11, 10), este o bucurie eshatologică, exprimată de „*euphraino*”. Faptul că bucuria eshatologică apare adesea în Noul Testament, sub forma unei sărbători vesele, și că Iisus Însuși pe pământ nu refuză să se alăture meselor festive comune, indică că „*euphraino*” este în deplină concordanță cu mesajul bucuriei evangheliei.

⁵⁶ E. BEYREUTHER, „Joy”, p. 358.

⁵⁷ E. BEYREUTHER, „Joy”, p. 358.

„Αγαλλιάομαι” – „exultare, bucurie mare, a fi încântat la culme”⁵⁸, „a fi plin de veselie”⁵⁹, „extrem de bucuros”⁶⁰, „mai ales bucurie spirituală”, „un fruct al vizitei Domnului, al convertirii, al virtuții, al harului, o bucurie a sfinților”⁶¹; corespunde substantivului „ἀγαλλίασις” „exultare, bucurie mare”⁶², „fericire, veselie”⁶³, implicând adesea și mișcări ale corpului (Lc 1, 44). Corespunde și lui „ἀγαλλιάω” – „a se bucura”, „a fi plin de veselie”, „a experimenta o mare stare de bucurie” (Lc 1, 47)⁶⁴. Se găsește doar în Septuaginta (LXX), în Noul Testament și în scrierile evreiești și creștine dependente de ele. S-a format mai târziu, din limba greacă profană „*agallo*” și „*agallomai*” (de la Homer încoace) și are următoarele sensuri: a) să înfrumusețeze, să onoreze, să glorifice, să cinstească (la Platon și Aristotel); b) a face spectacol, a se lăuda cu ceva (Herodot); c) a se bucura, experiență plăcută în ceva (Homer); d) a fi în bucurie (Herodot). Acestea sunt emoțiile umane de bază a bucuriei pe care le posedă omul⁶⁵.

În Septuaginta „*agalliomai*” și „*agalliasis*” există cel mai frecvent în traducerea lui „*gil*” (bucurie) și „*ranan*” (plâns de bucurie). Ei indică bucuria prilejuită de sărbătorile cultice, care exprimă public actul lui Dumnezeu de salvare în trecut și în prezent (Ps 32, 11), dar nu unul orgiastic ca în cultele cananiților. „*Agalliomai*” exprimă atât bucuria colectivă cât și cea individuală, bucuria din recunoștință față de Dumnezeu (Ps 9, 14; 15, 9; 20, 1; 30, 7; 34, 27; 91, 4). Această bucurie recunoaște salvarea adusă de Dumnezeu până în prezent, dar și pe cea viitoare (Avc 3, 18). Prevederile cultului public trec, dar bucuria îmbrățișează universul creat, martorii tăcuți ai actelor puternice ale lui Dumnezeu cum ar fi cerurile, pământul, munții, insulele, marea, toate sunt chemate la aceasta (Ps 88, 12; 95, 11). Dumnezeu însuși se va bucura, împreună cu toți, de Noul Ierusalim (Is 65, 19). După spusele profeților, și cei dinainte și cei de după exil se bucurau în Dumnezeu, chiar în cele mai grele situații, cu recunoștință față de mântuirea finală și bucuria mesianică. Privind în direcția eshatologică atitudinea de mulțumire și laudă a ajuns la cea mai profundă exprimare (cf. Is 25, 9; Ps 96, 11; 97, 8; 125, 2, 5;)⁶⁶.

⁵⁸ E. BEYREUTHER, „Joy”, p. 358.

⁵⁹ Laurențiu Gabriel IONESCU, *Dicționar grec-român*, p. 1.

⁶⁰ Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996 p. 50.

⁶¹ G. W. H. LAMPE, *A patristic Greek lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, p. 53.

⁶² E. BEYREUTHER, „Joy”, p. 358.

⁶³ Lambros PETINI, *Dicționar grec-român*, p. 14.

⁶⁴ J.P. LOW și E.A. NIDA, *Greek-English lexicon...*, p. 303.

⁶⁵ J.P. LOW și E.A. NIDA, *Greek-English lexicon...*, p. 303.

⁶⁶ Bucuria pentru actele de mântuire ale lui Dumnezeu din trecut, prezent și viitor a continuat să fie caracteristică printre rabini. Astfel scopul întregii vieți a evreului era să-L slăvească pe Dumnezeu. În contrast cu rabinii, iudeii, comunitatea de la Qumran afirmă că ziua mântuirii a început deja. Aduc laudă și rugăciune lui Dumnezeu (mai ales în *imnuri hodayot* și în partea finală a *Regulamentului Comunității* (*Community Rule*) sau din *manualul de disciplină* (*Manual of Discipline*)), bucurându-se că le-a dat mântuire și cunoașterea secretelor Lui, J.P. LOW și E.A. NIDA, *Greek-English lexicon...*, p. 303.

În Noul Testament „*agalliomai*” este întâlnit de 11 ori și „*agalliasis*” doar de 5 ori (comparativ cu „*kairein*” care este întâlnit de 74 de ori)⁶⁷. Cuvintele sunt folosite ca în Septuaginta, dar cu această diferență: în bucuria veșnică, bucuria vine din recunoștința și încrederea neclintită în Dumnezeu care a ajutat și continuă să ajute pe poporul Său Israel. El va înlătura toate dorințele și suferința în ultimul său act de eliberare, la venirea lui Mesia. În Noul Testament, bucuria se îndreaptă spre Dumnezeu, care acum, în Iisus Hristos, a inaugurat deja epoca eshatologică a mântuirii și o va completa cu glorie la a doua venire.

În Evanghелиi este jubilara chiar înainte de venirea lui Iisus. Zaharia cântă de bucurie când premergătorul Domnului a fost născut (Lc 1, 14), și chiar și copilul din pântecele Elisabetei a împărtășit bucuria (Lc 1, 44). Mântuitorul Însuși a vorbit despre israeliții credincioși, care pentru un scurt timp s-au bucurat în lumina Sfântului Ioan Botezătorul (In 5, 35). Fecioara Maria, în cântarea sa, se bucură că a primit un loc în planul mântuirii lui Dumnezeu (Lc 1, 47). Iar Mântuitorul, nu doar îi cheamă pe oameni la bucurie, ci o trăiește El Însuși. Fericirile se încheie cu îndemnul: „Bucurați-vă și vă veseliți pentru că plata voastră este multă în ceruri” (Mt 5, 12; Lc 6, 23). Domnul se bucură în Duhul deoarece timpul salvării a venit. Chiar și Avraam s-a bucurat că a văzut ziua mântuirii (In 8, 56). Sfânta Cruce, învierea lui Hristos și a doua venire au devenit bază a bucuriei. Și David s-a bucurat și s-a veselit, chiar și trupul lui s-a odihnit în nădejde că nu-i va lăsa Domnul sufletul în iad (FA 2, 26; Ps 15, 10). Temnicerul din Filipi s-a veselit („*egalliasato*”) cu toată casa sa, pentru că au intrat prin credință și botez în comunitatea celor ce se mântuiesc (FA 16, 34). La frângerea pâinii, Biserica timpurie cânta cu bucurie, anticipând a doua venire a lui Hristos cel înviat FA 2, 47)⁶⁸.

În restul Noului Testament (cu excepția Evangheliei după Marcu și a Epistolei sobornicești a Sfântului Apostol Iuda) cuvântul apare sporadic. În Evr 1, 9, Dumnezeu Însuși se adresează lui Hristos ungându-L cu untdelemnul bucuriei („*agalliasis*”). În Iuda 24 se vorbește de Dumnezeu „Cel ce poate să vă păzească pe voi de orice cădere și să vă pună înaintea slavei Lui neprihăniți, cu bucurie mare” („*en agalliasei*”, FA 2, 46). În 1 Ptr Biserica este chemată să depășească suferințele ei prezente privind spre bucuria care vine de la Hristos (1 Ptr 1, 6, 8; 4, 13)⁶⁹. În Apocalipsă credincioșii sunt chemați de o voce la sfârșitul timpului plângerii care zice: „Să ne bucurăm, și să ne veselim („*kairomen kai agalliomen*”) și să-i dăm slavă” (Ap 19, 7). În Mt 5, 12; Lc 1, 14; 1Pt 1, 8 și 4, 13, „*chairo*” și „*agalliomai*” sunt folosiți împreună⁷⁰.

⁶⁷ E. BEYREUTHER, „Joy”, p. 359.

⁶⁸ J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus* (1966), 254. Pavel nu folosește cuvinte dar nu este străin de idee. El o exprimă prin verbul *kauchsthai*, a (se) lăuda.

⁶⁹ E. BEYREUTHER, „Joy”, p. 359. Bucuria este experimentată prin mântuirea realizată de Iisus Hristos în trecut, personal trăită în prezent și cu încredere așteptată în viitor. Privite în așa fel suferințele acestui veac sunt depășite mai ușor, și chiar dacă sunt grele, ele sunt pricină de mare bucurie. Această bucurie se bazează în întregime pe Persoana lui Hristos înviat, baza pentru toată bucuria noastră.

⁷⁰ Mai sunt și alți termeni în limba greacă folosiți în Sfânta Scriptură care exprimă ideea de bucurie. Între aceștia mai importanți sunt: ἡλαρότης, ἡτος care exprimă starea de bine dispus, fericire, voie

CONCLUZII

Din cele prezentate în cuprinsul acestui studiu, se poate vedea că starea de bucurie este foarte prezentă în Sfânta Scriptură. Ea este exprimată în limbile ebraică și greacă prin mai multe cuvinte.

Avem mai întâi cuvintele ebraice „*simha*” („שִׂמְחָה”) și „*sason*” („שִׂשׂוֹן”), traduse în general în limba greacă prin „*kairo*” („χαίρω”). Ele sunt folosite, de obicei, pentru a exprima bucuria generală, fiind utilizate în multe locuri și cu multe sensuri, desemnând mai multe feluri de bucurie. Uneori cuvântul „*kairo*” se întâlnește ca sinonim cu alte cuvinte grecești amintite în lucrare.

Avem apoi cuvântul ebraic „*samah*”, tradus în Septuaginta prin „*euphraino*” („εὐφραίνω”). „*Euphraino*” este întâlnit începând cu Homer și este mai aproape de „*agalliaomai*”, îndreptat fiind spre sensul de bucurie venită din pace, salvare. Filosofi folosesc acest cuvânt pentru a exprima bucuria interioară. În Septuaginta, este folosit pentru exprimarea bucuriei de la sărbătorile cultice, dar și a bucuriei venite în urma răspunsului pe care Dumnezeu îl dă omului. Este folosit, alături de „*agaliomai*” și pentru a exprima bucuria eshatologică.

În cele din urmă, cuvântul „*αγαλλιάομαι*” („*agaliaomai*”), se găsește doar în Sfânta Scriptură și în scrierile evreiești dependente de ele. El exprimă o bucurie foarte mare și este de obicei o traducere a cuvintelor evreiești „*gil*” (bucurie) și „*ranan*” (plâns de bucurie). Se referă la bucuria venită din salvarea pe care o aduce Dumnezeu. În Vechiul Testament, se referă la bucuria venită din purtarea de grijă a Lui, prin scăparea din împrejurările grele ale vieții (de exemplu robie) și prin aceasta și încrederea în salvarea ce va veni prin El, iar în Noul Testament se referă la bucuria eshatologică, experimentată încă din viața aceasta.

bună; (Rom 12, 8); ἡλαρός, ὁ, ὅν care se referă la a fi vesel, cu voie bună (2 Cor 9, 7); μακαρισμός, οὔ – o stare de fericire, ceea ce implică circumstanțe favorabile pentru fericire (Gal4, 15); μακαρισμός se referă clar la o stare de bucurie ce s-a petrecut deja, și acum nu mai este prezentă; μακάριος, ὁ, ὅν se referă la a fi fericit ca rezultând din altceva (Mt 5, 7); μακαρίζω – a privi la cineva ca fiind fericit mulțumit ca urmare a unor circumstanțe favorabile (Iac 5, 12; Lc 1, 48); συγχαίρω: a se bucura de o stare de fericire sau de bunăstare împreună cu altcineva (Lc 15, 6; 1 Cor 12, 26); συνήδομαι – a se bucura ca urmare a unei plăcere provenite dintr-o trăire sau stare (Rom 7, 22); ἀσμένως – referitor la experiența fericirii, implicând acceptarea (FAp 21, 17); ἡδέως; ἡδιστα (superlativ) se referă la experiența fericirii bazată în primul rând pe plăcerea derivată din ceva (2 Cor 11, 19; 2 Cor 12, 15); ἀσπάζομαι – a fi fericit, a anticipa cu plăcere, cu bucurie (Evr 11, 13); σκιρτάω^b – a fi extrem de fericit, în unele contexte a dansa de bucurie (Lc 1, 47) - J.P. Low și E.A. NIDA, *Greek-English lexicon...*, p. 303.

COORDONATE PASTORALE PRECREȘTINE ÎN PSALMUL 50*

PR. DRD. LUCIAN GREABU**

Abstract: King David had done two great sins, which according to the mosaic law was punishable by death: crime and adultery. But he was not a common man, because he was a prophet, a wise and hardened man, a fulfiller and diligent servant of God, as He Himself confesses: "I have found out David of Jesse, man after My heart, who will do all my wishes" (Psalm 13, 22). The honor that David had before God and the people could not have kept him away from the fall, by one mistake he was sinking in the deepest mud of uncleanness, adding by this sin after sin, until the moment when his conscious has awakened and he has repented. God does not admonish him directly, but he sends the prophet Nathan, which through a parable aimed to awaken his slept conscious because of his done sins, he leaves him to judge himself, as one that had the duty as a king to judge the people of Israel. When he hears the reprimand addressed through Nathan by God, David does not resist, but revolved against himself he shouts: "I have sinned before God" (2 Kings 12, 12). From this understanding and admittance of sin comes also the straitening, because God does not want the sinner's death, but to return and be alive. We will see throughout this work as David is not only aware of the sin, but it is a real sorrow and return from the way of sin, a thing which is proven by the deep level of humbleness reached by the one who has not hesitated to commit murder and adultery, a thing proven so eloquently in this psalm. The fall and rise of prophet David have given birth to psalm 50, a very profound prayer, which has remained as an example forever for the people who lived to awake the conscience of their sins.

Keywords: King David, Prophet Nathan, Psalmul 50, Psaltirea, pocăința, fărâdelege, umilință, rugăciune.

INTRODUCERE

Pe lângă cărțile istorice, Vechiul Testament cuprinde și unele cu caracter poetic care conțin învățături, îndemnuri, maxime, proverbe etc., între care amintim: „Cartea Proverbelor”, „Cartea Iov”, „Cântarea Cântărilor”, „Eclesiastul”, „Plângerile lui Ieremia”, „Psaltirea”, care mai este numită „Cartea Laudelor”. În originalul ebraic este tradusă prin cuvintele „Sefer tehilim” sau „Tilim”, cuprinzând 150 de psalmi canonici (plus Psalmul 151 – necanonic). Fiecare psalm reflectă glasul lui Dumnezeu către om, precum și cel al omului către El: rugăciunea, mulțumirea, credința, nădejdea, gla-

sul lăuntric al lui.¹ „Cartea Psalmilor – spune Sf. Vasile cel Mare – cuprinde în sine tot ceea ce este mai folositor în toate. Ea profetizează cele viitoare, însemnează fapte istorice, dă legi pentru viață, arată ce trebuie să facem și, ca să spunem într-un singur cuvânt, este o comoară de învățături bune, punând la îndemâna fiecăruia, după sârguința lui, tot ceea ce îi este de folos.”² Fericitul Augustin apreciază că: „Psalmii sunt liniștea sufletului, semnul păcii, domolirea patimilor, frâul mâniei, școala cumpătării, legătura prieteniei (...), izvorul comun unde fiecare poate găsi bunurile ce-i lipsesc și remediile de care are trebuință”.³

Însușirile pe care le-am amintit, par să se reunească într-unul dintre psalmi, care „se impune cu autoritate istorică, doctrinară, poetică și profetică, fără puțință de tăgadă”. Este vorba de Psalmul 50, cunoscut drept „psalmul pocăinței”, sau dacă avem în vedere cuvintele cu care începe: „Miluiește-mă, Dumnezeu...” (1, 1), un „psalm al lui David”.

Dincolo de problemele care se pun în legătură cu: geneza, starea originală a textului, ordinea cronologică în Psaltire, structura poetică, traducerea lui în Septuaginta sau Vulgata, în scrierile Sfinților Părinți sau în limbile moderne, precum și învățăturile pe care le mai cuprinde: dogmatice, morale, despre om etc., în studiul de față vom încerca o abordare din perspectivă *pastorală* a Psalmului 50.⁴

CONTEXTUL ALCĂTUIRII PSALMULUI

Regele David era conștient în privința demnității pe care Dumnezeu i-o încredințase și tot el, care slăvea pe Dumnezeu: „Tu ești Dumnezeu, Care nu voiești fărădelegea, nici nu va locui lângă Tine cel ce viclenește” (Ps. 5, 4), când a ajuns recunoscut întemeietorul unei „ocârmuirii bune și înțelepte”, în loc „să mulțumească cu umilință lui Dumnezeu și să vădească prin fapte bune că este vrednic de această bunăvoință” a Lui, orbit de slavă și căzând sub influența obiceiurilor orientale, cade în poligamie, în mrejele bogăției, încalcă legi pe care trebuia să le împlinească el mai întâi ca rege pentru a-și menține autoritatea față de poporul pe care îl conducea. Deși era convins că Dumnezeu îi judecă pe oamenii de pe pământ⁵, „a avut și el în viața lui o clipă de cumplită rătăcire, săvârșind o mare fărădelege”. În vreme de război cu amoniții, Regele David încredințează conducerea armatei sale lui Ioab, el rămânând în Ierusalim. Orbit de frumusețea Batșebeii, femeia lui Urie care era plecat pe front, o

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Arhim. Prof. univ. dr. Teofil Tia, care și-a dat avizul pentru publicare.

¹ Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, email: greabu.lucian@gmail.com.

² Pr. Lect. Alexandru ISVORANU, *Comentariu la Psalmul 50*, Ed. Sitech, Craiova, 1999, p. 7.

³ *Psaltirea Proorocului și Împăratului David*, Cuvânt înainte la Psalmi al Sfântului Vasile cel Mare, Întrepr. Poligrafică Cluj, Cluj-Napoca, 1990, p. 5.

⁴ Pr. Lect. Alexandru ISVORANU, *Comentariu la Psalmul 50*, p. 9.

⁵ Pr. Prof. Nicolae NEAGA, „Aspectul pastoral al Psalmului 50”, *Glasul Bisericii* 7-9 (1977), p. 626.

⁶ „Și va zice omul: Da, este răsplătă pentru cel drept! Da, este Dumnezeu care îi judecă pe ei în viață” (Ps. 57, 11).

ia la casa lui păcătuind cu ea și urmând să aibă un fiu. Neputând s-o ia de soție pentru că aceasta era femeia lui Urie Heteul, „hotărâște să scape de acesta, poruncind lui Ioab să expună pe Urie în locul cel mai neprielnic al luptei (2 Rg. 11, 15), astfel încât acela cade răpus de dușmani în timpul asediului cetății Raba” (2 Rg. 11, 24). După trecerea timpului de doliu, David o ia pe Batșeba la casa lui, care i-a născut un fiu, „rodul nelegiurii”. Sfânta Scriptură spune că „fapta aceasta pe care a făcut-o David a fost rea înaintea Domnului” (2 Rg. 11, 27).⁶

Profetul Natan este sfetnicul și păzitorul moralității regale, care îl muștră pe regele David în vreme de rătăcire. Pentru a-i vădi păcatul acestuia, se folosește de o pildă⁷, prin care îl face pe rege să conștientizeze greșelile sale, fără a-l jigni în demnitatea sa regească.⁸ Natan și-a atins scopul, iar momentele psihologice ale cuvântului său inspirat și meșteșugit, îl fac pe rege să parcurgă gradat trepte ale umilinței și recunoașterii vinovăției într-o manieră indirectă. „David se grăbise să comunice în calitate de rege pedeapsa cuvenită vinovatului, mergând până acolo că s-a pronunțat mai aspru decât se pronunța legea mozaică, bineînțeles, presupunând că era vorba de o simplă oiță, nu de o dublă crimă morală și ceruse pedeapsa cu moartea celui vinovat (2 Rg. 12, 5)”. Muștrat de Natan prin cuvintele: „Pentru ce ai nesocotit cuvântul Domnului, făcând rău înaintea Lui?” (2 Rg. 12, 9), precum și prin avertismentul că „nu se va depărta sabia deasupra casei tale în veac” (v. 10), David se smerește, recunoscându-și greșeala sa, spunând: „Am păcătuit înaintea Domnului” (v. 12). Prin aceasta recunoaște că este pasibil de pedeapsa capitală pe care el însuși o propusese, însă Natan îi spune că nu va muri, „dar crima sa este pedepsită prin moartea fiului său provenit din legătura cu Batșeba”, ceea ce s-a și întâmplat.⁹ După ce David își recunoaște greșelile lui, se pocăiește, alcătuind Psalmul 50.¹⁰

⁶ Pr. Lect. Alexandru ISVORANU, „Profetul Natan și regele David”, *Mitropolia Olteniei*, serie nouă, 1-2 (1995), pp. 37-38.

⁷ Este vorba de o parabolă judiciară: „Atunci a trimis Domnul pe Natan proorocul la David și a venit acela și i-a zis: «Erau într-o cetate doi oameni: unul bogat și altul sărac. Cel bogat avea multe vite, mari și mărunte, iar cel sărac n-avea decât o singură oiță, pe care el o cumpăraseră de mică și o hrănise și ea crescuse cu copiii lui. Din pâinea lui mâncase și ea se adăpase din ulcica lui, la sânul lui dormise și era pentru el ca o fiică. Dar iată că a venit la bogat un călător și gazda nu s-a îndurat să ia din oile sau din vitele sale, ca să gătească cină pentru călătorul care venise la el». Atunci s-a mâniat David cumplit asupra celui om și a zis către Natan: «Precum este adevărat că Domnul este viu, tot așa de adevărat este că omul care a făcut aceasta este vrednic de moarte; pentru oaiel el trebuie să întoarcă împătrit, pentru că a făcut una ca aceasta și pentru că n-a avut milă.» Atunci Natan a zis către David: «Tu ești omul care a făcut aceasta...» (2 Rg. 12, 1-7).

⁸ Pr. Lect. Al. ISVORANU, „David, chip al pocăinței” (Comentând Psalmul 50), *Mitropolia Olteniei* 1-2 (1996), p. 40.

⁹ Pr. Lect. Alexandru ISVORANU, „Profetul Natan și regele David”, p. 41.

¹⁰ Pr. Lect. Al. ISVORANU, „David, chip al pocăinței”, p. 40.

PSALMUL 50¹¹ – RUGĂCIUNE DE POCĂINȚĂ

Versetul 1 al Psalmului 50 denotă o preocupare a autorului „pentru calitățile Aceluia Căruia îi este adresată cererea, o meditare asupra însușirilor lui Dumnezeu, căci altcumva credinciosul nu are de ce se atârna spre a-și urca cererea la El”. Adresarea „Împărate ceresc” [...] „Mângâietorul care pretutindeni ești”, către Sfânta Treime sau în rugăciunea „Tatăl nostru, care ești în ceruri”, au un efect puternic „de a concentra și orienta sufletul spre ființa agrăită” sau persoana căreia îi adresăm rugăciunea.¹² Potrivit modului în care se adresează încă din debutul psalmului: „...după mare mila Ta”, se arată că David se află, datorită păcatului săvârșit, într-o mare nenorocire. Fericitul Augustin zice:

„Cel care cere mare milă mărturisește mare ticăloșie. Și această mare ticăloșie nu este altceva decât însuși păcatul. Fiindcă celelalte ticăloșii ale acestei lumi sunt, în comparație cu păcatul, ticăloșii numai cu numele, căci ele ne lipsesc nu de binele cel adevărat, ci de lucrurile cele vremelnice [...] Numai păcatul este cu adevărat ticăloșie, căci el ne înstrăinează de Dumnezeu, care este binele adevărat, desăvârșit și veșnic”.¹³

Versetele 1 și 2 cu care începe Psalmul 50 arată că autorul apelează la mila divină. Mila și iertarea sunt calități care aparțin în mod inerent lui Dumnezeu. „În mod antropologic vorbind, faptele oamenilor sunt notate într-o carte de unde numai Dumnezeu le poate șterge. În această formă antropomorfică se exprimă ideea că Dumnezeu cunoaște toate faptele omului și că numai El le poate șterge dacă credinciosul se roagă cu căință sinceră.”¹⁴ Rugăciunea regelui David, pe care atât tradiția, cât și titlul psalmului îl identifică pe el ca fiind autor al păcatului, este o rugăciune de căință, o lamentare datorată încălcării legii divine, în care cere purificarea morală, precum și restaurarea integrală a stării dinainte de cădere.¹⁵

¹¹ Majoritatea psalmilor sunt precedați de un titlu care conține informații cu privire la autor, caracterul cântării, destinatarul sau prilejul istoric al compunerii lui. În originalul ebraic Psalmul 50 are un titlu care constituie, de fapt, primele două versete ce conțin toate aceste amănunte, fără lămurirea cărora nu putem trece la adâncirea înțelesului acestuia. „Suprascierea”, cum mai este numit acest titlu, în Septuaginta și Vulgata nu face parte din psalm, dar apare la începutul lui, astfel că în aceste traduceri versetul trei al Psalmului 50 din originalul ebraic, apare aici ca versetul întâi. Versiunile mai noi ale Septuagintei se ghidează după textul ebraic original, astfel că numerotarea coincide. În marea lor majoritate, traducerea din limba română, folosindu-se de traduceri mai vechi ale Septuagintei nu au tradus acest titlu, iar dacă l-au tradus acesta nu a făcut parte din numerotarea versetelor, ci a fost considerat titlu sau suprasciere (Cf. Al. ISVORANU, *Comentariu la Psalmul 50*, p. 11.). Fără să impiezeze cu nimic canonicitatea psalmului 50, unele traduceri românești au renunțat chiar la suprasciere în limba română. Originalul ebraic numără 21 de versete, iar traducerea în românește 20, (Cf. Al. ISVORANU, „Introducere în Psalmul 50”, *Mitropolia Olteniei*, serie nouă XLVI (1994) nr. 1-6, pp. 74-75).

¹² Pr. Prof. N. NEAGA, „Aspectul pastoral al Psalmului 50”, p. 626.

¹³ *Comentariu athonit la Psalmul 50*, Colecția „Comorile pustiei”, îngrijită de IGNATIE Monahul, alcătuită din inițiativa unor monahi români de la Sfântul Munte Athos; apare cu binecuvântarea IPS Părinte NICOLAE, Mitropolitul Banatului, Ed. Anastasia, Buc. 1996, p. 19.

¹⁴ Pr. Prof. Nicolae NEAGA, „Sfânta Scriptură comentată. Psalmul 50: Miluiește-mă, Dumnezeule...”, *Glasul Bisericii XXXV* (1989), nr. 4-5, p. 19.

¹⁵ *Psalms II (51-100)*, Introduction, translation and notes, Mitchell DAHOOD, S. J., Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1968, p. 2.

În Psalmul 50 (51) întâlnim trei momente importante: 1) cererea pentru curățirea personală (v. 1-9); 2) cererea pentru înnoirea, refacerea personalității morale a celui ce se pocăiește (v. 10-17); 3) cererea pentru refacerea cetății (v. 18-19). La începutul psalmului, se poate observa folosirea unor verbe în sens figurat: „șterge”, „spală” și „curăță” (v. 2-3), care se repetă în ordine inversă (v. 8). A doua secvență, la fel ca și cea anterioară, cuprinde repetiția cuvintelor: „inimă” și „duh” (v. 11 și 18). Alte expresii pentru „păcat” sau „păcătos” apar de șase ori în versetele 2-10 și încă o dată în versetul 14 („fără de lege”).

Pe de altă parte, numele lui Dumnezeu este folosit o singură dată la început (v. 1) și de șase ori în partea a doua. Păcatul, prezent în partea de început, dispare, urmând ca în a doua parte să întâlnim mai frecvent numele lui Dumnezeu. Mai exact, păcatul dispare în a doua parte, pe măsură ce divinitatea își face simțită prezența, deci pe măsura confesării și recunoașterii păcatelor, acestea fiind înlocuite cu prezența lui Dumnezeu.

În cererile inițiale (v. 1-2), psalmistul imploră mila divină, apoi recunoscându-și păcatele personale (v. 3-5). A doua parte a cererilor (v. 6-12) este marcată de promisiunea mărturisirii și a urmării căilor dumnezeiești (v. 14). Între alte cereri, poetul biblic se roagă pentru restabilirea adevăratei cinstiri a lui Dumnezeu (v. 15-16), arătând rațiunea acestui lucru (v. 17-18), iar rezidirea cetății Ierusalimului va fi în strânsă asocieră cu aducerea de adevărată jertfă, care este „jertfa dreptății”, adică a unei vieți curate.¹⁶

În vorbirea psalmistului David, „fărădelegea”, „păcatul” (v. 2-4) murdăresc ființa omului, de aceea este nevoie de „spălare”. După cum o arată autorul, curățirea se face prin iertarea păcatelor, iar aceasta nu se referă doar la fața omului, ci la întreaga ființă, potrivit expresiei: „mai vârtos mă spală...”, care exprimă o plenitudine, ca și când s-ar zice: „spală-mă de tot”.¹⁷

Primele două versete ale Psalmului 50 din traducerea Septuaginta în textul ebraic sunt reunite într-unul singur; din acest motiv, între ele există o strânsă legătură.¹⁸ Între cele două traduceri există deosebiri evidente (referitor la versetul 1 tradus în limba greacă), întrucât spre deosebire de cea ebraică, Septuaginta are în plus cuvântul *μεγα* – „mare”, precum și conjuncția *καί* – „și”, iar ultimul cuvânt din textul ebraic este la plural, cel grecesc fiind la singular¹⁹. „Evreul nu zice: după *mare* mila Ta” [...], traducătorii Septuagintei, însă, „au adăugat *mare* pentru a da mai multă putere acestei rugăciuni”. După cum s-a arătat, David cere iertarea totală pentru păcatul săvârșit, întrucât verbul de care se servește înseamnă: „a sfărâma, a nesocoti, a șterge”. Dacă în primul verset se adresează: „Miluiește-mă, Dumnezeule...”, observăm că nu fo-

¹⁶ Konrad SCHAEFER, David W. COTTER, Jerome T. WALSH, Chris FRANKE, *Psalms (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry)*, A Michael GLAZIER Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1951, p. 129.

¹⁷ Pr. Prof. N. NEAGA, „Aspectul pastoral al Psalmului 50”, p. 626.

¹⁸ Ep. Dr. Gherasim TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra psalmilor*, vol. I, Tipografia Gutenberg, Buc., 1896, p. 608.

¹⁹ Al. ISVORANU, „Comentariu la Ps. 50”, p. 39.

losește apelativul: „Dumnezeul meu”, deoarece, din pricina păcatului săvârșit, el nu mai cuteza să se adreseze divinității în această manieră. Acest fapt îi inspiră o teamă ce nu îi îngăduie să se apropie de divinitate cu atâta încredere, cum ar fi făcut cel mai probabil anterior căderii. Cele două versuri sunt o sinteză a sentimentelor răspândite pe tot parcursul psalmului.²⁰

Și în versetele 3-4 se cere iertarea păcatelor, cărora se dau mai multe numiri, după cum se poate vedea în Ps. 31, 1: „Fericiți cărora s-au iertat fărădelegile și cărora s-au acoperit păcatele”.²¹ „Verselele 4 și 5 motivează rugăciunea de mai înainte, arătându-se că el simte adevărată părere de rău pentru păcatul său.” „Că fărădelegea mea eu o cunosc (v.4)”, denotă faptul că „cine simte adevărată căință, nu știe (decât) numai că e păcătos”, (Is. 59, 12) că „starea aceasta este întotdeauna înaintea lui, îl neliniștește și îl torturează. Mila lui Dumnezeu se arată păcătosului, numai dacă acesta își recunoaște păcatul, ceea ce nu e tocmai ușor”.²²

Un al doilea motiv care îl determină pe David să ceară iertare este faptul că natura umană e păcătoasă (v. 6). Această stare păcătoasă începe cu nașterea, ba mai mult, cu conceperea omului, care născându-se cu păcatul strămoșesc are nevoie de mila dumnezeiască. Autorul nu se scuză, nu impută acest lucru mamei sale, ci înțelesul este că el este păcătos dintru începuturile sale. Nicăieri în Vechiul Testament nu se arată atât de clar, precum în Psalmul 50, că „omul e păcătos încă de la zămisirea sa, [...] că păcătoșenia împreună cu vina și stricăciunea ei trece de la părinți la copii; așadar în fiecare faptă păcătoasă se manifestă natura omului.” Versetul 6 este un puternic argument în ceea ce privește *păcatul strămoșesc*. Versetul 7 este într-o strânsă legătură cu cel precedent, din care rezultă că natura umană are trebuință de îndurarea lui Dumnezeu, însă nu o poate pretinde, ci stă în bunăvoința Lui. Acest lucru îl exprimă psalmistul când zice: „Că, iată, adevărul ai iubit, cele nearătate și cele ascunse ale înțelepciunii Tale mi-ai arătat mie” (v. 7), „adică Tu Te-ai descoperit mie și poporului Tău, noi avem promisiunile, poruncile Tale, cuvântul Tău”.²³

Cel mai important lucru pe care îl dorește autorul psalmului este asigurarea că păcatul i-a fost iertat, lucru exprimat prin „stropirea cu isop” (v. 8), asemănarea cu „zăpada” care are în vedere ceremonialul curățirii de lepră (Lev. 14), unde se poruncește celor leproși și celor necurați datorită atingerii de mort (Num. 19) să se curățească prin stropire cu isop.²⁴ Verselele 10-11 arată că David este conștient încă de păcatul său, lucru care îl smerește, dar această stare se va preschimba în bucurie, când este sigur că Dumnezeu l-a iertat, pentru ca apoi să se roage pentru înnoire: „*inimă curată*, o inimă care nu e conștientă de păcat și *duh tare* (*duh drept* în trad. actuale), [...] un duh care să nu fie amăgit de poftelile cărnii”.²⁵

²⁰ Ep. Dr. Gherasim TIMUȘ, *Note și meditațiuni...*, p. 608.

²¹ Iuliu OLARIU, *Explicarea Psalmilor din Orologiu*, Caransebeș, 1899, p. 58.

²² Iuliu OLARIU, *Explicarea Psalmilor...*, p. 59.

²³ Iuliu OLARIU, *Explicarea Psalmilor...*, p. 60.

²⁴ Iuliu OLARIU, *Explicarea Psalmilor...*, p. 61.

²⁵ Iuliu OLARIU, *Explicarea Psalmilor...*, p. 62.

BUCURIA – IDEALUL VIEȚII

În Psalmul 50 bucuria este un ideal al vieții, aceasta fiind o aspirație universal-umană, un element esențial al vieții pe pământ. Bucuria poate fi generată de contemplarea asupra frumuseții naturii înconjurătoare sau de bunăstare, succes, de împliniri deosebite, iar pentru omul credincios de sentimentele religioase. Psalmistul David este conștient de faptul că bucuria și veselia sunt podoabe ale vieții omului credincios, sunt frumuseți spirituale.²⁶

„Auzului meu vei da bucurie și veselie, bucura-se-vor oasele cele smerite” (v. 9), ne face să înțelegem suferința din interiorul ființei umane, [interior] care simbolizat aici prin *oase*. Suferința rezidă în *zdrobirea inimii* sau în dispoziția omului spre această stare, Dumnezeu fiind Cel ce lucrează prin harul Său această umilință și zdrobire a inimii. Autorul arată că atunci când Domnul îl va purifica: „pacea de care se va bucura conștiința sa îl va umple de bucurie [...], însuși adâncul sufletului său va tresări de veselie”.²⁷

Prima parte a versetului 9, Eftimie Zigabenu o comentează astfel: „Doamne, [...] Tu vei răsună în urechile sufletului meu bucurie și veselie, cum că s-au iertat desăvârșit păcatele mele”, asemenea și partea a doua a versetului amintit: „Oasele mele, [...] cele ce s-au smerit și s-au ticăloșit de greutatea păcatului, se vor bucura prin iertarea Lui. Iar (pornind) de la *oase*, se arată David în întregime. Hrisostom [...] și Chiril zic cum că aceasta a zis-o David pentru înomenirea Domnului [...] că: îmi vei vesti, Doamne, bucuria (cea) a toată lumea ce se va face tuturor pentru negrăita înomenire a Fiului Tău, și că smeritele mele oase, îndată cu vestirea aceasta vor sări oarecum și vor sălta de multa dulceață”.²⁸

Sfinții Părinți au dat diverse interpretări cuvintelor lui David: Sfântul Ambrozie numește *oase smerite*: „oasele celui drept cu inima (...), puterile suflați sau anumite mișcări ale duhului sau ale inimii; aceste mișcări sunt smerite din păcate, dar se bucură din darul harului ceresc”. Sfântul Chiril al Alexandriei tâlcuiește aceste cuvinte ca referindu-se la timpurile cele din urmă: „bucuria ce va avea loc în timpurile din urmă (...), căci harului Botezului îi urmează nădejdea învierii (...), oasele descompuse se vor bucura în vremea învierii: «oasele noastre vor odrăsli» (Is. 61, 14) [...] bucuria și veselia care răsună în urechile sfințite va veni prin Hristos care va înnoi și va învia sufletul fiecăruia”. Sfântul Grigorie „înțelege prin oasele zdrobite ale psalmistului virtuțile copleșite de ispite”, de povara cărora se vrea eliberat el. Bucuria și veselia ce-i este hărăzită celui pocăit este: „pacea și înseninarea care urmează furtunii și învolburării pricinuite de mărturisirea păcatului”.²⁹

²⁶ Pr. Prof. N. NEAGA, „Aspectul pastoral al Psalmului 50”, p. 627.

²⁷ Ep. Dr. Gh. TIMUȘ, *Note și meditațiuni...*, p. 615.

²⁸ CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, trad. diort, revizuire după edițiile grecești, note: Ștefan Voronca, Galați, 2006, p. 605.

²⁹ Pr. Lect. Al. ISVORANU, „Comentariu la Psalmul 50”, p. 65.

„Iertarea de păcate este prezentată nu numai ca o mare fericire, ci ca o adevărată înviere. Oasele sufletelor noastre sunt virtuțile lor; ele sunt sigur zdrobite în această viață, căci virtuțile noastre sunt aici pe pământ tot timpul alarmate de lupta cu ispitele (Sf. Grigorie cel Mare). Veselie și bucurie: e bucuria învierii de apoi (Atanasie), cea a zilei Domnului (Chiril al Alexandriei), a prietenului mirelui când îi aude glasul (Beda).”³⁰

„Dă-mi mie bucuria mântuirii Tale” (v. 13), în viziunea Sf. Chiril al Alexandriei, „cere ca să se facă firea omului părtașă de bunătățile de la început, ceea ce i s-a dat ei prin mijlocirea lui Hristos. Iar aceasta este bucuria și mântuirea. Căci ne-am eliberat de întristarea coruperii, desființându-se moartea și ne-am mântuit lepădând povara păcatului prin sfântul Botez. Și ne-am întărit prin Duhul conducător care este bărbăția dăruită prin Sfântul Duh. Pe aceasta primind-o cineva cu mintea sa, va stăpâni peste voile sale și va fi mai tare decât tirania diavolească, având în sine Duhul conducător”, sau potrivit celor spuse de Sf. Ap. Pavel: „Căci câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu, sunt fiii lui Dumnezeu” (Rom. 8, 14). Și iarăși: „În Duhul să umblați și să nu împliniți pofta trupului” (Gal. 5, 16).³¹

Sfântul Siluan Athonitul socotește că omul pierde harul dumnezeiesc din cauza nevredniciei sale, din cauza păcatelor, patimilor și gândurilor rele. Când pierde harul, spunea Părintele athonit, omul „se gândește: trebuie să-l fi supărat pe Domnul, sau trebuie că L-am întristat pe Domnul. Atunci când pierde harul, sufletul meu se mâhnește și spune: de ce am pierdut prin neascultarea mea pe Domnul?”. Sfântul Siluan arată că harul se pierde mai ales din cauza cugetelor pricinuite de mândrie și de slavă deșartă, despre care mărturisește că l-au făcut să îndure chinurile iadului. Harul „se pierde ușor prin mândrie, pentru un singur gând de trufie. Ia aminte la două gânduri și teme-te de ele: unul care îți zice că ești sfânt și altul care îți zice că nu te vei mântui”.³²

Nepătimirea sau *απαθεια* este începutul experienței acelei nestrăicături pe care a adus-o în lume Mântuitorul Iisus Hristos firii umane asumate de El: „având pe Dumnezeu întru sine și pe cele de aici le moștenesc, adică nepătimirea și pe cele de dincolo”. Culmea la care se ajunge prin curățirea de patimi este libertatea sufletului de lanțurile și poverile lor și o dată cu aceasta învierea și ridicarea peste toate poverile înrobitoare. Acest lucru este posibil prin Hristos Cel înviat, întru care avem puterea să murim păcatului, nouă înșine și să trăim o viață nouă. Atunci când sufletul a ajuns la starea de nepătimire, pace, purificare, seninătate, se ridică pe treapta contemplanței sau a gnozei. Cel care a reușit să ajungă pe această culme a nepătimirii gustă bucuria deplină, în veci neîntreruptă.³³

³⁰ Ioan-Sorin USCA, *Psalmii*, Ed. Cristiana, București, 2004, p. 286.

³¹ „Tălcuirea Psalmilor, a celui între sfinți, Părintelui nostru Chiril, Arhiepiscopul Alexandriei”, *Orthodoxia* VI (2014), serie nouă, nr. 4, p. 229.

³² Jean-Claude LARCHET, *Dumnezeu este iubire. Mărturia Sfântului Siluan Athonitul*, Trad. din limba franceză de Marinela Bojin, Tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Ed. Sophia, Buc., 2003, p. 177.

³³ Ep. Irineu POP Bistrițeanul, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, pp. 265-267.

Bucuria este o realitate universal-umană, ea făcând parte din însăși viața omului, lucru pe care Mântuitorul nu-l trece cu vederea, de aceea exprimarea ei apare în mai multe locuri în Noul Testament. Iisus îi salută pe Sfinții Apostoli zicând: „Bucurați-vă!”, iar Sf. Ap. Pavel zice: „Bucurați-vă pururea!” (1 Tes. 5, 16). Este vorba aici de o bucurie interioară care constă în cunoașterea lui Dumnezeu și slujirea aproapelui, pentru că: „bucuria este legată de om ca și pasărea de zbor”. Pentru omul credincios bucuria este apropierea de Dumnezeu și dorul de patrie: „Să se lipească limba mea de grumazul meu, de nu-mi voi aduce aminte de tine, de nu voi pune Ierusalimul ca început al bucuriei mele” (Ps. 136, 6). Aici, Ierusalimul devine centrul dragostei de patrie. Cea mai înaltă bucurie a creștinului este apropierea de ceea ce este bine și plăcut, lucru exprimat în v. 13: „Dă-mi mie bucuria mântuirii Tale și cu duh stăpânitor mă întărește”. „*Bucuria mântuirii* este cea pe care o simte cineva când se găsește în stare de nevinovăție, stare care-i asigură celui credincios liniște, demnitate, încredere în sine și nădejdea că va dobândi fericirea râvnită”. „Duhul stăpânitor”, reprezintă starea de demnitate de care are nevoie omul credincios, sau „principiul conducător din om” (I. Olariu).³⁴

„CĂILE TALE” (Ps. 50, 14)

Un lucru important de care trebuie să ținem seama este acela că demnitatea împă-rătească a regelui David este legată de titulatura *Ebed Yahve*³⁵ prin care acesta își asumă greșelile în numele poporului. În Psalmul 50 regele David își asumă întru totul păcatele, fără a incrimina în vreun fel pe cei care au avut părtășie la acestea: „Dumnezeule (...) șterge fărădelegea mea” (v. 2). Asumarea păcatelor reiese din folosirea pronumelui posesiv la persoana I, singular.³⁶ O nouă asumare și recunoaștere a păcatului apare în v. 4: „Că fărădelegea mea eu o cunosc și păcatul meu înaintea mea este pururea”. Din suprascriere³⁷ aflăm că acest psalm a fost rostit în auzul poporului aflat în templu. Regele David era etalonul legii și avea datoria de a o împlini și de a învăța și pe alții, în virtutea puterii cu care a fost investit, cât și prin cântările sale.³⁸ El învăța pe popor atât prin cuvânt, ca unul care cunoștea căderea, dar care a fost urmată de ridicarea din starea păcătoasă, cât și prin experiența căderii în păcat. Regele instruieste poporul din experiența propriei sale tulburări de după săvârșirea păcatului, astfel că, cel ce ar intenționa să facă păcate similare, este atenționat o dată în plus

³⁴ Pr. Prof. N. NEAGA, „Aspectul pastoral al Psalmului 50”, pp. 627-628.

³⁵ Petre SEMEN, *Arheologia biblică în actualitate*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1997, p. 17.

³⁶ David a numit „fărădelege”, călcarea legii, „fiindcă și el, ca unul de altă seminție ce nu avea lege, a păcătuit”, (Cf. CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, Sf. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea...*, p. 597).

³⁷ Titlul psalmului după originalul din limba ebraică are următorul cuprins: „Maestrului de cântare, psalm al lui David, când a venit către el Natan profetul, atunci când el a intrat către Batșeba” (Cf. AL. ISVOANU, *Comentariu la Psalmul 50*, pp. 11-12; „Superiorului (LXX într-o sfârșit), psalmul lui David, când s-a dus la el profetul Natan după ce intrase la Batșeba” (Cf. I. OLARIU, *Explicarea psalmilor...*, p. 58.)

³⁸ I. OLARIU, *Explicarea Psalmilor din Orologiu*, p. 64.

cu privire la urmări.³⁹ Trebuie subliniat faptul că în cazul unei penitențe publice, așa cum înțelegem din suprascrierea psalmului (după cum s-a arătat anterior), de la statutul împărătesc el a trebuit să coboare la cel de păcătos care își plânge și se căiește de greșeala prin care s-a îndepărtat de Dumnezeu. Isihie Pustnicul spune că David „privind la mântuire [...] nu s-a rușinat a-și vădi obștii rănilor sale, (tocmai) ca să arate păcătoșilor doctoria pocăinței.”⁴⁰

David era conștient de faptul că prin purtarea sa scandalizase pe mulți, de aceea, își ia angajamentul să-i învețe adevărata întoarcere la Dumnezeu prin propria sa pocăință, folosindu-se de experiența sa. Marea iertare pe care acesta o primește o va face cunoscută și celor care nu au primit-o până în momentul respectiv, astfel că prin această atitudine va contribui la întoarcerea lor, aducându-se chiar pe sine argument. Așadar, cei ce nu au înțeles căile Domnului⁴¹, le vor înțelege,⁴² deoarece David fiind îndreptat înaintea Domnului, va învăța pe toți cei care încalcă legea: „păcătoșii să se întoarcă la El, adică David va mijloci ca și aceștia să cunoască descoperirea grației [harului] pe care îl experimentase el”.⁴³

„Căile Tale” (v. 14) sunt orânduirile care îl îndrumă pe creștinul preocupat de mântuirea sa, la o viață nouă, prin lepădarea de ceea ce este vechi și perimat. „Înnoirea totală [...] este ideea în jurul căreia se grupează prevederile acestui prea frumos psalm”.⁴⁴

Distrugerea oricărei urmări sau influențe a păcatului în tine însuși și în aproapele este un semn al adevăratei pocăințe și semnul pășirii pe calea lui Dumnezeu. „Dacă vreunul va rătăci de la adevăr și îl va întoarce cineva, să știe că cel ce a întors pe păcătos de la rătăcirea lui își va mântui sufletul din moarte și va acoperi mulțime de păcate (Iac. 5, 19-20). Iezechiel a grăit, inspirat fiind de Domnul, că: „cel nelegiuit, dacă se întoarce de la nelegiuirea sa, pe care a făcut-o și face judecată și dreptate, își întoarce sufletul său la viață” (Iez. 18, 28). Chemarea Domnului „întoarceți-vă la Mine” (Ioil 2, 12) este o chemare la căile Domnului, care duc la viață. Pe lângă faptul că aceste cuvine exprimate în Ps. 50, 14 sunt o făgăduință a lui David, ele își află împlinirea în persoana Mântuitorului Iisus Hristos Care a spus: „N-am venit să chem pe cei drepti, ci pe cei păcătoși la pocăință” (Mt. 9, 13).⁴⁵ „Căile pocăinței sunt multe și de multe feluri, spune Sf. Ioan Gură de Aur, și toate duc la ea. Cea dintâi cale este afirmarea și recunoașterea păcatelor. «Spune tu întâi păcatele tale, ca să te îndrepti» (Is. 43, 26). Mai este apoi o altă cale a pocăinței: «nepomenirea răului ce ți-au făcut vrăjmașii tăi, stăpânirea mâniei, iertarea greșelilor lor». Acesta este un alt mijloc de iertarea păcatelor: «Căci de veți ierta oamenilor greșelile lor și Tatăl vostru Cel din ceruri va ierta

³⁹ I. S. USCA, *Psalmii*, p. 288.

⁴⁰ CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORUL, *Psaltirea...*, p. 597.

⁴¹ „Că n-au înțeles lucrurile Domnului și faptele mâinilor Lui; îi vei dărâma, și nu-i vei zidi” (Ps. 27, 7).

⁴² Pr. Lect. Al. ISVORANU, „Comentariu la Psalmul 50”, p. 80.

⁴³ I. OLARIU, *Explicarea Psalmilor din Orologiu*, p. 64.

⁴⁴ Pr. Prof. N. NEAGA, „Aspectul pastoral al Psalmului 50”, p. 628.

⁴⁵ Pr. Lect. Al. ISVORANU, „Comentariu la Psalmul 50”, p. 81.

greșelile voastre» (Mt. 6, 14). [...] Așa au făcut Sfinții. Faptele bune le uitau, iar de păcatele lor își aduceau aminte, dar nu asemenea oamenilor de acum, care [...] uită, adică, păcatele, iar de vor face vreun bun îl vădesc”.⁴⁶ Profeția mai are și un sens eshatologic, deoarece cuvintele acestui verset sunt și o anticipare a lucrării de propovăduire a evangheliei ce se va desfășura la toate neamurile: „Și se va propovădui această Evanghelie la toată lumea spre mărturie la toate neamurile...” (Mt. 24, 14), „ca toți să fie una...” (In. 17, 21) și „va fi o turmă și un păstor” (In. 10, 16).⁴⁷

CONCLUZII

Mântuirea, ca scop final și împlinire a vieții noastre, nu este doar un concept teologic, ci o realitate pe care o percepe întreaga noastră făptură. Dacă la bucurie și la tristețe participă ființa noastră în mod plinar, la fel și când este vorba de mântuirea pe care ne-o dăruiește Dumnezeu. Pe de o parte, la o cercetare atentă a conștiinței noastre și la o încercare de a ne cunoaște mai profund, ne simțim improprii mântuirii, iar pe de altă parte, în mijlocul „brumei” noastre de nevoie, avem o altă încredințare: harul lui Dumnezeu. Psalmul 50 dezvăluie unul din cele mai importante aspecte ale teologiei: relația omului cu Creatorul său. Ca expresie a milei divine în viața omului, în vederea restabilirii relației cu El, din acest psalm se desprinde învățătura despre iertare. Ca să fii viu este necesar să te cureți de păcate, să dobândești iertare.

Citirea Psaltirii oferă creștinului prilejul descoperirii unor elemente esențiale ale vieții sufletului cu corespondent în Evanghelie, de aceea, încă din perioada primară a Bisericii, psalmii au fost întrebuințați atât în cadrul cultului particular, cât și public, fiind de neînlocuit nici în zilele noastre. Se poate spune că Psalmul 50 este o sinteză a tuturor psalmilor care ne arată că păcatul se șterge prin pocăință. Astfel, în deplină comuniune cu El, omul poate începe a-și zidi casa inimii sale, devenind inima care „vede pe Dumnezeu” (Mt. 5, 8). De fapt, acesta este un aspect al înțelegerii Psalmului 50: prin iertarea păcatului și repunerea în starea de har din care a căzut datorită ofensei aduse divinității, omul redobândește statutul de potențial văzător de Dumnezeu și de primitor pe mai departe al revelației.

Ținând cont de perioada istorică în care a fost scris, Psalmul 50 tratează probleme esențiale ale teologiei pentru epoca în care ne referim. Astfel, în cele 20 de versete se evidențiază cu acuratețe și alte învățături: despre păcatul strămoșesc, pocăință, jertfă și rugăciune. Prin urmare, însănătoșirea vieții morale a creștinului este o lucrare care se realizează prin întrepătrunderea dintre lucrarea harului divin mântuitor și lucrarea personală a omului. Remarcăm caracterul universalist al acestui psalm, în care David și-a pus toată durerea în strigătul de iertare: „Miluiește-mă, Dumnezeule, după marea mila Ta...”, un strigăt care răsună peste veacuri, lăsând pildă de pocăință pentru creștinii din toate timpurile.

⁴⁶ SFÂNTUL IOAN HRISOSTOM, „Cuvânt despre pocăință. Psalmul 50”, trad. de N. Neaga, *Mitropolia Ardealului* XXXIII (1988), nr. 4, p. 25.

⁴⁷ Pr. Lect. Al. ISVORANU, „Comentariu la Psalmul 50”, p. 81.

GHEHAZI, UCENICUL LUI ELISEI - ÎNTRE ÎMPLINIREA MISIUNII ȘI EȘEC*

DRD. MIRCEA GRIGORE GREC**

Abstract: The research topic *Gehazi, the disciple of Elisha - between the fulfillment of the mission and the failure*, aims to highlight the character of Gehazi, the disciple of the prophet Elisha. If the man of God, Elisha, proved by his deeds to be a disciple of the prophet Elijah the Tishbite in the true sense of the word, we will see below that Elisha's disciple encounters difficulties in the most important moments. Gehazi's personality is a complex one, this character becoming easily influenced by external as well as internal factors such as external riches and thoughts that push him to commit certain sins, which will eventually attract the disease on him. The objectives I set myself are the following: to highlight and outline as clearly as possible Gehazi's character, taking into account the contexts in which he is actively involved with his mentor. My second goal is to emphasize that moral failure is directly proportional to the failure of the prophetic mission. During the work I considered it necessary to analyze three scriptural passages of the Old Testament, namely 4 Kings 4,12–36 - the episode related to the Shunammite woman, then the one from 4 Kings 8, 4–6 in which Gehazi testifies to the king of Israel about the resurrection of his son Shunamite, at which point she appears, and finally 4Rg 5,20–27 - the narrative in which Neeman, the Syrian dignitary, is healed. In this approach I will apply the historical-critical exegesis and the diachronic one as research methods applying the corresponding scientific elements. The diachronic exegesis consists in the interpretation of the scriptural texts considering their historical dimension and we will take into account both the context and the cultural, social but also political conditions in which the text was written. Throughout the analysis from an exegetical point of view we will use the method of historical-critical exegesis in which a critical interpretation of the texts will be exposed, wanting to analyze as objectively as possible the phrases and phrases that will be exposed in more detail.

Keywords: Gehazi, servant, the Shunammite, leprosy, obedience.

EȘECUL MORAL DIRECT PROPORTIONAL CU EȘECUL MISIUNII – REPERE EXEGETICE

În cele ce urmează, având în vedere analiza celor trei narațiuni în care Ghehazi este direct implicat¹, vom încerca să aflăm, pe baza textelor scripturistice, cauza care a stat la baza eșecului lui Ghehazi în misiunile sale.

* Studiul a fost redactat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Ioan Chirilă, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, email: grec_mircea_7@yahoo.com

¹ Narațiunile la care fac referire sunt cea din 4Regi 4,12–36 – în care apare și femeia șunamiteancă, apoi cel din 4Regi 8,4–6 în care Ghehazi oferă propria mărturie regelui lui Israel în ceea ce privește învierea fiului șunamitencei și în cele din urmă 4Rg 5,20–27- episodul vindecării lui Neeman sirianul.

a) 4Regi 4,12-36 – profetul Elisei se afla într-o stare de criză din pricina morții fiului șunamitencei. Femeia șunamiteancă ajunsă în pragul disperării, care se afla la un moment dat la picioarele lui Elisei, parcă nu-și mai putea alina durerea. În acest context rolul lui Ghehazi, de trimis al lui Elisei, capătă o importanță din ce în ce mai mare. Misiunea care îi e încredințată cu siguranță nu este una ușoară, anume a învia un om nu este puțin lucru. Pentru mentorul său, el era un om de încredere și în această misiune importantă a plecat din încredințarea stăpânului. Practic, din narațiune nu ni se oferă niciun detaliu care să ateste faptul că el ar face vreun lucru în mod greșit, cel puțin deocamdată.

Totuși, odată ce ajunge în casa șunamitencei, la locul unde era copilul neînsuflețit și pune toiagul pe fața copilului nu s-a auzit niciun glas sau răspuns. Această constatare ridică multe semne de întrebare. Ce anume a greșit Ghehazi în toată această situație? Câteva indicii avem. În v. 29 profetul Elisei îi dă niște instrucțiuni clare. El trebuie să-și încingă mijlocul său, să ia toiagul și să nu interacționeze cu nimeni în niciun fel până când nu va ajunge să pună toiagul primit de la Elisei pe fața copilului. Curios lucru este faptul că Elisei îi spune să nu salute pe nimeni sau să răspundă cuiva în tot acest timp. Putem trage concluzia că probabil lui îi plăcea să stea de vorbă cu toți cei care îi ieșeau în cale pentru a afla noutăți sau bârfe², ceea ce profetului Elisei îi displăcea. E posibil ca mentorul său, deoarece îl cunoștea foarte bine, dorea să îl prevină pentru a nu comite greșeli care să îi compromită misiunea profetică. Era un risc real ca Ghehazi să ajungă chiar să divulge misiunea cu care era încredințat sau să se laude cu aceasta celor care îi ieșeau în cale. Din acest motiv, ținând seama și de context, parcă suntem îndreptățiți să vedem aceste sfaturi ale lui Elisei ca fiind foarte importante. Nimic din ce zice profetul Elisei nu este de prisos, ci parcă tot ceea ce spune se justifică. Cert este că starea copilului nu s-a îmbunătățit în vreun fel prin intervenția lui Ghehazi.

Un alt indiciu care ne arată indirect eșecul lui Ghehazi îl găsim în v. 31. Ghehazi ia toiagul prorocului Elisei și îl pune pe fața copilului. Aparent nimic greșit. Problema este că nu a făcut nimic în plus, mai concret, nu s-a rugat lui Dumnezeu și nu i-a cerut ajutorul în vreun fel pentru ca sufletul copilului să revină în trup. Ba mai mult, parcă toiagul este folosit ca un obiect magic care ar avea putere în sine. Se creează impresia că este utilizat de către Ghehazi în formă idolatră și se așteaptă ca singur toiagul să redea viața celui mort. Din text reiese că Dumnezeu nu este luat în considerare și nu I se cere ajutorul. Tocmai acesta este detaliul care, dacă era luat în seamă de Ghehazi, ar fi schimbat situația. Narațiunea nu omite în mod intenționat faptul că Ghehazi s-ar fi rugat, ci suntem îndreptățiți să credem că în mod sigur că el nu a făcut acest lucru. Un om care se află într-o legătură tainică cu Dumnezeu prin rugăciune și cu o viață morală, este greu de crezut că nu ar fi ascultat de Dumnezeu. Profetul Ilie Tesviteanu în toată activitatea sa profetică a îndeplinit aceste exigențe având viață

² Lloyd J. OGILVIE, *The Preacher Commentary: 1, 2 Kings*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, Tennessee, 1987, p. 279.

morală și a păstrat neîntreruptă legătura cu Dumnezeu, motiv pentru care a fost ascultat în toate cererile lui. Același lucru putem să îl spunem și când vine vorba despre ucenicul lui, Elisei. Însă situația se schimbă când vine vorba de Ghehazi, care întâmpină dificultăți majore.

b) 4Regi 8,4-6 – pasajul scripturistic aparține aceleiași tradiții precum cel din 4Rg 4,12-36. Ghehazi oferă propria mărturie regelui lui Israel în ceea ce privește învierea fiului șunamitencei de către Elisei. În acest context, misiunea pe care o are de îndeplinit nu prezintă o dificultate prea mare. Mărturia oferită de el legat de minunile săvârșite de Elisei, dar în special cea legată de fiul șunamitencei, cântărește mult în ochii împăratului lui Israel căruia nu i se menționează numele. Dacă în unele momente cruciale Ghehazi a dat greș, de această dată își dovedește eficiența contribuind la restituirea proprietăților femeii șunamitence. El nu a reușit să îndeplinească toate exigențele de ucenic în perioada în care a fost alături de profetul Elisei, dar ca martor ocular s-a dovedit a fi eficient.

c) 4Rg 5,20-27 – narațiunea vindecării lui Neeman, demnitarul sirian reprezintă pentru Ghehazi piatra de poticnire deoarece în acest context își arată adevăratul caracter prin acțiunile individuale pe care le întreprinde. Analizând versetele de la începutul capitolului 5 până la versetul 19, am putea afirma că narațiunea are un deznodământ fericit, din moment ce căpetenia oștirii siriene s-a vindecat de lepră. Ba mai mult, chiar și pe plan sufletesc pare că dă semne clare de convertire (v. 17), sau măcar recunoaște că doar în Israel se află Dumnezeu Cel adevărat (v. 1gv5). Din cauza demnității pe care o are, Neeman îi cere lui Elisei să fie iertat de către Dumnezeu (v. 18) pentru faptul că odată întors în patria sa va fi nevoit să se închine și el idolului Rimon alături de regele păgân al Siriei. Putem afirma că Neeman sirianul s-a vindecat atât trupește de lepră, cât și sufletește din moment ce afirmă că Îl recunoaște pe Dumnezeul poporului lui Israel. Misiunea pentru care se afla în sânul poporului israelit a fost îndeplinită cu succes, aceasta fiind direct proporțională cu convertirea sa launtrică. O schimbare neașteptată are loc începând cu versetul 20, când Ghehazi e menționat pentru prima dată în acest capitol într-un mod neașteptat. Până în acest moment el este un personaj secundar care nu intervine în narațiune, astfel putem afirma că asistă doar ca un martor ocular. Profetul Elisei știe foarte bine ce are de făcut, iar Neeman sirianul se dovedește a fi un om plin de recunoștință pentru vindecarea sa, chiar dacă la început s-a îndoit de Dumnezeul lui Israel. În schimb, de acum înainte Ghehazi începe să pună în practică ceea ce nutrea în sufletul său. Aceste gânduri ale lui nu par a fi ceva spontan, ci mai degrabă par a fi ceva tănuț de mai mult timp. A existat un interval de timp din momentul în care Elisei a refuzat darurile lui Neeman și s-au despărțit, pe urmă Ghehazi se desparte de profetul Elisei schimbându-și parca direcția. În tot acest interval Ghehazi rămâne singur și pune în aplicare planul său alegând înapoi pe cale după căpetenia oștirii siriene. Odată ce îl oprește din drum pe Neeman, Ghehazi minte pentru a-și atinge scopul egoist. Un aspect care agravează și mai mult situația este acela că insinuează trimiterea după talanții de argint și alte

bunuri materiale de către stăpânul său Elisei. Cu alte cuvinte se folosește de autoritatea stăpânului său pentru a dobândi bunuri materiale în interes propriu. Acest fapt îl demonstrează și versetul 24 unde se menționează că Ghehazi ascunde bunurile într-o casă. Momentul întâlnirii cu mentorul său nu întârzie să se producă. Versetul 25 surprinde dialogul dintre cei doi în care Ghehazi își minte chiar și propriu stăpân pentru interesele proprii. De această dată, Ghehazi l-a mințit pe Elisei omul lui Dumnezeu, care știe că a mințit și nu se lasă înșelat precum Neeman. Se poate observa din atitudinea profetului Elisei că nu acționează într-un mod răzbunător, ci parcă îi lasă oportunitatea de a-și recunoaște păcatele comise din moment ce îl întreabă unde a fost. Ultimele două versete care cuprind finalul narațiunii îl prezintă pe Elisei aplicând o sentință dreaptă și dejucând planul ascuns al lui Ghehazi, iar pe acesta din urmă îl surprinde dezarmat de orice argument în apărarea sa.

Boala de care va suferi Ghehazi pentru păcatele comise se va răsfrânge și asupra urmașilor lui, acest aspect fiind întâlnit în multe narațiuni ale Vechiului Testament. O idee des întâlnită în cazuri similare ale Vechiului Testament este aceea că plata păcatului este boala și apoi moartea acolo unde nu există pocăință și nu se încearcă refacerea legământului cu Dumnezeu de către cei în cauză. Analizând narațiunea vindecării lui Neeman sirianul, putem constata în cele din urmă cât de mult a decăzut Ghehazi din punct de vedere moral cu urmări la nivel trupesc. Însă în opoziție cu acesta îl avem pe Neeman sirianul, care și-a schimbat atitudinea în fața lui Elisei recunoscându-L pe Dumnezeu, îndreptat fiind din punct de vedere moral.

GHEHAZI - UCENIC OBEDIENT ÎN ȘUNEM? 4RG 4,12–36

Capitolul al patrulea din Cartea IV Regi îl prezintă pe profetul Elisei în deplină activitate misionară și profetică. Rămas în locul profetului Ilie, Elisei se dovedește a fi un profet care se implică într-o mare măsură în viața poporului lui Israel prin numeroasele minuni pe care le săvârșește. Adesea îl găsim în mijlocul poporului, făcând numeroase minuni cu caracter social cum ar fi curățirea apelor Ierihonului, prin faptul că prevestește foametea din Samaria, sau atunci când iartă o văduvă datornică și-i înmulțește uleiul pentru a-și achita datoriile. Încă din primele versete ale capitolului al patrulea, acestuia i se cere ajutorul de către o femeie a unuia din fiii prorociilor (v 1), ajunsă în pragul disperării din cauza datoriilor. Finalul este unul fericit al acestei narațiuni, care se încheie cu porunca lui Elisei către femeia văduvă și datornică de a vinde untdelemnul (v 7), însă despre Ghehazi nu se menționează deocamdată nimic. În versetul 8, dintr-un loc necunoscut, îl găsim pe Elisei călătorind spre Șunem, loc în care se oprește și mănâncă la o femeie înstărită. Femeia șunamiteancă este numită literalmente „o femeie bogată” (שֵׁשָׁה לֶחֶם, *isšāh g' dōlāh*) cu nuanța unei persoane înstărite³.

³ Până la finalul narațiunii vom observa că autorul nu s-a referit doar la faptul că e bogată din punct de vedere financiar, vezi Jesse C. LONG, *The College Press NIV Commentary: 1 and 2 Kings*, College Press Company, Missouri, Joplin, 2002, p. 311.

În ceea ce îl privește pe Ghehazi⁴ (evr. גִּהְזִי, גִּהְזִי), în narațiunea legată de femeia bogată din Șunem⁵ (4Rg 4,12–36), acesta creează impresia că este mesager fidel și protector loial al lui Elisei. Episodul initial în care apare este momentul când Elisei îi cere să o cheme pe șunamiteanca pentru a dialoga cu ea (4Rg 4,12-36). Această femeie făcuse eforturi de acomodare speciale pentru Elisei. După ce a eșuat în eforturile sale inițiale de a-i răsplăti bunătatea și ospitalitatea, Elisei l-a întrebat pe Ghehazi ce ar trebui făcut. Când Ghehazi a avut înțelegerea de a recunoaște dorința secretă a femeii pentru un fiu, Elisei i-a poruncit să o cheme (v. 15) și în cele din urmă s-a prezis nașterea copilului⁶. Câțiva ani mai târziu, copilul șunamitencei a murit, iar când femeia a apucat picioarele lui Elisei în durerea ei, Ghehazi a încercat să o îndepărteze. Elisei i-a poruncit apoi lui Ghehazi să alerge înaintea lor la Șunem, unde urma să așeze toiagul profetului asupra copilului, poate ca simbol al autorității pentru a preveni posibila înmormântare înainte de sosirea lui Elisei. Se poate observa din această narațiune că Ghehazi apare ca un om eficient și practic⁷.

În cele ce urmează vom parcurge firul narativ în care interacționează cele trei personaje amintite mai sus. Ghehazi joacă un rol secundar în acest context, iar rolul principal îl are mentorul său, Elisei. Narațiunea începe oarecum brusc cu versetul 8, având o introducere scurtă. Dintr-un loc necunoscut, Elisei ajunge la Șunem, unde o femeie l-a poftit la masa cândva, iar în cele din urmă acest lucru s-a mai repetat ori de câte ori omul lui Dumnezeu se afla prin acele locuri. Pe lângă faptul că șunamiteanca îi recunoaște sfințenia profetului (v 9), aceasta are buna inițiativă de a-i construi un loc special de odihnă pentru profet și ucenicul lui⁸. Narațiunea nu menționează nimic cu privire la faptul că profetul Elisei ar fi fost întrebat, sau dacă i-a cerut părerea în ceea ce privește construirea foisorului respectiv, ci merge mai departe. Versetul 11 menționează clar despre faptul că Elisei se afla într-o călătorie prin Șunem. Omul lui Dumnezeu îi cere ucenicului său Ghehazi să „cheme pe șunamiteanca aceea”.

⁴ În ceea ce privește numele, acesta a primit o dublă conotație „valea viziunii” și „valea avariției”. Cea de a doua conotație provine din limba arabă. Acest personaj, după cum ne relatează Sfânta Scriptură, a fost unul dintre oamenii apropiați ai profetului Elisei pentru o perioadă de timp. Ghehazi îl urmează pe profetul Elisei și este implicat într-un mod activ în câteva din minunile pe care mentorul său le săvârșește. Îl găsim prezent în trei contexte narative (4Rg 4,12–36; 5,20–27; 8,4–6). Două dintre acestea sunt strâns legate, servind ca un fel de cadru în jurul istoriei centrale a vindecării leprei lui Neeman și a lăcomiei și pedepsei lui Ghehazi. Vezi David Noel FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, p. 926.

⁵ Această cetate numită Șunem era poziționată în ținutul tribului Isahar, un oraș situat la poalele dealului Moreh (cf Ios 19,18).

⁶ Ghehazi este un personaj inteligent, dovada acestui fapt o avem în (4Rg 4,11-17) când acesta îl instruește pe Elisei cu privire la modul în care ar trebui recompensată strădania femeii șunamitence față de ei. Cu toate acestea, se lasă condus de patima avariției iar finalul va fi unul tragic.

⁷ D. FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, p. 926.

⁸ Acel loc de odihnă sau foisor era o cameră construită pe acoperișul casei, la care se avea acces din exterior printr-o scară, ceea ce o făcea independentă de casa propriu-zisă.

Ghehazi apare pentru prima dată în acest context. Rolul de slujitor ascultător pe care îl joacă în această poveste contrastează cu caracterizarea sa din narațiunea următoare (cap.5). Revenind la narațiunea aceasta, într-un anumit moment, șunamiteanca „stă în fața lui”⁹, în poziția unui servitor obedient. Elisei nu îi vorbește direct¹⁰. Ghehazi este intermediar în conversația dintre mentorul său și femeia șunamiteancă. În versetele următoare Elisei simte nevoia să îi răsplătească ospitalitatea femeii șunamitence, iar prin ucenicul său Ghehazi a cerut câteva sugestii. Ea nu a avut nevoie de favoruri politice, însă ea și soțul ei nu aveau copii, așa că Elisei i-a promis un moștenitor chiar dacă soțul ei era înaintat în vârstă¹¹. Ghehazi se dovedește în această situație foarte priceput pentru faptul că analizează repede situația și observă dorința ascunsă din inima femeii, care în cele din urmă se va îndeplini.

Fără a oferi alte detalii, naratorul duce cititorul la o zi când copilul a crescut (v. 18). În timp ce copilul se afla pe câmp împreună cu tatăl său, capul începe să îl doară. Acesta este dus la mama sa și moare în brațele ei. Fără niciun detaliu legat de starea ei emoțională, povestitorul urmărește acțiunile șunamitencei. Femeia acționează fără să se manifeste în vreun fel prin cuvinte. Ea urcă, așează băiatul pe patul omului lui Dumnezeu, închide ușa și iese (v.21). Îi cere soțului ei permisiunea să plece pe drumul spre Carmel¹².

În călătoria ei spre muntele unde se afla profetul, încă din depărtare, este văzută de omul lui Dumnezeu, care îl trimite¹³ pe Ghehazi să o întâmpine și să o întrebe despre sănătatea ei și a familiei (v 25). La cele trei întrebări puse de Ghehazi ea răspunde pozitiv „sunt sănătoși” deși realitatea era alta. Motivul pentru care i-a dat și lui Ghehazi același răspuns ambiguu precum soțului ei (v.23) fără a le oferi mai multe detalii a fost acela de a nu divulga nimănui înafară de profetului Elisei cele ce s-au petrecut în realitate¹⁴. Atitudinea șunamitencei de tăcere și reținere față de soț și față de Ghehazi se justifică prin faptul că ea a văzut cu ochii ei minunea prin care a dobândit un fiu de la Dumnezeu doar prin cuvintele profetului Elisei, deși în momentul respectiv credea că profetul o amăgește. Ea era încredințată în sufletul ei că profetul Elisei va putea face ceva în ceea ce îl privește pe copil din moment ce Dumnezeu l-a ascultat pe profet și în momentul în care i-a spus că în anul următor va ține în brațe un fiu.

⁹ De aici înțelegem că șunamiteanca era în fața lui Ghehazi, slujitorul lui Elisei. Din text rezultă că din rațiuni protocolare și de bunăcuviință, gazda nu a intrat direct în camera unde era oaspetele, ci a rămas în anticamera unde locuia Ghehazi; așa se explică dialogul prin intermediar.

¹⁰ Jesse C. LONG, *The College Press NIV Commentary: 1 and 2 Kings*, p. 311.

¹¹ Paul R. HOUSE, *The New American Commentary: 1,2 Kings*, Broadman Press, Tennessee, Nashville, 1995, p. 267.

¹² J. LONG, *The College Press NIV Commentary: 1 and 2 Kings*, p. 312.

¹³ Elisei devine nerăbdător să știe ce s-a întâmplat la venirea pe neașteptate a șunamitencei. Fără ca Dumnezeu să îi fi descoperit motivul vizitei, el presupune că o anumită nenorocire s-a produs în viața ei ori a unuia din membrii familiei sale. De aceea îl trimite pe Ghehazi să o întâmpine.

¹⁴ Lipsa de încredere a femeii în Ghehazi este evidentă și într-o oarecare măsură justificabilă. Ea îl căuta pe omul lui Dumnezeu care i-a profețit că va avea un fiu, nu pe unul care îi slujea lui.

Femeia odată ajunsă în fața omului lui Dumnezeu (v 27), s-a apucat de picioarele lui, însă Ghehazi a vrut să o îndepărteze. În Orientul Vechi Apropiat, să îmbrățișezi picioarele sau genunchii unui om, în semn de stăruință a rugăminții a fost întotdeauna văzut ca un gest obișnuit. Totuși Ghehazi s-a apropiat să o alunge. El a considerat fapta ca pe una nepotrivită sau nejustificată și a intervenit pentru a-și proteja și elibera stăpânul¹⁵. Aici Ghehazi nu poate fi acuzat de rea intenție prin atitudinea sa protectivă, deoarece dă impresia că încearcă să calmeze situația. La cuvintele profetului, el se supune și o lasă pe femeia îndurerată să comunice cu mentorul său.

Prin întrebările puse de femeia șunamiteancă, care se simțea amăgită, Elisei se simte tras la răspundere dar nu îi oferă nici un răspuns, ci îi dă poruncă lui Ghehazi să ia toiagul și să plece spre Șunem. Ghehazi primește indicații foarte exacte de la profetul Elisei de a nu comunica cu nimeni și de a pune toiagul profetului pe fața copilului. Este oarecum surprinzător faptul că profetul Elisei îi oferă numeroase instrucțiuni lui Ghehazi pentru ceea ce va trebui să facă. Totuși mentorul își cunoștea bine ucenicul. Acesta, probabil, trăia pentru a fi laudat de ceilalți. Se creează impresia că îi plăcea să fie cel dintâi care să afle vești, secrete sau bârfe¹⁶. Profetul Elisei probabil încearcă să prevină anumite greșeli pe care Ghehazi ar fi tentat să le comită, cum ar fi să se abată de la calea către casa șunamitencei și să divulge misiunea încredințată de mentorul său.

Din versetul 31 aflăm că Ghehazi ajunge înaintea profetului Elisei și a șunamitencei în foișorul unde se afla copilul decedat. În momentul în care pune toiagul pe fața copilului nu se întâmplă nimic, copilul nu învie așa cum probabil se aștepta. Naratorul menționează că nu a existat niciun sunet sau răspuns din partea copilului. Aceste cuvinte au mai fost folosite când naratorul a subliniat răspunsul lui Baal către profeții săi de pe Muntele Carmel (3Rg 18,26-29). Prin răspunsul negativ primit de Ghehazi în efortul de a-l readuce la viață pe copilul șunamitencei se crează o legătură evidentă cu profeții lui Baal deoarece răspunsul este același. Profeții mincinoși ai lui Baal nu au primit niciun răspuns deoarece se închinau și cereau semn unui idol, însă despre Ghehazi totuși nu se afirmă explicit acest lucru¹⁷. Această încercare a lui Ghehazi este un eșec deoarece nu este ascultat de Dumnezeu¹⁸. Există probabilitatea ca Ghehazi să fi greșit undeva până în acest moment însă naratorul nu ne oferă detalii suplimentare, ci ne lasă să intuim. Tensiunea din această poveste este tot mai mare până în momentul în care Elisei preia din nou controlul asupra situației. El intră în casă, închide ușa după sine și se roagă Domnului. Prin gesturile sale de a încălzi trupul copilului și prin rugăciunea către Dumnezeu reușește să învie

¹⁵ H.D.M. SPENCE, Joseph S. EXELL, *The Pulpit Commentary: II Kings*, Funk & Wagnalls Company, London, New York, 2004, p. 67.

¹⁶ Lloyd J. OGILVIE, *The Preacher Commentary: 1, 2 Kings*, p. 279.

¹⁷ Jesse C. LONG, *The College Press NIV Commentary: 1 and 2 Kings*, p. 313.

¹⁸ Ghehazi este conștient că a eșuat deoarece în finalul versetului 31 chiar el afirmă „Copilul nu se trezește” (4Rg, 4,31) atunci când iese în întâmpinarea profetului Elisei.

copilul șunamitencei. Profetul apelează din nou la ucenicul său pentru a-i preda mamei sale copilul înviat ¹⁹.

Totuși, oare Ghehazi unde a greșit în comportamentul său? Textul scripturistic lasă să se înțeleagă că ucenicul lui Elisei nu s-a străduit să facă ceva mai mult pentru copilul decedat. Atitudinea lui se potrivește cu ceea ce știm despre caracterul său. Probabil, nici nu s-a rugat lui Dumnezeu pentru copil, ci a folosit toiagul lui Elisei ca un obiect magic, așa încât în mâinile unui ucenic slab din punct de vedere spiritual minunile nu se realizează. În nicio altă narațiune în care să fie prezent Ghehazi, nu avem indicații clare cum că el ar fi un om rugător sau că ar fi contribuit activ printr-o faptă, astfel încât minunea să aibă loc. Cu siguranță naratorul l-a descris pe ucenicul lui Elisei așa cum era, fiind obiectiv. Ghehazi încă nu a înțeles faptul că nu obiectele sunt cele care îi readuc pe cei morți la viață, ci Dumnezeu. În schimb Elisei, atunci când l-a înviat pe copilul șunamitencei s-a rugat lui Dumnezeu, a încălzit trupul copilului și parcă era frământat în inima lui de grija celui adormit deoarece se plimba prin acea încăpere.

GHEHAZI ÎN RAPORT CU REGELE LUI ISRAEL LA ÎNTOARCEREA FEMEII ȘUNAMITENCE DIN PĂMÂNTUL FILISTENILOR 4RG 8,4-6.

Cel de-al doilea context în care apare Ghehazi este legat de regele lui Israel și aceeași femeie din Șunem (4Rg 8,1-6). În povestea aceasta Ghehazi îi relatează regelui toate minunile și întâmplările mai însemnate la care a fost martor alături de profetul Elisei²⁰. Capitolul al optulea din Cartea a patra a Regilor începe narațiunea cu dialogul dintre Elisei și femeia din Șunem căreia el i-a înviat fiul²¹.

În forma sa actuală, textul este alcătuit din patru scene delimitate de un timp mai îndelungat. În prima scenă este implicat Elisei și femeia, urmată de a doua cu acțiunea femeii de a părăsi pământul poporului ales, apoi regele lui Israel în dialog cu Ghehazi, iar în final, regele și femeia. Factorul comun din cele patru scene îl reprezintă femeia șunamiteancă, inclusiv în cea de a treia scenă deoarece, chiar dacă nu este prezentă, constituie subiectul conversației dintre rege și Ghehazi²².

Femeia șunamiteancă urmează sfatul profetului și pleacă împreună cu toată casa ei (v 2) în ținutul filistenilor. În versetele care urmează nu ni se oferă alte detalii despre ea și despre casa ei pe perioada în care aceștia au fost plecați din sânul poporului

¹⁹ Gestul șunamitencei de recunoștință se repetă, aceasta cade din nou la picioarele profetului Elisei și se închină până la pământ în semn de mulțumire și recunoștință.

²⁰ Contextul este unul destul de complex. În primele versete din Cartea 4 Regi capitolul 8, prorocul Elisei o îndeamnă pe femeia căreia i-a înviat copilul să își părăsească locul în care trăia atunci deoarece timp de șapte ani va fi foamete mare. (v 2) Femeia s-a sculat împreună cu toată casa ei și a făcut după cuvântul omului lui Dumnezeu. Ea împreună cu toate rudele ei s-au stabilit în pământul Filistenilor timp de șapte ani iar după trecerea acestei perioade dificile se întoarce la regele lui Israel. (v 3)

²¹ Profetul Elisei o îndeamnă pe aceasta să plece din acele locuri deoarece vor veni vremuri de foamete timp de șapte ani (v 1).

²² T.R. HOBBS, *Word Biblical Commentary: 2 Kings*, Word Books, Dallas, Texas, 1985, p. 96.

israelit. Nu avem vreun detaliu nici despre fiul înviat de profetul Elisei, dacă acesta mai trăiește sau nu. După trecerea acelei perioade de încercare, femeia se întoarce împreună cu toți ai casei ei și primul gest pe care îl face este acela de a se adresa regelui. Motivul poate fi destul de ușor de intuit. În versetul 3 cititorul află exact motivul, ea dorea să-și recupereze terenurile și casa pe care le-a abandonat involuntar.

Câțiva ani mai târziu, Ghehazi discuta despre faptele lui Elisei cu un rege căruia nu i se menționează numele (4Rg 8,1-6). În timp ce Ghehazi vorbea despre minunea readucerii copilului decedat la viață, femeia șunamiteancă și fiul ei au apărut pentru a cere restituirea proprietăților ei. Când Ghehazi a identificat-o, regele i-a asigurat moștenirea. Deși nu se spune nimic pozitiv sau negativ despre Ghehazi aici, narațiunea rămâne tensionată din cauza a ceea ce o precede.²³ Naratorul îl prezintă pe Ghehazi ca un martor ocular al minunilor profetului Elisei. Cea mai mare minune săvârșită de Elisei despre care naratorul amintește, este cea despre fiul șunamitencei. În acest caz, Ghehazi procedează corect relatându-i regelui minunea. Dovada acestei minuni nu va întârzia să apară deoarece în scurt timp femeia își face apariția alături de fiul său cel înviat²⁴.

În versetul 5, mărturia lui Ghehazi a cântărit mult în favoarea femeii, astfel încât ea își poate vedea scopul adus la îndeplinire mai târziu. Regele se arată foarte interesat de tot ceea ce îi spune Ghehazi și nu se mulțumește doar cu relatarea lui. Naratorul subliniază faptul că regele intră în contact cu femeia, care întărește prin mărturia ei cele spuse mai devreme de Ghehazi. În aceste circumstanțe putem presupune că regele l-a văzut și pe fiul ei, însă despre acest detaliu nu putem fi siguri. Într-un final, regele este convins de Ghehazi și de realitatea celor ce s-au întâmplat prin mărturia femeii șunamitence. Această narațiune are un deznodământ fericit deoarece regele nu rămâne imparțial la cererea îndreptățită a femeii, ci dă poruncă unui demnitar de la curtea sa pentru a-i restitui toate bunurile materiale pe toată perioada cât aceasta a părăsit pământul lui Israel.

Despre Ghehazi nu se mai amintește niciun detaliu în acest context. Îmaginea care se creionează în jurul lui este una pozitivă prin faptul că mărturia lui contează pentru rege, iar în cele din urmă îi face un bine indirect femeii șunamitence. Probabil, fără mărturia lui despre prorocul Elisei și minunile pe care le-a săvârșit culminând cu cea a șunamitencei, șansele ca regele să restituie femeii toate bunurile pe care le-a avut ar fi fost mult mai mici. Motivul este acela că nu ar fi avut cine să mărturisească despre acest fapt. Așadar, Ghehazi, chiar dacă nu se ridică la nivelul lui Elisei prin faptul că

²³ D. FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, p. 926.

²⁴ Această întâmplare reprezintă o coincidență fericită, deoarece regele stă la discuții cu Ghehazi despre ceea ce Elisei a făcut pentru fiul femeii chiar în momentul în care ea ajunge cu cererea ei în fața regelui. După ce primește toate detaliile legate de ceea ce i s-a întâmplat femeii, regele dă poruncă unui funcționar să soluționeze cazul și restabilește orice bun material ar fi putut fi obținut de pe acele proprietăți în anii grei de absență. Profetul Elisei nici nu trebuie să apară pentru a o ajuta. Însăși reputația sa și martorul lui Ghehazi sunt de ajuns pentru a-i înapoia veniturile, vezi Paul R. HOUSE, *The New American Commentary: 1,2 Kings*, p. 282.

nu este capabil să realizeze faptele minunate ale acestuia, totuși, prin mărturia oferită regelui, își ajută indirect aproapele.

GHEHAZI ÎN NARAȚIUNEA VINDECĂRII LUI NEEMAN, DEMNITARUL SIRIAN 4Rg 5,20–27

Neeman, comandantul oștirii siriene este primul personaj cu care ne întâlnim în capitolul al cincilea din Cartea IV a Regilor. Primul verset ne oferă câteva detalii legate de demnitatea pe care o avea, dar și de boala de care suferea. La un moment dat, el află de la sluga soției lui că în Israel există un om al lui Dumnezeu, iar dacă va apela la acesta s-ar putea vindeca de boala sa. Această minune se întâmplă într-un final, iar comandantul dorește să îl răsplătească pe profetul Elisei pentru că i-a redat sănătatea, însă omul lui Dumnezeu refuză categoric. Aici intră în scenă Ghehazi, care se lasă amăgit de patima avariției. Din cauza neascultării și a lăcomiei sale de care a dat dovadă în contextul vindecării lui Neeman, prin faptul că a cerut o parte din darurile refuzate deja de Elisei, acesta s-a îmbolnăvit de lepră²⁵ în urma dialogului cu mentorul său. (4Rg 5,20-23,27)²⁶.

Dacă în narațiunea anterioară despre femeia șunamiteancă, Ghehazi probabil nu și-a arătat adevăratele intenții, în aceasta din capitolul 5, el este descris ca un personaj lacom, care, contrar instrucțiunilor lui Elisei, a solicitat cu viclenie o recompensă de la generalul sirian și apoi a încercat să ascundă fapta de stăpânul său. În urma acestui act săvârșit, prorocul Elisei l-a pedepsit pe Ghehazi și pe urmașii săi pentru totdeauna cu „lepra”²⁷ lui Neeman²⁸.

Spre deosebire de contextul în care a fost implicat la învierea fiului șunamitencei deoarece profetul Elisei l-a solicitat, aici Ghehazi intervine din proprie inițiativă. Elisei deja se îndepărtase de comandantul oștirii siriene, iar în mintea ucenicului apar gânduri care nu coincid cu cele ale mentorului său. Pentru început apar unele gânduri, care în scurt timp se transformă în fapte. El era de părere că în mod sigur Elisei a fost prea îngăduitor cu Neeman, în acest fel își dovedește lăcomia într-o măsură foarte mare, în contrast cu profetul Elisei, care nu avea niciun interes spre cele materiale. În

²⁵ Leproșii erau excluși din societate în Israel, acest lucru nu era valabil și în Siria, unde observăm că personajul își menține funcția înaltă la curtea lui Ben-Hadad I. Totuși el era un om lepros - lepra admisă de diferite tipuri și grade (Lev 13.14) Unele dintre formele mai ușoare nu ar împiedica un om să-și îndeplinească îndatoririle unui curtenitor și războinic, vezi Albert Barnes' Notes în Whole Bible 2 Kings 5 <https://www.studydrive.net/commentaries/bnb/2-kings-5.html> accesat în data de 28/05/2021 ora 11:02.

²⁶ Walter A. ELWELL & Philip W. COMFORT, *Tyndale Bible Dictionary*, Tyndale House Publishers, Wheaton, Illinois, 2001, p. 516.

²⁷ Acestei boli sau afecțiuni la nivelul pielii îi corespunde termenul *șāra·at* biblic care nu este lepra adevărată, adică boala Hansen, ci mai probabil psoriazis. În Sfânta Scriptură, *șāra·at* este pedeapsă pentru neloialitate și provocare către autoritate.

²⁸ Fred SKOLNIK et. al., *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, Thomson Gale, USA, 2007, p. 411.

continuare, Ghehazi comite mai multe păcate deoarece aleargă după demnitarul sirian, pe care îl minte în mod repetat până în momentul în care își atinge scopul egoist²⁹.

În aceste versete, naratorul prezintă de fapt ceea ce slujitorul lui Elisei era cu adevărat, aici se observă caracterul lui în mod clar. Dacă stăpânul său refuză beneficiile materiale, el folosește înșelăciunea pentru a le obține. Mai mult, rostește același jurământ precum Elisei, dar în mod afirmativ (v 20) că va „lua „*lāqah*” sau „primi” de la el ceva”. Contrastul dintre cei doi este evident deoarece în versetul 16, profetul Elisei spune că nu va primi nimic³⁰. Începând de aici, Ghehazi devine personajul principal, iar scopul pentru care face acest jurământ este de a înșela pentru câștig personal. Vicleșugul de care dă dovadă reiese din aluzia pe care o face la „doi tineri din fiii prorocilor” (v 22), cu alte cuvinte își justifică cererea către Neeman inventând o cauză inexistentă. Gestul lui Ghehazi îl poziționează în mod voit și conștient în opoziție cu profetul Elisei. Dacă inițial omul lui Dumnezeu refuză daruire, ucenicul este hotărât să profite. Jurământul făcut Ghehazi prefațează acțiunile lui de mai tarziu în raport cu generozitatea lui Neeman³¹.

Demnitarul sirian s-a arătat binevoitor în acest caz (v 23) și a răspuns pozitiv cererii viclene a lui Ghehazi neștiind că a fost mințit. Următorul pas greșit făcut de Ghehazi este acela că a ascuns argintul și îmbrăcămintea înainte de a se întâlni din nou cu Elisei. Atunci când acest lucru se întâmplă, Ghehazi minte din nou, însă de această dată el a mințit un om care știe că a mințit. În acest moment se ajunge la punctul culminat al narațiunii, iar dialogul dintre profetul Elisei și Ghehazi, face ca vicleșugul celui din urmă să fie descoperit. Pentru acțiunile sale, recompensa lui Ghehazi este de a primi de la Neeman, nu orice parte din darul său destinat inițial lui Elisei, ci lepra de la care a început căutarea generalului încă de la începutul narațiunii.

În versetul 27 profetul Elisei pronunță o judecată severă și aspră³². În acest caz, Ghehazi împreună cu urmașii lui vor moșteni lepra³³ lui Neeman, la fel cum Neeman pare să fi moștenit credința lui Ghehazi. Rolurile se inversează la finalul acestei narațiuni. Un om pleacă vindecător datorită ascultării sale, în timp ce celălalt, datorită neascultării ajunge să fie pedepsit pe măsură pentru păcatele sale. Astfel, un israelit a făcut greșeala capitală de a alege un înlocuitor pentru Dumnezeu, în timp ce un convertit dintre neamuri a descoperit că ceea ce a spus servitoarea sa despre profetul Domnului

²⁹ Dacă profetul Elisei l-a făcut sănătos pe Neeman nu doar din punct de vedere trupesc, ci și sufleteș într-o oarecare măsură și l-a refuzat atunci când acesta a dorit să îl răsplătească, Ghehazi se dovedește a fi duplicat și oportunist. Vezi HOUSE, *The New American Commentary: 1,2 Kings*, p. 274.

³⁰ J. LONG, *The College Press NIV Commentary: 1 and 2 Kings*, p. 311.

³¹ T.R. HOBBS, *Word Biblical Commentary: 2 Kings*, p. 61.

³² W. A. ELWELL & P. W. COMFORT, *Tyndale Bible Dictionary*, p. 809.

³³ Termenul „*lepros*” înseamnă „solzos”, „scabios”, iar „*lépra*” este utilizat pentru diferite afecțiuni ale pielii. Dacă acestea sunt întotdeauna (sau vreodată) aceleași cu ceea ce numim „lepra” este dezbătut, dar vindecarea publică a leprosilor de către Iisus este o semn clar că a venit vremea mântuirii. Vezi în acest caz Gerhard KITTEL și Gerhard FRIEDRICH, *Theological dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1985, p. 529.

este adevărat³⁴. Gravitatea acestei sentințe este cu atât mai mare cu cât afectează nu doar pe cel care a păcătuț, ci și pe urmașii acestuia. Și a ieșit Ghehazi de la Elisei cu-prins de lepră precum zăpada³⁵.

Toate acțiunile lui Ghehazi au atras într-un final pedeapsa asupra sa. Lecția aceasta pe care a primit-o el ar trebui să fie un avertisment și pentru noi, atât împotriva minciunii, cât și împotriva lăcomiei³⁶. Totuși, în cazul lui Ghehazi, Elisei nu a acționat în acest fel în semn de răzbunare deoarece nu aceasta era intenția sa. Dacă ar fi vrut să se răzbune pe ucenicul său fără să îi mai acorde o șansă, nu l-ar mai fi întrebat, ci ar fi aplicat brusc sentința. Faptul că una dintre ultimele întrebări a fost de unde vine acesta, indică în mod indirect faptul că Elisei ar fi fost dispus probabil să îl ierte dacă Ghehazi ar fi recunoscut to ceea ce a făcut, sau cel puțin pedeapsa nu ar fi fost de o asemenea măsură. Aici ne aflăm pe tărâmul ipoteticului deoarece narațiunea nu amintește nimic despre aceasta. Ghehazi nu recunoaște nimic din actele sale anterioare dar nici nu se dezvinovățește. Omul lui Dumnezeu acționează în mod corect deoarece nu acționează după voia lui, iar sentința este una dreaptă deoarece s-a concretizat. Dumnezeu nu ar fi îngăduit o asemenea pedeapsă asupra lui Ghehazi și implicat nu l-ar fi ascultat pe profetul Elisei dacă Ghehazi ar fi rămas în ascultare față de profetul său.

CONCLUZII

Narațiunile prezentate mai sus în care este implicat Ghehazi, alături de profetul Elisei conturează o imagine de ansamblu a acestuia, evidențiind atât aspecte pozitive cât și negative ce țin de personalitatea lui. Nu putem să spunem că toate cele trei narațiuni au legătură clară între ele. Din forma actuală a textelor reiese că primele două narațiuni au o legătură evidentă deoarece în ambele apare femeia șunamiteancă la un moment dat. În narațiunea vindecării de lepră a lui Neeman, femeia șunamiteancă nu e menționată, deoarece acest text provine dintr-o tradiție diferită. Ceea ce este important de sesizat este atitudinea și caracterul lui Ghehazi. În aceste narațiuni ucenicul lui Elisei este prezentat într-o lumină pozitivă iar alteori puțin negativă, însă în textele rabinice imaginea lui Ghehazi apare ca fiind într-o mare măsură negativă. El este unul dintre cei care își pune ochii pe ceea ce nu e potrivit pentru el, de aceea

³⁴ P. R. HOUSE, *The New American Commentary: 1,2 Kings*, p. 274.

³⁵ Această boală se manifestă la om (cunoscută și sub numele de boala Hansen) cauzată de bacilul *Mycobacterium leprae*, o bacterie similară cu bacilul tuberculozei. Acest termen „lepră” este utilizat în mod obișnuit (mai mult pentru comoditate decât precizia medicală) ca traducere din ebraică a termenului *šāra.at* în Vechiul Testament și în limba greacă prin „lepra” în Noul Testament. Cercetătorii sunt de acord acum că termenul vetero-testamentar *šāra.at* nu este lepră și nici nu o include pe aceasta, ci termenul grecesc „lepra”, dacă se referă la lepră, o face doar ca una dintre multele afecțiuni ale pielii. În Cartea Leviticul, capitolele 13, 14 ni se oferă cele mai multe detalii în legătură cu termenul „lepra”. În ciuda acestui fapt, descrierea din aceste pasaje indică cu tărie ca ceea ce numim în zilele noastre „lepra” nu coincide cu boala de piele descrisă în Levitic.

³⁶ H.D.M. SPENCE, J. S. EXELL, *The Pulpit Commentary: II Kings*, p. 98.

nu a primit ceea ce a căutat, iar ca rezultat a pierdut tot ce avea. Deși era învățat, era gelos pe învățătura lui Elisei și nu credea în învierea morților. În loc să facă ascultare față de Elisei, mai exact să nu se întâlnească cu nimeni în drumul său spre fiul șunamitencei (4Rg 4,29), el tratează cu superficialitate misiunea sa și chiar a întrebat pe toți cei pe care i-a întâlnit dacă cred cu adevărat în posibilitatea de a învia din morți pe cineva cu obiectele primite de la profetul Elisei³⁷.

Aceste trei narațiuni, așa s-ar părea, nu au avut loc în ordinea cronologică în care sunt acum aranjate în Cartea a patra a Regilor, din moment ce este puțin probabil ca Ghehazi să fi stat în fața regelui relatând marile fapte ale lui Elisei după ce a fost pedepsit cu lepra. Este rezonabil să presupunem că acestea reflectă două tradiții separate. Prima și a doua poveste, care sunt legate de conținut, constituie o singură tradiție, în timp ce cea a lui Naaman provine dintr-un cerc diferit³⁸.

³⁷ F. SKOLNIK et. al., *Encyclopaedia Judaica*, p.411.

³⁸ F. SKOLNIK et. al., *Encyclopaedia Judaica*, p.411.

ACTUALITATEA ÎNSUȘIRILOR SLUJITORILOR BISERICEȘTI ÎN SCRIERILE PAULINE. PERSPECTIVĂ EXEGETICĂ CONFORM EPISTOLEI I TIMOTEI*

PROTOS. DRD. CONSTANTIN ȚANEF**

Abstract: The topic of the following article belongs to Biblical and Sistematical Theology domain of The New Testament from an Orthodox perspective. Reasons of this research are enumerated and typically explained in the third chapter of the first Epistle to Timothy, where the attributes of Church Servants (Bishops, Priests, Deacons) are described. The objectives of this paper are to analyse the complex personality of those left by God in the world to serve His Church, as they are masterfully portrayed by the Holy Apostle Paul in the First Epistle to Timothy, in the writings of the Holy Fathers of the Church and in the works of contemporary theologians.

Keywords: Servants of God, moral attributes, Orthodox Theology, New Testament, First Epistle to Timothy

PRELIMINARII

Articolul de față se încadrează în domeniul teologiei biblice și sistematice a Noului Testament. Motivele cercetării asupra temei sunt prezentate pe larg în versetele capitolului al treilea al Epistolei I către Timotei, unde sunt descrise principalele însușiri ale slujitorilor bisericești: „Se cuvine, dar, ca episcopul să fie fără de prihană, bărbat al unei singure femei, veghetor, înțelept, cuviincios, iubitor de străini, destoinic să învețe pe alții, nebețiv, nedeprins să bată, neagonisitor de câștig urât, ci blând, pașnic, neiubitor de argint, bine chivernisind casa lui, având copii ascultători, cu toată bună-cuviința; căci dacă nu știe cineva să-și rânduiască propria lui casă, cum va purta grijă de Biserica lui Dumnezeu?” (I Timotei 3, 2-5).

Obiectivele acestei lucrări sunt legate de personalitatea complexă a celor lăsați de Dumnezeu în lume să slujească Biserica Sa, așa cum sunt ele zugrăvite cu măiestrie de Sfântul Apostol Pavel în Prima Epistolă către Timotei, în scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii și ale teologilor contemporani, care tâlcuiesc textul nou testamentar.

În cursul istoriei Bisericii, Epistola I către Timotei, alături de celelalte Epistole pastorale, au fost folosite pentru a-i învăța pe slujitorii lui Hristos cu privire la îndatoririle și purta-

rea lor și au fost de neprețuit prin faptul că au oferit un model de conduită practică¹. Acest lucru este valabil și astăzi.

Marea ispită a lumii contemporane vizavi de Cuvântul lui Dumnezeu este aceea că faptele, întâmplările relatate de Biblie, cuvântul pe care îl conține, sunt considerate ca aparținând trecutului milenar și că nu ne mai privesc pe noi².

Numai că toate acestea trebuie înțelese ca fiind chemările adresate de către Dumnezeu, nouă:

„Orice pasaj din Biblie și în special din Evanghelie, trebuie privit și înțeles ca fiind mesajul adresat de Dumnezeu nouă, acum, când ne caută să ne vorbească, să intre în casa noastră, să ne mântuiască. A citi, a rosti sau asculta cuvântul fără această credință, însemnează a rămâne exteriori cuvântului și puterii sale”³.

Actualitatea îndrumărilor Sfântului Apostol Pavel, privind primirea cuiva la hirotonie, este permanentă. Ele stau la obârșia formării multor conștiințe preoțești de elită, chemând pe mulți preoți la îndeplinirea exemplară a misiunii lor în Biserică și în lume, aducând în conștiința preotului fiorul înaltei sale răspunderi, al rolului său și al îndatoririlor ce-i revin. Asupra unora dintre aceste îndrumări, Apostolul va reveni în epistolele pastorale, pentru a le transforma în norme ale conduitei slujitorilor bisericești în activitatea lor pastoral-misionară⁴.

Sfântul Pavel este actual, pentru oamenii de azi, prin spiritul său practic. El nu se pierde în speculații nesfârșite, ci oferă soluții concrete, care pot fi puse imediat în practică, fiind tot atât de valabile ca și în timpul când a scris Epistolele sale.

Epistola I către Timotei, împreună cu toate epistolele pastorale, contribuie la trezirea conștiinței preoțești, oferind modelul, pe de o parte, dar și teme de meditație, pe de alta. Preoția din vremea Apostolilor este aceeași cu cea din zilele noastre, aceleași cuvinte le rostește cel ce săvârșește Sfânta Jertfă astăzi, ca și atunci, și „cel ce socotește că aceasta este mai mică decât aceea nu știe că Hristos este prezent și acum și lucrează și acum”⁵. Deci și viața și însușirile slujitorului bisericesc trebuie să fie după spusele Apostolului Pavel.

În societatea de consum în care trăim, omenirea suferă în primul rând de foame spirituală. Deși multe cărți spirituale circulă în prezent, mai multe ca niciodată, și multe predici ce pot fi auzite, aproape în fiecare colț al lumii, foamea spirituală există și este foarte mare, împlinindu-se cuvintele proorocului: „Va fi o foamete pentru

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Arhim. Prof. univ. dr. Teofil Tia, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.

¹ James DIXON DOUGLAS ET AL., *Dicționar biblic*, Cartea Creștină, Oradea, 1995.

² Stelian TOFANĂ, „Sfânta Scriptură într-o lume secularizată: eficientă sau ineficientă?”, în *Plērōma* 2 (2006), p. 26

³ Stelian TOFANĂ, „Sfânta Scriptură într-o lume secularizată...”, p. 26

⁴ Vasile MIHOC, „Preoția sacramentală”, în *Mitropolia Ardealului* 1-2 (1983), p. 37-44.

⁵ Ștefan ALEXE, „Actualitatea gândirii Sfinților Trei Ierarhi despre preoție”, în *Studii Teologice* 1-2 (1984), p. 96.

Cuvântul Domnului” (Amos 8, 11). Pe de o parte, deoarece majoritatea populației, din păcate, nu studiază, fapt pentru care mulți factori sunt responsabili, precum televiziunea, pierderea valorilor morale, indiferența față de viața spirituală din pricina mulțimii de bunuri materiale etc. Pe de altă parte, deoarece de multe ori, chiar acolo unde abundă cărțile și predicile, care sunt oferite ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu și hrană spirituală, nu este altceva decât o teologie de suprafață, fără profunzime. Se rostesc cuvinte pompoase, spuse de oameni care nu au puterea de a convinge, de a susține și a determina învierea sufletului omului.

Cât de adevărate sunt cuvintele mitropolitului Antonie Bloom, despre necesitatea trăirii în viața slujitorului lui Dumnezeu, a cuvintelor pe care le predică altora: „Cum să Îl vezi pe Hristos? Cine poate să Îl arate? Mai ales cel ce este el însuși purtător al chipului lui Dumnezeu”. Mitropolitul Antonie de Suroj spunea că nimeni nu poate să creadă în Dumnezeu până nu va vedea lumina vieții veșnice în ochii altui om⁶. Iată cum, vedem întruchipate în această lumină a vieții veșnice, pe care orice creștin trebuie să o descopere în ochii slujitorului Bisericii, toate virtuțile, toate biruințele prin luptă împotriva patimilor, toată înfrânarea, toată rugăciunea și milostenia, tot efortul ascetic, despre care vorbește în capitolul al treilea din Epistola I către Timotei, Apostolul Pavel. Pentru că toate acestea la un loc, aduc lumina vieții veșnice în ochii celui care privește dincolo de lumea aceasta, în lumea lui Dumnezeu.

Trăim într-o eră în care secularismul a luat proporții periculoase și devorează măduva teologiei ortodoxe și a vieții creștine. Multe predici sunt vagi, fără culoare, fără miros, fără gust și sunt orice, dar nu Cuvântul lui Dumnezeu. De asemenea, cuvintele despre Dumnezeu sunt un lucru, dar Cuvântul lui Dumnezeu este altul, acesta din urmă fiind fructul experienței și viziunea lui Dumnezeu. Și dacă predicatorul cuvintelor divine nu are experiență personală și expertiză, atunci el are abilitatea să „exploateze” experiența și expertiza sfinților care L-au văzut pe Dumnezeu, și trebuie să facă asta, neoferind propriile sale gânduri și reflecții, deoarece există posibilitatea de a face greșeli grave. Și cu siguranță nimeni nu are dreptul să se joace nici cu propria mântuire, și nici cu mântuirea altora. Și atunci trebuie căutat un izvor curat de teologie pastorală, pe care îl găsim la Epistola I către Timotei a Sfântului Pavel. El îl îndeamnă pe Apostolul Timotei să reaprindă flacăra darului lui Dumnezeu, primit prin punerea mâinilor, deoarece „Dumnezeu nu ne-a dăruit duhul temerii, ci al puterii, și al dragostei și al înțelepciunii” (2 Timotei 1,7).

Există o părere a lumii de azi că aceia care se străduiesc să urmeze voia Domnului în viața lor sunt timizi, nesociabili, rupți de societate, lipsiți de viață, neavând puterea să facă față vieții de zi cu zi și problemelor ei. Realitatea, însă, dovedește exact contrariul, deoarece omul trebuie să dispună de un mare curaj, de putere interioară și bărbăție spirituală pentru a renunța la voia lui, pentru a trăi în ascultare de voia lui Dumnezeu sau pentru a trăi în feciorie, puritate și înțelepciune, în condițiile dificile

⁶ Ioachim PARR, Diana GUȚU, *Să nu preferi nimic iubirii lui Hristos: conferințe, predici, convorbiri*, Vol. I, Egumenița, Galați, 2015, p. 34.

și ostile ale lumii de azi, fie că este căsătorit sau monah, fiind nevoie de multă asceză și rugăciune, atât pentru laici, cât mai ales pentru slujitorii Bisericii. Acest lucru este confirmat de un trăitor al veacului XX, Sfântul Siluan Atonitul: „A te ruga pentru întreaga lume e ca și cum ai vărsa sânge”⁷.

Acolo unde diferențele dintre cei bogați și cei săraci creează o prăpastie nedreaptă, un episcop sau un preot „neagonisitor de câștig urât”, după îndemnul Apostolului Pavel, este o lumină în întuneric, o nădejde că nu-i totul pierdut, că mai sunt din cei care urmează pe Hristos și intră pe ușa cea strâmtă, în cămările Împăratului Lumii.

Desfrâul, divorțul, violența domestică, abandonarea copiilor sunt vești pe care le întâlnim în fiecare zi în lumea de azi. Cum putem să luptăm împotriva lor? Există tratate de psihologie, morală, drept, și multe altele care se ocupă de astfel de probleme. Se desfășoară simpozioane și dezbateri, în care cei care au responsabilități în societate, încearcă să găsească soluții la ele. Dumnezeu a dat o dată pentru totdeauna o soluție pentru familia preotului, și a spus-o prin gura lui Pavel: „preotul să fie bun chivernisitor al casei sale și copiii săi să fie ascultători” (I Timotei 3, 4-5), pentru a fi un bun exemplu pentru ceilalți. Și această familie a preotului a dat mult rod bun, ca să ne amintim numai de Sfântul Grigorie de Nazianz, care a crescut în familia unui episcop creștin și a ajuns luminător al Bisericii, dar și de mulți copii de preoți care au făcut cinste familiei slujitorului bisericesc, așa cum găsim în istorie și în literatura română.

Acestea sunt căile pe care și slujitorii de azi ai Bisericii trebuie să meargă, pentru a-și asigura un „răspuns bun la înfricoșătoarea judecată a lui Hristos”, așa cum cerem în fiecare dumnezeiască Liturghie.

Dacă luăm împreună Epistola I-a către Timotei și aceea către Tit, scrise aproape în același timp sau la foarte scurt timp una după cealaltă, din pericopele paralele referitoare la acest subiect: 1 Tim. III, 1-13 și Tit I, 5-9, rezultă că Apostolul are în vedere pe slujitorii bisericești din cele trei trepte harice ale ierarhiei bisericești: episcop (1 Tim. III, 2-7; Tit I, 7-9); preot (Tit I, 5-6; 1 Tim. II; 17-19) și diacon (1 Tim. III, 8-13). Apostolul neamurilor formulează în mod principal un număr de 16 condiții și însușiri necesare candidaților la hirotonie. Stabilindu-le, Sfântul Pavel arată și felul în care aceștia vor trebui să se comporte în activitatea lor misionar-pastorală de fiecare zi, după hirotonie, căci ele zugrăvesc, pentru totdeauna, chipul ideal al slujitorului bisericesc.

Apostolul are în vedere, mai întâi, pe slujitorii bisericești din cele două trepte harice superioare: episcopii și preoții. Iată textul: „Vrednic de crezare este cuvântul: de dorește cineva episcopie, bun lucru dorește. Se cuvine însă ca episcopul să fie fără prihană, bărbat al unei singure femei, veghetor asupra-și, moderat, cuviincios, primitor de străini, destoinic să învețe pe alții, nu bețiv, nu bătaș, neagonisitor de câștig urât, ci blând, pașnic, neubitor de argint, bun chivernisitor în casa lui, având copii ascultători, cu toată buna-cuviință. Căci dacă nu știe cineva să-și rânduiască propria sa casă, cum va purta grijă de Biserica lui Dumnezeu? Să nu fie de curând botezat,

⁷ Arhimandritul SOFRONIE, *Cuviosul Siluan Athonitul*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 69.

ca nu cumva, orbit de trufie, să cadă în osânda diavolului. Și trebuie să aibă mărturie bună de la cei din afară, ca să nu cadă în ocară și în cursa diavolului” (vers. 1-7).

„În cărțile Noului Testament, termenul episcop se întâlnește numai de cinci ori: I Petru II, 25; Fap. Ap. XX, 28; Filip. I, 1; I Tim. III, 2; Tit I, 7. În textul din I Petru II, 25 [...] păstor și episcop este numit Mântuitorul. În celelalte texte, cum am arătat, preoții sunt numiți episcopi”⁸.

Sintagma: „Vrednic de crezare este cuvântul”, pe care Apostolul o folosește de cinci ori în epistolele pastorale (1 Tim. I, 15; III, 1; IV, 9; II Tim. II, 11; Tit III, 8), are menirea de a sublinia importanța învățaturii pe care o transmite și are înțelesul de: „e sigur ceea ce s-a spus”, sau: „un lucru cert este că”. Din cuvintele: „de dorește cineva episcopie” reținem că posibilitatea intrării în cler este deschisă oricărui creștin care dorește acest lucru și are și pregătirea necesară (comp. si: Mt. XVI, 24; Mc. VIII, 34; Lc. IX, 23). Prin termenul de „episcopie” se desemnează o latură a slujirii preoțești, aceea de cărmuire, de păstorire a credincioșilor în Biserică, pentru că înțelesul său stă în strânsă legătură cu verbul care însemnează a supraveghea, a păzi, a purta de grijă. Iar cuvintele „bun lucru dorește” califică atât noblețea și frumusețea lucrării pastorale pe care o denumeste termenul de „episcopie”, cât și dorința pe care o manifestă cineva, de a primi investitura acestei misiuni. „Se cuvine, însă, ca episcopul să fie...”. În această privință, tradiția exegetică patristică este unanimă. Înțelegând în sensul cel mai restrâns termenul ce se referă la episcopi, Sfântul Ioan Hrisostom, Ecumeniu și Teofilact precizează că „cele pe care le-a spus despre episcopi sunt potrivite și pentru preoți”, „căci și ei (preoții) sunt însărcinați cu învățătura și cu purtarea de grijă a Bisericii”.

Se observă că între cerințele celui chemat la slujirea Bisericii, Sfântul Pavel enumeră opt pozitive și șase negative. Prima și ultima dintre cele pozitive se referă la familia lui.⁹

ARGUMENTAREA TEMEI DIN PERSPECTIVĂ EXEGETICĂ

1. „Fără de prihană” (I Tim. 3, 2)

Cea dintâi din însușirile (condițiile) cerute candidatului la hirotonie este: „să fie fără de prihană”, în greacă ἀνεπίληπτον, adică ireproșabil, fără pată, având o comportare care nu oferă nici o pricină de critică sau de sminteală. Acesta este hirotonit întrucât are viața curată și purtare vrednică de această mare cinste preoțească.

Despre curăția sufletului ne vorbește însuși Hristos în Predica de pe munte: „Feriți-vă cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Matei 5, 8).

Curăția sufletului, preotul o dobândește și o păstrează prin grele încercări, pentru că frumusețea lui duhovnicească este rodul luptei înverșunate dintre virtute și păcat,

⁸ IUSTIN MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică: texte biblice și patristice despre pace și muncă*, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 51.

⁹ WILLIAM HENDRIKSEN, *Thessalonians, the Pastorals, and Hebrews – New Testament Commentary*, Michigan, 2007, p. 120.

este încoronarea unei privegheri neîncetate și a unei convingeri puternice¹⁰. „Spune-mi, te rog - întreabă Sfântul Ioan Gură de Aur - unde-l vom pune pe preot când cheamă Duhul cel Sfânt, când săvârșește prea înfricoșătoarea jertfă și când atinge neconținut pe Stăpânul obștesc al tuturor? Cât de mare curăție, cât de mare evlavie îi vom cere? Gândește-te ce fel trebuie să fie mâinile acelea care slujesc, ce fel trebuie să fie limba aceea care rostește acele cuvinte” (Despre preoție, IV, 4). „Trebuie să fie atât de curat ca și cum ar sta chiar în cer, împreună cu puterile cele îngerești” (Despre preoție, III, 4). „Sufletul preotului trebuie să fie mai curat decât înseși razele soarelui, pentru ca Duhul cel Sfânt să nu-l părăsească niciodată și ca să poată spune: Iar de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20, Despre preoție, VI, 2)¹¹.

2. „Bărbat al unei singure femei” (I Tim. 3, 2)

Precum se observă, Apostolul îl are în vedere îndeosebi, aici, pe episcop, care în perioada apostolică și post-apostolică, putea fi și căsătorit. Se cunoaște că împăratul Iustinian „printr-o novelă din anul 531, impune episcopilor celibatul”¹². Această rânduală a celibatului pentru episcop s-a definitivat în timp, mai ales prin canoanele 12, 13 ale Sinodului V-VI Ecumenic, de la Constantinopol, când unor Întâi-Stătători, ridicați la episcopat după căsătorie, le era îngăduit să viețuiască în continuare împreună cu propriile lor soții. Pentru a feri Biserica, de „poticnire și sminteală”, spre folosul turmei duhovnicești, s-a decis încetarea unei asemenea conviețuiri¹³.

La treapta episcopală nu pot ajunge, după hotărârea Sinodului V-VI ecumenic, decât cei neînsurați sau văduvi prin decesul soției, deveniți în prealabil ieromonahi:

„Condițiile acestea cerute primitorilor Tainei au semnificația lor spirituală. Membrii ierarhiei nu pot fi decât bărbați, pentru că sunt chemați să fie organele văzute ale lui Hristos, unicul săvârșitor nevăzut al Tainei; iar Hristos a fost bărbat. Femeile îi nasc și îi pot crește pentru preoție pe copiii lor asemenea Maicii Domnului”¹⁴.

Ele sunt mamele preoților și episcopilor, Dumnezeu exercitând prin ele cea mai mare autoritate spirituală asupra lor, după cum afirmă Paul Evdokimov:

„Legătura atât de tainică între mamă și prunc face ca femeia, Eva – izvor de viață – să vegheze asupra oricărei făpturi, să apere viața și lumea. Fecioară sau soție, orice femeie este mamă în aeternum. Elementele constitutive ale sufletului ei îi dau predispoziție de a „cloci” tot ce întâlnește în cale, de a descoperi, în ființa cea mai virilă și mai tare, un copil slab și fără apărare”¹⁵.

¹⁰ Mircea BASARAB, „Chipul preotului după Sfinții Trei Ierarhi”, în *Mitropolia Olteniei* 1-2 (1970), p. 6.

¹¹ Dumitru FECIORU, „Cuvânt înainte”, la SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Despre Preoție*, EIBMBOR, București, 1987, p. 16

¹² Ioan FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1991, p. 107.

¹³ Constantin GALERIU, „Familia preotului”, după <http://sfduh.3x.ro/p10.htm> (accesat la 09.12.2020).

¹⁴ Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, București, 1997, p. 113.

¹⁵ Paul EVDOKIMOV, *Taina iubirii*, Editura Christiana, București, 1994, p. 41-42.

După cum observa Sfântul Ioan Hrisostom, prin acest text nu se stabilește obligativitatea căsătoriei clericilor, însă după hirotonie nu se mai pot căsători. Celibatul episcopilor, recrutați dintre călugări, este o practică mai târzie a Bisericii, încă necunoscută în vremea Sfântului Pavel; accentul cade aici pe monogamie și pe căsătoria unică. Problema necăsătoriei episcopilor, pusă inițial la sinodul I ecumenic (Niceea, 325), s-a statornicit la sinodul VI ecumenic (quini-sext, Trulan, 692) în sensul ca episcopii să fie recrutați dintre monahi.

Atunci când Dumnezeu binecuvântează și adevărata chemare a slujitorului bisericesc este împlinită, se poate ajunge la o astfel de mărturie, certificată de experiența ei:

„Nu cred că poate fi un preot de mir bun, fără o preoteasă bună. După preoție, o socotesc pe soția mea cel mai de preț dar pe care mi l-a dat Dumnezeu. Peste tot și totdeauna m-a însoțit îndeaproape, sprijinindu-mă. O preoteasă excepțională, care și-a înțeles menirea și a consimțit să facă sacrificiile necesare, deloc mici”¹⁶.

3. „Veghetor” (I Tim. 3, 2)

O altă însușire importantă a păstorului este cea exprimată prin termenul „veghetor” cu sensul de: treaz, atent, sobru, treaz, vigilent, cuminte, controlat. Să fie, deci, în stare permanentă de veghe necesară păzirii învățaturii de orice răstălmăcire, dar și feririi turmei de uneltirile falșilor învățători. În folosirea uzuală a cuvântului, acesta denumeste pe cel ce supraveghea construcția unei case. Persoanele respective nu doar supraveghează, ci ei arată cum trebuie să se lucreze¹⁷.

Nu numai episcopul are datoria de a fi „veghetor” așa cum îi cere însuși numele, ci și preotul. Viețuind în mijlocul Bisericii vii a credincioșilor, preotul simte toate mișcările sufletești, culturale, economice, politice ale acestora, fiind dator a veghea, ca influențele rele să nu tulbure sau să abată pe vreunul dintre ei de la calea spre mântuire. Această grijă nu este deloc ușoară, și nu este îndeplinită cu bine de către toți.

Despre acesta ne vorbește și Sfântul Ioan Gură de Aur:

„Greutăți așa de mari întâmpină preotul în îndeplinirea îndatoririlor sale față de credincioși... Ce fel de om trebuie să fie cel ce se roagă pentru tot orașul – dar ce spun pentru tot orașul? – pentru toată lumea, care se roagă să facă pe Dumnezeu îndurător față de păcatele tuturor, nu numai a celor vii, dar și a celor morți? Socot că nu-i de ajuns pentru o rugăciune atât de mare nici îndrăzneala lui Moise și a lui Ilie. Ca și cum i s-ar fi încredințat întreaga lume, ca și cum ar fi tatăl tuturor oamenilor, așa se apropie preotul de Dumnezeu, rugându-se să se stingă războaiele de pretutindeni, să înceteze tulburările și cerând, atât în rugăciunile din casă, cât și în rugăciunile din biserică, pace, an îmbelșugat, izbăvire grabnică de toate necazurile ce supără pe fiecare. Preotul trebuie să se deosebească atât de mult în toate de toți cei pentru care se roagă, cât se deosebește un conducător de supușii săi”¹⁸.

¹⁶ Costion NICOLESCU, *Un preot de foc. Părintele Iulian*, Ediția întâi, Editura Bizantină, București, 2000, p. 21.

¹⁷ Fritz GRUNZWEIG, *Epistolele către Timotei; Epistola către Tit; Epistola către Filimon – comentariu biblic*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2007, p. 117.

¹⁸ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre preoție*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 126.

4. „Înțelept” (I Tim. 3, 2)

Înțelepciunea este una dintre cele patru virtuți morale, cardinale sau filosofice alături de dreptate, cumpătare și bărbăție sau curaj. Aceasta reprezintă capacitatea unei persoane de a folosi cele mai potrivite metode și mijloace pentru atingerea celor mai bune scopuri:

„Chiar și la modul general, într-un sens profan, se socotește o virtute, deoarece se referă la o dispoziție lăuntrică și la niște manifestări exterioare constante, conștiente și liber îndreptate spre atingerea unui scop socotit bun de săvârșitor. Datorită acestor criterii, înțelepciunea este o virtute universal recunoscută, chiar dacă o mulțime de nuanțe și elemente o deosebesc de înțelepciunea creștină”¹⁹.

Înțelepciunea pe care trebuie să o aibă un slujitor bisericesc tinde să se confunde cu desăvârșirea, sfințenia. Dispoziția lăuntrică a acestuia este îndreptată statornic și liber spre Dumnezeu ca Bine suprem. Slujitorul altarului își controlează mereu comportamentul ca să nu întunece harul, să nu micșoreze lucrarea lui Dumnezeu în el, fapt pentru care își caută adevăratele limite sufletești și fizice și încearcă periodic să le depășească. Acesta se comportă cu multă chibzuință și demnitate, încât umblă întotdeauna în căile Domnului (Pilde 3, 4-6), asemenea fecioarelor celor înțelepte (Matei 25, 1-13), se străduiește „să împlinească cele cuvenite și folositoare pentru firea sufletului său, ferindu-se și de cele nepotrivite care i-ar vătăma sufletul și nemurirea”, după cuvintele Sfântului Antonie cel Mare²⁰.

5. „Cuviniicios” (I Tim. 3, 2)

„Cuviniința preoțească este forma vieții particulare și comunitare a păstorului duhovnicesc prin limitele impuse de însăși demnitatea, rangul și petrecerea lui preoțească. Potrivit acestor limite, trebuie ca păstorul duhovnicesc, și acasă, și la biserică, și în comunitate și oriunde ar fi, să păzească pretutindeni chipul cuviinței preoțești”²¹.

6. „Iubitor de străini” (I Tim. 3, 2)

Cuvântul grecesc φιλόξενον înseamnă a fi primitor de străini²², ospitalier, iar în duhul evanghelic înseamnă a fi milostiv, îngrijindu-te de hrana, apa, îmbrăcăminte, sănătatea și adăpostul celui care are nevoie de ele, toate acestea pentru dragostea față de Hristos, Cel ce a lăsat această poruncă.

¹⁹ <http://www.doxologia.ro/viata-bisericii/interviu/intelepiciunea-crestina-este-bucuria-implinirii-poruncilor-lui-dumnezeu> (accesat la 11.12.2020). Vezi și GRIGORIE MARCU, *Sfântul Apostol Pavel despre personalitatea religioasă-morală a păstorului de suflute*, p. 206.

²⁰ Grigorie MARCU, *Sfântul Apostol Pavel despre personalitatea religioasă-morală a păstorului de suflute*, p. 206.

²¹ SF NECTARIE DE EGHINA, *Despre preoție*, Editura Sophia, București, 2008, p. 53. Vezi și Mircea BASARAB, „Chipul preotului după Sfinții Trei Ierarhi”, în *Mitropolia Olteniei* 1-2 (1970), pp. 3-15.

²² Maurice CARREZ ET AL., *Dicționar grec-român al Noului Testament*, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1998, p. 308.

7. „Destoinic să învețe pe alții” (I Tim. 3, 2)

Slujitorul Bisericii trebuie să fie „destoinic să învețe și pe alții”, διδακτικόν²³ în limba greacă. Preotul trebuie să posedă o cultură vastă. Poate nimeni în lumea aceasta, nu are o nevoie mai reală de o cultură profundă și multilaterală ca slujitorul altarului. Conducătorul de suflete se află, neconținut, în fața a nenumărate și infinit de variate probleme de gândire, de simțire și de atitudine ale turmei sale cuvântătoare. Pentru aceasta arsenalul culturii sale trebuie să fie extrem de bogat²⁴.

Sfântul Ioan Gură de Aur arată nenumăratele binefaceri ale predicii preotului în viața creștinilor:

„În afară de pilda prin faptă, preoții n-au decât un singur mijloc, o singură cale de vindecare: învățătura prin cuvânt, predica. Acesta e instrumentul, acesta e hrana, acesta e cel mai bun aer; acesta ține loc de medicament sau de bisturiu. Dacă preotul trebuie să ardă sau să taie, trebuie neapărat să se folosească de predică. Dacă predica nu-i în stare să facă asta, zadarnice sunt toate celelalte. Prin predică ridicăm sufletul deznădăjduit; prin predică smerim sufletul îngâmfat; prin predică tăiem ce-i de prisos; prin predică împlinim cele de lipsă; prin predică lucrăm pe toate celelalte câte ne ajută la însănătoșirea sufletului”²⁵.

8. „Nebețiv” (I Tim. 3, 3)

Sfântul Apostol Pavel insistă ca preotul să nu fie bețiv, μη πάροινον²⁶ în greacă. La rândul său, Sfântul Ioan Gură de Aur, în Cuvântul de învățătură pentru preoți spune:

„Și iarăși, o preotule, păstorule al oilor lui Hristos și stăpătorule înainte al înfrisoșătoarei Mese, cel ce înalți rugăciunile la Dumnezeu pentru toți cei ce sunt în locașul și în Biserica aceasta și te rogi pentru unirea credincioșilor, să te păzești de beție, că ea îți spurcă rugăciunile tale.”²⁷ Și iarăși îl roagă pe preot: „o, slujitorule al lui Hristos, păzește-te de băutură, că ești serafim cu trup și nu ți se cade ție să te dai la băutură”²⁸.

Beția este mama desfrânării, din care se nasc toate urgiile, cum spune Sfântul Apostol Pavel: „Nu vă îmbătați de vin, întru care este desfrânarea” (Ef. 5, 18). Beția duce pe om la ceartă (Prov. 20, 1; 23, 29-30) și la sărăcie (Prov. 21, 17; 23, 31). Beția duce pe om la stricăciune (Prov. 23, 31-33); la nedreptate (Prov. 31, 5; Rom. 13, 13) și la cruzime (Isaia 28, 7; Osea 4, 11).

Beția este cu atât mai mult oprită slujitorilor lui Dumnezeu, adică clericilor (I Tim. 3, 2-3; Tit 1, 7). De aceea, mare pedeapsă așteaptă pe cei bețivi care nu se pocăiesc

²³ Maurice CARREZ ET AL., *Dicționar grec-român al Noului Testament*, p. 79.

²⁴ Ioan G. COMAN, *Sublimul preoției creștine*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1940, p. 12

²⁵ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre preoție*, Editura IBMBOR, București, 1987, p. 99

²⁶ Maurice CARREZ ET AL., *Dicționar grec-român al Noului Testament*, p. 220.

²⁷ Gurie GEORGIU, *Vocația preoțească în context postmodern - responsabilitate pastorală și criză de motivație în perimetrul eclezial*, Felicitas Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Stockholm Hunedoara, 2014, p. 225.

²⁸ Gurie GEORGIU, *Vocația preoțească în context postmodern...*, p. 226.

(Isaia 5, 12, 22; 28, 1-3; Deut. 21, 20; Ioil 1, 5; Naum 1, 10; Matei 24, 49-51; Luca 12, 45-46).

9. „Nedeprins să bată” (I Tim. 3, 3)

O altă condiție cerută de Sfântul Pavel slujitorului bisericesc este ca să nu fie „bătăuș”, agresiv, $\mu\eta\ \pi\lambda\acute{\eta}\kappa\tau\eta\nu$ ²⁹ în greacă, adică trebuie să nu existe acte de violență în limbaj și conduită, în raport cu credincioșii și bineînțeleș, să se ferească de orice acte de brutalitate în toate situațiile în care s-ar afla. Pentru a răspunde la această exigență a Apostolului Pavel, slujitorul bisericesc trebuie să-și aducă aminte permanent cine este și care este menirea sa în lume.

Ridicarea din această stare se poate produce doar prin privirea permanentă la învățătura și idealul creștin, care oferă și modelul, Hristos, și soluția, care este porunca iubirii. Raportarea la modelul suprem sau la cele umane (sfînții) poate elimina, într-o oarecare măsură, violența spre sine, în timp ce urmarea legii iubirii poate duce la estomparea violenței spre ceilalți.

10. „Neagonisitor de câștig urât” (I Tim. 3, 3)

Dezinteresarea de cele materiale și, mai ales, neagonisirea de bunuri materiale pe căi necinstite, este o altă însușire necesară slujitorului bisericesc, fiind unul din factorii principali ai succesului misionar. Asemenea Sfinților Apostoli și urmașilor acestora, adevăratul preot sau episcop, tămăduitor al sufletelor și luptător pentru mântuirea lor, nu caută ale sale, ci pe cele ale Duhului Sfânt căruia slujește³⁰.

„Înglodarea în imanenț, pofta de lucruri materiale, trecătoare, lăcomia după avere sunt foarte discreditante pentru un preot. El, care are un mesaj îmbibat de spiritual, de transcendent, el, care face o invitație concretă credincioșilor să privească dincolo de această lume, la valorile neperisabile, eterne, în momentul în care este văzut de credincioși ca hulpav, însetat de lucruri pământești, cu mare foame de bani, dezamăgește enorm și își erodează credibilitatea și forța de impact a mesajului. De-a lungul întregii istorii, cel căruia i s-a încredințat un mesaj ultra-teren a avut mai mari ispite de alipire de ceea ce este terestru. Absența vocației reale face din preot, un om supus intereselor mărunte, în primul rând poftei după venituri”³¹.

„Neagonisitor de câștig urât” considerăm că se referă și la datoria episcopilor de a nu pretinde sau de a primi bani pentru a hirotoni preoți și diaconi. Simonia este „încercarea de a cumpăra cu bani harul apostolesc sau preoțesc, denumire rămasă de la Simon Magul, care a vrut să cumpere această putere spirituală, harică de la apostolii Petru și Ioan (Fapte 8,17-20)”³².

²⁹ Maurice CARREZ ET AL., *Dicționar grec-român al Noului Testament*, p. 232.

³⁰ Ioan G. COMAN, *Vocația și pregătirea pentru preoție*, p. 246.

³¹ Gurie GEORGIU, *Vocația preoțească în context postmodern...*, pp. 125-126.

³² Ioan MIRCEA, „Simonie”, în *Dicționar al Noului Testament: A-Z*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 479.

11. „Blând” (I Tim. 3, 3)

Prin acest termen, blândețe, se definește de către Sfântul Pavel acea îngăduință a creștinului față de toți oamenii, ca o virtute atotcuprinzătoare cu valoare de emblemă (Filip. 4, 5), care este în modul cel mai fericit tâlcuită de următorul îndemn paulin privind conduita creștinilor: „Să nu defaime pe nimeni, să fie pașnici, să fie îngăduitori, arătând întreaga blândețe față de toți oamenii” (Tit 3, 2). Blândețea este „cel dintâi rod al bunătații și iubirii aproapelui. Ea este o stare cumpănită și liniștită a sufletului, însoțită cu silința de a nu supăra și a nu se supăra de nimic”³³.

12. „Pașnic” (I Tim. 3, 3)

Porunca de a face pace se adresează tuturor, precum citim în Epistola către Evrei: „Căutați pacea cu toți și sfințenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul” (Evr. 12, 14).

Pacea întemeiată pe adevăr, dreptate și dragoste este cel mai mare bun social pentru oameni și popoare. Ea îmbunătățește condițiile de viață ale omului și înalță popoarele, aducându-le propășire și fericire. Profeții Vechiului Testament au descris împărăția mesianică a lui Hristos ca pe o împărăție a păcii și a dreptății, iar îngerii au cântat în noaptea Nașterii Domnului: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire” (Luca 2, 14). Slujitorul bisericesc trebuie să fie un om care biruiește cu pace gândurile rele, un om înțelept și fericit, un om care este umbrit de Harul Sfântului Duh, pentru că unde este pace, acolo este și Harul Lui Dumnezeu, și așa cum spunea Sfântul Macarie de la Optina: „numai Harul Lui Dumnezeu poate să facă inima omului sălaş permanent și sigur al păcii cerești, care este o parte a veșniciei.”

13. „Neiubitor de argint” (I Tim. 3, 3)

„Neiubitor de argint”, ἀφιλάργυρον³⁴ în greacă, înseamnă să nu iubească banii, să nu fie lacom și cu tendința de înavuțire. Teodoret remarca faptul că Apostolul n-a zis că preotul trebuie să nu aibă nimic, ci să nu iubească banii. Este îngăduit ca cineva să posede bani, dar să-i folosească precum se cuvine, să nu fie robii lor. Sfântul Pavel va arăta mai departe, consecințele nefaste ale iubirii de argint, „rădăcina” tuturor relelor, care îndepărtează pe creștin de la credința cea adevărată (I Tim. VI, 10) și-i primejduiește mântuirea (I Tim: VI, 9). Iubirea de arginți, lăcomia după bunurile materiale, numită și „arghirofilie, este o patimă omenească frecventă, dar în persoana preotului ea capătă o nuanță gravă, care dezgustă pe păstoriți și-i îndepărtează nu numai de preot, ci și de Biserică”³⁵. Preoția nu este o slujbă ca oricare alta. Cel ce consideră preoția o carieră, o sursă de venit sau un mijloc de trai cât mai comod și mai luxos, se înșală amarnic și dacă intră în preoție cu astfel de gânduri și preocupări, va deveni un om ratat care își va pierde sufletul său și-i va duce la pierire și pe alții, devenind

³³ Nicolae MLADIN ET AL., *Teologia morală ortodoxă*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 443.

³⁴ Maurice CARREZ ET AL., *Dicționar grec-român al Noului Testament*, p. 54.

³⁵ Petre VINTILESCU, *Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, pp. 171-172.

pentru cei mai mulți pricină de osândă și de sminteală (Matei 18,6-7). Unul ca acesta nu va deveni niciodată un păstor bun, ci un simplu funcționar sau, mai bine zis, un năimit care nu intră în staulul oilor prin ușă, ci sare pe aiurea, căci nu vine cu gând sincer și devotat de a păstori turma, ci de a o exploata în beneficiul său personal (Ioan 10,1).

14. „Bine chivernisind casa lui” (I Tim. 3, 4)

În continuare (în vers. 4-5), Apostolul subliniază o idee foarte importantă pentru pastorală creștină, aceea că între poziția slujitorului bisericesc ca tată de familie și lucrarea sa de cărmuire a Bisericii, de păstor spiritual, nu există o linie de demarcație, ci, dimpotrivă, acestea nu sunt decât două aspecte ale uneia și aceleași realități. „Bine chivernisindu-și casa sa” devine criteriu al evaluării întregii lucrări pastoral-misionare a preotului. Comportarea fiilor săi este primul rezultat al reușitei sale misionare. „Că dacă cineva nu știe să-și rânduiască propria sa casă, cum va purta de grijă de Biserica lui Dumnezeu”

Familia preotului este un aluat care dospește întreaga frământătură, pentru că exemplul, mai mult decât cuvântul, convinge și transformă³⁶. Susținută printr-o atmosferă sacră în unitatea ei³⁷, familia este celula de bază a parohiei, ea trebuie să confirme prin faptă cuvântul, să întărească prin propriul exemplu ceea ce învață preotul, fiind nu numai factor de promovare a vieții religios-morale în parohie, dar și factor de coeziune socială, atrăgându-i în jurul ei pe ceilalți credincioși și determinându-i pe aceștia să lucreze pentru binele comun al comunității religioase în care trăiesc, dar și pentru împlinirea scopului existențial pentru fiecare, „dobândirea mântuirii”.

CONCLUZII

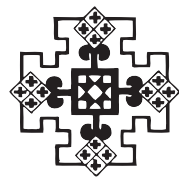
Acum, în vremuri destul de tulburi, în condiții de stres, agitație, stare de nervozitate, agresivitate și violență, împrejurări în care niciunul dintre noi nu mai are loc, timp, îngăduință, bunăvoință și înțelegere față de aproapele nostru, este necesar, mai mult ca oricând, ca slujitorul bisericesc să-și poată păstra pacea sufletului și implicit să fie făcător de pace cu semenii săi. Într-o lume dominată de violență verbală și fizică, un slujitor al lui Dumnezeu „blând”, „pașnic”, „nedeprins să bată” și „nebețiv” este ca o mângâiere pentru cei din comunitatea sa și ca o rază de speranță pentru cei care suferă în medii, unde patimile sunt scăpate din frâu, și tristețea este parcă interminabilă.

Slujitorii bisericești sunt chemați astăzi să-i hrănească cu laptele pur al credinței din sânul viu al Bisericii pe creștinii încredințați lor spre păstorire, pentru a dobândi anticorpi spirituali, sănătate spirituală, vitejie și o adevărată bărbăție, în lupta cu marea „ofertă” de ispite pe care le întâmpină la tot pasul. Astfel, „un bărbat al unei singure femei” poate convinge tinerii să urmeze calea sfântă a căsătoriei dintre un bărbat și o femeie, iar un om „veghe-tor”, „înțelept” și „cuvios” va putea învăța credibil pe păstoriții săi, să urmeze aceeași cale.

³⁶ Ion BUGA, *Pastorală: calea preotului*, Ediția a 2-a, revăzută și adăugită, Editura Sfântul Gheorghe Vechi, București, 1999, p. 66.

³⁷ Constantin GALERIU, „Familia preotului”, după <http://sfduh.3x.ro/p10.htm> (accesat la 09.12.2020).

TEOLOGIE SISTEMATICĂ



FAMILIA UMANĂ - OGLINDA SOCIETĂȚII*

PR. DRD. IOAN - GEORGE KRAUCIUC**

Abstract: The family is the basic element of society; the endurance of the human species over the centuries depends on its health and durability. Therefore, the family, in the Holy Scriptures, is presented as willed and instituted by God even in paradise, that is, from the first years of human existence. Its purpose was the glorification of God and the perpetuation of the human race. In order for man and woman to become one body, a mystery is really needed, the Holy Sacrament of the Wedding, performed invisibly by the Savior Jesus Christ Himself in the Church. At the foundation of this connection lies precisely the greatest of virtues, namely, love. This love reflects intratrime or divine love so that the family becomes an icon of the love of the Holy Trinity. The family represents, therefore, the spiritual framework blessed by God, in which the Christian is called, together with the loved one, to transfigure love, in full communion with the other, in order to be able to climb, pushed by the boundless force of love, the ladder that leads to Heaven.

Keywords: family, marriage, agape, Trinity

INTRODUCERE

Potrivit învățăturii de credință ortodoxă, familia este așezământul divin, creat de Însuși Dumnezeu în rai pentru perpetuarea neamului omenesc, pentru ajutorul reciproc și pentru cultivarea și dezvoltarea darurilor cu care fiecare soț este înzestrat, în atmosfera de comuniune și de dragoste, luminați și călăuziți de harul Duhului Sfânt, care binecuvântează și sfințește legătura dintre bărbat și femeie.

Mărturisirea Ortodoxă (I, 18) spune despre om:

„În urmă a creat Dumnezeu pe om, care este alcătuit din suflet nematerial și rațional și din trup material, ca din această alcătuire a omului, pe de o parte să se cunoască adevărul că Dumnezeu este Creator al lumii spirituale, iar, pe de altă parte, că El a zidit și lumea cea materială. Din această cauză, omul se numește și lume mică, deoarece el poartă în sine chipul a toată lumea cea mare”¹.

„Chemarea omului, în raport cu lumea, este de a-și învinge voința de a stăpâni, de a poseda lumea, sau ceva din lume, pentru ca fiecare lucru din lumea văzută, ca și fiecare persoană umană, să devină o fereastră spre viață spre Dumnezeu”¹. Iar acest

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Nicu Dumitrașcu, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Oradea, email: ioan_krauciuc@yahoo.com.

¹ Cf. N. CHIȚESCU, Isidor TODORAN, I. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică, Manual pentru Institutele teologice, vol. I*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1958, p. 504.

lucru se poate realiza în familie și prin familie: „În familie omul devine capabil de dăruire și jertfelnicie, scăpând de tirania egoismului și putându-și făuri mai ușor calea spre desăvârșire”².

TRINITATEA DIVINĂ - PRINCIPIU ABSOLUT AL IUBIRII

După învățătura Sfintei noastre Biserici, familia este un așezământ dumnezeiesc și temelia vieții de obște. Ea se întemeiază prin căsătorie, adică prin legătura dintre bărbat și femeie, binecuvântată de Dumnezeu în fața sfântului altar. Această legătură răsare din imboldul firesc sădit de Dumnezeu în om: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup” (Ef 5, 31)”³.

„Conform cunoștințelor generale pe care le deținem, dar și conform celor consemnate în mod special în Vechiul Testament (Facere 2, 21-23) bărbatul, în mersul său spre întregire, spre deplinătate, ajunge într-un anumit punct, în care simte cu tărie că îi lipsește ceva. (...) Îi lipsește tovarășa de viață. Femeia, de cealaltă parte, simte că lipsește de undeva”⁴.

Pentru a putea deveni bărbatul și femeia un singur trup, este nevoie într-adevăr de o taină, Sfânta Taină a Nunții, săvârșită în chip nevăzut de Însuși Mântuitorul Iisus Hristos, în cadrul Bisericii. La temelia acestei legături stă tocmai cea mai mare dintre virtuți, și anume, iubirea. „Doar iubirea dă un sens spiritual căsătoriei și o justifică înălțând-o la viziunea chipului iubit în Dumnezeu, la nivelul unicei icoane”⁵. Această iubire reflectă iubirea intratreimică sau divină astfel încât familia devine o icoană a iubirii Sfintei Treimi.

Învățătura despre Sfânta Treime, proprie numai creștinismului, este dogma care ne îngăduie să înțelegem pe deplin posibilitatea iubirii care este în Dumnezeu și necesitatea existenței acesteia în lume. Numai în dumnezeirea cea una, Persoanele Sfintei Treimi trăiesc marea iubire atotdăruitoare a Uneia către Cealaltă, iubirea adevărată, autentică. Sfânta Scriptură amintește că: „Tatăl iubește pe Fiul și toate le-a dat în mâna Lui” (In 5, 35). Fiul se supune din dragoste voinței Tatălui și mărturisește: „Nu caut voia Mea, ci voia Tatălui Celui ce M-a trimis” (In 5, 30).

Sfântul Duh, care asistă Biserica întemeiată de Fiul, după voia Tatălui, care-L asistă pe Fiul nu caută nimic pentru Sine ci ajută cu iubire lucrarea Fiului (In 14, 26). Aici iubirea în toată plinătatea ei este într-adevăr lege a vieții și calitate ființială a dumne-

² Vasile SORESCU, *Religia Ortodoxă. Călăuză pentru credincioși*, Ed. Saeculum I.O. / Ed. Vestala, București, 1997, p. 57.

³ Vasile BORCA, *Omul – Încununarea operei de creație*, Editura Universității de Nord, Baia Mare, 2007, p. 170.

⁴ *** , *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2000, p. 400.

⁵ Arhim. Simeon KRAIOPOULOS, *Adolescență, feciorie, căsătorie*, traducere Garoafa Coman, Editura Bizantină, București, 2010, p. 175.

zeirii. Această iubire atotcuprinzătoare a creat lumea văzută ca ea să constituie obiectul unei dăruiri noi⁶.

„Iubirea există între două persoane libere. Însă persoanele umane sunt efemere, trec, relațiile lor se schimbă, așa cum se schimbă și deciziile lor. Dacă primul principiu al adevărului integral se bazează doar pe relațiile umane, adevărul nu va fi niciodată absolut, ci relativ, schimbător. Dacă adevărul trebuie să fie absolut – și aceasta este tocmai ceea ce noi căutăm – trebuie să urcăm către relația de iubire eternă dintre Persoanele Divine, adică la Preasfânta Treime”⁷.

Iar această relație de iubire este oglindită în familie.

CĂSĂTORIA – IMAGINE A PLENITUDINII TRINITĂȚII ÎN UNITATE

Cea dintâi familie s-a întemeiat în rai, având ca preot și martor pe însuși Dumnezeu. „Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie. Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul” (Fc 1, 27-28)”⁸.

Așadar, prin protopărinții noștri Adam și Eva, familia a primit o binecuvântare și o poruncă, o binecuvântare dumnezeiască urmată de porunca de a da naștere de prunci. „Cuvintele: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul» le spusese și vietăților necuvântătoare și târătoarelor; dar cuvintele: «Stăpâniți pământul» și «Stăpâniți peștii mării...» le-a spus numai bărbatului și femeii. Uită-te la iubirea de oameni a Stăpânului! Înainte de a face pe femeie, o face părtașă cu bărbatul la stăpânirea lumii și o învrednicește și pe ea de binecuvântare”⁹.

Natura umană este așadar duală: bărbat și femeie, iar despre faptul că femeia este făcută din coasta lui Adam, de undeva din dreptul inimii, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că arată locul pe care Dumnezeu l-a hărăzit femeii, adică nici în picioarele bărbatului, dar nici în capul lui, ci în inima sa.

„S-a mai spus că omul este creat pentru viața în societate (de obște), adică pentru a trăi împreună cu semenii săi: «Și a zis Domnul Dumnezeu: nu este bine să fie omul singur; să-I facem ajutor potrivit pentru el» (Fac. 2, 18). Cea dintâi formă a vieții de obște este tocmai familia. Pe familie se întemeiază apoi toate celelalte forme de viață obștească. Dar familia nu este numai sâmburele din care crește obștea (societatea) omenească, ci ea este și cel dintâi așezământ de creștere morală a omului, neapărat necesar pentru bunăstarea societății. Familia este răsadnița de virtuți și izvor de întărire morală. În sânul ei își primește copilul primele îndrumări de viață, care îi rămân întipărite în suflet pen-

⁶ Paul EVDOKIMOV, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, traducere Gabriela Moldoveanu, Verificarea și îmbunătățirea traducerii Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1994, p. 55.

⁷ Justinian CÂRSTOIU, „Iubirea lui Dumnezeu față de oameni în scrierile Sfântului Ioan Evanghelistul”, în: *Studii Teologice*, seria a II-a, L (1998), nr. 1-2, p. 287.

⁸ Tomas SPIDLIK, *Noi în Sfânta Treime*, trad. de Cristian Micaci, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2003, pp. 107-108.

⁹ *** , *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, p. 400.

tru totdeauna. Căci, dacă temelia bunei creșteri a copilului este dragostea și înțelegerea firii sale, lucrul acesta se face mai întâi și cel mai bine în familie. Numai părinții au dragoste față de copiii lor în măsura cea mai mare și numai ei au prilej potrivit și îndelungat să înțeleagă deplin firea fiecărui copil al lor”¹⁰.

Iisus Hristos încredințează schimbarea în lume și mântuirea lumii, la care ne referim, mădularilor Trupului Său tainic, ceea ce înseamnă că o încredințează și perechii umane. Căci perechea, desemnând iubirea, este creatoare de istorie. Taina iubirii dintre cei doi soți se descoperă a fi însăși taina ce va să fie.

Mântuitorul Hristos a restaurat legătura căsătoriei, înălțând-o din ordinea naturii în ordinea harului. El a petrecut cea mai mare parte din viața Sa pământească în familie, iar prezența Sa la nunta din Cana Galileii, unde a săvârșit prima minune (In 2, 1-11), are o profundă semnificație teologică, clar evidențiată în slujba ortodoxă a Tainei Cununii: „Care pentru negrăitul Tău dar și multa bunătate, ai venit în Cana Galileii și nunta care era acolo ai binecuvântat-o, ca să arăți că din voia Ta se face însoțirea cea după lege și nașterea de prunci dintr-însa”¹¹, întărind astfel la Cana Galileii ceea ce a fost instituit în rai.

„Nunta este ușa împăratească a căsătoriei, dacă prin căsătorie înțelegem, așa cum ne încredințează tradiția, sanctuarul unei existențe fericite în doi. Căci căsătoria face parte din categoria lucrurilor divine, iubirea dintre soți fiind un însemnat mijloc de întâlnire cu Dumnezeu”¹².

În Epistola către Efeseni 5, 22-33, pericopă care se citește ca „Apostol”, la slujba ortodoxă a Tainei Cununii, Sfântul Apostol Pavel afirmă explicit caracterul de taină a căsătoriei creștine. El compară căsătoria creștină cu relația Hristos – Biserică. Între aceste două realități există un raport de asemănare ca de la imagine la model, ca de la semn la realitatea semnificată. Soții sunt cuprinși în sfera de acțiune a harului lui Hristos ca mădulare ale Trupului tainic. Astfel, căsătoria care era de la creație o figură profetică a unirii dintre Hristos și Biserică, devine în creștinism o reflectare a acestei uniri negrăite și tainice¹³.

IUBIRE CA PUTERE FORMATIVĂ

Vocația originală a omului este, așadar, una comunitară; omul nu a fost creat pentru a trăi singur, ci pentru a fi în comuniune cu lumea, cu semenii și cu Dumnezeu. De aceea, în cei doi sunt cuprinse și se dezvoltă în mod armonios calitățile unuia și ale celuilalt. De fapt, legătura dragostei tocmai aceasta urmărește: să ne facă să împăr-

¹⁰ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere, vol. I*, traducere din limba greacă veche și note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2003, p. 106.

¹¹ *** , *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, p. 401.

¹² *** , *Aghiasmatar*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2002, p. 90.

¹³ Ilie MOLDOVAN, „În Hristos și în Biserică”, *Iubirea – taina căsătoriei, Teologia iubirii I*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 1996, p. 10.

tășim celui de lângă noi darurile pe care noi le-am primit de la Dumnezeu¹⁴, pentru ca și noi, la rândul nostru, să ne împărtășim de darurile lui, din prea plinul de iubire al sufletului său. Părintele Stăniloae avea să spună, cu privire la acest raport dintre *a iubi* și *a dărui cu iubire*, următoarele:

„Cei doi se iubesc pentru că se completează, pentru că nu-și sunt uniformi. Iubirea îmbogățește pe fiecare, pentru că primește și dăruiește la nesfârșit, pe când ura sărăcește, pentru că nu dă și nu primește nimic. Bărbatul găsește în femeie o taină indefinită. Ea își cunoaște niște insuficiențe, care se cer după o întregire prin bărbat, de aceea ea îl iubeste pe bărbat; și bărbatul, la fel. Căsătoria e în același timp dragoste și ajutor, bucurie de celălalt și răbdare a lui. Pentru toate acestea se dă celor doi ce se căsătoresc harul dumnezeiesc. Iubirea unește uimirea în fața tainei celuiilalt și răbdarea neputințelor lui și ajutorarea lui în ele. În iubire, amândoi devin tari. Și dacă bărbatul nu completează, de fapt, femeia și nu e completat de ea, nu se realizează ca bărbat, precum nici femeia ca femeie. În felul acesta, în femeia lui, bărbatul are toată cealaltă jumătate a speciei, și viceversa, încât nici unul nu are nevoie de alt bărbat sau de altă femeie”¹⁵.

Așadar, legătura dintre soț și soție se bazează pe nevoia de intercomuniune personală, de dialog, de complementaritate între subiecte. Din această perspectivă, diferențele dintre cei doi nu se opun, ci, dimpotrivă, fac legătura lor mai bogată și sporesc iubirea¹⁶.

Familia reprezintă, așadar, cadrul spiritual binecuvântat de Dumnezeu, în care creștinul este chemat ca, alături de persoana iubită, să transfigureze iubirea într-o comuniune deplină cu celălalt, pentru a putea urca, împinși de forța nemărginită a dragostei, pe scara care duce la Rai. Familia reprezintă unicul cadru de împlinire a vocației comunitare a omului și a scopului real al relației sale trupesti. Referitor la aceasta, plăcerea nu trebuie să fie mobilul sau scopul principal al unirii bărbatului cu femeia, ci rod al ei, subordonat celorlalte esențiale: iubirea și procreația.

CONCLUZII

Familia există de când există și omul. Creând de la început pe bărbat și pe femeie, Dumnezeu a creat de fapt familia. Familia este astfel una dintre coordonatele esențiale ale umanității. Ea are un rol fundamental atât pentru individ cât și pentru societate. În familie își îndeplinește persoana în mod plenar vocația pentru comuniune, caracteristică omului și care ține de chipul lui Dumnezeu în om, fiind reflectarea pe plan uman a comuniunii intratrinitare. Esența dumnezeirii nu este o substanță, ci un mod de existență, este o iubire atotcuprinzătoare, desăvârșită și liberă, care izvorăște

¹⁴ Vasile MIHOC, „Căsătoria și familia în lumina Sfintei Scripturi. Nașterea de prunci, scop principal al căsătoriei”, în: *Mitropolia Ardealului* 9-10 (1985), p. 588.

¹⁵ Constantin MIHOC, *Taina căsătoriei și familia creștină*, Ed. Teofania, Sibiu, 2002, p. 226.

¹⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1997, p.122.

din Tatăl și Îl îmbrățișează pe Fiul întru Duhul Sfânt. „Iubirea este însăși izvorul vieții, căci izvorăște din Dumnezeu și se reîntoarce în Dumnezeu”¹⁷.

O astfel de existență se reflectă și în biserică, în iubirea sfinților față de lume și în orice iubire umană curată. În iubire rămâi conștient, nu te dizolvi, poți trăi viața celuilalt, poți uita de tine, dar nu poți să dispari. Tu trăiești în celălalt și în toți cei pe care-i iubești. Dar nu mai trăiești individual, ci jertfelnic, în comuniune. Același lucru se întâmplă și în familie, unde nu-ți mai aparții ție ci jumătății tale, nu mai trăiești doar pentru tine ci pentru familie, iar dacă este nevoie te jertfești pentru familie, pentru copii, așa cum S-a jertfit Mântuitorul Iisus Hristos pe cruce. „În cele două trupuri ce se strâng în dorință, sunt două suflete ce se regăsesc în iubire. Cele două trupuri se schimbă într-un singur trup, cele două suflete într-un singur suflet”¹⁸, familia devenind astfel o icoană a iubirii Sfintei Treimi.

¹⁷ Ilie MOLDOVAN, *Iubirea taina căsătoriei*, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, p. 74.

¹⁸ Justinian CHIRA, Episcopul Maramureșului și Sătmărilor, *Lumină din Lumina Nașterii și Învierii Domnului*, Baia Mare, 2006, p. 16.

DIMENSIUNEA MISIONARĂ A CULTULUI BISERICII PRIN SFÂNTA LITURGHIE*

PR. CIPRIAN DIMITRIE GABRIEL GLIGAN**

Abstract: The Church is the true life in communion with God which human being has lost through sin and which Jesus gives us back in the communion of the Holy Spirit. In other words, it is the Kingdom of God present in the world. Divine worship is the life of the Church, and at the center of worship is the Holy Mass, the Sacrament of Mysteries. The Holy Eucharist is the most important part of the service, it is the actual updating of the Savior's Sacrifice, but now a bloodless sacrifice; framing and including in His sacrifice and the sacrifice of the faithful. Christ permanently presents Himself to the Father as the perfect sacrifice, thus bringing to God and the sacrifice of the believers contained in His sacrifice, them in the state of sacrifice, of the mysterious surrender of God - the Creator, the Father and the Master.

Keywords: Church, mission, love, God, sacrifice.

PRELIMINARII

Biserica a fost întemeiată prin prezența și lucrarea Sfântului Duh în ziua Cincizecimii, ca Însuși „Trupul lui Hristos” în istorie, ca o comunitate care re trăiește prin invocarea Duhului Sfânt faptul central al mântuirii, adică Jertfa și Învierea lui Iisus Hristos, celebrând în amintirea acestui fapt Sfânta Liturghie împreună cu îngerii și sfinții care formează Biserica cerească¹. Unul dintre sensurile noțiunii *ecclesia* este acela de adunare euharistică, în mediul căreia se organizează, în perspectiva Împărăției lui Dumnezeu, întreaga viață spirituală și socială a creștinilor. Biserica este într-un sens foarte direct o realizare a liturghiei euharistice, evenimentul în care comunitatea participă în mod sacramental la însăși viața lui Iisus Hristos, pătrunde și respiră în ritmul Duhului lui Dumnezeu². Fără această structură euharistică, „Biserica ar abandona vocația ei de la început și s-ar lipsi de izvorul existenței, misiunii și unității ei divino-umane”³.

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Nicu Dumitrașcu, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Oradea, email: cipriangligan@yahoo.com.

¹ Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament A-Z*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 59.

² Alexander SCHMEMANN, *Biserica, lume, misiune*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, pp. 194-195.

³ Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, în: *Ortodoxia* (1982), p. 481.

După slăvita Sa Înviere, Mântuitorul s-a arătat ucenicilor Săi zicându-le: „Și iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Mt. 28, 20). Această asigurare a fost dată atât ucenicilor cât și tuturor celor ce vor crede în El și se concretizează în modul cel mai vădit în Biserică, în Sfânta Euharistie, în Însuși Trupul și Sângele Domnului.

SFÂNTA EUHARISTIE, PUNCTUL CENTRAL AL SFINTEI LITURGHII

Euharistia nu este separabilă nici de taina Bisericii, ca trup tainic al Mântuitorului Iisus Hristos, nici de Hristos cel înviat, de aceea printr-o minunată reciprocitate „Biserica face Euharistia” și „Euharistia face Biserica”⁴. Biserica este imprimată în Euharistie sau Euharistia este Biserica în potență, pentru că Biserica nu este decât Euharistia sau Trupul și Sângele Domnului extinse în credincioși. Întemeiată de Duhul Cincizecimii, Biserica dăinuiește hrănită de Trupul lui Hristos și adăpată de Sângele Său, care „alimentează viața spirituală a credincioșilor în comuniune cu forțe noi izvoare din însăși viața divină”⁵.

Legătura dintre Biserică și Liturghie poate fi analizată și prezentată sub diferite aspecte. În câteva sensuri majore, Liturghia exprimă și determină viața Bisericii, ca de pildă: sensul pascal, deoarece la Liturghie Biserica celebrează „ziua Domnului”, adică Ziua Învierii; sensul sacramental, deoarece Euharistia reprezintă semnul sacramentului care este Biserica; sensul eshatologic, deoarece cina euharistică anticipează cina eshatologică⁶.

Biserica Ortodoxă este prin excelență Biserica Învierii, concentrând, mai ales în Liturghia ei, lumina, forța și bucuria pe care le degajă marele fapt al Paștilor⁷. Învierea constituie faptul primordial care a decis nu numai credința Apostolilor că Iisus din Nazaret este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, ci și Întemeierea Bisericii: „Iar dacă Hristos n-a înviat, atunci zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică e și credința voastră” (1 Co. 15, 14). Prin Învierea Sa, „pe Acest Iisus, pe Care voi L-ați răstignit, Dumnezeu L-a făcut Domn și Hristos” (FA. 2, 36) și a devenit „piatra neluată în seamă care a ajuns în capul unghiului” (FA. 4, 11), temelia pe care stă Biserica. El Însuși de bunăvoie a acceptat să devină „Paștile nostru”, cunoscând că singura cale de a restaura comuniunea omului căzut cu Dumnezeu Creatorul său și de a reda viața adevărată acestei lumi este jertfa. Mântuirea noastră s-a realizat în lupta directă și personală pe care Iisus Hristos a purtat-o cu moartea pe Crucea răstignirii: „Acum este judecata acestei lumi; acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară” (In. 12, 31). Iisus n-a distrus moartea de la distanță, ci a luptat cu ea în Trupul Său, care este și trupul nostru îndumnezeit. El a strivit moartea în umanitatea noastră, în numele nostru și împreună cu noi, în moartea Sa, El fiind Arhiereul care aduce jertfa, precum și

⁴ Valer BEL, „Biserică și Euharistie”, în: *Studii Teologice* 3-4 (1982), p. 230.

⁵ Dumitru STĂNILOAE, „În problema intercomuniunii”, în: *Ortodoxia* 3 (1971), p. 578.

⁶ Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, p. 482.

⁷ Boris BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 41.

Jertfa care se aduce (Evr. 9, 24-25)⁸. De aceea Învierea lui Hristos a primit o importanță deosebită în tradiția teologică și liturgică ortodoxă, tradiție care s-a preocupat mai ales cu implicațiile și consecințele Învierii pentru restaurarea omului și a creației⁹.

Noul Testament arată că structura, misiunea și spiritualitatea comunității primare au purtat pecetea Învierii. Numai după Învierea Sa din morți, Iisus Hristos împărtășește Apostolilor Săi puterea Duhului Sfânt fără de care Biserica n-ar exista (In. 22, 22). Iar Apostolii, stâlpii pe care s-a zidit Biserica după Cincizecime, propovăduiesc Evanghelia ca martori ai Învierii: „Dumnezeu L-a înviat pe Acest Iisus, Căruia noi toți Îi suntem martori” (FA. 2, 32).

Toată istoria mântuirii se concentrează în persoana lui Iisus Hristos Cel răstignit și înviat. Sfânta Liturghie și celelalte Sfinte Taine ale Bisericii sunt rânduite în această perspectivă pascală¹⁰. De pildă, în Sfânta Taină a Botezului omul se dezbracă de umanitatea sa negativă, pentru ca să renască la o altă viață plină de har: „Așadar, prin botez ne-am îngropat cu El în moarte, pentru ca, așa precum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot astfel și noi să umblăm întru înnoirea vieții; că dacă una cu El ne-am făcut prin asemănarea morții Lui, atunci una vom fi și prin aceea a învierii Lui” (Rm. 6, 4-5).

Fiecare om în parte este destinat să moară și să învie cu Hristos, să reconstituie, în mod liturgic, istoria mântuirii universale în propria sa persoană. Credinciosul trebuie să devină astfel un martor al Învierii: „Că dacă cu gura ta vei mărturisi că Iisus este Domnul, și-n inima ta crezi că Dumnezeu L-a înviat din morți, te vei mântui! (Rm. 10, 9). Credinciosul trebuie să pătrundă cu Hristos în misterul Morții și Învierii Sale, iar aceasta este un act unic de comuniune cu pâinea și vinul euharistic prefăcute în mod real în Trupul și Sângele lui Hristos Cel înviat¹¹: „Adevărat, adevărat vă spun: Dacă nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea Sângele lui, nu veți avea viață întru voi. Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua de apoi” (In. 6, 53-54).

Mărturiile Noului Testament evidențiază legătura organică, atât dintre Învierea Domnului și Sfânta Taină a Împărtășaniei (In. 6, 51-55), cât și pe cea dintre Euharistie și misterul Bisericii, ca Trupul lui Hristos: „Paharul binecuvântării pe care noi îl binecuvântăm, nu este oare împărtășirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care noi o frângem, nu este oare împărtășirea cu Trupul lui Hristos? De vreme ce este o singură Pâine, noi, cei mulți, un singur trup suntem, fiindcă toți dintr-o singură pâine ne împărtășim” (1 Co. 10, 16-17).

Imediat după Pogorârea Sfântului Duh, comunitatea creștină s-a constituit în jurul Sfintei Taine a Euharistiei, săvârșită în amintirea Morții și Învierii lui Hristos, în ziua

⁸ Dumitru STĂNILAOE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 295.

⁹ Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, p. 483.

¹⁰ Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 32.

¹¹ Dumitru STĂNILAOE, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni”, în: *Orthodoxia* 1 (1956), p. 3.

cea dintâi a săptămânii, duminica. Deci, identitatea Bisericii este de natură euharistică: „Acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, carele pentru mulți se varsă” (Mc. 14, 24). Pe drept cuvânt Taina Împărtășaniei este Taina Bisericii prin excelență. În practica sa liturgică, Biserica Ortodoxă n-a separat consacrarea euharistică de comuniunea euharistică sau de Împărtășanie¹².

Legătura indisolubilă dintre consacrare și comuniune în Sfânta Euharistie decurge din natura preoției Noului Testament. Iisus Hristos este marele și veșnicul arhiereu:

„Căci Hristos n-a intrat într-un altar făcut de mâini – închipuirea celui adevărat –, ci în cerul însuși, pentru ca pentru noi să se înfățișeze înaintea lui Dumnezeu (...) de aceea și poate să-i măntuiască în chip desăvârșit pe cei ce prin El se apropie de Dumnezeu, fiind El pururi viu ca să mijlocească pentru ei (...) este și ceea ce Duhul cel Sfânt ne mărturisește; căci după ce a zis: «Acesta este legământul pe care-l voi face cu ei după acele zile – zice Domnul: Pune-voi legile Mele în inimile lor, și-n cugetele lor le voi scrie și de păcatele lor și de fărâdelegile lor nu-Mi voi mai aduce aminte»” (Evr. 9, 24; 7, 25; 10, 15-17)

„(...) și, mulțumind, a frânt și a zis: Luați, mâncați; Acesta este Trupul Meu Cel ce se frânge pentru voi. Aceasta să faceți spre pomenirea mea. Asemenea și paharul după cină zicând; Acest pahar este Legea cea Nouă întru Sângele Meu. Acesta să faceți ori de câte ori veți bea, spre pomenirea Mea” (1 Co. 11, 24-25).

El este Cel care jertfește, Cel care se jertfește și cel care se oferă. Preoția lui Hristos nu este numai un simplu act de ascultare sau de răscumpărare, ci și un act de consacrare, de iubire și de dăruire. Pâinea care dă viață lumii este însuși trupul îndumnezit al lui Hristos Cel răstignit și înviat. Teologia și spiritualitatea liturgică ortodoxă se întemeiază pe slujirea sacerdotală a Celui care rămâne „Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, Omul Hristos Iisus, Cel ce S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți” (1 Tim. 2, 5-6), jertfa euharistică nefiind altceva decât actualizarea mistică a sacrificiului lui Hristos¹³.

În și prin Sfânta Liturghie, Biserica întreagă își exprimă rolul ei sacerdotal, rol care nu se poate separa de starea ei de popor al lui Dumnezeu¹⁴. Acest rol îl exercită, într-un mod unic, prin preoția sacramentală. Hirotoniile în treptele de episcop, preot și diacon au loc în cadrul Sfintei Liturghii, pentru a se sublinia că acestea sunt slujiri ecleziale și euharistice, care izvorăsc din preoția lui Hristos¹⁵. Prin botezul în numele Sfintei Treimi fiecare creștin este inclus în preoția generală a poporului lui Dumnezeu: „și voi înșivă, ca niște pietre vii zidiți-vă-n casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești, plăcute lui Dumnezeu prin Iisus Hristos” (1 Ptr. 2, 5). Liturghia aducându-se de către toți și pentru toți membrii Bisericii, natura de comu-

¹² Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, p. 484.

¹³ Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 234-235.

¹⁴ Boris BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*, p. 44.

¹⁵ Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, p. 484.

nitare a Bisericii se realizează și se menține prin slujirea sacerdotală, de aceea acolo unde instituția preoției dispare, profilul ei eclezial se șterge¹⁶.

SFÂNTA ÎMPĂRTĂȘANIE, MODUL ÎN CARE NOI ÎL PRIMIM ÎNTREG PE HRISTOS

Sfânta Taină a Împărtășaniei constituie nu numai garanția și semnul unității de credință, de iubire și de rugăciune, care există în corpul Bisericii văzute, ci și pregustarea bucuriei de a fi cu Hristos în împărăția Sa viitoare: „Fiindcă de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta moartea domnului vestiți până când va veni” (1 Co. 11, 26). Unul dintre principiile care stau la baza Liturghiei ortodoxe este acela al analogiei dintre Biserica cerească și cea pământească, dintre liturghia îngerească și cea omenească, principiu care este atât de bine definit în imnul heruvimilor: „Noi, care pe heruvimi cu taină închipui și făcătoarei de viață Treimi întreit sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească să o lepădăm, ca pe Împăratul tuturor să primim pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești. Aliluia, aliluia, aliluia”¹⁷. Toți marii exegeți ai liturghiei bizantine fac din noțiunea de reprezentare cheia întregii teologii euharistice ortodoxe¹⁸. Pe Sfântul Disc este reprezentată Biserica toată în jurul Mielului Pascal. Preotul scoate din pâinea adusă de credincioși, mai întâi, o părticică de formă pătrată care reprezintă pe Hristos – Sfântul Agneț, apoi detașează părticele – miridele, pentru Sfânta Fecioară Maria, pentru sfinți, pentru cei vii și cei morți, pe care le aranjează în jurul agnețului. Pe Sfântul Disc este astfel reprodus chipul eshatologic al Bisericii, icoana a ceea ce Biserica văzută, istorică, urmează să devină prin prefacerea euharistică. Biserica este sacramentul împărăției lui Dumnezeu, dar ea invocă și anticipează împărăția viitoare întrucât se organizează și se înfățișează ca euharistie. Aici scopul Sfintei Liturghii este identic cu cel al Bisericii, adică de a transforma totul în euharistie, pentru că numai pregătită și rânduită ca euharistie, ca jertfă oferită lui Dumnezeu, umanitatea poate fi acceptată, prin Duhul Sfânt, în comuniunea Celui înviat¹⁹. Corespondența dintre adunarea euharistică și cea eshatologică se realizează în Taina Sfintei Împărtășanii²⁰, deoarece pâinea euharistică, adică Trupul lui Hristos Cel înviat, este însăși pâinea cerească eshatologică, pregustată în mod mistic: „O, Paștile cele mari și preasfințite, Hristoase! O, Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea! Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale”²¹.

¹⁶ Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, p. 485.

¹⁷ LITURGHIER, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp.137-138.

¹⁸ Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, p. 9.

¹⁹ Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, pp. 13-28.

²⁰ Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, p. 89-90, 123.

²¹ LITURGHIER, p. 167.

Perspectiva eshatologică a Sfintei Liturghii este pusă în evidență mai cu seamă de către rugăciunea de invocare a Sfântului Duh, epicleza. Invocarea Sfântului Duh, care se întâlnește în slujba tuturor Sfintelor Taine, nu este o simplă chestiune de ritual cultic, ci reprezintă un principiu teologic și sacramental: „Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede și nici nu-L cunoaște; voi însă Îl cunoașteți, căci cu voi rămâne și întru voi este (In. 14,17) El săvârșește Tainele, prin mâinile și limba preoților”²². Ea confirmă rolul de sfințitor pe care Sfântul Duh îl are în iconomia mântuirii²³. Cincizecimea face parte din evenimentele istoriei mântuirii: „Putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și-n toată Iudeea și-n Samaria și pân-la marginea pământului” (FA. 1, 8), de aceea Sfântul Duh este inclus în orice acțiune care actualizează acea istorie: „Și cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvântări de-nduplecări ale înțelepciunii omenești, ci în arătarea Duhului și a puterii” (1 Co. 2, 4). Rugăciunea și dialogul dintre Dumnezeu și om sunt posibile numai datorită mijlocirii Sfântului Duh: „...și Duhul îi vine slăbiciunii noastre într-ajutor; că nu știm să ne rugăm cum trebuie, dar Duhul Însuși mijlocește pentru noi cu suspine de negrăit; iar Cel care cercetează inimile știe care este cugetul Duhului, că potrivit voii lui Dumnezeu mijlocește El pentru sfinți” (Rm. 8, 26-27).

Actul liturgic-euharistic are două puncte esențiale: pe de o parte anamneza, deoarece euharistia înseamnă comemorarea Paștilor și celebrarea biruinței lui Hristos asupra morții; pe de altă parte epicleza, întrucât euharistia anticipează realitatea împărăției cerești care va să vină. Ziua liturgică reactualizează, așadar, Ziua Învierii și în același timp anticipează Ziua Domnului.

Referința la istoria mântuirii în general, și la faptul învierii în special, este fundamentală pentru Taina Euharistiei, de aceea adevărata Liturghie se săvârșește numai acolo unde se propovăduiește cuvântul lui Dumnezeu și se mărturisește credința ortodoxă a Bisericii: „iar împărtășirea cu Sfintele Taine nu va aduce nici un folos credincioșilor care se împărtășesc fără credință”²⁴.

Partea întâi a Sfintei Liturghii, „Liturghia cuvântului sau a catehumenilor”, nu trebuie socotită ca un ritual secundar, ci considerată ca o introducere indispensabilă la partea a doua, „liturghia euharistică sau a credincioșilor”. Vestirea Sfintei Evanghelii, prin citirile biblice, prin vohodul cu Sfânta Evanghelie, prin predică și cateheză, constituie o condiție de bază pentru aducerea jertfei euharistice și pentru împărtășire. De aceea predica liturgică, fie sub forma de omilie sau cateheză, nu poate fi înlocuită cu citirea cazaniei. Slujitorul care, la liturghie, nu vestește cuvântul Evangheliei învierii și nu cheamă pe credincioși la împărtășanie, nu numai că nu-și îndeplinește „slujba sfântă a acestei jertfe liturgice și fără de sânge”²⁵, dar depreciază însăși natura

²² Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, p. 65.

²³ Dumitru RADU (coord.), *Îndrumări misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 536.

²⁴ Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, p. 104.

²⁵ LITURGHIER, p. 200.

Liturghiei. Pregătirea absolut necesară pentru Liturghia euharistică se face în timpul „liturghiei cuvântului” și de fapt numai ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, vestit și predicat în Biserică, poate crea acea stare spirituală în care credinciosul poate să rostească rugăciunea împărtășirii: „Cred, Doamne, și mărturisesc că Tu ești cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu, care ai venit în lume să mântuiești pe cei păcătoși, dintre care cel dintâi sunt eu. Încă cred că acesta este însuși Preacurat Trupul Tău și acesta este însuși scump sângele Tău...”²⁶.

Prin aceste acte se reafirmă caracterul biblic, kerigmatic și didactic al Liturghiei ortodoxe, caracter care este pus în evidență nu numai de lecturile biblice și de rostirea simbolului de credință, ci și de omiliile sau comentariul biblic și mai ales de anamneză, care ea însăși cuprinde un scurt rezumat al istoriei mântuirii. Toate rugăciunile, ecteniile și troparele liturgice, reprezintă scurte mărturisiri de credință. Viața sacramentală și spiritualitatea liturgică în general determină regula de credință. În și prin Sfânta Liturghie se asigură baza eclesiologică a credinței ortodoxe. Dogma a pătruns în cult și s-a transmis prin aceasta, încât doxologia liturgică rămâne cea mai vie și cea mai autentică expresie a Tradiției apostolice și patristice. În mod firesc, Ortodoxia a dat o mare atenție conținutului dogmatic al cultului în general și al liturghiei în special, ca o grandioasă mărturisire de credință în comunitatea Bisericii²⁷.

Liturghia constituie prin excelență structura de unitate și de comuniune a Bisericii. Acest mare adevăr se poate evidenția sub diverse formule teologice. Euharistia este hrana poporului lui Dumnezeu: „Eu sunt pâinea vie, Care S-a pogorât din cer. De va mânca cineva din pâinea aceasta, viu va fi în vaci. Iar Pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este Trupul Meu” (In. 6, 51). Biserica nu poate fi definită ca o comunitate adunată în numele lui Hristos pur și simplu. Sensul ei eclezial, comunitar este desăvârșit de caracterul ei euharistic, liturgic, de consacrare:

„Sfintele Taine sunt Trupul și Sângele Domnului, dar sunt totodată hrana și băutura cea adevărată a Bisericii lui Hristos; iar prin împărtășire nu Biserica le preface pe ele în trup omenesc ca pe oricare altă hrană, ci Biserica se preface în ele, deoarece cele mai tari biruiesc, precum și fierul vârat în foc se preface el în foc, nu focul în fier, și după cum fierul înroșit în foc ni se arată aievea ca foc iar nu ca fier, deoarece însușirile fierului sunt absorbite cu totul de cele ale focului, tot așa și Biserica lui Hristos: dacă ar putea cineva să o cuprindă cu privirea, n-ar vedea decât însuși Trupul Domnului, prin aceea că e unită cu El și că se împărtășește din Trupul Lui”²⁸.

O anumită tendință ritualistă și o oarecare obsesie memorialistică încearcă în ultima vreme să limiteze profilul Liturghiei la o imagine superficială de ceremonial, de cult sau spectacol religios, în care accentul cade pe evocarea estetică și emoțională. Aducerea jertfei liturgice este o acțiune comună, în care împărtășirea credincioșilor este un act esențial liturgic care nu poate fi înlocuit cu oferirea anaferei. La Liturghie

²⁶ LITURGHIER, p. 163.

²⁷ Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, p. 487.

²⁸ Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, p. 89.

credincioșii nu asistă la o întâlnire rituală comemorativă sau la un ceremonial religios, ci ei sunt copărtași la acțiunea sacramentală ce se produce la altar. Comunitatea întreagă se găsește într-o stare de celebrare și de invocare, fiind împreună-jertfitoare și împreună-jertfă în și cu Hristos, sub rânduiala preotului liturghisitor care pune în mișcare această operă de cult²⁹. Fără împărtășirea credincioșilor cu Trupul și Sângele Domnului, Liturghia riscă să-și piardă unitatea ei, să rămână o lucrare nedeplină. Mai mult, fără împărtășanie ritualul liturgic devine un nonsens:

„Dacă nu s-ar desfășura în Biserica văzută mai întâi citirile, apoi cântările și toată rânduiala slujbei bisericești, nu ar veni la rând săvârșirea de către preot a însăși Tainei trupului și sângelui lui Hristos. Apoi, chiar de s-ar împlini tot dreptarul bisericesc, dacă nu s-a săvârșit Euharistia tainică a jertfei prin preot și împărtășirea trupului lui Hristos, nu s-ar împlini rânduiala bisericească și ar lipsi și slujirea tainei”³⁰.

În tradiția cultică ortodoxă există Liturghie fără aducerea și sfințirea darurilor, dar nu există liturghie fără împărtășirea credincioșilor. Rânduiala Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur care se săvârșește în mod curent în Biserica Ortodoxă, se împarte în două părți, avându-se în vedere criteriul primirii Tainei Împărtășaniei, și anume: „liturghia catehumenilor”, a celor care ascultă cuvântul lui Dumnezeu dar nu pot primi Trupul lui Hristos; „liturghia credincioșilor”, adică a celor care au dreptul și obligația să se împărtășească. Împărtășirea credincioșilor la Liturghie nu este o chestiune de tipic, de practică sau de bunăvoință a preotului, ci ține de însăși ființa Tainei Împărtășaniei. Fără împărtășire, Împărtășania ca Taină nu se produce, credinciosul – care este subiectul Tainei – nefiind părtaș al Cinei celei de taină. Dumnezeu este Cel care invită la această cină pe prietenii Fiului Său, oferindu-le în dar însuși Trupul Acestuia³¹. Pe această interpretare a împărtășaniei ca dar ceresc se sprijină practica de a păstra Trupul și Sângele euharistic după liturghie. De aceea la chemarea: „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați”³², potirul trebuie să fie nu numai expus, ci și oferit celor prezenți. Așa cum se arată în rugăciunea punerii înaintea, lucrarea Sfântului Duh se răsfrânge asupra tuturor factorilor liturgici: slujitori, daruri și credincioși: „Și ne învrednicește să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bine primită jertfa noastră și să se sălășluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste daruri puse înaintea și peste tot poporul Tău”³³.

Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, ca de pildă Ciprian, Clement Alexandrinul, Origen, Chiril al Ierusalimului, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, învață că împărtășirea credincioșilor ține de însuși faptul apartenenței lor la Biserică, fiind privile-

²⁹ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, ediția a II-a, București, 2004, p. 462.

³⁰ SFÂNTUL SIMEON METAFRASTUL, „Parafrază la Macarie Egipteanul”, în: *Filocalia*, Vol. 5, trad. rom. de Dumitru Stăniloae, București, 1976, p. 361.

³¹ Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, pp. 112-113.

³² LITURGHIER, p. 168.

³³ LITURGHIER, p. 144.

giul lor sacru de a se uni cât mai des cu Hristos, fie atunci când participă la slujbă, fie acasă, când sunt bolnavi. De altfel, în primele trei secole, Biserica a practicat chiar împărtășania zilnică. Potrivit *Regulilor Apostolice* (8 și 9), împărtășania preoților și credincioșilor care iau parte la Liturghie este obligatorie³⁴. Desigur că există o atitudine spirituală unică în care credinciosul se apropie de altar și de potir, după ce în prealabil și-a mărturisit păcatele. Sfântul Apostol Pavel avertizează pe corinteni astfel: „...oricine va mânca pâinea sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, vinovat va fi față de Trupul și de Sângele Domnului. Să se cerceteze dar omul pe sine, și așa să mănânce din Pâine și să bea din Pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind Trupul Domnului” (1 Co. 11, 27-29).

Cu toate acestea, creștinul nu primește Sfintele Taine cu conștiința că ele ar fi răsplata virtuților și meritelor sale, ci cu sentimentul vinovăției și cu deplina încredințare în iubirea, bunătatea și iertarea lui Dumnezeu: „Și mă învrednicește, fără de osândă, să mă împărtășesc cu Preacuratele Tale Taine, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci”³⁵.

CONCLUZII

Liturghia oferă totul pentru sfințirea vieții spirituale, de aceea credinciosul nu trebuie lăsat să caute un substitut pentru Trupul lui Hristos. Pentru mulți credincioși actul împărtășirii constituie unicul criteriu și suprema confirmare a apartenenței lor la o comunitate ortodoxă. Fără împărtășanie, credincioșii n-au cum să-și exprime identitatea lor ortodoxă și cum să-și dovedească apartenența lor la o parohie ortodoxă. Practicarea sinaxei euharistice în sensul deplin al cuvântului ar aduce cu sine și o participare mai activă a credincioșilor la viața parohială și o afirmare a comuniunii și unității lor pe plan social³⁶.

Prin Sfânta Liturghie nu numai că se propovăduiește cuvântul lui Dumnezeu și se împărtășește Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, ci și se proiectează o icoană a vieții creștine, sub aspectul ei spiritual și social. Liturghia indică un chip de reorganizare a umanității într-o nouă structură a harului, care este reprezentată pe Disc. Scopul ei este de a pune în mișcare această ordine euharistică sau organizare liturgică a lumii în Hristos, în spiritul căreia totul, viața umană și creația, trebuie pregătite și oferite ca ofrandă lui Dumnezeu³⁷. Ortodoxia a determinat prin cultul său euharistic un model de spiritualitate liturgică, care se observă nu numai în celebrarea liturgică comună ca act de bucurie pascală, ci și în organizarea coerentă a vieții spirituale și sociale după modelul euharistic, care sete modelul consacrării și al iubirii până la jertfă. Fără să proclame legi sociale și să recomande ideologii politice, Ortodoxia a insistat asupra prezenței liturgice a Bisericii în lume. Ortodoxia a păstrat

³⁴ Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, p. 489.

³⁵ LITURGHIER, p.163.

³⁶ Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, p. 490.

³⁷ Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, p. 490 .

prin Sfânta Liturghie un echilibru și o unitate nu numai între cuvânt și sacrament, între misiune și cult, între istorie și împărăția cerească, ci și între dogmă și etică, într-o rugăciune slujire³⁸.

Comuniunea Bisericii, după modelul euharistic este esențială și pentru unitatea comunității umane. Această „comuniune a sfinților” se manifestă nu numai în acte de rugăciune și de mijlocire, ci și în fapte de solidaritate socială și de slujire comună. În acest sens se poate vorbi de proiectul social al Sfintei Liturghii, care nu este altceva decât integrarea creștinilor în marea comuniune umană în spirit de consacrare și de iubire pentru toți.

³⁸ Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, p. 491.

SATUL ROMÂNESC ÎNTRE MISTIFICARE ȘI DEZUMANIZARE*

DRD. FLORIN VASILE MILIAN**

Abstract: The village as an extended community of the church was the inspiration for many Romanian poets and writers. The simplicity of the place is given by the gentleness of the people and by the close connection they have with God and themselves. The mystification of the Romanian village was the way of being of the people who have always reported themselves to God. If in ancient times the dialogue was the only healing medicine of the soul, in the Romanian village the dialogue was necessary for a close communion between people, and this begins with a simple greeting. Self-help and communion are nothing but ways of spiritualization of the body and nature. All the virtues filtered by the Mysteries of the church become spiritualized. The dehumanization is not given by the media but by the loneliness of the modern man, and this loneliness deeply affects whole the village community. The church remains the main nucleus which has the power to restore the communion between people and settle back the link which existed between houses and streets. The catechesis of the people and the rediscovery of Christianity in simplicity can render to the village the mystery of the divine shadow which is a permanent expectation to be revealed.

Keywords: Church, village, mystification, dehumanization, soul, God.

INTRODUCERE

De fiecare dată, atunci când facem referire la satul românesc, nu ne putem gândi decât la simplitate, modestie și hărnicie. Toate acestea reprezintă de fapt caracteristici ale țăranului român autentic. Satul reprezintă comunitatea mai extinsă a Bisericii, în care poezii, scriitorii, pictorii, compozitorii și-au găsit inspirație pentru operele lor, oferindu-le ca pe o ofrandă lumii. De multe ori cuvintele nu pot exprima sentimentul și trăirea pe care un om de cultură o are în fața simplității. Mistificarea satului românesc, de către cei care au fost inspirați de el, este de fapt trăirea inexprimabilă care a cerut cuvinte mari pentru a putea reda cât mai real aceea trăire. Satul românesc având în centrul ei Biserica, care se înalță deasupra tuturor lucrurilor materiale, este o chemare spre mistică, sau mai bine spus spre spiritualizare.

Biserica este lumea pe fagașul ei corect. Este societatea cea adevărată, care pune în valoare firea omului privit ca persoană sau ființă socială. Fiindcă sociabilitatea sau caracterul comunitar al omului nu se manifestă doar orizontal, ci și vertical. Religiozitatea este sociabilitatea în expresia ei verticală și este direct legată de expresia ei orizontală. Iar Biserica, adică societatea cea adevărată, împletește armonios aceste două manifestări ale sociabilității, cea orizontală cu cea verticală. Astfel, în Biserică omul trăiește comuniunea personală nu doar în relația lui cu aproapele, ci și în relația lui cu Dumnezeu”¹.

Biserica devine mediul cel mai propice al formării omului, chemându-l spre sine însuși, dar nu oricum, ci în comuniune cu aproapele și cu Dumnezeu. Pe măsura curăției sale sufletești, omul privește altfel lucrurile, mai profund, mai aproape de realitate. Sf. Isaac Sirul spune un lucru foarte important și anume că „dacă ești curat, cerul este în tine; înăuntrul tău vei vedea îngerii și pe Domnul îngerilor”². Această privire din lăuntru se va răsfrânge și în exterior, încât vei vedea chipul lui Dumnezeu în fiecare dintre semenii tăi. De fapt „șinta spiritualității creștine ortodoxe este unirea omului credincios cu Dumnezeu, în Hristos”³, iar această unire va face să crească respectul față de semenul tău, pe care îl vei iubi ca pe Cel cu care te-ai unit. Însă această unire nu se poate realiza fără o curăție sufletească îmbălsămată în harul lui Dumnezeu.

Biserica devine centrul spiritualității satului românesc, în jurul căreia se desfășoară întreaga activitate a satului. Toate tradițiile satului românesc sunt legate de marile sărbători creștine sau de tainele și ierurgiile Bisericii. Astfel și tradițiile devin taine, dar taine ale satului care te cheamă spre cunoaștere. Tradițiile, privite mai atent, satisfac pasiunile umane, dar nu într-un mod vicios, ci într-un mod virtuos.

„Părinții răsăriteni își dau seama că pasiunile nu pot fi smulse din suflet, și chiar ar fi potrivnic creației dumnezeiești să fie omorâte. De aceea ei urmăresc nu omorârea lor, ci canalizarea lor în altă direcție”⁴.

Acest rol l-au avut tradițiile în satul românesc, acela de a controla pasiunile umane și de a le direcționa spre spiritualizare. Trebuie ținut seama că mulți oameni de la sat nu aveau carte, și cu toate acestea găseai la ei o înțelepciune înaltă, nepătată de vicii. Astfel înțelegem misticismul și de ce acesta a fost folosit pentru a descrie satul românesc.

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Dumitru Megheșan, care și-a dat avizul pentru publicare.

¹ Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Vasile Coman”, Oradea.

² Georgios MANTZARIDIS, *Morală Creștină*, traducere de Cornel Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 250.

³ Paul EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldovenu, Ed. Sophia, București, 2015, p. 89.

⁴ Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 5.

⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Ortodoxie și Româanism*, seria *Opere complete* vol. VIII, ed. Basilica, 2014, p. 253.

NATURA, TRADIȚIILE ȘI CURĂȚIREA SUFLETEASCĂ, CAUZE ALE MISTIFICĂRII

Mistificarea satului românesc a existat dintotdeauna, fiind exprimată prin diverse poeme, ode sau doine, în care era prezentată frumusețea paradisiacă a satului. Ea s-a accentuat în perioada interbelică, atunci când mai mulți intelectuali au început să elogieze satul românesc și credința ortodoxă. Aceștia au fost numiți de către criticul literar George Călinescu „ortodoxiști”. Astfel a luat ființă un nou curent literar a cărui ideolog era teologul Nechifor Crainic. „Nuanțări mistice ale tradiționalismului se văd la mulți poeți contemporani, acela însă care s-a străduit să dea o doctrină organizată este Nechifor Crainic”⁵.

G. Călinescu considera această apartenență la noul curent literar ca fiind doar de conjunctură, neavând ceva subtil în ea, ci doar o încercare de a ieși din anonimat, printr-o metodă care prindea la public. „Cu această metodă numai G. Coșbuc se salvează ca poet și d-rul Paulescu ca gânditor”⁶. Însă, ceea ce îi scapă din vedere marelui critic literar este faptul că toți reprezentanții acestui curent sunt născuți la sat. Fiind născuți la sat au cunoscut tainele satului, care le-au înmuiat sufletul, iar aceasta nu a putut-o schimba nici școala, nici cultura dobândite mai târziu. Ba mai mult, ei au încercat prin cultura lor să aducă un elogiu locului care a fascinat copilăria lor, și care îi fascinează și acum. Trebuie înțeles că unei laude i se poate opune și o critică acidă, așa precum menționează și marele istoric Nicolae Iorga. Făcând referire la poezia populară, el spune că „se poate trata din punct de vedere estetic, admirându-i-se frumusețea sau osebindu-se însușirile care alcătuiesc caracterele acestei frumuseți. Dacă e vorba numai de apreciere, firește că, fiind chestie de gust, unei aprecieri lăudătoare i se poate opune alta în stare să cuprindă critica cea mai aspră ori chiar cea mai pătimășă”⁷. Tocmai de aceea trebuie acceptată critica lui G. Călinescu, însă trebuie privite și profunzimile acestei mistici. Nu se pot realiza opere atât de bune, doar dintr-o dorință de afirmare, fără o trăire profundă.

Odată cu lăsarea serii, liniștea satului devine copleșitoare, care pe poetul Lucian Blaga l-a făcut să afirme: „Atâta liniște-i în jur de-mi pare că aud / Cum se izbesc de geamuri razele de lună”⁸. Liniștea serii crează spațiul prielnic tainei și parcă glasul începutului de priveghere, care zice subtil „Sculați-vă”, sună în urechile doritorului de taină. Natura crează acest spațiu prielnic tainei, îmbrăcată fiind în haina tăcerii, dar dornică de a se revela celui ce dorește. Natura descoperă pe Creatorul său, în măsura în care omul caută acest lucru. Toate parcă vorbesc dacă este cine să le asculte. Astfel pământul, în viziunea poetului de la Lancrăm, devine vorbitor: „Ca să-l aud mai bine

⁵ George CĂLINESCU, *Istoria Literaturii Române de la origini până în prezent*, Ed. Minerva, București, 1982, p. 873.

⁶ George CĂLINESCU, *Istoria Literaturii Române...*, p. 874.

⁷ Nicolae IORGA, „Balada popular românească”, în *Pagini alese*, Editura pentru Literatură, București, 1965, p. 111.

⁸ Lucian BLAGA, „Liniște”, în vol. *Poezii*, Ed. Semne, București, 1994, p. 17.

mi-am lipit / de glij urechea - îndoielnic și supus - / și pe sub glij ți-am auzit / a inimii bătaie zgomotoasă. / Pământul răspundea”⁹.

Mistificarea satului culminează cu poezia „Sufletul satului”, în care Lucian Blaga consideră că „Veșnicia s-a născut la sat / ... Aici se vindecă setea de mântuire”¹⁰. Luată *ad litteram*, această afirmație ar putea însemna că veșnicia este totul, iar timpul un dușman al veșniciei de care satul oarecum te ferește. „Nu trebuie trasă concluzia că timpul este vreo adversitate ontologică a veșniciei. Dimpotrivă, timpul, observat din peștera minții noastre vremelnice, pare o tainică introducere în veșnicie”¹¹. Deci, cu alte cuvinte, satul românesc este o introducere spre veșnicie, în care timpul își recapătă adevărata sa dimensiune ontologică, aceea de a duce spre veșnicie. Misticismul lui Blaga față de satul românesc se datorează admirației sale față de satul natal, pe care îl vedea ca pe o antecameră a raiului, în care îngerii cântă noaptea în pădure¹², iar animalele sălbatice intră în biserica veche¹³. Prin aceste aspecte autorul arată comuniunea omului de la sat cu natura prin biserică. Biserica devenind un centru al comuniunii liturgice între om și Dumnezeu și între om și natură.

Un alt poet elogiator al satului este Vasile Voiculescu, care vede o legătură puternică între cer și pământ, încât aceștia se combină în mod cel mai armonios unul cu celălalt. Îngerii joacă un rol important în poezia lui Vasile Voiculescu. „Așteaptă lut netrebnic și bucură-te dacă / Vin îngeri din ceruri și poposesc în tine”¹⁴. Poetul face referire la îngeri deoarece în copilăria sa, înainte de culcare, mama sa îi povestea multe povești cu îngeri, iar prin acesta, el de fapt se reîntoarce în copilărie. Doar astfel se explică faptul că însăși văcarul satului devine în ochii poetului înger, „Lin coboară-n sat văcarul / Ca un înger strălucit”¹⁵. Privirea de copil este scrisă cu mintea matură, și astfel vedem cum filocalia poate fi scrisă în câteva versuri. Prin aceste câteva versuri este arătată cumințenia țaranului român. Bineînțeles că nu putem fi absurzi încât să credem că toți oamenii de la sat au fost angelici, ci după cum bine a surprins Petru Creția atunci când a spus că „în orice comunitate umană și în orice moment al istoriei sale există un anumit procent de oameni ticăloși. Uneori sunt mai mulți, alteleori mai puțini, au o influență mai mare sau mai mică asupra corpului social, sunt, rămânând mereu ticăloși, de un fel sau de altul”¹⁶. Ce a contat pentru satul românesc era faptul că numărul celor ticăloși era foarte mic, astfel încât să nu afecteze buna rânduială dintre oameni.

⁹ Lucian BLAGA, „Pământul”, în vol. *Poezii*, p. 15

¹⁰ Lucian BLAGA, „Sufletul satului”, în vol. *Poezii*, p. 162.

¹¹ Șt. IUSTIN POPOVICI, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. I, trad. de Zarko Markovski, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 135.

¹² Vezi Lucian BLAGA, „Bunătate de toamnă”, în vol. *Poezii*, p. 159.

¹³ Vezi Lucian BLAGA, „Semne”, în vol. *Poezii*, p. 189.

¹⁴ George CĂLINESCU, *Istoria Literaturii Române...*, p. 882.

¹⁵ Vasile VOICULESCU, „De la pășune”, în vol. *Opera literară / Poezie*, Ed. Cartex 2000, București, 2004, p. 234.

¹⁶ Petru CREȚIA, *Luminile și umbrele sufletului*, Humanitas, București, 2015, p. 22.

Un rol important în mistificarea satului l-au avut tradițiile și obiceiurile satești care au pornit din tinda Bisericii. Toate tradițiile au avut rolul de a crea comuniune între oameni, iar această comuniune a lor să fie încununată de relația cu Dumnezeu în cadrul liturgic.

„Duhul de comuniune și de moralitate curată izvorâtă din credință se manifestă în participarea satului întreg la datinile legate de evenimentele principale din viața fiecărei familii. Căsătoria e pusă la cale prin pețitorii trimiși de părinții flăcăului la părinții fetei fără ca aceasta să fie de față, ceea ce arată rolul unei judecăți serioase a părinților și a rudelor în realizarea unei noi conviețuiri familiale. Aceasta fac pe tineri și tinere să ducă o viață morală, pentru a nu-și face un nume rău; care le va îngreuna căsătoria. Apoi, la sărbătoarea nunții participă în diferite feluri toate rudele familiei flăcăului și a fetei, ba chiar tot tineretul satului, cu cântece și cu jocuri și cu alte datini de importante semnificații. Tot satul participă la înmormântarea vreunui decedat din sat, toți locuitorii satului participă la parastasele și pomenirile lui. Toți sar să stingă focul ce se atinge de casa sau șura cuiva. Toți ajută pe fiecare în greutate. Satul e o unitate de oameni liberi”¹⁷.

Comuniunea aceasta îi făcea atât de sinceri și de simpli neavând nimic de ascuns. „Gospodăria românului e deschisă vederii oricui, e așezată chiar pe deal, ca să poată fi văzută mai de departe și să poată vedea gospodarul mai departe. Românul se sfătuiește cu mai mulți și peste tot e cunoscut ca un om care nu are secrete”¹⁸.

Prin aceasta se arată curățenia lui sufletească și legătura lui cu Dumnezeu care nu pot exista decât în simplitate. Comuniunea este și un fel de cunoaștere de care țărănul român nu a uitat. Astfel întâlnim așa numiții bătrâni ai satelor. „Bătrânii satelor, împovărați de ani și de înțelepciune, stăpâneau tainele rânduelilor moștenite, pe care le transmiteau la rândul lor generațiilor mai tinere”¹⁹. Această transmitere se realiza pe baza dialogului care nu este altceva decât un medicament vindecător de suflet. Din dorința de dialog oameni au înființat așa numita șezătoare, pe care am puteau-o numi areopagul satului românesc, „în ea toți ajung la cuvânt, fiecare povestește și cântă ceva singur sau împreună cu ceilalți, dar într-o ordine admirabilă, care nu e menținută de vreo autoritate anume, cu asprime, ci de toți în mod natural”²⁰. Tradiția aceasta este de fapt o prelungire a Liturghiei prin comuniunea ce o realizează. Dacă prin Liturghie omul se împărtășește de harul lui Dumnezeu prin dialogul liturgic, în șezătoarea satului omul se împărtășește de semenul său prin cuvânt. Părintele Stăniloae remarcă un lucru fundamental și anume că „românul concepe societatea după asemănarea Bisericii. Concepția ortodoxă despre Biserică s-a infiltrat, pe căi nu chiar așa de greu de determinat, în spiritul românesc”²¹.

¹⁷ Dumitru STĂNILOAE, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Elion, București, 2004, p. 133.

¹⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Ortodoxie și românism*, p. 70.

¹⁹ Elena FLORESCU, Adolph CHEVALLIER, *Valea Bistriței-tradiții populare*, Editată la Complexul muzeal județean Neamț, Piatra Neamț, 1993, p.60.

²⁰ Dumitru STĂNILOAE, *Ortodoxie și românism*, p. 71.

²¹ Dumitru STĂNILOAE, *Ortodoxie și românism*, p. 71.

Comuniunea în satul românesc începea printr-un simplu salut care era un lucru obligatoriu. Salutul deschidea comuniunea dintre oameni, arătând celuilalt că-ți pasă de el, că nu e singur, indiferent de problemele sale, iar acest lucru creaa o bucurie. „O vorbă bună, o înseninare a cerului, un râs de copil, un gest de prietenie, un act de îndemânare sau de istețime, o delicatețe a cuiva, mirosul zăpezii, o amintire fugară îi ajung. Sufletul capabil de bucurie este bogat, cuprinzător și cald, deschis către alte lumi și către semenii. Omul care știe să aleagă bucuria nu caută răul cu lumânarea, nu se văicărește cât e ziua de lungă, nu caută la fleacuri, privește lucrurile cu îngăduință și cu zâmbet, nu face din țânțar armăsar. Și nu este niciodată mohorât sau posac, pentru că viața lui este părtașă la lumină, nu la umbră”²². Cuvintele acestea definesc foarte bine starea omului de la sat, care printr-un simplu salut își arată toată bucuria de a-și revedea semenul. Salutul nu era o chestiune de obișnuință, ci era un semn al bucuriei, deoarece acești oameni la nevoie se ajutau între ei. Acest suflet virtuos al țăranului român era filtrat de harul lui Dumnezeu care îl spiritualiza. Omul nu se spiritualizează doar pe sine prin relația sa cu Dumnezeu, ci spiritualizează și întreaga natură. Toate aceste aspecte au dus la mistificarea satului dar nu într-o formă absurdă, ci în forma cea mai reală, având în vedere că bătrânii satului arătau ca niște mistici, atât la înfățișare cât și la gândire.

DEZUMANIZAREA SAU LIPSA COMUNIUNII

Mistica este unirea sau legătura nemijlocită dintre om și Dumnezeu”²³. Iar această legătură „mistică (ascunsă și nemijlocită) între Dumnezeu și om devine realitate (deși în chip nevăzut) prin Sfintele Taine; e îndumnezeire sacramentală”²⁴. Dacă tainele Bisericii sunt dătătoare de har, tradițiile sunt o prelungire a tainelor, însă ele nu sunt dătătoare de har, dar sunt păstrătoare de har cât timp rămân în legătură cu tainele Bisericii. Tradiția păstrează comuniunea creată în Liturghie mai departe și în comunitate. Ruperea omului de aceste tradiții, și în special ruperea comuniunii cu Biserica, este ceea ce noi numim dezumanizare. „Omul nu e complet, închis în ființa lui mărginită, ci numai îmbogățindu-se cu ceea ce îi vine la nesfârșit din viața nemărginită, ca viață divină, fără să se confunde cu ea”²⁵. Ruperea omului de Dumnezeu este o mărginire a sufletului său, ducându-l spre un egoism dezumanizator. Pierderea tradițiilor este dovada că omul satului românesc s-a rupt de taina satului și de comuniunea care-i ținea vii sufletește pe străbunii noștri. Ruperea de tradiție aduce și multă neștiință care este cauza multor păcate. „Căci din neștiință răsare iubirea de sine. Iar

²² Petru CREȚIA, *Luminile și umbrele sufletului*, p. 104.

²³ Nicolae MLADIN, *Asceza și mistica Paulină*, Ed. Deisis, București, 1996, p. 8.

²⁴ Nicolae MLADIN, *Asceza și mistica Paulină*, p. 9.

²⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Opere complete vol. VI, Ed. Basilica, București, 2014, p. 134.

din aceasta răsare voința de stăpânire asupra celui înrudit după fire. Și din aceasta, reaua folosire a puterilor firii”²⁶.

Șezătoarea satului avea acest rol de a educa și de a potoli anumite porniri necuviincioase ale oamenilor. Dar unde pasiunile se îndreaptă spre păcat, de multe ori, omul devine neputincios în a le îndrepta, neavând nici educația necesară în a o face. Păcatul nu face altceva decât să închidă omul în propriul său egoism, secătându-l de toate forțele sale. Pușkin face o afirmație ingenioasă spunând că „cu cât omul este mai gol, cu atât este mai plin de el însuși”²⁷. Țăranul român în afara comuniunii nu se mai găsește pe sine, nu-și găsește identitatea ci se închide în propriul său egoism. Egoismul este de fapt anularea persoanei și a relațiilor personale, distrugând aceea cărare dintre case, însă toate acestea sunt parte a unei globalizări de care nici satul nu este străin.

„Anularea persoanei și a relațiilor personale, disprețul față de creație, dominația mașinărilor și a structurilor tehnocrate, desconsiderarea și abordarea mecanicistă a omului însuși, cu toate consecințele și complicațiile care decurg de aici, au creat probleme și impasuri nemaîntâlnite... Sub presiunea gravă a unei neliniști unilaterale cosmocrate, nu a fost greu să fie uitată ființa și profunzimea vieții morale”²⁸.

Pe lângă toate acestea, depopularea satului românesc prin migrarea tinerilor la oraș sau în altă țară, reprezintă una dintre problemele cele mai evidente ale satului. Lipsa investițiilor din zona rurală va duce la desființarea satelor românești și coagularea acestora în jurul marilor orașe. Cauza principală a dezumanizării nu stă în globalizare, ci ea are drept cauză păcatul, care este de fapt o lipsă a gândirii, astfel și tradițiile satului devin dezumanizante pe alocuri, deoarece ele nu mai au legătură cu tainele Bisericii, ci stau la baza superstiției și a iraționalului. Horia-Roman Patapievică surprinde un lucru esențial atunci când spune că „nedreptatea nu se petrece că lipsește o lege, ci pentru că omul implicat în perpetuarea ei păcătuiește”²⁹. Păcatul dezbină, fiind contrar firii omului, și aduce multă superficialitate. De fapt superficialitatea este un refugiu al negândirii sau mai bine spus a stării noastre păcătoase, deoarece prin această stare omul consideră pe celălalt un adversar și nu un semen de al său în care sălăjluiește chipul lui Hristos.

„Această capacitate care face din români niște excelenți moraliști (...) are și o parte slabă: mulțumindu-se cu o prindere imediată a realului, intelectualul român părește analiza și aprofundarea. Este aici un defect organic: aproape nimeni nu urmărește până în ultimile elemente un lucru. Nici o idee nu este analizată, nu este desfăcută în elementele ei constitutive, urmărindu-i-se tot firul procesului de formație, sau confruntată cu altele, pentru a i se preciza structura ori pentru a i se găsi locul originar de plecare”³⁰.

²⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii...*, p.48.

²⁷ Paul EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, p. 114.

²⁸ Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate*, trad. de Vasile Răducă, Ed. Bizantină, București, 2002, pp.135-136.

²⁹ Horia-Roman PATAPIEVICI, *Omul recent*, Humanitas, București, 2001, p. 221.

³⁰ Emil CIORAN, *Singurărătate și destin*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, București, 1991, pp.16-17.

Filosoful român Emil Cioran surprinde o superficialitate în gândire, în însăși ființa poporului român, dar care se accentuează prin aplecare omului spre păcat. Este foarte greu să acceptăm această realitate de care vorbește Cioran, însă, neacceptată nici atunci și nici acum, ea s-a accentuat ajungând la dezumanizare. Superficialitatea a produs ceea ce noi astăzi putem numi omul mediocru care devine insensibil la taină, înlocuind-o pe aceasta cu superstiția, pe care o numește tradiție. Emil Cioran îl definește impecabil spunând că „omul normal și mediocru, atașat de lumea înconjurătoare, interesat în frământările meschine, incapabil de a înțelege stările maldivice, nu poate să ierte nimic, fiindcă atașarea de lucruri duce la izolare și la un fals absolutism”³¹. Țăranul român se apropie foarte mult de această definiție, deoarece a pierdut contactul cu taina Bisericii și se regăsește doar în superstițiile sale proprii. Biserica are un rol important aici, prin aceea de a catehiza și de a rechema spre taină pe omul satului românesc. Prin introducerea omului în taina Bisericii și prin însușirea învățăturii ei, omul va părăsi suferința prin dorința de comuniune. De fapt în satul românesc nu tradiția trebuie înviată ci comuniunea dintre oameni, care s-a pierdut. Comuniunea nu face altceva decât să alunge dezumanizarea și să ofere omului posibilitatea de a se regăsi pe sine și odată cu sine și pe semenul său, dar toate acestea în Hristos și în Biserică.

CONCLUZII

Satul românesc nu-și va putea recăpăta strălucirea de odinioară în ceea ce privește tradițiile, însă își poate recăpăta comuniunea, în măsura în care păcatul este înlocuit cu virtutea, iar preotul își înțelege misiunea pe care o are într-un sat pe cale de dispariție, netransformând preoția sa în preoție de duminică, ci implicându-se în modul cel mai real în viața satului. Catehizarea, organizarea de agape, vizitarea enoriașilor cel puțin odată într-o lună, pot constitui metode de a crea comuniune. Astfel se poate prin această comuniune să se dezlege de viața păcătoasă prin iubirea de Dumnezeu și a aproapelui. „Când patimile stăpânesc mintea o leagă de lucrurile materiale și, despărțind-o de Dumnezeu, o fac să se ocupe cu acelea. Când însă o stăpânește iubirea de Dumnezeu, o dezleagă de legăturile lor”³². Esențial este faptul ca satul românesc, atât cât va mai fi, să se reintroducă din nou în taina Bisericii pentru a rămâne viu. Biserica prin tainele și slujbele ei rămâne o oază de lumină în deșertul întunecat al păcatului. Doar în ea satul își găsește calea care duce spre comuniune și mistică și nu spre dezumanizare.

REDISCOVERING THE CHRISTIAN IDENTITY WITHIN THE ORTHODOX CULT*

DRD. ANDREI GORBĂNESCU**

Abstract: Man is supreme creation of God, called to reach the likeness of His Creator. Through the Sacrament of Holy Baptism man receives the garment of light of divine grace and the seal of Christian identity. Through Christian identity, man is a confessor of the death and Resurrection of Christ. The church is the theandric institution in which man has a personal encounter with Savior Christ. The Holy Sacraments are invisible works through which the invisible divine grace is shared with men. Each Holy Sacrament is a renewal and strengthening of the Christian identity that man has since Baptism.

Keywords: identity, mission, Orthodoxy, confession

THE ORTHODOX CHRISTIAN CULT AS THE FRAMEWORK FOR PRESERVING AND AFFIRMING THE ORTHODOX CHRISTIAN IDENTITY

The Christian cult is the living dialogue of man with God through which an exchange of gifts between the Creator and His creature takes place. Generally cult stands for: „any form or religious act meant to relate man with God expressing on one hand the honoring or respect towards his God and on the other mediating the sanctifying of man or the sharing of God’s charisma”¹.

God pours His rich grace upon the entire creation and man is being filled through the Church space with all the humanity of Christ. From a point of view of its functions, the cult is that thing which helps man to get back on his track to the Kingdom of God. The goal of the Orthodox cult is to bring man closer to God through His descent and the elevation of man towards infinity. The 4th century meant a new stage in the life of the Church due to the freedom granted to Christianity, a turning point in the history of the Christian cult. From the point of view of the role of the Christian Orthodox cult within the Orthodox Church one has to stress that: “the fundamental and characteristic expression of its life and missi-

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Aurel Pavel, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Sibiu, email: andreigorbanescu@yahoo.com

¹ Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală. Noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ediția a III-a, îngrijită de Pr. Eugen Drăgoi, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 41.

on”². For the entire Orthodoxy the cult represents: “the expression of the living faith of the Church and at the same time the mystic event where the Word of God meets the answer of humanity”³. The Word of God is always present and augurs well for the salvation of mankind. The soteriological journey of each man and every people is a way to affirm the faith and inner feelings.

Rediscovering the Christian identity within the Orthodox cult is a process of integrating and rediscovering the Christian dignity. In order for this to become possible man has to become aware of what to truly be a Christian means. To truly be a Christian means love and self sacrifice until death. In the Epistle to Diognetus, Chapter V the traits of a true Christian are presented:

“They pass their days on earth, but they are citizens of heaven. They obey the prescribed laws, and at the same time surpass the laws by their lives. They love all men, and are persecuted by all. They are unknown and condemned; they are put to death, and restored to life.(...) they are insulted, and repay the insult with honour”⁴.

The Christian identity has to be experienced and witnessed regardless of the social framework or context. To truly be a Christian presupposes a total dedication to God, every deed, gesture of ours has to be related to God. The Christian identity is acquired through the means of the Holy Mystery of the Baptism as a first defining step of the Christian life but this is defined in a real theological school of love, dedication and humbleness which is the Christian Orthodox cult.

A distinctive feature of the Christian Orthodox cult is that the prayers or the dialog of man with God takes place the most times communally - in the name of a unitary ego. This form of unity is specific to Orthodoxy and grants it a well deserved status of witness of a Christian identity grounded on love and dedication. Cultic celebration presupposes a communion whose Leader is Christ the Saviour in an invisible fashion.

The entire divine cult of the Orthodox Church is an anamnesis of the central events in the history of Christianity. The communion to which all the members of the Church are called is an essential condition of rediscovering the Christian identity. The liturgical texts stress the importance of the profession of the Orthodox Christian Faith And give us with a mouth and a heart to glorify and to hymn the Your most honorable and most honest Name.

The Orthodox Church has to cultivate and maintain the liturgical and sacramental work as a central part in the missionary work. The mission of the Church is related to the believers, cult and their possibility to integrate within the limits imposed by Christianity. The relationship between the Orthodox Christian cult and the mission of the Church is very important. Cult: „It is the goal of the mission because in

² Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol I, ediția a II a, E.I.B.M.B.OR, București, 1996, p. 47.

³ Olivier CLEMENT, *Biserica Ortodoxă*, trad. Alin Ionescu, Editura Teora, București, 2000, p. 109.

⁴ *** , *Epistola către Diognet*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, E.I.B.M.B.O.R, București, 1979, p. 340.

the mission our objective is to bring peoples to participate in the incandescent joy of the glory of God. The goal of the mission is the joy of mankind in the glory of God”⁵.

The Romanian people has always been linked to the Church and it has always lived its life according to the liturgical time. The ethnogenesis of the Romanian people is:

„the work of inaugurating the Kingdom of God on the ancestral land, which is prepared by the announcement of the Gospel of Resurrection and is realized sacramentally by the Initiation Mysteries, Baptism, Chrismation, Eucharist which are going to be followed by the Mystery of the Marriage as a crowning of those before, if we think of what the ethnic reality itself is meant to signify”⁶.

The most beautiful modality of witnessing and strengthening the Orthodox Christian identity within the ancestral Church is the Divine Liturgy which is performed in the churches of the eparchy and not only there with the tricolour flag flying as a proof of the struggle for existence.

In this holy service the greatest Mystery of the love of God towards humankind is performed: “the union of God with people through His Incarnation, through His godly teachings, through passion, death, burial and Resurrection - the mystery of renewal and godliness of mankind”⁷. The prayers and communion which appear in the Holy Liturgy cross the sky and makes man a part of the eternity’s feast to which we are called every Sunday.

The Christian identity is fundamental in an active participation to the cult of the Church and Eucharistic union which offer the spiritual immortality. The Holy Liturgy has a special importance for every human being. This is like a shield and a response to countless disappointments and oppressions in society. This is a treasure of God’s eternal love and source of unity between humans and with God.

The services of the Orthodox Church, every one of them puts us in a living relationship to Jesus Christ, with the entire triumphant Church and unites us in our thoughts by means of prayer. This union is refreshed through participation in any Holy Liturgy in which we have to participate as Christians.

THE ORTHODOX CHRISTIAN IDENTITY IN THE COUNTIES OF HARGHITA AND COVASNA

The Orthodox Christianity is the fulcrum and spiritual strengthening point in the regions of Covasna and Harghita, an area in the heart of Romania which in history had its share of hardship and oppression. The situation of Orthodox Romanians in these counties presents real interest for the proposed academic research and a

⁵ John PIPER, *Let the Nations be Glad! The Supremacy of God in Missions*, Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2010, pp. 35-36.

⁶ Pr. Ilie MOLDOVAN, *În Hristos și în Biserică, Iubirea Euharistică generatoare de viață și destin românesc*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2018, p. 63.

⁷ SFÂNTUL IOAN DE KRONSTADT, *Liturghia - cerul pe pământ. Cugetări mistice despre Biserică și cultul divin ortodox*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 168.

supplementary reason to stress the importance of the Orthodox Christian identity and confession.

The distinctive note of the region of Covasna and Harghita is highlighted by the demographic and social status of the Romanians who are here a minority, disadvantaged and most of the times marginalized by the ethnic majority. Regarding this we find out the following:

„The paradox which the Romanians experience in Covasna and Harghita is in fact a real drama although they are a part in the Romanian people, and the territory where they live is a piece of Romania, they are not seen by the Hungarian autocrats in the regional, town and county administrations as an integral and legal part in the taking of decisions and tackling of the problems of the communities in which they live”⁸.

The situation of the Romanians in this territory is a difficult one and suffers from the oppression of the society.

In the current context the situation of the minority Romanians in the counties of Covasna and Harghita is a difficult one and presupposes a different approach according to the case and considering the problems encountered. The Orthodoxy is the fundamental axis around which the Romanian nation has been preserved.⁹ The Orthodox Christianity has been experienced and confessed in this area under the domination of barriers and oppression and by their situation as a minority. The eparchy of Covasna and Harghita administers a multi-confessional region in which Orthodoxy is in minority.

The wish to unify and glorify God of the Romanians who are a minority in the above mentioned counties led them to militate for the establishment of the Eparchy of Covasna and Harghita, their wish became reality in the year 1994. The establishment of this eparchy was for the Orthodox Church a glimmer of hope and a reason to strengthen the faith.

The Christian identity is closely linked the national and cultural identity, these were the beliefs which dominated the hearts glowing with the love for God of Romanians in the intra-carpathian arch. The Orthodox cult is the one which unites the Romanians here and gives them the courage to confess and truly live the divine service and the evangelical message. His Eminence Father Ioan said that: „*The great battles were not on the battlegrounds but in the conscience of a man and of a nation*”¹⁰. The conscience of a man is educated within the Church. The House of God is the cradle where man

⁸ Ioan LĂCĂTUȘU, *Structuri entice și confesionale în județele Covasna și Harghita*, Editura Universității Petru Maior, Târgu Mureș, 2008, pp. 97-90.

⁹ Ioan LĂCĂTUȘU, Erich-Mihail BROANĂR, *Repere identitare românești din județele Covasna și Harghita*, Ediția a II a, Editura Eurocarpatica, Sfântul Gheorghe, 2019, p. 173.

¹⁰ IPS IOAN, Mitropolitul Banatului, *Cultura -candela neamului*, în volumul *Slujire și mărturisire Episcopia Ortodoxă a Covasnei și Harghitei- un sfert de veac de misiune și slujire pastorală*, volum coordonat de Prea Sfințitul Andrei, Episcopul Covasnei și Harghitei, Ediția îngrijită de Pr.Dr. Laurențiu-Gabriel Penciu și Dr. Ioan Lăcătușu, Editura Grai Românesc, Miercurea Ciuc, 2020, pp. 31-32.

goes in in order to rest his soul and sharpen his spiritual senses and in order to keep his conscience awake.

The Orthodox Romanians in the Eparchy of Covasna and Harghita have always been guided by the love towards the fatherland and the Church, these have been the paths on which they have overcome the times. From a point of view of the history of the Orthodox Church the region of Transylvania has always been put to test and oppressed by the times. The Orthodox christianity has been the unifying and stability factor of the Romanians in this region. The Romanians have always been united in the name of faith and in the porch of the Church: „they have experienced Christianity itself as their own unity and the Romanian Christianity has felt as an actual unity within the Romanian people”¹¹.

A special role in the development of the Orthodox Christian identity in this region belonged to the hierarchs who were the spiritual fathers of people and priests here. The portrait of the hierarchs who preached the evangelical word in the Mountainous Eparchy are models of authentic Romanian spirits and love for their people. The first Bishop of the Eparchy, IPS Ioan Selejean, is a model of the monk who loves his people and fatherland. His personality was a light which crossed the darkness of the obstacles create by the ethnic majority. The authentic Romanian language of His Eminence Ioan was an additional reason for drawing the faithful to the services of the Church in order to feel from the sermon of the hierarch the beauty of the Orthodoxy and the love for the country trully embraced.

Considered by many as a teacher of the Romanian tongue IPS Ioan was the one who took the appearance of an: „artist of the word, a painter and a creator of images which coat the religious notions and the surrounding realities in poetic words”¹². His mission lasts in time through the places of worship built as proof of the Orthodox Christian identity in this region, the cultural institution related to Orthodoxy and not last the ministers of the holy altars who received from his hand the grace of the Holy Spirit in order to confess with time and without time the Romanian Orthodoxy in the Mountainous Eparchy.

During the reign of His Eminence Ioan approximately 140 Churches, 4 military chapels, 2 school chapels were built, 67 parish houses were repaired, 58 churches were painted and repainted. These actions were meant to develop the capacity of the people to love each other and to experience the Orthodox cult through the contribution of everyone to the embellishment of the Orthodox heritage in this area.

The mission of the Eparchy of Covasna and Harghita continues towards perfection through the missionary pastoral and spiritual activity of His Eminence Father Andrei, worthy successor in the superior position in those regions. The diplomacy and pasto-

¹¹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Liturghia și unitatea religioasă a poporului român*, în *Reflecții despre Spiritualitatea poporului român*, Editura Basilica, București, 2018, p. 324.

¹² Prof. Dr. Lumița CORNEA, *Înaltpreasfințitul Ioan și graiul românesc*, în vol *Slujire și mărturisire* Episcopia Covasnei și Harghitei un sfert de veac de misiune și slujire pastorală, Ediția îngrijită de Pr. Dr. Laurențiu Penciu și Prof. Dr. Ioan Lăcătușu, Editura Grai Românesc, Miercurea Ciuc, 2020, p.126.

ral finesse of the hierarch are at present the only guides through which the clergy and the lay people keep the living memory of the predecessors and bear in their souls the Orthodox prayer. With the words of the Holy Hierarch Andrei Șaguna in mind *Be at peace, get along together well, don't squabble*, the mission of the present day's hierarch emerges around peace and love towards God and fellowmen.

The most beautiful way to confess and strengthen the Orthodox Christian identity in the ancestral Church is the Holy Liturgy which is performed in the churches of the eparchy and not only there with the tricolour flag flown as a proof of the fight and struggle for existence.

The mission of the Romanian Orthodox Church in the Eparchy of Covasna and Harghita is not exactly an easy one and requires much patience and love towards God and fellowmen in order to teach people to live Orthodoxy and the love for nation in a dignified way. The liturgical manifestations have a very important role in this. The services of the Church are adorned with the beautiful Romanian language which gives eternity but also by the homilies of the clergy have the power to change mentalities and build up souls.

The confession of the Christian faith is a proof of love to God but also to the country. The Orthodox Christianity experienced and confessed by the people has many forms:

„The liturgy, the holy days, fasting, which are contained by the old and unchanged teachings of the Holy Fathers, is the Christianity celebrated and experienced by the people, is the Christianity which penetrated the entire being of people, shaped its life, gave it a rhythm and placed it in a spiritual horizon, enlightened it with a meaning”¹³.

The confession of Orthodox Christian faith by means of religious chants has been most of the time associated with elements of folk singing, and this gave it a sacred beauty and purity. The Holy Mystery of Eucharist is the one which transfigures mankind and the entire creation. The simple and authentic Romanian unites with God within the cult and an inner change takes place on any encounter with the Creator. Herein the Father Stăniloae said: „At the liturgy the Romanian peasant learnt to see the world with different eyes, to see it bathed in godly shining, full of the mystery of the divine presence of Tabor light”¹⁴.

The holiday clothes of the authentic Romanian was the white clean attire, especially prepared for the participation in the Holy Liturgy. The purity of the clothes of the man who comes to the divine service symbolizes the pristine clothes of the Baptism, the attire of his Christian identity which he received as a sign of the infinite love of God to man.

¹³ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Liturghia și unitatea religioasă...*, p. 329.

¹⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Liturghia și unitatea religioasă...*, p. 336.

THE ORTHODOX CHRISTIAN CULT IN A MULTICONFESSIOAL EPARCHY

The Eparchy of Covasna and Harghita is an island of Orthodoxy in a sea of confessions. This has the role to support the Romanians in this region and offer them moral and spiritual support. The social, economic and political pressure are obstacles to the development of the Orthodox identity in this region. The Romanians, who are a minority here, have to resist the pressure of the majority in order to experience their faith. The mission of the Romanian Orthodox Church in this region is difficult.

A peculiarity through which the Church contributes to the strengthening and re-discovering of the Christian identity is linked to the *liturgical language*. This notion refers to the journey of the message of the Church to the heart of man. The Church has the mission to preach the Gospel to all the peoples with the words of the Saviour and in an intelligible manner for everybody. The Romanian language is a fundamental element and integral part of the cultural and national identity. The national language is a way to reveal the divine message.

One of the problems of the Romanians in this region from the point of view of the tackled subject is the frequency and intensity of the participation in worship. As a consequence of the discussions with the representatives of the Orthodox clergy I admit that the Romanians in this region are close to the Church and try to be within the Church like a real family. Another category of believers are those who have mixed families. The problem of the mixed families is linked to the ethnic identity. In the areas where the majority of the population is Hungarian, the Romanian families are assimilated and lose the deep ethnic Romanian element.

The frequency of the participation in worship according to the received information varies but most of the time it decreases because of the assimilation by the ethnic majority. As regards the crisis of the Romanian identity I quote the following:

„The loss of the identity belongs to the phenomenon of identity crisis. As a consequence the loss of the ethnic identity manifests itself - as an intermediate phase - through the crisis of ethnic identity, in the sense that the individual for example declares himself as a Romanian, but does not know the Romanian language anymore and knows only the close Romanian relatives”¹⁵.

The frequency of the participation to the divine services varies and is characteristic for each individual area.

Another important thing worthy to be highlighted in this context is linked to the restraints and pressures which block the participation in worship. As regards this one has to stress that in the case of the clergy in this eparchy, the salaries are paid entirely by the state. Considering that the central and regional authorities belong to the ethnic majority in the above mentioned region, the mission of the Orthodox Church is made difficult. The collaboration of the local hierarch with the regional authorities is a diplomatic one and fully aware of the mission which he has.

¹⁵ Ioan LĂCĂTUȘU, *Structuri etnice...*, p. 41.

The people in this region have the responsibility to confess their Romanian ethnic orientation and their Orthodoxy. The constraints which hinder the participation in worship are linked most times to the economic and administrative matters. The economic problems are related to the money that the Eparchy needs in order to renovate, remake the paintings at the old churches or to the concession of land for the building of Orthodox churches. These action must be approved by the central regional authorities, and that means a close collaboration between the Eparchy Centrum and the authorities.

The participation in worship in the Eparchy of Covasna and Harghita involves in my opinion more than in other parts of Romania. I say this because the wish of the Orthodox Romanians to build a church of their own, the wish to embellish all these and to have a spiritual leader presupposes a participation outside the walls of the church in the construction of the confessing Church in a cult of brotherly love.

Rediscovering the identity through the Orthodox Christian cult in the Eparchy of Covasna and Harghita presupposes beyond the things mentioned above also the involvement of the clergy who is directly responsible for this. The priests in this region trully confess and live the Orthodoxy but also the Romanianism.

From the reports of the eparchial gatherings of the years 2017, 2018 to be found in the magazine *Grai românesc* we have the following statistic

Nr crt	YEAR 2017	STATISTICAL VALUE
1	Parishes	125
2	Total number of priests	105
3	Military priests	4
4	Hospital priests	3
5	Parish priests	88
6	Missionary priests	6
7	Retired priests	6
8	Deacons	3
9	Hieromonks	3 ordained
10	Hierodeacon	2 ordained

Nr crt	YEAR 2018	STATISTICAL VALUE
1	Parishes	125
2	Total number of priests	105
3	Military priests	4

4	Hospital priests	4
5	Parish priests	87
6	Missionary priests	3
7	Retired priests	12
8	Deacons	4

The above tables indicate that from a church administration point of view the Eparchy of Covasna and Harghita gives spiritual support to all the Orthodox parishes in the region. The monastery life is also an important factor in the modalities of manifestation of the cult. The monasteries in the eparchy are those which contribute to preserving the prayer spirit but also to the embellishment of the churches. There are monasteries in which the iconostase, icons, priest clothes are made - Izvorul Mureşului

The Christian Orthodox identity is preserved in the Eparchy of Covasna and Harghita through each Orthodox Romanian who preserves the Romanian traditions and customs. The mission of the Church in this region is not at all easy but is a confession symbol in time and outside it of the values of the Romanian Orthodoxy.

OSCAR-SAIA STEINHARDT – UN PĂRINTE PENTRU MULȚI*

DRD. GRIGORE CHIRA**

Abstract: This article is about Oscar-Saia Steinhardt, N. Steinhardt's father. He had an interesting story. Oscar was a Jew with ancient roots, who loved Romanian people, fight for them and, paradoxically, he has suffered because of them. He has a strong character, with remarkable features. These qualities identifying with many evangelical teachings. Oscar passed them on his son, the future monk Nicolae Delarohia, a lot of his character and edification. The purpose of this article is to outline the importance of family in society and the importance of parents in raising their children. Therefore, Oscar-Saia Steinhardt is a personality, a character, a portrait. The legacy he left his son consists of: love for Romanian people, care for the country, wish to prosper, love and care for the others, courtesy, humor, which find their origin in the Christian teachings

Keywords: Steinhardt, family, father, teachings, character, legacy

PRELIMINARII

O scurtă privire asupra biografiilor unor personalități din istoria creștinismului, și nu numai, ne arată cu o claritate izbitoare atât importanța pregătirii intelectuale, cât și importanța familiei în formarea unor adevărate caractere. Amintim, în acest sens, aportul pe care l-a avut mama Fericitului Augustin în convertirea lui. De asemenea, implicarea și grija mamei Sfântului Ioan Gură de Aur în educarea lui este grăitoare. Cu toate că exemplele pot continua, fiind numeroase, ne vom concentra atenția asupra vieții Părintelui Nicolae Steinhardt, care a avut parte de o similară implicare și grijă, din partea familiei sale.

Nicu-Aureliu Steinhardt, pe lângă educația deosebită primită¹, a avut o familie remarcabilă, care a creionat toate detaliile unui caracter aparte. Importanța cea mai

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Ștefan Iloaie, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, email: grigorechira@gmail.com.

¹ Pentru mai multe detalii despre background-ul formativ al tânărului N. Steinhardt vezi: George ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății: o perspectivă monografică*, Humanitas, București, 2009, pp. 40-41; N. STEINHARDT, *Primejdia mărturisirii: convorbiri cu Ioan Pinteș*, Dacia, Cluj-Napoca, 1993, pp. 164-165; N. STEINHARDT, *Convorbiri cu Zaharia Sângeorzan și Nicolae Băciuș*, (Seria de autor „N. Steinhardt”), ediție îngrijită, studiu introductiv, note, referințe critice și indici de Florian Roatiș, repere biobibliografice de Virgil Bulat, Polirom, Editura Mănăstirii Rohia, Iași, Rohia, 2015, p. 261; N. STEINHARDT, *Escale în timp și spațiu sau Dincoace și dincolo de texte*, (Seria de autor „N.

covârșitoare, în acest proces, a avut-o tatăl său², Oscar-Saia Steinhardt. În cele ce urmează vom încerca să prezentăm un portret în care să surprindem, pe lângă elementele biografice, trăsăturile de caracter ale evreului Oscar-Saia Steinhardt care cu certitudine s-au imprimat în formarea lui N. Steinhardt.

Însă nu putem trece la prezentarea propriu-zisă fără să amintim paradoxul rezultat în urma acestei încercări. Avem de a face cu o familie evreiască, cu vechi rădăcini, cu tradiție, despre care avem numeroase date și documente³, iar acestea se găsesc în arhiva unei mănăstiri ortodoxe și anume aceea a Mănăstirii Rohia din Județul Maramureș. Astfel această situație aparte, care definește viața marelui cărturar N. Steinhardt, cu siguranță exprimă esența paradoxului⁴.

OSCAR-SAIA STEINHARDT – SCHIȚĂ BIOGRAFICĂ

Documentele pe care le avem despre Oscar-Saia Steinhardt sunt numeroase. De asemenea fiul său, Nicu-Aureliu Steinhardt, va face multiple precizări legate de tatăl său, în cuprinsul scrierilor sale, cu precădere în *Jurnalul fericirii*. Astfel, avem toate ustensilele, toate culorile și nuanțele în vederea portretizării chipului lui Oscar-Saia Steinhardt.

Conform documentelor păstrate în Arhiva Mănăstirii Rohia, în 24 mai 1877 s-a născut la Buzău Saia Steinhardt⁵. Din motive pe care nu le cunoaștem, el și-a schimbat ulterior numele în Oscar-Saia Steinhardt⁶. El a urmat studiile liceale în Brăila, finalizându-le de pe locul întâi. Capacitățile sale intelectuale și munca depusă l-au ajutat să urmeze cursurile Politehnicii din Zürich, etapă pe care a parcurs-o într-un mod remarcabil obținând diploma de inginer⁷. Despre perioada petrecută de către tatăl său la Zürich, N. Steinhardt amintește un fapt aparte și anume că îl avusese coleg pe Albert Einstein:

„Einstein era cu un an mai tânăr decât tatăl meu, însă tata avea drept coleg de cameră pe un italian, bun violonist. Einstein, violonist pasionat și el (așa a rămas până la sfârși-

Steinhardt”), ediție îngrijită, studiu introductiv, note, referințe critice și indici de Ștefan Iloaie, repere biobibliografice de Virgil Bulat, Polirom, Editura Mănăstirii Rohia, Iași, Rohia, 2010, pp. 189-190

² Trebuie să menționăm că și mama lui N. Steinhardt, Antoinette Neuman, a fost implicată în educarea fiului său, dar decesul ei prematur a scurtat această implicare. Pentru mai multe detalii referitoare la acest aspect a se consulta GEORGE ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, pp. 30-34.

³ Cele mai vechi documente se referă la străbunicul și la bunicul Părintelui N. Steinhardt, însă cele care fac referire la tatăl său sunt mult mai numeroase.

⁴ GEORGE ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, p. 15; Având în vedere raritatea surselor bibliografice cu referire la relația dintre Oscar-Saia și fiul său Nicu-Aureliu, ne vom baza în continuare pe această monografie a lui George Ardeleanu.

⁵ *Certificat de naștere*. Seria Nu, Nr. 548416, refăcut la 17 octombrie 1953 (Arhivele Mănăstirii Rohia).

⁶ *Certificat de schimbarea numelui*. Seria Sa, Nr. 009667, refăcut la 4 august 1954 (Arhivele Mănăstirii Rohia).

⁷ GEORGE ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, p. 19.

tul vieții) venea foarte des la ei pentru a cânta sau exersa cu Delpiano, colegul italian al tatii. Tata l-a cunoscut deci bine pe Einstein, despre care mi-a povestit că nu se prea omora cu învățătura, dar se dovedea foarte inteligent [...]”⁸.

„Nimic din toate acestea la Einstein. Violonist pasionat – în anii studenției, îmi povestea tatăl meu care a urmat în aceeași perioadă cu el cursurile Politehnicii din Zürich, învăța, dar mai mult cânta –, purtător de pantaloni mai totdeauna mototoliți și de pulover cam rupt, încălțat (fără ciorapi) în sandale scâlciate, cu părul vâlvoi, cu ochii mari, protuberanți, holbați; îi lipseau și rigiditatea, și distanța și seriozitatea presupuse celor din categoria lui. Era și tare vorbăreț și continuu preocupat de problemele cele mai lumesti ale actualității; și circula pe aleile sanctuarului Princeton lingând cornete de înghețată!”⁹

Roadele studiilor sale s-au văzut foarte repede. Imediat după revenirea în țară a fost numit director al fabricii de sticlărie din Heci-Lespezi, din județul Iași. Însă va îndeplini această funcție o perioadă scurtă, deoarece i se va ivi oportunitatea de a conduce tot o fabrică de sticlărie, la Zolkien, în Austria, ocazie de care va profita din plin. În timpul petrecut în Austria va fi protagonistul unei acțiuni revoluționare cu privire la topirea sticlei. Oscar-Saia Steinhardt va realiza un cuptor de combustie lichidă care va înlocui cărbunile cu păcura, cel dintâi fiind foarte scump în acea perioadă în Austria. Pentru această inovație va fi foarte apreciat, obținând stima specialiștilor și a patronilor fabricii¹⁰. Contrar aprecierilor și prețuirii primite, Oscar-Saia Steinhardt alege să se întoarcă în țară în anul 1907. Aici va fi numit la conducerea Industriei Metalurgice Române, iar din anul 1911 va fi numit în funcția de director al fabricii de cherestea Sylva¹¹.

După această perioadă de formare intelectuală și profesională, Oscar Steinhardt ia hotărârea de a-și întemeia o familie. Se căsătorește cu Antoinette (Tony) Neuman, la 5 martie 1911¹². Cei doi au împreună un fiu pe Nicu-Aureliu Steinhardt, însă acesta menționează de două ori faptul că a avut un frate:

„Prietenia lui cu fratele meu – de o pot numi astfel – se aplică prin comuna pasiune pentru sport și meciurile sportive. Mai bine zis, pentru meciuri, practica efectivă și multiplă a sportului revenind cu precădere fratelui meu, polisportiv entuziast și destoinic și – cum vine vorba – nu mai puțin entuziast băiat de viață (il poreclisem, alecsandrinic,

⁸ N. STEINHARDT, *Escale în timp și spațiu sau Dincoace și dincolo de texte*, pp. 198-199; Acest text poate fi consultat și în: N. STEINHARDT, *Primejdia mărturisirii. Convorbirile de la Rohia*, (Seria de autor „N. Steinhardt”), ediție îngrijită, note, prefață, referințe critice și indici de Ioan Pinte, repere biobibliografice de Virgil Bulat, Polirom, Editura Mănăstirii Rohia, Iași, Rohia, 2009, pp. 53-54.

⁹ N. STEINHARDT, *Critică la persoana întâi*, (Seria de autor „N. Steinhardt”), ediție îngrijită, studiu introductiv, note, referințe critice și indici de Florian Roatiș, repere biobibliografice de Virgil Bulat, Polirom, Editura Mănăstirii Rohia, Iași, Rohia, 2011, p. 133.

¹⁰ George ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, p. 19.

¹¹ George ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, p. 19.

¹² *Certificatul de căsătorie*, Seria Cd, nr. 657531. Refăcut la 17 septembrie 1953 (Arhivele Mănăstirii Rohia).

contele de Pupăzâmburg), ceea ce era departe de a-i dispăcea lui Camil (fidel lui Hussler, dar neostil localurilor de petrecere)”¹³.

„Tata (e în timpul guvernării lui Antonescu) ne explică fratelui meu și mie că n-are rost să ne supărăm. Trebuie să înțelegem că altfel nu se poate”¹⁴.

Aceste mențiuni făcute de N. Steinhardt sunt completate sumar de către o sursă bibliografică în care se menționează relația de rudenie și decesul fratelui său¹⁵.

Unul dintre documentele păstrate în Arhiva Mănăstirii Rohia arată că în anul 1913 Oscar-Saia Steinhardt a fost numit, prin decret regal, membru al ordinului Coroana României în grad de cavaler¹⁶. Conform spuselor lui Nicu-Aureliu Steinhardt, în anul 1914, tatăl său își va obține cetățenia română¹⁷. Însă George Ardeleanu atrage atenția asupra existenței unui certificat în care se precizează că Oscar-Saia Steinhardt a primit împământarea cu dispensă de stagiu, printr-un decret regal, în anul 1916, existând astfel o inexactitate în privința datelor¹⁸.

Participarea sa în Primul Război Mondial în calitate de actant este dovedită de proclamarea lui ca membru de onoare a Societății „Mărășești” în data de 5 august 1940:

„Comitetul central al Soc. „Mărășești”, apreciind lăudabila Dvs. atenție și sprijin ce ați binevoit a acorda celei mai vechi asociațiuni de foști luptători cari au contribuit la realizarea Idealului Național, în unanimitate v-a proclamat membru de onoare al Societății noastre. Felicitându-vă în mod călduros, avem onoarea a vă informa că, după îndeplinirea formalităților statutare, ne vom permite a vă remite insigna și legitimația legală. Între timp, primiți, vă rugăm, asigurarea distinșelor considerațiuni ce vă păstrăm”¹⁹.

¹³ N. STEINHARDT, *Escale în timp și spațiu sau Dincoace și dincolo de texte*, p. 373.

¹⁴ N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, (Seria de autor „N. Steinhardt”), ediție îngrijită, studiu introductiv, repere biobibliografice și indice de Virgil Bulat, note de Virgil Bulat și Virgil Cioמוș, Polirom, Editura Mănăstirii Rohia, Iași, Rohia, 2008, p. 512.

¹⁵ Una dintre sursele bibliografice menționează anumite trăiri pe care N. Steinhardt le-a avut în perioada detenției. Printre acestea se numără și sumare informații despre un frate vitreg: „În celula de la Malmaison a existat tot timpul un martor care, scos la interogatoriu, trebuia să raporteze ce spunea Nicu Steinhardt. Astfel putem reconstitui remușcările sale în legătură cu tatăl său lăsat acasă fără ajutor, bătrân, neputincios. Era convins că Dumnezeu l-a pedepsit pentru păcatele lui trecute și o să-l pedepsească în continuare pentru aceasta: «M-am purtat criminal cu tatăl meu – spune el – și Dumnezeu mă va pedepsi crunt. Fapta de a fi neglijat prezența tatălui meu este de neiertat atât de către Cel de Sus, cât și de către oameni. Eu însumi nu-mi voi ierta niciodată faptul de a-mi fi omorât tatăl, un om care a suferit atât în viață: o primă soție, mama fratelui meu, s-a sinucis; o a doua soție, mama mea, a murit de cancer în 1940; fratele meu, mort de o boală necruțătoare în 1948; iar eu, un suferind permanent de t.b.c. în ultimii 20 de ani, deși i-am produs atâtea amărăciuni cu boala mea, vin acum să-i dau lovitura de grație în loc să-i fiu un sprijin»” - cf. STELIAN TĂNASE, *Anatomia mistificării*, Ediția a 2-a revăzută și adăugită, Humanitas, București, 2003, p. 489.

¹⁶ Documentul provine din Arhivele Mănăstirii Rohia.

¹⁷ N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, pp. 103-104.

¹⁸ George ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, p. 22.

¹⁹ Documentul provine din Arhivele Mănăstirii Rohia.

Dacă în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, identificat cu persecuțiile evreilor, Oscar-Saia Steinhardt se afla la adăpost datorită statutului său de „evreu de categoria a doua”, începând cu 1944 situația sa și a familiei sale se va schimba radical. Va pierde pe rând toate proprietățile, iar anul 1958 îl va găsi alături de fiul său N. Steinhardt într-o mică garsonieră situată pe strada Ion Ghica, nr. 3²⁰. Pe lângă acestea, va fi nevoit să muncească până la bătrânețe:

„A fost inginer și a lucrat până la șaptezeci și nouă de ani, în 1956, la fabrică, nu într-un birou. La Scăeni, în ultimul timp, când am întrebat de el în hala cuptoarelor, muncitorii sticlari îmi răspundeau făcând semn cu bărbia ori cu degetul în sus. Crezusem că le place să glumească, să mă ia la bășcălie, ce căutam acolo. Așa, tata, cocoțat sus pe un cuptor, la câțiva centimetri de tavan: ajungeai la dânsul numai pe niște pasarele și o mulțime de scărițe metalice, perpendiculare, așa cum sunt pe vapoare. Tata: dacă inginerul nu-i în stare să înlocuiască pe oricare dintre lucrătorii săi și să-i facă treaba măcar la fel de bine, e pierdut”²¹.

Însă, din toată această muncă asiduă, regimul comunist i-a recunoscut doar jumătate. Informația reiese din nota dată de informatorul „Jean Draga”, în urma unei vizite la N. Steinhardt: „Tatăl său a fost inginer și are o pensie de 600 lei lunar. Spune că la evaluarea pensiei i-au fost calculați numai 25 de ani de serviciu din 50 (25 pe care i-a servit sub liberali nu sunt luați în considerare)”²². După aceste momente dificile, au urmat altele și mai dificile. Poate cel mai dificil dintre ele a fost arestarea, de către Securitate, a celei mai apropiate persoane, arestarea sprijinului său, a fiului său Nicu-Aureliu Steinhardt. Cu toate acestea, el nu s-a lăsat influențat, copleșit de situație, ci contrar firescului, profită de ea pentru a-i transmite fiului său puternice învățăminte morale și nădejdea reîntâlnirii²³. Această perioadă, dificilă, de singurătate va fi alinată, într-o mică măsură, de ajutorul primit din partea rudelor²⁴.

Nădejdea de a-l revedea pe fiul său i-au oferit tăria de a trece peste orice și de a-și duce la bun sfârșit promisiunea. Astfel, în 1964, când N. Steinhardt este eliberat din închisoare, îl reîntâlnește pe tatăl său, care avea 87 de ani, veșnic demn și plin de umor, după cum reiese din următoarea mărturisire:

„Pe tata îl regăsesc în stradă, aproape de casă. Îl sprijină vărul care a venit să-l scoată la plimbare și la frizer. E mic, necrezut de mic, mult gârbovit și face pași mărunței, dar umblă fără teamă și ochii-i sunt vioi. Îl iau de brațul drept fără să mă fi observat și când întoarce capul îi cer să nu plângă.

– Să plâng? zice. Ce-s prost? Ia spune, tu ai mâncat ceva astăzi?”²⁵.

²⁰ George ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, pp. 23-24.

²¹ N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, p. 103.

²² ACNSAS, fond informativ, Dosar nr. 207, vol. 4, fila 126.

²³ „Ți-am spus să nu mă lași să mor ca un câine? Ei bine, dacă-i vorba așa, n-am să mor deloc. Te aștept” - cf. N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, p. 73.

²⁴ George ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, p. 27.

²⁵ N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, p. 180.

Timpul de după eliberarea lui N. Steinhardt din închisoarea comunistă va fi definit de o frumoasă relație tată-fiu, o legătură demnă de povestit din generație în generație, demnă de luat drept model de către oricine, oricând. Bătrânul Steinhardt își va petrece următorii ani în liniște, va învăța engleză de la fiul său, va fi urmărit de Securitate alături de el, se va bucura de iubirea, de grija și de pietatea filială²⁶. Va rămâne același „foarte mic pensionar, câteva amintiri, câțiva prieteni, câteva decorațiuni ascunse într-o cutiuță, un singur fiu”²⁷. Oscar-Saia Steinhardt s-a stins în 1967, la vârsta de 90 de ani, lăsându-i lui N. Steinhardt o moștenire deosebită și anume, trăsăturile unui caracter aparte²⁸.

Așadar, vedem în Oscar-Saia Steinhardt un om harnic, conștiincios, muncitor, inovator, dornic de a cunoaște lucruri noi, chiar fiind înaintat în vârstă, vedem un tată iubitor, grijuliu, dârz, hazliu care, indiferent de bucuriile sau necazurile pe care le-a trăit, și-a arătat mereu dragostea față de poporul român.

CARACTERUL UNUI EVREU CU FRÂNTURI DE CHIP EVANGHELIC

Personalitate atât de complexă, de marcantă, de deosebită precum cea a lui N. Steinhardt, s-a format cu siguranță datorită mai multor elemente. Unul dintre ele, de o importanță majoră, au fost învățămintele, modelele, exemplele, sfaturile, îndemnurile primite în sânul familiei, cu precădere de la tatăl său, Oscar-Saia. Amintim în acest sens două locuri în care este evidențiată implicarea tatălui în formarea fiului:

„Am vorbit cu tata. Tata m-a încurajat spunându-mi că se prea poate să nu pățesc nimic, dar că se cuvine să examinăm toate eventualitățile. Ne sfătuim și eu ajung în sinea mea la superstițioasa concluzie că, dacă nu sunt arestat până la sfârșitul anului, înseamnă că am scăpat”²⁹.

„Tot tata, săracu, după ce i-am spus că m-am botezat: Numai să fi fost sincer, și să-ți dau un sfat: nu-ți băga în cap că acum s-a zis, Dumnezeu o să se ocupe numai de tine. Nu uita că mai sunt vreo trei miliarde”³⁰.

Astfel, ne vom îndrepta atenția în cele ce urmează, atât cât ne vor permite sursele biografice, asupra caracterului care l-a format de-a lungul timpului pe viitorul Monah Nicolae Delarohia.

Încă de dinainte de a-și întemeia o familie, Oscar-Saia Steinhardt va manifesta o atitudine de apropiere față de poporul român. Primul gest care marchează acest fapt este întoarcerea sa în țară, în ciuda tuturor oportunităților din străinătate favorabile unui trai mult mai bun. Aproximarea, chiar identificarea³¹ cu acest neam se va vădi mai

²⁶ George ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, pp. 28-29.

²⁷ N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, p. 104.

²⁸ George ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, p. 30.

²⁹ N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, p. 97.

³⁰ N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, p. 448.

³¹ George ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, p. 29.

clar în timpul Primului Război Mondial, atunci când își va arăta dedicarea, devotamentul, îndârjirea și curajul, luptându-se pentru poporul român³². Cu toate că a avut de suferit mult din pricina acestui popor, el l-a iubit neconținut³³. Dovadă stau atât hotărârea cu care apăra țara de critici: „să nu mai aud nici un cuvânt împotriva țării [...]”³⁴, cât și îngrijorarea față de viitorul acesteia:

„La 30 August stăteam și eu pe marginea trotuarului și priveam tancurile. Jur că nu râdeam, nu salutam, nu aplaudam, nu exclamam; stăteam și priveam pur și simplu, uite-așa. Mă simt deodată strâns de braț și blagoslovit cu un DOBITOCULE pronunțat deslușit și apăsător. – Stai și te uiți, tâmpitule, stați și vă uitați cu toții și nu știți ce vă așteaptă, uite-i cum râd, or să plângă lacrimi amare, și tu la fel...”³⁵.

Pe lângă această vocație a asimilării și identificării, Oscar-Saia Steinhardt era un spirit inovator, o figură care știa să combine rigoarea și spiritul autoritar cu amabilitatea. N. Steinhardt îl va descrie ca fiind „un amestec de Regulus și Cambronne”³⁶. Această atitudine îi va aduce simpatia și aprecierea angajaților pe care îi avea în grijă³⁷. Caracterul său deosebit iese în evidență odată cu citarea primită de fiul său Nicu-Aureliu, de a se prezenta la Securitate pentru a fi martor al acuzării în procesul Noica-Pillat. În asemenea momente, fiul este susținut de către tată prin calitățile sale „senatoriale”, cavalierești, boierești, specifice unui gentleman³⁸. Deși N. Steinhardt se aștepta să fie arestat, asemenea prietenilor săi, momentul se prelungește până în data de 31 decembrie 1959, iar bunul său tată, purtându-se „boierește”, îl va proteja de aflarea prematură a veștii, oferindu-i o noapte liniștită:

³² Pentru toate acestea va fi răsplătit primind un certificat de cetățenie în care se menționează următoarele: „se certifică de noi că d-sa nu s-a bucurat niciodată de protecțiune străină și că este supus român” - Certificat nr. 67873/6 iulie 1913, (Arhivele Mănăstirii Rohia).

³³ Părintele Nicolae Steinhardt amintește următoarele: „Eu îl știu de pe vremea când se întorcea seara în Pantelimon pe scara trăsorii – marțial; când în timpul mișcărilor din 1919 a circulat prin atelierele fabricii în uniformă și cu sabia scoasă din teacă” - N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, p. 70.

³⁴ N. STEINHARDT, *Primejdia mărturisirii*, p. 168.

³⁵ Prin aceste afirmații Oscar Steinhardt anticipează perioada dificilă prin care va trece țara, dând dovadă de o intuiție deosebită. Tot din acest text reiese și asprimea acestuia, cel mai probabil determinată de seriozitatea și implicarea sa - N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, p. 249.

³⁶ N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, p. 114.

³⁷ George ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, p. 23.

³⁸ Părintele Nicolae Delarohia regăsește aceste calități la Mântuitorul Hristos: „Mai întâi stă la ușă și bate; e discret. Apoi că are încredere în oameni, nu-i bănuitor. Și încrederea e prima calitate a boierului și cavalerului [...] Fiului risipitor îi iese în cale (și încă departe fiind...). Iar ori de câte ori dă, dă din belșug, mai mult decât s-ar cuveni, boierește” - N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, pp. 196-197; iar în alt loc: „Ce rezultă de aici [...]? – mărinimia Domnului, cred, noblețea, boieria Lui, înfățișarea-I de cavaler, gentleman (zic englezii), gentilom (zic francezii) și mare aristocrat (în înțeles etimologic), de nobil (în sens sufletesc și spiritual). Cum altfel decât ca ale omului superior, mărinimos și cavaler, ca ale boierului (cu inima și mintea) pot fi considerate aceste însușiri certe, izbitoare, ale lui Iisus Hristos?” - vezi N. STEINHARDT, *Dăruind vei dobândi: cuvinte de credință*, (Seria de autor „N. Steinhardt”), ediție îngrijită, note, studiu introductiv și referințe critice de Ștefan Iloaie, repere biobibliografice de Virgil Bulat, indici de Macarie Motogna, Polirom, Editura Mănăstirii Rohia, Iași, Rohia, 2008, p. 339.

„Citația de convocare a venit în după-amiaza de treizeci, în timp ce nu eram acasă, fiind înmănată contra semnătură tatălui meu. Care însă nu mi-a arătat-o când m-am înapoiat, destul de târziu, spre a nu-mi tulbura somnul de noapte. (Și încerc pentru prima oară abia perceptibil încă și foarte vag, o prevestire, o premonițiune, o primă vădure a spiritului boieresc și generos pe care aveam să-l întâlnesc des și amplu în detenție: deocamdată nu-i decât un gen de imagine subliminală, un licăr, un tremur ușor, dar gestul părintelui meu – căruia nu-i va fi fost ușor să tacă și să se poarte de parcă nu s-ar fi întâmplat nimic – îmi pune un nod de înduioșare în gâtlee)³⁹.

Tot din sfera calităților „boierești” fac parte și îndemnurile date fiului său în acele momente dificile. Oscar îl îndeamnă să meargă direct cu valiza la sediul Securității, având certitudinea că va fi arestat, iar în momentul întoarcerii, primind trei zile de gândire, îl ceartă cu fermitate:

„După ce i-am povestit cum s-au petrecut lucrurile, mi-a vorbit:

– Ce-ai mai venit acasă nenorocitul? Le-ai dat impresia că șovăi? Că poate să încapă și posibilitatea să-ți trădezi prietenii. În afaceri, când spui lăsați-mă să mă gândesc înseamnă că ai și acceptat. Pentru nimic în lume să nu primești a fi martor al acuzării. Hai du-te chiar acum [...].

E adevărat, zice tata, că vei avea zile foarte grele. Dar nopțile le vei avea liniștite (trebuie să repet ce mi-a spus, trebuie; de nu, m-ar bate Dumnezeu) – vei dormi bine. Pe când dacă accepți să fii martor al acuzării vei avea, ce-i drept, zile destul de bune, dar nopțile vor fi îngrozitoare. N-o să mai poți închide un ochi. O să trebuiască să trăiești numai cu somnifere și calmante; abrutizat și moșăind toată ziua, iar noaptea chinuitor de treaz. O să te perpelești, ca un nebun. Caută-ți de treabă. Hai, nu mai ezita. Trebuie să faci închisoare. De altfel, chiar dacă apari acum martor al acuzării, nu fi prost, după șase luni, tot te ia. E sigur⁴⁰.

Prin aceasta se vedește curajul, demnitatea, calmul, luciditatea⁴¹, realismul și cunoașterea strategiilor adversarului⁴². Tot din textul de mai sus reiese amprenta pusă de Oscar Steinhardt pe loialitate. Un adevărat cavaler nu acceptă nici măcar ideea trădării prietenilor, pentru câteva clipe de liniște aparentă. Jertfă pentru cei apropiați, pentru cei pe care îi iubești, indiferent de suferințele și greutățile care vor urma. Acesta este gândul și sfatul predominant al lui Oscar-Saia Steinhardt.

³⁹ N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, p. 104.

⁴⁰ N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, pp. 70-72.

⁴¹ Unele surse biografice precizează că seninătatea și calmul, pe care le-a manifestat Oscar-Saia Steinhardt în timpul procesului și a detenției fiului său, au fost doar o chestiune de regie, el cerând de mai multe ori eliberarea lui. În acest sens a se consulta: ACNSAS, Arhiva Ministerului Justiției, Direcția investigații, Dosar nr. 118988, vol. 10, ff. 124-125 și STELIAN TĂNASE, *Anatomia mistificării*, pp. 382-391.

⁴² George ARDELEANU, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, p. 25.

Așadar, Oscar-Saia Steinhardt însumează și transmite mai departe fiului său calități exemplare: iubirea față de poporul român, grija față de țară, dragostea și atenția față de apropoale, amabilitatea, umorul⁴³ etc.

CONCLUZII

Oscar-Saia Steinhardt este un model deosebit. Un evreu provenit dintr-o familie cu tradiție, care după o splendidă pregătire profesională peste granițele țării, își pune viața în slujba aproapelui și a familiei. El își manifestă respectul și dragostea față de poporul român, în mijlocul căruia a crescut și, deși o parte din evenimentele vieții lui au fost grele, a făcut tot posibilul ca fiul său să primească o educație bună, din toate punctele de vedere, atât intelectual, cât și moral.

Caracterul lui Oscar Steinhardt iese în evidență inclusiv prin jertfa față de poporul român, afirmându-și apartenența la acesta. În ceea ce privește atitudinea acestuia față de fiul său, Nicu Aureliu, aceasta se remarcă prin: dragoste, rigoare, autoritate, amabilitate, demnitate, sfătuirea curajoasă și îndrăzneță, toate însumate într-o „boierie hristică” dovedită mai târziu de însuși monahul Nicolae Delarohia.

MATERIILE EUHARISTICE ÎN BISERICA ORTODOXĂ ȘI MATERIILE CINEI DOMNULUI ÎN PENTICOSTALISMUL ROMÂNESC*

DRD. ADRIAN RADU LEȘ**

ABSTRACT: This article develops and analyzes an aspect of cultic practice from the perspective of Orthodox theology and Pentecostal movement. We will use in our analytical approach the support of etymology, biblical commentaries, patristic, canonical and praxiological sources. The aim of this study is to highlight the similarities and differences between the practice of the two Christian cults and the way of arguing in favor of a practice. In the Orthodox Church at the Holy Eucharist, leavened bread, fermented wine and water are used. In the practice of Pentecostal worship there is more diversity: you can use leavened bread and fermented wine, unleavened bread (in which oil is put) and grape must, the practice tending to generalize the use of unleavened bread and grape must. Even though the Pentecostal practice is intended to be based exclusively on the Bible, I have shown that this practice is in fact one based on one of the theories that can be born from a biblical critique. In the case of the Orthodox Church, I believe that the answer to this question lies in one of the sources of canon law, namely *the custom of canon law*. That is, the Church has always used these matters for the Eucharist, without giving this aspect an argumentative support, at least in the first centuries.

KEYWORDS: Eucharistic matters, bread, unleavened bread, wine, grape must.

PRELIMINARII

Acest studiu își propune să pună în lumină un aspect al practicii cultice a celor două culte creștine, anume cel al materiilor euharistice, având ca suport surse și comentarii biblice, patristice, canonice și praxiologice.

Vom analiza, așadar, această temă prin prisma mijloacelor indicate, urmărind să evidențiem asemănările și deosebirile dintre practica Bisericii Ortodoxe și practica mișcării penticostale, cu argumentele aduse în sprijinul practicilor fiecăreia

MATERIA SFINTEI EUHARISTII ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ. ARGUMENTARE SCRIPTURISTICĂ, PATRISTICĂ ȘI CANONICĂ

Comentariile biblice cu privire la tipul pâinii și vinului sau etimologia lor în textele scripturistice abundă în literatura de specialitate. Nu vom zăbovi asupra lor

în studiul de față, deși sunt esențiale, ci vom începe doar prin a puncta câteva texte vechitestamentare ce pot aduce un plus de înțelegere cu privire la acest subiect.

Astfel, dacă este să ne referim la un pasaj elocvent și tipologic¹ pentru elementele de pâine și vin, cred că cel mai potrivit este acela din Fc 14, 18², unde Melchisedec, regele Salemului, îl întâmpină pe Avraam cu daruri de pâine și vin.

Pentru a vedea într-adevăr tipul pâinii și al vinului oferit de Melchisedec lui Avraam este nevoie de o analiză etimologică a celor două cuvinte.

În Vechiul Testament găsim mai multe cuvinte care se pot traduce prin termenul *vin*. Astfel, întâlnim termenii: יַיִן (*yayn*)³, תִּירוֹשׁ (*tirosh*)⁴, חָמֵר (*hamar*), אֶשְׂסִיס (*asis*), שְׂחָה (*semer*) sau שֶׁכֶר (*seker*)⁵. În Fc 14, 18 observăm folosirea termenului *yayn*, termenul general care desemnează rodul fermentat al viței, iar nu cel de *tirosh* care se referă exclusiv la înțelesul nealcoolice al unei băuturi obținute din struguri.

În ceea ce privește pâinea, din nou vocabularul ebraic ne pune în fața a trei termeni specifici: לֶחֶם (*lehem*)⁶, מַשָּׁה (*mašah*) și מַנָּה (*manna*)⁷. Doi termeni distincți întâlnim și în limba greacă ἄρτος (*artos*) și ἄζυμος (*azümos*)⁸. În versetul analizat vedem uzi-
tați termenii *lehem* (pentru varianta masoretică) și *artos* pentru cea a Septuagintei.

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Conf. univ. dr. Cristian Sonea, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.

¹ Olimp CĂCIULĂ, *Euharistia ca jertfă*, Deisis, Sibiu, 2016, pp. 250-252.

² Versiunea WTT: וּמִלֶּכֶּי-צָדֵק מֶלֶךְ שָׁלֵם הוֹצִיא לָהֶם יַיִן וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֲלִיִּין

Versiunea LXX: καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλῆμ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον ᾧν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου

³ Textele biblice, în special când se exprimă prin termenul *yayn*, au în vedere caracterul fermentat al acestuia, deci alcoolic, chiar dacă prin acest termen se pot exprima toate etapele unui suc de struguri până la ajungerea acestuia la starea de vin fermentat. Pasajele scripturistice ce folosesc acest termen când vor să exprime starea de ebrietate a cuiva de pe urma consumului de vin fermentat se exprimă prin acest termen (Cf. Fc 9, 20-21, Fc 19, 32-35 etc.). Cf. William D. MOUNCE, *Mounce's Complete Expository Dictionary of Old & New Testament Words*, Zondervan, Grand Rapids, 2006, p. 791.

⁴ *Tirosh* este termenul din limba ebraică ce se întrebuințează exclusiv în desemnarea băuturilor nealcoolice din struguri sau a mustului. Cf. Denis COLE, *Vol. 3B: Numbers (electronic ed.)*, Logos Library System; *The New American Commentary*, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 2000, p. 287.

⁵ De asemenea, termenul *hamar* desemnează vinul fermentat (Ezr 6, 9, Dan 5, 1-4. 23), *asis* se referă la suc de struguri (Ioil 1, 5; 3, 18, Amos 9, 13), *semer* face referire la vinul vechi (Is 5, 6), iar *seker* la băuturi amețitoare ce se pot obține și din alte fructe, cereale (Cf. David BAKER, *The complete word study dictionary: Old Testament*, AMG Publishers, Chattanooga, 2002, p. 1142.), stafide sau semințe, fiind comparată cu berea (Cf. Timoty ASHLEY, *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Numbers*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1993, p. 143).

⁶ Termenul *lehem* se traduce prin *pâine*. La evrei accepțiunea acestui termen este aceea de pâine obișnuită, comună, ordinară, uzuală, cotidiană.

⁷ *Mašah* este uzitat de scrierile ebraice pentru a descrie acea pâine nedospită, fără drojdie, ce se traduce prin termenul *azimă*, iar cel de *manna* este un termen ce se la un tip de pâine pogorâtă din cer „albă ca sămânța de coriandru, iar la gust, ca turta de miere” (Is 16, 4a. 15b. 35).

⁸ Tot așa, primul termen desemnează o pâine dospită, iar al doilea o pâine fără drojdie, nedospită. De asemenea, în Septuaginta apare primul termen: καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλῆμ ἐξήνεγκεν ἄρ

Așadar, chiar dacă aceste observații terminologice ne pot îndreptăți să concludem că pâinea oferită lui Avraam a fost o pâine dospită, obișnuită, de fiecare zi, iar vinul a fost unul fermentat, se mai poate găsi loc de interpretări.

Venind în epoca Noului Testament, se pune întrebarea: ce fel de pâine și vin a folosit cu adevărat Hristos la Cina cea de Taină? Cheia acestei întrebări stă în răspusul la o alta: a serbat Hristos Paștele iudaic cu toate riturile sale sau nu? Bineînțeles, înclinarea spre un răspuns sau altul ne va face să afirmăm că s-a folosit pâine dospită și vin fermentat sau azime și must, susținând astfel o practică sau alta a comunităților religioase.

Pe această temă s-au scris foarte multe cărți și articole, iar elucidarea acesteia nu este obiectul acestei lucrări. Vom contura doar principalele argumente în favoarea unei teorii sau a alteia.

Vom începe prin a prezenta argumentele care susțin teoria că Hristos a serbat Paștele iudaic.

Prima și cea mai importantă problemă textuală este cea a zilei Cinei celei de Taină. Majoritatea comentatorilor catolici, protestanți și neoprotestanți interpretează expresia sinopticilor „ziua cea dintâi a azimelor” literal, anume ziua de 14 Nissan, așadar, era imposibil ca Hristos să fi avut la masă pâine dospită⁹, El sărbătorind cu ucenicii Săi o masă pascală specific iudaică¹⁰.

Un alt indiciu s-ar afla la Sfântul Ev. Marcu: „[...] când se jertfea mielul de Paște [...]” (Mc 14, 12), de aici reieșind că Iisus a luat Cina imediat după ce au fost sacrificați mieii de Paște¹¹.

Alte argumente ar fi acelea că Iisus a celebrat Cina Sa *seara*, o caracteristică specifică mesei de Paște (Deut 16, 6), iar la masă s-a băut *vin*, vinul fiind cerut de ritualul evreiesc al Paștelui, spre deosebire de *apă* care se bea la o masă obișnuită.

τους καὶ οἶνον ἦν δὲ ἱερὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου (Fc 14, 18). Totuși, există cazuri în care și termenul *artos* poate face referire la pâine nedospită. Cf. Robert H. STEIN, *Baker Exegetical Commentary on the New Testaments. Mark*, Grand Rapids, Michigan, 2008, p. 650.

⁹ Hans D. BETZ et alii, *Religion. Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, vol. IV, Brill, Boston, 2008, pp. 618-650; Richard T. FRANCE, *The New International Commentary on the New Testament. The Gospel of Matthew*, Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2007, pp. 980-984; Neil M. ALEXANDER (ed.), *The New Interpreter's Bible*, vol. VIII, Abington Press, Nashville, 1994, p. 468; Robert H. MOUNCE, *New International Biblical Commentary. Matthew*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1991, p. 240; Darrell L. BOCK, *Baker Exegetical Commentary on The New Testament. Luke 9, 51-24, 53*, Baker Publishing Group, Michigan, 1996, pp. 1709-1715 sau *The New International Commentary on the New Testament. The Gospel of Luke and John*, vol. IX, Abington Press, Nashville, 1994, pp. 14-221.

¹⁰ Un teolog remarcabil în tratarea acestei teorii este Brant Pitre. Cf. Pitre BRANT, *Jesus and The Last Supper*, Wm. B. Eedmans Publishing, Michigan, 2015. O variantă mult condensată a acestui volum este tradusă și în limba română: Pitre BRANT, *Misterul Cinei de pe urmă*, Humanitas, București, 2016. Cf. Pitre BRANT, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist: Unlocking the Secrets of the Last Supper*, Doubleday, New York, 2011.

¹¹ Graig A. EVANS, *Word Biblical Commentary. Mark 8, 27-16, 20*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2001, p. 375.

Explicația semnificației „pâinii trimite la Paște [...]”. De Paște, tatăl răspundea întrebărilor fiului său explicând înțelesul pâinii nedospite (Exod 12, 26-27; Mișna, *Pesahim* 10, 5). În sfârșit, Cina cea de Taină s-a încheiat cu *cântarea psalmului* (Mt 26, 30; Mc 14, 26). Este vorba de Psalmul 118, cunoscut ca *Hallelul Mare*, care, în tradiția iudaică, se cânta spre sfârșitul mesei de Paște¹².

Poate că mai sunt și alte detalii specifice care ar înclina spre acceptarea acestei teorii, însă acest studiu nefiind unul biblic, ne vom limita la cele prezenate, pentru cei care vor dori să aprofundeze această dispută stându-le la dispoziție elementele bibliografice indicate.

Cealaltă teorie majoră, ce stă ca bază scripturistică în folosirea pâinii dospite și a vinului, este cea conform căreia Hristos nu ar fi prăznuit cu Ucenicii Paștile iudaic.

Primul argument este, la fel, cel al interpretării expresiei sinoptice „prima zi a azimelor”.

Sinopticii înțeleg prin această expresie intervalul de timp dintre apusul soarelui din ziua de 13 Nissan și seara de 14 Nissan. Însă consumul de azime începea doar din seara zilei de 14 Nissan, în cea de 13 consumându-se pâine dospită până în dimineața zilei de 14 inclusiv. În acest sens stă mărturie și Evanghelia după Ioan: „Deci, Pilat auzind cuvintele acestea, L-a dus afară pe Iisus și a șezut pe scaunul de judecată, în locul numit partosit cu pietre, iar evreiește Gabbata. Și era ajunul Paștelui (ἦν δὲ Παρασκευὴ τοῦ Πάσχα.) [...]” (In 19, 14), adică vineri, 14 Nissan. „Deci iudeii, pentru că era ajunul (ziua pregătirii)¹³, ca să nu rămână sâmbăta trupurile pe cruce, căci era mare ziua sâmbetei aceleia, au rugat pe Pilat să le zdrobească fluierile picioarelor și să-i

¹² P. BRANT, *Misterul Cinei...*, p. 88.

¹³ Versiunea LXX: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἑκτη. καὶ λέγει τοῖς Ἰουδαίοις: Ἰδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν (In 19, 14); Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκεῖνου τοῦ σαββάτου, ἥρωτησαν τὸν Πιλάτον ἵνα κατεργῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν (In 19, 31). În unele ediții ortodoxe românești, poate pentru un plus de precizie, chiar dacă traducerea nu este întru totul fidelă originalului, în versetele 14 și 31 ale capitoului 19 apare cuvântul „*vineri*”. Versiunea sinodală 2008: „Și era *vinerea* Paștilor, cam la al șaselea ceas [...]” (In 19, 14a); „Deci iudeii, fiindcă era *vineri*, ca să nu rămână trupurile sâmbăta pe cruce, căci era mare ziua sâmbetei aceleia, au rugat pe Pilat să le zdrobească fluierile picioarelor și să-i ridice” (In 19, 31). Versiunea Bibliei de la 1688: „Și era *Vinerea* Paștilor, și ca la al șaselea ceas [...]” (In 19, 14a); „Deci iudeii, ca să nu rămâie pre cruce trupurile sâmbăta, de vreme ce *vineri* era, pentru că era mare ziua sâmbetei aceia, întrebă pre Pilat ca să zdrobească lor fluierile și să-i ridice” (In 19, 31). Versiunea Bibliei de la 1914: „Și era *vinerea* paștelor, și casul ceasul al șaselea [...]” (In 19, 14a); „Iar iudeii, ca să nu rămâie pre Cruce trupurile sâmbăta, de vreme ce *vineri* era, (că era mare ziua sâmbetei aceea), au rugat pre Pilat ca să le zdrobească lor fluierile, și să-i ridice” (In 19, 31). Versiunea Bibliei de la 1939: „Și era *ziua pregătirii Paștilor (Vineri)*, iar ceasul era către amiază [...]” (In 19, 14a); „Ci Iudeii, fiindcă era *ziua pregătirii (Vineri)*, ca să nu rămână trupurile Sâmbăta pe cruce, - căci ziua acelei Sâmbete era mare, - au rugat pe Pilat să le zdrobească fluierile și să-i ridice” (In 19, 31). Versiunea Bibliei D. Cornilescu: „Era *ziua pregătirii Paștelor*, cam pe la ceasul al șaselea [...]” (In 19, 14a); „De frică să nu rămână trupurile pe cruce în timpul Sabatului - căci era *ziua Pregătirii*, și ziua aceea de Sabat era o zi mare -, iudeii au rugat pe Pilat să zdrobească fluierile picioarelor celor răstigniți, și să fie luați de pe cruce” (In 19, 31).

ridice” (In 19, 31). Așadar, data Cinei a fost ziua de 13 Nissan, seara, când începea „prima zi a azimelor”, cum era socotită de evrei ziua de 14 Nissan¹⁴.

Alte argumente ar fi: arestarea Mântuitorului s-a făcut într-o noapte ce desparte două zile lucrătoare, Apostolii purtând arme asupra lor (Mt 26, 47-55; Mc 14, 43-48; Lc 22, 50-52). După cum menționam și mai sus, procesul a avut loc în ajunul Paștelui, deci într-o zi lucrătoare, adunându-se Sinedriul, aprinzându-se foc, audiindu-se martori etc. (Mt 27, 1; Mc 15, 1; Lc 23,1)¹⁵.

În drumul spre Golgota soldații îl obligă pe Simon Cirineanul, care se întorcea de la câmp, să ducă crucea lui Iisus, bine știind că orice activitate era oprită în sărbători. De asemenea, spălarea picioarelor nu ar fi putut avea loc într-o seară de Paște, acestea trebuind serbate cu încălțăminte în picioare, având mijlocul încins și toiag în mână (Cf. Ieș 12, 11) și exemplele pot continua¹⁶.

Aceasta ar fi, rezumativ, argumentarea scripuristică ce poate sta la baza adoptării unei poziții sau alteia, dezbaterile pe acest subiect din această perspectivă nefiind încă marcate de o concluzie clară.

În ceea ce privește izvoarele și literatura Bisericii primare și a Părinților nu oferă o atenție deosebită specificării și importanței materiei euharistice, ci pune accentul pe teologia Euharistiei.

În rândurile ce urmează vom enunța însemnările privitoare la materiile de pâine și vin în scrierile Părinților primelor patru veacuri și în primele liturghii sau anafore consemnate.

Astfel, în epoca primară, Sfântul Dionisie Areopagitul (†96) spune că „frunzașii clerului pun înainte împreună cu preoții pe altar sfânta pâine și potirul binecuvântării”¹⁷.

Sfântul Ignatie Teoforul (†107) îndeamnă pe creștini să se supună „episcopului și preoțimii, frângând o pâine, care este leacul nemuririi”¹⁸.

Primul autor care menționează și folosirea apei ce se amestecă cu vinul liturgic este Sfântul Iustin Martirul și Filosoful (†162-168): „Apoi, se aduce celui ce prezidează adunarea fraților pâine și un pahar de vin amestecat cu apă”, apoi diaconii dau „fiecăruia dintre cei ce se găsesc de față să se împărtășească din pâinea și vinul amestecat cu apă, care s-au transformat în Euharistie”¹⁹, iar în *Dialogul cu iudeul Trifon* spune: „Ofranda de floare de făină [...] era o preînchipuire a pâinii Euharistiei. [...]”

¹⁴ Nicolae NICOLAESCU, „Cele patru Evanghelii – dovadă pentru folosirea pâinii dospite la Sfânta Euharistie”, în: *Studii Teologice* 9-10 (1951), pp. 552-553.

¹⁵ Ioan FRUMA, Grigorie T. MARCU, *Procesul Mântuitorului*, Sibiu, 1945, p. 193.

¹⁶ Pentru a vedea toate argumentele care pledează pentru susținerea tezei conform căreia Cina cea de Taină nu a fost o masă pascală iudaică, cf. Simion TODORAN, „Sfânta Euharistie (Mt. 26, 26-28) – studiu exegetic”, în: *Biserica Ortodoxă Română* 9-10 (1982), pp. 834-844.

¹⁷ Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, „Despre ierarhia bisericească”, în: *Dumnezeiasca cuminecare sub îndrumarea Părinților Bisericii*, BENEDICT AGHIORITUL (ed.), Egumenița, Galați, 2017, p. 18.

¹⁸ Sf. IGNATIE TEOFORUL, „Epistola către Efesenii”, în: coll. *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 159.

¹⁹ Sf. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Apologia I”, în: coll. *Părinți și Scriitori Bisericești II*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1980, pp. 70-71.

Această profeție se referă la jertfele oferite de noi, neamurile, lui Dumnezeu în tot locul, adică la pâinea Euharistiei și tot așa la paharul Euharistiei”²⁰.

Sfântul Irineu de Lyon (†202) spune: „Cuvântul lui Dumnezeu a zis că paharul conține sângele Său propriu, prin care pătrunde în al nostru, și ne-a asigurat că pâinea este trupul Său propriu”²¹.

După Sfântul Atanasie cel Mare, „atunci pâinea devine Trupul și sângele Domnului”²², după ce se fac la Sfânta Liturghie rugăciunile cele mari și admirabile.

Și Sfântul Chiril al Ierusalimului (†386) vorbește despre materiile euharistice în *Catehezele* sale: „Hristos în Cana Galileii a prefăcut la un semn al Său apa în vin. Nu este oare vrednică de credință și prefacerea vinului în sânge?” sau „Pentru aceea suntem pe deplin încredințați că ne împărtășim cu Trupul și cu sângele lui Hristos. În chipul pâinii ți se dă Trupul, iar în chipul vinului ți se dă Sângele ca să ajungi prin împărtășirea cu Trupul și sângele lui Hristos unit într-un singur trup și sânge cu El [...]. Nu te uita deci la pâine și la vin ca la pâine și vin obișnuite. Ele, potrivit hotărârii Stăpânului, sunt Trup și sânge al lui Hristos”, iar în al nouălea subcapitol ne scrie: „Odată ce ai fost încredințat că pâinea ce se vede nu este pâine, chiar dacă o simțim pâine la gust, ci trup al lui Hristos; că vinul ce se vede nu este vin, chiar dacă gustul așa ne spune, ci sânge al lui Hristos; că David a spus demult în psalmi acestea: Pâinea inima omului o întărește și vinul veselește inima omului²³, când te împărtășești cu pâinea cea duhovnicească, întărește-ți inima și veselește-ți fața sufletului tău”²⁴.

Și Sfântul Ioan Gură de Aur face referire, chiar dacă nu explicită, la vinul și apa din Euharistie: „Acesta este însuși trupul, care a sângerat, care a fost împuns cu sulița, din care au țâșnit izvoarele mântuirii lumii; un izvor de sânge și unul de apă... Acest trup ni s-a dat nouă să-l ținem și să-l mâncăm”²⁵.

De asemenea, o menționare a materiei euharistice o întâlnim în descrierea liturghiei din *Didahia celor doisprezece Apostoli*: „Când vă adunați în ziua Domnului, frângeți pâinea și mulțumiți”²⁶.

Interesantă este și liturghia baptismală consemnată în așa-numita *Traditio Apostolica*, unde se consemnează următoarele: „Când prezbiterii nu sunt de ajuns, să țină pahare și diaconii, și să stea cu cinste și modestie: primul să țină apa, al doilea lap-

²⁰ Sf. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialogul cu iudeul Trifon”, în: coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* II, trad. Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1980, pp. 136-137.

²¹ Sf. IRINEU DE LYON, *Contra haereses*, vol. V, col. 1126, coll. *P.G.* apud. Nicolae PURA, *Acela pe care voi nu-L știți*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, p. 63.

²² N. PURA, *Acela pe care...*, p. 65.

²³ Cf. Ps 103, 16.17.

²⁴ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Cateheza mistagogică a patra despre Trupul și Sângele lui Hristos”, în: *Cateheze*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, pp. 355-358.

²⁵ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Epistola către Corinteni XXIV*, vol. LXI, col. 199. 203, coll. *P.G.* apud. N. PURA, *Acela pe care...*, p. 66.

²⁶ „Didahia celor doisprezece Apostoli”, în: coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* I, trad. Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 31.

tele, al treilea vinul. Și cei care se împărtășesc să guste din fiecare pahar, iar cel care le dă să spună: În Dumnezeu Tatăl Atotputernic. Cel care primește să spună: Amin!”²⁷.

În așa-numita *Liturghie clementină* întâlnim o nouă informație asupra elementelor euharistice: „[...] luând pâine cu sfințele și preacuratele Sale mâini [...]. Asemenea, amestecând paharul din vin și din apă și sfințindu-l l-a dat lor zicând [...]”²⁸.

Anafora Sfântului Vasile cel Mare consemnează: „Asemenea și paharul, din roada viței [...]. Aceasta să faceți întru pomenirea Mea, că ori de câte ori veți mânca pâinea aceastași veți bea paharul acesta, moartea Mea veți vesti, învierea Mea veți mărturisii”²⁹. De asemenea, și cea atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur pomeneste despre cum Iisus „luând pâinea [...]”. Asemenea și paharul, din roada viței [...]”³⁰.

Din mărturiile menționate mai sus vedem faptul că nici un Părinte nu-și pune problema importanței menționării tipului de vin sau pâine ce se întrebuințează în cult. Accepțiunea termenilor era cea generală, mai ales că liturghia se săvârșea și în afara granițelor Palestinei, așadar, argumentele de ordin lingvistic nu mai au mare relevanță. Dacă întrebuințarea mustului sau a azimelor ar fi fost un principiu susținut și întrebuințat în liturghie de către primele comunități creștine, cu siguranță Părinții și primele anaforale l-ar fi specificat. Dar, după cum vedem din lexicul Părinților, întrebuințarea termenilor *arctouj*. și *oi=non* lasă să înțeleagă pe cititor că felul pâinii și al vinului este cel al înțelesului primar, cel la care mergi prima dată cu gândul.

În paragrafele următoare vom face o introspecție în legislația canonică a Bisericii, cu scopul de a vedea reglementările cu privire la materia euharistică hotărâte de Biserică prin Sinoadele sale și prin Părinți.

Canoanele apar în Biserică datorită unei necesități, având dublu caracter: de conținut a învățaturii lui Hristos și a Apostolilor și de apărare a purității ei în fața ereziilor și învățăturilor noi.

Primul canon ce tratează problema materiei liturgice și euharistice, ce se înscrie în colecția Canoanelor Bisericii Ortodoxe, este Canonul 3 Apostolic³¹: „Dacă un episcop sau preot, contrar rânduielii Domnului, cea cu privire la Jertfă, ar aduce înaintea, pe altar, al lucruri – în *afară de spice de grâu nou și ciorchine de struguri*, la vreme cu-

²⁷ *Traditio Apostolica*, cap. 21, apud. Karl Christian FELMY, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, trad. Pr. Ioan Ică jr., ed. a II-a, Deisis, Sibiu, 2008, p. 46. Nu se poate vorbi de faptul că laptele și mierea consemnate ar face parte din elementele Euharistice. Pentru mai multe detalii a se consulta volumul menționat în această notă.

²⁸ *Constituțiile Apostolice*, cap. VIII, apud. K.C. FELMY, *De la Cina cea de Taină...*, p. 92.

²⁹ *Liturghierul, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române*, EIBMBOR, București, 2012, pp. 249-252.

³⁰ *Codex Barberini gr. 336*, apud. K.C. FELMY, *De la Cina cea de Taină...*, p. 122.

³¹ Nu vom intra în polemica autenticității *Canoanelor Apostolice*, deoarece nu acesta este obiectul studiului nostru. Totuși, pentru mai multe informații despre autenticitatea lor, vezi Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. Pr. Nicolae Popovici și Uroș Kovincici, Tipografia Dicezană, Arad, 1931, p. 11 și Introducerea la *Canoanele Apostolice din Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, vol I, studiu introductiv, introduceri, note și trad. Răzvan Perșa, ed. bilingvă, EIBMBOR, București, 2018, pp. 81-101.

venită -, fie miere, fie lapte, fie, în loc de vin (οἶνον), băutură amețitoare prelucrată³², fie păsări, fie anumite animale, fie semințe, contrar rânduielii, să fie caterisit. Să nu se permită să fie adus la altar altceva decât ulei pentru sfeșnic și tămâie pentru vremea aducerii Sfintei Jertfe³³. Deoarece în Biserică era obiceiul aducerii ca jertfe la altar, după modelul pâgân, tot felul de alimente, acest canon interzice această practică, tocmai pentru a nu se confunda cu Jertfa Euharistică³⁴.

Aceleași directive sunt trasate și de către Canonul 37 Cartagina (419): „Să nu fie oferit la Cele Sfinte nimic mai mult decât Trupul și Sângele Domnului, precum Domnul Însuși ne-a transmis, adică *pâine și vin* (ἄρτον και οἶνον) *amestecat cu apă*. Iar pârga de miere sau de lapte să fie oferită, precum este obiceiul, într-o zi specilă, la Taina pruncilor. Căci, deși este adusă în mod deosebit la altar, totuși să aibă, în mod cuvenit, binecuvântarea ei proprie, ca să fie separată de Sfântul Trup și Sânge al Domnului. Dar să nu fie oferit ca pârgă nimic mai mult decât cea de struguri și grâu³⁵. În acest canon, pe lângă faptul că se menționează materiile euharistice explicit, adică pâine dospită și vin, se vorbește și despre practica *Tainei pruncilor*, practică pe care o reglementează³⁶.

Taina pruncilor este o practică des întâlnită în Biserica primară, mai ales în cea de Apus, ce consta în oferirea spre mâncare celui nou-botezat a unui amestec de lapte cu miere, după ritul botezului și cel al Împărtășaniei. Această practică își are fundamentul în cuvintele Sfântul Apostol Petru: „Ca niște prunci de curând născuți, să doriți laptele cel duhovnicesc și neprefăcut, ca prin el să creșteți spre mântuire” (I Ptr 2, 2). O practică a Bisericii primare era și aceea a amestecării vinului cu apă³⁷. O vedem

³² Pentru detalii privitoare la termenul σίκερα din originalul grecesc, tradus prin *băutură amețitoare prelucrată*, vezi nota explicativă (nota 263) din *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, trad. Răzvan Perșa, p. 103.

³³ *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, trad. Răzvan Perșa, p. 103. A se vedea și varianta din † Veniamin COSTACHI, *Pidalion sau Cârma Corabiei Soborniceștii și Apostoleștii Biserici a ortodocșilor adică toate Sfintele Canoane, ale Sfinților Apostoli, ale Sinoadelor Ecumenice, locale și ale Sfinșilor Părinți de pe alocuri*, 1844, p. 25.

³⁴ Cf. nota explicativă a Pr. Ioan Floca din *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. Arhid. Ioan Floca, ed. a III-a, Sibiu, 1992, pp. 257-258. Can. 3 Ap. este legat de Can. 4 Ap., așadar, Biserica nu exclude primirea celorlalte daruri. Cf. Can. 57 și 99 Trullan; 37 Cartagina. Traducerea lui Nicodim Mîlaș a acestui canon este destul de neclară, lăsându-se să se înțeleagă faptul că și mierea și laptele ar putea fi aduse în locul vinului, ori textul face referire doar la *băuturile meșteșugite* (sikera): [...] va aduce pe la altar, ori miere, ori lapte, ori băuturi meșteșugite în loc de vin [...]”, în: Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, trad. U. Kovincici și N. Popovici, Tipografia Diecezană, Arad, 1931, p. 391.

³⁵ *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Sinoadelor Locale*, vol. II, studiu introductiv, introduceri, note și traducere de Răzvan Perșa, ed. bilingvă, EIBMBOR, București, 2018, pp. 154-155.

³⁶ Această practică va fi interzisă total prin Can. 57 Trullan.

³⁷ Cf. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Pelerinul Român, Oradea, 2005, pp. 476-477; Sf. NICOLAE CABASILĂ, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie. Scriei II*, trad. Pr. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2014, pp. 314-316; Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, ed. a II-a, EIBMBOR, București, 2004, pp. 198-200.

menționată de către Iustin Martirul și Filosoful³⁸. Începând cu secolul al II-lea, însă, în sânul gnosticismului maniheic apare o sectă care folosea la Euharistie doar apă³⁹.

Însă, după cum o extremă poate conduce la extrema opusă, în Biserica Armeană a început să se folosească doar vinul simplu, fără amestecarea sa cu apă. La această practică se ridică Sinodul Trullan care o combate. Astfel, în Canonul 32 Trullan se spune: „Fiindcă a ajuns la cunoștința noastră că, în ținutul armenilor, cei care săvârșesc Jertfa cea nesângeroasă aduc pe Sfânta Masă numai vin, deoarece nu amestecă apă cu acesta, invocându-l pe învățătorul Bisericii, Ioan Gură de Aur, care, prin interpretarea sa la Evanghelia după Matei afirmă următoarele: «De ce, după ce a înviat, El nu a băut apă, ci vin? Ca să smulgă din rădăcini o altă erezie vicleană. Căci, fiindcă unii aveau să întrebuințeze apă la Taine, ne arată că, și atunci când a trimis Tainele, a folosit vin din rodul viței, După cum se spune (Mt 26, 29); iar vița produce vin, nu apă⁴⁰»; ei considerând că, din acestea, și învățătorul combate aducerea apei la Sfânta Jertfă. Ca de acum înainte să nu mai fie stăpâniți de necunoaștere, descoperim în chip ortodox intenția Părintelui. Căci, din cauza apariției vechii erezii viclene a hidroparastaților, care întrebuințau la Sfânta Jertfă numai apă în loc de vin, acest bărbat purtător de Dumnezeu, [...] a redactat cuvântul menționat [...]. Căci și Iacob, fratele după trup al lui Hristos [...], și Vasile, arhiepiscopul Cezareei, transmițându-ne în scris tainica rânduială liturgică, ne-au lăsat astfel ca la Dumnezeiasca Liturghie Sfântul Potir să se săvârșească cu *apă și cu vin*. Tot așa, și cuvioșii Părinți adunați în Cartagina menționează în mod precis «ca la Cele Sfinte să nu fie adus nimic mai mult decât Trupul și sângele Domnului [...], adică *pâine și vin* (ἄρτον καὶ οἶνον) amestecat cu apă». Așadar, dacă un episcop sau preot nu fac conform rânduiei transmise de Apostoli și, neamestecând apă cu vin, aduce astfel Jertfa nesângeroasă, să fie caterisit, *ca unul care vestește Taina ca incompletă și ca unul care inovează cele ce au fost transmise*”⁴¹.

După ce Sinodul IV Ecumenic condamnă monofizismul, „Biserica armeană, stăpânită și de tendința de independență față de Biserica Imperiului Bizantin, s-a tot frământat până când în anul 596, printr-un sinod ținut la Tvin, [...] a introdus diverse obiceiuri proprii în rânduielele bisericești între care și acela de a folosi la Sfânta Jertfă vin neamestecat cu apă”⁴².

În spațiul românesc, referitor la materia Jertfei, scrie și Petru Movilă în *Mărturisirea* sa:

³⁸ Vezi nota 13.

³⁹ De unde le-a rămas și numele de *acvarii* sau *hidroparastații*. Cf. Pr. Petre VINTILESCU, *Cultul și ereziile*, Tipografia rtistica, Pitești, 1926, p. 36. sau Pr. Ioan RĂMUREANU et alii, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, EIBMBOR, București, 1987, p. 189.

⁴⁰ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, „Scriei. Omilii la Matei”, în: coll. *Părinți și Scriitori Bisericești XXIII*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 929.

⁴¹ *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, trad. Răzvan Perșa, pp. 289-291. Vezi și nota din † V. COSTACHI, *Pidalion sau cârma Soborniceștii...*, pp. 211-212.

⁴² *Canoanele Bisericii...*, trad. Arhid. Ioan Floca, p. 124. Vezi și Can. 99 Trullan.

„Trebuie a se vedea ca să fie materia cuviincioasă, adică pâine de grâu dospită, curată cât se poate, vin neamestecat cu nimic și curat în sine. În timpul aducerii se toarnă apă, întru împlinirea Scripturii, ce zice: «Și unul dintre ostași cu sulița în coasta Lui a împuns și îndată a ieșit sânge și apă»⁴³.

Referitor la aceleași element de pâine dospită, Mitropolitul Andrei Șaguna mărturisește că aceasta trebuie pregătită din făină de grâu de cea mai bună calitate, sare, apă, dospite cu aluat⁴⁴.

La fel, Sfântul Iacov Putneanul scrie în *Alfavită cea sufletească*:

„Pâinea cea dospită, ca un lucru însuflețit prin aluat, să vedea a fi și cu adevărat pâine întreagă, care mărturisește chiar că întreagă și desăvârșită a fost întruparea Domnului [...]. În care pâine trei materii se află, adică făina cu aluat, care închipuiește seffetul, apa care închipuiește Botezul și sarea închipuiește tâlcul învățurii [...], că cu azimă în legea veche slujirea ca o umbră ce era și chip mort, iar nu viu. Iară noaoă, celor din legea darului, să cade să slujim Sfânta Liturghie cu pâine dospită, iară nu cu azimă, ca să fim părtași marelui dar al lui Iisus Hristos, noului Melchisedec [...]”⁴⁵.

Nerespectarea sau negrija față de prevederile referitoare la materia Jerfetei este pedepsită disciplinar, în Biserica Ortodoxă Română aplicându-se sancțiunea trimeriei penitențiale la o mănăstire sau transferul⁴⁶.

În spațiul creștin pâinea nedospită este folosită de romano-catolici⁴⁷, protestanți, Biserica armeană⁴⁸ și cea maronită⁴⁹. Biserica Anglicană folosește pâine dospită, însă nici azimile nu sunt oprite⁵⁰. În liturghia sirienilor monofiziți în aluatul „din care se pregătește pâinea pentru proscomidie se pune puțin untdelemn și sare”⁵¹. La sirienii nestorienii se poate observa folosirea în aluatul pâinii a unei părți dintr-un aluat an-

⁴³ † Petru MOVILĂ, *Mărturisirea Ortodoxă*, vol. partea I, Neamț, 1864, p. 150.

⁴⁴ Sf. MITR. ANDREI ȘAGUNA, *Elementele Dreptului Canonic*, Sibiu, 1855, pp. 141-142. Cf. Pr. Ioan ZĂGREAN, „Pâinea și vinul liturgic”, în: *Mitropolia Banatului* 4-6 (1964), pp. 270-274.

⁴⁵ Sf. IACOV PUTNEANUL, *Pentru ce slujim cu pâine iară nu cu azimă (exemplarul se află la Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu”, Iași, R.V. 517)*, apud. Nicolae DURĂ, „Rânduiri și norme privind administrarea Sfintei Euharistii”, în: *Spovedania și Euharistia - izvoare ale vieții creștine. Sfânta Euharistie - arvuna vieții veșnice*, vol. II, Basilica, București, 2014, pp. 483-484.

⁴⁶ Cf. *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, EIBMBOR, București, 1950, pp. 5-10.

⁴⁷ Această practică apare în Apusul creștin în jurul secolului IX și se oficializează în secolul XI. Cf. Pr. Dumitru COLOTELO, „Materia Sfintei Euharistii în lumina canoanelor Bisericii Ortodoxe”, în: *Glasul Bisericii*, XXXIV, 10-12 (1975), p. 1249

⁴⁸ Chiar dacă între ortodocși și armeni s-au purtat numeroase discuții inter-religioase, până în prezent, nu s-a ajuns la un rezultat concret. Cf. Pr. Ene BRANIȘTE, „Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient. Liturghiile riturilor orientale”, în: *Ortodoxia*, XVII, 1 (1965), pp. 95-96.

⁴⁹ Pr. E. BRANIȘTE, „Cultul Bisericilor creștine...”, pp. 95-96. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Posibilitatea reconcilierii între Biserica Ortodoxă și Vechille Biserici Orientale”, în: *Ortodoxia*, XVII, 1 (1965), pp. 5-28.

⁵⁰ Cf. Pr. Ene BRANIȘTE, „O utilă contribuție la cunoașterea vieții de cult a Bisericii Anglicane”, în: *Ortodoxia*, XVII, 1 (1965), pp. 162-167.

⁵¹ Pr. E. BRANIȘTE, „Cultul Bisericilor creștine vechi...”, p. 103.

terior, sfințit de episcop în Joia Mare⁵². În Biserica etiopiană se folsește mustul proaspăt stors de către diacon chiar în dimineața liturghiei⁵³.

MATERIA CINEI DOMNULUI ÎN PENTICOSTALISMUL ROMÂNESC. TEORII ȘI ATITUDINI PRACTICE

Dacă am văzut care sunt materiile Jertfei în spațiul ortodox în lumina teologiei și canoanelor sale și după ce am făcut o scurtă menționare a riturilor celorlalte culte creștine vechi-orientale, a celui catolic și anglican, în cele ce urmează vom expune, din mulțimea de practici rezultate din Reformă și cele de *retrezire spirituală* (cele neoprotestante și harismatice), doar practica și argumentarea mișcării penticostale referitoare la materiile Cinei Domnului.

După cum ne arată istoria penticostalilor, această mișcare organizată este relativ tânără⁵⁴, chiar dacă ea își revendică origine apostolică și continuitate în istorie⁵⁵.

⁵² Pr. E. BRANIȘTE, „Cultul Bisericilor creștine vechi...”, p. 107.

⁵³ Pr. E. BRANIȘTE, „Cultul Bisericilor creștine vechi...”, p. 118. Cf. Pr. Mihail COLOTELO, „Biserica coptă. Caracteristicile organizării ei”, în: *Glasul Bisericii*, XXVIII (1969), p. 340; Pr. Nicolae NECULA, „Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în rugăciunile și imnele sale”, în: *Ortodoxia*, XXVIII, 3-4 (1976), pp. 561-562.

⁵⁴ Se pare că începuturile Penticostalismului mondial pot fi asociate cu *mișcarea de redeșteptare a credinței* inițiată de Charles F. Parham în 1 ianuarie 1901, la Colegiul Biblic Bethel din Topeka, Kansas. Acestuia i se adaugă câțiva ani mai târziu pastorul William J. Seymour, un pastor afro-american ce va predica noua învățătură pe strada Azusa din Los Angeles, California. Cf. Allan ANDERSON, *An introduction to Pentecostalism: Global Gharismatic Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; Jacobsen DOUGLAS, *A reader in Pentecostal Theology. Voices from the first generation*, Indiana University Press, Bloomington, 2006.

⁵⁵ De exemplu, pentru spațiul românesc, fostul Președinte al Cultului Creștin Penticostal, Pavel Riviș Tipei, scrie în revista Cuvântul Adevărului (revista oficială a Cultului Creștin Penticostal din România) despre originea apostolică a penticostalismului pe teritoriul actual a țării noastre încă de la Andrei, Apostolul Domnului: „Noi vorbim de o perioadă de 85 de ani de la înființarea primei biserici penticostale în România, la Păuliș, județul Arad, în 10 septembrie 1922, dar începuturile penticostale au avut loc mult mai devreme. [...] *Apostolul Andrei nu a fost catolic, nici ortodox, dar penticostal sigur a fost*, pentru că era botezat cu Duhul Sfânt. Mult înainte de anul 1922 au fost anumite focare penticostale în țara noastră [...]”. Formularea este destul de echivocă, adică atunci când se referă la catolici sau ortodocși face trimitere la aspectul confesional, iar când se vorbește despre calitatea de a fi penticostal a Sfântului Apostol Andrei direcționează înțelesul spre cel spiritual, dar fără excluderea posibilității cititorului de a suprapune elementul spiritual cu cel confesional de *penticostal*. În acest sens Pavel Tipei face și următoarea clasificare a perioadelor Bisericii Penticostale din România: „I. Penticostalismul primar (anul 50 d. Hr. – 1944); II. Penticostalismul clasic (anul 1944 – 1989); III. Penticostalismul post-revoluționar (1989 – prezent) sau neopenticostalismul”, concluzionând că: „Indiferent de perioada istorică la care ne referim, afirmăm că mișcarea penticostală română este AUTOHTONĂ (nu este importată de la americani, nemți, norvegieni sau ruși) [...], UNITARĂ (chiar dacă izvoarele scrise mărturisesc despre unele locații de pornire a penticostalismului primar sau clasic [...]), și AUTOCEFALĂ (una singură, cu întreaga conducere administrativă și organizatorică în România)”, în: Pavel Riviș TIPEI, „85 de ani de la înființarea primei biserici penticostale din România”, în: *Cuvântul Adevărului*, XVIII, 7 (2007), pp. 3-4.

Trebuie menționat *ab initio* faptul că mișcarea penticostală nu are adoptată printr-o decizie universal-valabilă și acceptată în sânul ei o reglementare în ceea ce privește materiile Cinei⁵⁶, și doar unele locale. De altfel, organizarea cultului într-o formulă unitară recunoscută de către Stat în spațiul românesc are loc abia în anul 1948⁵⁷. Este greu pentru o comunitate, de orice fel ar fi ea, mai ales religioasă, să-și definească aspectele dogmatice, practice sau cultice într-o perioadă de timp așa de scurtă. Este nevoie de o perioadă lungă de timp ca să poată fi conturată și sedimentată o teologie și o practică cultică. Mișcarea penticostală este acum în plin proces de creionare a propriei identități prin care să poată fi recunoscută dintre celelalte mișcări neoprotestante⁵⁸.

Dacă până în urmă cu câteva decenii nu se prea pune accentul pe aspectele legate de cult, odată și cu recunoașterea sa oficială, în cazul românilor, a fost și este nevoie ca atenția să se îndrepte și spre partea legată de practica cultică, spre partea legată de acele elemente praxiologice după care să se desfășoare anumite evenimente și momente din cadrul comunității și al cultului.

Astfel, nefiind reglementate aceste practici de către o autoritate ale cărei decizii să poată fi receptate și transpuse în viața comunității, este nevoie ca autoritatea locală – pastorul – să ia decizii în privința multor chestiuni. Așadar, putem observa că și mișcarea penticostală are o sursă de autoritate decizională concretizată în persoana pastorului⁵⁹.

Penticostalismul își revendică sursa sa de autoritate exclusiv în cuvintele Scripturii⁶⁰. Așadar, va înclina mereu în exegeza pasajelor biblice ce se referă la o problemă dată. Însă, mai întâi, trebuie observată practica efectivă și mai apoi analizate textele biblice pe care se bazează în susținerea unei anumite practici, chiar dacă unele practici penticostale sunt revendicate ca având ca bază și izvor practica biblică. În cazul materi-

⁵⁶ Asta deoarece mișcarea penticostală nu are o autoritate sinodală, asemenea Ortodoxiei, astfel că nu pot fi luate unele decizii de către o autoritate normativă, decizii care, mai apoi, să fie receptate de către comunitățile locale organizate în jurul unui pastor.

⁵⁷ Pentru întâia oară cultul a fost legalizat prin *Decizia nr. 64.803/1946*, când a fost aprobat și Statutul de organizare, act reînnoit prin *Decretul nr. 1203* din 14 noiembrie 1950.

⁵⁸ Inițial, mișcarea penticostală se identifica după niște particularități specifice: glasololia, vindecarea prin credință, aspectul eclesiologic și botezul la maturitate. Bineînțeles, mai pot fi identificate și alte specificități, însă nu atât de relevante ca cele enunțate. Cf. Ray H. HUGHES, *Church of God distinctives*, Pathway Press, Mishawaka, 2007.

⁵⁹ „[...] slujbei de păstor, învățător, numit și prezbiter și episcop, i s-a acordat o mare importanță. Această slujbă deține locul de frunte în administrarea bisericilor locale”. „[...] fiecare biserică trebuie să fie organizată în mod independent de alte biserici, bucurându-se de o autonomie desăvârșită” (chiar dacă acest paragraf este prezentat ca o teorie, este susținut cu argumente în paragrafele următoare), iar „credincioșii trebuie să respecte autoritatea spirituală a celor ce conduc biserica”, în: Trandafir Șandru, *Doctrinele biblice ale Bisericii*, ed. a III-a, Metanoia, Oradea, 2014, p. 236.

⁶⁰ Bineînțeles, mișcarea penticostală având rădăcinile în Reformă și în Reforma radicală, reverberațiile principiului *Sola Scriptura* nu sunt greu de observat: „Aceasta și numai aceasta [Sfânta Scriptură] oferă temeiul pe baza căruia, cu credința în inimă, mărturisim că «Isus este Domn», fiind astfel mântuiți”, în: William W. MENZIES, Stanley M. HORTON, *Doctrina biblice. O perspectivă penticostală*, Life Publishers International, Oradea, 1999, p. 20.

ilor Cinei informațiile textului biblic nu sunt deloc clare, iar dacă ar fi să căutăm o argumentare biblică vom ajunge în fața unor teorii dintre care va trebui să înclinăm spre una și, bineînțeles, fiecare cult și-o va alege pe aceea care îi susține practica⁶¹.

Poate părea ciudat pentru un ortodox, însă în practica penticostală nu există o regulă normativă, general-valabilă, în ceea ce privește materia Cinei Domnului.

De exemplu, în ceea ce-i privește pe românii penticostali, materia Cinei Domnului este reglementată în *Mărturisirea de credință a Cultului Creștin Penticostal. Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România*⁶²: „Cina Domnului este al doilea act de cult după botez ca formă exterioară în Biserica lui Dumnezeu. Ea este instituită de Însuși Domnul nostru Isus Hristos prin întemeierea legământului nou (Matei 26:28; Luca 22:19-20). *Cina Domnului se compune din pâine nedospită și rodul viței nefermentat*, care simbolizează jertfirea trupului și vărsarea sângelui Său pentru păcatele noastre (1 Cor. 11:24-25)”⁶³.

În pofida faptului că materia Cinei Domnului este reglementată în spațiul românesc de către *Mărturisirea de credință*, în bisericile penticostale se întrebuințează în cult *două linii majore* în privința materiei, fiecare putând avea unele caracteristici specifice: 1. azime și must de struguri; 1.2. azime și suc de struguri; 1.3. azime (în frământătura cărora se pune și ulei) și must de struguri; 2. pâine dospită și vin fermentat.

Chiar dacă în privința importanței felului materiei întrebuințate la Cina Domnului părerile penticostalilor sunt împărțite, vom încerca să vedem care este argumentarea care se dă de către autorii penticostali în privința celor două linii majore ce se găsesc în practică.

Prima, anume uzitarea azimei și a rodului viței nefermentat, își are baza în interpretarea biblică conform căreia Hristos ar fi serbat cu ucenicii Paștile iudaice, deci nu ar fi putut să folosească, conform prescripțiilor iudaice, pâine dospită. În privința vinului, se susține că acesta nu ar fi putut să fie alcoolic, recurgând în acest sens tot la interpretabilitatea termenilor ebraici și grecești referitori la termenul *vin*, dar se aduc și argumente scripturistice care condamnă vinul (ca băutură alcoolică, amețitoare). Vom reda în continuare câteva referințe ale acestei concepții⁶⁴.

⁶¹ După cum am putut observa în paragrafele consacrate teoriilor și argumentelor biblice reliefate de critica textuală, limitarea la acest stadiu nu poate da un răspuns concret și definitiv, un răspuns care să susțină o teorie sau alta. Recurgerea exclusiv la critica biblică textuală este primejdioasă în multe cazuri. În problema de care ne ocupăm în acest studiu, critica biblică nu poate da un răspuns definitiv și insurmontabil. Așadar, răspunsul la această întrebare trebuie căutat în sursele vechi creștine, în Tradiția și practica primară a Bisericii. Cf. John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Patmos, Cluj-Napoca, 2003.

⁶² Mărturisire ce, după cum se afirmă încă din *Cuvântul înainte* al ei, „stă la baza” *Statutului de organizare și funcționare a Cultului Creștin Penticostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România*.

⁶³ Mărturisirea de credință a Cultului Creștin Penticostal. Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România, punctul 14, alt. 1.

⁶⁴ Chiar dacă argumentele în favoarea azimelor se găsesc din abundență în literatura romano-catolică, ne vom rezuma în a cita doar autori penticostali. Pentru scrierile autorilor români pe această temă ne vom folosi în mare parte de studiile și publicațiile acestora în periodicele cultului: *Buletinul Cultului*

Această practică este întâlnită încă de la începuturile penticostalismului american, în special de către penticostalii albi, aceștia aliniindu-se fundamentalismului american⁶⁵.

În *Doctrinile biblice ale Bisericii*, Trandafir Șandru, fostul rector al Institutului Penticostal din București, scrie: „Știm că Isus a servit Cina cu pâine nedospită. De altfel, aluatul, respectiv fermentul, reprezintă păcatul (I Cor 5, 6-8). În consecință, este recomandat ca pâinea neospită și rodul viței să fie nefermentat”⁶⁶. Într-un articol publicat în *Buletinul Cultului Penticostal* acesta analizează mai pe larg această problemă, concluzionând că pâinea nu putea fi decât azime: „Când Domnul a spus «Am dorit mult să mănânc Paștele acestea cu voi înainte de patima Mea» (Lc 22, 15 – mai poate exista vre-o [sic!] îndoială asupra faptului că El a serbat un paște veritabil, după prescripțiile Vechiului Testament? Nu, adevărul este limpede”, redând în continuare patru motive care susțin acest lucru⁶⁷, iar în sprijinul concepției că vinul era nefermentat aduce încă patru argumente⁶⁸. În general, ideile argumentative folosite de Trandafir Șandru se regăsesc la toți ceilalți autori care scriu despre materiile Cinei.

Penticostal și *Cuvântul Adevărului*, deoarece lucrări în volume ale autorilor penticostali români sunt destul de puține.

⁶⁵ Harold D. HUNTER, „Ordinances, Pentecostal”, *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, p. 948.

⁶⁶ T. Șandru, *Doctrinile biblice...*, p. 246; Gheorghe BRADIN, „Cina Domnului”, în: *Buletinul Cultului Penticostal*, IV, 1 (1956), pp. 7-8.

⁶⁷ „1. În Biblia traducerea de la Iași găsim scris la Numeri 28, 17 că azima care se mănâncă în timpul celor șapte zile cât ține praznicul, se numește «pâine azimă»; 2. [...] în a patra zi a sărbătorii Azimilor, este limpede pentru toți că era imposibil să mai fi existat așa ceva. În duminica Învierii găsim pe Domnul Isus după drumul parcurs spre Emaus cu cei doi ucenici [...] Putem noi oare presupune cătuși de puțin că acolo ar fi fost vorba de pâine dospită? Nu. categoric, nu!; 3. Mana pe care poporul Israel a mâncat-o [...], deși nu avea nimic dospit, a purtat totuși denumirea de «pâine»; 4. Aluatul sau dospitura simbolizează răutatea și viclenia (I Cor 5, 7-8). În concluzie, în mod categoric, Domnul Isus a folosit la Cina Sa pâine nedospită”, în: Trandafir Șandru, „Cina Domnului”, în: *Buletinul Cultului Penticostal*, XVIII, 7-8 (1970), pp. 11-12. Studiul este publicat prima dată în *Buletinul Cultului Penticostal*, X, 5-6 (1963), pp. 1-4. Cf. Pavel BOCHIAN, „Actul Cinei Domnului”, în: *Buletinul Cultului Penticostal*, XIX, 3-4 (1971), pp. 5-7; Gheorghe BRADIN, „Hristos, Paștele noastre”, în: *Buletinul Cultului Penticostal*, IX, 4-7 (1961), pp. 1-3; Trandafir Șandru, „Hristos, paștele nostru, a fost jertfir”, în: *Buletinul Cultului Penticostal*, XXVIII, 3-4 (1980), coperta 2.

⁶⁸ „1. Evangheliștii folosesc cuvântul «rodul viței» și nu vin. Domnul Isus parcă în adins a ocolit cuvântul «vin» pentru ca să nu mai fie nici o îndoială cu privire la elementul chemat să simbolizeze sângele Său. Expresia «rodul viței» ne arată limpede că a fost vorba de un produs exclusiv al viței, așa cum este mustul. Mustul după ce este supus acțiunii fermenților și este fermentat încetează să mai fie un produs numai al viței, transformat în vin, devine un rod al fermenților; 2. [...] porunca lui Dumnezeu era clară că în zilele de sărbătoare era inadmisibil să se găsească ceva dospit în casele iudeilor. Putem noi oare crede că Isus a admis la Cina Sa, ca o excepție, să se utilizeze vin alcoolic? Nu! [...] 3. Băutura întrebuințată la Cina Domnului a fost de o calitate superioară [...], asemănătoare cu cea care va fi utilizată în Împărăția lui Dumnezeu [...]; 4. Vinul fermentat nu poate simboliza sângele Domnului Isus, pentru că despre el spune Scriptura, astfel: «Vinul este batjocoritor, băuturile tari sunt gălăgioase» (Prov 20, 1). «Nu te uita la vin când curge roș în pahar; el alunecă ușor, dar pe urmă ca un șarpe mușcă și înțepă ca un basilisc. Ochii ți se vor uita după femeile altora, și inima îți va vorbi prostii» (Prov 23, 31-33)”. Un detaliu pe care cred că merită să-l evidențiez este acela că Trandafir Șandru consideră că

În ceea ce privește refuzul consumului de vin fermentat, chiar și la Cină, cred că problema merită analizată mai îndeaproape. Penticostalii, în general, sunt împotriva consumului de alcool de orice fel ar fi acesta⁶⁹, așadar, argumentarea biblică pentru folosirea mustului nu cred că este singurul motiv al refuzului vinului. O puternică influență se pare că se află în moștenirea caracterului puritan din primele decenii ale Reformei⁷⁰.

întrebuințarea *vinului de către corinteni era o abatere de la rânduială, iar nu rânduiala* însăși: „Și dacă totuși corintenii ca o abatere de la acest adevăr au întrebuințat vinul alcoolic, au ajuns să nu fie lăudați, ci mustrați aspru de apostolul Pavel [...]”, în: T. Șandru, „Cina Domnului...”, p. 12.

⁶⁹ În spațiul românesc întâlnim, de asemenea, aceste influențe: „*Credincioșii lui Dumnezeu, care umblă călăuziți de Duhul Sfânt, nu folosesc nici un fel de băutură alcoolică*. Dar, așa cum întotdeauna, în poporul lui Dumnezeu au fost unii care s-au abătut de la adevăr, tot la fel sunt unii care susțin cu toată tăria îngăduința vinului sau chiar a altor băuturi alcoolice. *Această îngăduință este în opoziție cu învățătura Bibliei și produce mari daune Bisericii lui Dumnezeu* [...]”, în: Matei STROIE, „Nu vă îmbătați de vin”, în: *Buletinul Cultului Penticostal*, XX, 3-4 (1972), p. 14. Pavel Bochian spune următoarele: „*Toți credincioșii trebuie să fie antialcoolici. Să nu bea nici un fel de băutură alcoolică* [...]”, în: Pavel BOCHIAN, „Slujbele și slujitorii Bisericii”, în: *Buletinul Cultului Penticostal*, XXXIV, 9-10 (1986), p. 9, iar în același periodic, IV, 8 (1956), pp. 15-17, scrie un articol intitulat „Feriți-vă de alcool”, articol în care, printre altele, spune că „Unii cred că alcoolul ar avea o anumită valoare alimentară și că dă căldură corpului producând calorii [...]. Din acest punct de vedere alcoolul nu are nici-o valoare” (p. 17). „Creștinii nu pot bea alcool nici din pricină că formează «o preoție împărătească» (I Ptr 2, 9) având prin Hristos intrare directă la Tatăl [...]. Dacă suntem o preoție împărătească, atunci porunca pe care a primit-o Aaron se referă și la noi. «Tu și fiii tăi împreună cu tine să nu beți vin, nici băuturi amestecate, când vei intra în cortul întâlnirii, ca să nu muriți» (Lv 10, 8-9). Acum să judece oricare copil devotat al lui Dumnezeu: Merită să periclităm părtășia noastră continuă cu Tatăl și cu Fiul pentru un pahar de băutură?”, în: Carol SZÉKELI, „Capcana alcoolului și a nicotinei”, în: *Cuvântul Adevărului*, VI, 11 (1995), p. 11. „Nu bem vin și nici un fel de băuturi îmbătătoare din cauza nelegiuirilor ce se comit pe calea «unui pahar» și știm creștini cari sunt contra (zic ei) alcoolului, dar pivița este plină de poloboace cu alcool”, în: Ioan BODODEA, „Ce este Biserica Apostolică”, în: *Vestitorul Evangheliei*, III, 12 (1947), p. 3. „Poate creștinul să bea vin? Răspuns: Creștinul poate să bea băuturi dulci (fără alcool). Neem 8, 10. Și nici decum băuturi care să-i clintească mintea dela [sic!] loc. Prov 31, 4-5. Scriptura spune: «Nu fi printre cei ce beau vin». Prov 23, 20; Rom 14, 21. Iar dacă ne permitem «puțin alcool», apoi trebuie să știm că un pahar aduce după sine alt pahar. Nimenea nu s-a născut bețiv, ci a devenit bețiv, și cauza pentru care a devenit bețiv a fost că a început să beie «puțin». Caută în Biblie și vei vedea că chiar cei mai înțelepți oameni, au păcătuit când au început să bea vin. Gen 19, 21; 19, 32. Cine apucă să bea vin, să nu uite că după băutul de vin, i se va întâmpla și cele scrise în Prov 23, 33; Ef 5, 18”, în: Gheorghe BRADIN, „Întrebări și răspunsuri”, în: *Cuvântul Adevărului*, II, 6 (1930), p. 11. „Apostolul Pavel nu a recomandat lui Timotei vin alcoolic din două motive: spiritual și trupeș. Spiritual: apostolul Pavel a știut că Dumnezeu ne vrea sfinți (I Ptr 1, 16) și vinul este «batjocoritor» (Prov 20, 1). Sfințenia cu batjocura nu pot sta împreună; ori sîntem «templul Duhului Sfânt» (I Cor 6, 19), ori sîntem templul alcoolului. Duhul lui Dumnezeu nu poate locui împreună cu duhul alcoolului”, în: G. PETRU, „Vinul care înveselește pe Dumnezeu”, în: *Buletinul Cultului Penticostal*, XXXII, 3-4 (1984), p. 12.

⁷⁰ Cf. Harold D. HOCKEN, „Ordinances, Pentecostal”, în: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Zondervan, 2002, sau Bryce TRAISTER, *Female piety and the Invention of American Puritanism*, The Ohio State University Press, Columbus, 2016, pp. 10-54.

În anumite cazuri se ajunge până acolo încât se afirmă că Dumnezeu nu ar putea binecuvânta un produs în compoziția căruia s-ar afla alcool, cu atât mai mult nu ar putea permite ca unul din elementele Cinei să fie alcoolic⁷¹.

Astfel, întâlnim în unele scrieri chiar indicații referitoare la modul de conservare al mustului proaspăt stors pentru a-l feri de fermentare⁷².

În ceea ce privește a doua linie urmată în penticostalism, anume cea a folosirii pâinii dospite și a vinului, aceasta nu prea își găsește susținerea în scrierile autorilor penticostali, această practică găsindu-și temeiul în opinia unora ce consideră că nu are importanță ce materii se folosesc, ci este important actul Cinei în semnificația sa⁷³. Așadar, nu are importanță așa de mare materia folosită.

În ultimele decenii se tinde spre generalizarea practicării Cinei cu azime și must. În ceea ce-i privește pe români, pâinea dospită și vinul sunt folosite ca materii ale Cinei în unele zone ale țării, în special în zonele rurale și în diaspora, și acesta datorită principiului *inculturației*⁷⁴.

⁷¹ „Recent, un cititor ne-a scris o scrisoare în care spune: «Acei care cred că prin rugăciune se sfințește vinul alcoolic, se înșală. Rugăciunile sînt ascultate numai atunci când ceea ce cerem este după voia lui Dumnezeu (In 5, 14). A te ruga pentru alcool (indiferent cum e numit sau din ce e făcut) este ca și cum te-ai ruga pentru sânge, ca să fie sfințit, spre a-l putea mânca. Dumnezeu nu ascultă astfel de rugăciuni. Dumnezeu a zis «să nu mâncați sângele». Tot la fel Dumnezeu a zis «vai de cel ce bea» și «vai de cel ce dă aproapelui său să bea...». Și noi credem la fel ca cititorul de mai sus. Tocmai de aceea bisericile penticostale de la noi și de peste hotare întrebuințează la Cina Domnului vin nealcool, care, în calitate de rod al viței, poate reprezenta sângele Domnului Isus Hristos», în: ***, „Dumnezeu, oare, binecuvintează alcoolul la Cina Domnului?», în: *Buletinul Cultului Penticostal*, XXXII, 3-4 (1984), p. 3.

⁷² „După cum este știut, bisericile noastre au la bază principiul antialcoolismului. Atât pentru motivul acesta, cât și pentru că noi suntem convingiți de faptul că Domnul Isus a utilizat la sfânta Cină vin nealcool, utilizăm și noi la Cina Domnului astfel de vin. Domnul Isus nu binecuvintează alcoolul care ia mințile omului și care produce atâtea nenorociri. Iată două rețete pentru pregătirea rodului viței în vederea utilizării lui la Cina Domnului: Prima rețetă: Imediat ce strugurii sunt storși, mustul se pune într-un vas și se fierbe la foc ușor, apoi din ce în ce mai tare, până la fierberea totală, în funcție de capacitatea vasului. Fără a fi lăsat să se răcească de tot, se pune în sticle spălate și uscate, care se astupă ermetic, preferabil cu capsule. A doua rețetă: Se recoltează struguri sănătoși, curați, fără boabe sparte sau mucegăite, se spală cu apă rece, se scurg, apoi se zdrobesc într-un vas emailat sau de lemn. Mustul se strecoară prin tifon din trei straturi, apoi se umple sticlele, lăsându-se un spațiu gol. Sticlele, grijuliu spălate mai înainte, se astupă apoi cu dopuri care s-au ținut în apă caldă, și care trebuie legate cu sfoară de gâtul sticlei. Învelite în hârtie, sticlele se așează una lângă alta într-un cazan, pe fundul căruia s-a pus un capac de lemn. La mijloc, într-o sticlă cu apă se pune un termometru pentru controlul temperaturii. Cazanul se încălzește treptat până la 75-80°C, apoi focul se stinge. Sticlele se mai lasă 20 de minute în cazan, iar după răcire, dopurile se parafinează și sînt depozitate în loc răcoros», în: ***, „Pregătirea Rodului Viței pentru Cina Domnului», în: *Buletinul Cultului Penticostal*, XXXII, 3-4 (1984), p. 3.

⁷³ „Există diversitate atât în ce privește elementele, cât și în ce privește administrarea comuniunii. [...] Unii folosesc vinul ca băutură, alții folosesc mustul; unii folosesc pâinea dospită, alții nedospită. Ca în toate lucrurile pentru care Biblia nu oferă o explicație foarte clară, se presupune că Domnul nostru oferă libertate de alegere», în: Gordon T. SMITH, *5 concepții despre Cina Domnului*, trad. Ciprian Simuț, Casa Cărții, Oradea, 2013, p. 139.

⁷⁴ Mai ales în mediul rural, cu greu poți schimba mentalitatea unui om (pentru că știm că în primii ani de la pătrunderea în spațiul românesc a acestei mișcări și-au sporit numărul de membrii prin ieșirea

Așadar, în virtutea funcției de administrare spirituală a comunității locale, pastorul este cel care decide și în privința organizării cultului, implicit și a materiei uzitate la Cina Domnului⁷⁵.

CONCLUZII

Am putut observa prin lecturarea acestui studiu că practica Bisericii Ortodoxe nu a avut în vedere o argumentare exclusiv biblică a elementelor folosite, acest lucru nefiind posibil în creștinismul primar. Critica textuală biblică, după cum am putut vedea, nu infirmă sau confirmă îndreptățirea unei practici. Nici Părinții Bisericii nu sunt foarte preocupați de acest aspect în scrierile lor, de aici rezultând faptul că nu au existat controverse pe acest subiect. Legislația canonică, de asemenea, nu amintește de folosirea azimelor sau mustului, ceea ce ne îndreptățește să afirmăm că Biserica, cel puțin în primul său mileniu de existență, nu a avut știință de o asemenea practică.

Mișcarea penticostală pretinde că răspunsul la problematica materiilor Cinei s-ar afla exclusiv în Biblie, neadmițând că practica lor înclină, de fapt, spre una din teoriile ce se pot naște dintr-o critică biblică. Așadar, căutarea unui răspuns insurmontabil, exclusiv fundamentat biblic, eșuează.

Cred că răspunsul la această chestiune în privința Bisericii Ortodoxe se găsește într-unul din izvoarele Dreptului canonic, anume *obiceiului de drept canonic*, adică, Biserica a întrebuințat dintotdeauna pentru Euharistie aceste materii, nesimțind nevoia ca acestui aspect să-i acorde o argumentare, cel puțin în primele secole.

acestora din Biserica Ortodoxă sau din celelalte culte tradiționale) și să-l convingi că Cina ar trebui făcută cu azime și must, când pentru acel om pâinea și vinul, ca materii euharistice, au amprentat până în cele mai intime profunzimi ființa sa. Chiar dacă au părăsit Biserica Ortodoxă, în mentalul majorității a rămas acel sentiment de respect profund pentru riturile sale, care, în unele cazuri, nu a putut fi schimbat și care chiar a influențat cultul și unele învățături ale penticostalismului românesc. Mai ales în mediul rural sau diaspora, practica folosirii pâinii și a vinului fermentat este des întâlnită.

⁷⁵ A se vedea argumentele din nota 59. În contextul actual, când majoritatea pastorilor sunt îndemnați spre studii universitare, se tinde spre implementarea unei practici universale, anume aceea a azimelor și mustului sau sucului de struguri.

LIMITELE LIBERTĂȚII UMANE ÎN TEOLOGIA PATRISTICĂ RĂSĂRITEANĂ ȘI APUSEANĂ: SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI ȘI FERICITUL AUGUSTIN*

DRD. EDVICA POPA**

În spațiul învățaturii creștine, s-a putut constata faptul că „paradoxul cel mare al persoanelor umane este că sunt create fără să fie întrebate, dar sunt create ca persoane libere. Ele nu-și dau existența, dar sunt înzestrate cu o voință prin care își aleg în mod liber modul vieții, sau destinația lor eternă. Ele pot fi tentate să opună voința lor ființei lor, întrucât nu-și au ființa prin ele, nu sunt explicația ultimă a ființei lor, nu sunt existente prin ele. De aceea, pot afirma caracterul nedeterminat al voinței lor, dar, totodată, caracterul determinat al existenței lor și, deci, al libertății ce-i aparține.”¹

Imaginea pe care ne-o oferă istoria este aceea a unui om care își caută permanent libertatea, dar în același timp fuge de ea. Cineva observa astfel că „cele mai grele încercări ale omului încep din clipa în care poate, să facă ce vrea.”² Dar care este sensul adevăratei libertăți? Sau, are libertatea vreun sens? S-au putut da, în decursul timpului, diverse răspunsuri și interpretări libertății. În același timp, s-a putut vorbi mai mult sau mai puțin de libertate.

Pentru o anumită parte a teologiei, s-a putut sugera că doar o viziune a divino-umanității poate vorbi cu adevărat de libertate. Aceasta constituie un dat primordial și esențial al umanului: „Libertatea personalității umane nu poate fi primită de la societate și, în virtutea originii și naturii sale, nu depinde de ea; libertatea aparține omului ca ființă spirituală”.³ „Destinul” libertății nu încetează să fie unul surprinzător, din perioada antică până la gânditorii moderni. În cele din urmă ea și-a găsit răspunsul în persoana Mântuitorului. Însă cuvântul revelației implică în mod inevitabil posibilitatea refuzului – condiție intrinsecă a libertății. De aici, premiza problemicii nu

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Prof. univ. dr. Gheorghe Anghelescu, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorandă, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Constanța.

¹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă - Omul și Dumnezeu*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 264.

² T. H. HUXLEY, apud E.R. DODDS, *Grecii și iraționalul*, trad. Catrinel Pleșu, Edit. Polirom, Iași, 1998, p. 203.

³ Nikolai BERDIAEV, *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția Cezarului*, trad. Nina Nicolaevna, Edit. Humanitas, București, 1998, p. 45.

încetează a fi una incitantă: prin căderea sa, omul ajunge la starea paradoxală „de a proba continuu, prin libertatea sa, renunțarea la libertate.”⁴

PREMISELE PATRISTICE

În creștinism, *libertatea* va fi considerată drept trăsătură esențială a umanului. Omul este cu adevărat om în măsura în care este liber. Aceasta întrucât el este chip al libertății divine, și este eliberat de sub determinismul păcatului și al morții prin actul absolut liber al Fiului lui Dumnezeu făcut om – doar în acest act prin excelență liber își poate regăsi libertatea pierdută prin păcat.

Întâi de toate, ființa umană se definește în adâncul ei ca libertate. „Înlătură deci liberul arbitru și nici chipul lui Dumnezeu nu vom mai fi, nici suflet rațional și înțelegător; în mod firesc se va strica natura, nefiind ceea ce trebuia să fie”.⁵

Lipsa libertății ar contraveni actului creației divine, la rândul ei liberă. „Dumnezeu nu a creat pe om ca pe o piesă automată în angrenajul unei naturi inflexibile în procesele ei, ci ca subiect liber, capabil să flexioneze procesele naturii, ca să facă prin ele binele de bună voie și să-și arate prin aceasta conformitatea cu voia cea bună a lui Dumnezeu, progresând în asemănarea cu El.”⁶

În apologetica creștină a existat încă de la început ideea că omul a fost creat liber de către Dumnezeu. Sf. Irineu leagă stăpânirea de care s-a învrednicit omul asupra creației tocmai de această libertate: „omul a fost liber și independent, deoarece așa a fost creat de Dumnezeu, pentru a putea stăpâni peste lucrurile care sunt pe pământ.”⁷ Același lucru îl regăsim în interpretarea diverșilor teologi: „Pentru aceasta i s-a dat porunca să stăpânească asupra naturii. Dacă urma acestei porunci, își afirma libertatea sa și întărirea spiritului prin ea. Porunca nu urmărea aservirea omului, ci întărirea lui în libertate și în comuniunea cu Dumnezeu. Ea îi cerea omului să rămână om și să se fortifice ca om, ca ființă superioară naturii.”⁸

În secolul III, Tertulian afirma că „nimic nu exprimă mai bine chipul și asemănarea lui Dumnezeu decât faptul că omul este zidit liber cu privire la decizia sa și la puterea sa.”⁹ Elementul chipului din învățătura biblică este astfel adesea identificat cu libertatea, prin care se aseamănă Creatorului.

⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, Edit. IBMBOR, București, 1996, p. 283.

⁵ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scolii*, PG 4, 308 A, apud Nikolaos MATSOUKAS, *Teologie dogmatică și simbolică*, vol. IV, trad. Pr. Constantin Coman, Pr. Cristian-Emil Chivu, Edit. Bizantină, București, 2002, p. 59.

⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică...*, vol. 1, p. 282.

⁷ Sf. IRINEU DE LUGDUNUM, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, XI, trad. Prof. Remus Rus, Edit. IBMBOR, București, 2000, p. 75.

⁸ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică...*, vol. 1, p. 282.

⁹ TERTULIAN, *Împotriva lui Marcion*, P. L. t. 2, cap. 5, col. 316, apud Emanuel BANU, „Har și libertate în învățătura ortodoxă”, în *Studii Teologice* 1-2 (1980), p. 129.

Libertatea nu ne apare doar ca o necesitate antropologică. Creștinismul, spre deosebire de gândirea greacă, eliberează în chiar privința modului de a vedea divinitatea. Dacă, în general, omul vede în Dumnezeu mai mult un dușman și un îngrăditor al libertății sale, creștinul descoperă un Dumnezeu care nu dorește ca omul să i se adreseze din frică, din obligație, din silă; din contră, „Dumnezeu Se retrage lăsând omului pasiunile inimii ca spațiu al propriei libertăți, căci, așa cum spune adagiul patristic, toate îi sunt cu puțință lui Dumnezeu, în afară de a sili iubirea omului. Întrucât dorește să întemeieze relația sa cu omul pe o reciprocitate consimțită, Dumnezeu devine într-un anume fel vulnerabil și slab. El renunță la propria Sa omnipotență, împarte cu omul pâinea suferinței, pentru că dorește să bea împreună cu el vinul bucuriei.”¹⁰ Doar o deschidere liberă i se poate potrivi lui Dumnezeu, nicidecum o suveranitate nemișcată. „...Orice mare iubire este totdeauna iubire crucificată. Ea zămislește un dar identic cu propria-i măreție, un dar împărătesc, adică fără constrângere.”¹¹

Dialogul exclude necesitatea și cauzalitatea. Criteriul încetează să mai fie plasat rațional, ci personal. Or, „dacă problema libertății nu poate fi dezlegată în chip mulțumitor pentru toată lumea din punct de vedere teoretic, (Dubois Raymond a și proclamat-o una dintre enigmele vieții, în veacul trecut), ea rămâne un postulat al rațiunii practice, dovedindu-se cu desăvârșire îndreptățit din punct de vedere religios, moral și juridic.”¹² Libertatea devine un postulat al învățaturii Bisericii. Sf. Ioan Gură de Aur putea afirma, în fața sistemelor filosofice ale antichității, că „libertatea voinței este forța care ne conduce. Noi nu suntem supuși necesității destinului, cum le place unora a crede. Binele și răul se întâlnesc între limitele a ceea ce vrem sau nu vrem să facem.”¹³

Părinții Bisericii descriu uneori această libertate ca pe un risc pe care Dumnezeu și l-a asumat din iubire față de om. Sf. Atanasie, spre exemplu, afirmă că „Dumnezeu, știind că libertatea de alegerea oamenilor poate înclina în amândouă părțile, a voit să le asigure mai înainte harul dat lor prin lege. Căci așezându-i în raiul Său, le-a dat lor lege. Aceasta, pentru ca, dacă vor păstra (ce au primit) și vor rămâne buni, să aibă în rai viața neîntristată, nedureroasă și fără griji; ba pe lângă acestea să aibă și fâgăduința nestrăciunii din ceruri.”¹⁴ După Sf. Atanasie, porunca edenică se referă în primul rând la libertatea umană a cărei statornicie în bine constituie condiția primordială spre asemănare. Libertatea este indestructibilă în om, după cum nici chipul nu se poate distruge.

¹⁰ Paul EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconsky, Edit Anastasia, f.a., p. 150.

¹¹ Paul EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale*, trad. Pr. Ion Buga, Edit. Christiana, București, 1993, p. 44.

¹² Prof. N. CHIȚESCU, „Despre predestinație”, în *Studii Teologice* 7-8 (1954), p. 404.

¹³ Apud N. CHIȚESCU, „Despre predestinație”, p. 405.

¹⁴ Sf. ATANASIE CEL MARE, în vol. *Scrieri I* (PSB 15), trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Edit. IBMBOR, București, 1987, pp. 92-93.

Libertatea omului poate primi sau refuza chemarea lui Dumnezeu: „Iată, Eu stau la ușa și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, Eu voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine.” (Apocalipsa 3, 20). Dumnezeu însă, paradoxal, nu poate sili pe nimeni să-L primească. Omul, chip al lui Dumnezeu, are libertate să aleagă, fără de care ar fi imposibil să se învrednicească de răsplata lui Dumnezeu. Chemarea lui Dumnezeu este adresată „inimii” omului; iar omul răspunde acestei chemări prin libertatea sa: „...Liber sunt să consimt sau nu la această chemare, să iau jugul bun al lui Hristos sau robia păcatului, să mă predestinez eu la mântuire sau osândă. Fără conștiință, liberă nu are valoare spirituală, nu zidește făptura.”¹⁵

Pentru omul antic, libertatea era un obstacol în relația om-divinitate. Pentru creștin, doar libertatea permite această legătură, fără a-l anula atât pe om, cât și pe Dumnezeu.

PERSPECTIVA UNIRII IPOSTATICE

Sfântul Chiril tratează toate temele hristologice în perspectivă soteriologică, văzând permanent în Iisus Hristos pe Cuvântul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră. Această perspectivă soteriologică este foarte evidentă mai ales atunci când tratează despre consecințele unirii ipostatice, a căror realitate nu poate fi fundamentată decât pe unitatea Subiectului purtător al celor două firi, tot ea fiind cea care îl va feri de-a lungul disputelor hristologice, să alunece în vreuna din extreme, nestorianism sau monofizism.

Lipsa de păcat din persoana Mântuitorului este tratată cu deosebită atenție de Sfântul Chiril, pentru că, neafirmarea acesteia ar putea avea consecințe cu totul negative: Centrul lucrător nu este de natură dumnezeiască (se neagă realitatea Întrupării) de aici rezultând cu ușurință imposibilitatea mântuirii neamului omenesc.

Spre deosebire de concepția hristologic-soteriologică specific alexandrină, școala teologică din Antiohia pune accentul mai mult pe deplinătatea firii umane în Hristos. Pentru a evidenția și mai bine că Iisus Hristos a fost și “om desăvârșit”, Teodor de Mopsuestia ajunge să vorbească chiar despre un “progres moral” al Mântuitorului, iar ucenicul său, Nestorie, afirmă cu tărie existența în unica Persoană a unui om distinct de Dumnezeu. Împotriva acestora marele Părinte capadocian afirmă că Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat nu a cunoscut în Sine păcatul întrucât era Dumnezeu prin fire: „Nu suntem obișnuiți să aiurăm astfel, pentru că nu știa peste tot de păcat, fiind Dumnezeu după fire și născându-Se din Dumnezeu Tatăl. Dar fiindcă S-a făcut jertfă pentru păcat de aceea spunem că S-a făcut și păcat.”¹⁶

Faptul că S-a făcut om și Și-a impropriat toate cele omenești, nu înseamnă că Cuvântul lui Dumnezeu și-a asumat și păcatul (afectele reproșabile), întrucât acesta

¹⁵ Constantin GALERIU, „Pronie, har și libertate după Teofan - fostul Episcop de Vladimir”, în *Ortodoxia* 3 (1959), p. 406.

¹⁶ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 378.

nu este propriu firii umane. El Și-a impropriat doar afectele ireproșabile, intrate în fire după păcat:

„cele omenеști s-au mișcat în Hristos, nu așa cum se mișcă în noi, oamenii, ca să se întărească și să înainteze, ci ca să fie oprite prin rațiune, firea Lui omenească fiind înălțată spre o stare mai bună și îndumnezeită. Așadar deși, ca om, Hristos Se tulbură de gândul la moarte, ca Dumnezeu, mișcându-Se spre această patimă, revine îndată la curaj și prefăce în îndrăzneală simțirea biruită de frică.”¹⁷

Dar aceste afecte ireproșabile nu s-au făcut păcat în Mântuitorul („El nu a fost biruit de slăbiciunile trupului, nici n-a căzut din tăria și slava de la început fiindcă a îmbrăcat trupul nostru slab și lipsit cu totul de slavă”)¹⁸, ci au fost asumate pentru a curăți, prin întreaga viață și mai ales prin moarte și înviere, firea umană de ele, întrecând făceau ostenitoare lucrarea spre mântuire: „patimile omenеști ale trupului lui Hristos se mișcă nu ca să stăpânească în El așa cum stăpânesc în noi, ci ca să se desființeze, prin puterea Cuvântului sălășluit în trup, firea lui omenească ridicându-se la o stare mai bună.”¹⁹

Pornind de la afirmația Sfintei Scripturi că “Hristos S-a făcut pentru noi păcat” (Romani 8; 3), Părintele alexandrin evidențiază că Hristos a murit pe cruce pentru păcatele noastre fără ca prin aceasta să devină El însuși păcătos. „Moartea lui Hristos nu e pentru niscăi pricină binecuvântată, sau pentru păcate, ci jertfă foarte importantă și cu desăvârșire neprihănită pentru noi, căci s-a adus ca să desființeze păcatul și moartea din păcat. Dar Mântuitorul și Domnul tuturor nefiind osândit pentru nimic necuvenit (căci n-a făcut păcat), S-a făcut jertfă bună și binemiroitoare pentru noi, murind pentru toți, mici și mari, neamuri și iudei.”²⁰ Deci, întrucât Iisus Hristos a fost Fiul lui Dumnezeu Întrupat, nu se poate vorbi nicidecum despre păcat în El, ca și cauză a morții pe cruce: „fiind Viața după fire a murit după trup pentru noi, ca să învingă moartea pentru noi și să învie cu Sine întreaga fire.”²¹ De aceea „aprofundând rațiunea tainei Lui, vom vedea că n-a murit din cauza Sa, nici propriu-zis pentru Sine, ci pentru toată omenirea. Căci Cel ce ne-a răscumpărat pe toți a murit după trup, punând viața Sa în cumpănă cu a tuturor și împlinind în Sine cerința acelui blestem vechi.”²² Mai mult decât atât, fiind Dumnezeu prin fire, Mântuitorul nu avea nici măcar puțința de a păcătui. În acest sens explică și Sfântul Chiril textul de la Ioan 8;46: „Întrebarea nu este a cuiva care se așteaptă să fie vădit, ci a Celui ce mai degrabă face ca aceasta să fie imposibilă și neagă cu desăvârșire puțința de a cădea în păcat a Celui ce a răsărit ca Dumnezeu din Dumnezeu.”²³

¹⁷ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Ioan*, fragmente din cărțile VII și VIII, p. 775.

¹⁸ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, I, 9, p. 115.

¹⁹ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, fragmente din cărțile VII și VIII, p. 778.

²⁰ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire*, p. 374.

²¹ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Ioan*, II, 1, p. 145.

²² Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Ioan*, IX, p. 816.

²³ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Ioan*, VI, p. 630.

Lipsa de păcat din Persoana Mântuitorului este explicabilă prin două adevăruri hristologice fundamentale: voința omenească a Mântuitorului era într-un tot supusă celei dumnezeiești iar în al doilea rând trebuie avută în vedere lipsa de eroare din domeniul cunoașterii.²⁴

În Iisus Hristos fiecare lucrare se săvârșește prin decizia luată de Unicul Ipostas divin. Aceasta nu înseamnă negarea a două voințe în Hristos, ci afirmarea că voința omenească este într-un tot supusă celei dumnezeiești, și nu are un caracter subiectiv, nu este o părere proprie. Firea umană are, ca stare virtuală, bunătatea și ea se actualizează numai prin prezența lui Dumnezeu. De aceea și firea umană din Persoana Mântuitorului nu poate fi cugetată decât ca supusă lui Dumnezeu, și nicidecum ca voință gnostică aplicată în direcția opusă voii Acestuia.²⁵ „Cuvântul, fiind Dumnezeu după fire, a osândit păcatul în trupul propriu, poruncind trupului să se oprească de la păcat și schimbându-i mișcarea spre ceea ce place lui Dumnezeu, și nu voii proprii.”²⁶

Cât privește cunoașterea Mântuitorului aceasta, spune Sfântul Chiril, este deplină întrucât era Dumnezeu prin fire: „și ia chipul neștiutorului, nerenunțând la sărăcia, robia și slăbiciunea omenească Cel ce era prin fire și știa toate: nu numai pe cele care au fost, ci și pe cele care vor fi, mai înainte de a se face.”²⁷ Discuțiile care s-au ivit în legătură cu cunoașterea Mântuitorului ca om, au fost lămurite prin aceea că în Iisus Hristos nu există decât Persoana Logosului care e desăvârșită în cunoaștere, umanitatea fiind instrumentul de care se slujește Cuvântul.

Dacă nu se poate pune problema progresului în cunoaștere a lui Iisus Hristos ca Logos, totuși „în virtutea iconomiei, Cuvântul a permis trupului care este al său de a urma legile firii acestuia căci este omenesc a propăși în viață și înțelepciune, și a adăuga har.”²⁸ Cuvântul lui Dumnezeu nu suspendă, prin Întrupare, legea naturală a firii umane care presupune directă proporționalitate între evoluția spirituală și vârsta trupului. Așadar Logosul care S-a făcut om era desăvârșit dintru început, dar își descoperă înțelepciunea Lui, înaintea celor ce-L priveau ca om, conform cu vârsta Sa fizică. Deci este vorba de o progresie a descoperirii Lui și nu de o înaintare în înțelepciune și har, care poate fi înțeleasă ca o lipsă pe care Logosul ar fi avut-o la Întrupare.²⁹

Dat fiind că voința umană era într-un tot supusă celei a Fiului lui Dumnezeu, desăvârșit în cunoașterea binelui și răului, este indubitabil faptul că în Mântuitorul nu numai că nu a existat păcat, ci nu poate fi afirmată nici măcar posibilitatea acestuia.

²⁴ *** , *Teologia Dogmatică și simbolică*, manual pentru Institutele Teologice, vol. II, București, 1958, pp. 594-595.

²⁵ Pr. Prof. Dumitru STĂNILAOE, *Iisus Hristos sau...*, p. 176.

²⁶ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Ioan*, IX, p. 890.

²⁷ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, fragmente din cărțile VII și VIII, pp. 751-752.

²⁸ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Că Unul e Hristos*, P. G. LXXV, col. 1332AB, apud Arhim. Timotei SEVICIU, *op. cit.*, p. 355.

²⁹ Pr. Prof. Ioan G. COMAN, *Momente și aspecte ...*, p. 61.

LIBERTATE ȘI CONSTRÂNGERE ÎN TEOLOGIA APUSEANĂ

Poate că înțelegerea posibilităților libertății în teologie nu ar fi devenit o problemă atât de acută fără aportul Fericitului Augustin. Rolul jucat de acesta în problema libertății avea să fie unul capital, determinant pentru evoluția acestei problematizări în Occident. Lui Augustin, la un anumit punct, i se datorează aici atât înțelegerea, cât și neînțelegerea realității libertății.

Efortul lui Augustin cunoaște, în linii generale, o dublă direcție. Mai întâi, acesta polemizează cu maniheismul, situație în care îl combate prin ideea de *liber arbitru* drept cauză a răului. În această etapă, construcția sa teologică este una ortodoxă, asemănătoare cu cea a părinților Răsăriteni. A doua etapă îl pune însă într-o dificultate opusă. Are de luptat împotriva a chiar ideii de libertate. Un exeget al său observa astfel, că „prin el e asigurat triumful libertății împotriva maniheilor și triumful grației împotriva pelagienilor”³⁰.

În demonstrația sa, Augustin evidențiază adevărul revelat al creației bune. Natura a fost bună când a fost creată, căci, dacă „natura umană ar fi fost un rău n-ar fi trebuit mântuită, iar dacă n-ar fi avut nimic rău, n-ar fi trebuit nici așa să fie mântuită”.³¹

Statutul ontologic al naturii bune își are fundamentul în creația *ex nihilo*. În limitele acesteia, răul nu poate face parte din structura naturii. Originea răului nu stă propriu-zis nici în voință, căci astfel ar însemna că voința a fost creată rea, ceea ce ar fi un non-sens. Augustin se întreabă: „Însă voința ce fel de bun este? Ea este un bun intermediar, fiindcă poate fi și rea, și bună, dar numai datorită ei omul accede la realitățile imuabile.”³²

Răul intervine însă în lume printr-un act volițional, ca alegere a celor inferioare în detrimentul celor superioare. Omul este liber să săvârșească răul. Însă răul în sine nu este nicidecum o substanță. „Răul, conchide Augustin, nu stă în substanță... Mișcarea de îndepărtare de Dumnezeu este păcatul, și el este determinat de voință. Răul nu este substanță, ci un accident al substanței.”³³

Păcatul însă atrage după sine vina. Iar omul nu ar putea fi făcut vinovat decât dacă actul său este unul liber. Un rău determinant l-ar scuti de această postură: „orice acțiune păcătoasă este voluntară și, în consecință, este vinovată”³⁴

Prin urmare, libertatea și voința permit intrarea răului în creație, deschid perspectiva unei realități opuse lui Dumnezeu și străine naturii lucrurilor. Însă nu cumva ființa umană este creată prin aceasta cu un defect ontologic? Nu cumva, prin faptul că are posibilitatea să refuze binele, voința prezintă un defect și este instrument al răului? Dimpotrivă, departe de a fi un punct slab, libertatea constituie cea mai de

³⁰ Anton I. ADĂMUȚ, *Filosofia Sfântului Augustin*, Edit. Polirom, Iași, 2001, p. 153.

³¹ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv la Sfântul Augustin”, în *Despre liberul arbitru – De libero arbitrio*, trad. Gh. I. Șerban, Edit. Humanitas, București, 2004, p. 33.

³² Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 34

³³ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 34.

³⁴ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 35.

preț calitate a ființei create. Întâlnim aici la Augustin aceeași valorizare excepțională a libertății umane. Prin faptul că este liber, omul este cea mai măreață creatură a lui Dumnezeu. „A fi om, având voință liberă, este cea mai mare șansă în univers, o calitate superioară stelelor de pe cer.”³⁵

Stabilind aceste principii, Augustin încearcă mai apoi construirea anumitor distincții în interiorul realității vizate. Astfel, pentru el, există o clară distincție între *liber arbitru* și *libertate*. „*Liberul arbitru* este facultatea de a alege, este sinonim, terminologic, voinței, și el nu se poate pierde. *Libertatea* este starea voinței orientată spre binele care este Dumnezeu. Dacă omul se împotrivește acestei orientări, el pierde libertatea, dar păstrează liberul arbitru. Liberul arbitru este mijlocitorul libertății, potrivit principiului: cu cât libertatea se înrădăceștează mai mult în Dumnezeu, cu atât mai puțin este ea supusă schimbărilor liberului arbitru. ... După cădere, Adam nu pierde liberul arbitru, ci sensul libertății adevărate; nu mai poate alege domeniul binelui, ceea ce vrea să spună că îi este cu neputință de a-L mai iubi pe Dumnezeu fără asistența harului.”³⁶

Aici intervine o nouă distincție, ce deschide calea unei preeminențe a harului asupra libertății. Anume, omul este liber să păcătuiască, își exercită libertatea în rău; dar el nu poate săvârși binele decât asistat de har. „În numeroase opere ale sale, Augustin arată că voința n-are nevoie decât de liberul arbitru pentru a face răul, dar nu poate face binele decât cu ajutorul grației.”³⁷ Omul apare ca mai liber față de păcat decât față de grație. Realitatea umană e oarecum contradictorie: creată spre libertate, aceasta este aproape exclusiv rodul harului. De aici concluzia paradoxală că în același timp omul este liber, dar nu poate face nimic fără har.³⁸ Demonstrația augustiniană va merge ulterior mult mai departe de aici – nu doar în opera sa propriu-zis, cât și în cea a interpreților și urmașilor săi.

În tot cazul, Augustin își atinge scopul de a demonstra faptul că opinia maniheică este eronată. În același timp, se resimte influențat de cadrul ideilor timpului în care s-a mișcat. Răul devine o prezență chiar necesară în lume, construind cadrul vital al mișcării. „Influențat de Platon, Plotin și chiar de manihei, Augustin a afirmat că în lume trebuie amestecat binele cu răul, întrucât, dacă ar fi mereu bune toate, atunci ar fi uniformitate și monotonic.”³⁹

Problema care îl preocupă este răul la care ajunge voința umană. Aici, singur omul este responsabil și vinovat. Ne gândim în primul rând la un alt element ce joacă un rol important, anume existența diavolului și a îngerilor căzuți. Augustin vine în întâmpinarea riscului unui alt determinism. El „nu socotește justă opinia conform căreia diavolul ar fi cauza păcatelor și a tuturor relelor fizice și morale survenite ca pedepse

³⁵ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 35.

³⁶ Anton I. ADĂMUȚ, *Filosofia Sfântului Augustin*, pp. 151-152.

³⁷ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 24.

³⁸ A.I. ADĂMUȚ, *Filosofia Sfântului Augustin*, p. 157.

³⁹ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, pp. 27-28.

pentru ele. Chiar dacă o atare opinie este foarte răspândită, ea nu este în fond decât dualism pur și simplu. ... Pentru Augustin însă, diavolul nu este decât un *mediator mortis*, un *persuassor peccati* și un *praecipitator in mortem* - mijlocitor al morții, cel care îndeamnă la păcat și care ne duce definitiv la moarte.”⁴⁰

Singură voința umană se mișcă în mod nenatural. Iar Dumnezeu permite această posibilitate în mod providențial. Căderea nu se poate petrece fără permisiunea lui Dumnezeu. Mai mult, Augustin încearcă chiar să valorizeze actul căderii, și apoi intervenția răului însuși. Mergând mai departe, consideră că „Dumnezeu a permis răul ca să scoată din el un bine mai mare, motiv pentru care a și fost permisă căderea în păcat a lui Adam, numită de el *felix culpa*, întrucât a prilejuit *Răscumpărarea*.”⁴¹ Iar scopul acestei răscumpărări vizează eliberarea, are ca motiv și ca scop aceeași libertate umană, întrucât omul nu mai are în starea de păcat decât o libertate de sclav.⁴²

Afirmând, în concluzie, că „răul constă în a se folosi în mod nepotrivit de bine”⁴³, Augustin va respinge mai departe ideea de determinism datorat destinului. În acceptarea acestei idei vede un fel de atitudine facilă de resemnare a libertății. Astfel, cei care se complac în scuza destinului

„...ori presupun după bunul lor plac că lucrurile omenești nu sunt conduse de nici o Providență Divină și, în timp ce-și lasă atât trupurile, cât și sufletele la voia întâmplărilor de tot felul, susțin totuși că trebuie să fi fost loviți și munciți de pasiuni, negând în felul acesta dreptățile divine și ascunzându-le pe cele omenești, de către care se socotesc a fi acuzați și respinși sub oblăduirea destinului; un destin pe care ei obișnuiesc totuși să-l conceapă și să și-l reprezinte orb, întrucât se consideră a fi mai buni decât acesta de către care sunt conduși, ori mărturisesc că și ei le simt și le afirmă pe acestea cu aceeași orbire.”⁴⁴

Spre sfârșitul vieții Augustin își va concentra întreg efortul spre a demonstra precaritatea voinței umane, ce poate doar păcătui, și nicidecum săvârși binele. Intervine o distincție în interiorul ideii de libertate. Berdiaev observa, cu titlu de reproș: „Există două feluri de libertate; prima – libertatea primară, ultima – libertatea finală. Între acestea două se așterne drumul presărat cu chinuri și suferințe, calea dedublării. Sfântul Augustin, în lupta sa împotriva pelagianismului, vorbea de două libertăți: *libertas minor* și *libertas major*. Libertatea inferioară era pentru el cea primară, care este libertatea opțiunii binelui, legată de posibilitatea păcatului. Libertatea superioară era cea ultimă, finală, libertatea întru Dumnezeu și bine. Sfântul Augustin a fost apolo-

⁴⁰ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 23.

⁴¹ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 49.

⁴² Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 49.

⁴³ AUGUSTIN, *Despre natura binelui, Contra maniheilor*, trad. Cristian Șoimușan, Edit. Anastasia, București, 2004, p. 44.

⁴⁴ AUGUSTIN, *Despre liberul arbitru...*, p. 247.

getul celei de a doua libertăți, *libertas major*, care l-a dus în final spre conceptul de predestinare.”⁴⁵

Ce l-a putut însă face pe Augustin să ajungă în punctul vecin predestinării? Insistența de a se opune pelagienilor l-au condus poate la o argumentare plasată pe un teren riscant, probabil în punctul unde rațiunea nu poate descoperi decât contradicții. Greșeala atât a lui Pelagius cât și a lui Augustin ar fi, conform lui Lossky, aceea „de a fi transpus taina harului pe tărâm rațional”, „unde chestiunea nu putea fi dezlegată”, și „unde realitățile de ordin duhovnicesc, harul și libertatea, au devenit două concepte juxtapuse care trebuiau să se pună de acord una cu alta ca două obiecte străine unul de altul”⁴⁶.

Concluzia lui Augustin va rămâne însă una dublă, încercând o formulă care să nu piardă nici unul din cele două aspecte. Conform lui, „*Dumnezeu produce în omul însuși voința de a crede, dar a consimți sau a nu consimți la chemarea lui Dumnezeu, aceasta aparține numai voinței...* Meritul omului vine din voința lui bună sprijinită de Dumnezeu; ne-meritul îi vine din voința perversă. Nici Dumnezeu, și nici vreo substanță exterioară omului nu produc în om păcatul.”⁴⁷ Nu Dumnezeu predestinează spre păcat. Pe de altă parte „Augustin va spune că libertatea nu folosește omului la nimic, dacă este fără de Dumnezeu.”⁴⁸

Fericitul Augustin va inspira, mai târziu, în mai multe rânduri nu numai teologia romano-catolică, ci și pe cea protestantă. În planul antropologiei, chipul lui Dumnezeu în om apare ca umbrit total de păcat, fără însă a înceta să rămână chip. Elementele constitutive ale chipului cunosc o întunecare. Cunoașterea este slăbită și decade în ignoranță.⁴⁹ Liberul arbitru rămâne, în lipsa suportului haric, la înclinația sa naturală spre material, despiritualizat. El „nu poate decât să păcătuiască fără ajutorul unui har mai puternic pe care Augustin îl numește *auxilium quo volumus*”.⁵⁰ Manifestarea chipului este una deci lipsită de prea mult element spiritual, una groșieră, pătimășă, în virtutea unei concupiscente devenită inerentă existenței istorice. Chiar faptele de necontestat ca virtuozitate ale omului natural sunt *splendida vitia*, conform Fer. Augustin.⁵¹

Augustin va deschide în cele din urmă calea spre un anume tragism al libertății. Berdiaev observa că „ideea creștină este amenințată de două pericole, de două spectre — de răul libertății și de coerciția binelui.”⁵² Ambele riscuri se vor manifesta mai

⁴⁵ Nikolai BERTIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, trad. Radu Pârpauța, Edit. Institutul European, Iași, 1992, p. 42.

⁴⁶ V. LOSSKY, *op.cit.*, p. 229.

⁴⁷ A.I. ADĂMUȚ, *Filosofia Sfântului Augustin*, p. 157.

⁴⁸ A.I. ADĂMUȚ, *Filosofia Sfântului Augustin*, p. 158.

⁴⁹ Ștefan C. ALEXE, „Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har”, în *Studii Teologice* 5-6 (1956), p. 334.

⁵⁰ Ștefan C. ALEXE, „Concepția Fericitului Augustin...”, p. 334.

⁵¹ Hr. ANDRUȚOS, *Simbolica*, trad. Patriarhul Iustin, Edit. Anastasia, București, 2003, p. 271.

⁵² N. BERTIAEV, *Filosofia...*, p. 43.

târziu istoric, depășind cadrul strict al discuțiilor teoretice. Polemicile se extind la un alt nivel, ce va chinui conștiințele într-o perioadă sumbră a istoriei spiritului.

REFORMĂ ȘI LIBERTATE

În Occident, Reforma avea să realizeze o mutație radicală a ideii de libertate, pe care o refuză la nivel teologic și metafizic, restrângând-o doar la nivel social, unde deja este golită de orice valoare. Antropologia protestantă își va lua ca punct de plecare tezele lui Augustin, pe care le va dezvolta într-un mod ce retrogradează umanul, cu a sa libertate, de la statutul de ființă religioasă la cel de ființă exclusiv profană și inevitabil păcătoasă.

O primă observație este aceea că omul prin puterile sale nu mai poate face nimic bun, nici să cugete sau să creadă, nici să înceapă să lucreze sau să conlucreze cu Dumnezeu, ci este ca o piatră sau ca un bușean, mort complet, iar pozitiv, trece printr-o stare de ignoranță, de ne iubire sau ură totală față de Dumnezeu.⁵³ Conform lui Luther, „omul, cu întreaga natură și ființă a sa, nu e numai păcătos, ci însuși păcatul.”⁵⁴

În a XIII-a din *Tezele de la Heidelberg*, Luther scrie: „Liberul arbitru, după cădere e o vorbă goală și când face ceea ce este în sine, păcătuiește de moarte”. Căci „voința omului fără de har nu e liberă să aleagă între a face ceva sau a nu face ceva..., ci este în chip necesar roabă și prizonieră, deși slobodă de orice silnicie.”⁵⁵ Prin har se va mai înțelege doar actul de grație a lui Dumnezeu, pe temeiul jertfei Mântuitorului Hristos. Prin aceasta Dumnezeu îl iartă pe păcătos, îl eliberează de vina păcatului numai, nu și de păcat, și îl declară drept.

Protestantismul va afirma din ce în ce mai frecvent o contradicție ontologică între om și Dumnezeu: cele două domenii se exclud, în definitiv, reciproc. Intenționalitatea lui Dumnezeu nu mai poate fi percepută decât ca violență și violentare. Libertății îi este refuzată orice posibilitate în domeniul religios și metafizic. Chiar universul fizic devine, începând cu perioada iluministă, un spațiu al determinismului natural, explicat exclusiv prin legi fizice, ființa umană nemaifiind altceva decât rezultatul unei evoluții arbitrare. În acest punct, vechile dileme ale libertății nici măcar nu își mai găsesc o vagă interogare. Problema este definitiv rezolvată. Pentru filosofile materialiste ale secolului al XVIII-lea, s-ar putea spune și că „viciul și virtutea n-ar fi decât niște produse deopotrivă cu zahărul și alcoolul”.⁵⁶

Dacă filosofii mai vechi considerau rațiunea ca unic instrument de a depăși determinismul naturii în om, Schopenhauer va nega și acest din urmă argument. Cu toate acestea, „pentru o singură clipă și într-o singură împrejurare omul poate face să tacă asprele comandamente ale voinței sale de a trăi. ... Acest unic moment, în care

⁵³ Ioan I. Ică, „Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură și har”, în *Ortodoxia* 4 (1960), p. 537.

⁵⁴ Möhler, *Symbolik*, p. 74, apud Ică. I. Ioan, *art. cit.*, p. 537-538.

⁵⁵ N. CHIȚESCU, „Despre predestinație...”, p. 409.

⁵⁶ Tudor VIANU, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, Edit. Nemira, București, 1998, p. 448.

omul atinge condiția nesferată a libertății, este acela pe care îl dăruiește arta. Creația și contemplația artistică sunt singurele momente de libertate de care se bucură ființa omenească, încovoiată îndeobște de legea de fier a voinței sale de a trăi, de aspra apăsare a naturii în el.”⁵⁷

La finalul uneia din piesele sale de teatru, Sartre va trage concluzia: „Mă întrebam în fiecare clipă ce-aș putea să fiu în ochii lui Dumnezeu. Acum știu răspunsul: nimic. Dumnezeu nu mă vede, Dumnezeu nu mă aude, Dumnezeu nu mă cunoaște. Vezi acest hău deasupra capetelor noastre? Acesta e Dumnezeu. Vezi această spărtură în ușă? Acesta e Dumnezeu. Vezi această groapă în pământ? Tot Dumnezeu e. Tăcerea e Dumnezeu. Absența e Dumnezeu. Dumnezeu e singurătatea oamenilor. Nu eram decât eu: eu singur am hotărât Răul; singur am scornit Binele. Eu sunt cel care a trișat, eu sunt cel care a făcut minuni, eu sunt cel care mă învinuiesc astăzi, eu singur pot să mă dezleg de păcate; eu omul. Dacă Dumnezeu există, omul este neant; dacă omul există...”⁵⁸ Treptat, universul eliberat de constrângerea divinității nu mai poate oferi omului modern decât o unică libertate: aceea de a alege între om și Dumnezeu. Ori omul singur, ori Dumnezeu singur.

⁵⁷ Tudor VIANU, *Filosofia culturii...*, p. 448.

⁵⁸ Jean-Paul SARTRE, *Diavolul și Bunul Dumnezeu*, Edit. Pentru Literatură, București, 1969, p. 199.

PROBLEMA CASTITĂȚII ȘI FUNDAMENTAREA MORALEI SEXUALE CREȘTINE*

DRD. RADU MICU**

Abstract: In this paper we intend to provide the reasons for justifying the christian ethical rules regarding the human sexuality and the sexual behavior. We assume that the entire moral law coming both from the Bible and from the Christian Tradition has a sufficient reason and it also has to show the path for obtaining the autenthical good and the redemption, and none of its principles is meaningless nor absurd. Nonetheless, we try to expose the archetypal bases of the human sexuality, appealing to the theological authority of several well-known Church Holy Fathers.

Keywords: purity, archetypes, ethical rule, chastity

ARGUMENT

În cele ce urmează, ne-am propus tratarea unei teme generale specifice moralei creștine asupra căreia, planează un nivel ridicat de confuzie, cel puțin în rândul mentalității din lumea laică. Dacă majoritatea preceptelor morale creștine sunt evidente și acceptabile pentru cei mai mulți oameni, dat fiind faptul că ele coincid într-o oarecare măsură cu normele consuetudinare ale bunului simț comun, aspectele care aparțin moralei sexuale produc, de cele mai multe ori consternare, tocmai datorită caracterului mai puțin evident al rațiunilor justificative.

Dincolo de acest aspect care ține de nivelul de înțelegere al fiecăruia în privința problemelor morale, constatăm că, din păcate, lipsește de multe ori o articulare limpede din partea teologilor a fundamentului normelor sexuale prohibitive prezente în morala creștină. Invocarea Sfintei Scripturi sau a altor surse cu autoritate în domeniul doctrinei creștine nu reprezintă o metodă convingătoare decât pentru cei care deja sunt angajați religios. Mai mult, cu toate că doctrina creștină depășește rațiunea, depășirea acesteia nu este o negare frontală, astfel că din ceea ce aparține doctrinei creștine nu poate intra în conflict cu principiile rațiunii.

Preceptele morale, la fel ca alte articole de credință, nu pot avea un caracter absurd sau lipsit de temei, Excluzând caracterul irațional al adevărilor normative de credință, inclusiv al preceptelor etice, considerăm că una dintre sarcinile teologiei morale este tocmai evidențierea modului în care acestea se fundamentează, fundamentare din care rezultă necesitatea acestora.

Dacă Legea morală este datul Revelației divine, fiecare articol al său va avea o rațiune necesară și suficientă pentru a se valida, căci Dumnezeu în infinita Sa înțelep-

ciune, nu cere omului să facă nimic fără sens. Prin urmare, Legea morală este dată omului în propriul său folos (căci Necondiționatul absolut nu este condiționat de comportamentele pe care le cere omului), astfel că ea reprezintă calea către perfec-tare, desăvârșire, puritate, deificare. În consecință, fiecare principiu al Legii este pe deplin justificat, ba chiar necesar în sensul obiectivului vizat de respectarea acesteia.

Scopul general al teologiei este dat de explicitarea Revelației, căci teologia ca discurs trebuie să dea o formă articulată conținuturilor de credință. Prin urmare, se poate spune că teologia urmărește evidențierea raționalității obiective din spatele acestor conținuturi de credință. De asemenea, o teologie morală va arăta tocmai temeiul în virtutea căruia un lucru interzis de Lege este rău în mod obiectiv.

Dacă Legea morală este de origine divină, ea privește binele în mod absolut. Refuzăm orice interpretare contextuală relativistă față de morală și moralitate. O asemenea in-terpretare dinamitează însăși posibilitatea fondării unor valori morale perene, căci în măsura în care acestea există, ele trebuie să aibă un fundament atemporal din care să decurgă necesar valabilitatea lor intrinsecă.

Legea este eternă fiindcă se fundamentează în voința unică și eternă a Infinitului. Admiterea unei schimbabilități ar însemna profesarea inacceptabilei teze a schimba-bilității voinței Imuabilului. Dumnezeu în eternitatea Sa absolută are o singură vo-ință eternă și absolut necesară. Necesitatea imperativelor morale derivă din necesitatea absolută a voinței atotperfecte a lui Dumnezeu.

Dacă Legea este eternă prin fundamentarea ei, rezultă că statutul său este atempo-ral. Caracterul său permanent presupune valabilitate intrinsecă și independență față de condițiile temporale. Preceptele sale sunt condițiile desăvârșirii condiției spiritu-ale a creaturii raționale.

PROBLEMA MORALEI SEXUALE ÎN CREȘTINISM

Dacă rațiunile celor mai multe precepte morale sunt destul de lesne de înțeles și de acceptat, dat fiind faptul că, cel puțin regulile relațiilor orizontale corespund într-o anumită măsură simțului comun, restricțiile de natură sexuală pe care le pre-vede morala creștină, se prezintă ca fiind problematice. Este evident faptul că pentru cei care sunt deja angajați în parcursul spiritual, fiind membri ai Bisericii, poruncile sunt acceptate ca atare în virtutea autorității față de care aceștia și-au dat deja con-simțământul. Cu toate acestea, chiar și un creștin își poate ridica întrebări cu privire la acest tip de restricții.

Întrebările care se ridică privitor la restricțiile sexuale sunt în parte legitime. Aparent, păcatul desfrânării, în multiplele forme după care este definit de către Biserică, nu pare a avea vreo repercusiune negativă concretă (exceptând unele forme excentrice). Nu afectează relațiile cu semenii în nici un fel și nu prejudiciază propriu-zis pe ni-meni. De ce este considerată ilegală homosexualitatea sau autoerotismul? Dar adul-terul mutual consimțit, așa-numita „căsătorie deschisă”? Cu ce se răsfrânge negativ asupra celuilalt intimitatea concupiscentă liber-consimțită? Dar, mai ales, de ce sunt

restricționate actele intime premaritale? Care este diferența dintre a le săvârși înainte sau după căsătorie? De ce este importantă castitatea și de ce este atât de elogiat monahismul, din moment ce Dumnezeu poruncește înmulțirea (Gen. 1:28)?

Iată o parte dintre interogațiile relativ îndreptățite care se ridică în privința acestor probleme. Absența unui răspuns clar și satisfăcător la ele dublat de nefericitul recurs la autoritate nu face altceva decât să amplifice confuzia.

În cele ce urmează, vom încerca să schițăm câteva răspunsuri prin care să se evidențieze temeiurile principale ale moralei sexuale creștine cu restricțiile sale aferente.

NATURA SEXUALITĂȚII

Primul pas în a înțelege rațiunea determinantă a preceptelor prohibitive privitoare la morală sexuală a creștinismului, constă în înțelegerea naturii sexualității umane. Doar pornind de la ceea ce este în ea însăși se va putea deduce teleologia ei, precum și principiile de manifestare legitimă. Aceste principii rezultă din natura sa care îi determină menirea.

În primul rând, trebuie spus că sexualitatea nu este o dimensiune exclusiv biologică, ci are un fundament ontologic arhetipal. Respingem orice teză fundaționistă biologică privitoare la sexualitatea umană, considerând că o asemenea reducere a dimorfismului sexual la dimensiunea sa biologică privează sexualitatea tocmai de sensul ei cel mai înalt, ratând dimensiunea ei cea mai profundă.

Masculinul și Femininul sunt în primul rând realități de natură ontologică arhetipală. Arhetipurile¹ reprezintă structuri inteligibile universale. Ele nu sunt nici construite socio-culturale, nici convenții și nici abstracții rezultate prin extrapolarea analogică a unor fenomene biologice. Ca realități substanțiale de sine subzistente, ele au precedență universală în ordinea creației. Topica arhetipală este descrisă biblic în capitolul I al Genezei.

În conformitate cu acest fragment descriptiv, distingem următoarele serii arhetipale corespondente:

- Creator-Creație
- Unu-Multiplu
- Cer-Pământ
- Soare-Lună
- Masculin-Feminin
- Intelect-Intuiție

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Conf. univ. dr. Grigore-Dinu Moș, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, email: rmradu.micu@gmail.com

¹ Vom face distincția între *arhetipurile substanțiale* care sunt structuri paradigmatic universale-concrete ce stau la baza realităților cosmice (ex: Cer, Pământ, soare, lună, ape, arbore, șarpe) și *arhetipurile dinamice* care sunt acte cu caracter paradigmatic înfățișate ca niște cadre narrative în care se trasează coordonatele istoriei (căderea originară, potopul, turnul Babel).

Dualitatea arhetipală masculin-feminin, ca analogie izomorfă își are fundamentul în raportul original al Creatorului cu creația. Prima analogie cosmologică creată a acestui raport este relația Cer-Pământ, incorporând complementar caracterele activ, respectiv pasiv. În miturile cosmogonice, din hierogamia dintre principiul ceresc și cel teluric rezultă lumea ca totalitate cosmologică, prezentă în starea sa elementară sub forma oului cosmic. Genurile ca structuri ale dimorfismului sexual sunt analogii ale acestor realități macro-cosmice primordiale. Înrudirile anlogice arhetipale sunt regăsite și în opera exegetică a Sfântul Ambrozie al Milanului:

„De altfel, înaintea noastră a existat cineva care a menționat că a fost comisă o încălcare de către om, prin plăcere și simțământ, sub chipul șarpelui înțelegând imaginea plăcerii, și sub chipul femeii văzând consimțământul inimii și al minții, pe care grecii îl numesc αἰσθησις; întrucât, însă, simțământul a fost înșelat, el l-a denumit, potrivit povestirii, minte supusă greșelii, ceea ce grecii numesc νοῦς. Pe bună dreptate deci νοῦς a primit în grecește chip de bărbat, iar αἰσθησις, de femeie. De aceea, unii au văzut și în Adam un νοῦς pământean.”²

„Căci dacă pentru mai bine se primește ajutorul, în cazul nașterii se dovedește a fi mai mare rolul femeii, aidoma cu rostul pământului acestuia, care face ca semințele, primite la început, să se dezvolte din ce în ce, încălzindu-le la sânul lui, până ce se înalță spre recoltă.”³

Omul, în calitate de microcosmos⁴, este o ființă totalizantă în care se regăsește întreaga arhitectonică inteligibilă a lumii. Sexualitatea sa este forma microcosmică antropică a complementarității structurale dintre Cerul și Pământul originare. Unificarea nupțială dintre bărbat și femeie este o recapitulare a hierogamiei cosmice primordiale, o creare a unei lumi în micro. Crearea omului ca bărbat și femeie (Gen. 1:27) presupune caracterul de unitate duală a omului. Acest pasaj scripturistic indică evidentul caracter androgin la nivel ontologic al omului, fapt pentru care Pr. Stăniloae afirma că „bărbatul și femeia numai împreună alcătuiesc umanitatea completă”⁵. Caracterul unitar androgin al omului în starea de „schiță primordială” constituie fundamentul determinațiilor arhetipale care, la rândul lor, determină rațiunea ontologică a sexualității umane. Din cele expuse, rezultă un telos esențial al sexualității umane: refacearea androginiei primordiale.

Unitatea androgină la nivel arhitectonic bărbat-femeie este incorporarea analogică a celorlalte forme de unități duale cosmice pe care deja le-am menționat. În acest sens, unirea bărbatului cu femeia în scopul refacerii unității androgine primordiale

² SFÂNTUL AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrieri partea întâi*, PSB 52, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, pp. 65-66.

³ SFÂNTUL AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrieri partea întâi*, PSB 52, p. 91.

⁴ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Opere complete II, trad de Adrian Tănăsescu, Cornel Coman, Cristian Chivu, Editura Gândul Aprins, București, 2017, p. 165.

⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol III, Editura Institutului Biblic și de misiune ortodoxă, București, 2010, pp. 186-187.

este analogia dintre hierogamia cosmică Cer-Pământ. În această serie analogică se înscrie și raportul Hristos Biserică ilustrat de către Sfântul Pavel în *Epistola către Efeseni*: „Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui Mântuitor și este. Ci precum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților lor, întru totul. Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt, și ca s-o înfățișeze Săși, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană.” (Ef. 5:22-27).

Fundațiile arhitectonice ale sexualității umane determină automat și teleologia acesteia. Un prim criteriu de legitimitate al actelor intime este tocmai coerența arhitectonică a lor, astfel că orice act intim care iese din acest tipar al complementarității morfologiei corporale reprezintă o abnormitate. Sub acest aspect, sunt de la sine înțelese motivele pentru care morala creștină condamnă formele deviate, ex-centric, de exprimare sexuală precum homosexualitatea sau perversiunile de intervertire a părților corpului. Orice act intim care nu satisface teleologia rațiunii arhitectonice a sexualității care este constituită de refacerea androgeniei primordiale este condamnat la ilegitimitate. Doar formele de interferență care sunt în consonanță cu această rațiune teleologică a sexualității pot fi acceptate, adică cele care sunt conforme paradigmei arhitectonice în care se întemeiază determinațiile anatomice marcante ale dimorfismului sexual.

CASTITATE ȘI IMPURITATE

Dacă menținerea coerenței arhitectonice este o condiție necesară pentru legitimitatea actelor intime, ea totuși nu este și suficientă. Această insuficiență este exprimată prin faptul că Biserica și morala creștină în genere, condamnă non-echivoc concubinajul și orice act sexual pre-marital, chiar și pe cele întreținute în limitele firescului.

În aceste condiții, se poate ridica în mod îndreptățit întrebarea cu privire la caracterul vicios al actelor intime pre-maritale. Din moment ce oricum este săvârșit după cununie, în ce ar consta diferența? Prin ce se deosebește actul săvârșit înainte de cel săvârșit după? Care sunt temeiurile restricționării unui concubinaj fidel în care interferențele intime se mențin în limitele firescului? Pentru a răspunde la aceste probleme, este necesar ca mai întâi să distingem între cele două regimuri ontologice ale sexualității: cel de dinaintea căderii și cel de după.

Dat fiind caracterul arhitectonic și arhetipal al sexualității, omul era o ființă sexuală și în Paradis. În conformitate cu perspectiva patristică, corporalitatea biologică era o dimensiune constitutivă și în starea originală a omului, astfel că „hainele de piele” primite de primii oameni în contextul narațiunii mitologice a cărții Genezei, reprezintă nu trupul propriu-zis, ci o formă provizorie a unei corporalități grosiere și coruptibile menită să mențină în ființă omul căzut. Acest înveliș este trupul co-

ruptibil rezultat din intrarea omului în condiția mortalității: „Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și femeii lui îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat” (Gen. 3:21).

În starea de coruptibilitate și mortalitate, omul nu poate subzista în provizoratul ontologic al istoriei decât tot printr-o formă de corporalitate coruptibilă, deci provizorie. Hainele de piele reprezintă modalitatea salutară prin care omul poate fi menținut în ființă în urma păcatului. În absența lor, omul ar fi intrat într-o ireversibilă regresie în neființă. Trupul de după cădere, cu imperfecțiunile inerente, este modul unic prin care viața este posibilă.

Din aceste considerații, reiese în mod evident caracterul deficient al tuturor pulsionilor și facultăților umane. Întreaga instinctualitate intră într-o formă de manifestare căzută, viciată, impulsivă.

Sexualitatea este, de asemenea, una dintre dimensiunile cele mai afectate. Dacă în Eden ea avea un caracter nepătimăș, ingenuu, după cădere intră într-un regim de impuritate. În această privință, Sf. Augustin face următoarele afirmații:

„Atunci, după ce Legea a fost încălcată, întâiul om al lui Dumnezeu a început să cunoască în măduarele sale o altă lege care se opunea minții sale și a simțit păcatul neascultării lui când a cunoscut neascultarea trupului său, foarte întemeiat răsplătită. (...). Deci, după ce oamenii cei dintâi au simțit în carnea lor această mișcare care era rușinoasă prin aceea că era neascultătoare, și după ce s-au rușinat de goliciunea lor, au acoperit aceste mădule cu frunze de smochin (...).”⁶

În cele citate, Sfântul Augustin sublinează caracterul pătimăș al pulsionii concupiscente survenită ca un rezultat al păcatului. Cu toate că este impură, în cadrul căsătoriei devine legitimată, dat fiind faptul că slujește nobila menire procreativă:

„Într-adevăr, ceea ce au făcut aceia apoi, prin lăsarea de urmași -aceasta este virtutea căsătoriei, iar ceea ce au acoperit înainte de rușine-, acesta este răul poftei păcătoase care se ferește de privire și, rușinându-se, caută ascunziș.

Prin urmare, căsătoria se laudă pentru că face un lucru bun din acel rău, dar se sfiște pentru că nu poate exista fără acel rău. (...). Astfel, nici nu trebuie să osândim căsătoria din cauza răului poftei păcătoase, nici să lăudăm desfrânarea pe motiv că este bună căsătoria.”⁷

Perspectivile Sfinții Părinți privitoare la funcția procreativă a sexualității în starea originară admit două variante: fie reproducerea ar fi avut loc în alt mod decât cel sexual, fie ar fi fost tot sexuală, însă nepătimășă:

„Dar vor spune, poate, unii: „Ce vrea să spună, dar, zisele *bărbat și femeie și creșteți și vă înmulțiți?*” - la care vom spune că *creșteți și vă înmulțiți* nu arată neapărat înmulțirea prin împreunare de nuntă, că putea Dumnezeu și în altfel să înmulțească neamul omenesc dacă ei ar fi păstrat porunca necălcată până la capăt, dar știind Dumnezeu cu

⁶ FERICITUL AUGUSTIN, *Despre folosul căsătoriei. Despre căsătorie și pofta păcătoasă*, trad de Anca Meiroșu, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015, pp. 90-91.

⁷ FERICITUL AUGUSTIN, *Despre folosul căsătoriei. Despre căsătorie și pofta păcătoasă*, pp. 92-93.

dinainte-cunoașterea Sa, *Cela ce știe toate înainte de facerea lor*, că aveau să ajungă în călcare de poruncă și să fie osândiți morții, dinainte i-a făcut bărbat și femeie și le-a poruncit să crească și să se înmulțească.”⁸

Este întru totul sustenabilă ideea conform căreia înmulțirea ar fi putut avea sau chiar ar fi avut loc în alt mod în Eden, însă dualitatea androgină a omului, așa cum apare în referatul creației, exclude crearea femeii doar în scopul perpetuării speciei, femininul fiind componentă intrinsecă a naturii umane integrale. Dualitatea masculin-feminin, așa cum am arătat, este analogia arhetipurilor macro-cosmice primordiale în structura ontologică a omului.

Considerăm că înmulțirea în starea paradisiacă ar fi avut loc tot în mod sexual, însă într-un mod lipsit de orice impuritate. Argumentul este dat de faptul că omul este creat de la început ca ființă duală arhetipal. Dualitatea arhetipală implică dimorfism sexual la nivel biologic. Dimorfismul sexual presupune posibilitatea de interferență prin unificare arhetipală ca imitație a hierogamiei cosmice. Porunca înmulțirii este dată în Gen 1:28, astfel că se consideră, în virtutea acestui aspect, că procreția ar fi avut loc și dacă omul rămânea în starea paradisiacă. Dar din moment ce procreția ar fi avut loc prin contribuția amândurora, iar complementaritatea arhetipală dintre oameni se răsfrângea biologic ca dimorfism sexual, nu vedem ce impediment ar fi ca ea să aibă loc prin interferență sexuală, căci valența procreativă a sexualității nu este un aspect pur biologic, ci derivă și din ontologia sexualității ca structură analogă dualității Cer-Pământ din a căror fuziune rezultăoul cosmic ca nucleu primordial al lumii. Forța generativ-multiplicatoare a sexualității ține de vectorul arhetipal al acesteia.

Cu toate acestea, mutația pe care o suferă condiția ontologică a omului se răsfrânge implicit și la nivelul sexualității. Dacă în starea primordială actul intim procreativ era expresia unificării în vederea plurificării ființei, în regimul post-adamic, dinamica sexuală devine un mecanism de perpetuare a speciei sub imperiul morții și necesității. Instinctualitatea dobândește un caracter stihialic, impulsiv, violent. Pulsunile sexuale devin expresia dezastruoasă a speciei care, amenințată de extincție, vrea cu orice preț să își mențină continuitatea ființării.

Raportul de similitudine dintre *eros* și *thanatos* în starea istorică a omului este evidentă. Starea actuală a sexualității se întemeiază în moarte, fiind mecanismul de împotrivire față de amenințarea morții. Funcția de perpetuare a speciei nu are sens decât în contextul în care condiția este afectată de moarte. Mortalitatea, fiind rezultatul căderii, fondează regimul istoric al sexualității umane. În Eden, valența procreativă a sexualității nu era definită de funcția *perpetuării*, ci de cea a *multiplicării* ființei. Perpetuarea are sens doar sub imperiul extincției. Așadar, moartea este amestecată profund în condiția actuală a sexualității umane. Acest aspect determină caracterul impur al acesteia.

⁸ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 485.

Ideea raportului dintre sexualitatea procreativă specifică regimului post-adamic și mortalitate, raport în care acest tip de reproducere sexuală este condiționat de mortalitate, este regăsită și în viziunea Sfântul Ioan Damaschin:

„Și după călcarea poruncii, când prin călcarea poruncii moartea în lume a intrat (*că pământ ești și în pământ vei merge*), abia atunci *a cunoscut Adam pe Eva, femeia lui, și a zămislit, și a născut*. Așa că pentru a nu fi stârpit și nimicit neamul omenesc de către moarte s-a născocit nunta, ca prin facerea de prunci neamul oamenilor să se păstreze.”⁹

Impuritatea sexualității în starea ei căzută se manifestă simptomatic pe de o parte prin caracterul impulsiv-agresiv al ei, iar pe de altă parte prin rușinea pudică. Este remarcabil faptul că acest sentiment al pudorii este aproape inexistent la popoarele necivilizate, fiind direct proporțional cu gradul de civilizație al societății. Din această perspectivă, fenomenul este explicabil, dat fiind faptul că civilizația însăși este semnul distanțării de starea primordială, astfel că popoarele care încă nu au fost atinse de factorul civilizator sunt mult mai aproape de starea originară.

În condițiile în care starea actuală a sexualității este rezultatul mortalității pătrunsă în natura ontologică a omului prin căderea primordială, rezultă caracterul impur al ei, purtând în sine amprenta morții. Din expresie voluntară a persoanei se transformă în expresie impulsivă involuntară a speciei.

Dintre dimensiunile ființei umane, sexualitatea este afectată în cel mai înalt grad tocmai datorită potenței sale superioare. Fiind cea mai potentă facultate, nivelul său de afectare este direct proporțional cu nivelul potenței sale, astfel că în istorie, sexualitatea este inevitabil legată de mortalitate, căci ea nu poate genera decât ipostasuri muritoare.

Impuritatea funciară a regimului actual al sexualității umane determină ilegitimitatea manifestării ei. Prin caracterul ei congenital corupt și pătimaș, sexualitatea fără acțiunea transfiguratoare a harului se menține în impuritatea sa inerentă. Necesitatea unei taine speciale pentru unificarea intimă rezultă tocmai din aceste aspecte. Taina Cununiei nu e doar o consacrare a raportului arhetipal individual dintre bărbat și femeie, ci este o modalitate de transfigurare, de conversie calitativă a sexualității, scoțând-o din impuritatea ei funciară.

Din necesitatea unui sacrament care să transfigureze starea sexualității umane rezultă caracterul impur al oricărei manifestări sexuale extra sau pre-maritale.

O altă considerație care trebuie făcută este aceea a faptului că, la fel ca în privința celorlalte dimensiuni umane transfigurate prin primirea sacramentului, caracterul pătimaș al sexualității nu se anulează, ea rămânând până la moarte în forma ei căzută. Ea nu mai e impură, căci a fost transformată de sacramentul Cununiei, însă își menține efectele căderii inerente stării intramundane a omului. Sacramentul Cununiei acționează ca o formă de „neutralizare”, de „legalizare” a actului, însă nu produce o modificare radicală vizibilă a stării corupte a sexualității, așa cum Sfânta Euharistie

⁹ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 485.

nu anulează mortalitatea biologică. Este importantă înțelegerea acestui aspect, căci în căsătorie, chiar dacă interferențele intime nu reprezintă un păcat, ele mențin caracterul căzut al naturii, remanența degenerată a coruperii originare prin caracterul impulsiv-pătimaș al actului.

Acesta este unul dintre motivele pentru care atât Hristos cât și Sf. Pavel recomandă castitatea, însă avertizează asupra faptului că fecioria rămâne o opțiune vocațională: „Ucenicii I-au zis: Dacă astfel este pricina omului cu femeia, nu este de folos să se însoare. Iar El le-a zis: Nu toți pricep cuvântul acesta, ci aceia cărora le este dat. Că sunt fameni care s-au născut așa din pântecele mamei lor; sunt fameni pe care oamenii i-au făcut fameni, și sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înșiși, pentru împărția cerurilor. Cine poate înțelege să înțeleagă.” (Mt. 19:10-12); „Eu voiesc ca toți oamenii să fie cum sunt eu însumi. Dar fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul așa, altul într-alt fel. Celor ce sunt necăsătoriți și văduvelor le spun: Bine este pentru ei să rămână ca și mine. Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă.” (I Cor. 7:7-9).

Date fiind aceste considerații, este de înțeles motivul pentru care fecioria, castitatea sunt virtuți atât de importante în morala iudaică și în cea creștină. Puritatea deplină este dată doar în starea de feciorie, astfel că actul sexual, chiar și în cadrul legitim al căsătoriei rămâne un comportament pătimaș care menține în el amprenta căderii. Acest aspect este reflectat în mod clar în canoanele bisericești prin impunerea abstenței sexuale în timpul posturilor sau înaintea primirii Sfintei Euharistii.

Pentru a limpezi teza pe care o profesăm și pentru a înlătura orice dubiu în această privința legitimității poziției susținute, vom expune aici schema argumentativă. Dacă acceptăm prin autoritate legiuirile bisericești ca fiind întemeiate, avându-și o rațiune puternică în spatele lor, constatăm că explicația dată este singura posibilă. Dacă actul sexual ar fi un comportament total lipsit de orice impuritate, nu ar avea nevoie să fie restricționat. Dat fiind faptul că este restricționat chiar și în cadrul căsătoriei, rezultă că un anumit element deficient încă persistă în el, chiar și în legitimitatea cadrului nupțial. Incompatibilitatea dintre sacru și erotic este evidentă, însă această incompatibilitate nu poate fi dată decât de caracterul deficient al eroticului. Această deficiență a eroticului îi este funciară, altminteri, el nu ar mai trebui reglementat moral. Pe de altă parte, fecioria este o virtute care se bucură de un grad de respect ridicat în ethos-ul creștin. Nu întâmplător există în Dogmatică ideea conform căreia Maria este pururea fecioară. Infinitul Absolut nu S-ar fi putut întrupa altfel decât dintr-o fecioară¹⁰. Asocierea puternică a castității cu puritatea indică și reversul său, anume

¹⁰ Menționăm faptul că acestea nu sunt singurele și nici principalele rațiuni dogmatice din spațiile acestor aspecte doctrinare, însă sunt complementare. Rațiunea principală a întrupării lui Hristos dintr-o Fecioară este dată de preexistența ipostatică a Fiului Care este născut din veci de către Tatăl. Absența paternității umane implică absența generării, căci paternitatea este generativă iar maternitatea receptiv-mediatoare. Nu poate exista generare decât a unui ipostas negenerat. Asocierea maternitate-paternitate presupune *generare* ipostatică, iar nu *mediere* ipostatică, aceasta din urmă putând fi dată doar în condițiile unei maternități umane lipsite de paternitate umană. Privitor la pururea fecio-

corelația dintre sexualitatea activă și impuritate. Acest caracter deficient al sexualității, pe lângă faptul că se reflectă consecvent în axiologia creștină, reiese și din cele expuse anterior în privința ontologiei sexualității, dar și din nemijlocirea fenomenalității ei de o violentă și stihialică efervescență.

Privitor la raportul ierarhic dintre căsătorie și feciorie, Sfântul Ioan Damaschin afirmă următoarele:

„Fecioria este petrecerea îngerilor, însușirea a toată firea/natura netrupească. Spunem aceasta nu defăimând nunta (Doamne ferește!), că știm că Domnul, la venirea Lui, a binecuvântat nunta, precum și pe cel ce a zis: *Cinstită este nunta, și patul nespurcat*, ci cunoscând că fecioria este mai bună decât ceea ce este bun, că și între virtuți sânt mai mari și mai mici, așijderea și între răutăți. Cunoaștem că odrăsliți din nuntă sunt toți muritorii cei de după începătorii neamului omenesc (fiindcă aceia sunt plăsmuire a fecioriei, nu a nunții). Deci pe cât e îngerul mai presus de om, pe atât este fecioria mai de cinste decât nunta.”¹¹

În urma celor expuse și în consonanță cu afirmațiile Sfântului Ioan Damaschin, rezultă neta preeminență a regimului de viață abstinent față de cel procreativ. Raportul implică automat superioritatea monahismului față de căsătorie, însă, evident, a monahismului asumat și împlinit.

Superioritatea castității față de căsătorie mai rezultă și din alt aspect. Sexualitatea activ-procreativă este specifică vieții mundane, fiind abolită în Eshaton: „Și le-a zis lor Iisus: Fiii veacului acestuia se însoară și se mărită; iar cei ce se vor învrednici să dobândească veacul acela și învierea cea din morți, nici nu se însoară, nici nu se mărită. Căci nici să moară nu mai pot, căci sunt la fel cu îngerii și sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii.” (Lc. 20: 34-36). Cu toate acestea, nu considerăm că abolirea va fi a sexualității ca determinare morfologică, dat fiind caracterul ei arhetipal care amprentează întregul ființei individuale, ci doar la cea activă, erotică. Prin castitate, monahul anticipă condiția eshatologică a omului, dar întruchipează și starea originară adamică de dinaintea căderii. Ideea purității originare a omului dată de starea fecioriei este reliefată de către Sfântul Ioan Damaschin:

„Noi spunem însă, îndrăznind întru Dumnezeu Cuvântul, Cel din Fecioară întrupat, că fecioria de demult și dintru început a fost sădită în firea/natura oamenilor –că din pământ-fecioară a fost plăsmuit omul, din singur Adam a fost zidită Eva, în rai se petrecea în feciorie.”¹²

Absinența sexuală presupune automat evitarea impurificării, impurificare ce se datorează naturii căzute a sexualității. Dacă manifestările active ale instinctului procreator constituie o expresie pătimașă a condiției deficiente, rezultă în mod clar superioritatea condiției celui care evită orice formă de interferență intimă.

ria Mariei, argumentul constă în faptul că Hristos ca Ipostas absolut saturează deplin maternitatea Sfintei fecioare, căci este un Ipostas Care conține totalitatea.

¹¹ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, pp. 487-489.

¹² SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 483.

CONCLUZII

În acest scurt studiu, așa cum s-a observat, am abordat problema sexualității din perspectiva moralei creștine, vizând rațiunea justificativă a preceptelor restrictive care, din perspectiva ethos-ului creștin, se impun în acest domeniu. Sesizând necesitatea unei perspective articulate asupra acestor probleme, perespectivă pe care, din păcate, o regăsim prea puțin în spațiul discursului eclesial public am considerat că o asemenea abordare este dacă nu necesară, cel puțin deosebit de importantă nu doar sub aspect doctrinar, ci și sub aspect didactic-misionar.

În prima parte a lucrării am expus natura sexualității umane și caracterul ei arhetipal care decurge dintr-un fundament al ei situat dincolo de simplele determinări biologice, fundament necesar nu doar sub aspect ontologic, ci și din perspectiva justificării moralei sexuale în genere. Am determinat ca telos esențial al sexualității refacerea androginiei primordiale, astfel că orice manifestare erotică trebuie să fie în conformitate cu acest criteriu teleologic dacă se vrea a fi legitimată.

În cea de-a doua parte s-a arătat deductiv caracterul impur funciar al sexualității umane care, la fel ca alte facultăți omenești, se află într-un regim deficient de actualizare și manifestare în urma afectării ei de căderea originară. Din această deficiență funciară, am conchis necesitatea Tainei Sfintei Cununii ca modalitate de transfigurare harică, de purificare.

Dincolo de acestea, în virtutea aceleiași premise, am arătat caracterul preeminent al castității față de căsătorie, nu fiindcă sexualitatea umană nu ar fi o componentă intrinsecă naturii dorită de Dumnezeu, ci fiindcă regimul deficient al sexualității în starea căzută presupune o stare de impuritate intrinsecă a acesteia. Fiind expresia condiției căzute, afectate de moarte, este evident că ea a suferit o alterare majoră față de starea originară. Preeminența castității față de căsătorie, așa cum s-a văzut, este susținută de către unii dintre cei mai importanți Părinți teologi.

În virtutea acestor considerații conclusive, considerăm că această scurtă întrprindere a reușit să schițeze un cadru de ansamblu menit să sprijine pledoariile dogmatice și moral-apologetice ale teologiei creștine, contribuind astfel la slujirea teologică a Adevărului Care S-a întrupat pentru ridicarea naturii umane căzute la altitudinea demnității celeste.

UNIVERSALITATE ȘI MONAHISM ÎN ORTODOXIE*

IEROM. DRD. OCTAVIAN NICOLAE CIOBANU**

Abstract: When we refer to universality, we think about the Universe – which means everything. When we talk about universality, there is no more separation. The monachism is found, which main role in society is to be the same for everyone and to be a mass of people, together with God and then in a communion with one another. Monachism is the one that being separated from the people, also prays for the people. Maybe many are wondering what is the connection between monachism and universality? The religious people, and here we refer especially to those living a solitary life, are the most universal parents. They did not run away from the world because they hated it. They did because they loved it. To be able to help the world, release it from evil, the religious, also being submitted to weakness, of the soul and body, like any other human cannot stand among the wolves that rule the people. „The pack of wolves”, may be banished by the hunter from afar or even killed, if shooting them from afar. The purpose of monachism can only be the accomplishment of the human being or bringing him closer to God. So the real religious people is an universal being. It may seem paradoxical sometimes. How the monachism that introspects the human isolates him in an intimate way, to get closer to God, to be very well associated with universality.

Keywords: universality, monachism, turning to God, people, life

INTRODUCERE

A tunci când ne referim la universalitate, această noțiune nu ne duce gândul în altă parte mai mult decât la Univers - ceea ce cuprinde totul. Atunci când vorbim de universalitate, nu mai există separare. Cel mai bine se regăsește în această definiție monahismul, al cărui rol principal în societate este acela de fi pentru toți același, să fie o mare de oameni, cuprinși în comuniune cu Dumnezeu, și apoi unii cu alții. Monahul este acela care este despărțit de lume, dar în același timp rugător pentru lume. Poate mulți se întreabă, punând monahismul lângă universalitate, ce legătura ar avea una cu alta? Monahii, și aici putem să ne referim mai ales la cei care duc o viață de pustinci, sunt cei mai universali părinți. Nu au fugit de lume pentru că au urât-o. Ci au fugit de lume pentru că au iubit-o. Ca să poți ajuta lumea, să o scapi de rău, omul monah, având și el neputințe sufletești sau trupești, ca orice om supus păcatului, nu poate sta desigur în mijlocul lupilor care îi stăpânesc pe oameni. „Haita de lupi” poate fi alungată de departe de vânător, sau chiar omorâtă, dacă de la o distanță anume trage în ei unul sau mai multe focuri de arme.

Care poate fi scopul monahismului, altul decât desăvârșirea omului sau îndumnezeirea lui. Monahul cu adevărat monah este un om universal. Poate că uneori pare paradoxal. Cum monahismul care îl reculege pe om, îl izolează într-un mod tainic, pentru a se putea apropia mai mult de Dumnezeu, să fie foarte bine asociat cu universalitatea. Din câte știm universalitatea înseamnă o exteriorizare a persoanei, față de alte persoane. Și când vorbim de omenirea întreagă ea nu se găsește în afara omului, ci chiar în om. Primul exemplu este Adam-de unde a s-a născut tot neamul omenesc. Dacă omul din păcate este egoist, individualist, având iubire de sine, clar că nu mai are cum să aibă cât de puțin vederea întregului neam omenesc¹. Dacă omul iubește mai mult pe aproapele, decât pe sine însuși, nu se separă de oameni, iartă, creează și „colorează” mediul înconjurător prin viața sa, primește în inima sa întreaga omenire.

Facând aici o paranteză, ne aducem aminte de Sfântul Siluan Athonitul, care ajunsese la o atât de înaltă viață duhovnicească, încât atât de mult iubea lumea că dorea să îi cuprindă în brațele lui. Aceasta este un om, având în inima sa întreaga omenire, pentru că a dobândit dragostea dumnezeiască². „Universalitatea, privită drept categorie calitativă, nu se realizează prin punerea împreună a oamenilor, nici chiar prin adunarea la un loc a tuturor oamenilor din lumea întreagă, ci prin includerea și cuprinderea lor în fiecare persoană umană concretă”³. Mai exact, universalitatea nu înseamnă a aduna „tot ce este rău la un loc”, nu de a aduna prin aceasta a se răspândi patimile fiecăruia adunate la un loc. Ci ea, universalitatea arată o trăsătură a omului adevărat, așa cum a fost creat de începutul lumii-Adam înainte de cădere. După cădere omul a devenit unul individualist, egoist. Pentru că aceasta produce de fapt neascultarea (ceea ce a fost și la primii oameni), înstrăinarea de Dumnezeu, izolându-se singur. Cel ce face ascultare, monahul îndeosebi și fiecare om în parte, are mereu conștiința că prin părintele său duhovnicesc, nu îi vorbește altul, decât Mântuitorul Iisus Hristos. Dacă noi ascultăm, fie monah, fie mirean, se produce în noi vindecarea de neascultarea lui Adam. Dacă ascultăm, primim din nou haina botezului, primim chipul cel dintâi, așa cum am fost creați de la început. Un sfânt părinte, pe nume Teodor Studitul ascultarea o compară cu martiriul⁴.

Revenind la ceea ce înseamnă izolare, individualism, ne aducem aminte din Sfânta Evanghelie, că demonizații pe care i-a vindecat Mântuitorul Iisus Hristos, înainte de

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Dumitru Vanca, care și-a dat avizul pentru publicare.

¹ Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, email: ceobanuoctavian@yahoo.com.

² Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate - himeră și adevăr* -, traducere de Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002, pp. 77-78.

³ Vezi Arhimandritul SOFRONIE, *Cuviosul Siluan Athonitul*, traducere de Rafail Noica, Ed. Accent Print, Suceava, 2013.

⁴ Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, p.79.

⁵ Arhim. Dionisie CONSTANTIN, *Despărțitor de lume și rugător pentru lume-Viața monahală, binecuvântare pentru Biserică-*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2016, pp. 137-138.

a-i vindeca, trăiau departe de lume, în morminte părăsite⁵. Din această pricină a păcatului s-a stricat unitatea dintre oameni, și a apărut dezintegrarea dintre oameni. Când ne referim la unitatea întregii omeniri, de fapt ne referim la unitatea dintre fiecare om. De la om la om, sau de la persoană la persoană pornește unitatea întregii omeniri. Un mare totdeauna va porni de la ceva mic. Fiecare individ în parte adunându-se în număr cât mai mare, formează deci o unitate. Depinde de fiecare persoană în parte, modul său de viață, preocupările sale, pentru că unitatea ori dezbinarea fiecărui om în parte, poate influența întreaga omenire. E ca și cum într-o familie, părinții nu sunt uniți între ei chiar dacă sunt căsătoriți, la fel și copii nu sunt uniți cu părinții și invers, sau frații între ei, pentru că în primul rând lipsește dragostea care creează această armonie între persoane alături de altele. Mai putem admite și faptul că totul pornește de la inimă, din interiorul omului lăuntric. În inimă domnește ordinea sau dezordinea omului, după cum este alipt sau nu de Hristos. Și cum se prezintă părinții sau cum au trăit ei uniți sau dezbinați, uniți sau nu uniți cu Hristos, așa vor fi și copii lor. Și așa mai multe familii, mai mulți oameni, dacă nu sunt uniți, devine întreaga lume fie unită sau dezbinată, după modul trăirii lor cu și în Hristos⁶. „Dezbinarea lumii exteriorizează dezbinarea interioară a omului. Epicentrul dezbinării mondiale se găsește în inima omului, în omul lăuntric; iar dezbinarea care se creează în aceasta depășește orice dezbinare exterioară”⁷.

UNIVERSALITATE ȘI MONAHISM

Iar când vorbim de monah, el este primul care cultivă această unitate. Pentru că el își adună mintea sau mai bine zis coboară mintea în inimă, unde se află toată existența sa. Iar prin coborârea minții în inimă practicând rugăciunea lui Iisus, se naște odată cu aceasta și dragostea pentru Dumnezeu și pentru aproapele. Iar omul (monahul) se unifică în primul rând pe sine însuși, se vindecă ; iar apoi vindecându-se pe sine însuși, poate să vindece și întreaga lume. Monahul bineînțeles, nu va reuși aceasta, dacă nu se va retrage de lume (în prim plan a nu se înțelege un mod egoist) și întorcându-se spre sine, se întâlnește cu sine însuși, începe să se cunoască mai bine pe sine însuși. Și când monahul, practicând rugăciunea lui Iisus, își va descoperi mizeria din sufletul său, netrebnicia, neputința lui ș.a., atunci a ajuns la cunoașterea cea adevărată care îl va duce la dragoste și smerenie sau invers, și la unitatea cea adevărată cu întreaga omenire. Smerenia este cea mai mare calitate, care îi deschide omului o porțiță pentru a merge spre Dumnezeu, văzându-și în același timp netrebnicia sa. Smerenia este darul lui Dumnezeu pentru om care îl face să fie cât mai aproape de El. Un motiv pentru care monahii ieșeau din pustie, este acela ca fiind lipsiți de ajutorarea apropiatului, să-și cunoască mai în adânc, slăbiciunea proprie. Și dacă își cunoaște slăbiciunea proprie, atunci va și cere ajutorul lui Dumnezeu. Monahul devine conștient,

⁵ Vezi Sfânta și Dumnezeiasca Scriptură a Noului Testament, Evanghelia după Matei.

⁶ Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, pp. 78-79.

⁷ Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, p. 79.

că fără Dumnezeu, nu poate face nimic, absolut nimic. Smerenia, este haina cu care îmbrăcându-se monahul, omul în general, va fi păzit de uneltirile vrăjmașului. Este veșmântul care îl păzește de cădere⁸. Omul cu puterea sa poate să se retragă, pentru că aceasta este o lucrare omenească, dar când începe a se dăruia altora, a se jertfi pentru aproapele, este ajutorul dumnezeiesc care contribuie la lucrarea omului. Omul nu poate singur să ajute pe alții, decât numai conlucrând cu harul dumnezeiesc. De fapt, adevărata lume, este fundamentată pe omul universal. A se putea ajunge la o unitate, unificare, nu se poate altfel decât prin Biserică, și în Biserică. Omul, fiind după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, devine ca o oglindă în care se reflectă Dumnezeu. Monahul este cel care se depărtează, fuge de tot ceea ce este lumesc. El se eliberează de tot ceea ce este patimă în lume : iubirea de argint, dorințe, poftă păcătoasă sau carnale. Monahul este cel care se golește pe sine însuși, de tot ce este lumesc. Mai apoi, monahul este cel care paradoxal se separă de toate ca să se unească cu toate. El este cel care se vede pe el însuși. Îl pune pe aproapele său mai presus decât el. Se bucură atunci când îl vede pe aproapele mai sus decât el și se întristează atunci când cel de lângă el suferă. Numai așa omul se poate uni cu Dumnezeu, atunci când se separă de lume, cum am mai spus, ca să se unească cu lumea. Când într-adevăr omul a realizat unirea cu Dumnezeu, se unește cu toți. Din păcate omul a luptat împotriva firii, fără a judeca prea mult. A trebuit ca să vină Cineva, să ne salveze și să unească ceea ce omul a despărțit prin păcat. Începând cu nașterea Sa trecând prin moarte și prin învierea Sa, culminând cu înălțarea Sa, arătând că unește cerul cu pământul, mai exact prin trăirea Sa unește în mod deplin întreaga creație⁹.

„Omul, înlăuntrul Trupului lui Hristos, Biserica, este chemat să depășească firea sa învrăjbită și să înainteze cu dinamismul noii deveniri umane, pe care l-a arătat Hristos”¹⁰.

De aceea, este de trebuință ca omul să își depășească condiția firii. Mai ales monahul, care este chemat în mod direct la desăvârșire sau îndumnezeire, cu ajutorul harului lui Dumnezeu, trebuie să treacă toate obstacolele vieții, care îi vin în cale, până și trupul luptat de patima desfrânării, să îl supună sufletului, pentru ca sufletul să fie deasupra trupului, și invers. Este aici nevoie de o dominare pozitivă, de o stăpânire a sufletului asupra trupului, folosind în acest sens, cel mai bun ca prilej mânia. „Cu mânia cea de a fiară, omul să lupte împotriva patimilor”. Iar plăcerea să o întoarcă spre a sluji lui Dumnezeu, și nu poftelor trupesti.

Monahul este cel care, de bunăvoie părăsește ceea ce îi era drag, și anume familia, rudele și prietenii, dimpreună cu patria sa. Nu îi părăsește pentru un anume dispreț, sau ură; îi părăsește pentru că îi iubește atât de mult, încât le dorește tot binele din lume. Iar pentru a-i putea ajuta mai mult, el, monahul trebuie să se apropie mai

⁸ Arhim. Dionisie CONSTANTIN, *Despărțitor de lume și rugător pentru lume -Viața monahală, binecuvântare pentru Biserică-*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2016, pp. 136-137.

⁹ Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, pp. 79-83.

¹⁰ Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, pp. 83-84.

mult de Dumnezeu, ca prin el să îi mântuiască și pe ai săi. El atunci pătrunde în familia universală, adică în familia lui Dumnezeu. Iar, pătrunzând în această familie universală, de fapt devine un om al iubirii, după modelul lui Hristos. Trebuie de recunoscut, că pentru a trece de la o familie de sânge, de rudenii, la familia sfântă, unde Tatăl este Dumnezeu, iar frații și prietenii sunt sfinții, nu este una deloc ușoară. Acesta este scopul pe care trebuie să îl urmărească fiecare monah, dar și fiecare creștin, și anume desăvârșirea ¹¹.

„Când omul se va desăvârși în iubire și în nepătimire-spune Sfântul Maxim Mărturisitorul-, „nu va mai exista diferență între ceea ce este propriu și ceea ce este străin, sau între al meu și al altuia, sau între credincios și necredincios, între sclav sau omul liber, sau între bărbat și femeie”¹².

Lumea aceasta, se poate numi o lume „a fugii”, unde omul contemporan aleargă în iluzie numai după lucruri efemere. În drumul spre Împărăția lui Dumnezeu, omul în pargul morții nepregătit fiindu-i sufletul, nu are de dat niciun răspuns, căci materia i-a înăbușit sufletul. Omul contemporan, sau omul „fugii” vrea să aibă totul pentru a-și face raiul aici pe pământ, însă neștiind că prin aceasta își pregătește iadul dincolo. Pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr spune tot despre aceasta. Pentru omul „fugii”, sau omul contemporan, se lipește atât de mult de el bunurile materiale, încât ajunge „să i se închine lor.” Dumnezeu acestor oameni devine banul. Prin bani, diavolul îl prinde în cursă pe om cel mai ușor, pentru că îi creează iluzia că fără bani nu poate să mai trăiască, și este pe cale să moară. Dar nu este așa, pentru că Dumnezeu este cel ce îi dă omului viață, și nu banii. Iar în loc ca omul să înseteze după Dumnezeu, după viața cea veșnică, iată că omul însetează după bunurile materiale, mai ales după bani. Și setea niciodată nu o va putea potoli cu lucrurile efemere, mai ales dincolo de moarte, unde toate lucrurile se vor da pe față¹³.

Când omul se deschide spre universalitate, se iau în calcul faptul că atunci se produce o schimbare radicală în el. Prima schimbare este cea a curățirii interioare a inimii omului, și întoarcerea sa cu fața spre Dumnezeu. Când omul se întoarce înlăuntrul său, curățindu-și inima de murdărie, Îl vede pe Dumnezeu. Când îl vede pe Dumnezeu, atunci îl vede cu adevărat pe cel cu adevărat om. Este o schimbare care se întâmplă prin răstignirea omului vechi de patimi și păcate, și înnoirea omului nou în Hristos-Adam cel nou. Un mod de universalitate, am putea spune că este atunci când Hristos și-a asumat păcatul întregii lumi, deci Hristos i-a cuprins pe toți oamenii la un loc. Apropierea unuia față de celălalt nu se întâmplă la moment de fericire, mare veselie, ci atunci când omul dă de suferință și necaz. Schimbarea întregii lumi a venit prin Hristos când și-a asumat păcatul nostru. Apoi a reînviat lumea. Atunci când vrem să schimbăm ceva în jurul nostru, trebuie ca să ne jertfim, să suferim, pentru că doar

¹¹ Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, pp. 85-86.

¹² Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, p. 86.

¹³ Traian-Alexandru MIU, *Globalizare și ortodoxie - provocări și perspective* -, Ed. Universitară, București, 2015, pp. 94-95.

așa arătăm cu adevărat că iubim pe aproapele. Suferința lui devine suferința mea. Necazul, durerea, strâmtorarea îmi revin mie. Pentru că eu îl iubesc pe cel de lângă mine; îl consider ca făcând parte din viața mea, este unul dintre mădularele mele. Când mă lovesc la un picior, sufăr pe deplin; tot trupul meu ia parte la acel mădular al trupului meu rănit. La fel este și cu aproapele meu. Când ne asumăm ceva, ne-o asumăm din dragoste față de Dumnezeu și de aproapele. Dacă nu ar exista dragostea cea adevărată, cu siguranță am muri toți înaintea devreme. Moartea (iadul), este nimic altceva decât lipsa dragostei, a comuniunii între oameni.¹⁴ „*Monahul desăvârșit își asumă de bună voie responsabilitatea panumană pentru răul care există în lume*”¹⁵

ÎN LOC DE CONCLUZII

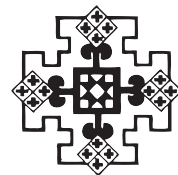
Când ne referim la adevărata universalitate, înseamnă că ea are loc prin oameni de tip universal; oameni care se apropie chenotic de întreaga lume. Universalitatea nu se construiește în afara lumii; nicidecum nu se poate crede așa ceva. Universalitatea se construiește în interiorul lumii, la nivelul persoanelor, credincioșilor aflați într-o instituție, de pildă Biserica. Harul Duhului Sfânt care se pogoară peste Cinstitele Daruri și în același timp peste oameni, este Acel har care pe creștin îl aduce la universalitatea lui Hristos. Harul Duhului Sfânt nu face discriminare, nu separă ș.a., El se pogoară peste toți, El este plinătatea iubirii desăvârșite. La această universalitate ne cheamă și pe noi Hristos. De aceea, este de partea noastră, dacă vrem ori nu, să schimbăm lumea. Lumea nu se schimbă altfel, dacă noi făcând parte din lume nu ne schimbăm. Alt punct este faptul că, universalitatea nu se realizează așa cum am mai amintit mai sus fără jertfă, fără sacrificiu. Numai prin smerenie și dragoste omul se poate deschide spre Împărăția lui Dumnezeu. Cei mândri, orgolioși și răi, nu vor putea dobândi Împărăția lui Dumnezeu, dacă nu se pocăiesc de păcatele lor. Monahul, cât și credinciosul dobândește adevărata universalitate, când se roagă pentru întreaga lume, neconținut, fără șovăială, și neîncetate lacrimi către Dumnezeu¹⁶.

¹⁴ Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, pp. 87-88.

¹⁵ Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, p. 89.

¹⁶ Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, pp. 28-29.

TEOLOGIE ISTORICĂ



ROLUL COLONIȘTILOR ORIENTALI ÎN RĂSPÂNDIREA CREȘTINISMULUI PE TERITORIUL IMPERIULUI ROMAN. CAZUL COMUNITĂȚII DE LA VALCUM-PANNONIA*

PR. DRD. RAREȘ TĂRNICERU**

Abstract: It is a fact well known that the oriental colonists are counted among the factors that contributed in a significant way to the spread of christianity in the Roman world. But the answer to the question „what kind of influence did they have on this subject?” still remains to be found. In an epoch of significant transformations in the field of religious mentalities, like the 3rd century was, the influence of the orientals could have been greater than we know. This study tries to find some answers to the issue of the spreading of christianity in Pannonia via the syrian colonists that were brought in the province at the end of the Second Marcomannic War, focusing on the case of 3rd century christians in the Valcum (Fenekpusta) latifundia, south of Balaton Lake.

Keywords: early Christianity, Syrian colonists, Pannonia, latifundia, 3rd century

INTRODUCERE

În mod tradițional, pentru cercetarea istoriografică orientalii sunt considerați unii dintre cei mai importanți factori ai răspândirii creștinismului. În special, cei veniți din zona Palestinei și a Siriei au această calitate datorită faptului că, așa cum se știe, aceste zone au beneficiat de propovăduirea primilor misionari creștini încă din secolul I. În mod concret, în zona europeană a Imperiului Roman, creștinismul, cu puține excepții, nu a început să se răspândească decât abia cu începerea din al doilea secol, adică la aproape o sută de ani de când această religie se manifesta în zona provinciilor orientale. În cazul provinciilor dunărene ale Imperiului, data limită de răspândire a creștinismului, atât cât ne permit descoperirile arheologice să deducem, nu poate fi stabilită mai devreme de începutul secolului al treilea.

În aceste condiții este de înțeles faptul că, la venirea odată cu coloniștii orientali în zona provinciilor dunărene a primilor creștini, aceștia au adus cu ei un creștinism maturizat, având o vechime de mai bine de 200 de ani, fapt care a contribuit în mod decisiv la instalarea acestei religii în zonele unde s-au stabilit coloniștii. Felul în care s-a produs acest proces de influențare de către orientali a dezvoltării creștinismului

nu este încă pe deplin elucidat, iar lucrarea de față își propune să aducă o serie de lămuriri legate de acest subiect, prin prezentarea punctuală, cu ajutorul mărturiilor arheologice, a unei situații pe care o regăsim în provincia romană Pannonia, în perioada secolului al III-lea.

AGRICULTURA, MOTORUL DEZVOLTĂRII ECONOMICE ȘI PREAMBULUL APARIȚIEI CREȘTINISMULUI ÎN PANNONIA

Cazul concret al provinciei Pannonia este deosebit de cel al celorlalte provincii danubiene, prin faptul că venirea în acest spațiu a primilor coloniști de origine orientală a avut ca rezultat apariția primelor comunități creștine, cu cel puțin o jumătate de secol mai înainte ca această provincie să fi fost conectată pe cale terestră cu centrele creștine din zona Dunării de jos, respectiv din provinciile sud dunărene moesiene.

De ce este interesant acest fapt? De-a lungul timpului, cercetarea modului în care s-a produs expansiunea creștinismului în lumea romană a scos la iveală faptul că acest proces a fost tributar unui transfer de idei și oameni între provinciile alăturate¹. Concret, cu începere din zonele unde s-a produs propovăduirea inițială a Apostolilor și a ucenicilor lor, Biserica s-a extins mai apoi, pe parcursul secolelor II-III, către zonele învecinate. Acesta a fost un proces relativ anevoios și foarte dependent de existența unor conexiuni terestre bine securizate între provinciile învecinate. În cadrul acestui proces, zona Asiei Mici a influențat zona Greciei și a Balcanilor, care mai apoi au influențat zona Dalmației și așa mai departe, urmând, cum am spus, un curs geografic bine stabilit.

În cazul Pannoniei, însă, lucrurile nu au stat așa, din câte putem deduce, grație descoperirilor arheologice pe care le avem la dispoziție. Din câte ne putem da seama, această provincie romană a beneficiat de prezența creștinismului pe teritoriul ei, mai precis în zona câmpiei Pannonice, încă din prima parte a secolului al III-lea, cu mult înainte ca legătura terestră cu zonele încreștinate de la Dunărea de jos să se fi dezvoltat.

Care a fost cauza acestui proces excepțional? Cauzele par a fi multiple, însă, dintre toate se desprinde una esențială: recuperarea provinciei Pannonia pentru sistemul agricol al Imperiului Roman. La sfârșitul celui de-al doilea război marcomanic, care s-a încheiat prin pacea din anul 180², provincia Pannonia a cunoscut cea mai lungă perioadă de liniște continuă din întreaga ei existență, perioadă care a durat vreme de mai bine de un secol. Mai mult decât atât, grație acestei stări, Imperul Roman a putut să beneficieze de cea mai importantă resursă economică a acestei zone: agricultura. Având o suprafață de circa 100.000 de kilometri pătrați, Câmpia Pannonică este

* Studiu a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.

¹ Rodney STARK, *The rise of Christianity*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 132.

² Péter KOVÁCS, *Marcus Aurelius' rain miracle and the Marcomannic wars*, Brill, Leiden; Boston, 2009, pp. 251-252.

și astăzi una dintre cele mai întinse zone plane ale Europei. Cum în marea ei majoritate această întindere este formată din câmpie cu soluri foarte mănoase, ea a reprezentat pentru Imperiul Roman una dintre sursele agricole de cea mai mare importanță. Principalele ramuri agricole pe care Imperiul Roman le-a dezvoltat în zona Pannoniei erau producția cerealică, creșterea vitelor și viticultura³. Așa cum arată datele istorice, după instaurarea păcii de la sfârșitul secolului al doilea, producția agricolă din această provincie a furnizat Imperiului Roman resursele pentru a-și crește populația cu mai bine de 40%, aceasta ajungând până la mijlocul celui de-al treilea secol să crească de la 60 de milioane, la 100 de milioane de locuitori⁴. În aceeași perioadă, armata romană avea să cunoască o creștere similară, efectivele ei ajungând la un număr de 40 de legiuni, față de 26 existente cu circa cincizeci de ani mai înainte⁵. Din orice perspectivă am privi aceste cifre, ele atestă o creștere spectaculoasă.

Toată această creștere nu ar fi putut fi posibilă, însă, fără ca agricultura pannoniană să fi beneficiat de o foarte importantă resursă umană adusă din zona orientală, respectiv din zona Siriei⁶, un alt bazin agricol foarte important, specializat în cereale și creșterea animalelor. Nu se știe cu exactitate care a fost numărul total de coloniști aduși de către Imperiul Roman din această zonă, însă este cert faptul că a fost vorba despre un număr destul de mare de oameni, de vreme ce, așa cum indică descoperirile arheologice, populația de origine siriană a provinciei Pannonia a crescut într-o manieră spectaculoasă pe toată durata secolului al III-lea. Știm acest lucru grație numeroaselor descoperiri epigrafice aparținând epocii respective⁷, documente care atestă inclusiv zona de proveniență a acestor coloniști.

Cel mai probabil, din ceea ce cunoaștem, tiparul acestei colonizări a fost unul destul de simplu. Dinspre Siria nu sunt aduși simpli agricultori, ci specialiști de primă mână, respectiv proprietari de mari exploatații, care vin în provincie însoțiți de către întreaga lor familie și de către rețeaua de lucrători și sclavi pe care îi aveau la dispoziție. Ei se stabilesc în diverse puncte de pe întinderea Câmpiei Pannonice, dar cu precădere în zona lacului Balaton (Lacus Pelso), unde ajung să întemeieze adevărate exploatații agricole de mari dimensiuni, latifundia.

Din perspectiva dezvoltării creștinismului în regiune, aceste latifundii se vor dovedi foarte importante, deoarece, din ceea ce ne putem da seama grație descoperirilor arheologice, în acest tip de latifundii vor exista primele comunități creștine organizate din această provincie.

³ Steven Keenan DRUMMOND, Lynn Harry NELSON, *The western frontiers of imperial Rome*, Sharpe, Armonk, New York; London, England, 1994, p. 92.

⁴ Walter SCHEIDEL, „Population and Demography”, în: Andrew ERSKINE (ed.), *A companion to ancient history*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2013, pp. 134-145, 141.

⁵ Julio Rodríguez GONZALES, *Historia de las legiones romanas.*, Almena, Madrid, 2003, pp. 708-709.

⁶ Kelly REED, Ivana OZANIC ROZULNIJC, „The Roman Food System in Southern Pannonia (Croatia), from the 1st-4th Century AD”, în: *Open Archaeology* 6 (2020), pp. 38-62, 50.

⁷ András MÓCSY, *Pannonia and Upper Moesia: a history of the Middle Danube provinces of the Roman Empire*, Routledge and Kegan Paul, London, 1974, p. 229.

Două dintre aceste latifundii se regăsesc în zona de sud-est a lacului Balaton, fiind totodată și cele mai importante din perspectiva descoperirilor arheologice pentru studiul istoriei creștinismului: Valcum (Fenekpusta) și Triciana (Sagvar).

O TIPOLOGIE A DEZVOLTĂRII CREȘTINISMULUI DE INFLUENȚĂ ORIENTALĂ

În cazul așezării de la Valcum, asupra căreia își propune prezenta lucrare să se oprească, cercetările arheologice au scos la iveală o serie de detalii despre felul în care s-a desfășurat viețuirea în secolul al III-lea. Derulate pe toată durata secolului trecut, lucrările de cercetare arheologică au scos la iveală faptul că așezarea, în fapt o latifundie⁸, era întinsă pe o suprafață de mai bine de un hectar și era protejată cu turnuri de pază impozante, având un diametru de circa 5-7 metri⁹.

Excavațiile au scos la lumina zilei două basilici, una databilă în secolul al IV-lea și alta, mai timpurie, din secolul anterior¹⁰. În afara acestor două clădiri de cult nu au mai fost descoperite alte edificii religioase, lucru complet atipic pentru așezările romane ale secolului al III-lea; acest fapt ar putea sugera că creștinismul a fost singura formă de spiritualitate care s-a practicat în așezare.

Existența creștinismului în perimetrul acestei așezări este susținută și de descoperirea mai multor obiecte cu utilizare cultică, între care se distinge o linguriță de împărtașanie din argint¹¹ decorată cu staurogramă. Referitor la acest tip de de corațiune specific creștină, staurograma, trebuie spus că este specific secolului al III-lea, fiind considerat de către specialiști o primă încercare a comunităților creștine de a-și crea o identitate vizuală specifică¹². Imaginea are forma unei cruci suprapuse de litera grecească *Ro*, după următorul model . De fapt, este vorba despre o suprapunere a literelor *Tau* și *Ro*, care, privite în acest fel, aduc cu imaginea Mântuitorului pe cruce. Ligatura rezultată poartă denumirea de taurogramă sau stauogramă și va împrumuta mai apoi numele său cuvântului grecesc care definește noțiunea de cruce – stavros¹³.

⁸ A. MÓCSY, *Pannonia and Upper Moesia*, pp. 304-305.

⁹ Robert MÜLLER, „Die spätrömische Festung Valcum am Plattensee”, în: *Germanen, Hunnen und Awaren: Schätze der Völkerwanderungszeit : die Archäologie des 5. und 6. Jahrhunderts an der mittleren Donau und dem östlich-merowingischen Reihengräberkreis*, Wilfried MENGHIN, Birgit ARRHENIUS (eds.), Verl. des German. Nationalmuseums, Nürnberg, 1987, pp. 270-276, 270.

¹⁰ Bálint KUZSINSZKY, *A Balaton tudományos tanulmányozásának eredményei. lelőhelyek és leletek*, Kilián, Budapest, 1920, pp. 55-58.

¹¹ Edit THOMAS, „Das frühe Christentum in Pannonien im Lichte der archäologische Funde”, în: *Severin, zwischen Römerzeit und Völkerwanderung*, Dietmar STRAUB (ed.), Land Oberösterreich, Amt der Oö. Landesregierung, Abt. Kultur, Linz, 1982, pp. 255-295, 275.

¹² Larry HURTADO, „The Staurogram: Earliest Depiction of Jesus' Crucifixion”, în: *Biblical Archaeology Review*, 39, 2 (2013), pp. 49-52; Larry W HURTADO, *The Earliest Christian artifacts: manuscripts and Christian origins*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2006, pp. 135-154. Probabil cel mai vechi exemplu de utilizare a acestui simbol îl regăsim în papirusul Bodmer, de la sfârșitul secolului al doilea, stauograma fiind utilizată în contextul Evangheliei de la Luca 14,27.

¹³ Deși denumirea acestui simbol isi are originea în acronimul celor două litere Tau și Ro, utilizez aici pronunția reuchliniană încetățenită în spațiul răsăritean – stavros.

Prezența staurogramei ca element decorativ atestă faptul că ne aflăm în prezența unui obiect folosit în secolul al treilea și, deși aparent existența unei lingurițe de împărtășanie ar putea să mire, dat fiind caracterul timpuriu al acestei datări, consider că ne aflăm în prezența unei reflectări fidele a unui proces istoric produs în prima parte a acestui secol – începutul utilizării linguriței pentru distribuirea Euharistiei, pe fondul schimbării de paradigmă în legătură cu această Taină. Așa cum indică Sfântul Ciprian al Cartaginei, în prima parte a secolului al III-lea Împărtășania începe să fie privită ca un medicament¹⁴, ceea ce va atrage după sine utilizarea linguriței, obiect folosit în acea epocă în exclusivitate pentru administrarea de doctorii¹⁵. Utilizarea linguriței de împărtășanie, idee complet nouă în acea vreme, atestă faptul că creștinii din comunitatea de la Valcum au adus cu ei din zona Siriei nu doar învățătura creștină, ci chiar un tip de creștinism „actualizat”, în completă consonanță cu cele mai noi transformări ale mentalităților în această religie.

Totuși, în fața unor astfel de evidențe, se naște întrebarea: cum de este posibil ca, în secolul al III-lea, în plină epocă de persecuții, în mijlocul unei provincii romane să înflorească o comunitate creștină și să prospere (pentru că toate indiciile pe care le avem arată că această comunitate a beneficiat de o prosperitate economică și spirituală indiscutabilă)? O altă întrebare ar fi legată de modul în care a fost posibil ca o așezare romană să fie locuită în exclusivitate de creștini.

Răspunsurile la cele două întrebări sunt relativ simple, dar țin de acceptarea unei noi optici referitoare la ceea ce se știe în mod curent despre această epocă. Din nefericire, percepția generală a istoriografiei creștine este legată de existența unei lungi perioade de persecuții, care a început în primul secol și s-a încheiat abia odată cu urcarea pe tronul imperial a lui Constantin cel Mare. Realitatea, așa cum ne sugerează sursele istorice, este una destul de diferită și indică faptul că persecuțiile nu au fost evenimente constante derulate pe durata a trei secole, fiind mai degrabă episoade sporadice, care, deși au fost în anumite cazuri destul de violente, au constituit mai degrabă episoade accidentale și localizate în spații geografice mici¹⁶.

Epoca de debut a creștinismului în Pannonia, adică epoca de înflorire a comunității de la Valcum, coincide aproximativ cu urcarea pe tronul Romei a împăratului Septimius Severus, fost guvernator al Pannoniei, ajuns împărat cu ajutorul legiunilor din această provincie. În această calitate, noul august a considerat de cuviință să

¹⁴ Ciprian, „Epistola 63.11”, în: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. III, Wien, 1868, p. 710. Vezi și John David PENNIMAN, „The Health Giving Cup”: Cyprian Ep. 63 and the Medicinal Power of Eucharistical Wine”, în: *Journal of Early Christian Studies*, 23, 2 (2015), pp. 189-211.

¹⁵ Până în secolul al VII-lea lingurița nu a fost folosită pe post de tacâm, având strict o întrebuințare legată de zona farmaceutică. De altfel, denumirea latină *cochlea*, sugerată de pr.prof. Ene Braniște, surprinde această funcționalitate de obiect folosit pentru administrarea de doctorii – Ene BRANIȘTE, Ecaterina BRANIȘTE, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 261.

¹⁶ Candida Moss, *The myth of persecution: how early Christians invented a story of martyrdom*, Harper Collins, New York, 2013, pp. 159-160.

se revanșeze față de provincia care l-a susținut în demersul său imperial, sprijinind dezvoltarea economică a acestei provincii. Această stare de benevolență imperială s-a suprapus peste fenomenul deja descris, de expansiune a agriculturii și a contribuit decisiv la formarea unui microclimat socio-politico-religios aparte în Pannonia, caracterizat prin toleranță.

Importanța economică a provinciei a făcut, cel mai probabil, ca autoritățile romane să evite destabilizarea sa, prin declanșarea unor episoade, de altfel inutile, de persecuții anticreștine. Astfel, un împărat precum Septimius Severus, considerat de către autorii creștini ai secolului al IV-lea drept un persecutor feroce¹⁷, pare să fie, în cazul Pannoniei, un exemplu de toleranță religioasă. Această atitudine, descifrabilă pe cale arheologică, pare să fie în deplină concordanță cu opinia lui Tertullian, de exemplu, care îl descrie pe împărat drept un protector al creștinismului¹⁸. În acest mod, este perfect explicabil faptul că, măcar într-o perioadă din secolul al treilea, creștinismul a putut înflori pe teritoriul provinciilor romane. Recenta descoperire a unei basilici creștine în interiorul unui castru militar aparținând Legiunii VI Ferrata, la Megiddo, funcțională în secolul al III-lea¹⁹ sugerează existența toleranței față de creștinism inclusiv în mediul militar.

Referitor la ipotetica posibilitate a existenței în așezarea de la Valcum a unei comunități exclusiv creștine, lucrurile sunt, însă, ceva mai nuanțate. Așa cum am arătat, așezarea este centrul administrativ al unei latifundii deținută de către un proprietar de origine siriană, cel mai probabil. Acesta a venit din provincia orientală alături de familia sa și de o întreagă suită de lucrători liberi și sclavi. În lumea romană, un astfel de context social se numea *patronaj*²⁰, adică un sistem de dependență socială de un stăpân sau potentat, care asigură mijloacele de subzistență necesare celor din anturajul său. Probabil un astfel de sistem este sugerat și de Sfânta Scriptură, când se vorbește despre botezarea unui anumit personaj, împreună cu „casa sa”²¹. În acest sistem clientelar roman, casa cuiva nu reprezintă doar familia acestuia, ci întreaga suită de persoane care depind economic de el.

Există o posibilitate ca și în cazul așezării de la Valcum, lucrurile să fi stat într-o manieră similară, stăpânul creștin al latifundiei fiind urmat în credința sa de către toți clienții săi. Dacă s-a întâmplat așa, s-ar putea să ne aflăm în fața unei situații neașteptate: în plin secol așa-zis „al persecuțiilor”, în inima Imperiului Roman să fi existat o

¹⁷ Atât EUSEBIU DE CEZAREEA, în *Istoria Bisericească* (VI.1.1), cât și autorul *Istoriei Auguste* (17.1) indică acest lucru.

¹⁸ TERTULLIAN, *Liber ad Scapullam*, IV. 5, 6.

¹⁹ Edward ADAMS, „The Ancient Church at Megiddo: The Discovery and an Assessment of its Significance”, în: *The Expository Times*, 120, 2 (2008), pp. 62-69.

²⁰ Georg SCHÖLLGEN (ed.), „Patronage”, în: *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, vol. 26, Hiersemann, Stuttgart, 2015, pp. 1109-1138.

²¹ De exemplu: botezul lui Corneliu (FA 10,48), botezul Lidiei (FA 16,15), botezul temnicerului din Filipi (FA 16,32), botezul lui Crispus (FA 18,8).

comunitate creștină prosperă și în plin avânt spiritual care, mai mult decât atât, să fi jucat un rol și ca nucleu misionar pentru întreaga zonă.

Care era însă dimensiunea acestei comunități? Cel mai probabil, numărul de oameni care deserveau această latifundie era în strânsă legătură cu întinderea exploatației agricole. Așadar, o întrebare preliminară trebuie să fie cea legată de acest subiect. În acest caz, deși nu avem date clare referitoare la suprafața exploatației, putem face o aproximare prin raportare la alte latifundii de pe cuprinsul Imperiului, despre care avem date precise. Conform descoperirilor arheologice, cea mai mare parte a fermelor similare situate în valea Rinului, aveau aproximativ 50 de hectare, în vreme ce în zona Bataviei, Olanda de astăzi, același tip de exploatații se întindeau pe circa 200 de hectare²². Există unele mărturii în acest sens din epocă, cea mai celebră aparținându-i lui Plinius cel Bătrân, conform căruia latifundiile în Italia erau atât de întinse încât venerabilul istoric se temea că ele vor fi cauza căderii echilibrului economic al Peninsulei. Tot el afirma că, în Africa proconsulară, totalitatea terenului agricol era împărțită între șase mari latifundiar²³. Deși această din urmă constatare a lui Pliniu nu are cum să stea în picioare din punct de vedere istoric²⁴, reiese că zonele agricole prospere aveau tendința de a se coagula în latifundii mai mari în comparație cu zonele nu atât de productive.

Rămânând totuși la exemplele din Germania și Batavia, considerăm că, date fiind caracteristicile geografice și pedologice ale Pannoniei, fermele din această provincie trebuie să fi fost oricum mai mari decât cele din exemplele citate. Făcând un calcul, am putea ajunge la concluzia că suprafața totală a exploatației de la Valcum era de circa 250-300 de hectare.

În conformitate cu uzanțele vremii și ținând cont de mijloacele de producție ale lumii romane din secolul al III-lea, era necesar un număr între unu și trei lucrători la fiecare zece hectare pentru lucrările de peste an, iar în vremea recoltei, acest număr era de patru ori mai mare²⁵. Această logică face ca numărul de lucrători de pe exploatarea de la Valcum să fie cuprins între 25 și 300 de oameni, la nivel teoretic și 100-150, în mod practic. În cazul în care ar corespunde realității, această cifră cuprinde nu doar lucrătorii agricoli, ci și celelalte categorii de personal, inclusiv cei care se ocupau cu paza așezării.

²² Corrie C. BAKELS, *The western European Loess Belt: Agrarian History, 5300 BC - AD 1000*, Springer, New York, 2009, p. 192.

²³ Plinius CEL BĂTRÂN, *Historia Naturalis*, 18, 35. Este puțin credibil, totuși acest lucru, în condițiile în care, la un calcul simplu, această zonă este întinsă pe mai mult de 20 de milioane de hectare. Din acestea, circa 20 la sută, adică aproximativ 4 milioane de hectare sunt teren fertil. Dacă luăm în calcul jumătate din această suprafață și o împărțim la șase, rezultă că fiecare dintre cele șase ferme ar fi avut, în medie, aproximativ 300 de mii de hectare, o cifră prea mare, inclusiv după standardele actuale.

²⁴ Ar rezulta o suprafață totală a unei latifundii de peste 100.000 de hectare – lucru complet imposibil. Probabil că Pliniu folosea în mod voit această hiperbolă pentru a atrage atenția asupra acumulărilor excesive, din punctul lui de vedere, de putere economică în mâinile oligarhiei.

²⁵ C.C. BAKELS, *The western European loess belt*, p. 192; Brent D. SHAW, *Bringing in the sheaves: economy and metaphor in the Roman world*, University of Toronto Press, Toronto, 2013, pp. 14-15.

Cercetările făcute în legătură cu cimitirul așezării indică faptul că, într-adevăr, numărul locuitorilor de aici era de circa 100 la începutul secolului al IV-lea²⁶, dar în această epocă deja populația provinciei începuse să se reducă numeric. Cel mai probabil, așadar, în secolul al III-lea latifundia de la Valcum avea circa 150 de locuitori²⁷.

Suprafața bisericii de secol III din așezare indică aceeași cifră, ea având, la dimensiunile de circa 15x17 metri, o suprafață utilă de circa 250 de metri pătrați. În practică și astăzi, aceasta este o suprafață care poate primi în mod curent un număr de maxim 150 de persoane.

Posibila existență a unei comunități compacte de 150 de creștini în secolul al III-lea, ar fi de natură să contrazică în parte teoriile legate de amploarea și continuitatea persecuțiilor în Imperiul Roman și constituie totodată un motiv suficient de serios pentru a ne gândi la posibilitatea ca ea să fi acționat ca un adevărat centru misionar pentru zona Pannoniei. Judecând după descoperirile arheologice făcute, este foarte posibil ca aceste eforturi misionare să fi fost responsabile de apariția unora dintre primele comunități creștine în sudul provinciei Pannonia, atât în zona Ungariei de astăzi²⁸, cât și în zona actuală a Croației²⁹.

Descoperirile arheologice făcute în așezarea de la Valcum arată în mod clar faptul că aceasta nu doar că beneficia de existența unei basilici în secolul al III-lea, dar și că aceasta era dotată cu materiale cultice de bună calitate. În acest sens, trebuie remarcată descoperirea unui candelabru de bronz, de la care s-au păstrat doar lanțul de atârnare și pandantivul decorativ, în forma literei grecești *Omega*³⁰, obiectul fiind considerat în acea epocă unul de lux, realizat, cel mai probabil, în unul dintre atelierelor de la Aquileea sau Mursa, celebre pentru acest tip de piese³¹.

O biserică de dimensiunile celei de la Valcum, dotată cu materiale cultice de bună calitate, trebuie să fi necesitat o forță economică serioasă din partea comunității pe care o deservea. O latifundie precum cea de la Valcum avea o valoare economică destul de mare. O astfel de fermă producea, cel mai probabil, în jur de 1200 de kilograme de grâu la hectar³², iar acest lucru însemna din punct de vedere financiar o valoare de

²⁶ Vera LANYI, „Die Spätantiken Grabfelder von Pannonien”, în: *Acta archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 24 (1972), pp. 53–213, 138. Așa cum se constată, pentru perioada discutată există o medie de circa 30-40 de înmormântări per generație, iar în urma înmulțirii acestui număr cu trei reiese o cifră de circa 100 de locuitori (o perioadă de locuire având, în principiu, trei generații).

²⁷ Walter SCHIEDEL, „Roman Age Structure: Evidence and Models”, în: *The Journal of Roman Studies*, 91 (2001), pp. 1-26, 20.

²⁸ Dorottya GÁSPÁR, *Christianity in Roman Pannonia: an evaluation of early Christian finds and sites from Hungary*, Archaeopress, Oxford, 2002, pp. 14, 134.

²⁹ Branka MIGOTTI, *Evidence for Christianity in Roman southern Pannonia (northern Croatia): a catalogue of finds and sites*, Archaeopress, Oxford, 1997, p. 2.

³⁰ Karoly SÁGI, „Die zweite altchristliche Basilika von Fenékpusztá”, în: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 9 (1961), pp. 397-460, 454.

³¹ Carolyn E. RONCAGLIA, *Northern Italy in the Roman world: from the Bronze Age to Late Antiquity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2018, p. 110.

³² C.C. BAKELS, *The western European loess belt*, p. 193.

circa 5 milioane de dinari pentru întreaga exploatație, anual. Luând în calcul mercurialul lui Diocletian³³, de la începutul secolului al IV-lea (cea mai reprezentativă expresie a prețurilor epocii) și păstrând proporțiile, putem spune că, pentru întreaga construcție a bisericii de la Valcum, suma totală necesară nu a fost mai mare de 1 milion de dinari³⁴. Acest lucru înseamnă că un astfel de edificiu era perfect sustenabil pentru o exploatație de o asemenea importanță.

Conform uzanțelor epocii, am putea avea în vedere faptul ca stăpânul latifundiei să nu fi fost doar suportul economic al comunității de la Valcum, ci să fi avut și un rol haric. În lipsa contactului fizic cu zonele puternic încreștinate din Imperiu, este posibil ca așezarea de la Valcum să nu fi beneficiat de prezența unei ierarhii bisericești, mai precis a unui episcop. Având în vedere această posibilitate și bazându-ne pe analogia altor cazuri din Imperiu, când patricienii proprietari ai latifundiilor dețineau și funcția de horepiscop³⁵, cred că putem lua în calcul același scenariu și la Valcum.

CONCLUZII

SITUAȚIA PE CARE O REGĂSIM în așezarea de la Valcum, în provincia Pannonia, ar putea să aducă o nouă lumină asupra modului în care trebuie să înțelegem debutul creștinismului în provinciile central europene ale Imperiului Roman, sub influența elementului colonist oriental. Este posibil ca această populație să fi avut capacitatea de a influența într-o manieră mult mai amplă decât se consideră în prezent debutul viețuirii creștine în aceste zone. Nu doar prin număr, ci și prin forța economică și prin organizare, aceste comunități de coloniști orientali ar fi putut întemeia așezări creștine stabile, în plină epocă considerată a persecuțiilor, asigurându-și stabilitatea și din punct de vedere financiar și contribuind în mod decisiv la expansiunea creștinismului în zonele din jurul acestor așezări.

Ipotetica situație prezentă la Valcum a existenței unei întregi comunități creștine deschide perspectiva unei reconsiderări a cercetării legate de data și modul în care creștinismul a pătruns în provincia Pannonia.

³³ AURELIUS VALERIUS DIOCLETIANUS, *Edictum de pretiis rerum venalium*, sursa on line http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Diocletianus/dio_ep_i.html

³⁴ Calculul îmi aparține și are la bază prețurile legate de materialele de construcție și manopera. Astfel, conform mercurialului, 4 bucăți de cărămidă sau piatră fasonată costau 2 denari. La o estimare de circa 150.000 de pietre care au intrat în construcție, prețul maxim este de 75.000 de denari. O valoare de două ori mai mare trebuie să fi avut celelalte materiale care au intrat în componența construcției, precum țigla acoperișului, lemnăria și, eventual mozaicul. În privința manoperei, aceasta costa în jur de 18.000 de denari pe an pentru un zidar, tot atât pentru un dulgher, în vreme ce un mozaicar câștiga ceva mai mult, 21.000 de denari pe an.

³⁵ Kim BOWES, „«Christianization» and the Rural Home”, în: *Journal of Early Christian Studies*, 15 (2007), pp. 159-165. Autoarea menționează trei asemenea cazuri, celebre de altfel: Sulpicius Severus, Paulinus de Nola și Priscillianus de Avilla.

IMAGINEA UNUI SAT TRANSILVAN ÎN OCHII PROTOPOPULUI AUREL MUNTEANU LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XX-LEA*

PR. DRD. IONUȚ HENS**

Abstract: The purpose of this study is to create the image of the Transylvanian village in the twentieth century through the eyes of Father Aurel Munteanu. The Transylvanian village to which we will refer and which was pastored by Fr. Aurel Munteanu is called Sebeșul Mare, the Drăgan Valley today. As methods that we will use in order to achieve the purpose we call the following: descriptive method and comparative method. The objectives set for this study are the following: to discover the values of the Transylvanian village in the twentieth century, to draw the personality of Father Aurel Munteanu and to present how they lived in this locality, during the time of Father Aurel Munteanu's presence.

Keywords: father Aurel Munteanu, the village Sebeșul Mare, transylvanian village, twentieth century, values of the transylvanian village

PRELIMINARII

Istoriografia română ne propune importante evenimente istorice locale care au marcat și au contribuit la evidențierea unor personalități. În această direcție se înscrie și personalitatea protopopului Aurel Munteanu încă de la începutul secolului al XX-lea. Cu siguranță că pentru locuitorii comunei Sebeșul Mare, părintele protopop Aurel Munteanu a fost modelul, dar și cărmuitorul după care se ghida întreaga activitate în această localitate. Prin vocația aparte de păstor de suflete cu care l-a înzestrat Dumnezeu, protopopul Aurel Munteanu a răspuns acestei chemări și a fost făclia care a luminat sufletele credincioșilor săi prin credința și apartenența culturală a păstoriților săi.

Prin acest studiu, dorim să creionăm imaginea satului transilvan, aducând ca studiu de caz situația în care se aflau locuitorii comunei Sebeșul Mare. Înainte de a descrie imaginea comunei Sebeșul Mare din timpul păstoririi sale este necesar să creionăm într-o primă fază imaginea și portretul protopopului Aurel Munteanu. Avem mai întâi în vedere acest fapt deoarece, prin identificarea modului în care s-a prezentat în fața credincioșilor săi, părintele Aurel Munteanu a reușit să ridice nivelul cultural pe care îl aveau aceștia la momentul respectiv, dar și să realizeze eliminarea superstiției care domina sfera spirituală a locuitorilor comunei Sebeșul Mare.

Prezentul studiu este structurat pe trei paliere importante care alcătuiesc și conținutul acestui material dedicat comunei Sebeșul Mare, din perspectiva celui care a schimbat mentalitatea și percepția asupra vieții pentru locuitorii acestei comunități. Această structură este redată în conținutul ce creionează cadrul acestui studiu. Pentru realizarea acestui demers științific, vom apela la aplicarea a două metode: descriptivă și comparativă.

Este extrem de important pentru perioada contemporană să descoperim astfel de personalități și să le prezentăm, pentru a nu le da uitării în negura istoriei. Felul în care a trăit și s-a definit ne garantează faptul că acesta va fi mereu prezent în memoria colectivă a locuitorilor comunei Sebeșului Mare. Satul transilvan creează multă nostalgie în perioada contemporană, când se află într-o profundă criză a uitării și rămâne treptat doar o piesă de muzeu care ne transpune în altfel de timpuri, precum cel prezentat în acest studiu.

SCURTĂ BIOGRAFIE A PROTOPOPULUI AUREL MUNTEANU

Aurel Munteanu s-a născut în localitatea Merghindeal, care la acea vreme aparținea de comitatul Târnava Mare, astăzi făcând parte din județul Sibiu. Data nașterii este 2 mai 1882, provenind dintr-o familie de țărani de condiție mijlocie, fiind al patrulea copil al părinților săi, Nicolae și Maria Muntean.

Venind vremea de a primi educația școlară, a pășit pentru prima dată pragul școlii primare din satul natal, unde a învățat timp de doi ani. Următorul pas a fost să se înscrie la școala săsească, unde și-a însușit limba germană, terminând printre primii elevi, excelând în mod special la matematică. Periplul acesta în a dobândi noi cunoștințe l-a continuat într-o localitate vecină, Hundrubechiu (astăzi, localitatea Movile – Sibiu), finalizând cel de-al patrulea an de învățământ primar. Aici l-a întâlnit pe învățătorul Bucur Muntean, care îi era și rudă, și care l-a găzduit în timpul anului școlar și i-a pus la dispoziție multe cărți din biblioteca pe care o deținea¹.

Îmbogățindu-și cultura și deschizându-și noi orizonturi culturale, tânărul Aurel Munteanu a dorit să facă următorul pas, continuând procesul de acumulare și de dezvoltare intelectuală personală. Dar, părinții doreau ca el să rămână alături de ei și să îi ajute în activitățile gospodărești pe care le desfășurau. Dar, la insistențele fiului lor, aceștia au cedat și l-au lăsat să își continue visul de a se îmbogăți pe plan cultural. Mai mult decât atât, părinții i-au oferit și sprijinul financiar, aspect extrem de important pentru un tânăr care provenea din mediul rural și avea astfel de aspirații înalte².

¹ Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Ioan Vasile Leb, care și-a dat avizul pentru publicare.

² Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.

¹ Cosmin COSMUȚA ET ALII (eds.), *Prezențe clericale transilvănene la Marea Unire de la Alba Iulia: 1 decembrie 1918*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2018, p. 455.

² Nicolae ȘTEIU, *Protopopul Aurel Munteanu: erou și martir al neamului*, Tipo, Alba-Iulia, 2011, pp. 89-91.

S-a înscris pentru ciclul secundar la Făgăraș, unde timp de doi ani de zile și-a pus la punct cunoașterea limbii maghiare. În cel de-al treilea an s-a transferat la Sibiu, unde limba de predare era germană. Dar, aici, a învățat și limba latină, având un consătean care stăpânea cunoștințele necesare despre această limbă și care l-a găzduit pe perioada șederii sale la Făgăraș.

Finalizând clasele a III-a și a IV-a din cadrul ciclului secundar, s-a îndreptat spre Blaj, care reprezenta un centru vestit la vremea respectivă pentru valoarea actului educațional ce se transmitea elevilor în acest centru. Aici, îl regăsește și pe unul dintre frații săi, care era funcționar și care îi oferă sprijinul necesar pentru a-și desfășura activitatea. A rămas doar un an la Blaj deoarece ultimele trei clase de liceu le-a parcurs la Sibiu.

La Sibiu, printre colegii săi l-a întâlnit și cunoscut pe Octavian Goga, cu care a legat o prietenie aleasă. Finalizează studiile liceale, obținând diploma de bacalaureat în anul 1903³. După etapa aceasta, a studiilor liceale, urmează o nouă provocare în viața sa: de a alege drumul pe care să îl urmeze în viață în vederea desăvârșirii intelectuale și profesionale. Fiind condus de trăirea sa interioară, dar și de dorința mamei, tânărul Aurel se înscrie la „Seminarul Andreian” de la Sibiu, unde, în timpul studiilor, dovedește o preocupare aleasă atât spre vocația didactică, cât și spre misiunea preoțească. Ca mărturie stau cele două lucrări pe care le-a scris în timpul studiilor de la instituția de învățământ superior de la Sibiu: *Ce este chemarea și ce este misiunea unui preot* și *Cum trebuie să fie propunerea învățătorului ca și elevul slab să-l priceapă*, ambele lucrări fiind foarte apreciate și premiate.

Odată cu finalizarea studiilor de teologie, în anul 1906, a susținut și examenul de calificare preoțească, dar nu s-a hirotonit imediat, ci, timp de un an a pregătit șase absolvenți ai școlii primare din localitatea natală pentru admiterea în ciclul secundar de învățământ. În același an, 1906, a participat împreună cu patru consăteni la manifestările organizate la București cu prilejul împlinirii a patruzeci de ani de la urcarea pe tronul României a regelui Carol I. De la București s-a întors cu mai multe cărți de istorie românească pe care le-a prezentat și celor din satul său natal.

În anul următor, vara anului 1907, s-a căsătorit cu Lucreția, fiica preotului Ioan Pop din Miluan, (azi Miluani, județul Sălaj). Au avut împreună patru copii⁴. Tot în același an, 1907, a fost hirotonit de către mitropolitul Ion Meșianu de la Sibiu și i s-a încredințat păstorirea parohiei Sebeșul Mare (Valea Drăganului-astăzi, județul Cluj), având o comunitate de peste 1700 de suflete. Instalarea sa a fost făcută de către protopopul clujean Tuluiu Rosescu la 16 iulie 1907.

A desfășurat o activitate deosebit de bogată în parohie, activând pe mai multe planuri:

„a înființat o bibliotecă parohială, una școlară și o filială a Astrei; a edificat o nouă casă parohială și a făcut reparații la biserică; a fost între fondatorii periodicului Sfântuitorul,

³ N. ȘTEIU, *Protopopul Aurel Munteanu...*, pp. 93-95.

⁴ N. ȘTEIU, *Protopopul Aurel Munteanu: erou și martir al neamului*, pp. 97-100.

al Despărțământului Hida-Huedin al Astrei; a fost cooptat în Comitetul aceluiași Despărțământ; a pregătit cu elevii din sat mai multe piese de teatru și a inițiat o serie de conferințe cu participarea preoților din împrejurimi; în 1911 a fost delegat pentru Adunarea generală a Astrei de la Blaj, unde, participând, a asistat și la demonstrația aviatică a lui Aurel Vlaicu; în 1911 a pus bazele Băncii populare „Drăganu”; a propus după anul 1912 divizarea Despărțământului Astrei în două - unul cu centrul la Huedin, altul având centrul la Hida, pentru o mai eficientă acțiune de culturalizare a poporului, dar izbucnirea războiului a împiedicat realizarea acestui plan”⁵.

După terminarea războiului, în anul 1922, i s-a încredințat administrarea tractului protopopesc al Huedinului, organizat în locul celui mai vechi al Calatei. Din același an s-a ocupat și cu organizarea celei mai noi parohii ortodoxe, Huedin. În anul 1923 a devenit paroh și protopop titular al Huedinului, mutându-se cu locuința în acest oraș abia în anul 1924, din lipsa condițiilor adecvate.

Acolo, la Huedin, părintele protopop Aurel Munteanu a organizat și dezvoltat totul, neavând nimic în momentul în care a ajuns să cărmuiască aceste locuri. Este interesant faptul că directorul școlii din Huedin, Ioan Pop, deși era greco-catolic, a îndeplinit pentru un timp slujba de cântăreț bisericesc. A înființat o bibliotecă a protopopiatului și a făcut abonamente la reviste bisericești de la București (Biserica Ortodoxă Română) și Cernăuți (Candela)⁶. A înălțat o troiță și o capelă în memoria celor 45 de moți din zona Belișului, uciși în zilele de 9 și 10 noiembrie 1918, iar apoi arși pe rug de mercenarii baronului Urmanczy. Se îngrijea în fiecare an de pomenirea acestor martiri, cultivând și memoria luptătorilor Gelu, Horea, Cloșca, Crișan și Avram Iancu. Din punct de vedere cultural, și-a reluat activitatea la Astra, fiind ales, în anul 1920, președinte al Despărțământului Huedin. A îndeplinit funcția până la moarte, în anul 1940. A organizat conferințe în diferite localități, șezători literare, strângere de fonduri în scopuri culturale⁷.

În septembrie 1940, trupele horthyste au ocupat partea de nord a Transilvaniei, ca urmare a dictatului de la Viena, din 30 august 1940. La 10 septembrie 1940, protopopul Aurel Munteanu, aflat în drum spre o înmormântare, a fost reținut de un ofițer horthyst, după care un grup format în mare parte din localnici maghiari, asistați de soldații trupelor de ocupație, l-au chinuit timp de patru ore, smulgându-i părul și barba. În cele din urmă, i-au vârat în gură un băț de mai multe ori, până când a ieșit prin ceafă. Așa a fost martirizat protopopul Huedinului, Aurel Munteanu. Gardianul Gheorghe Nicula, voind să intervină în apărarea protopopului, a fost și el ucis. Trupurile celor doi au fost aruncate într-un șanț la marginea localității. Autoritățile de ocupație au permis înhumarea în cimitir a celor doi morți abia în 16 noiembrie 1940⁸.

⁵ C. COSMUȚA ET ALII (eds.), *Prezențe clericale transilvănene la Marea Unire de la Alba Iulia*, p. 456.

⁶ C. COSMUȚA ET ALII (eds.), *Prezențe clericale transilvănene la Marea Unire de la Alba Iulia*, p. 457.

⁷ Daniela COMȘA ET ALII, *Clujenii și Marea Unire*, Muzeul de Istorie a Transilvaniei, Cluj-Napoca, 1998, p. 97.

⁸ Mircea MUSAT, Mihai FATU (eds.), *Teroarea horthysto-fascista în nord-vestul României: septembrie 1940-octombrie 1944*, Editura Politică, București, 1985, pp. 55-60.

Data fiind firea sa și disponibilitatea de a se implica în activități ce vizau binele obștesc, la 13/26 noiembrie 1918, Despărțământul Huedin al Astrei desemna doi clerici care să-l reprezinte la Adunarea de la Alba Iulia, pentru ziua de 1 Decembrie: pe vicepreședintele său, Aurel Munteanu, alături de preotul Ioan Irimieș din Săcuieu, înmânându-le și credenționalul necesar⁹.

O întâmplare din viața părintelui Aurel Munteanu este revelatoare în privința modului în care acesta și-a gestionat activitatea și felul în care s-a raportat la misiunea pentru care a fost condus în această viață. În 29 ianuarie 1919, în așteptarea eliberării parohiei sale de către armata română și pentru a se feri din calea soldaților maghiari, preotul Aurel Munteanu se adăpostise în Huedin. Plecase din Huedin în acea dimineață, fiind alături de ofițerii Epureanu și Meșianu, cu destinația Sebeșul Mare. Ajungând acasă, aude deodată că se apropie o trăsură, care s-a oprit brusc la poarta sa. A știut că este urmărit și a început să fugă, fiind urmărit de aceștia. El știa că sunt *Săcuii*. Aceștia strigau și comandau să fie împușcat. Deodată, observă în fața lui, dintr-un tufiș, chipul unui gardian român, Vasiliu Lung, care îl recunoaște și îl ia lângă el. Se pare că în această acțiune a căutat să își recupereze și doi din copiii care, în condiții necunoscute, rămăseseră în sat, pentru că afirma el: „Mi-au adus băiatul de trei ani care a fost rămas în sat, deghizat în haine țărănești și grijit de săteni. Copila de nouă luni, pe care o căutam, nu o am mai putut găsi, a fost omorâtă de unguri”¹⁰.

FILOSOFIA VIEȚII PROTOPOPULUI AUREL MUNTEANU

Acesta afirmă că istoria joacă un rol de frunte în viața omenirii și fiecare popor este dator să își cunoască istoria neamului. Spunea el, că și noi avem datoria sfântă de a ne cunoaște trecutul pentru a ști cine am fost, cine suntem și cine va trebui să fim. Mai precis, trebuie să ne cunoaștem și istoria locală, cât și a personalităților care s-au făcut remarcate într-o anumită zonă geografică și într-un timp istoric dat. Aceasta este partea introductivă, motivația, după care dorește să realizeze monografia comunei Sebeșul Mare. El spune că fiecare copil ar trebui să învețe, prima dată, istoria locului natal. El consideră că abia după ce elevul își însușește aceste cunoștințe să facă pasul următor și să își lărgască aria de cunoaștere și din alte domenii.¹¹

Cunoștea foarte bine modul în care elevul acelor timpuri trebuia să primească educație pentru a reuși să devină o valoare pentru societatea contemporană. Acestea sunt considerente care l-au făcut pe protopopul Aurel Munteanu să realizeze monografia comunei Sebeșul Mare pentru ca tradițiile parohiei sale să nu se dea cu totul uitării.¹²

⁹ Sebastian STANCA, *Contribuția preoțimii din Ardeal la războiul pentru întregirea neamului*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei. Argonaut, Cluj-Napoca, 2015, p. 97.

¹⁰ S. STANCA, *Contribuția preoțimii din Ardeal la războiul pentru întregirea neamului*, p. 98.

¹¹ Aurel MUNTEANU, *Monografia comunei Sebeșul-Mare*, Sebeșul-Mare, 1908, p. 1.

¹² Îi amintește și pe co-autorii acestei monografii, care i-au oferit date importante în vederea întocmirii acestui document: diacul Ioan Giurgiuman și pe venerabilii bătrâni Pavel Lung (75 de ani) și

DATE GENERALE DESPRE COMUNA SEBEȘUL MARE

Comuna Sebeșul Mare făcea parte la acea vreme din tractul Clujului, având peste 2000 de suflete și fiind așezată pe un șes frumos, lângă zburdalnicul râu de munte, Drăgan. Descrie zona ca fiind împrejmuită de dealuri cu păduri frumoase de fag. Partea de jos a satului atinge calea ferată principală ce leagă Brașovul de Budapesta. În nord, această comună se învecinează cu o altă comună, Bologa, care este vestită pentru ruinele unei cetăți de pe vremea romanilor, spunând că încă se mai află în stare bună. În partea dinspre nord-vest se învecinează cu localitatea Ciucea, cu fosta graniță dintre Ardeal și Ungaria. Mai are o priveliște aparte prin deschizătura văii Drăganului până la Vlădeasa, piscul cel mai înalt din zona respectivă¹³.

Prima formă de viețuire în această comună, după spusele bătrânilor, se situează cam pe la mijlocul comunei, în momentul scrierii acestui document, referitor la monografia comunei. În urma unei inundații provocate de râul Drăgan, locuitorii s-au dus înspre nord, la poalele Măgurei, unde s-a înfiripat, încetul cu încetul un sătuleț și s-a construit și prima biserică românească, în apropierea un tău, numit până în zilele noastre, „Tăul Savului”. Nefiind însă un loc potrivit dezvoltării unei vieți decente, locuitorii s-au întors înspre șes, în apropiere de râul Drăgan, unde s-a format și conturat până în ziua de astăzi comuna pe care o prezentăm în acest studiu.

SCURTĂ CRONOLOGIE ISTORICĂ LEGATĂ DE COMUNA SEBEȘUL MARE

Secolul al XVII-lea prezintă năvălirea tătarilor în Ardeal, care au trecut și prin acest sat, batjocorind în multe feluri și chipuri femeile, pustiind și prădând tot ce găseau în cale. Prin secolul al XVIII-lea se amintește de apariția în comunitatea acestei zone a unor români din zona Albac și Scărișoara, care s-au așezat pe Dealul Lungu (familia Giurgieștilor).

În anul 1805, holdele au rămas nesecerate din cauza unor ploi și ninsori grabnice¹⁴. Tot în această perioadă a izbucnit o foamete mare, iar oamenii trăiau doar cu făină făcută din ransă de mesteceni și din coceni de mălai, dar aveau mult lapte. În anul 1848 o parte a soldaților ajunși în aceste locuri au ars toată îngrăditura cimitirului și crucile din cimitir, apoi au doborât gardurile, prinzându-l și pe preotul Teodor Lung, ducându-l și arestându-l în Ciucea, datorită faptului că se spunea că acesta este aliat cu Avram Iancu.

La 14 martie 1857, au început lucrările la biserica ce există și în perioada scrierii acestui document¹⁵. După anul 1870, au ajuns aproximativ 60-80 de italieni și germani care au lucrat la pădure. A fost deschisă prin anii 1878/79 o carieră de pia-

Gavril Giurgiuman (74 de ani). Acest document a început să îl scrie miercuri, 20 Februarie (4 martie-stilul nou) 1908.

¹³ A. MUNTEANU, *Monografia comunei Sebeșul-Mare*, p. 4.

¹⁴ A. MUNTEANU, *Monografia comunei Sebeșul-Mare*, p. 5.

¹⁵ A. MUNTEANU, *Monografia comunei Sebeșul-Mare*, p. 6.

tră, pe care străinii o atribuie altor zone, dar aceasta se situează pe teritoriul comunei Sebeșul Mare. Prin anul 1898 merg cu vitele doi săteni, Ioan Ivan și Gavril Dumitraș, care au găsit mai multe monede de pe vremea Mariei Tereza și a lui Iosif al II-lea¹⁶.

DESCRIEREA LOCUIITORILOR COMUNEI SEBEȘUL-MARE

Spune despre aceștia că erau aproape toți români ortodocși, un singur român unit, vreo câțiva evrei și o familie maghiară (care era de profesie pantofar). Sunt descriși ca oameni, în mare parte, înalți, binefăcuți, trainici, răbdători la lucru. Spune că în ultimul timp observă urmele alcoolismului pe fețele unora. Specifică faptul că acesta este unul dintre păcatele marcante care îi conduce pe locuitorii comunei într-o stare de decadență morală. Despre credința acestora, spune că e amestecată cu multe practici deșarte, superstiții, astfel că aproape orice necaz îl atribuie farmecelor, făcăturilor.

În preajma marilor praznice împărătești spune că sunt obiceiuri frumoase, de altfel. În vechime, bărbații purtau părul lung, dar la începutul secolului al XX-lea, când este scris acest document, se află în cealaltă extremă, tăindu-și de tot părul. În privința îmbrăcăminții, observă că românii îi imită pe locuitorii maghiari ai comunei de prin acele părți, lăsând la o parte portul tradițional românesc. Opinca este înlocuită cu bocancii, cușma românească cu clopul unguresc, etc. Activitatea zilnică se desfășoară la baia de granit, pe râul Drăgan, dar și pe alte râuri; păduritul, cu creșterea vitelor și plugăritul se ocupă prea puțin, nefiind prea buni în acest domeniu¹⁷.

Locuințele, în vechime, au fost necorespunzătoare, având case mici, cu geamuri mici, construite din bârne, în mare parte, necioplite și nelipite pe din afară. Le acopereau cu paie, mai târziu cu scânduri, apoi cu șindile. Dar, observă protopopul Aurel Munteanu, că de ceva timp apar case tot mai frumoase, fiind acoperite cu țigle. Școlile nu erau corespunzătoare. La început, învățau băieții din familii înstărite și abia în anul 1902 s-a construit o școală care să respecte condițiile optime de funcționare pentru perioada respectivă.

Nici biserica nu era alcătuită frumos și nici nu se afla într-un loc potrivit. Biserica mai mare s-a construit în anul 1857, pe locul numit, „Pe Pod”, lângă cea veche, care era construită din lemn, pe fundație solidă, de piatră¹⁸. Biserica avea 60 de metri periferia și 12 metri înălțimea, turla era înaltă de 25 de metri și acoperită cu pleu. Se regăsesc și câteva obiecte istorice aflate în biserică: antimisul datat de Dionisie, episcopul întregului Ardeal, în anul 1767; Octoihul cel Mare; Psaltirea (1743); Triodul (1746); Evanghelia (1760)¹⁹.

¹⁶ A. MUNTEANU, *Monografia comunei Sebeșul-Mare*, p. 7.

¹⁷ A. MUNTEANU, *Monografia comunei Sebeșul-Mare*, p. 8.

¹⁸ A. MUNTEANU, *Monografia comunei Sebeșul-Mare*, p. 9.

¹⁹ A. MUNTEANU, *Monografia comunei Sebeșul-Mare*, p. 10.

ÎNCEPUTURILE ÎNVĂȚĂMÂNTULUI PE ACESTE TERITORII²⁰

Abia pe la începutul secolului al XIX-lea, preotul și cantorul local au pus bazele unui învățământ prin case private, învățându-i câteva rugăciuni²¹. Poate fi observat cu ușurință rolul important pe care l-a avut Biserica în ceea ce privește educația poporului român. În jurul bisericii s-au format atâtea personalități marcante ale poporului nostru. Pe lângă menirea clericală pe care o avea protopopul Aurel Munteanu, acesta a preluat și rolul dascălului pentru copii care se nășteau în această comună.

CONCLUZII

În urma prezentării acestui material, am ajuns la concluzia că protopopul Aurel Munteanu și-a asumat deplin chemarea pe care Dumnezeu i-a făcut-o. Părintele Aurel Munteanu a fost călăuzitorul, îndreptătorul și modelul de creștin în cadrul comunității localității Sebeșul Mare. Prin întreaga sa viață, protopopul Aurel Munteanu ni se descoperă ca un slujitor adevărat a lui Dumnezeu. Martiriul pe care și l-a asumat reprezintă o dovadă de credință vie, autentică și mărturisitoare. Nu a trăit în vremuri de liniște, din punct de vedere al evenimentelor istorice ce se desfășurau în perioada respectivă.

Cea mai bună definiție a protopopului Aurel Munteanu este redată de două imagini desprinse din conținutul acestui studiu realizat: imaginea comunei Sebeșul Mare înaintea ajungerii în această localitate a protopopului Aurel Munteanu și imaginea pe care o avea comuna Sebeșul Mare după anii pe care acesta i-a petrecut în această localitate. Se poate observa progresul cultural pe care aceștia l-au realizat, înțelegând că această viață nu presupune doar nevoia unor activități zilnice, ci și manifestarea și împlinirea prin intermediul credinței și a culturii.

Părintele Aurel Munteanu fost atent la fiecare segment din activitatea sa pastorală, fără să uite pe cineva sau vreo instituție în vederea unei colaborări care să fie spre beneficiul păstoriților săi. Prin exemplul de viață pe care ni l-a oferit, consider că reprezintă un model pentru fiecare generație de preoți și teologi pentru mărturisirea credinței și asumarea „mandatului” pe care l-au primit de la Dumnezeu în această lume. Părintele protopop Aurel Munteanu reprezintă o icoană a preotului și a felului în care un preot trebuie să înțeleagă și să se raporteze la chemarea pe care Dumnezeu i-a încredințat-o în această viață, pentru a conduce cât mai multe suflete spre Împărăția lui Dumnezeu.

²⁰ A. MUNTEANU, *Monografia comunei Sebeșul-Mare*, p. 11.

²¹ Îl amintește pe cantorul Nicula Lung, în casa căruia era un loc de pregătire privat.

PREOTUL PROFESOR MARTIR FLOREA MUREȘAN - O PAGINĂ DIN DOSARUL SĂU DE CANONIZARE*

DRD. DANIEL-MATEI POP**

În cadrul Școlii Doctorale „Isidor Todoran” din Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, s-a demarat un amplu proiect de cercetare prin care se încearcă readucerea în actualitate a vieții, activității și operei unor mari profesori de teologie de altădată ai vechiului Institut Teologic, devenit în scurt timp Academie Teologică iar mai apoi Institut Teologic de grad univervitar din capitala culturală a Transilvaniei. Între aceștia se numără și părintele profesor Florea Mureșan, personalitate binecunoscută în lumea academică a teologiei clujene dar și în viața bisericii, prin complexitatea și varietatea preocupărilor sale de natură pastorală, misionară, culturală și filantropică.

Viața, activitatea și opera părintelui profesor Florea Mureșan a devenit pentru mine o preocupare constantă, concretizată mai întâi în lucrarea de licență, și continuată în proiectul tezei de doctorat. Dincolo de impactul pozitiv pe care l-a avut părintele profesor Florea Mureșan în teologia clujeană, dar și în arealul misionar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, pentru mine personal părintele Florea Mureșan reprezintă un model de erudiție, de verticalitate morală și de profesionalism pastoral. Ceea ce m-a legat și mai mult de dânsul a fost faptul că renumitul profesor de teologie a păstorit în satul meu natal Suciul de Sus, ceea ce a constituit pentru mine un imbold și mai mare pentru ai prezenta viața, activitatea și opera în cadrul studiilor mele doctorale.

Argumentul cel mai puternic însă rezidă în faptul că părintele Florea Mureșan și-a sfârșit viața în chip martiric în închisoarea de la Aiud, alături de colegul lui de profesor și de suferință, părintele Liviu Galaction Munteanu.

Toate aceste argumente m-au determinat în ultimă instanță să cercetez Arhiva Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului în care am descoperit dosarul său, dar și Arhiva CNSAS în care se află dosarul întocmit de Securitatea comunistă și în care sunt adunate toate acuzele nedrepte în urma cărora v-a fi închis de trei ori, ca în cele din urmă să sfârșească așa cum spuneam în închisoarea de la Aiud.

Dincolo de caracterul științific al acestui demers de cercetare doctorală, sper cu toată convingerea că această lucrare va fi încă un argument pentru ca în timpul cel mai scurt părintele profesor martir Florea Mureșan să fie propus de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pentru canonizare. Susțin cu încredere acest demers mai

ales că în rândul oamenilor din Suciul de Sus și nu numai, el este considerat și receptat deja ca un sfânt, alături de părintele profesor martir Liviu Galaction Munteanu.

I. SUCCINTE ELEMENTE DE ISTORIOGRAFIE BISERICESCĂ CLUJEANĂ

1.1. REACTIVAREA VECHILOR EPARHII DE LA VAD ȘI FELEAC

Istoricul Ioan Aurel Pop, fostul rector al Universității Babeș-Bolyai iar în prezent Președintele Academiei Române într-un important studiu referitor la istoricul Arhiepiscopiei Vadului Feleacului și Clujului, preluând ideea academicianului Marius Porumb, afirmă că: „cercetările mai recente au demonstrat existența unei vieți monastice răsăritene la Feleac, cu antecedente cel puțin până în secolul al XIV-lea. Urmează apoi ridierea bisericii de piatră și de zid petrecută între anii 1480-1484. Edificiul, cu evidente influențe și elemente gotice târzii, emană și astăzi un spirit de echilibru și de cumpătare, specifice lumii rurale românești. Aici a slujit, începând cu anul 1484, cel dintâi ierarh cunoscut de Feleac, anume Daniil, care a păstorit de la 1481/1482 până în jurul anilor 1500”.¹

Cu ocazia a împlinirii a 90 de ani de la reactivarea vechiilor eparhii de la Vad și Feleac, Editura Renașterea a publicat un volum în care regăsim câteva studii valoroase semnate de istorici de marcă, între care se numără Ioan Aurel Pop, Nicolae Edroiu, Nicolae Bocșan, Alexandru Moraru, Ioan Vasile Leb și Gabriel Gârdan, preluate din cadrul lucrărilor unui simpozion intitulat *Eparhia Clujului la 90 de ani. Istoric, Evenimente, Personalități*.²

Regretatul istoric Nicolae Bocșan în articolul pe care îl semnează, spunea printre altele: „Ideea restaurării Mitropoliei Ortodoxe Române a fost relaută cu argumente canonice și istorice de episcopul Andrei Șaguna”.³ În proiectul restaurării Mitropoliei Transilvaniei se regăsea și înființarea unei episcopii în partea de Nord-Vest a eparhiei cu sediul la Cluj. Același istoric, bazat pe documente de arhivă spunea că în cadrul noii episcopii cu sediul la Cluj urmau să intre 16 protopopiate, 465 de parohii și 282.326 de suflete, iar Clujul

¹ Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Vasile Stanciu, care și-a dat avizul pentru publicarea lui.

² Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.

³ Ioan Aurel Pop, *Tradiția istorică a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului*, în *Eparhia Vadului, Feleacului și Clujului la 90 de ani (1921-2011)*, Editori, Ștefan Iloaie și Bogdan Ivanov, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, pp. 41-42.

² *Eparhia Vadului, Feleacului și Clujului la 90 de ani (1921-2011)*, Ștefan Iloaie și Bogdan Ivanov (Eds.), Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2012.

³ Nicolae Bocșan, *Istoricul reînființării Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului*, în *Eparhia Vadului, Feleacului și Clujului la 90 de ani (1921-2011)*, Editori, Ștefan Iloaie și Bogdan Ivanov, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, p. 64.

era preferat ca reședință a noii eparhii ca urmare a numărului de locuitori și datorită importanței sale culturale.⁴

La data de 16 februarie 1919 în ședința Consistoriului Arhidiecezan de la Sibiu s-a parafat reînvierea vechiilor centre episcopale de la Vad și Feleac⁵, și fostul consilier al Mitropolitului Nicoale Bălan, preotul Nicolae Ivan, devenit ulterior arhimandrit, va fi ales ca episcop, fiind hirotonit în Catedrala Mitropolitană din Sibiu la data de 21 noiembrie/4 decembrie 1921 de către mitropolitul Bălan și instalat ca episcop al Clujului pe 6/19 decembrie 1921, la vârsta de 66 de ani.⁶

1.2. ACADEMIA TEOLOGICĂ DIN CLUJ

Una dintre cele mai importante ctitorii ale episcopului Nicolae Ivan a fost înființarea unei școli de teologie în care să fie instruiți viitorii preoți ai eparhiei noi înființate. Rămâne emblematică dorința episcopului Nicolae Ivan de a pune bazele unei școli academice de teologie în orașul de reședință al eparhiei sale. Iată ce spunea: „Mă cuprinde o adevărată durere, văzând că peste 70 de comune bisericești sunt lipsite de păstorul lor sufletesc și ori încotro îmi îndrept privirile nu văd nici o rază de sprenăță pentru umplerea golului”.⁷

Noua Academie Teologică își va deschide porțile în toamna anului 1924 și va avea o activitate destul de scurtă mai precis până în anul 1952, când școala teologică clujeană va fi desființată în timpul regimului comunist instaurat în România, iar în toamna anului 1990 această instituție va fi reînființată sub titulatura Institutul Teologic de grad universitar pentru ca din 1992 să devină Facultate de Teologie din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca.⁸

Academia Teologică din Cluj a fost proiectată și adusă la viață de către ctitorul ei în spiritul gândirii și tradiției șaguniene, iar primii ei profesori și-au desăvârșit studiile la facultățile de teologie din Chișinău și Cernăuți, iar unii și la instituții similare din Occident. Între profesorii reprezentativi ai Academiei Teologice din Cluj se numără și părintele profesor Florea Mureșan.

⁴ N. BOCȘAN, *Istoricul reînființării Episcopiei...*, p. 71; a se vedea și Sebastian STANCA, *Episcopia Ortodoxă Ronână a Vadului, Feleacului și Clujului. 1919-1929*, Cluj, 1930, pp. 18-20.

⁵ Alexandru MORARU, *Scurt istoric al eparhiei ortodoxe române a Vadului, Feleacului și Clujului*, Cluj-Napoca, 2001, p. 45.

⁶ A. MORARU, *Scurt istoric al eparhiei ortodoxe...*, p. 46. pentru detalii privind viața și activitatea episcopului Nicolae Ivan a se vedea: Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicoale Ivan 1855-1936, Ctitorul reînviatului Eparhiei a Vadului, Feleacului și Clujului, Studii și Documente*, Ediția a II-a îngrijită de preot Iustin Tira, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2015, 2021.

⁷ *Actele Sinodului ordinar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului*, ținut la Cluj în anul 1922, p. 69.

⁸ Pentru detalii de natură istoriografică a se vedea: Alexandru MORARU, *Învățământul teologic universitar ortodox din Cluj, Schiță istorică*, ediția I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009; Alexandru MORARU, *Învățământul teologic universitar din Cluj (1924-1952)*, ediția a II-a, revizuită și adăugită, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2020.

II: PREOTUL PROFESOR FLOREA MUREȘAN

2.1. BIOGRAFIA

Părintele Florea Mureșan, s-a născut în 8 iulie 1907, în satul Ciubanca⁹, județul Cluj, din părinții Gheorghe și Maria, trăind într-o frumoasă familie de țărani simpli și modești ai neamului nostru românesc, potrivit propriei mărturisiri din *Autobiografie*¹⁰. Tânărul Florea a primit o educație aleasă încă din familie, educație care i-a sedimentat sentimentul de dragoste față de Biserică și neam, fiind al doilea fiu al familiei având încă două surori și un frate.

Următorul detaliu biografic este ilustrativ pentru perioada copilăriei și pentru starea socială a familiei: „În tot decursul copilăriei nu îmi amintesc ca avutul din ograda noastră să fi fost mai mult de o bivoliță și 2-4 oi. Pricina abia mai târziu am înțeles-o: De pe cele partu jugăre (2 ha și 30 ari) din care o treime rămânea islaz în fiecare an, nu puteam crește mai mult. Mai târziu, ținând în arendă pământ de-al fiscoiului, din economiile încropite, au reușit să mai cumpere câteva bucățele de pământ sălbatec, care totuși n-a reușit să-i salte din viața de robi și de pe ogoarele altora. Amândoi părinții fiind de o hărnicie proverbială, ne-au asigurat o copilărie fără lipsuri crude- dar belșugul sau prinosul nu l-am cunoscut niciodată. Ambii părinți au murit la vârsta de 64 de ani; tata în 1934, iar mama în 1943.”¹¹

Fiind un tânăr sânguinos și silitor în studierea cărților, părintele Florea, a urmat școala primară în satul natal (1913- 1919), iar la îndemnul învățătorului din sat, Augustin Mircea el urmează cursurile liceului „Andrei Mureșanu” din Dej (1919-1926). Tot din *Autobiografie* aflăm că „în primul an de liceu am locuit în atelierul cismarului Balog, strada N. Iorga, nr.52, contra unei plăți suportabile și a micilor servicii casnice: adusul apei de la „Hideg-Kut”, curățirea atelierului, crăpatul lemnelor și facerea focului. După Crăciun am ajuns să-mi însușesc dibăcia de a coase la tu-

⁹ „Localitatea Ciubanca este un sat în comuna Recea-Cristur din județul Cluj, care a fost atestat pentru prima dată în anul 1314. Această localitate se află situată în nord-estul județului Cluj, la limita cu județul Sălaj. Satul Ciubanca se afla la aproximativ 50 de km distanță Cluj-Napoca și la 35 de km distanță de orașul Dej. Ciubanca este situată într-o micro depresiune în zona Dealurilor Gârboului (cca. 450m altitudine), având ca vecini la sud localitatea Ciubăncuța, iar la nord localitatea Hășmaș în județul Sălaj. Fiind o zonă depresionară activitățile specifice zonei sunt agricultura și creșterea animalelor. Majoritatea locuitorilor sunt români, creștin ortodocși (80%) care păstrează autenticitatea și frumusețea satului românesc din generație în generație”; detalii în: https://ro.wikipedia.org/wiki/Ciubanca,_Cluj; <https://www.ghidulprimariilor.ro/list/cityHallDetails/PRIMARIA-RECEA-CRISTUR/47557> accesate în data de 11 August 2021.

¹⁰ Florea MUREȘANU, *Autobiografie*, în: Florea MUREȘANU, *Grai și suflet românesc*, volum îngrijit de Dorel Man, Editura Arhidiecezană, Cluj- Napoca, 1997, pp. 10-14; vezi și Ierom. Grigorie BENEĂ, Andreea INEOAN, Emanuil INEOAN, Andreea OPRIȘ, Adrian Nicolae PETCU, Pr. Dorin SAS, Dragoș URSU, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului în temnițele comuniste*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2017, p. 237.

¹¹ Florea MUREȘANU, *Autobiografie...* p. 11.

rieci, la care treabă mă luam la întrecere cu Balog neni. Hrana mi-o aduceau de acasă. Tot la două săptămâni tata venea cu desaga pe spinare cale de 27 de km. De un lucru țin minte că m-am săturat în anul acela de lapte acru, care spre sfârșitul săptămânii a doua era iute ca spiritul.”¹²

După terminarea clasei a noua cu „foarte bine” părintele obține o bursă și loc în cămin pe care le păstrează până la sfârșitul liceului. În restul anilor de studiu pentru a se putea întreține oferă meditații colegilor mai înstăriți, fiind un elev model al liceului. Examenul de Bacalaureat l-a luat la Cluj în iunie 1926, conform Diplomei nr. 252 din 10 septembrie 1926.¹³ Rămâne în capitala culturală a Transilvaniei unde urmează cursurile Academiei Teologice¹⁴ între anii 1926-1930 obținând diploma de absolvire *Magna cum laude*¹⁵, precum și Facultatea de Filosofie și Litere în același timp (1926- 1930). Fiind remarcat de Biserică pentru capacitățile sale intelectuale a fost trimis cu o bursă de studii primită de la Patriarhie la Strasbourg, între 1 noiembrie 1930 și 31 iulie 1931¹⁶. Între anii 1935- 1938 urmează cursurile Facultății de Teologie din Cernăuți, unde obține diploma de licență cu teza „Obligațiunea morală”. Fiind un apropiat al episcopului Nicolae Colan, care între timp devine ministru al educației naționale, cultelor și artelor, părintele este sprijinit să obțină o bursă „Humboldt” în vederea realizării tezei de doctorat în teologie la Universitatea din Berlin având ca temă „Responsabilitatea morală”¹⁷, teză pe care nu a apucat să o susțină, datorită izbucnirii celui de-al doilea război mondial, fiind nevoit să se întoarcă în țară.

La 6 noiembrie 1948 a obținut titlul de doctor în teologie la Facultatea de Teologie din București cu lucrarea „Cazania lui Varlaam – prezentare în imagini – 1643 - 1943”¹⁸.

După terminarea studiilor, în 4 iulie 1932 s-a căsătorit, la Ocna Sibiului, cu învățătoarea Eugenia Adam, care se născuse în America, în anul 1913, din părinți români emigrați, însă revenise în țară cu mama sa văduvă. Căsnicia lor va fi binecuvântată de Dumnezeu cu doi copii, Delia, născută în satul Râșca de Sus la 29 iunie 1933 și Andrei-Porfir, născut în Cluj la 26 februarie 1937.¹⁹

¹² Florea MUREȘANU, *Autobiografie...* p. 11.

¹³ ***, *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist*, IBMBOR, București, 2007, p. 500.

¹⁴ A se vedea numărul de înmatriculare din: Academia Teologică Ortodoxă Română Cluj și Institutul Teologic Universitar, *Index Alfabetic al Studenților*, din Arhiva Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului.

¹⁵ Alexandru MORARU, *Învățământul teologic universitar ortodox din Cluj (1924-1952)*, Editura Presa universitară clujeană, Cluj-Napoca, 1996, p. 213.

¹⁶ Ierom. G. BENEĂ, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 237; a se și vedea AAVFC .

¹⁷ Ierom. G. BENEĂ, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p.239.

¹⁸ Florea MUREȘANU, *Autobiografie...* p. 12.

¹⁹ Florea MUREȘANU, *Autobiografie...* p. 12.

2.2. HIROTONIA ȘI ACTIVITATEA PASTORALĂ

Prețuit în mod deosebit de episcopul Nicolae Ivan (1855- 1936), a fost hirotonit diacon pe data de 7 iulie și apoi preot pe data de 8 iulie 1932. Cu toate că a avut o pregătire teologică de înaltă ținută academică va fi numit preot în localitatea Râșca de Sus, protopopiatul Huedin, județul Cluj (1 august 1932-1 ianuarie 1934), „într-o parohie săracă de munte”²⁰ din zona Munților Apuseni. Astfel, tânărul preot, cu studii serioase în străinătate a dat dovadă de ascultare și a înțeles nevoile Bisericii din acele timpuri²¹, iar mărturia personală este ilustrativă în acest sens: „În Râșca am stat doi ani, dar nu cu mâinile în sân. Pe lângă pastorația ce mai trăiește în inimile celor ce i-am păstorit pe calea mântuirii, am sporit bunurile bisericii cu un teren de 5 jugăre, cu o sesiune de 16 jugăre și cu un clopot de 2208 kg”²².

Pe lângă activitatea pastorală, părintele Florea Mureșan va desfășura și o intensă activitate socială, construind o școală în cătunul Dealul Negru în anul 1933, iar potrivit detaliilor culese din dosarele de la Securitate, aflăm că nu a primit aprobarea Prefecturii Cluj pentru construirea acestei școli, hotărându-se în cele din urmă să apeleze la șefii mișcării legionare din Cluj care au favorizat în cele din urmă construirea acestei școli inaugurată în octombrie 1934²³.

Datorită activității sale remarcabile din parohia Râșca de Sus părintele Florea Mureșan este promovat ca preot la Catedrala Ortodoxă din cetatea Clujului la 1 ianuarie 1934²⁴, iar din acest moment își începe o bogată activitate publicistică, conturându-și imaginea de cărturar de seamă a acelei perioade. În cursul anului 1934 părintele face demersuri pentru înființarea la Cluj a unui săptămânal numit „Glasul strămoșesc” pe care îl va conduce ca redactor șef până în 1935. În paginile acestui săptămânal părintele Florea Mureșan va scrie o serie de articole cu caracter anticomunist și antisovietic²⁵. În această calitate de preot al Catedralei din Cluj, ctitorită de Nicolae Ivan, părintele Florea se va afirma printr-o ținută sacerdotală și intelectuală de înaltă calitate, fiind un model pentru intelectualitatea clujeană atât ca om de cultură cât și ca slujitor al lui Hristos.

În toamna anului 1946 a fost numit de către episcopul Nicolae Colan protopop al Clujului²⁶, și a participat activ alături de studenți la grevele organizate de aceștia în contextul istoric binecunoscut al cedării Ardealului de Nord ca urmare a Dictatului de la Viena din 1940. Concomitent părintele Florea Mureșan este și paroh al biserii-

²⁰ Ierom. G. BENEĂ, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 237.

²¹ Dorel MAN, *Teologul și cărturarul martir Florea Mureșan*, în *Rost* 97 (2011), p. 20; a se vedea AAVFC.

²² Ierom. G. BENEĂ, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 238.

²³ Ierom. G. BENEĂ, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 238.

²⁴ Pr. F. MUREȘANU, *Grai și suflet...*, p. 15.

²⁵ Ierom. G. BENEĂ, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 238.

²⁶ A se vedea AAVFC.

cii cu hramul „Sfânta Treime” cunoscută și sub denumirea de „Biserica din Deal” , iar din anul 1948 rămâne să îndeplinească doar funcția de paroh.

Potrivit informației părintelui Dorel Man, „ ca protopop a străbătut și cercetat cele 31 de parohii din protopopiat, consemnând date monografice despre fiecare parohie și biserică, precum și datele biografice ale parohului din aceea vreme în cartea *Biserici și preoți din Protopopiatul ortodox român al Clujului*, realizând astfel un instantaneu, care are menirea să salveze cel puțin chipul unei biserici de lemn...”²⁷

Pe întreaga perioadă a activității sale în calitate de protopop și preot al Bisericii Sfânta Treime va desfășura o intensă activitate culturală, despre care părintele Simion Cristea scria următoarele:

„A avut un mare rol în susținerea Cenaculului literar a lui Victor Papilian, pe care l-a găzduit chiar în casa lui, unde se întâlnea lume aleasă din Cluj, precum: Lucian Blaga, Valeriu Anania, Ion Luca, Zorica Lațcu, Ionel Bolboacă, Valentin Raus și alții. Casa parohială din strada Bisericii Ortodoxe nr.10 a devenit un însemnat focar al culturii clujene”²⁸.

În anul 1953 părintele Florea Mureșan este numit preot paroh pe seama parohiei vacante din satul Suciul de Sus, ctitorind în această perioadă și Mănăstirea Breaza din imediata apropiere a localității²⁹. În calitate de fiu al satului am cules o serie de informații privitoare la activitatea părintelui Florea Mureșan în această parohie. Și astăzi încă mai sunt vii metodele pastorale pe care le-a folosit și care au rămas emblematice pentru toți urmașii lui, ca să nu mai vorbim și despre puterea cuvântului, care era determinantă pentru toți credincioșii. Cuvântul lui omiletic rostit în biserică, ca de altfel și intervențiile sale în comunitate erau respectate cu sfințenie.

A rămas în tradiția parohiei până astăzi ajunarea severă din Săptămâna Mare, din Joia Mare până în Ziua Învierii, tradiție pe care mulți credincioși o respectă.

Cât privește ctitorirea Mănăstirii Breaza din proximitatea localității Suciul de Sus, părintele Florea Mureșan în plină epocă a colectivizării, când oamenii erau obligați să-și cedeze proprietățile funciare statului comunist ateu, a reușit să convingă o bună parte a credincioșilor să doneze mănăstirii pământurile lor din proprietate³⁰.

2.3. FLOREA MUREȘAN – PROFESORUL ȘI TEOLOGUL

Pe lângă activitatea de slujitor al altarului părintele Florea Mureșan a îmbrățișat și vocația de dascăl de teologi ca profesor suplinitor la Catedra de Teologie practică și Catedra de Istorie de la Academia Teologică din Cluj³¹.

²⁷ Pr. F. MUREȘANU, *Grai și suflet...*, p. 16.

²⁸ Pr. Simion CRISTEA, *Părintele Florea Mureșan (1907-1961), din amintiri*, în: *Renașterea* 5 (2021), p. 6.

²⁹ AAVFC, în cota III 292-948.

³⁰ AAVFC, în cota III 292-948.

³¹ D. MAN, *Teologul și cărturarul martir...*, p. 21.

Înainte de a avea primele tangențe cu această prestigioasă școală, Academia Teologică din Cluj, după cum dânsul mărturisește a fost pe lângă funcția de preot slujitor al Catedralei Ortodoxe și profesor de educație religioasă-morală la Cursul profesional de ucenici din Cluj³². Face cunoștință cu lumea academică clujeană în anul universitar 1939- 1940 când au fost înscriși 58 de studenți. Acesta a suplinat catedrele de Catehetică și Pastorală însumând trei ore săptămânal cu anul III și cu anul IV³³. Având în vedere faptul că Ardealul de Nord în urma dictatului de la Viena a fost cedat, o bună parte a profesorilor Academiei s-au refugiat în România iar părintele Florea Mureșan a fost nevoit să predea mai multe discipline din secția Teologiei Practice: Liturgică, Omiletică, Catehetică, Pastorală în anul universitar 1940-1941³⁴.

Aceste date istorice demonstrează două realități: cursurile Academiei Teologice nu s-au desființat în timpul Dictatului de la Viena, iar părintele Florea Mureșan datorită pregătirii sale teologice de excepție a fost capabil să predea disciplinele din secția Teologiei Practice.

Perioada de suplinire a continuat pe întreaga perioadă a Dictatului, pentru ca din anul 1946, în urma reorganizării Academiei Teologice de către episcopul academician Nicolae Colan, părintele profesor Liviu Galaction Munteanu devine rector, iar o serie posturi vor fi scoase la concurs, părintele Florea Mureșan rămânând pe mai departe suplinitor la catedra de Istorie Bisericească până la data de 30 iunie 1948. Menționăm faptul că din anul 1948-1949 Academia Teologică devine Institut Teologic Universitar³⁵.

Pe lângă activitatea didactică în cadrul Academiei Teologice, părintele Florea Mureșan a fost redactor la ziarul „Tribuna Ardealului” precum și colaborator al revistelor „Viața ilustră”, „Viața creștină”, având o activitate publicistică continuă și făcându-se remarcat ca una dintre personalitățile intelectualității clujene din aceea perioadă³⁶.

Având în vedere că părintele Florea Mureșan a avut competențe în disciplinele Teologiei Practice și Istorice, s-a validat în teologia clujeană academică ca un teolog prolific, profund, ce a abordat în operele sale o tematică variată de mare actualitate pentru vremea respectivă. Opera sa teologică cuprinde lucrări monografice, predici și cuvântări, eseuri analitice, meditații duhovnicești, medalioane patristice și traduceri. În cele ce urmează prezint succint lista lucrărilor sale reprezentative:

³² Florea MUREȘANU, *Autobiografie...*, p. 13.

³³ Alexandru MORARU, *Învățămintul Teologic Universitar Ortodox din Cluj (1924-1952)*, Ediția a-II-a revizuită și adăugită, Editura Renașterea, p. 117; vezi și *Anuarul 1939-1940*, Cluj, 1940, pp.326-328.

³⁴ A. MORARU, *Învățămintul teologic universitar...*, p. 120.

³⁵ A. MORARU, *Învățămintul teologic universitar...*, pp. 124-127.

³⁶ Ierom. G. BENEĂ, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 239.

1. *Viețile Sfântului Antonie cel Mare, Macarie Egipteanul și Efreem Sirul*,³⁷ în Colecția „Cărțile Vieții” nr. 10, Cluj, 1941, Tipografia Eparhială.
2. *Carte de religie ortodoxă pentru clasele I-IV*, edițiile I-a și a-II-a apărute în anii 1941- 1942, iar a treia ediție în anul 1943.³⁸
3. *Întâia carte de învățătură. Pentru tineretul român de Lege răsăriteană și pentru tot românul iubitor de Hristos*,³⁹ Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1943.
4. *Biserica din Deal, sau vechea biserică ortodoxă română din Cluj și slujitorii ei*,⁴⁰ Cluj, 1942.
5. *Catedrala*⁴¹ în Colecția „Veniți de luați lumină” nr. 11, Cluj, 1943.
6. *Mitropolitul Andrei Șaguna. Predici cu un studiu introductiv*,⁴² Cluj, 1945.
7. *Biserici și preoți din protopopiatul ortodox român al Clujului*,⁴³ Tipografia Națională, Cluj, 1946.
8. *Cazania lui Varlaam 1643- 1943, Presentare în imagini*,⁴⁴ Editura ERAN, Cluj, 1944, cartea care reprezintă lucrarea de doctorat în teologie a părintelui Florea Mureșan susținută la București la 6 noiembrie 1948.
9. *Grai și suflet românesc*,⁴⁵ Editura Arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, 1997, acest volum a apărut după moartea părintelui Florea sub atenta îngrijire a Pr. Lect. Univ. Dorel Man.
10. *Prefață la lucrarea Lauda Învierii*⁴⁶, Arhimandritul Ioan Schakhovskoy, *Lauda Învierii* în românește de Gheorghe Suciu în „Cărțile Vieții”, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1943.

³⁷ Florea MUREȘAN, *Viețile Sfântului Antonie cel Mare, Macarie Egipteanul și Efreem Sirul*, în Colecția *Cărțile Vieții*, nr. 10, Tipografia Eparhială, Cluj, 1941.

³⁸ ***, *Martiri pentru Hristos, din România...*, p. 504.

³⁹ Florea MUREȘAN, *Întâia carte de învățătură. Pentru tineretul român de Lege răsăriteană și pentru tot românul iubitor de Hristos*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1943; lucrare reeditată de către Pr. Dorel Man, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2001.

⁴⁰ Florea MUREȘAN, *Biserica din Deal, sau vechea biserică ortodoxă română din Cluj și slujitorii ei*, Cluj, 1942.

⁴¹ Florea MUREȘAN, *Catedrala*, în Colecția *Veniți de luați lumină*, nr. 11, Cluj, 1943.

⁴² Florea MUREȘAN, *Mitropolitul Andrei Șaguna. Predici cu un studiu introductiv*, Cluj, 1945.

⁴³ Florea MUREȘAN, *Biserici și preoți din protopopiatul ortodox român al Clujului*, Tipografia Națională, Cluj, 1946.

⁴⁴ Florea MUREȘAN, *Cazania lui Varlaam 1643-1943, Presentare în imagini*, ERAN, Cluj, 1944.

⁴⁵ Florea MUREȘANU, *Grai și suflet românesc*, volum îngrijit de Pr. Lect. Univ. Dr. Dorel Man, Editura Arhiepiscopiei, Cluj- Napoca, 1997.

⁴⁶ Florea MUREȘAN, „Prefață”, la Arhimandritul Ioan SCHAKHOVSKOY, *Lauda Învierii*, în românește de Gheorghe Suciu, în *Cărțile Vieții*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1943.

III. SFÂRȘITUL MARTIRIC

3.1. PERIOADELE DE DETENȚIE ȘI SFÂRȘITUL MARTIRIC

Părintele Florea Mureșan prin ținuta sa morală și intransigența față de orice dera-paje politice, a devenit incomod atât pentru regimul de ocupație al Ungariei hor-tiste cât și pentru regimul comunist instaurat în România îndată după cel de-al doilea Război Mondial. Cât privește relațiile părintelui cu stăpânirea hortistă, potrivit unei note a Securității din 18 ianuarie 1958, cităm următoarele: „Informatorul întreabă: Ai fost persecutat în timpul ocupației maghiare?, Da, am fost urmărit imediat după ce Clujul a ajuns sub ocupație hortistă, era să fiu arestat pentru sentimentele mele nați-onaliste românești. De către cine ai fost protejat în timpul ocupației maghiare?; La intervenția preotului Laurențiu Curea, episcopul reformat Vasarhely, mi-a dat o scri-soare de recomandare către autoritățile maghiare, care m-a ajutat să nu fiu arestat”⁴⁷.

Potrivit unei alte note a Siguranței, părintele Florea Mureșan a fost suspectat în anul 1943 că „ar fi omul de legătură” dintre legionarii fugiți în Germania și cei rămași în țară, iar „casa sa- sediul legionarilor din Ardealul de Nord”⁴⁸. În ciuda faptului că părintele Florea Mureșan a fost acuzat că a colaborat cu legionarii și că a manifestat sentimente șovine și antiumane o mărturie personală a părintelui demontează toate aceste acuzații: „Nu mi-am apropiat niciodată, nici nu am consimțit cu șovinismul, cu rasismul sau pogromurile antisemite... Nu se va putea ridica împotriva mea nici-odată vreun ungur sau evreu care să-mi reamintească un singur gest prin care eu aș fi manifestat convingeri antiumane. În schimb eu pot numi fapte, pe care cu riscul vie-ții personale le-am făcut în favorul altora, străini mie și de neam și de credință religi-oasă. În mai 1944, când au început pogromurile fasciste împotriva evreilor la Cluj, am evacuat la Iclod 6 copii evrei cu o evreică”⁴⁹.

Cât privește implicarea sa în vreun partid politic ostil regimului, o ală mărturie a părintelui demontează și această acuzație: „nu am fost înscris în nici un partid sau orice altă organizație până în anul 1947, când m-am înscris în Frontul Plugarilor”⁵⁰, însă, cu toate acestea în primăvara anului 1945 va fi arestat pentru prima dată timp de două luni.⁵¹

A doua arestare a părintelui Florea Mureșan a avut loc pe 4 septembrie 1952, după cum reiese din corespondența cu episcopul Nicoale Colan al Clujului: „Din 19

⁴⁷ CNSAS, P. 695. Vol. I.

⁴⁸ Ierom. G. BENEĂ, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 239.

⁴⁹ CNSAS, I. 235975, vol. I.

⁵⁰ Florea MUREȘANU, *Autobiografie...*, p. 14; (detalii prețioase privitoare la această perioadă a se vedea teza mea de licență: *Preotul și profesorul martir Florea Mureșan -prin detenție la sfințenie-*, manu-scris tehoredactat, Arhiva Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 2018, pp. 40-45)

⁵¹ Ierom. G. BENEĂ, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p.240.

septembrie 1952 până în 12 iunie 1953 am lucrat la Canal”⁵². Motivele acestei arestări s-au concentrat pe câteva acuzații pe care regimul comunist i le-a pus în cârcă și anume: simpatizant și membru activ al legionarilor, discurs împotriva orânduirii comuniste, organizări de întruniri clandestine prin care se făcea propagandă anticomunistă și instigare la revoltă împotriva regimului comunist⁵³.

Voi reda două mărturii care fac referire la cea de-a doua arestare a sa, prima reprezentând un pasaj dintr-o notă informativă a Securității: „este calificat ca un element periculos în viața socială, dușmanul de moarte al regimului de democrație populară... Am organizat în anturajul lui informatori care ne vor ține la curent cu toată activitatea lui”⁵⁴, iar cea de-a doua, o mărturie personală din corespondența cu episcopul Nicoale Colan: „În 1952 s-a pus la cale arestarea mea printr-o serie de învinuiri imorale, care în 12 iunie 1952 m-au privat și de parohie și de libertate, rămânându-mi copiii fără mamă și fără tată și fără nici o ocrotire, decât de la Dumnezeu”⁵⁵.

Una dintre metodele diabolice prin care Securitatea încerca să afle informații despre cei acuzați chiar din gura celor mai apropiați colegi sau prieteni, s-a dovedit în cazul părintelui Florea Mureșan că nu a dat rezultatele scontate, el rămânând din punct de vedere moral cu o verticalitate de nezdruccinat. Mărturia părintelui profesor Ioan Bunea, el însuși o victimă a Securității comuniste și a trădătorilor, este mai mult decât relevantă: „La proces, ne-am văzut, pentru ultima oară, cu Florea Mureșan, fostul meu coleg de facultate și prieten apropiat. Fusese adus ca martor împotriva lui Liviu Munteanu. A fost demn, n-a recunoscut ceea ce apărea în declarație, afirmând categoric că este introdusă în text de către anchetator”⁵⁶.

Cea de-a treia detenție a survenit după eliberarea de la Canal, ca urmare a deselor interpelări și urmăriri din partea Securității în timpul activității sale în parohia de munte Suci de Sus, pe care a păstorit-o vreme de cinci ani, din 1953 și până la data arestării sale din 1958.

Parohia Suci de Sus a devenit centrul preocupărilor sale misionare, ca urmare a refuzului din partea episcopiei de a primi un post în administrația eparhială, potrivit propriei mărturisiri: „după eliberare, cu sănătatea zdruccinată și trecut prin operație... ca să nu iau postul nimănui am cerut un post administrativ la Centrul Eparhial și nici acela nu mi s-a aprobat ca să pot fi și eu împreună cu familia”⁵⁷.

Convingerile religioase și politice ale părintelui Florea Mureșan au fost speculate de către Securitate și în urma șicanelor constante din partea informatorilor, va fi acu-

⁵² AAVFC, în cota II 12-924.

⁵³ Pentru detalii a se vedea: CNSAS, I. 235975, vol. I.

⁵⁴ CNSAS, I. 235975, vol. I.

⁵⁵ AAVFC, în cota II 12-924; menționăm faptul că pe 25 mai 1950, doamna Eugenia Mureșan, soția părintelui va fi arestată și condamnată la doi ani de închisoare datorită legăturilor acesteia cu Ambasada americană, cf. Ierom. G. BENEĂ, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p.240.

⁵⁶ Ioan BUNEA, *Memorial*, Limes, Cluj-Napoca, 2015, p. 131.

⁵⁷ AAVFC, în cota II 12-924.

zat de uneltire împotriva orânduirii statale și de instigare la revoltă. Următorul pasaj extras din Arhivele CNSAS ne prezintă contextul acestor acuzații:

„În sfârșit a venit masa. Fiindcă nu servește Țuică, l-am tratat cu un pahar de vin tare, pentru a-i face poftă de vorbă. Am spus eu:

-Părinte, mi-a plăcut felul în care ați pus problema în predica pe care ați ținut-o.

Spune el:

-Am spus-o din suflet, pentru că acest oropsit de popor este mințit cu atâta nerușinare, încât nici cea mai grozavă perioadă din istoria românească nu a cunoscut așa teroare... Eu am simpatizat și simpatizez mișcarea legionară, deși aceasta este acum ceva irealizabil, nu am fost doctrinar. Mișcarea legionară a fost condusă de un căpitan cu mână de fier, avea la baza națiunea și pe Dumnezeu... Comuniștii n-au nici națiunea, nici pe Dumnezeu.

Zic eu: ei cred în marxism.

-O ideologie decadentă care nu are la bază nimic, cine nu crede în Dumnezeu nu are viață pe pământ.

-Părinte vreau să-ți destăinuiesc ceva, mă bazez pe dumneata, ca pe un prieten bun și mai ales ca pe un preot desăvârșit, dumneavoastră să-mi dați sfatul și eventual să mă ajutați. Am povestit toată situația cu organizația subversivă. A ascultat-o cu atenție și apoi mi-a spus: este inutil să crezi că este posibil ca printr-o organizație subversivă să schimbi situația acestor oropșiți de români. A fost chiar aici în Suciul o asemenea organizație și care a fost rezultatul? Zeci de ani de închisoare. A fost în Ungaria răscoală cu tot poporul, dar nu s-a ajuns la nici un rezultat, morți, oameni închiși și mizerie. Așa cum comuniștii nu pot zdrobi Biserica și credința, nici o organizație subversivă în Suciul sau Lăpuș nu poate distruge comunismul. Sfatul meu este să nu te ocupi cu așa ceva, mai ales că ești tânăr și ai copii. Eu nu lupt printr-o organizație subversivă, lupt deschis, lupt cu Dumnezeu, aici în acest sat este cuvântul meu primul și apoi al celor de la partid, pot veni să zică orice, eu dacă spun numai o jumătate de cuvânt, pot face în Suciul orice vreau”⁵⁸

În noaptea de 11 spre 12 iunie 1958 părintele a fost arestat de către Securitate, fiind supus unor umilinte inimaginabile organelle Securității obligându-l să ducă în spate un sac plin de cărți confiscate la percheziția de la Mănăstirea Breaza, ctitoria sa, iar pe 12 iunie va fi dus cu duba securității de la Târgu Lăpuș la Baia Mare pentru anchetă.

Procesul va avea loc la data de 8 aprilie 1959 la Tribunalul din Satu Mare și în urma lui va fi condamnat la 20 de ani de muncă silnică și încarcerat la Aiud, pentru vina de a fi uneltit împotriva ordinii sociale prin instigare la revoltă.⁵⁹ Condițiile

⁵⁸ CNSAS, I. 235975, vol. I.

⁵⁹ A se vedea: Adrian Nicolae PETCU, *Dicționarul clericilor și miren timer ortodocși români mărturisitori în detenția comunistă (1945-1964)*, Basilica, București, 2017, p. 251.

inumane în care a fost obligat să trăiască i-au periclilit sănătatea, contactând o ciroză hepatică, boală care i-a grăbit sfârșitul. Va muri uitat de toată lumea la data de 4 ianuarie 1963⁶⁰, trupul lui fiind aruncat într-o groapă comună, la fel ca și trupul colegului său de suferință, părintele Liviu Galaction Munteanu, mort cu doi ani mai devreme în 1961.

Unul dintre condamnați Vasile Blănaru Flamură care a stat în aceeași celulă, avea să spună la moartea părintelui Florea, o rugăciune printre lacrimi: „Binecuvântată să-i fie calea spre libertate..., martir al neamului, profesor universitar- protopopul Clujului, Florea Mureșanu”⁶¹

3.2. FLOREA MUREȘAN ÎN CONȘTIINȚA CONTEMPORANILOR ȘI A BISERICII

Memoria părintelui Florea Mureșan a rămas întipărită și prin mărturiile directe Male unor ierarhi, ucenici sau simpli credincioși care l-au cunoscut îndeaproape. Din multitudinea mărturiilor am selectat câteva, care mi s-au părut reprezentative: Mitropolitul Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Iustinian Chira, Arhimadritul Serafim Man, Arhimadritul Gavriil Burzo (ucenicul direct al părintelui Florea Mureșan), părintele profesor Dorel Man și părintele Simeon Cristea.

Mărturia Mitropolitului Bartolomeu: „om așezat, blajin și harnic, foarte iscusit și cult și care avea o bibliotecă bogată din care nu lipseau nici cele curente, de erudiție, printre care opera completă, în franțuzește a lui Ioan Hrisostom” iar referitor la teza de doctorat spunea următoarele

„își pusese numele pe o frumoasă ediție a Cazaniei lui Varlaam, dar treburile parohiei, multe și conștiincios împlinite, îi descurajau proiecte viitoare, de editor, pe care și le-ar fi văzut tot în jurul unor pietre de temelie ale vechii noastre culturi”⁶².

În *Cuvânt înainte* la lucrarea *Grai și suflet românesc* scria:

„Florea Mureșanu a fost unul din spiritele luminate ale Clujului de odinioară. Slujitor de primă mână, dascăl iscusit, predicator avântat, misionar neobosit, omul acela masiv, cu un suflet gingaș adăpostit într-o statură puternică, era și un purtător de cultură umanistă în cel mai cuprinzător sens al cuvântului...”⁶³.

Mărturia Arhiepiscopului Iustinian Chira:

⁶⁰ Ierom. G. BENEĂ, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 253.

⁶¹ <https://www.fericiticeiprignoniti.net/florea-muresan/2323-la-aiud-vecin-de-pat-cu-mucenicul-florea-muresan> accesat la data de 10 August 2021.

⁶² Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Rotonda plopilor aprinși*, Flori Dalbe, Ediția a II-a, București, 1995, pp. 133-134.

⁶³ Arhiepiscopul BARTOLOMEU, *Cuvânt înainte*, în: Florea MUREȘANU, *Grai și suflet...*, p.3.

„Acesta a fost Florea Mureșan. Cărturar de seamă, patriot desăvârșit, intelectual de primă mână, scriitor original și mai presus de toate, preot adevărat. Am avut binecuvântarea de la Dumnezeu să fiu confidentul lui”⁶⁴.

Mărturia Arhimandritului Serafim Man:

„iubea mult Mănăstirea Rohia și poposea destul de des la noi, fie singur, fie cu grupuri de credincioși din parohia Sfinției Sale. Aducea ajutoare la Mănăstire și iubea rugăciunea și munca, fiind alături de noi. Ne îndruma și sfătuia de toate, dar mai ales în a iubi rugăciunea, cântarea sfântă și ascultarea”⁶⁵.

Mărturia Arhimandritului Gavriil Burzo:

„Părintele Florea Mureșan este un sfânt atât prin trăirea pe care a avut-o de-a lungul vieții cât și prin faptele prin care a mărturisit credința și cuvântul Evangheliei lui Hristos... Pe lângă părintele Florea în închisorile comuniste au mai murit părintele Ilarion Felea și părintele Galaction Munteanu iar alții au făcut închisoare cum ar fi părintele Stăniloae sau părintele Bartolomeu Anania...Ar fi foarte frumos dacă peste ani părintele ar fi canonizat, ar însemna că întreaga jertfă a sa pentru dreapta credință nu a fost uitată și că întreaga sa activitate în sânul Bisericii Ortodoxe și în rândul neamului român ortodox stă la un loc de cînste.”⁶⁶

Mărturia părintelui Dorel Man:

„Prin fizionomia lui sufletească, Florea Mureșanu s-a remarcat ca un preot și profesor cu mare vocație. Cu neclintită credință și jertfelnicie a slujit Biserica, potrivindu-și viața după învățătura Sfintei Evanghelii, ținând cu sfințenie la rânduielile Bisericii strămoșești. Și-a dat slinița să fie un prieten și părinte iubitor al tuturor, spre a-i îndruma și apropia de Hristos. Segmentul vieții vremelnice s-a întrerup, jefindu-se pe sine pentru semenii, câștigându-și viața veșnică dincolo de zarea acestui veac.”⁶⁷

Mărturia părintelui Simion Cristea:

„Înstelată în har, Liturgia părintelui Florea transmitea firoul absolutului, iar borangicul predicii, cu verbul cald, convingător, svuros, prinzând spontane sufragii, înconjură anvonul de mulțime. În viața liturgică ținea pasul cu heruvimii Marelui Vohod, ca un ascet athonit”⁶⁸.

⁶⁴ Episcopul IUSTINIAN, *O pagină de istorie*, în: Florea MUREȘANU, *Grai și suflet...*, p. 8.

⁶⁵ Arhimandrit Serafim MAN, în: Florea MUREȘANU, *Grai și suflet...*, pp. 377-378.

⁶⁶ Fragment din interviul pe care i l-am luat părintelui Gavriil Burzo în primăvara anului 2018.

⁶⁷ Dorel MAN, *Studiu Introductiv* în: Florea MUREȘANU, *Grai și suflet...*, p. 23.

⁶⁸ Pr. Simion CRISTEA, *Părintele Florea Mureșan...*, p.6.

CONCLUZII

Personalitatea vrednicului de pomenire episcop Nicolae Ivan a devenit emblematică și reprezintă un simbol al vieții culturale, sociale și bisericești a Clujului din prima jumătate a secolului XX, prin ctitoriile de factură materială și spirituală pe care le-a înfăptuit în eparhia sa.

Academia Teologică din Cluj a fost una dintre ctitoriile de suflet în care și-a desfășurat activitatea alături de alți eminenți profesori, printre care și părintele martir Florea Mureșan.

Prin activitatea sa pastorală eminentul teolog a dinamizat viața bisericească a Clujului și a polarizat în jurul său pe cei mai reprezentativi intelectuali ai vremii, unii dintre ei numărându-se printre ctitorii Universității românești din Cluj îndată după Marea Unire de la 1 Decembrie 1918.

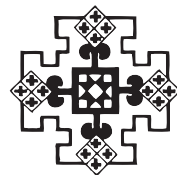
Opera sa teologică foarte vastă și cu un evident conținut interdisciplinar ca arie de specializare, denotă o personalitate culturală și teologică de mare anvergură, multe din lucrările sale reprezentând astăzi adevărate izvoare de inspirație pentru teologia românească contemporană.

Părintele Florea Mureșan a fost un mare iubitor de viață monahală și a trăit ca un monah, Mănăstirea Breaza fiind o ctitorie dragă sufletului său, în care și astăzi amintirea sa a rămas vie prin ucenicul său apropiat părintele Gavriil Burzo, dar și prin dragostea și atașamentul bunilor credincioși din Suci de Sus față de viața și memoria sa.

Întreaga sa viață, verticalitatea morală, intransigența față de orice derapaj politic, memoria sa vie în sufletele celor care l-au cunoscut direct dar și a celor care l-au cunoscut în mod indirect, cele trei detenții precum și sfârșitul martiric, îl recomandă cu prisosință spre a fi trecut în viitorul apropiat sau mai îndepărtat pe lista de canonizare a Bisericii Ortodoxe Române.

Demersurile mele științifice și analitice cu privire la viața și activitatea acestui martir al neamului și Bisericii, sper că vor constitui un argument credibil pentru ca părintele Florea Mureșan să fie trecut în rândul sfinților mărturisitori.

TEOLOGIE PRACTICĂ



ASPECTE SOCIALE REFLECTATE ÎN VERSURILE GNOMICE ALE SFINTEI CASIA ROMANA*

DRD. DANIELA-LUMINIȚA IVANOVICI**

Abstract: In this paper we will briefly analyze the political and social context in which Cassia lived and composed, most of the study being dedicated to the themes we encounter in her gnomic poetry, a lesser known literary creation. The importance of Cassia and her liturgical and literary work is due both to her uniqueness in the Byzantine space and to the way she managed to combine classical Greek culture and Christian ideas. At the same time, it gives us the opportunity to glimpse at the turmoil of Byzantine society in the ninth century, the ideals that ordinary people strived to put into practice, and the impact of political and social transformations that penetrate especially from gnomic verse. As notable influences on the writing of Cassia we mentioned: the influence of classical authors (Xenophon, Menander, Euripides, and especially Palladas) and Christians (as St. Gregory of Nazians), the influence of the Studion monastery and the life of the era in which she lived. Regarding the liturgical creation, we briefly mentioned the most important compositions and themes that we find. However, the personal imprint does not emerge from these, but especially from the gnomic verses, which touch on topics such as: people's vices and virtues, aspects of monasticism, wealth, beauty, friendship. An exciting aspect is the harsh reporting of Cassia to the growing number of Armenians in Constantinople, which reflects the attitude of Byzantine society at the time.

Keywords: Cassia, gnomic verses, iconography, iconoclasm, virtues, vices, Armenians, Byzantine society

Sfânta Casia e uimitoare nu doar prin compozițiile muzicale, ci și prin neînduplecarea cu care s-a opus și a criticat starea lumii din vremea ei. Într-o epocă în care femeia ocupa locul secund în treburile Cetății și ale Bisericii, Casia și-a urmat vocația și și-a cultivat talentul, intrând astfel în istorie. Pornind de la aceste considerente, în prezenta lucrare vom analiza pe scurt contextul politic și social în care Casia a trăit și a compus, cea mai mare parte a studiului fiind dedicat temelor pe care le întâlnim în versurile gnomice, creație literară mai puțin cunoscută. Aceste versuri ating subiecte precum bogăția, prietenia, frumusețea, caracteristicile unui bun monah, dar și aspecte ce țin de istoria secolului IX bizantin, cum ar fi problema armenilor și accesul lor la putere. Opera Casiei este importantă deoarece se numără printre puținele femei bizantine ale cărei scrieri ni s-au păstrat. Prin intermediul lor avem ocazia să observăm cum se raporta la lume o femeie din tumultoasa perioadă a luptelor dintre iconoduli și iconoclaști și care îi erau capacitățile intelectuale și creatoare.

Cea mai cunoscută femeie imnograf și singura căreia i s-au păstrat compoziții până azi în cărțile de cult, sfânta Casia e prăznuită de Biserica Ortodoxă pe 7 septembrie.

În decursul istoriei bizantine au mai existat și alte femei care au compus imne liturgice, precum Marta (mama Sfântului Simeon Stâlpnicul), Teodosia¹, Tecla² (o maică ce a trăit în jurul sec. al IX-lea și este cunoscută pentru compunerea unor canoane), Kouvouklisena (o femeie psalt și probabil compozitor, menționată într-un manuscris al Marii Lavre din Athos), însă ele sunt amintite doar în documente, fără să ni se fi păstrat compozițiile lor. Situația este însă diferită în cazul Casiei.

Menționată de Nichifor Kalist Xantopoulos (imnograf și preot al Marii Biserici din Constantinopol) în catalogul din secolul XIV (în care au fost „imortalizați” cei mai importanți imnografi bizantini), este singura femeie imnograf pe care a considerat-o demnă de aceasta. De asemenea, doar Casia, ca femeie, a fost reprezentată pe prima pagina a unui Triod, tipărit la Venetia în 1601, care includea reprezentări ale celor mai cunoscuți imnografi ai Bisericii Răsăritene³.

În ultima perioadă există un interes crescând față de viața și lucrările ei. Primul care s-a ocupat în mod sistematic de opera ei a fost Krumbacher⁴, care a analizat în special *Canonul Adormirii Morților*, plus maximele și versurile gnomice. În aceeași linie se înscrie și Tillyard⁵ care a publicat câteva din lucrările ei imnografice. Însă abordarea acestora a fost fragmentară. Cei care au dus o muncă de pionierat pentru a o scoate la lumină pe Casia au fost Eustratiades, Papadopoulos și Tzedakis⁶. Primul și-a petrecut o parte din viață cercetând bibliotecile mănăstirilor de la Athos, cercetând manuscrise în căutarea imnelor Casiei ce nu erau folosite în serviciul liturgic, sau care au fost atribuite altor autori. Efortul lui Eustratiades a fost urmat de Ilse Rochow⁷, care a adunat toate informațiile privind-o pe Casia și le-a publicat într-o monografie. Alte două nume merită menționate. E vorba de Katafygiotu Topping⁸ și Anna

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Ioan Vasile Leb, care și-a dat avizul spre publicare.

** Doctorandă, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.

¹ Eva CATAFYGIOTU TOPPING, „Theodosia: Melodos and Monastria”, în: *Diptycha*, 4 (1986-1988), pp. 384-405.

² Eva CATAFYGIOTU TOPPING, „Thekla the Nun: In Praise of Women”, în: *GOThR*, 25 (1980), pp. 353-370.

³ Eva CATAFYGIOTU TOPPING, „Women Hymnographers in Byzantium”, în: *Diptycha*, 3 (1983-1982), p. 99.

⁴ Karl KRUMBACHER, „Kasia”, în: *Sitzungsberichte der philosophisch-philologische und historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München*, 1 (1897), pp. 305-370.

⁵ H. J. W. TILLYARD, „A Musical Study of the Hymns of Casia”, în: *Byzantinische Zeitschrift*, 20 (1911), pp. 420-485.

⁶ Amintim câteva lucrări importante ale acestora: Sophronios EUSTRATIADES, „Κασσιανὴ ἡ Μελωδὸς”, în: *Εκκλησιαστικὸς Φάρος*, 31 (1932), pp. 92-112; Nikolaos PAPADOPOULOS, „Κασσιανῆς Ὕμνοι”, în: *Τρεῖς Ἱερᾶραι*, 47 (1956); Theodoros TZEDAKIS, „Κασσιανὴ ἡ Μεγάλῃ τῆς Ἐκκλησίας Μελωδός”, în: *Ἀπόστολος Τίτος*, 8 (1959).

⁷ Ilse ROCHOW, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia.*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967.

⁸ Eva C TOPPING, *Holy mothers of Orthodoxy: women and the Church*, Light and Life Pub. Co., Minneapolis, Minn., 1987.

M. Silvas⁹. Katafygiotu, care a scris în anii 1950, a tratat lucrările liturgice ale Casiei într-o manieră feministă.

Spre deosebire de aceasta, Anna M. Silvas analizează lucrările Casiei într-un context eclesial și dogmatic. Pentru ea Casia nu este doar o compozitoare, ci și un profund teolog care își revelă o parte din cunoștințele și trăirea mistică prin intermediul imnelor. În ciuda interesului și a cercetărilor realizate, un aspect important al operei sfintei Casia nu a fost deplin aprofundat, și anume creația ei non-liturgică.

INFORMAȚII BIOGRAFICE

Nu se cunoaște data nașterii sau a morții monahiei Casia. Cercetătorii presupun că s-a născut undeva între 805-810 (și a trecut la Domnul cândva în perioada cuprinsă între 843-867), într-o familie aristocrată din Constantinopol. Tatăl ei deținea rangul de kandidatos la curtea imperială, un titlu militar oferit membrilor aristocrației. Datorită acestei funcții se presupune că familia Casiei făcea parte din curtea imperială. La fel ca alte aristocrate de la curte, Casia a primit o temeinică educație¹⁰ care a constat în studierea literaturii și filosofiei clasice grecești, a Sfintei Scripturi, a literaturii patristice, a muzicii sacre bizantine, a poeziei și metricii¹¹.

Trei cronicari bizantini, Pseudo-Simeon Logotetul, Gheorghe Călugărul și Leon Gramaticul amintesc despre o presupusă participare a Casiei la o „înfățișare a mirrelor”¹² organizată pentru tânărul împărat Teofil de mama lui vitregă, Eufrosina. Captivat de frumusețea ei, tânărul împărat s-a apropiat de ea și i-a zis: „Prin femeie a intrat în lume păcatul”, făcând aluzie la suferința provocată de păcatul Evei. Casia a răspuns prompt: „Și prin femeie au venit și cele mai alese”. Rănit în orgoliul său

⁹ Anna M. SILVAS, „Kassia the Nun c. 810-c. 865: an Appreciation”, în: *Byzantine women: varieties of experience 800-1200*, Lynda GARLAND (ed.), Ashgate, Aldershot, 2006.

¹⁰ În Bizanț, educația femeii era minimă, dacă aceasta făcea parte din pătura de jos a societății. Nu se așteptau multe de la ea; rolul femeii era de a da urmași soțului, de a purta grijă de treburile casnice și de a oferi copiilor instrucția religioasă minimă. Dar de la femeile aristocrate se cerea mai mult. Pe de o parte, trebuiau să aibă grijă de casele lor, dar și să-și împlinească rolul pe scena publică. Ele deveneau susținătoare ale literelor, creatoare de cercuri literare, ceea ce implica o pregătire intelectuală temeinică (mai ales în perioada Comnenilor). Pe această temă a se consulta: Angeliki E. Laiou, *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, Variorum. Ashgate Publishing Limited, UK, 1992, pp. 235-260; Judith Herrin, *Unrivalled Influence: Women and Empire in Byzantium*, Princeton University Press, 2013, pp. 238-260; Françoise Thébaud, Alain Corbin, *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, ENS Éditions, Lyon, 2007; Jeffrey Anderson, „Anna Komnene, Learned Women, and the Book in Byzantine Art”, în: *Anna Komnene and her times*, Thalia GOUMA-PETERSON (ed.), coll. *Garland medieval casebooks* 29, Garland Publishing, New York, 2000.

¹¹ Antonia TRIPOLITIS, *Kassia: the legend, the woman, and her work*, Garland, New York, 1992, p. xii.

¹² De acest eveniment mai amintește și Ioan Zonaras în lucrarea *Epitome Historiarum*; I. ROCHOW, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia.*, pp. 10-19; Lennart RYDÉN, „The Bride-shows at the Byzantine Court. History or Fiction?”, în: *Eranos*, 83 (1985), pp. 179-182.

de replica ei severă, Teofil s-a răzgândit și a ales-o drept soție pe Teodora¹³. Probabil nu vom ști niciodată dacă întâmplarea a fost reală sau e doar o legendă. Evenimentul ar fi trebuit să aibă loc în 829, când Teofil și-a ales soția. Informația a apărut pentru prima dată la Simeon Logotetul și a suferit mici variații de-a lungul timpului. Însă, indiferent dacă a fost reală sau nu, un fapt e cert: Casia nu a fost dezamăgită, ci dimpotrivă. Se pare că ea își dorea dinainte să intre în viața monahală, iar refuzul împăratului i-a netezit calea¹⁴. Astfel, nu după mult timp, Casia a intrat în viața monahală și a întemeiat un asezământ monahal în 843, în vestul Constantinopolului, lângă zidurile împăratului Constantin, devenind stareță a acestuia.

Pricina pentru care sfânta Casia a ales să își ridice propria mănăstire trebuie căutată în luptele dintre iconoclaști și iconoduli. Știm că totul a început o dată cu publicarea edictului de interzicere a icoanelor în 726. Deși la al 7-lea Sinod Ecumenic cultul icoanelor a fost reinstaurat, iconoclasmul a continuat până în 843. Prima parte a vieții sfintei Casia coincide tocmai cu această ultimă perioadă care a fost atât de tumultuoasă. Pe străzile Constantinopolului și în orașele provinciilor vedeai femei și călugări luptând pentru cinstirea icoanelor. Mulți au fost însă persecutați și chiar au suferit martiriul¹⁵. Văzând suferințele și tăria lor, se spune că sfânta Casia a participat și ea la lupte. Nu trebuie însă să cădem în capcana de a crede că sfânta apăra o pietate populară (ale cărei exagerări le cunoaștem cu toții), ci ea, fiind o femeie educată, înțelegea implicațiile teologice profunde ale iconoclasmului. Această adeziune nu a fost doar una care să se limiteze la o mărturisire în scris, prin ideile susținute în creațiile muzicale. Sfânta Casia a suferit fizic fiindcă i-a ajutat pe călugării ce erau întemnițați, după cum vedem din a treia scrisoare a sfântului Teodor Studitul¹⁶.

O altă influență pregnantă în opera Casiei a avut-o mănăstirea Studion, care se afla aproape de ctitoria sfintei. Casia avea o strânsă legătură de prietenie cu sfântul Teodor Studitul. În mănăstirea acestuia monahii se ocupau cu studierea clasicismului antic, creau lucrări proprii, mai ales muzicale, pictau icoane. Mai mult, toți cei care erau interesați să își dezvolte talentele și cunoștințele erau primiți în această mănăstire¹⁷. În acest mediu intelectual și duhovnicesc a crescut sfânta Casia. Noi avem cunoștință de legăturile acesteia cu studiții nu numai datorită prieteniei cu Teodor, ci mai ales fiindcă aceștia i-au inclus creațiile în colecțiile lor muzicale. Doar astfel ne putem explica motivul supraviețuirii operei muzicale a Casiei.

¹³ „The Life and Struggles of Our Holy Mother Among the Saints, Cassiane of Constantinople”, în: *The lives of the spiritual mothers: an Orthodox materikon of women monastics and ascetics throughout the year, according to the church calendar*, Holy Apostles Convent, Buena Vista, Co., 1991, pp. 372-373.

¹⁴ A.M. SILVAS, „Kassia the Nun c. 810-c. 865: an Appreciation”, p. 21.

¹⁵ Leslie BRUBAKER, Robert G. OUSTERHOUT (eds.), „The Gendered Audience: Women and Icons”, în: *The Sacred image East and West*, University of Illinois Press, Urbana; Chicago, 1995, pp. 204-220.

¹⁶ George FATOUROS, *Theodori Studitae Epistulae*, vol. II, coll. *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 31, Walter de Gruyter, 1992, pp. 813-814.

¹⁷ John Nigel WILSON, *Scholars of Byzantium*, Medieval Academy of America, Cambridge, Mass., 1996, p. 63.

Intellectualismul studit a contribuit de asemenea la felul în care Casia și-a condus mănăstirea. Ea a inclus cunoștințele clasice în pregătirea monahiilor, de aceea a redactat maximele și versurile gnomice. Această acțiune este improprie lumii secolului IX, unde femeia, mai ales în mănăstire, era de obicei umilă și ascultătoare. Mai mult, știm că, de regulă, aristocratele ce se retrăgeau la mănăstire nu se supuneau acelorași reguli ca majoritatea.¹⁸ Casia însă, influențată de sfântul Teodor, s-a dedicat atât mântuirii personale, cât și a celor care se aflau sub îndrumarea ei.

Astfel, influența sfântului Teodor, controversa iconoclastă, mișcarea intelectuală studită și înflorirea vieții monahale ce a decurs din aceasta, educația clasică și moștenirea aristocrată, toate au contribuit și au modelat creația casiană.

CREAȚIA IMNOGRAFICĂ

Sfânta Casia a compus un număr mare de imne liturgice, o parte din ele fiind incluse în cărțile de cult ortodoxe, precum Mineiele și Triodul. Tradiția și cercetarea manuscriselor atribuie Casiei 49 de imne religioase și 261 versuri profane sub forma epigramelor și a versurilor gnomice sau sentințelor morale (ex: „Urăsc bogatul ce se vaită de parc-ar fi sărac”). Dintre cele 49 de imne religioase, 47 sunt tropare idiomelalice, iar două sunt canoane. În privința paternității, 26 dintre acestea sunt puse sub semnul incertitudinii. De asemenea, se pune întrebarea dacă sfânta a creat doar versurile sau și linia melodică¹⁹. Toate aceste compoziții se găsesc în numeroase manuscrise datând din secolele XI-XVI, și poartă numele Casia, Eicasia sau Icasia²⁰. În cărțile bisericești nu se află acum canoane cu numele ei, ci numai irmoase, anume irmoasele Canonului Sâmbetei celei Mari până la oda 6. Unii cercetători îi atribuie și textul „Canonului pentru cei morți” și de asemenea, stihirile: la Nașterea Domnului, la sărbătoarea Sfinților Mucenici Samon și Aviv (15 noiembrie), la Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul, la sărbătoarea Sfinților Mucenici Eustratie și Auxentie (13 decembrie)²¹. Un lucru interesant de amintit este faptul că în decursul timpului unii compozitori bizantini au „plagiat” creațiile sfintei Casia.

Kosta Simic, în lucrarea *Kassia's hymnography in the light of patristic sources and earlier hymnographical works*, îi împarte creația muzicală, pe baza surselor folosite, în

¹⁸ De regulă, își aduceau servitori și trăiau într-o clădire separată de a celorlalte viețuitoare. De asemenea, aceste aristocrate monahii puteau ieși mult mai des din mănăstire și vizitele străinilor le erau îngăduite. A se consulta pe această temă Dorothy ABRAHAMSE, „Women's Monasticism in the Middle-Byzantine Period, Problems and Prospects”, în: *Byzantinische Forschungen*, 9 (1985), pp. 35-58; Joelle BEAUCHAMP, „L'allaitement: mère ou nourrice?”, în: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 32.2 (1982), pp. 549-558.

¹⁹ Diane TOULIATOS-BANKER, „Women Composers of Medieval Byzantine Chant”, în: *Journal of College Music Society, College Music Symposium*, 24 (1984), pp. 68-73.

²⁰ Se presupune că aceste variante de nume se datorează greșelilor copiștilor care i-au anexat, din neștiință, articolul feminin „η” A. TRIPOLITIS, *Kassia*, p. xii.

²¹ Aleksandr Petrovič KAŽDAN, Christine ANGELIDI, *A history of Byzantine literature (850-1000)*, National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, Athens, 2006, pp. 320-326.

trei mari teme: tema imperială, polemica anti-iconoclastă și idealul ascetic al unei vieți trăită în armonie cu natura²². În privința temei imperiale considerăm că este improprie catalogarea ei ca majoră dat fiind faptul că nu ocupă un loc pregnant în compozițiile sfintei Casia. Într-adevăr, această temă o găsim în prima stihiră la Nașterea Domnului, „*Când Augustus cârmuia*”²³. În prima parte a stihirei, Casia rezumă tradiția bizantină timpurie care făcea paralelă între constituirea Imperiului Roman și nașterea lui Hristos, recunoscând lucrarea Providenței divine în aceste evenimente. Kosta Simic așează „insistența” sfintei Casia în tratarea acestei teme în contextul ideii bizantine de „simfonie” între Stat și Biserică. Referindu-ne la perioada iconoclastă, împărații s-au folosit tocmai de această teorie pentru a forța interzicerea cultului icoanelor și pentru a o impune ierarhiei bisericești²⁴.

Sfânta Casia a scris multe cântări liturgice, dintre care cea mai cunoscută este cea care-i poartă numele, anume Cântarea Casiei²⁵, unul dintre cele mai frumoase imne din Săptămâna Patimilor, cântat la Denia din Marea Miercuri²⁶. Acest imn este considerat a fi o capodoperă a poeziei religioase. Nu este pentru întâia oară când „femeia păcătoasă” din Evanghelia lucană apare în imnografia greacă căci și sfântul Roman Melodul i-a închinat un condac. Potrivit bizantinistului rus Alexander Kazhdan, imnul nu se referă la Maria Magdalena, deoarece numele Mariei nici nu a fost vreodată menționat. În timp ce Roman Melodul, potrivit lui A.R. Dyck, urmează linia evanghelică, Casia, pe de altă parte, prezintă mai ales relația metafizică dintre păcătos și Dumnezeu: eroina imnului ei nu are pretenția de a fi mai dreaptă decât altcineva

²² Kosta SIMIC, „Kassia's hymnography in the light of patristic sources and earlier hymnographical works”, în: *3PBI*, XLVIII (2011), p. 8.

²³ O redăm aici folosind textul oferit de Kosta Simic: „Când Augustus a domnit singur pe pământ, multe împărății ale oamenilor și-au găsit sfârșitul și când ai asumat natura umană din cea curată, mulți zei au fost distruși. Orașele au ajuns sub stăpânirea unei singure împărății lumești și națiunile au ajuns să creadă într-o singură stăpânire divină. Oamenii erau înregistrați prin decretul lui Cezar; noi, credincioșii, am fost înscrși în numele dumnezeirii Tale, când Tu, Dumnezeul nostru, ai asumat natura umană”. K. SIMIC, „Kassia's hymnography in the light of patristic sources and earlier hymnographical works”, p. 9.

²⁴ K. SIMIC, „Kassia's hymnography in the light of patristic sources and earlier hymnographical works”, p. 13.

²⁵ Modul în care a fost alcătuită stihira este, potrivit tradiției, unul inedit. Astfel, expresia „de frică s-a ascuns” este un adaos al împăratului bizantin Teofil (829-842), care se afla în vizită la mănăstirea în care Casia se retrăsese, tocmai în momentul în care ea compunea această idiomelă. Din dorința de a nu-l întâlni pe împărat, Casia a fugit în timp ce Teofil vizita chiliile. Intrând în chilia Casiei și găsind pe masa această idiomelă, împăratul a adăugat cuvintele: „de frică s-a ascuns”. Se pare că ele nu se refereau în mod expres la Eva (care L-a auzit pe Dumnezeu umblând prin grădina raiului „în amiazăzi”), ci mai degrabă la Casia, care, auzind că împăratul se apropie de chilii, a fugit și s-a ascuns. Văzând la întoarcerea în chilie acest pasaj, Casia nu l-a șters, ci a continuat scrierea stihirii. Împăratul găsește versul perfect.

²⁶ Spyros P. PANAGOPOULOS, „Kassia: A female hymnographer of 9th century Byzantium and her hymnographic poem on the Vesper of Holy Tuesday”, în: *De Medio Aevo*, 7, 1 (2015), Facultad de Geografía e Historia. Grupo de Investigación CAPIRE, pp. 115-116.

(un fariseu, de exemplu), însă, cu umilință, ea îngenunchează înaintea Domnului și își cere iertare²⁷.

Sfânta Casia a creat și o serie de imne panegirice în care se poate observa ardoarea pe care a depus-o pentru cultul icoanelor. Majoritatea acestor lucrări sunt închinatelor unor martire cu care, probabil, Casia se identifica nu numai datorită faptului că și ele au suferit pentru credință, ci și poate fiindcă erau de același gen. Ea laudă pe sfinte ca Agatha (5 februarie), Maria Egipteanca (4 aprilie), Marina (17 iulie), Cristina (24 iulie), Tecla (24 septembrie), Pelagia (10 octombrie) și Barbara (4 decembrie). Pe lângă aceste tropare închinatelor sfintelor martire, sfânta Casia a mai compus și altele, cum sunt cele închinatelor sfinților: Simeon Stălpnicul, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Eftimie cel Mare și alții.

TEME ÎN VERSURILE GNOMICE²⁸

În afara variatelor tropare și canoane pe care le-a compus pentru uzul liturgic, Casia a scris un set de 261 de versuri non-liturgice modelate după literatura greacă clasică, sub forma egigramelor și aforismelor. Aceste scrieri, editate pentru prima dată de Krumbacher²⁹ în 1897, oferă câteva scilipiri asupra felului de a gândi și de a fi al sfintei Casia.

Gnomul este „o afirmație scurtă și concisă a unui adevăr general valabil: un proverb, maximă, aforism sau apoftegmă”³⁰. Acest termen a fost aplicat pentru prima dată unui grup de poeți din secolele VII-VI î.Hr., care-i cuprindea și pe Teognis³¹, Solon³²,

²⁷ Andrew R. DYCK, „On Cassia, κυρίε η εν πολλοις ...”, în: *Byzantion*, 56 (1986), Peeters Publishers, pp. 63-76; H.J.W. TILLYARD, „A Musical Study of the Hymns of Casia”, pp. 420-485.

²⁸ Pentru redarea versurilor gnomice am folosit textul grec și traducerea regăsită la A. TRIPOLITIS, *Kassia*; Gheorghita ZUGRAVU, „Kassia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer”, <<https://doi.org/10.7916/D82806KH>>, 20 noiembrie 2020; Kurt SHERRY, *Kassia the nun in context: the religious thought of a ninth-century Byzantine monastic*, Gorgias Press, Piscataway, N.J., 2011.

²⁹ K. KRUMBACHER, „Kassia”.

³⁰ Stephen CUSHMAN et alii, *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, IV, Princeton University Press, 2012, p. 574.

³¹ Poet elegiac grec; mai mult de jumătate din toată poezia elegiacă, care a supraviețuit în greaca veche, a fost transmisă sub numele său. Majoritatea surselor antice îl consideră pe Teognis originar din Megara Nisaea, în Grecia. Dintr-o perspectivă literară, corpusul teognidian exprimă o viziune unificată asupra lumii, pesimistă și adânc înrădăcinată într-un mediu aristocratic aflat în criză în secolul al VI-lea î.Hr. După cum este descrisă în lucrări, societatea este împărțită în nobili și oameni simpli, având la bază principii etice, sociale și politice. Noii bogați sunt descriși ca vulgari, necredincioși și aroganți. Virtutea este înăscută și moștenită, iar cele mai înalte valori sunt loialitatea față de prieteni și dușmănia față de vrăjmași. Cf. T. Hudson WILLIAMS, „Teognis and His Poems”, în: *The Journal of Hellenic Studies*, 23 (1903), pp. 1-23.

³² Solon, om de stat atenian, cunoscut drept unul dintre cei șapte înțelepți ai Greciei. Solon a pus capăt controlului aristocratic exclusiv al guvernului și a introdus un set de legi mai umane. El a fost, de asemenea, și poet. A se vedea W.J. HENDERSON, „The nature and function of Solon's poetry”, în: *Acta Classica*, 25 (1982), Classical Association of South Africa, pp. 21-33.

Poclide³³ și Semonide³⁴. Epigramele bizantine sunt versuri genuine sau ficționale ce apar pe monumente sau lucrări de artă și morminte. În istoria bizantină nu există niciun poet care să nu fi redactat și epigrame³⁵. De obicei, noi suntem familiarizați cu epigramele scurte și spirituale de tipul celor ale lui Martialis³⁶, care au fost redescoperite în perioada Renașterii. Însă, spre deosebire de acestea, epigrama bizantină este, de regulă, lungă și nu este structurată pentru a avea un sfârșit exploziv³⁷. Această construcție stilistică nu o regăsim însă la Casia. Epigramele ei sunt compuse din unu până la patru rânduri, iar fiecare rând conține, în medie, 12 silabe și sunt realizate dintr-o serie de emistihuri și versuri întregi. Sintaxa și structura versurilor este definită de paralelism și antiteză prezente în epigramă. Oferim un exemplu de astfel de construcție: „Puținul înseamnă mult dacă prietenul este recunoscător, dar pentru cel nerecunoscător și ce este mult devine puțin”³⁸.

Epigramele gnomice au o mare relevanță pentru antropologii și istoricii sociali, nu pentru că descriu comportamentul real al omului bizantin, ci fiindcă ne arată cum ar fi fost ideal să se comporte el. Preceptele care sunt luate în considerare în aceste maxime demonstrează în mod clar anxietățile spirituale ale societății bizantine și exprimă dorința de a urmări idealul creștin. Morala bizantină este preocupată de viitor; este o doctrină în care binele și răul simbolizează o alegere fundamentală între cer și iad, și tinde să aibă o atitudine negativă față de plăcerile acestei vieți, care sunt considerate a fi un impediment pentru atingerea mântuirii. Abandonarea rigidă a plăcerilor lumești, datorită fiecărui bizantin, culminează în idealurile monahismului. De aceea, nu este surprinzător faptul că preceptele moralei bizantine se găsesc în literatura gnomologică din spațiul monahal, cum sunt și epigramele Casiei.

³³ Poet grec din Milet, contemporan cu Teognis din Megara. Câteva fragmente din „maximele” sale au supraviețuit; în acestea își exprimă disprețul față de pompe și vanități de rang și bogăție și își expune într-un limbaj simplu ideile sale de onoare, dreptate și înțelepciune. Cf. M. L. WEST, „Phocylides”, în: *The Journal of Hellenic Studies*, 98 (noiembrie 1978), Cambridge University Press, pp. 164-167.

³⁴ Semonides din Amorgos a fost un poet iambic și elegiac grec despre care se crede că a trăit în secolul al VII-lea î.Hr. Fragmente din poezia sa supraviețuiesc ca citate în alți autori antici, dintre care cea mai extinsă și mai cunoscută este o relatare satirică a diferitelor tipuri de femei, care este adesea citată în discuțiile despre misoginism în Grecia arhaică. Alte fragmente aparțin registrelor poeziei gnomice și literaturii înțelepciunii și reflectă o viziune similar pesimistă a experienței umane. Cf. J. M. EDMONDS, *Elegy and iambus: being the remains of all the Greek elegiac and iambic poets from Callinus to Crates, excepting the choliambic writers, with the Anacreontea*, vol. II, Harvard University Press ; W. Heinemann, Cambridge, MA; London, 1931, p. 22.

³⁵ S. CUSHMAN et alii, *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, p. 172.

³⁶ Marcus Valerius Martialis a fost un poet roman din Hispania, cel mai cunoscut pentru cele douăsprezece cărți ale sale de epigrame, publicate la Roma între 86 și 103 d.Hr. În aceste poezii scurte și pline de înțelepciune, el satirizează viața orașului și activitățile scandaloase ale cunoscuților săi și își romantizează educația provincială. Cf. William FITZGERALD, *Martial: the world of the epigram*, University of Chicago Press, Chicago, 2007.

³⁷ Marc Diederik LAUXTERMANN, *Byzantine poetry from Pisides to Geometres: texts and contexts*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2003, p. 23.

³⁸ A. TRIPOLITIS, *Kassia*, p. 107.

Însă, în ciuda accentelor monastice ale acestui tip de literatură, totuși, epigramele gnomice se adresează tuturor bizantinilor. Ideile și idealurile sunt monahale, dar punerea lor în aplicare este o sarcină pe care trebuie să o întreprindă fiecare bizantin, indiferent dacă trăiește sau nu în mănăstire³⁹.

Subiectul epigramelor Casiei îl constituie multe vicii și virtuți ale oamenilor și societății din vremea ei. De asemenea, ele vorbesc și despre variate aspecte ale monahismului bizantin pe care le-a experimentat. Unii cercetători consideră că aceste epigrame erau folosite de sfânta Casia pentru a le catehiza pe maicile din mănăstirea ei⁴⁰. Pentru a le realiza, Casia s-a inspirat atât din marea tradiție culturală a timpului ei, dar și din literatura monastică. „Ea a combinat maxime religioase și profane într-un amestec strălucitor propriu – o osmoză de înțelepciune antică și adevăr monastic care reprezintă însăși esența moralei bizantine”⁴¹. Ea a înțeles, de asemenea, că vechiul devine nu schimbând cuvintele, ci oferindu-le un sens nou. În acest mod Casia a reînviat genul și l-a transformat în ceva cu care bizantinii puteau rezona la nivel personal, în viața de zi cu zi⁴². Stilul folosit este cel al epigramelor clasice grecești moralizatoare și care uneori erau însoțite de cinism. Această caracteristică este evidentă mai ales în versurile iambice care încep cu verbul $\mu\iota\sigma\omega$, și continuă cu blamarea unui anumit viciu⁴³.

O altă caracteristică a epigramelor sfintei Casia o constituie caracterul lor pedagogic. Tocmai această trăsătură a condus la ideea că sfânta le folosea pentru catehizarea maicilor din mănăstirea ei. Am văzut mai sus că majoritatea epigramelor sunt dodasilabice și nu depășesc patru rânduri. Ele mai conțin și structuri lingvistice care pot fi repede memorate. Această trăsătură pedagogică a fost inspirată de epigramele sfântului Teodor Studitul privind „diversele dispoziții și aspecte ale vieții”⁴⁴. Sunt tratate teme ca: lăcomia, vanitatea, lașitatea, bogăția, virtutea, popularitatea, onoarea, viața ca pregătire pentru moarte. Unele epigrame par să conțină convingeri personale: „monah înseamnă să te ai doar pe tine”. Mai mult, a fi monah nu înseamnă a respinge lumea, ci ca întreaga viață să fie „cântec al inimii închinat Domnului” și „rugăciune continuă”.

În afară de epigramele destinate comunității monahale, există altele care se referă la starea societății din vremea sfintei. Deși întrebuițează o formă stilistică asemănătoare primei categorii, în ele se resimte mult mai pregnant influența clasică greacă. Autori ca Demostene, Euripide, Xenophon, Menandru i-au oferit Casiei matricea pentru crearea stilului sintactic și semantic⁴⁵. În afară de aceștia, o influență deosebită au avut-o

³⁹ M.D. LAUXTERMANN, *Byzantine poetry from Pisides to Geometres*, pp. 241-242.

⁴⁰ A.M. SILVAS, „Kassia the Nun c. 810-c. 865: an Appreciation”, p. 23.

⁴¹ M.D. LAUXTERMANN, *Byzantine poetry from Pisides to Geometres*, p. 241.

⁴² M.D. LAUXTERMANN, *Byzantine poetry from Pisides to Geometres*, p. 241.

⁴³ A.M. SILVAS, „Kassia the Nun c. 810-c. 865: an Appreciation”, pp. 22-23.

⁴⁴ A. TRIPOLITIS, *Kassia*, p. xix.

⁴⁵ G. ZUGRAVU, „Kasia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer”, p. 99.

lucrările lui Palladas⁴⁶, căci întâlnim la amândoi teme comune: ambii nu îi pot suferi pe „proștii” care se ocupă cu filosofia, pe ipocriții care judecă pe alții sau pe cei care, deși sunt imbecili, se consideră inteligenți⁴⁷, pe „omul bogat care se plânge de parcă ar fi sărac” și „pe săracul ce se fălește”.

Casia atacă fără teamă viciile societății bizantine și apatia cu care aceasta le tratează. În lunga listă întâlnim pe „datornicul ce doarme fără grijă”, pe „bețivul care bea și însetează” mai mult după alcool decât după Dumnezeu, dar și pe cei care, deși sunt fără rușine, uzitează un discurs „candid”, inocent. Însă nu numai în societate sunt probleme. Casia amintește și de acei călugări care se poartă fără nicio rânduială și nu ascultă de cei bătrâni⁴⁸.

Casia considera că baza relațiilor sociale e constituită de trăirea valorilor creștine, după cum reiese din poemul „Prietenie”: „Pentru doi care nu prețuiesc prietenia în Hristos, armonia nu este posibilă, ci mai degrabă o neîncetată zâzanie”. Pentru Casia, orice discordie între doi oameni este păcătoasă și descoperă faptul că ei s-au depărtat de Dumnezeu. Termenul pe care îl folosește pentru a descrie sentimentul ce i-l trezește este „ură”: „Urăsc un om certăreț, căci el nu iubește porunca divină”. Una dintre epigramele Casiei dezvoltă ideea că o prietenie se bazează pe cultivarea valorilor comune și a înțelepciunii: „O persoană înțeleaptă nu poate trăi cu oameni proști, Căci va deveni slabă din pricina împotrivirii lor; Într-adevăr, cine poate birui cutezanța acestor oameni?”⁴⁹. Acest sfat nu înseamnă că sfânta Casia era intolerantă și susținea evitarea unor anumite categorii de oameni, ci doar că ea socotea că o astfel de însoțire putea slăbi caracterul cuiva. De altfel, în altă epigramă ea vorbește despre necesitatea de a-i mângâia pe ceilalți prin cuvinte frumoase și de a ne susține prietenii atunci când trec prin greutăți. În „Urăsc”, ea spune: „Urăsc pe cel care nu îi încurajează pe toți prin cuvinte”, iar „un prieten care-și împărtășește suferințele cu cel mai drag prieten/ Află odihnă din partea suferinței profunde... Un prieten înflăcărat îi va ridica și pe ceilalți prieteni cu el”⁵⁰.

O altă preocupare a Casiei în versurile gnomice o constituie frumusețea fizică și bogăția. Cultura bizantină asocia adeseori frumusețea cu bunătatea și virtutea. Casia admite în compozițiile ei că frumusețea „își are mângâierea ei”, însă afirmă deschis

⁴⁶ Palladas a fost profesor de școală la Alexandria în secolul al IV-lea. Este greu de dedus din poeziile sale dacă a fost creștin, păgân sau agnostic. Aproximativ 150 dintre epigramele sale se găsesc în Antologia Greacă. Majoritatea sunt scrise în cuplete elegiace nerafinat din punct de vedere metric. Deși majoritatea temelor sale nu sunt originale, vocea sa poetică este extrem de distinctivă: neagră, amară și cinică, plină de umor, poeziile sale scurte satirizează și reflectă cu deziluzie asupra ambițiilor și credințelor umane și asupra vieții în general. Cf. Neil HOPKINSON, „Palladas, Greek epigrammatist”, *Oxford Research Encyclopedia of Classics*, <<https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-4670>>, 7 decembrie 2020.

⁴⁷ G. ZUGRAVU, „Kasia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer”, p. 100.

⁴⁸ G. ZUGRAVU, „Kasia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer”, p. 101.

⁴⁹ K. SHERRY, *Kassia the nun in context*, p. 94.

⁵⁰ K. SHERRY, *Kassia the nun in context*, p. 95.

că „Nu e bine pentru o femeie să fie frumoasă; căci frumusețea distrage atenția⁵¹” și poate avea alte efecte negative, de vreme ce „începutul invidiei este norocul celor frumoși⁵²”. Posedarea unor atribute morale este mult mai de preț decât frumusețea, după cum subliniază în poemul „Bărbatul”, care are ca protagonist un om neînvățat, chel, cu o singură mână, șchiop, șters, cu ochii încrucișați și defect de vorbire, care răspunde insultelor lansate de un altul astfel: „Nu sunt cauza nenorocirilor mele;/ căci nicidecum nu am dorit eu să fiu așa,/ dar tu ești în parte pricina metehnelor tale, / căci nu ai primit de la Creator/ aceste lucruri pe care le săvârșești, le rabzi și le ții la rang de cinste⁵³”.

În privința bogăției, în poemul „Bogăție/Sărăcie” vorbește despre caracterul „tira-nic” al acesteia, accentuând necesitatea păstrării integrității morale: „Nu căuta bogățiile și nici sărăcia,/ căci una prăpădește mintea (nous) și cunoașterea (gnosis) / în timp ce în cealaltă se află durere nesfârșită./ Cel care are bogăție, fără să ofere și alt-cuiva,/ Cu cât este mai prosper, cu atât e mai nefericit/ căci păzind-o pe aceasta, își distruge sufletul⁵⁴”.

Casia identifică consecințele negative ale bogăției atât în ceea ce privește distrugerea percepției spirituale interioare, cât și ca tendința spre teamă și zgârcenie. De aceea, un om cu adevărat duhovnicesc e caracterizat de o minte limpede și de discernământ. În poemul „Urăsc”, surprinde impactul devastator pe care lăcomia îl are asupra cunoașterii (gnosis), care guvernează discernământul: „Îl urăsc pe omul cu inima împietrită precum cea a lui Iuda”. Bogăția distorsionează sensibilitatea și trăirea interioară: „Bogăția acoperă cel mai mare rău, dar sărăcia dezvăluie toate relele”. Astfel, sărăcia poate descoperi slăbiciunile și patimile, în timp ce bogăția ajută la auto-amăgirea celui ce o deține, trezind în el aroganța și împingându-l să săvârșească fapte rele⁵⁵.

Potrivit analizei făcute de Casia, bogăția nu e rea în ea însăși, ci pericolul apare atunci când nu oferi din ea și altora. La fel ca și în cazul frumuseții, valoarea morală a bogăției e determinată de dispoziția interioară a celui ce o posedă, căci rezultatele duhovnicești ale circumstanțelor exterioare depind de alegerea făcută de fiecare: „Ghinionistul, gășind o bucată de aur o ia și atrage pericolul⁵⁶”.

Versurile gnomice ale Casiei conțin și o mică secțiune despre armeni, care surprinde bine neîncrederea pe care bizantinii din secolul IX o nutreau față de străinii estici ce câștigau tot mai multă influență politică. Armenii migrau în Bizanț încă din secolul al VI-lea și începeau să ocupe locuri înalte la curte, devenind, de asemenea, generali ai armatei bizantine, aducând cu sine și tradițiile lor locale⁵⁷. Lideri bisericești

⁵¹ A. TRIPOLITIS, *Kassia*, p. 121.

⁵² A. TRIPOLITIS, *Kassia*, p. 122.

⁵³ K. SHERRY, *Kassia the nun in context*, p. 97.

⁵⁴ K. SHERRY, *Kassia the nun in context*, p. 99.

⁵⁵ K. SHERRY, *Kassia the nun in context*, p. 100.

⁵⁶ A. TRIPOLITIS, *Kassia*, p. 132; K. SHERRY, *Kassia the nun in context*, p. 102.

⁵⁷ Peter CHARANIS, „The Armenians in the Byzantine Empire”, în: *Studies on the demography of the Byzantine Empire*, coll. *Collected Studies Series* 8, Variorum Repr., London, 1972, pp. 206-209.

precum Ioan Gramaticianul (833-842 d.Hr.) erau de origine armeană, precum și împărații Leon al V-lea (813-820 d.Hr.), Vasile I (867-886 d.Hr.) și Teodora (842-865 d.Hr.). Pe lângă motivele de ordin politic, existau și unele de natură teologică pentru neîncrederea în armeni: Biserica bizantină și Biserica armeană s-au separat încă de la sinodul de la Calcedon (451 d.Hr.). Aceasta, împreună cu tendințele iconoclaste constante ale armenilor, au provocat îngrijorare pentru creștinii bizantini. Astfel, temerile etnice ale Casiei și ale contemporanilor ei au fost actualizate când a început persecuția iconodulilor⁵⁸.

Deși conținutul este dur, Casia a creat un poem puternic și curgător. S-a crezut că această secțiune a fost în mare parte un exercițiu poetic și că lucrarea este mai reprezentativă pentru societatea bizantină decât pentru Casia. Totuși, o astfel de gândire pare a fi o încercare de a ocoli faptul că și Casia a fost modelată de mediul în care a trăit și a fost de acord cu neîncrederea pe scară largă față de străinii din Constantinopol. Prima strofă a atacului ei asupra armenilor îi zugrăvește ca fiind răi, deoarece „puternica rasă a armenilor este vicleană și excesiv de ticăloasă, neîncrezătoare și calomnioasă, sunt extrem de vanitoși și plini de trucuri”. Nu este nimic bun la ei, deoarece „cei mai puternici” sunt încă strâns legați de patimi. Referindu-se la „un anumit om înțelept”, care a fost poate Teodora sau un alt contemporan, ea spune că armenii sunt vicioși, dacă nu sunt ținuți la mare cinste, dar devin și mai răi atunci când ocupă o funcție importantă. Această remarcă fără îndoială se referă la faptul că armenii preluaseră înalte funcții de putere și le foloseau pentru a-i persecuta pe iconoduli căci, spune ea mai departe, „cu cât mai multă putere și laudă armenii primesc, cu atât devin mai păcătoși și mai mândri”⁵⁹.

CONCLUZII

Din cele prezentate observăm că importanța Casiei și a operei ei liturgice și literare se datorează atât unicității ei în spațiul bizantin (fiind singura femeie ale cărei compoziții s-au păstrat și încă sunt folosite în cult), cât și modului în care a reușit să îmbine cultura greacă clasică și ideile creștine. Totodată, ea ne oferă posibilitatea de a întrezări frământările societății bizantine a secolului IX, idealurile pe care oamenii obișnuiți se străduiau să le pună în practică, precum și impactul transformărilor politice și sociale care răzbate mai ales din versurile gnomice. Ca influențe notabile asupra scrisului Casiei am amintit: influența autorilor clasici (Xenophon, Menandru, Euripide, și mai ales Palladas) și creștinii (ca sf. Grigorie de Nazians), influența studită și viața epocii în care a trăit. În ceea ce privește creația liturgică, am amintit succint cele mai importante compoziții și teme pe care le regăsim. Amprenta personală nu reiese însă din acestea, ci în special din versurile gnomice, care ating subiecte ca: viciile și virtuțile oamenilor, aspecte ale monahismului, bogăția, frumusețea, prietenia. Un aspect incitant este raportarea dură a Casiei față de armenii tot mai numeroși din Constantinopol, care reflectă atitudinea societății bizantine de atunci.

⁵⁸ G. ZUGRAVU, „Kasia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer”, p. 113.

⁵⁹ G. ZUGRAVU, „Kasia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer”, p. 114.

NOTE ASUPRA IMNOGRAFIILOR PENTICOSTARULUI*

PROTOS. DRD. GHERASIM SOCA**

Abstract: The Pentecostarion is one of the most beautiful and richest in theological and spiritual themes among the service books. At the same time, it is also seldom researched and critically analyzed in terms of its hymnographic content - much of which has remained in manuscripts - but especially of its authors. As such, we considered necessary to analyze one of the most renowned authors of the Pentecostarion, Joseph, who at the same time is among the most controversial due to the fact that there are two hymnographers with this name: Joseph the Studite and Joseph the Sicilian. In the present study, we have focused only on the triods attributed to Joseph, whichever one he may be.

As a working method we have used comparative analysis, both of scholars' studies and arguments and of various manuscripts and prints, while making use of logical, historical and philological arguments.

The question of the authorship of the hymnography of service books in general, and of the Pentecostarion in particular, is always open as long as many manuscripts remain unresearched, and there is no uniformity of auctorial attribution among those researched.

Keywords: Pentecostarion, hymnography, Paschal hymns, Joseph the Hymnographer, Joseph of Thessalonica.

INTRODUCERE

Centralitatea Praznicului Învierii în Biserică face ca cele două perioade liturgice care îl străjuiesc, Triodul și Penticostarul, să capete valoare de reper atât pentru viața liturgică, cât mai ales pentru viața duhovnicească a fiecărui credincios. În acest sens, însăși constituirea acestor perioade și a cărților liturgice care le definesc a fost un proces îndelungat, încă needificat pe deplin.

Aproape fiecare secol din primul mileniu creștin și-a adus contribuția specifică la acest demers, indiferent dacă aceasta a rămas sau nu până astăzi în practica Bisericii. Scriind în stare de rugăciune, sub inspirația Duhului Sfânt, imnografiile transmit o experiență la care ne invită să fim părtași. De aceea, este regretabil faptul că jumătate din imnografie a rămas în manuscrise, cealaltă jumătate trecând în cărțile tipărite. Ni se pare importantă, așadar, cercetarea autorilor și compozițiilor acestora, în primul rând ca un prinos de recunoștință față de ei.

În ceea ce privește autorii Penticostarului, lucrurile sunt mai puțin clare decât în privința celor ai Triodului, care a beneficiat de studii mai numeroase. Mențiunea lui Nichifor Xantopol – că Iosif și Teodor Studiții sunt autorii celor două cărți amintite anterior – este una lapidară și generală. Astfel, ne întrebăm în ce sens aceștia sunt autorii Penticostarului, de vreme ce atât manuscrisele, cât și edițiile tipărite, menționează numele mai multor autori? Și totuși, nu aceasta este chestiunea care ne inte-

reseză, ci atribuirea canoanelor și stihirilor unuia sau altuia dintre ei, deoarece nu toate manuscrisele prezintă aceleași atribuiri auctoriale. Un prim exemplu este cel al lui Anatolie, pe care l-am prezentat la o comunicare anterioară¹.

Dintre ceilalți autori ai Penticostarului, aproape fiecare poate fi analizat separat, confruntând manuscrisele și edițiile tipărite: Andrei Criteanul, Ioan Damaschin, Cosma Melodul, Gherman al Constantinopolului, Cumula, Teodor Studitul, Mitrofan al Smirnei, Teofan Graptul, Gheorghe al Nicomidiei, Arsenie, Împărații Leon Înțeleptul și Constantin Porfirogenetul, Nichifor Calist Xantopol. Însă aici aș dori să ne oprim doar asupra lui Iosif.

IOSIF IMNOGRAFUL SAU IOSIF AL TESALONICULUI

În Penticostarul actual există doi imnografi cu numele Iosif. Unul este fratele Sfântului Teodor Studitul, ajuns episcop al Tesalonicului, celălalt este sicilian de origine, monah și el o perioadă la Studion și unul dintre cei mai renumiți și mai prolifici imnografi bizantini.

Astfel, lui Iosif Studitul² († 15 iul. 832³) îi sunt atribuite canoanele Duminicilor Slăbănogului, Samarinenței și Orbului și al doilea canon al Înălțării. Lui Iosif Imnograful⁴ († cca. 886) i se atribuie triodele din apendicele Penticostarului, care se citesc la Pavcerniță.

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Viorel Sava, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Iași, email: gherasimsoca@gmail.com

¹ Protos. Gherasim SOCA, „Etapile formării Penticostarului. Certitudini și ipoteze”, comunicare în cadrul Simpozionului Internațional „Studia Theologica Doctoralia”, Ediția XII-XIII, Iași, 10-11 mai 2021.

² „Iosif al Tesalonicului”, Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (PmbZ #3448), <<http://pom.bbaw.de/pmbz>>.

³ Casimir ÉMERAU, „Hymnographi byzantini: Quorum nomina in litteras digessit notulisque adornavit”, în: *Échos d'Orient*, 23 (1924) 135, p. 282.

⁴ Pentru viața și opera, v.: Eutyhiou I. TOMADAKI, Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος. Βίος καὶ ἔργον, coll. Σειρὰ διατριβῶν καὶ μελετημάτων τοῦ περιοδικοῦ συγγράμματος Ἀθηνᾶ 11, Τυπογραφεῖον Ἀδελφῶν Μυριτίδη, Ἀθηνᾶ, 1971; Daniel STIERNON, „La vie et l'œuvre de S. Joseph l'Hymnographe. A propos d'une publication récente”, în: *Revue des études byzantines*, 31 (1973) 1, pp. 243–266.; Nancy P. ŠEVČENKO, Alexander KAZHDAN, Dimitri E. CONOMOS, „Joseph the Hymnographer”, în: Alexander P. KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York–Oxford, 1991, p. 1074.; Nancy P. ŠEVČENKO, „Canon and Calendar: the role of a ninth-century hymnographer in shaping the celebration of the saints”, în: Leslie BRUBAKER (ed.), *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, Ashgate, Aldershot, 1998, pp. 101–114.; V.A. РYBAKOV, Святой Иосиф и его песнотворческая деятельность, Moscova, 2002; Stig S. FRØYSHOV, *Joseph the Hymnographer*, în: J. R. WATSON, Emma HORNBY, *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, Canterbury Press, s.l., s.a.; „Iosif Imnograful”, Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (PmbZ #3454), <<http://pom.bbaw.de/pmbz>>; „Dumbarton Oaks Hagiography Database”, <<http://www.doaks.org/document/hagiointro.pdf>>, 10 mai 2021.

În Penticostarul slavon⁵, tricântările lui Iosif sunt puse separat la sfârșitul cărții, cu însemnarea că în Penticostarul grec acestea nu există⁶. O primă nelămurire o oferă canonul Înainteprăznuirii Înălțării, care îi este atribuit lui Iosif. Care dintre ei, nu se spune. Acest lucru ne face să luăm în considerare întreaga discuție din jurul auctoriității triodelor și să reconsiderăm atribuirea lor, prin tradiție, lui Iosif Imnograful.

În manuscrisele⁷ se arată aproape unanim indicația colecției de canoane triode din Penticostar: „Τριώδια ἀρχόμενα ἀπὸ τῆς δευτέρας τοῦ Ἀντίπασχα ἕως τῶν Ἁγίων Πάντων”. Cea mai bogată ediție a lor este cuprinsă în codicele scrise la Grottaferrata, *Vat. gr. 771* (sec. XI) și *Crypt. Δ. β. XVII* (sec. XII), unde sunt însoțite de o a doua serie de triode: pentru fiecare zi a Cincizecimii, primul rând de canoane este atribuit lui Iosif, iar al doilea lui Teodor Studitul. Pentru octava Cincizecimii este un singur rând de triode, al cărui autor nu este indicat, dar care cel mai probabil nu aparține nici lui Iosif, nici lui Teodor. Pentru sâmbete există canoane cu tetraode, însă forma și numărul lor variază de la un manuscris la altul. Ele sunt atribuite lui Iosif și Teodor, fie că au sau nu acrostih⁸. Testamentul starețului Gherasim din Sicilia, lăsat mănăstirii sale în jurul anului 1135, confirmă și el existența și importanța Triodului, care se referea la ambele perioade din jurul Paștilor: Τριώδια β: τὸ ἐν τ. τεσσαρακοστῇ, καὶ ἕτερον ἀπὸ πάσχα ἕως τ. ἁγίαν πεντηκοστὴν („două Trioduri, unul la patruzecime și altul de la Paști la Sfânta Cincizecime”)⁹. Evident, numele de „Triod” acordat perioadei pascale se datorează canoanelor triode pe care le avem în discuție. Allatius spune că în biblioteca Barberini se păstrează în manuscris „tricântările lui Iosif imnograful de la Paști la Cincizecime”¹⁰.

Într-un Theotokarion din secolul XVIII se menționează că triodele Penticostarului se cântă la Pavcerniță și ele sunt compuse de Iosif. Editorul catalogului, Lampros, a precizat de la sine: „Imnograful”¹¹. În *Ath. Pantokrator* 249, o colecție din 1733 a triodelor lui Iosif pentru perioada Cincizecimii, se precizează că acestea se cântă la

⁵ Numit „Triodul bucuriei”. Motivul pentru care numele de „Triodul bucuriei” este mai puțin cunoscut în Grecia de astăzi este lipsa triodelor atribuite lui Iosif, pentru că în cele mai multe locuri ele nu mai fac parte din slujbele zilnice.

⁶ Arhier. FILARET de Cernigov, Исторический обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣнія Греческой Церкви, I.L. Tuzov, Sankt-Petersburg, ³1902, pp. 298-299.

⁷ Le amintim aici pe cele indicate de M. Sgandurra: Athous Laur. Δ. 22, Chalcensis Mon. Virg. Camar. 65, Sin. gr. 758, Sin. gr. 759, Crypt. Δ. β. XVII, Barb. gr. 484, Vat. gr. 771, Vat. gr. 788.

⁸ Mariafrancesca SGANDURRA, *Per la storia di un libro liturgico della Chiesa bizantina: il Pentecostarion*, teză de doctorat nepublicată, Universita degli Studi di Roma Tor Vergata, Roma, 2015, pp. 42-48.

⁹ BERNARDI DE MONTEAUCON, *Palaeographia Graeca, sive, De ortu et progressu literarum graecarum*, Parisiis, 1708, pp. 386, 404-405.

¹⁰ Leonis ALLATII, *De libris ecclesiasticis Graecorum, dissertationes duae*, Sebastian et Gabrielis Cramoisy, Paris, 1645, p. 78.

¹¹ ΘΕΟΤΟΚΑΡΙΟΝ, φ. 224 β-262 β: ποίημα τοῦ κυρίου Ἰωσήφ [τοῦ Ὑμνογράφου], cf. Spyridon Paulou LAMPROS, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, Cambridge University Press, Cambridge, 1895, p. 219.

Fericiri¹². Nu spune însă care Iosif, iar prefixul „κυρίον” lasă loc interpretărilor. Un manuscris din 1866 precizează că triodele învierii de luni, a doua săptămână după Paști, aparțin lui Iosif Imnograful și au fost copiate după un manuscris din 1418¹³. Filaret, Arhiepiscopul Cernigovului, precizează că lui Iosif Imnograful îi aparține canonul la Înălțarea Domnului și triodele de la Paști până la Rusalii, precum și câte un tropar către Maica Domnului în odele canonului Pascal (sic!)¹⁴.

I.A. Karabinov, care a cercetat Triodul Postului, a exprimat opinia, pe baza studiului manuscriselor, că triodele atribuite lui Iosif Studitul ar trebui considerate ca aparținând penei lui Iosif Imnograful¹⁵. Chiar dacă propunerea lui Karabinov nu a fost întru totul acceptată și ridică îndoieli și astăzi¹⁶, totuși argumentele sale nu ni se par lipsite de valoare. El spune că manuscrisele confirmă triodele lui Teodor Studitul pentru Patruzecime, în schimb neagă atribuirea celuiilalt rând de triode fratelui său, Iosif. Numele lui Iosif, ca autor în Triodul Postului și frate al lui Teodor, apare abia în manuscrisele din secolele XIII-XIV, sub influența lui Nichifor Calist Xantopol. Astfel, titlul din *Vat.* 786 (1379) este: Τριώδιον σὺν θεῷ ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς κυριακῆς τοῦ τελώνου καὶ τοῦ, καὶ καταλῆγον τῇ παρασκευῇ τοῦ Λαζάρου ποίημα Ἰωσήφ καὶ Θεοδώρου τῶν αὐταδέλφων. În titlurile Triodurilor din secolele X-XI se află doar numele lui Iosif, fără indicația că este fratele Sfântului Teodor, sau Arhiepiscop al Tesalonicului. Spre exemplu, titlul manuscrisului *Sin.* 736 este următorul: Τριώδιον σὺν Θεῷ ἀρχόμενον ἀπὸ τοῦ φαρισαίου καὶ τοῦ τελώνου μέχρι τῶν ἁγίων πάντων ἔχων ποιητάς δύο Ἰωσήφ καὶ Θεόδωρον στουδίτου.

Triodul Pii II 30, pune următorul titlu deasupra triodelor: Σὺν θεῷ τριώδιον ποίημα Ἰωσήφ καὶ Θεοδώρου. *Vat.* 771 precizează că Iosif este nimeni altul decât cunoscutul Iosif Imnograful († 883): Τριώδια σὺν θεῷ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς τέσσαρα. Δύο τοῦ ὁσίου Ἰωσήφ, καὶ ἓν τοῦ μακαρίου Κλήμεντος, καὶ ἕτερον

¹² Φφ. 1r-62v: Αρχὴ σὺν Θεῷ Ἀγίῳ τῶν Τριωδίων τοῦ κυρίου Ἰωσήφ, ἀρχομένων ἀπὸ τῆς Δευτέρας ἑβδομάδος τοῦ Θωμᾶ μέχρι καὶ τῆς Πεντηκοστῆς καταληγόντων. ψάλλονται δὲ ἐν τοῖς Μακαρισμοῖς. Cf. Arhier. Sophronios EUSTRATIADIS, Spyridon of the Laura, *Catalogue of the Greek manuscripts in the library of the Laura on Mount Athos: with notices from other libraries*, § 2109, coll. *Harvard Theological Studies* 12, Harvard University Press, Cambridge, 1925, p. 394. Mulțumesc părintelui Damaschin Olkinoura pentru că mi-a semnalat această informație.

¹³ Athanasios PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη: ἥτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ αγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐλληνικῶν κωδίκων. Συνταχθεῖσα μεν καὶ φωτοτυπικοῖς κοσμηθεῖσα πιναξίν, 5, Τυπογραφείου Β. Κιρσβάουμ, Petroupolei, 1915, pp. 417-418.

¹⁴ Arhier. FILARET de Cernigov, Исторический обзор..., pp. 301-302. Tot el spune că în Minei există 104 canoane care indică numele lui Iosif. În total, 211 compoziții îi aparțin acestuia: 175 de canoane, 30 de triode și 6 tetraode.

¹⁵ I.A. KARABINOV, Постная Триодъ. Исторический обзор ея плана, состава, редакций и славянских переводов, типография В. Смирнова, Sankt-Petersburg, 1910, pp. 135-137.

¹⁶ Monahia Ignatia PETROVSKAIA, „Литургическое наследие Преподобного Иосифа Песнописца”, <<https://www.pravmir.ru/liturgicheskoe-nasledie-prepodobnogo-iosifa-pesnopsista/>>, 5 iunie 2021; M. SGANDURRA, *Per la storia...*, pp. 52-53.

τοῦ μεγάλου Θεοδώρου. Conform acestui manuscris, Iosif a scris două rânduri de triode la Patruzecime, al doilea rând fiind acrostihuit¹⁷. Acestea din urmă nu există în Triodul tipărit, dar în *Vat.* 771 triodele tipărite sunt puse primele, iar în luna primei săptămâni, deasupra lor, scrie: τριώδιον Ἰωσήφ μοναχού. Deasupra celui de-al doilea rând, care e acrostihuit, scrie: ἕτερον τοῦ αὐτοῦ. În *Stihirarul de la Vatoped* 294-928 (sic!) există următorul titlu: στιχηρά προσόμοια ψαλλόμενα τη ἀγία και μεγάλη τεσσαρακοστή Ἰωσήφ τοῦ ποιητοῦ και Θεοδώρου τοῦ στουδίτου¹⁸.

Karabinov, comparând triodele lui Iosif cu alte canoane clare ale lui Iosif Imnograful, cel puțin în privința stihirilor Θεοτοκίον, consideră că triodele sunt opera celui din urmă, nu ale lui Iosif Studitul¹⁹. Multe stihiri se repetă literalmente, iar altele sunt prezente într-o formă modificată în canoanele Imnografului. El mai afirmă că Iosif Imnograful, asemenea lui Teodor, are un ciclu de triode și pentru Cincizecime. Până la Înălțare folosește Θεοτοκίον speciale, iar de Vineri după Înălțare preia o serie de Θεοτοκίον din triodele Postului Mare „ale lui Iosif”. Apoi, Karabinov concluzionează spunând că autorul cântărilor care au în Triodul tipărit numele „ale lui Iosif” trebuie considerate ca fiind ale Sfântului Iosif Imnograful. Faptul că Iosif a compus ceea ce era prezent deja în cult, depășind astfel regula obișnuită de a umple „spațiile libere”, adică de a compune ceea ce nu există deja, nu este o noutate. Andrei Criteanul a compus triode pentru Săptămâna Patimilor, iar mai apoi Ioan Damaschin și Cosma Melodul au făcut același lucru²⁰. Așadar, Iosif Imnograful nu a văzut nicio piedică pentru a compune imne analoge lucrărilor Sfântului Teodor Studitul²¹. Pe lângă dubla serie de triode ale Patruzecimii, dintre care numai o serie a intrat în Triodul tipărit, Iosif Imnograful a mai compus triodele perioadei pascale, acrostihuite²². Karabinov ne informează că Iosif, la fel ca și Teodor, a compus șase canoane pentru Săptămâna Paștilor, ce au rămas doar în manuscrise²³.

Pr. Vladimir Rybakov vine să întărească opinia lui Karabinov, aducând argumente de ordin lingvistic, hermeneutic și paleografic. Una dintre cele mai importante idei

¹⁷ I.A. KARABINOV, *Постная Триодь...*, pp. 149-152.

¹⁸ I.A. KARABINOV, *Постная Триодь...*, pp. 135-137. Noi nu am găsit în bazele de date pe care le-am cercetat acest manuscris. E posibil să fie o eroare de tipar referitoare la numărul lui: 294-298 în loc de 294-928.

¹⁹ Lucru contestat de M. SGANDURRA, *Per la storia...*, p. 53., care nu a găsit asemenea potriviri.

²⁰ Triodele Sf. Andrei, care sunt cântate în prezent la Pavcerniță, sunt prezente în manuscrisul RAIK 109 (sec. IX) la Utrenia slujbelor din Săptămâna Mare, alături de triodele lui Cosma, dovadă a unei etape intermediare. Inițial, triodele lui Andrei Criteanul erau cântate la Utrenie, apoi au coexistat o vreme cu cele ale lui Cosma și apoi au fost transferate la Pavcerniță, rămânând la Utrenie doar cele ale lui Cosma. Cf. Vladimir VASILIK, К вопросу о значении и составе Триоди IX В. (Раик 109), Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы 1998 г., Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, Moscova, 1998, pp. 50-51.

²¹ I.A. KARABINOV, *Постная Триодь...*, pp. 135-137.

²² I.A. KARABINOV, *Постная Триодь...*, p. 150.

²³ Pentru incipiturile acestor canoane, v. I.A. KARABINOV, *Постная Триодь...*, p. 153.

ale sale este principiul acrostihuirii²⁴. Imnografii studii și-au fixat cel mai adesea numele în stihirile Θεοτοκίον ale întregului canon. Însă Iosif se abate de la această tradiție și lasă acrostihul numai la odele a opta și a noua. Peste 400 de canoane urmează această regulă. Ținând cont de faptul că în perioada siciliană a lui Iosif canoanele erau formate din opt ode, iar multe dintre canoanele lui Iosif din Triod au nouă ode, care nu se regăsesc în edițiile grecești și slavonești ale Triodului, precum și de specificul acrostihului, el contestă participarea lui Iosif al Tesalonicului la compoziția triodelor. De asemenea, frații studii ar fi trebuit să scrie în stiluri apropiate, ceea ce nu s-a întâmplat. Triodele și tetraodele lui Teodor conțin tropare treimice, după modelul Sfântului Andrei Critianul. Nu însă și cele inscripționate cu numele lui Iosif²⁵.

În general, atribuirea auctorială a triodelor și ale altor canoane din Penticostar lui Iosif Imnograful se bazează pe autoritatea acestuia și pe geniul său imnografic. El a reușit poate în modul cel mai adecvat să compună troparele în acord cu legile izosilabismului și omotoniei. Opera sa la Triod-Penticostar este mai extinsă decât cea a lui Teodor: pe lângă canoanele din prima săptămână din Post până în Sâmbăta dinaintea Duminicii Tuturor Sfinților, acesta a mai compus un rând de triode pentru perioada Postului, neacrostihuite, care nu au intrat în Triod. El pare să fi împrumutat de la Sfântul Teodor planul general al Triodului²⁶.

Același lucru îl afirmă și Makarie Simonopetrul, care însă nu tranșează clar problema. Însă precizarea sa este importantă. În secolul XI, Iosif

„pare să fi fost asimilat fratelui Sfântului Teodor devenit arhiepiscop al Tesalonicului, dar acest lucru este curios, dat fiind că în Triodul tipărit, ca și în tradiția manuscrisă, nu ne-au rămas decât foarte puține compoziții ale acestuia. E posibil ca el să fi fost considerat drept unul dintre principalii autori ai Triodului din pricina înruderii sale cu Sfântul Teodor sau prin confuzie cu Iosif Sicilianul, numit și Imnograful, cu atât mai mult cu cât Iosif Sicilianul a fost și el monah la Studios. Dintre toți imnografii bizantini el e cu siguranță cel mai fecund. [...] Opera sa e mai degrabă a unui continuator fidel și de mare talent al unei tradiții solid stabilite, decât cea a unui inovator. [...] În Triod (și în Penticostar, *n.n.*), stihirile și canoanele lui Iosif constituie o serie completă care o dublează pe cea a lui Teodor”²⁷.

Tomadaki i-a dedicat o teză lui Iosif Imnograful și a ajuns la concluzia, în temeiul analizei stilistice și formale, că acestuia îi aparțin cea mai mare parte a canoanelor în cinstea sfinților din Minei²⁸ și toate canoanele din Paracletic ale căror acrostih (alfabe-

²⁴ Acrostihul este un fel de cadru care ține împreună expresia verbală a canonului. Totodată, este un autograf al scriitorului, care mărturisește autenticitatea operei, o protejează de daune, de distorsiuni deliberate, în special în epocile eretice și face posibilă determinarea modificărilor cantitative și calitative.

²⁵ Gheorghe BITBUNOV, „Триодъ постная: Первые триодные сборники и их генезис. Часть 2. Триодъ святого Иосифа Песнописца”, <<https://pravoslavie.ru/34131.html>>, 4 iunie 2021.

²⁶ G. BITBUNOV, „Триодъ постная...”.

²⁷ Makarios SIMONOPETRUL, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, trad. de: Diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2000, p. 25.

²⁸ Pentru caracteristicile canoanelor și acrostihului lui Iosif Imnograful, v. și Enrica FOLLIERI, „Un canone di Giuseppe Innografo, per S. Fantino « il vecchio » di Tauriana”, în: *Revue des études byzan-*

tic sau nu) este format din primele litere ale tuturor troparelor canonului, având la fi-nal numele „Ιωσήφ” (inițialele troparelor cântării a noua)²⁹. Lui Iosif al Tesalonicului (Studitul), care a compus puține canoane complete, îi aparțin canoanele din Triod și Penticostar care au doar la cântarea a noua acrostihul Ιωσήφ³⁰.

Toate aceste cercetări și propuneri au fost reconsiderate de către cercetătorii mai noi. Arhiepiscopul Job Getcha afirmă că triodele Penticostarului, care în prezent se citește la Pavcerniță și se află într-un appendice al Penticostarului slavon (și românesc, *n.n.*), ele lipsind din ediția grecească, sunt ale lui Iosif Studitul³¹.

Cea mai recentă analiză asupra auctorității triodelor Penticostarului a realizat-o Mariafrancesca Sgandurra, într-o teză de doctorat nepublicată încă³². Multe dintre argumentele aduse de predecesorii săi pot fi interpretate diferit. Spre exemplu, ada-osul lui Xantopol, chiar dacă este din secolul XIV, trebuie luat în considerare pen-tru că exprimă vocea tradiției. El explică mai clar de ce frații studii sunt considerați autorii principali ai Triodului. În Sinaxarul său la Triod și Penticostar afirmă că frații Iosif și Teodor, imitând pe Cosma de Maiuma, au îmbogățit perioada Postului cu propriile cicluri de triode³³.

Chiar dacă mențiunea lui Xantopol nu o arată explicit, referirea auctorială la frații studii poate fi extinsă și perioadei Pascale³⁴. Două manuscrise de la Grottaferrata, din secolele XI-XII, *Vat. Gr. 771* și *Crypt. Δ. β. II*, încurajează această aserțiune, de vreme ce atunci când prezintă cele două rânduri de triode atribuite lui Iosif, unul cu acrostih, altul fără, se referă explicit la un singur autor al triodelor perioadei Cincizecimii³⁵. Nu

tines, 19 (1961), p. 132.

²⁹ Nu sunt ale lui canoanele care au acrostihul Ιωσήφ la Theotokia.

³⁰ E. TOMADAKI, Ιωσήφ ὁ Ὑμνογράφος..., pp. 82–93; D. STIERNON, „La vie...”, p. 244.

³¹ În tradiția studită, acestea se cântau la Utrenie. Dar odată cu răspândirea tipiconului savait, începând cu sec. XIV, aceste canoane de origine studită au fost încorporate în tipiconul savait și trecute la Pavcerniță, așa cum s-a întâmplat și cu triodele lui Andrei Criteanul din Săptămâna Mare, cf. Job GETCHA, *Le typikon décrypté. Manuel de liturgie byzantine*, coll. *Liturgie* 18, Cerf, Paris, 2009, pp. 272–273. Însuși cardinalul Pitra, după ce a analizat cu atenție problema, a atribuit lui Iosif Studitul canoanele triode care fuseseră mai întâi atribuite lui Iosif Imnograful. Cf. Jean Baptiste PITRA, *Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata. I*, A. Jouby et Roger Bibliopolis, Parisiis, 1876, p. XLIII.

³² Îi mulțumesc pe această cale doamnei profesoare pentru bunăvoința de a-mi pune la dispoziție teza domniei sale, în care sunt descrise în amănunt cele mai vechi manuscrise ale Penticostarului.

³³ Nichifor-Calist XANTOPOL, Συναξάρια εἰς τὰς Ἐπισήμους εορτάς, τοῦ Τριωδίου, καὶ τοῦ Πεντηκοσταρίου, Παρά Ἰωάννη Ἀντωνίου τοῦ Ἰουλιανώ, Venetia, 1650, p. 1. Pentru textul în greacă și traducere italiană, v. și M. SGANDURRA, *Per la storia...*, p. 50, cf. ms. Vat. gr. 769, un Triod-Penticostar din sec. XIV-XV, ff. 5r-6r.

³⁴ Wilhelm von CHRIST, Matthaios K. PARANIKAS (eds.), *Anthologia graeca carminum christianorum*, B.G. Teubneri, Lipsiae, 1871, p. XLVIII. Cel mai probabil Xantopol nu a menționat-o deoarece, odată cu răspândirea Tipiconului neo-savait, triodele Penticostarului și-au pierdut din importanță, fiind alocate Pavcerniței.

³⁵ Cf. lui Tomadaki, am fi tentați să atribuim triodele cu acrostih Imnografului, iar cele fără acros-tih Studitului. Dar titlurile manuscriselor descurajează acest lucru, menționând un singur Iosif: Vat. gr. 771, f. 32v: Τριώδια σὺν θεῷ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς τέσσαρα. Δύο τοῦ ὁσίου Ἰωσήφ, καὶ

putem ști însă, de aici, la care Iosif face referire. Însă argumentul doamnei Sgandurra este unul mai mult logic: dacă imnografii au pornit din centrul anului liturgic și au încercat să umple „spațiile libere”, este de înțeles ca Iosif Studitul, care a trăit cu jumătate de secol înainte de Iosif Imnograf, să fi compus triodele în cauză. El nu le putea compune numai pe cele dintre Înălțare și Duminica Tuturor Sfinților, așa cum indică Tomadaki, lăsând spațiul liber până la Înălțare, cu atât mai mult cu cât fratele său a compus un ciclu complet pentru întreaga perioadă pascală³⁶. Probabil auctoritatea lui Iosif asupra canoanelor zilelor de rând ale Octoihului a făcut să-i fie atribuite triodele Penticostarului. De altfel, oricât de mare ar fi talentul și capacitatea sa creatoare, e greu de acceptat ca el să fi compus canoane pentru întregul ciclu mobil, alături de numeroase canoane din Minei. Ar fi o prea mare diferență față de nu mai puțin renumiții imnografi studii³⁷. Însăși suprapunerea numelor lui Iosif și Teodor ar trebuie să ne conducă la concluzia că e vorba de cei doi frați, nu de două persoane care au trăit în perioade diferite.

De notat că și ieromonahul Filippo Vitali, de la Grottaferrata, atribuie autoritatea canoanelor triode din luna de după Antipascha până în vinerea dinaintea Duminicii Tuturor Sfinților, fraților Teodor și Iosif Studii³⁸.

Bertonière punctează foarte bine faptul că primul Triod a fost o colecție de imne studite pentru Post. Numele însuși al Triodului, care e legat de canonul cu trei ode, și deasa indicație în manuscrise asupra lui Teodor și Iosif ca autori, duc la concluzia existenței unei colecții de canoane triode care acopereau atât perioada Patruzecimii, cât și pe cea a Cincizecimii³⁹.

Am fi tentați, totuși, să încheiem aici dezbaterea, dacă nu am fi dat peste două Trioduri grecești păstrate în Biblioteca Națională a Rusiei: *RNB Sin. gr.* 8⁴⁰ și *RAIK* 109⁴¹.

Primul este poate cel mai vechi Triod grecesc cunoscut (secolele VII-VIII)⁴² și cuprinde o parte din triodele Postului Mare care se regăsesc mai târziu sub numele lui

ἐν τοῦ μακαρίου Κλήμεντος, καὶ ἑτερον τοῦ μεγάλου Θεοδώρου; Crypt. Δ. β. II, f. 57r: Τριώδια σὺν θεῷ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς τρία. Δύο τοῦ Ἰωσήφ καὶ ἑτερον τοῦ μεγάλου καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου τοῦ Στυδίτου. Cf. M. SGANDURRA, *Per la storia...*, pp. 51-52.

³⁶ Noi ne întrebăm, totuși, de ce a simțit nevoia Iosif Studitul să compună aceeași categorie de cântări pe care o compusese fratele său, Teodor?

³⁷ M. SGANDURRA, *Per la storia...*, p. 53. Însă ideea că Iosif Imnograf nu ar fi avut rost să compună încă un rând de canoane pe lângă cele ale lui Teodor deja existente este infirmată de exemplul triodelor Săptămânii Mari ale lui Andrei Critianul și Cosma Melodul.

³⁸ Filippo VITALI (ed.), Πεντηκοστήριον, Rome, 1738, p. 1 (la finalul Penticostarului).

³⁹ G. BERTONIERE, *The Sundays of Lent in the Triodion: The Sundays without a Commemoration*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 253, Roma, 1997, pp. 141-142.

⁴⁰ V. VASILIK, „О древнейшем фрагменте Триоди”, în: Византийский временник, 86 (2002), pp. 93-102.

⁴¹ V. VASILIK, К вопросу о значении..., pp. 49-51.

⁴² A fost descoperit de K. Tischendorf în 1844, în timpul vizitei sale la mănăstirea Sf. Ecaterina din Sinai. Ulterior, a fost donat la Biblioteca Națională a Rusiei. Acest manuscris arată că Triodul, ca

Iosif. Cum niciunul dintre cei doi Iosif disputați mai sus nu a trăit în vremea și în locul compilării acestui manuscris, situația se schimbă total.

RAIK 109 (secolul IX) conține triodele lui Iosif și pentru perioada pascală. Așadar, o concluzie pertinentă ar fi că, pe lângă cei doi imnografi renumiți, a mai existat un Iosif care a compus cel puțin o parte dintre triodele și tetraodele perioadei Patruzecimii și Cincizecimii, cel mai probabil între anii 628-639⁴³, acesta fiind contemporan cu Patriarhul Sofronie al Ierusalimului. Argumentele sunt de ordin istoric, logic și filologic. Moștenirea lui Iosif Imnograful este enormă (aprox. o mie de canoane) și e greu să ne imaginăm că o singură persoană ar putea crea atât de mult și de variat, în stil și conținut. Tetraodele din Sâmbăta Acatistului sunt alăturate astăzi Canonului complet al Născătoarei de Dumnezeu, alcătuit cert de Iosif Imnograful, după cum atestă acrostihul. De ce ar fi compus el încă un canon, atât de diferit, pentru aceeași zi? Este clar că triodele și tetraodele au fost compuse pentru un mediu neconstantinopolitan, mai precis ierusalimitean, iar canonul Sâmbetei Acatistului pentru creștinii din capitala Imperiului⁴⁴.

Înțelegem astfel că evoluția imnografiei bizantine este mult mai complexă decât se crede și că melanjul dintre Ierusalim și Constantinopol a însemnat o continuitate și o fidelitate mult mai mare, decât o reformă studită făcută grosso-modo. La fel ca în cazul imnelor Învierii din Octoih, care existau înainte de Sfântul Ioan Damaschin, și pe care acesta le-a reorganizat, completat sau înlocuit, tot așa triodele și tetraodele Triodului și Penticostarului existau încă din secolul VII⁴⁵. Iosif Studitul sau Iosif Imnograful le-au cunoscut, și le-au completat sau înlocuit. Rămâne incert care dintre ei a făcut acest lucru. O analiză stilistică a triodelor nădăjduim că va aduce mai multă lumină în acest caz⁴⁶. Până atunci, noi considerăm ca fiind mai logică, mai firească și mai clară, atribuirea lor lui Iosif Studitul.

Rămâne de stabilit auctoritatea celorlalte compoziții care poartă numele lui Iosif. În Penticostarul românesc, canoanele Duminicilor Slăbănogului, Samarinenței și Orbului și al doilea canon al Înălțării sunt puse pe seama lui Iosif al Tesalonicului. Tradiția rusească, prin Filaret al Cernigovului și Karabinov, le atribuie lui Iosif Imnograful. Dar aceasta necesită un studiu aparte.

și carte liturgică, nu este o creație a monahismului studit, ci a fost creat în Palestina și doar ulterior a fost completat și extins de Teodor Studitul și ucenicii săi.

⁴³ V. VASILIK, „О древнейшем фрагменте Триоди...”, p. 102.

⁴⁴ Prezența expresiei τὴν σὴν Πόλιν Θεοτόκε („orașul Tău, Maica Domnului”) trimite în mod evident la Constantinopol.

⁴⁵ Cel puțin în parte, căci manuscrisele în cauză nu s-au păstrat integral.

⁴⁶ M. SGANDURRA, *Per la storia...*, p. 55.

„NUNTA MORTULUI” ILUSTRATĂ ÎNTR-UN VERȘ DIN ZONA VIȘEULUI*

PR. DRD. VASILE PAȘCA**

Abstract: „Wedding of the dead” is a local funeral custom that we find in Vișeu de Mijloc, a suburb of Vișeu de Sus town, where the rural specificity is still preserved, which makes such customs to be maintained even today. This custom of very old origin, is celebrated on the occasion of the death of an unmarried young man. They are given a symbolic wedding in order to be integrated into the world beyond, because, according to the local conception, a man has to go through the three moments of life: birth, marriage and death. The funeral, in this situation is done with the intercalation of wedding elements, that emphasize the metaphorical relationship between death and wedding. This local custom is also mentioned in a local funeral poem - local poetic-musical production of the church singers, sung during the traditional funeral ritual in Transylvania - “Poem for Gheorghe Ulici” composed by deacon Simon Ioan from Vișeu de Mijloc. The whole construction of the text, which presents itself as a broad metaphor of death, is structured in the form of a “negative parallelism” in which the resemblance between death and marriage is emphasized by contrasts and symbolic inversion. The melody of the poem is specific to that place, a song that represents the dominant autochthonous melodic type, found in the singing of most local funeral poems. Its melody is built on a modal structure characterized by major-minor parallelism and which takes place within an octave.

Keywords: „The Wedding of the Dead”, semi-scholarly songs, tetrapodic catalectic, tetrapodic acatalectic, major-minor parallelism.

INTRODUCERE

Nunta mortului” este un obicei funbru pe care îl mai întâlnim în Vișeu de Mijloc, o suburbie a orașului Vișeu de Sus. Orașul Vișeu din nord-estul județului Maramureș este un oraș tânăr, cu specific preponderent rural¹ fapt datorat atât

* Studiul de față a fost redactat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Vasile Stanciu, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand la Școala Doctorală de Teologie „Isidor Todoran”, Facultatea de Teologie Ortodoxă Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, e-mail: vasile.pasca24@yahoo.com.

¹ Cu un ținut predominant muntos, orașul Vișeu s-a constituit în decursul timpului atât în apropierea râului Vișeu cât și pe văile sale: Valea Vinului, Vișeu de Mijloc, Valea Botoaia, Valea Vaserului, Valea Peștilor, Valea Scradei, Arșița, Rădeasa, orașul propriu-zis cu zona Țișterai, cu zona centrală și Valea Poeniței. Văile se constituie aproape ca mici sate care s-au reunit într-o comună ce din anul 1956 devine orașul Vișeu de Sus (Ioan SABĂU, Iuliu COPÂNDEAN, Constantin BURCEA, Nicoară MIHALI, *Între Râuri-ghid turistic și monografic despre Vișeu de Sus*, Editura Fundația Culturală Zestre, Sighetu

poziției geografice cât și împrejurările istorice. Având acest specific rural, cu privire la aspectele social-culturale și la mentalitățile sociale, trăsăturile rurale își pun puternic amprenta asupra întregii vieți religioase în general, dar și asupra ritualului funebru și a repertoriului de cântări funebre în mod special. Acest specific rural ce persistă în procesul de urbanizare a tânărului oraș, favorizează cultivarea și păstrarea unor obiceiuri tradiționale legate de ritualul înmormântării și, alături de acestea, a unui bogat repertoriu de cântări funebre² care se cântă cu ocazia desfășurării acestor obiceiuri. Dintre cântările funebre locale, creația cea mai bogată o constituie așa-numitele verșuri, alcătuite de cântăreții bisericești, iar dintre obiceiurile funebre ne atrage atenția mai cu seamă obiceiul funerar de factură populară numit în limbajul folcloric de specialitate „Nunta mortului”. Acest obicei îl găsim descris și într-un verș local, „Verșul pentru Gheorghe Ulici” scris de diacul Șimon Ioan de la Parohia „Buna-Vestire din Vișeu de Mijloc. Vom creiona în continuare cadrul general al temei propuse prin descrierea obiceiului funerar numit „Nunta mortului” și prin definirea noțiunii de verș, urmând apoi a se face analiza propriu-zisă a verșului menționat mai sus, din punctul de vedere al textului și din punct de vedere melodic, verș care ne oferă suportul analitic pentru tema propusă. Această analiză ne va oferi suportul pentru aserțiunea cu privire la măsura în care aceste practici funebre locale sunt sau nu sunt compatibile cu ritualul oficial de înmormântare.

OBICEIUL FUNERAR „NUNTA MORTULUI”

Înmormântarea face parte dintre „riturile de trecere” marcând trecerea de la o stare la alta, de la existența prezentă la o existență nouă desfășurându-se în trei etape principale: despărțirea de categoria celor vii, pregătirea trecerii în lumea de dincolo și integrare în lumea morților. Mai mult decât oricare dintre obiceiurile tradiționale legate de principalele momente din viața omului, înmormântarea păstrează o serie

Marmației, 2001, p. 23; despre orașul Vișeu de Sus, a se vedea mai multe la Ion ȚELMAN, Aurel GHILEZAN, *Vișeu de Sus, o istorie în imagini*, Vișeu de Sus, 2016 și la Nicolae STOICESCU, *Repertoriu bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Transilvania*, vol. II, Colecția „Historica”, Editura Andreiana, Sibiu, 2013, pp. 445-447). Aceste informații despre specificul geografic al acestei zone au importanța lor în contextul interdependenței dintre topos și specificul religios, social și cultural: „orașul își trăiește și astăzi existența unei așezări cu profunde tradiții etnografice în port obiceiuri și ocupații, prezentându-se...mai degrabă sub forma unui oraș sat decât cu o viață prin excelență citadină” (Ioan SABĂU, ..., *Între Râuri...*, p. 23).

² Repertoriul funebru local cuprinde în principal două categorii de cântări, în funcție de textul poetic-liturgic pe care îl au la bază. În prima categorie intră cântările care au ca suport textele liturgice specific formularului liturgic al ritualului înmormântării așa cum apare el în *Molitfelnic*, deci a căror text este preluat și nu creat. Pe aceste texte se suprapun melodiile funebre locale de influență predominant populară cu o tipologie modală proprie, diferită de cea a glasurilor bisericești folosite în cântarea de strănă. În a doua categorie de cântări avem în vedere acele cântări al căror text și inclusiv melodia, au apărut în cadrul creației locale, individuale sau colective. Aici putem vorbi despre „cântări semicărturărești” introduse în ritualul înmormântării: verșurile și de cântări cu specific exclusiv popular, (sub forma bocetelor).

de practici străvechi, bazate pe credințe precreștine, atestate din antichitate și care se regăsesc până în zilele noastre pe o arie geografică foarte largă ceea ce denotă faptul că aceste practici își au sursa într-un fond comun de obiceiuri ancestrale, multe dintre acestea fiind transformate ulterior în simple acte superstițioase³. Pe fondul precreștin s-a suprapus ulterior credința creștină însă fără să înlăture definitiv obiceiurile funebre populare având ca rezultat perpetuarea unora dintre acestea până în zilele noastre.

Unul dintre obiceiurile ancestrale legate de ritualul înmormântării, care a supraviețuit trecerii timpului până în zilele noastre și aspra căruia dorim să ne îndreptăm atenția este și cel legat de obiceiul funerar numit „Nunta mortului” care se face cu ocazia morții unui tânăr „nelumit” adică necăsătorit (fată sau flăcău) aflat la vârsta căsătoriei. Acest ritual are funcția de compensare pentru defunctul care nu și-a putut îndeplini rostul vieții⁴ și care este trecut printr-o nuntă simbolică pentru a fi integrat în lumea de dincolo. În mormântarea, în această situație, se face cu intercalarea unor elemente din nuntă, întrucât, în concepția locală, un om trebuie să treacă obligatoriu prin cele trei momente ale vieții. Nașterea și moartea se întâmplă oricum, dar dacă înaintea căsătoriei intervine în mod nefiresc moartea, pentru ca acestuia defunctul să se integreze în mod firesc în lumea de dincolo⁵, i se face o nuntă simbolică ce se suprapune pe ritualul înmormântării, integrând elemente ale ritualului de nuntă în cadrul ritualului de înmormântare⁶. Această suprapunere a celor două fundamentale rituri de trecere se reflectă în toate aspectele ceremoniale.

³ Faptul că au fost atestate încă din antichitate și se pot întâlni până în prezent pe o arie geografică foarte întinsă, arată că aceste acte își au sursa dintr-un fond comun de vechi credințe. Astfel, în obiceiurile de înmormântare a mai multor etnii sunt prezente – cel puțin parțial, în măsura în care au fost păstrate – aceleași elemente de practici ritual-ceremoniale, precum și producții muzical-literare cu aceleași funcții. Câteva dintre rămășițele vechilor concepții se reflectă chiar și astăzi în practicile legate de înmormântare sau în motivele tematice ale producțiilor literar-muzicale. Peste acest fond precreștin s-a suprapus concepția Bisericii creștine despre viața pământească și cea spirituală, ritualul creștin de înmormântare s-a încadrându-se ca element constitutiv în ampla desfășurare a obiceiului popular fără să-l înlăture definitiv (Ileana SZENIK, *Folclor muzical*, Modul de studiu II pentru studii universitare prin învățământ la distanță, Academia de Muzică „Gheorghe Dima” – Cluj D. I. D., s. a., p. 59).

⁴ Aceast fapt reprezintă în concepția tradițională o neîmplinire majoră, nu doar individuală, dar și socială, ce poate deveni un primejdios factor de dezechilibru, chiar de amenințare, prin aceea că sufletul mortului nu-și va mai putea găsi liniștea și se va transforma într-un spirit malefic (A. POP, *Recviemul românesc*, Editura MediaMusica, Cluj-Napoca, 2004, p.51); A muri necăsătorit în gândirea populară reprezenta o moarte periculoasă, deoarece nu s-a realizat aspectul cel mai important al vieții. În consecință comunitatea realizează o cununie simbolică a defunctului, printr-un ritual complex ce are menirea de a împlânzi sufletul acestuia și de a-i feri și pe cei vii de urmările unei astfel de morți timpurii, o astfel de moarte reprezentând un pericol pentru toți cei implicați (GAIL KLIGMAN, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Polirom, Iași, 2005², pp.163-164 și p. 247 nota 2).

⁵ În „Ceie lume”, cum se spune în tradiția populară.

⁶ Cu miri și druște în doliu, cu stegar care ține un steag negru și uneori chiar cu muzică (Elisabeta FAICIUC, *Strămtura Maramureșului*, Editura Carolina, Cluj-Napoca, 2015, p. 268).

Obiceiul este de origine foarte veche și a fost răspândit cândva pe o arie geografică largă⁷, cel puțin în Europa. Puternic reprezentat în folclorul românesc – prin obiceiul propriu-zis, dar și prin producții poetico-literare funebre care fac referire la acest obicei – obiceiul „Nunții mortului” se crede că a fost răspândit în întreaga țară. Astăzi, obiceiul mai este menționat în câteva zone izolate: sud-estul Banatului, nord-estul Olteniei, în Transilvania în zona Hațeg, Hunedoara și zonele învecinate de pe Valea Mureșului și în zona Năsăudului zone în care este legat de un obicei integrat în ritualul „Nunții mortului” numit „Cântecul bradului”⁸. În alte zone, cum se întâmplă în unele părți din Maramureș, bradul folosit ca arbore funerar⁹ este înlocuit cu steagul folosit și în cadrul obiceiului de nuntă¹⁰. Obiceiul „Nunții mortului” este întâlnit în Maramureș mai ales pe Valea Izei¹¹ dar și în zona Vișeuului având aproximativ aceeași configurație ritualică, dar existând și elemente care diferențiază acest obicei practicat în aceste zone apropiate. Vom încerca, în cele ce urmează, să creionăm ritualul „Nunții mortului” așa cum este el configurat în plan local în zona Vișeuului. Nu vom insista pe elementele specifice ritualului funebru comun ci doar pe cele specifice „Nunții mortului”.

Desfășurarea „Nunții mortului” în Vișeu de Mijloc este asemănătoare cu a oricărei ceremonii funerare. Cadrul ritualic este oferit de ritualul propriu-zis de înmormântare, care își păstrează secvențele rituale: slujba făcută în casă lângă mort (aghiasma mică și panihida), scoaterea mortului din casă, prohodirea acestuia în curtea casei, ducerea acestuia la groapă, înhumarea și masa comemorativă. Ceea ce face diferența în ritualul „Nunții mortului” față de ritualul funebru obișnuit este prezența elementelor de nuntă și sublinierea prin aceste elemente a relației metaforice dintre moarte și nuntă.

Tânărul defunct necăsătorit este îmbrăcat în mire și este căsătorit simbolic cu o tânără care își asumă rolul de mireasă pe durata desfășurării ritualului¹² (iar dacă e vorba de o tânără defunctă, aceasta e îmbrăcată în mireasă). „Mireasă”, recrutată dintre prietenele apropiate ale mirelui defunct sau poate chiar prietena pe care acesta o avusese înainte de a muri, va sta alături de coșciug pe toată durata ritualului și nu necesită să fie înveșmântată în ținuta specială de mireasă. Sicriul este dus de cei apro-

⁷ „Asocierea metaforică dintre moarte și căsătorie nu este specifică României și nici nunta simbolică a mortului. Credințe și practici asemănătoare au fost semnalate în mai toate colțurile lumii” (Gail KLIGMAN, *Nunta mortului*, pp.165-166 și p. 248 nota 8).

⁸ Ileana SZENIK, *Folclor muzical – Modul de studiu II*, pp. 60-61.

⁹ Bradul sau un substitut al lui folosit la înmormântarea unor tineri necăsătoriți ca arbore funerar este o moștenire străveche de la traci și romani (Mocanu AUGUSTIN, „Pomul mortului”, în *Tabor*, 8 (2017), pp. 66-70).

¹⁰ Gail KLIGMAN, *Nunta mortului...*, p.247, nota 1.

¹¹ Ion ȚELMAN, Ioana MARIȘ-DĂNCUȘ, Elisabeta FAICIUC, *Cubea în istoria și cultura Maramureșului, Aska, Sighetu Marmăției*, 2005, p.229; ELISABETA FAICIUC, *Strămtura Maramureșului*, p. 268.

¹² Se crede și astăzi că mirele mireasa, adică partenerul celui decedat nu va avea noroc în căsătorie (Ion ȚELMAN, *Cubea în istoria și cultura Maramureșului*, p. 229; Acest lucru ne-a fost confirmat și de informatoarea Șimon Mărioara, Vișeu de Mijloc, soția diacului Șimon Ioan).

pieți defunctului pe umeri. Aceștia sunt urmați cei apropiați, părinți, rude și toți cei care se alătură convoiului mortuar așa cum prevede obiceiul funerar. Convoiul funerar, în acest context, preia și funcția de alai de nuntă, fiind însoțit de muzicanți și stegar ce poartă steag¹³ ca la nuntă. Stegarul este îmbrăcat în port popular tradițional iar steagul purtat de acesta este făcut din baticuri viu colorate ca la o nuntă obișnuită.

Însă participanții care „sărbătoresc” această nuntă sunt îmbrăcați de doliu. Praporii sunt de culoare neagră contrastând cu steagul viu colorat. Muzicanții, pe tot parcursul drumului la groapă execută cântări de jale (cu excepția momentului ieșirii din casă și a momentului punerii în groapă când muzicanții interpretează un marș de cununie ce se cântă de regulă la nuntă)¹⁴. Cu toate acestea, caracterul funebru al ritualului este mai estompat în raport cu alte ritualuri de acest fel configurate în zonele apropiate¹⁵.

VERȘURILE – CREAȚII „SEMICĂRTURĂREȘTI” ALE DIECILOR

Obiceiul funerar al „Nunții mortului” este menționat și într-un vers local „Vers pentru Gheorghe Ulici, 34 de ani, 5.02.2004” compus de diacul Șimon Ioan (62 de ani) de la Biserica Buna-Vestire din Vișeu de Mijloc. Acest vers ne oferă suportul pentru demersul nostru analitic. Vom explica, în cele ce urmează, la modul general, noțiunea de vers și structura acestuia, iar mai apoi vom face analiza „Versului pentru Gheorghe Ulici” cu evidențierea elementelor care se leagă de obiceiul „Nunta mortului”, prezente în acest vers.

Versul¹⁶ reprezintă o producție poetico-muzicală autohtonă a cântăreților bisericești ce se cântă în cadrul ritualului tradițional de înmormântare din zona Transilvaniei după predica preotului și reprezintă o replică în versuri a mesajului predicii de la înmormântare. Alcătuit pe calapodul metric al versului popular¹⁷ el se află, ca gen de creație, la interferența dintre cântul popular și creația ecleziastică, fapt care i-a determinat pe folcloriști să catalogheze acest gen ca aparținând creației „semicărturărești”.

„Cântările semicărturărești” cum sunt numite de folcloriști sau versurile – cum sunt numite în popor, creație a diecilor locali dar având și un important substrat folcloric, reprezintă creația cea mai consistentă de cântări funebre locale¹⁸, un ade-

¹³ Steagul reprezintă un element ritualic specific zonei, ce substituie bradul ca arbore funerar specific ritualurilor funebre tradiționale.

¹⁴ Descrierea desfășurării acestui obicei ne-a fost oferită de informatoarea Șimon Mărioara din Vișeu de Mijloc.

¹⁵ Pe Valea Izei, întâlnim și druștele îmbrăcate în negru ca participanți la ritual. De asemenea, steagul este negru. Deși acesta este un simbol al nunții, el este alcătuit din baticuri negre de văduvă, simboluri ale morții, contrastând cu baticurile viu colorate ale fetelor nemăritate care se pun pe steagul folosit la o nuntă propriu-zisă (Gail KLIGMAN, *Nunta mortului*, p. 167).

¹⁶ Vers cuvânt ce provine, cel mai probabil de la cuvântul vers, are pluralul, în zona Vișeuului *versuri*. În alte zone se folosește și pluralul *verși* (Gail KLIGMAN, *Nunta Mortului*, p. 214).

¹⁷ Despre specificul versului popular românesc după care sunt alcătuite și versurile vom vorbi mai multe în cadrul subcapitolului despre textul versurilor.

¹⁸ Despre repertoriul funebru local a se revedea nota 2.

vărat filon de cercetare prea puțin exploatat. Genul de cântare religioasă numit „verș” și-a făcut loc treptat în repertoriul funebru din Transilvania, fiind bine reprezentat în zona Vișeului și, până de puțină vreme, fiind de nelipsit din ritualul înmormântării¹⁹. El are un loc anume în cadrul ritualului și se cântă în curte (sau în biserică, acolo unde slujba înmormântării se face în biserică), la sfârșitul celei de-a doua secvențe de ritual de înmormântare²⁰, mai exact, după citirea Evangheliei și cuvântul de învățătură²¹ cu „iertările”²². Conținutul verșurilor, în general, reprezintă o replică în versuri cântate a „iertărilor” luate la finalul predicii de către preot în numele celui răposat față de cei pe care i-a cunoscut în viață, rudeni și apropiați și sunt supranumite, din acest motiv, „iertăciunile diacului”²³.

¹⁹ În prezent există tendința, în unele locuri, să se renunțe la folosirea acestuia în cadrul ritualului înmormântării.

²⁰ Ritualul înmormântării, așa cum este el configurat în zona Vișeului, cuprinde trei secvențe rituale: prima secvență cuprinzând rânduiala care se face la casa mortului (aceasta poate să lipsească dacă cel răposat este dus la capelă), a doua din momentul scoaterii mortului din casă (sau capela acolo unde este cazul) și prohodirea acestuia în curtea casei (sau în biserică), iar a treia cuprinzând ducerea mortului la groapă și actul propriu-zis al înhumării cu riturile finale. În timpul cântării verșului, în cadrul ritualului, familia celui răposat împarte, cu precădere la copii, peste sicriu, patru căni umplute cu ceva (de exemplu zahăr sau dulciuri) care poate să servească drept suport pentru cele patru lumânări puse în ele. Oferirea celor patru căni în cadrul prohodului, poate fi pusă în legătură cu slujba agheasmei care se face în casa celui răposat și la care, de regulă, în zona Vișeului, se folosesc patru căni puse „în patru colțuri de casă”.

²¹ Cuvântul de învățătură la înmormântări poartă denumirea, în limbaj omiletic, de necrolog și face parte din categoria predicilor ocazionale rostite de preot în parohia sa. Necrologul trebuie să cuprindă două părți: una parenetică unde vor fi expuse învățături legate de eshatologia creștină cu privire la moarte și înviere și una panegirică în care vor fi evocate aspecte legate de viața răposatului (Pr. Prof. Ion BUNEA, *Cuvânt de învățătură la botez, cununie și înmormântare*, Editată de Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1986, pp. 86-89).

²² „Iertările” sau „iertăciunile” sunt cuvinte de „rămas bun” prin intermediul preotului a celui răposat de la familia îndoliată și de la cei prezenți. Momentul este unul extrem de sensibil din cadrul ritualului, fiind speculat de unii preoți, căutând efecte psihologice cu efect lacrimogen în detrimentul transmiterii mesajului autentic al Bisericii. În loc să fie pus accentul pe nădejdea vieții veșnice și mângâierea celor îndurerați, se folosesc tertipurile omiletice, exprimări lacrimogene (cum e spre exemplu folosirea de către preot a exprimării la persoana I în numele răposatului), exprimări stereotipe și cele ale limbajului de lemn. Un punct de vedere critic îl exprimă în acest sens Pr. Prof. Ion Bunea: „Unii preoți sunt meșteri iscusiți în ticlirea *iertăciunilor* și reușesc să scoată lacrimi de la credincioși, mai ales de la cei cu un nivel intelectual mai scăzut, sau cu o sensibilitate pronunțată, uneori morbidă. Pentru aceștia, *iertăciunile*, primează în fața necrologului propriu zis. În fond, însă, *iertăciunile* sunt fraze goale, lipsite de conținut, stereotipe, absurde, ba chiar ridicole – în multe cazuri – contrare dreptei credințe, eclipsând necrologul, chiar dacă a fost judicios întocmit și rostit cu însuflețire, cu cuviința adecvată momentului” (Pr. Prof. Ion BUNEA, *Cuvânt de învățătură...*, p. 90).

²³ Verșul se prezintă astfel ca „o compoziție proprie a diacului bisericii pe baza datelor oferite de familie în care se face un fel de evocare cvazibiografică a defunctului și prezintă în versuri viața mortului cu accent pe împrejurările în care a decedat și se încheie cu luarea iertărilor de către acesta de la familie, rude, prieteni, vecini, etc., acesta fiind momentul care se dorea a fi cel mai emoționant și care declanșa jelanii întregii asistențe. Verșul avea ca scop mângâierea familiei și impresionarea întregii asistențe” (Elisabeta FAICIUC, *Strâmtura...*, p. 261).

TEXTUL VERSURILOR

Textul versului poate fi analizat din perspectiva conținutului de idei ca producție literară, dar și din perspectiva organizării metrice, a tiparului sau a formei exterioare în care este „turnat” conținutul de idei pe care îl cuprinde. Conținutul de idei care se îmbină în cuprinsul textului unui vers determină structura versului. În conținut, versul cuprinde o parte meditativă, mai scurtă, de inspirație biblică exprimată prin elemente biblice și teologice, în cadrul căreia, prin textul poetic, se fac reflexii generale cu privire la adevărurile despre viață și moarte (cugetări în care se reflectă cel mai adesea viziunea exprimată în cartea *Eccleziastului*) și biografice, descriind viața omului decedat cu accent pe greutățile prin care a trecut și împrejurările morții celui defunct. Spre finalul versului se delimitează o a treia parte ce pune accent pe durerea pe care o lasă mortul, pe iertările cerute de aceste (prin gura diacului) rudelor și comunității în caz că le-a greșit, precum și rămas-bun de la neamuri și sfaturi pentru acestea²⁴. Din această perspectivă, structura versului urmează un șablon preluat din predicile preoților: se fac reflecții asupra vieții și morții înfățișate în lumina credinței creștine, este redată viața răposatului evidențiindu-se faptele bune săvârșite în timpul vieții pământești, se arată împrejurările în care a murit defunctul, iar la urmă, în numele lui se ia rămas bun de la cei apropiați²⁵. În funcție de cum se îmbină aceste elemente de conținut în cadrul versului se configurează gradul de generalizare sau de personalizare al unui vers. Pornind de la structura cuprinsului unui vers, putem să afirmăm că, unul dintre principalele criterii de analiză a textului acestora este gradul de generalizare și, în contrapondere, de personalizare. Conținuturile versurilor pot să aibă un grad mai mare sau mai mic de generalizare, având texte cu un conținut în mare parte general, care se pot aplica la mai multe categorii de răposați după ajustările sau adăugirile necesare și acordurile de gen care să facă potrivirile cu alte situații contextuale. Alteori, se urmărește într-un grad mai mare personalizarea versurilor, intrându-se mai mult în

²⁴ Elisabeta FAICIUC, *Strâmtura...*, p. 275.

²⁵ La fel cum cuvântarea preotului la înmormântare cuprinde necrologul propriu-zis ce are două părți (una numită parenetică, ce trebuie să cuprindă învățăturile de credință legate de moarte și înviere și alta panegirică ce pune accent pe viața celui răposat cu evidențierea virtuților acestuia din viața pământească) și „iertările” ce constituie o a treia parte a cuvântului pastoral (introdusă artificial în cadrul ritualului funbru), tot așa versul, replică a mesajului preoțesc cuprinde aceste elemente. Aceste trei elemente, le regăsim mai mult sau mai puțin, în fiecare vers, în funcție de fiecare diac, de disponibilitatea acestuia în momentul alcătuirii versului și de diferitele contexte pentru care au fost alcătuite. În partea panegirică, preotul, constrâns de obiceiul locului trebuie să rostească îndătinatelor „iertări” sau „iertăciuni” în numele celui răposat, acestea fiind rostite de regulă, cu foarte rare excepții, la persoana I, fapt care le face discutabile din punct de vedere teologic. Tot așa, în versuri accentul este pus pe iertarea pe care cel răposat o cere de la cei rămași în viață, folosindu-se, de asemenea exprimarea la persoana I. Versurile abundă, în acest sens de numeroase dulcегării poetice și elemente expresive cu puternice accente sentimentale.

detalii ale vieții răposatului și exprimându-le poetic (de exemplu: dacă a avut o boală incurabilă și o suferință grea, se va insista pe acest detaliu)²⁶.

Textele verșurilor, din punctul de vedere al conținutului, sunt diferențiate după specificul persoanelor cărora le sunt destinate, iar în funcție de gradul de personalizare mai mult sau mai puțin ridicat se folosesc, la fel ca și în cadrul altor genuri ale creației cu specific popular, mai mult sau mai puțin, motive poetice fixe sau stereotipii poetice cu caracter mai general. Între acestea se intercalează, în funcție de situație, motivele improvizate cu caracter personal. La acest nivel al formulelor versificate (motive poetice), mai multe verșuri, fie ale aceluiași diac sau a mai multora, interferează între ele²⁷. Un verș poate să cuprindă mai multe motive fixe având, astfel, un grad mai mare de generalizare, potrivindu-se astfel la mai multe situații sau cuprinde mai multe elemente biografice, fiind individualizat pentru o situație concretă și destinat unui defunct anume. Însă chiar și acestea din urmă nu sunt lipsite de prezența acestor formule versificate. Formulele versificate sunt refolosite în funcție de context și rearanjate și completate pentru a da naștere unor verșuri cerute de noile situații.

Din punctul de vedere al esteticii creației artistice, textele verșurilor nu reprezintă o valoare literară iar din punct de vedere teologic, ele nu sunt compatibile cu trăirea autentică a credinței și exprimarea ei cultică deoarece, de cele mai multe ori, cultivă un sentimentalism lacrimogen, debordant neîngrădit de învățătura dogmatică²⁸.

În ceea ce privește structura metrică, textul verșurilor este organizat în versuri²⁹ ce păstrează tiparul (schema ritmică) versului popular românesc cu patru picioare metrice. Un astfel de vers este construit după tiparul versului popular cântat³⁰ având o organi-

²⁶ Tot în legătură cu gradul de personalizare este și gradul de implicare afectivă în exprimarea mesajului verșurilor, diecii, deseori încercând să canalizeze mesajul acestora cât mai mult în zona afectivă, cultivând un soi de sentimentalism în care oamenii din popor se regăsesc în mod firesc. De altfel, criteriul competenței unui diac, din perspectiva oamenilor din popor cărora se adresează, este dat de „meșteșugul” acestuia de a alcătui verșuri care să stoarcă lacrimi audienței. De aceea, un obiectiv principal al creatorilor de verșuri, asemenea unor preoți care se adresează auditorilor mai puțin instruiți din mediul rural, este acela de a impresiona audiența până la lacrimi.

²⁷ Din acest punct de vedere, putem să aducem în discuție aspectul colectiv al creației de verșuri.

²⁸ În trăirea autentică a credinței se are în vedere ca toate cele trei facultăți ale sufletului –respectiv rațiune, sentiment și voință –să conlucreze în mod echilibrat și armonios în persoana umană. Ruperea acestui echilibru dintre facultățile sufletești în trăirea și manifestarea credinței, duce la o credință bolnăvicioasă. Cântarea verșurilor are tocmai această metahna de a accentua sentimentul religios în detrimentul celorlalte facultăți sufletești.

²⁹ Discursul poetic a fost totdeauna parte integrantă a vieții oamenilor din popor (la toate momentele importante ale vieții: naștere, botez, cununie, înmormântare, ș.a.) fără ca aceștia să aibă neapărat conștiința că fac poezie (Gail KLIGMAN, *Nunta mortului*, pp. 21-22).

³⁰ În toată creația poetică populară românească (spre deosebire de cea a altor popoare), nu există decât două măsuri de vers de 8 silabe și de 6 silabe. Versurile de 7 și de 5 silabe, nu sunt decât variante ale celor de 8 și 6 silabe și se numesc catalectice (Gheorghe CIOBANU, „Originea muzicii populare românești”, în volumul *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. I, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974, p. 15; Gheorghe CIOBANU, „Structura sistemului de versificație populară română; legătura cu versificația latină”, în *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. II, Editura

zare metrică riguroasă, fiind divizat în patru picioare metrice (tetrapodice), fiecare picior metric având câte două silabe scurte, prima accentuată, iar a doua neaccentuată³¹; acesta are 7 silabe (numit tetrapodic catalectic sau hexasilabic, având patru picioare metrice, al patrulea fiind incomplet), sau 8 silabe (tetrapodic acatalectic, octosilabic, având patru picioare metrice complete)³².

Versurile versurilor pot să apară astfel:

vers de 8 silabe – tetrapodic acatalectic (=„fără lipsă”, complet)

vers de 7 silabe – tetrapodic catalectic (=„cu lipsă”, incomplet)

Pentru exemplificare, vom folosi câteva versuri din folclorul funebru vișean³³ cu evidențierea picioarelor metrice prin bare înclinate și a accentelor metrice prin sublinierea silabelor care primesc accent metric³⁴:

„Stea-gu’/ mi-i la/ ca-pu’/ meu” – 7 silabe

„Ma-mă-/ plec la/ cu-nu-/ ni-e” – 8 silabe

În exemplele citate anterior, accentele metrice se suprapun cu cele lexicale dar, de foarte multe ori, accentele metrice nu corespund totdeauna cu cele lexicale, suprapunerea lor având loc aproape regulat doar în ultimul picior metric:

„Ve-niți/ frați ve-/ niți creș-/ tini” sau „Eu vă/ do-resc/ să-nă-/ ta-te”.

Din aceste exemple observăm cum accentele lexicale ale cuvintelor „ve-niți” și „do-resc” evidențiate prin silabele scrise în italic, se mută, pentru a se face potrivirea metrică, de pe a doua silabă pe prima. De cele mai multe ori accentele metrice la anulează pe cele lexicale³⁵.

Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1979, p. 15). Versurile folosesc aproape în mod exclusiv versuri de 7-8 silabe. În zona Vișeuului, nu vom întâlni versuri cu versuri tripodice ci doar tetrapodice.

³¹ Alternarea riguroasă a silabelor accentuate cu cele neaccentuate își are baza în structura fonetică a limbii române. Potrivit acesteia, în cuvinte de trei și mai multe silabe, alături de accentul lexical, apar unul sau mai multe accente secundare, despărțite de cel principal de câte o silabă neaccentuată. Accentele secundare fac posibilă existența unui ritm regulat în vers (Gheorghe CIOBANU, „Structura sistemului de versificație populară română; legătura cu versificația latină”, p. 15).

³² Iar rareori cadrul tetrapodic specific versului popular este depășit prin apariția versurilor cu 9 silabe.

³³ Exemplele date în text sunt extrase din „Versul pentru Gheorghe Ulici”.

³⁴ Prima silabă în cadrul fiecărui picior metric este accentuată.

³⁵ Gheorghe CIOBANU, „Originea muzicii populare...”, p. 15, p. 17; Gheorghe CIOBANU, „Structura sistemului de versificație...”, pp. 15-17; Schema ritmică a metrului popular românesc este foarte rigidă, putând neutraliza accentele lexicale până și în ultimul picior metric, în care, de obicei, cele două accente se suprapun și putând acorda accente chiar și elementelor lexicale neaccentuate. Nepotrivirile dintre cele două feluri de accente sunt mult mai frecvent întâlnite în creațiile poetice mai vechi, decât în cele mai noi (Gheorghe CIOBANU, „Structura sistemului de versificație...”, p. 16).

Dacă, de regulă suprapunerea accentelor metrice cu cele lexicale, se întâmplă aproape regulat în ultimul picior metric, avem și nenumărate situații în care accentul metric îl neutralizează pe cel lexical chiar în ultimul picior metric cum se vede și în acest exemplu³⁶:

„În loc/ să-mi cân-/te do-/ba

Cân-tă/ dia-cu'/ și po-/pa

Pe lângă aceste moduri de de organizare metrică ce păstrează schema ritmică obișnuită (cu patru picioare metrice de câte două silabe) întâlnim și organizări metrice excepționale care se abat de la regulile de bază ale construcției versurilor. În mod excepțional, întâlnim versuri cu mai multe silabe:

„Și la Vi-/ șeu și-n / Ba-ia/ Ma-re” – 9 silabe înghesuite în limita unui vers tetrapodic acatalectic, primul picior metric având trei silabe;

Într-o altă situație, întâlnim vers de 8 silabe organizat ca un vers tetrapodic catalectic, prin înghesuirea a trei silabe într-unul dintre picioarele metrice și lăsarea ultimului picior metric incomplet, ca în acest exemplu:

„Vi-neri/ sa-ra te-au/ aș-tep-/ tat” – 8 silabe, al doilea picior metric având trei silabe.

Verșurile sunt organizate în strofe cu patru rânduri melodice cu rimă împerecheată (având structura aabb). În cadrul aceleiași strofe pot fi întâlnite versuri tetrapodice acatalectice cu versuri tetrapodice catalectice însă poderea celor din urmă este mai mare. Verșurile au, în medie, 15-20 de strofe. Din analiza verșurilor făcută până acum am întâlnit verșuri cuprinzând de la minim 8 strofe până la 31 de strofe. Numărul strofelor depinde deseori și de starea socială a celui răposat, dar și de disponibilitatea diacului.

MELODIA VERȘURILOR

În zona Vișeuului, ca melodii de verș, întâlnim mai multe tipuri melodice dintre care unul este dominant, fiind cel mai des folosit³⁷. Acest tip melodic pe care îl folosește și „Verșul pentru Ulici Gheorghe, la fel ca cea mai mare parte a melodiilor de verș locale, are o structură melodică construită pe calapodul paralelismului major-minor.

³⁶ Redăm și alte exemple: „Deș-chi-/de ta-/tă poar-/tă”, „Mi-au a-/prins lu-/mi-ni-/tă”, „Am dat /mâ-na/ cu moar-/tea”. Exemplele ar putea continua (În „Verșul pentru Gheorghe Ulici” se întâlnesc nenumărate astfel de exemple, mai mult decât se întâlnesc în creația de verșuri în general). Observăm că acest mod de accentuare apare cu precădere în versurile tetrapodice catalectice (cu 7 silabe).

³⁷ Despre structurile melodice ale verșurilor din zona Vișeuului a se vedea mai pe larg: Vasile Pașca, *Structuri poetico-muzicale ale verșurilor din zona Vișeuului*, referat susținut în cadrul Școlii Doctorale „Isidor Todoran”, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu, sesiunea septembrie 2019, pp. 44-52.

Despre aceste caracteristici vom detalia în subcapitolul despre melodia versului pentru „Ulici Gheorghe”.

Forma de construcție melodică a versurilor este ABCD, adică, fiecărui rând melodic îi corespunde o linie melodică proprie, nerepetându-se, nici măcar într-o formă variată. Această formă de construcție melodică este specifică tuturor melodiilor de vers locale.

LEGĂTURA DINTRE TEXT ȘI MELODIE

În desfășurarea melodiilor de vers, la fel cum se întâmplă în general cu producțiile muzicale de factură populară, versul, melodia și ritmul se adaptează reciproc, cele trei componente dispunând de o anumită flexibilitate. Textul versurilor are o organizare strofică și se sincronizează simetric cu rândurile melodice³⁸.

Am văzut că versurile versurilor sunt tetrapodice, având 7-8 silabe. În raportul dintre text și melodie, alternanța de versuri catalectice și acatalectice din cadrul versului afectează ultima celulă melodico-ritmică. În cadrul versului acatalectic, melodia versului folosește în mod consecvent o formulă rimică specifică (optime urmată de pătrime), linia melodică rămânând pe același sunet, iar în cadrul versului catalectic aceste sunete se contopesc, ultima silabă din vers fiind cântată pe un sunet mai lung. Uneori, cadrul tetrapodic al versului este depășit prin apariția versurilor cu 9 silabe, fapt care atrege după sine modificări în plan ritmico-melodic.

Deseori remarcăm în analiza strofelor ce alcătuiesc versurile o anumită lipsă de sincronizare între ritmul interior al textului poetic și cel al melodiei, deci anumite nepotriviri între accentul lexical și cel metric al acestor creații poetico-melodice³⁹ ceea ce aduce un motiv în plus ca acestea să fie discutabile din punct de vedere estetic⁴⁰.

VERȘUL PENTRU GHEORGHE ULICI

Un exemplu mai atipic de vers se regăsește în „Versul pentru Gheorghe Ulici” scris de diacul Șimon Ioan din Vișeu de Mijloc în care se găsește mențiunea de spre obiceiul numit „Nunta mortului” și care constituie suportul pentru demersul nostru

³⁸ Spre deosebire de alte creații în versuri de factură populară unde textul nu are o organizare strofică (cum ar fi, de exemplu bocetele) și, din acest motiv, neavând o regulă strictă cu privire la aplicarea rândurilor melodice asupra versurilor.

³⁹ Acest lucru se întâmplă, cum s-a văzut atunci când s-a vorbit despre organizarea metrică a versurilor versurilor, fie pentru faptul că creatorul de versuri folosește uneori rânduri melodice cu un număr mai mare de silabe, fie că versul are numărul necesar de silabe, dar accentele lexicale ale cuvintelor ce alcătuiesc versul nu se potivesc accentelor metrice ale melodiei (astfel de nepotriviri fiind mai stridente când afectează ultimul picior metric, ca în exemplul: „În loc să-mi cânte doba/ Cântă diacu’ și popă”) sau distribuția silabelor în cadrul picioarelor metrice nu este simetrică.

⁴⁰ Aceasta nu constituie o impietate cu privire la creatorii de versuri pentru că aceștia nu au avut pretenția de a face poezie ci de a răspunde cu evlavie cuvenită la cerințele impuse de desfășurarea ceremonialului local de înmormântare.

analitic. În cuprinsul acestui vers se relatează despre sfârșitul prematur al tânărului Gheorghe Ulici, mort la 34 de ani după o suferință despre care versul nu ne dă prea multe detalii, decât că în ultima parte a vieții a fost internat în spital.

Redăm în continuare textul integral al versului pentru a avea o imagine de ansamblu asupra acestuia și pentru a asigura un cadru coerent al demersului nostru analitic:

Verș pentru Gheorghe Ulici, 34 de ani, 5.02.2004
diac Șimon Ioan (61 de ani), Vișeu de Mijloc

1. Veniți frați, veniți creștini
Ca să-nălțăm rugăciuni
Pentru un tânăr iubit
Ce lumea a părăsit.

2. Doctorii de la spitale
Au luptat pentru scăpare
Și la Vișeu și Baia Mare
N-am avut leac și scăpare.

3. Sâmbătă s-o auzit
Că Gheorghe Ulici o murit
O veste ce a-ntristat
De la noi întregul sat.

4. Vineri sara te-au așteptat
‘Napoî nu ai înturnat
Dimineața te-au găsit
Cu trupul neînsuflețit.

5. Atunci când moarte m-o luat
Nu mi-o fost nime la cap
Poate mi-o fost tare rău
Ști-mă bunul Dumnezeu.

6. O zis mama și tata
C-ar fi bine-a-mă-nsura
Că-n sat sunt destule fete
Însoară-te măi băiete.

7. Mamă, tată, am ascultat
Eu acuma nuntă fac

Voi chemați feciori și fete
La nuntă să ieie parte.

8. La un ceas după masă
Cu nunta oi pleca de-acasă
Voi îți plânge și-ți suspina
Ca mire când oi pleca.

9. Iar în loc de veselie
Plângeți toți pe lângă mine
Steagu' mi-i la capu' meu
Mirele-i în copârșău.

10. Fete, feciori mi-au venit
Mamă-s gata de pornit
Deschide tată poarta
Că vin cuscri ș-or intra.

11. Unde îi soră mireasa
Dă-i de știre c-oi pleca
Cetera într-una mi-a zice
Părinți după mine-or plânge.

12. Mamă plec la cununie
Feciorii nu-mi strigă mie
În loc să-mi cânte doba
Cântă diacu' și popa.

13. În loc să mă duc cu steag
Praporii mi-i duc la cap
Nașii sunt în fața mea
Mi-au aprins luminița.

14. Veniți frați ca să ciocnim
Cu un păhăruț de vin
Dacă Gheorghe o plecat
N-a veni altu' prin sat.

15. Mamă, tată ați așteptat
Să-mi tomniți⁴¹ clopu' în cap
Tată la nuntița mea
Am dat mâna cu moartea.

16. Mireasa-i din altă țară
Nu pot mere sa vin iară
E-ntărită granița
Și nu-i mod a înturna.

17. Părinții mei i-aș ruga
Ca să-mi dăie zestrea
Și din casă și din șură
Că n-oi veni la-ntorsură.

18. Că eu mă duc din ocol
Dă partea mea fraților
Și din șură și din casă
Partea mea la frați o lasă.

19. Eu ca fiu de v-am greșit
Mă iertați la despărțit
Mamă, tată, n-am ce fă⁴²
Dacă așa mi-o fost soarta.

20. Veniți și voi ai mei frați
Și voi lângă mine stați
Nunta toată mere-n pas
Al vost frate-i în *sălaș*⁴³.

21. Și voi dragilor mei frați
De părinți să nu uitați
Rău i-am supărat și eu
Când mă văd în copârșău.

⁴¹ „a tomni” în grai maramureșean („n” din cadrul cuvântului se pronunță palatalizat) înseamnă „a aranja”.

⁴² Expresie în grai maramureșean: „*n-am ce fă*” = „n-am ce face”. Expresia, în legătura cu versul următor, sugerează destinul inexorabil al ființei umane dictat de verdictul implacabil al morții, căruia omul trebuie să i se supună. E vorba de aceeași atitudine mioritică ce caracterizează gândirea populară, transpusă, de această dată în repertoriul funbru al ritualului tradițional de înmormântare.

⁴³ sicriu

22. Și la cumnate le spun
Că mă duc pe ultim drum
Mătuși și uncheși de-ai mei
Or si⁴⁴ la nuntă și ei.

23. Și voi veri și-a mele vere
Toate neamurile mele
De aici și de pe sate
Eu vă doresc sănătate.

24. Vecini, vecinele mele
Eu mă duc, vă las cu jele
Batăr⁴⁵ c-aici mult n-am stat
Eu vă las cu mult oftat.

25. Voi feciori din acest sat
Cu care-am încorporat
La rând dau cu toți mâna
Când oi pleca cu nunta.

26. Supărat îi steagu-n casă
Că nu-i mire nici mireasă
Mirele o adormit
Mireasa n-o mai venit.

27. Iar-acuma la sfârșit
Eu din partea mea îți zic
Nu pot să-ți zic să trăiești
Da-ți zic să te odihnești.

28. Că mă rog preoților
Vie ruga sfinților
Sufletul să-l rânduia
Unde-s cei de-a dreapta Sa.

29. Să zicem din inimioară
Fie-i țărâna ușoară
Până la-A Doua Venire
Veșnica lui pomenire.

⁴⁴ „or si” = „vor fi”

⁴⁵ „batăr” = „deși”

Începutul versului se face folosind o invocație exprimată printr-un îndemn la rugăciune (la persoana a II-a⁴⁶) pentru tânărul răposat – motiv poetic fix, întâlnit și în alte versuri (strofa 1) – și cu descrierea înmormântărilor în care a murit defunctul (strofele 2-4); persoana folosită în aceste strofe, spre deosebire de regula generală alternează astfel: persoana I – strofa a 2-a, persoana a III-a – strofa a 3-a și persoana a II-a – strofa a 4-a). În cuprinsul versului (strofele 5-27) se face descrierea obiceiului „Nunții mortului”, descriere care a reflectat obiceiul care se desfășura efectiv în timpul acestei slujbe de înmormântare a tânărului Gheorghe Ulici. Apar în această descriere elementele specifice obiceiului de nuntă prelucrat metaforic în cadrul ritualului „Nunții mortului”: sfatul părinților (strofele strofa a 6-a), steagul (strofa a 9-a), mirele (strofa a 9-a și a 26-a), alaiul de nuntă (strofele a 10-a și a 20-a), cuscii (strofa a 10-a), mireasa (strofele a 11-a, a 16-a și a 26-a), muzicanții (strofa a 11-a), toastul ritual (strofa a 14-a), nașii (strofa a 13-a), zestrea (strofa a 17-a), iertarea cerută de mire părinților la plecarea de acasă (strofa a 19-a). În continuare, cel răposat își ia rămas bun de la apropiați sau de la cei pe care i-a cunoscut în timpul vieții: cumnate, mătuși, unchieși (strofa a 22-a), veri și vere, toate neamurile (strofa a 23-a), vecini și vecine (strofa a 24-a) și de la feciorii din sat cu care a făcut armata (strofa a 26-a). Strofa a 27-a aduce o schimbare de plan în exprimarea discursului poetic de la persoana răposatului la persoana naratorului (diacului) deși se păstrează exprimarea la persoana I. Elementul „iertărilor” din acest vers este redus la minim, fiind exprimat doar prin cererea răposatului adresată părinților de a-l ierta pentru supărarea ce le-a pricinuit-o prin moartea sa (strofele 19 și 21).

Încheierea versului (strofele 29 și 29), în care discursul poetic este exprimat tot din perspectiva naratorului (diacului) la persoana I, se face prin folosirea unor motive poetice fixe – stereotipii poetice întâlnite și în alte versuri – în care asistenței i se cere să se roage pentru veșnica pomenire a celui răposat.

Un alt aspect demn de remarcat, urmărind textul acestui vers e lipsa, aproape în totalitate, a elementelor biblice-teologice care apar alături de cele biografice în versurile obișnuite. Pe de altă parte, gradul de personalizare al versului este destul de scăzut, fiind folosit cu ajustările și cu potrivirile necesare la toate situațiile similare legate de înmormântări ale tinerilor necăsătoriți⁴⁷.

Textul versului nu impresionează din punctul de vedere al virtuților literare fiind, la fel ca aproape întreaga creație de versuri, discutabil din punct de vedere estetic. Totuși, față de creația de versuri în general care poate fi încadrată mai degrabă în categoria genului epic în versuri (urmărind mai mult un fir narativ decât având o exprimare poetică), acest vers are în structura lui figuri de stil care îi dau un plus de valoare estetică în raport cu alte versuri.

⁴⁶ Spre deosebire de regula generală potrivit căreia în introducere se folosește persoana a III-a.

⁴⁷ Acest lucru se vede și din însemnările făcute pe marginea textului, unde se vede, la fel cum se procedează și cu alte versuri, că și acest vers a fost refolosit, cu adaptările și ajustările necesare și la alte situații similare.

Textul versului folosește frecvent metafora. Elementele contrastante dintre moarte și căsătorie sunt juxtapuse în ritualul „Nunții mortului”⁴⁸. În cadrul acestui ritual, asocierea dintre moarte și căsătorie își găsește o formă metaforică⁴⁹ la fel ca și alte producții de inspirație populară din cultura română care folosesc tema căsătoriei simbolice⁵⁰. Căsătoria simbolică este elementul cel mai semnificativ comun ritualului „Nunții mortului” și tradiției mioritice din cultura populară românească⁵¹. Spre deosebire de tematica mioritică a cărui nucleu de semnificații se constituie la nivelul „nunții cosmice” ca metaforă a nunții postume, „Nunta mortului” îmbracă forme de exprimare mai directe, mai puțin elaborate metaforic⁵². Mirelele e cel răposat, cununia – înmormântarea (strofa 12), mireasa – moartea (strofele 15, 16), alaiul de nuntă – cortegiul funerar, „cealaltă țară” – lumea de dincolo despărțită de lumea celor vii de o „graniță întărită” (strofa 16) care face ca întoarcerea de acolo să fie imposibilă („E-ntărită granița/ Și nu-i mod a înturna”).

O altă figură de stil care ne atrage atenția este personificarea steagului de nuntă ca martor plin de compasiune al dramei care se derulează sub aparența ritualului de nuntă (strofa 26). Întreaga construcție a textului, construcție care se prezintă în întregul ei ca o amplă metaforă a morții, este structurată sub forma unui „paralelism negativ”⁵³ în cadrul căruia „accentul predominant al textului cade pe metafora nunții însă subtextul morții este o prezență puternică”⁵⁴. În cadrul desfășurării ritualului, „asemănarea dintre moarte și nuntă este subliniată prin contraste și inversiune simbolică”⁵⁵. Dar acest paralelism exprimat la nivel metaforic nu poate să „cosmetizeze” la nesfârșit realitatea contrastantă⁵⁶. Realitatea crudă a morții timpurii a unui tânăr nu poate fi „cosmetizată” la nesfârșit de o exprimare metaforică, ea se dezvăluie periodic pentru a ne alunga iluzia aparenței create sub aura unui astfel de cadru ritualic. De altfel, pe întreg parcursul versului se face această „pendulare” între exprimarea metaforică și dezvăluirea realității concrete. Pentru a ilustra mai concret în ce constă paralelismul negativ recurgem la acest exemplu: „Supărat îi steagu-n casă/ Că nu-i mire nici mireasă/ Mirele o adormit/ Mireasa n-o mai venit” (strofa 26). Dincolo de exprimarea metaforică din această strofă care dorește să creeze aparența unui iluzoriu cadru nupțial, se dezvăluie cruda realitate în plenitudinea dramatimului momentu-

⁴⁸ În această juxtapunere, în cadrul gândirii populare, se sugerează ideea că, la fel cum moartea este un fel de nuntă și nunta este un fel de moarte (Gail KLIGMAN, *Nunta mortului...*, p. 167).

⁴⁹ Gail KLIGMAN, *Nunta mortului...*, p. 166.

⁵⁰ Căsătoria simbolică, bazată atât pe credințele populare cât și pe cele religioase, instituționalizate, cu privire la relațiile dintre cei vii și cei morți, își regăsește rezonanțe profunde în cultura română, exemplificate în „Miorița”, inspirată baladă populară (Gail KLIGMAN, *Nunta mortului...*, p. 180).

⁵¹ Gail KLIGMAN, *Nunta mortului...*, p. 181.

⁵² A. POP, *Recviem românesc...* p. 52.

⁵³ Gail KLIGMAN, *Nunta mortului...*, p. 169.

⁵⁴ Gail KLIGMAN, *Nunta mortului...*, p. 169.

⁵⁵ Gail KLIGMAN, *Nunta mortului...*, p. 167.

⁵⁶ Paralelismul negativ constă în „respingerea stării metaforice în favoarea celei factuale” (Gail KLIGMAN, *Nunta mortului...*, p. 167).

lui și care poate fi considerată deznodământul narațiunii metaforice: toată aparența înșelătoare întreținută de un alai care „se prefacă” că participă la o nuntă se risipește în final ca o perdea de fum. Mirele – răposatul a adormit, aluzie la odihna răposaților, și n-a mai avut parte de o mireasă adevărată. În cadrul paralelismului negativ, deși accentul cade pe metafora nunții, dominante sunt aspectele morții. Exemplele de acest fel ar putea continua (strofele 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 20 și 26).

MELODIA „VERȘULUI PENTRU GHEORGHE ULICI”

Acest verș folosește una dintre melodiile de verș specifice locului⁵⁷, melodie care reprezintă tipul melodic autohton dominant întâlnit în cele mai multe dintre verșurile locale. Vom cita pentru analiză prima strofă a „Verșului pentru Gheorghe Ulici” a cărui text a fost scris de diacul Șimon Ioan din Vișeu de Mijloc⁵⁸, exemplu care ilustrează cel mai uzitat model de melodie de verș din zonă:

Verș pentru Gheorghe Ulici

diac Șimon Ioan
Vișeu de Mijloc

Ve - niți frați ve - niți creș-tini_

Ca să-năl - țăm ru-gă-ciuni.

Pen-tru un tâ - năr iu-bit

Ce lu-mea o pă - ră - sit.

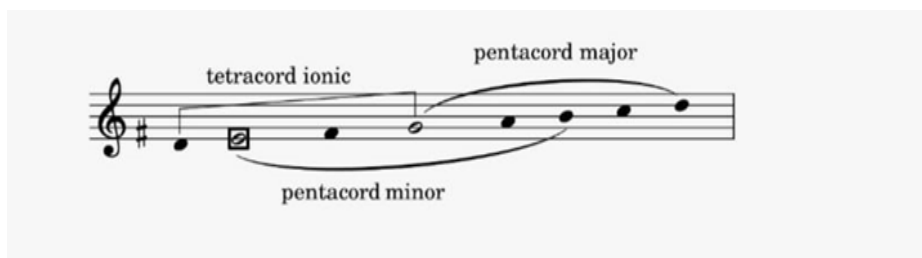
Melodia acestui verș este construită pe calapodul unei structuri modale combinate, în desfășurarea melodică a căreia, pe primele trei rânduri melodice se brodează formule melodice cu structură majoră, urmând ca în ultimul rând melodic fluxul melodic să-și găsească punctul de echilibru pe o bază modală aflată la interval de terță

⁵⁷ În zona Vișeului, în ceea ce privește melodiile de verș, se remarcă un model melodic dominant, dar și alte tipuri melodice de verș, sau alte cântări, cu melodii proprii care se substituie verșurilor, preluând funcțiunea acestuia în cadrul ceremonialului funebru.

⁵⁸ Verșul a fost înregistrat în afara cadrului ritualic și a fost cântat de fiul diacului Ioan Maxim Șimon.

mică coborâtoare de prima și care crează așa-numitul *parallelism major-minor* des întâlnit în muzica populară. Acest paralelism modal este caracterizat de existența a două baze modale: una în jurul căreia se brodează formulele melodice cu structură majoră și alta, la interval de terță mică coborâtoare de prima, care instaurează o atmosferă minoră în încheierea strofei melodice.

Analiza melodică are în vedere aspectele structurale ale melodiei și anume: structura modală, scara, cadențe, ambitus, specificități melodice. Dintr-o primă analiză a citatului muzical putem extrage scara modală pentru a putea înțelege mai bine modul construcției melodice a versului:



Scara modală pe care se desfășoară melodia versului, îmbină două structuri modale pentacordale: o structură modală majoră cu baza în sol și care se prelungește în registrul grav cu încă trei trepte pe cadrul unui tetracord ionic⁵⁹ și o a doua structură pentacordală minoră⁶⁰, cu baza în *mi*. Primele trei rânduri melodice se desfășoară în cadrele primei structuri modale (cu baza în *sol*), iar ultimul rând melodic se desfășoară în cadrul celei de-a doua structuri modale (cu baza în *mi*)⁶¹. Acest mod de structurare melodică cu îmbinarea a două structuri modale, una majoră și alta minoră, cu două baze modale aflate cel mai adesea la interval de terță mică coborâtoare una de alta, des întâlnit în muzica populară, dar și în muzica bisericească, poartă denumirea, în terminologia folcloriștilor de *parallelismul major-minor*⁶², sau în terminologia lui Victor Giuleanu, de dublu *angrenaj modal funcțional*⁶³.

Cadențele se fac pe sunetele re, sol, si și MI, cadența finală. Ambitusul atinge octava. Forma melodică este ABCD, iar profilul melodic general este descendent.

În plan melodic se remarcă caracterul silabic al melodiei, singura melismă structurală a melodiei fiind cea din ultimul rând melodic; melismele de la finalul primelor două rânduri melodice se datorează textului poetic folosit în acest context tetrapodic catalectic (cu șapte silabe), silaba lipsă este completată de melismă. Când versul fo-

⁵⁹ Tetracordul ionic reprezintă în terminologia etnomuzicologică tetracordul major (având terță mare la bază).

⁶⁰ Această structură modală mai poartă denumirea de pentacord doric.

⁶¹ Deci într-o proporție de 3:1. Totuși, afirmarea celui de-al doilea centru modal în cadrul ultimului rând melodic, impune cea de-a doua structură ca fiind cea de bază.

⁶² Ileana SZENIK, *Folclor muzical*, Modul de studii pentru învățământ la distanță, Academia de Muzică, Gheorghe Dima”, D.E.C.I.D., Cluj, 2009-2010, p. 56 și p. 72.

⁶³ Victor GIULEANU, *Melodica Bizantină*, Editura Muzicală, 1981, p. 303.

losește versuri de opt silabe (tetrapodic acatalectic) aceste melisme nu mai apar. Ca urmare, ritmul de execuție al melodiei este foarte rapid, apropiat de ritmul vorbirii, fiind foarte puțin temperat de anumite prelungiri ale anumitor durate ale sunetelor și de așezarea pe cadențele de la finalul rândurilor melodice. Structura ritmică a melodiei se încadrează în sistemul ritmic liber (neîncorsetat în măsuri) de tip parlando.

În cadrul execuției versului, poate să mai apară o variație melodică la ultimul rând melodic. Remarcăm, de asemenea, în desfășurarea fluxului melodic a saltului de sextă mare suitoare între primul și al doilea rând melodic și saltul de cvintă coborâtore între al treilea și al patrulea rând melodic și parcursul melodic arpeggiat de la începutul celui de-a patrulea rând melodic. Aceste specificități melodice se întâlnesc și în alte melodii de versuri întâlnite în zonă.

Acesta este tipul melodic pe care se cântă cele mai multe versuri. După calapodul acestui model melodic, în zonă sunt practicate și alte modele de cântare, având același mod de structurare modală, dar suferind modificări în plan ritmico-melodic⁶⁴.

CONCLUZII

În orașul Vișeu de Sus, oraș cu un accentuat specific rural, mai persistă încă un obicei funebru local numit „Nunta mortului”, un ritual care se face cu ocazia morții unui tânăr necăsătorit. Desfășurarea „Nunții mortului” este asemănătoare cu desfășurarea oricărei ceremonii funerare, doar că, pe cadrul oferit de ritualul de înmormântare se pliază elemente rituale specifice ritualului de nuntă, elemente ce subliniază relația metaforică dintre moarte și nuntă.

Acest obicei este ilustrat și în textul unui vers local, „Versul pentru Gheorghe Ulici”, alcătuit de diacul Șimon Ioan din Vișeu de Mijloc, un vers mai atipic pentru specificul creației de versuri în general.

Textul versului nu impresionează din punctul de vedere al virtuților literare, fiind discutabil, la fel ca întreaga creație de versuri, din punct de vedere estetic. Totuși, acest vers are în structura lui figuri de stil care îi dau un plus de valoare estetică față de alte versuri. Textul versului folosește frecvent metafora și întreaga construcție a textului versului este structurată sub forma unui „paralelism negativ”. În cadrul unui șir paralel de metafore ale nunții și ale morții prin care este subliniată asemănarea dintre moarte și nuntă prin contraste și inversiune simbolică, subtextul metaforei morții eclipsează metafora nunții.

Textul versului, este organizat în strofe de câte patru versuri a câte 7-8 silbe fiecare. Tiparul versului este cel preluat din creația folclorică, dar organizarea strofică (organizare care nu este specifică creației populare), trădează faptul că, astfel de creații, se situează la confluența dintre creația populară autohtonă și creația bisericească și se integrează în categoria așa-numitei „creații semicărturărești”.

⁶⁴ Vezi nota 37.

Melodia textului folosește una dintre melodiile de vers specifice locului, melodie care reprezintă tipul melodic autohton, construit pe calapodul unui pentacord de tip major-minor și care, în cadrul desfășurării melodice, atinge cadrul unei octave.

Acest vers ce ilustrează obiceiul local *Nunta mortului*”, la fel ca și întreaga creație de versuri, precum și obiceiul în sine, reprezintă elemente eterogene introduse în ritualul creștin al înmormântării așa cum este el formulat de Biserică. Ele sunt discutabile din punct de vedere estetic și teologic, având mai degrabă o valoare folclorică, fapt ce nu justifică integrarea și asimilarea lor în cadrul ritualului de înmormântare. Biserica, prin slujitorii ei și-a rezervat doar rolul pasiv constatativ a unei situații de facto tolerând existența și perpetuarea unor astfel de elemente de sorginte folclorice infiltrate ca un cal troian în cadrul ritualului creștin, contaminându-l și denaturându-l, însă timpul, sub presiunea modernității, va opera cenzura finală.

INFLUENȚE DUHOVNICEȘTI ÎN VIAȚA ARHIMANDRITULUI VASILE VASILACHE*

PR. DRD. ROBERT ANTON KOVACS**

Abstract: The present study aims to highlight the role and the importance of the spiritual father, on the one hand, and of the natural father, on the other hand, in the life of Father Vasile Vasilache. During his life, Archimandrite Vasile Vasilache, who is at the center of the research, will enjoy the spiritual influence of the future patriarch Nicodim Munteanu, but until the happy meeting between the two, his character is already shaped by his biological father, Archpriest Gheorghe Vasilache, a settled man with a vast theological and secular culture, involved in the social and cultural life of his parish.

Keywords: Vasile Vasilache, paternity, filiation, spirituality, family, church, Nicodim Munteanu.

FAMILIA PROTOIEREULUI GHEORGHE

Potrivit propriilor consemnări biografice, pe care le întâlnim în majoritatea cărților sale, părintele Vasile Vasilache, cel de-al treilea din cei șapte copii ai familiei Gheorghe și Aglaia Vasilache, se naște în ziua de 28 ianuarie 1909¹ în satul Idrici, comuna Roșiești, județul Fălciu, din Eparhia Hușilor.

Părinților săi le poartă un profund respect, fapt ce reiese chiar din scrierile sale, în care adeseori își evocă familia. Legat de mama sa, preoteasa Aglaia, un eveniment din copilărie îi rămâne întipărit în minte, evocându-l cu multă candoare: „încă din anii de pruncie, scumpa noastră Mamă, Presvitera Aglaia, m-a hărăzit în fața icoanei Domnului Iisus Hristos, să fiu numai în slujba Bisericii”². Se pare că autorului i-a rămas întipărit în memorie profilul unei mame devotate familiei și copiilor săi, însă marcată profund de rolul preotesei în viața de familie, așa cum arată într-o schiță bio-

* Studiul a fost realizat sub coordonarea IPS Prof. Univ. dr. Andrei Andreicuț, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, email: robert90k@gmail.com.

¹ Vasile VASILACHI, *Sub acoperământul veșniciei*, (Colecția Teologică „Cuvântul Vieții”), New York, USA, 1995, p. 15. Afirmția aparține autorului, ceea ce ne face să credem că nu poate fi greșită, însă, există puțină confuzie în jurul acestui subiect, mai ales că atât pe crucea de la mormântul părintelui din Mountain Road, Middletown, New York, cât și pe cea de la Bobâlna, jud. Cluj, este menționată ca zi de naștere 29 ianuarie, același an.

² Reiese clar din acest text cu câtă admirație și prețuire își amintește de mama sa, punând pe seama acestui gest al ei toată viața pe care și-o va închina slujirii. Vasile VASILACHI, *Întreita iubire de Dumnezeu, Biserică și Neam*, (Colecția Teologică „Cuvântul Vieții”), New York, USA, 1995, p. 15.

grafică pe care o realizează într-un volum memorial, *De la Antim la Pocrov*: „mamă vrednică și aleasă a șapte copii, preoteasa Aglaia, și-a dăruit propria familie într-o jertfă Bisericii și neamului”³. În alt loc, aflat deja la vremea senectuții, când inima și mintea omului abundă de experiențe și resimte o dragoste tot mai accentuată pentru părinți, apropiați, rudeni și cunoscuți, mai ales pentru cei plecați în veșnicie, părintele Vasile Vasilache își evocă tatăl ca primul maestru spiritual din viața sa:

„Prima mea ucenicie în viață am avut-o lângă scumpul nostru tată, Preotul Gheorghe Vasilachi, care ca preot de sat, o viață întreagă a desfășurat un bogat apostolat pentru luminarea satelor prin Biserică și Școală, prin societăți culturale și morale, prin biblioteci și șezători, prin scris și vorbit, prin ajutorarea celor săraci. Cu binecuvântarea lui, încă de la vârsta de 15 ani țineam predici și conferințe”⁴.

Pe baza textului citat, ne dăm seama de importanța familiei în formarea intelectuală, morală și spirituală a tânărului Vasile, așa cum am arătat și în paginile anterioare. De asemenea, faptul că preotul Gheorghe își petrecea timpul, după mărturia propriului fiu, în societăți culturale, biblioteci, șezători, preocupându-se mereu de apostolatul încredințat lui de Mântuitorul Hristos în virtutea hirotoniei pe care a primit-o din mâinile ierarhului său, ne creionează o parte a profilului său preoțesc și cultural. Unii ar putea spune că suntem subiectivi sau că analizăm subiectiv o mărturie sentimentală a fiului cu privire la tatăl său, în urma anilor care s-au așternut peste memoria celui dintâi. Totuși, ne-am folosit de mai multe surse pentru a reconstrui acest profil sufletesc, pastoral sau chiar intelectual al părintelui Gheorghe, a cărui imagine am alăturat-o, de aceea i-am și dedicat un subcapitol.

Iată ce zicea un contemporan de-al său, pr. Ioan Ispas, în revista „Biserica și Școala” nr. 9, din 28 februarie 1926, publicație apărută la Arad, cu privire la activitatea pastorală a preotului Gheorghe:

„Cum lucrează un preot. Sunt câteva săptămâni de când la sfânta noastră episcopie s-a primit un raport despre situația unei parohii unde s-au cuibărit și baptiștii. Raportul spune între altele: «baptiștii își îmbracă și întrețin săracii lor, îi înmormântează gratuit, le întind ajutoare, chiar și unor săraci ortodoxi însă nu fără interes». Citind raportul mi-am zis: «ce bine ar fi să citim în cel mai apropiat raport următoarele: ortodoxii își îmbracă și întrețin săracii lor, îi înmormântează gratuit, le întind ajutoare, chiar și unor săraci baptiști ca să se convingă de fapta ortodoxă». Dar veți zice: arată-ne cum lucrează un preot în direcția aceasta. Iată, satisfacem dorința aceasta, dar regretăm că preotul respectiv nu e din eparhie și avem bună nădejde că în curând vom scrie și despre munca preoților din eparhie. Este vorba de preotul Gheorghe Vasilache din Vutcani⁵ (Moldova). Frăția Sa și-a zis așa: Nu este de ajuns ca preotul să predice dragostea creștină, mila față de cei mici și slabi, ci el trebuie ca prin fapte să arate că, cu sufletul și inima, este plecat spre lucru de îndurare și milostenie. Mai cu seamă asupra noastră a preoți-

³ Vasile VASILACHI, *De la Antim la Pocrov* (coll. Arhiva Rugului Aprins 3), Eikon, București, 2015, p. 71.

⁴ Vasile VASILACHI, *Sub acoperământul veșniciei*, pp. 11-12.

⁵ Prima parohie în care acesta a slujit a fost satul Idrici, comuna Roșiești, Județul (la vremea aceea) Fălciu, astăzi Vaslui. Vasile VASILACHI, *Întreita iubire de Dumnezeu, Biserică și Neam*, p. 16.

lor zace o mentalitate strigătoare de nedreptate din partea păstoriților. Preotul trebuie să spulbere socotința aceasta spre a se vedea că preotul are mâni, și de dat nu numai de luat. Și preotul nostru a înființat „Casa Săracilor” adică „fondul săracilor” — cum i-am zice noi. A introdus discul în biserică în scopul acesta. Cu ocazia mărturisirii enoriașilor, le cerea câte un ban pentru „cutia săracilor”. Căuta și alte mijloace, prin ceea ce a făcut ca lumea să vadă că el se interesează de văduve și orfani, de cei păgubiți prin apă și foc, de copiii săraci și alți năpăstuiți. V-am arătat cum lucrează un preot. Suntem convinși să ni se va da prilej și nouă să înregistrăm munca preoților noștri în această privință”⁶.

Rezultă din spusele părintelui Ispas, pe care l-am citat anterior, caracterul nobil al părintelui Gheorghe, dar mai ales profilul pastoral al unui preot puternic ancorat în realitatea parohiei pe care o slujea cu devotament și abnegație. De asemenea, într-o notă biografică, părintele Vasile Vasilache ne oferă și alte detalii prețioase cu privire la tatăl său:

„Protoiereul Gheorghe Vasilachi a fost profesor, consilier eparhial și ctitor de biserică în Vutcani, Fălciu. Darul vorbirii și al scrisului le-a folosit cu mult duh apostolic. A iubit, Biserica, neamul și poporul, pentru care a înființat Casa Săracilor, societățile culturale Zorile și Bunul Creștin; a tipărit cărți pentru popor, a scris în reviste și ziare; a înființat coruri”⁷.

Amintim aici cartea părintelui Gheorghe Vasilachi „PUTEREA BISERICII. Sfintele Taine și Rugăcinile”, alături de numeroase articole catehetice sau de spiritualitate ortodoxă, apărute în revista *Credința Strămoșească*, periodicul Eparhiei Hușilor⁸. De asemenea, într-o însemnare păstrată în arhiva familiei Vasilache, părintele Gheorghe menționa: „Slăvit să fie Domnul pentru toate câte mi-a dat în viață. Pentru orice om viața fericită este numai dacă are frică de Dumnezeu, de stăpân; iar ca pom al vieții Biblia, care este pom al vieții. Ca preot doresc har și înțelepciune de la Dumnezeu pentru tot pământeanul”⁹.

⁶ Ioan ISPAS, „Cum lucrează un preot”, *Biserica și Școala* 9 (28 februarie 1926), p. 1.

⁷ În paginile precedente, autorul creionează și profilul duhovnicesc al tatălui, subliniind că, asemenea părinților pustiei sau a oamenilor înduhovniciți, vrednicul preot Gheorghe era preocupat de păstrarea cugetului curat, paza minții, participarea activă la sfintele slujbe chiar și după retragerea din oficiul parohial. În perioada stăreției de la Pocrov, tatăl Gheorghe se alătură acestuia și cântă la strună, se ocupă de aranjarea condicilor, registrelor, le rescrie caligrafic, transcrie acatiste și slujbe pe care, cel mai probabil nu-și permiteau sau nu se găseau de cumpărat. Vasile VASILACHI, *De la Antim la Pocrov*, p. 71.

⁸ Gheorghe VASILACHE, *PUTEREA BISERICII. Sfintele Taine și Rugăciunile*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1943. De asemenea, articolele menționate din periodicul *Credința Strămoșească*, au caracter catehetic, practic. În acestea autorul le vorbește cititorilor despre rugăciuni, despre înțelesul lor, dar le oferă și modalități practice de a birui ispita.

⁹ Gheorghe VASILACHE, „Însemnări” (12 decembrie 1968). Textul este descifrat după original, transcris întocmai și semnat de autor. Ca timp, notița apare la Vutcani, după eliberarea fiului Vasile Vasilache din închisoare. Potrivit mărturiei celui din urmă, tatăl era deja văduv și a suferit un adevărat șoc emoțional atunci când a aflat de trecerea părintelui Haralambie, fiul său, la cele veșnice în temnița de la Gherla.

Așa cum am arătat mai înainte, familia Vasilache se forma din cei doi soți și cei șapte copii. În ordinea nașterii, aceștia sunt: *Costică, Mihai, Vasile, Haralambie*¹⁰, *Zenovia, Gheorghe*¹¹ și *Eugen*¹². Ca o concluzie asupra acestei părți ce vizează viața părintelui Gheorghe Vasilachi, putem spune că viața acestuia nu a fost deloc lipsit de încercări. Din 1941 rămâne văduv, doi fii îi mor pe front, alți doi, Vasile și Haralambie, sunt acuzați pe nedrept, umiliți, închiși și chinuiți prin diferite locuri de detenție, urmând ca cel din urmă să treacă la cele veșnice în Penitenciarul Gherla¹³. Totuși, ca un adevărat trăitor în duhul Scripturii, simțind că îl apasă bătrânețile și vine *vremea despărțirii* (2 Tim. 4,7-8), după o bună perioadă petrecută împreună cu fii săi la Schitul Pocrov, părintele se întoarce în parohia pe care a păstorit-o, Vutcani, acolo unde a ridicat și o măreață biserică¹⁴.

VUTCANI, LEAGĂNUL COPILĂRIEI

Dacă am vorbit despre familia Vasilache, arătând profilul duhovnicesc și cultural al acesteia, împreună cu ostenelele și preocupările lor, am făcut-o pentru că, așa cum am menționat, familia este prima școală din viața fiecărui prunc. Fie că vorbim de școala rugăciunii, a buneii purtări, pe care o menționează și Înțeleptul Solomon în cartea sa, îndemnându-ne să îl deprindem pe tânăr cu purtarea cea bună, ori a lecturii, în continuare ne vom opri asupra primei părți din viața celui de-al treilea copil al familiei, Arhim. Vasile Vasilache. Potrivit propriilor mărturii și a documentelor de arhivă, așa cum am evidențiat anterior, Vasile Vasilache se naște pe 28 ianuarie 1909, în satul Idrici, comuna Roșești, din județul Fălciu de la acea vreme, prima parohie a

¹⁰ Datorită faptului că Arhim. Haralambie Vasilache a fost mereu aproape de fratele lui, Vasile, și au pățimit împreună în închisoare de la Gherla, îl vom regăsi și în paginile următoare, însă, una dintre biografiile recente și foarte bine documentată o găsim în: Adrian Nicolae PETCU, *Dicționarul clericilor și mirenilor ortodocși români mărturisitori în detenția comunistă (1945-1964)*, Basilica, București, 2017, pp. 353-354.

¹¹ Fratelui său, Magistratul Gheorghe Vasilache, mort pe front la 31 august 1941, părintele Vasile Vasilache îi dedică un articol publicat la aproximativ un an de la trecerea acestuia la cele veșnice, articol amplu, în care, pe lângă faptele eroice ale acestuia, sunt publicate o serie de scrisori din partea fraților de arme, în care sunt evidențiate faptele de vitejie ale acestuia, dar mai ales felul lui de-a se comporta cu subalternii, candoarea sufletului, devotamentul și ființa sa spirituală. E cât se poate de clar că, dacă ne străduim să reconstituim profilul biografic al lui Gheorghe Vasilache sau al fraților săi, pe baza mărturiilor scrise, vom descoperii oameni spirituali, bine crescuți, cu o bună morală creștinească, ceea ce face cinste părinților lor. Tot în acest medalion biografic, părintele Vasile Vasilache amintește de prelegerile susținute de fratele său Gheorghe în biserica din Vutcani, nu teologice, ci despre buna purtare, de nevoia solidarității, ș.a. Vasile VASILACHE, *Pe Căile Domnului*, Editura Contemporană, București, 1942.

¹² Ioan N. MANOLACHE, *Gânduri despre Vutcani și Vutcăneni*, PIM, Iași, 2007, p. 39.

¹³ Vasile VASILACHI, *De la Antim la Pocrov*, pp. 70-71.

¹⁴ Vasile VASILACHI, *De la Antim la Pocrov*, p. 70 Totuși, potrivit mărturiilor, acesta trece la Domnului abia în 1970, la 88 de ani. În Schitul Pocrov, al Lavrei Neamțului, a viețuit timp de patru ani, în timpul stăreției fiului său. Mărturiile arată că s-a comportat ca un adevărat avvă.

tatălui¹⁵. În propriile consemnări biografice sau jurnale intime, așa cum le numește, Vasile Vasilache nu stăruie prea mult asupra pregătirii de până la seminar. Totuși, acesta a urmat Școala Nr.1 din Vutcani unde tatăl său se transferase ca preot¹⁶.

EDUCAȚIA

După absolvirea școlii din Vutcani, tânărul Vasile Vasilache se înscrie la Seminarul Teologic Ortodox din Huși (1921-1929), unde îl va avea ca profesor și pe viitorul Patriarh al Țării, Nicodim Munteanu, de care nu se va despărți până la trecerea acestuia la cele veșnice. Datorită educației primite în sânul familiei, a preocupărilor și înclinațiilor sale, se pare că la doar 15 ani predica în biserica parohială din Vutcani¹⁷.

Timpul școlii teologice de la Huși îl rememorează ca un timp al frumoaselor împliniri și al fericitelor întâlniri cu oameni de valoare, evocându-și profesorii, mari traducători din limbile clasice sau moderne. De asemenea, tânărul Vasile Vasilache s-a remarcat destul de repede între elevii studioși, fiind ales președinte al *Societății culturale Veniamin Costachi* din cadrul Seminarului¹⁸.

Ca un firesc al vieții, a urmat Facultatea de Teologie din București între anii 1930-1934¹⁹. Despre perioada studiilor universitare, părintele mărturisește:

„În același timp, am avut bucuria de a avea ani de ucenicie la Universitatea din București, la Istorie și Filosofie având iluștrii profesori în frunte cu Neculae Iorga, o somitate europeană, care te uimea prin scânteierile lui originale. Românii îl socoteau pe drept ca un apostol al Neamului. Și-acum îmi răsună în urechi spusele lui: «De nimic nu am oroare mai mare decât de spiritul de turmă venit din puselele răsăritene ale Rusiei și ale Asiei»”²⁰

O altă personalitate marcantă din timpul studenției a fost profesorul Nae Ionescu. Părintele Vasile Vasilache își aduce aminte de prelegerile acestuia cu mare emoție, adăugând că erau la mare căutare dezbaterile acestuia, publicate mai ales în ziarul *Cuvântul*, iar în care a publicat și el²¹. Tot la București, prin frecventarea serilor literare, a conferințelor și a dezbaterilor publice, prin audierea părinților literaturii române, a fost încurajat și prețuit de somități ale gândirii și simțirii românești, ca Octavian Goga, Liviu Rebreanu, Nichifor Crainic, Vasile Voiculescu, Lucian Blaga, care au oferit cu dărnicie paginile publicațiilor pe care le editau tânărului prelat și om de litere²².

Fiind un student eminent, cu o pregătire riguroasă încă din primii ani ai vieții, urmează cursuri doctorale la Chișinău, unde va deveni doctor în teologie cu teza in-

¹⁵ Vasile VASILACHI, *Întreita iubire de Dumnezeu, Biserică și Neam*, pp. 15-16.

¹⁶ Ioan N. MANOLACHE, *Gânduri despre Vutcani și Vutcăneni*, p. 40.

¹⁷ Vasile VASILACHI, *Sub acoperământul veșniciei*, pp. 11-12.

¹⁸ Vasile VASILACHI, *Întreita iubire de Dumnezeu, Biserică și Neam*, p. 16.

¹⁹ Cf. Adrian Nicolae PETCU, *Dicționarul clericilor și mirenilor ortodocși...*, p. 357.

²⁰ Vasile VASILACHI, *Sub acoperământul veșniciei*, p. 13.

²¹ În acest pasaj, părintele menționează mai multe cursuri pe care le frecventa cu mare plăcere, dar și profesorii care i-au marcat tinerețea. Vezi Vasile VASILACHI, *Sub acoperământul veșniciei*, p. 13.

²² Vasile VASILACHI, *Sub acoperământul veșniciei*, pp. 13-14.

titulată *Predica în Evul Mediu*, fapt petrecut în 1938. Asupra acestei lucrări vom reveni într-un capitol distinct. Totuși, pe lângă activitatea culturală, în acest răstimp, în viața tânărului Vasile Vasilache s-au petrecut multe evenimente pe care nu putem să nu le amintim.

CĂSĂTORIE SAU MONAHISM? DESPRE CELE DOUĂ FELURI DE VIEȚUIRE ÎN CREȘTINISM

Potriviți învățăturii noastre de credință și a rânduielilor morale din viața fiecărui creștin, ajuns la maturitate, omul are de ales între cele două tipuri de viețuire propuse de Scriptură: viața celibatară sau căsătoria, întemeierea unei familii. Evident, pentru cei care aleg celibatul, există două variante, monahismul sau viața de unul singur, în lume. În cazul unui absolvent de studii teologice cu aspirații către slujirea altarului, el știe că ambele variante pot duce la mântuire, fiecare cu specificul ei, însă hotărârea trebuie foarte bine cântărită.

În cazul tânărului teolog Vasile Vasilache, cercetările istorice mai recente ne arată că, undeva după absolvirea Facultății de Teologie din București, frecventată între anii 1930-1934, și până în 1935, acesta se căsătorește cu o tânără din sat. Nu știm foarte multe detalii despre aceasta, totuși, există câteva speculații cu privire la faptul că, după divorț (Decizia nr. 28/15 mai 1936 a Curții de Apel Iași)²³, aceasta s-ar fi retras la mănăstire. Evident, afirmația nu poate fi certificată cu mărturii sau cereri de încadrare într-o mănăstire. Cel puțin, până acum, în cadrul cercetării mele, nu am descoperit în arhivele studiate un astfel de document.

Există, de asemenea, speculații cu privire la faptul că familia preotului Gheorghe Vasilache, deci tatăl tânărului Vasile, ar fi încurajat această căsătorie.

La 30 martie 1935²⁴, Vasile Vasilache primește hirotonia întru diacon, din mâinile Arhiereului-Vicar Grigorie Leu Botoșăneanul, în Catedrala Mitropolitană din Iași²⁵. Cu această ocazie, tânărul părinte Vasile Vasilache rostește o cuvântare foarte bine elaborată, prin care, evidențiază că, așa cum e tradiția, de a se oferi banchete la zile importante precum momentul hirotoniei, dorința lui este de a transforma festivitățile obișnuite într-un banchet duhovnicesc, argumentând astfel:

„Biserica ne pune astăzi înaintea Sf. Cruce, și potrivit poveștii Mântuitorului, ea ne îndeamnă să luăm Sf. Cruce și să urmăm lui Hristos. Însă ce înseamnă această luare a Sf. Cruci, decât a te desfacea de toate legăturile gâdălitoare ale plăcerilor deșarte și a te

²³ Mihail-Simion SĂSĂUJAN, *Mărturisitori ai Ortodoxiei în timpul regimului comunist. Studii și evocări*, Editura Cuvântul Vieții, București, 2018, Adrian Nicolae PETCU, *Închisorile Arhimandritului Vasile Vasilache*, p. 278.

²⁴ Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, Ed. a 2-a, rev. întregită, Editura Enciclopedică, București, 2002, p. 511.

²⁵ Adrian Nicolae PETCU, *Dicționarul clericilor și miren timer ortodocși români mărturisitori în detenția comunistă (1945-1964)*, p. 511; Mihail-Simion Săsăujan, *Mărturisitori ai Ortodoxiei în timpul regimului comunist. Studii și evocări*; Adrian Nicolae PETCU, *Dicționarul clericilor și miren timer ortodocși români mărturisitori în detenția comunistă (1945-1964)*.

înduhovnici și a urma pe calea mântuirii și a spiritualității creștine. Deci, iată cum Sf. Sărbătoare de astăzi îmi impune să schimb natura ospățului, pe care sunt dator să vi-l dau. La acest prea puternic motiv adăugându-se și faptul că, fiind deplin luminat de chemarea la care am fost consacrat astăzi, deacum întreaga mea viață voi lupta pentru înduhovnicirea semenului meu, căutând să spiritualizez viața lumii prin predicarea lui Iisus Hristos, și astfel să o pregătesc pentru răsplata cerească. (...) mănucarea mea va consta din gânduri sfinte, cari hrănesc sufletele D-voastră, și din băuturile apei celei vii, care ostoește setea sufletească și dă căldura inimilor creștine”²⁶.

Din lecturarea predicii susținute în fața auditoriului, rezultă înclinația predicatorului către spiritualitate, către praxisul credinței. Astfel, după o argumentare scripturistică a chemării la slujire și a pregătirii slujitorului, părintele Vasile Vasilache oferă și câteva repere de spiritualitate ortodoxă, precum: preocuparea omului contemporan pentru cele trecătoare și nefericirea lui *versus* fericirea adevărată în Hristos²⁷, aducerea creștinilor în biserică și aprinderea dorului după Dumnezeu, omul interior, nevoia unei vieți autentice în Hristos, viața duhovnicească a clericului, absolut necesară pentru a lumina și pe alții etc²⁸. Un lucru foarte important pentru noi îl sesizăm la finalul cuvântării, atunci când vorbitorul se adresează Părintelui Mitropolit Nicodim cu vădită afecțiune. În fapt, autorul cărții, de unde am și citat această prelegere, dedică volumul Părintelui său duhovnicesc, Înaltpreasfințitului Nicodim:

„Pe lângă toate aceste rugăminți, îndrăznesc să invoc rugile Înalț Prea Sfinției Voastre, pe care le faceți către Dumnezeu, ca să mă pomeniți și pe mine nevrednicul servul vostru, pentru ca Dumnezeu să mă lumineze veșnic cu sfatul Său, pe care îl revarsă prin Sfintele Taine. Toate aceste rugăminți, îndrăsnesc să le fac către Înalț Prea Sfinția Voastră Părinte Nicodim, pentru faptul că, și până acum, nu m-ați lipsit de sfatul și îndrumarea părintească, ajutându-mă cu cea mai mare dărnicie sufletească să mă pot înălța pe baricadele culturii, pentru ca acum să mă pot ridica pe baricadele faptelor. Dumnezeu știe toate sacrificiile pe care le-ați făcut, El Vă are însemnat în Cartea de aur a răsplătirilor veșnice”²⁹.

Următorul pas important din viața sa are loc în anul 1936, pe 24 iulie, atunci când cere Mitropolitului Nicodim, părintele său duhovnicesc, să fie primit în obștea Mănăstirii Neamț:

„Convins fiind că e greu să plutești pe valurile vieții contra undirei hărăzită fiecărui muritor de Providența divină; având deplină credință în cele spuse de Sf. Apostol Pavel

²⁶ Vasile VASILACHE, *Dumnezeu este lumină (Predici)*, Tipografia Sfintei Monastiri Neamțu, Neamț, pp. 321-322.

²⁷ Vasile VASILACHE, *Dumnezeu este lumină (Predici)*, pp. 325-326.

²⁸ Vasile VASILACHE, *Dumnezeu este lumină (Predici)*, pp. 325-327.

²⁹ Este cunoscut faptul că, așa cum am arătat în subcapitolul dedicat studiilor Părintelui Vasile Vasilache, legătura lui cu viitorul Patriarhul Nicodim începe tocmai de pe băncile seminarului. Cel mai probabil, Ierarhul l-a remarcat datorită inteligenței, râvnei și preocupărilor sale, iar apoi, cunoscută fiind preocuparea Patriarhului pentru viața duhovnicească, traduceri, publicații și cultură, a investit în el, tocmai pentru a fi de folos tuturor creștinilor. Vasile VASILACHE, *Dumnezeu este lumină (Predici)*, p. 328.

că «fiecare să urmeze potrivit chemării sale»; și cunoscând și bine știind că potrivit Sf. Canoane de acum eu nu voi mai putea contracta o a doua căsătorie, din moment ce am hirotonia de diacon; având pilda atâtor înaintași, Sf. Părinți și Cuvioși din trecut și de-acum, socot că, privind la ei voi putea împlini votul singurătății; căci iarăși este știut, că omului îi sunt date două căi de viețuire; în căsătorie sau în monahism, iar ceea ce este în afară de aceste stări nu este viața cu depline garanții a unei vieți călăuzite spre sfințenie; apoi, bine știind că prin rugăciunile pe care le-am înălțat până la această vârstă către Dumnezeu, am fost călăuzit spre bine și scăpat din toate greutățile cele amare ale vieții mele, de aceea și acum mă rog cu lacrimi lui Dumnezeu ca să-mi fie Părinte într-ajutor și-n viitor, până la sfârșitul vieții, Înalț-preasfințite Părinte, Vă cer, în frica de Dumnezeu, ca să-mi faceți tundera în monahism în Sf. Monastire Neamțu, asigurându-Vă că am deplina cunoștință a voturilor monahale, pe care mă voi strădui să le împlinesc, bine știind că prin ele voi putea fi numai și numai în serviciul lui Dumnezeu»³⁰.

Mitropolitul Nicodim, ca unul care îl cunoștea de pe băncile seminarului, a aprobat cu următoarea rezoluție: „Se aprobă cererea cu deplina nădejde că e numai în folosul Instituției și al mântuirii petiționarului. Se acordă termen de una lună spre meditare, †Nicodim»³¹.

Despre alegerea sa, părintele Vasile Vasilache mărturisește: „Prin călugăria mea de la Mănăstirea Neamțu, la 6 septembrie 1936, viața mi-am închinat-o întru totul lui Dumnezeu și Bisericii Sale, căutând să păzesc Legea Domnului...”³².

Cu prilejul tunderii sale în monahism, de acum ierodiaconul Vasile a rostit și o cuvântare către obștea mănăstirii Neamț, pe același model arătat mai sus:

„Vă mărturisesc că, în momentul în care băteam la poarta acestei cetăți monahale, multe tunete și fulgere am avut de străbătut. Trebuie să o mărturisesc că, mulți privesc și așează pentru lumea din afară tranșee în jurul acestei sfinte monastiri, arătându-ni-le ca pe niște cetăți de primejduire a vieții, și de lăncezare, iar nu așa cum sunt ele, niște cetăți mântuitoare și pline de viață din viața înseși a lui Hristos»³³.

Ca om de cultură, Părintele Vasile Vasilache nu se rezumă la a prezenta voturile monahale, despre care vorbește în prima parte a cuvântului său, ci se folosește de povestiri din Pateric, Sfânta Scriptură, literatura de specialitate, purtându-și ascultătorii pe meleaguri pline de duh pustnicesc ori prin viața cetății, subliniind cu foarte multă finețe de unde vine opoziția neștiutorilor față de mănăstiri sau viața monahală:

„Explicarea tainei nu o găsesc decât în faptul că sfințele monastiri întrupează în sine idealurile sfințeniei și fericirii Mântuitorului Iisus Hristos. Și atunci firesc lucru e, ca și acum să fie din acei trădători, cari să vândă pe Mântuitorul, chiar dintre apostoli, sau

³⁰ Cu siguranță, asupra acestui moment, părintele Vaile a cumpănit mai multă vreme, doar așa se poate explica decizia de a divorța de soția sa și de a se apropia de viața monahală. Mihail-Simion Săsăujan, *Mărturisitori ai Ortodoxiei în timpul regimului comunist. Studii și evocări*, Adrian Nicolae PETCU, *Închisorile Arhimandritului Vasile Vasilache*, pp. 278-279.

³¹ Mihail-Simion SĂSĂUJAN, *Mărturisitori ai Ortodoxiei în timpul regimului comunist...*, p. 279.

³² Vasile VASILACHI, *Întreita iubire de Dumnezeu, Biserică și Neam*, p. 17.

³³ Vasile VASILACHE, *Dumnezeu este lumină (Predici)*, p. 333.

să se găsească din acei cari să răstignească suferințelor, și ei cred și nimiciri, pe aceste Sf. Monastiri în care e Hristos”³⁴.

Prezent la momentele cele mai importante din viața tânărului părinte Vasile Vasilache, Mitropolitul Nicodim îl va hirotoni într-un preot nouă zile mai târziu, pe 14 septembrie 1945³⁵. De acum, viața celor doi, maestru și ucenic, va fi o frumoasă și rodnică colaborare în duh evanghelic, așa cum vom vedea în paginile următoare.

PERSONALITATEA MARELUI MITROPOLIT NICODIM. INFLUENȚE DUHOVNICEȘTI

Vrednicul de pomenire Mitropolit Nicodim Munteanu rămâne în istoria Bisericii noastre atât ca un ierarh erudit, cât mai ales ca un adevărat trăitor în duhul *Părinților Filocalici*, prin atitudinea adoptată în fața vitregiilor vremii, prin opera sa cărturărească și, desigur, prin ucenicii formați în jurul lui, unul dintre aceștia știindu-se a fi părintele Vasile Vasilache. În ceea ce ne privește pe noi, înainte de toate, Mitropolitul Nicodim a fost pentru arhimandritul Vasile Vasilache părintele său duhovnicesc, ocrotitorul și binefăcătorul, așa cum vom vedea în paginile următoare.

Născut pe 6 decembrie 1864, la Pipirig, în Județul Neamț, Nicolae Munteanu a urmat cursurile Seminarului din Iași (1882-1890), iar apoi cele ale Academiei duhovnicești din Kiev (1890-1895). A fost călugărit la mănăstirea Neamț (1894, cu numele Nicodim), hirotonit ierodiacon la Iași (1894), iar apoi ieromonah (1896). Ocupă, cel mai probabil, datorită pregătirii sale locuri remarcabile în administrația și ierarhia bisericească, precum: predicator al Catedralei Mitropolitane din Iași (1895, după întoarcerea sa de la Kiev), arhimandrit și vicar al Mitropoliei Moldovei și Sucevei (1898-1902), vicar al Episcopiei Dunării de Jos (1902-1909) și director al Seminarului din cadrul aceleiași eparhii. În 1909 a fost ales și hirotonit arhiepiscop-vicar pentru Mitropolia Moldovei și Sucevei, cu titulatura *Băcăuanul*. Din 1912 a fost ales episcop la Huși³⁶, unde a stat până în 1924, când s-a retras³⁷ la mănăstirea sa de metanie (1924-1935), unde a reorganizat mănăstirea și a dezvoltat latura filantropică a așezământului mo-

³⁴ Vasile VASILACHE, *Dumnezeu este lumină (Predici)*, p. 335.

³⁵ Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, p. 511; Mihail-Simion SĂSĂUJAN, *Mărturisitori ai Ortodoxiei în timpul regimului comunist. Studii și evocări*, Adrian Nicolae PETCU, *Închisorile Arhimandritului Vasile Vasilache*, p. 279.

³⁶ Între 1921-1929, Părintele Vasilache este elev al Seminarului din Huși, perioadă ce coincide într-o bună măsură cu episcopatul lui Nicodim la Huși. Cu siguranță, acesta e momentul în care, între cei doi se leagă o relație de filiație duhovnicească ce va continua pe parcursul anilor următori, așa cum vom arăta în paginile următoare. Trebuie reținut că, în calitate de Chiriarh, episcopul Nicodim cunoștea familia părintelui Vasilache, mai ales pe tatăl său, vrednicul slujitor Gheorghe, preocupat de aspectele culturale ale slujirii, cu înclinații spre condei, fost profesor și consilier eparhial. Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, p. 511.

³⁷ Cu un oarecare subiectivism al memoriilor, acest eveniment este notat și de Mitropolitul Visarion Puiu, aflat atunci la răscruce de drumuri în viața sa Visarion PUTU, *Însemnări din viața mea*, Doxologia, Iași, 2014, p. 84.

nahal. Tot acum amintim faptul că, din iunie 1918, până în decembrie 1919 a fost locțiitor de arhiepiscop la una din noile eparhii.³⁸

Despre această perioadă importantă pentru istoria Patriei, *urmașul său* în scaunul de la Chișinău, Mitropolitul Visarion Puiu, nota într-un mic jurnal zilnic:

Dar îndată după război și după ce am dat în slujba Bisericii opt serii de absolvenți, am părăsit Galațiul, chemat de vlădica Nicodim Munteanu la Chișinău, spre a lucra în Basarabia, de curând readusă la patria mamă. (...) Basarabienii se socoteau pur și simplu moldoveni, deosebiți de români. De aceea, în opoziție cu clerul ardelean și cel bucovinean, preoțimea basarabeană, prin pregătirea ce primea în seminarul teologic rusesc din Chișinău, se afla în mare înstrăinare, manifestată îndărătnic mulți ani după unire. În aceste condiții, misiunea vlădiciei Nicodim în Basarabia n-a fost deloc ușoară, mai cu seamă că Sfântul Sinod abia începea a se alcătui din elementele noilor provincii.... Totuși, deși puțin sprijinit de conducerea centrală, vlădica Nicodim a reușit să înfăptuiască primele acte de unificare bisericească, administrativă și românească, a Cancelariei eparhiale și a școlilor teologice din Basarabia, ajutat îndeosebi de tânărul său secretar, Constantin N. Tomescu, ajuns apoi profesor la Facultatea de Teologie din Chișinău³⁹.

De asemenea, în perioada stăreției sale la Mănăstirea Neamț a înființat un seminar monahal și o școală pentru frații din mănăstire, transformată apoi în Seminarul de muzică bisericească (1937)⁴⁰. În anul 1935 a devenit mitropolit al Moldovei, desfășurând și la Iași o amplă activitate misionară, culturală și socială⁴¹.

Într-un volum omagial publicat în 2019, la editura Basilica a Patriarhiei Române, Preafericitul Părinte Daniel, Întâistătătorul Bisericii noastre reface profilul marelui său înaintaș, subliniind înclinația acestuia către condei și spiritualitate:

„Patriarhul Nicodim, ca ierarh, a fost un om bine pregătit din punct de vedere al formării teologice⁴², deosebit de ferm în a apăra interesele și demnitatea Bisericii. Putem spune despre el că era un teolog misionar, un organizator harnic și un patriot mărturisitor. Ca teolog misionar, Nicodim Munteanu a scris și tradus mai multe cărți, mai ales cărți de teologie biblică și cărți de teologie pastorală. În anul 1944 a fost tipărită, din inițiativa și cu binecuvântarea sa, Biblia. Cărțile sale de teologie⁴³, inspirate din

³⁸ Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 414.

³⁹ Visarion PUIU, *Însemnări din viața mea*, pp. 81-82 Rezultă din textul citat care era starea lucrurilor în Basarabia de după război, dar și faptul că, greutatea reîntemeierii acestei eparhii, într-o măsură mai mică sau mai mare, a stat pe umerii vlădiciei Nicodim. Om duhovnicesc, episcopul Nicodim a știut să facă față inclusiv greutăților ce vor urma.

⁴⁰ Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, pp. 321-322.

⁴¹ Mihai HAU ET ALL. (ed.), *Patriarhul Nicodem Munteanu: un mărturisitor al Luminii în vremuri întunecate*, Basilica, București, 2019, pp. 5-6.

⁴² Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, p. 321.

⁴³ În capitolul dedicat Patriarhului Nicodim, părintele istoriei noastre bisericești, Mircea Păcurariu menționează câteva din cărțile de capătâi ale Patriarhului, arătând că, fiind un bun cunoscător al limbii rusești, a tradus și prelucrat din rusește peste o sută de lucrări teologice, cărți de predici sau cărți de zidire sufletească pentru mireni. Amintim aici, doar câteva din traduceri ale acestuia, indicând anul: 75 de predici catehetice pentru popor (1932), Cuvântări apologetice după arhiepiscopul Sergiu de

Sfânta Scriptura, legate de pastorația timpului, erau fie volume mari, fie broșuri simple pe înțelesul tuturor. Această combinație între textul Sfintei Scripturi și contextul social, pastoral, a arătat că Patriarhul Nicodim era un teolog realist și un păstor care aducea în actualitate cuvântul vieții, cuvântul mântuitor, cuvântul care ne unește cu Dumnezeu-Cuvântul *și cu întreaga Sfântă Treime*⁴⁴.

Ca să ne apropiem de epoca sa vom cita un alt text grăitor cu privire la viziunea pastorală a Mitropolitului Nicodim, pe când se afla în scaunul de la Iași. Este vorba de un text publicat de preotul Victor N. Popescu, în revista Biserica Ortodoxă Română, în anul 1939, dar reluat în volumul omagial dedicat de Patriarhia Română Patriarhului Nicodim Munteanu, volum pe care l-am mai citat și până acum:

„Doi colaboratori neclintii a vrut mitropolitul Nicodim să aibă în munca sa: preotul și slova tipărită. (...) Cum a lucrat preotul: în parohie, preotul era postul de acțiune înaintată și de observație al unui front dus împotriva oricărei primejdii. De aceea, parohia și preotul trebuie să fie cel mai viu centru de viață creștinească. Preotul să catehizeze pe copii în școala primară, să îndrume poporul spre adevărata credință, să îl ferească de primejdiile care se pot strecura, să îl facă să înțeleagă Sfintele Taine și îndeosebi Sfânta Liturghie, să îi lămurească prin predică învățătura Bisericii Ortodoxe, să poarte grijă de tineret, ca să nu apuce pe căile pierzării, să fie un sfătuitor al premilitarilor, să fie bun părinte în școala secundară, unde se pregătește pătura intelectuală a țării, să îi sprijine pe elevii nevoiași și să îi încurajeze pe cei sărmani, să vorbească poporului de la sate și orașe despre toate problemele vieții zilnice și sufletești”⁴⁵.

Pe baza textului citat, putem spune că, Mitropolitul Nicodim al Moldovei avea mari așteptări de la preoții aflați în ascultarea sa, însă, așa cum am arătat, aportul său personal în această împreună-lucrare de zidire a Bisericii lui Hristos pe acest pământ a fost cât se poate de considerabil. În acest sens, mai amintim doar o parte din opera sa: *Ce să crezi și cum să trăiești? Adecă schema credinței și moralei creștine* (București, 1905), *Cuvântări liturgice* (București, 1906), *Călăuza creștinului la biserică sau Cum se cuvine să stea creștinul în Biserică la slujba Sf. Liturghii* (București, 1907), *Ortodoxia și creștinismul apusean* (București, 1912), Colecția (traduceri) *Ogorul Domnului*, inițiată pe când se afla la Neamț, cu treizeci și cinci de volume, apărute între 1932-1947,

Vladimir (1932), 58 de cuvântări la Postul Mare (1932), Predici la sărbătorile împărătești (1933), Cuvântări la sărbătorile MAicii Domnului și Duminici (1939), Predici despre căderea lui Adam, păcat, moarte și înviere (1939), toate după arhiepiscopul Inochentie al Odessei. Tot din rusește traduce lucrarea-Paisie, starețul Mănăstirii Neamțu (1943), Viața lui Iisus (2 vol. 1944-1945), Viața și operele Sfinților Părinți și Învățători ai Bisericii (3 vol. 1932-1935). De asemenea, a publicat zeci de broșuri cu conținut moralizator, majoritate publicate în Tipografia mănăstirii Neamț, pe care a înființat-o. Foarte important, în 1936, împreună cu profesorul I. D. Ștedănescu, publică Biblia ilustrată, pentru prima dată în România. Câteva cărți ale Sfintei Scripturi au fost traduse de el însuși, restul de Gala Galaction și Vasile Radu. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, p. 415. Toate lucrările menționate anterior au rolul de a creiona profilul marelui Patriarh Nicodim, dar și modelul după care vom vedea că acționează subiectul nostru, părintele Vasile Vasilache.

⁴⁴ Mihai HAU ET ALL. (ed.), *Patriarhul Nicodem Munteanu*, p. 6.

⁴⁵ Victor N. POPESCU, „Înfăptuirile Patriarhului Nicodim ca Mitropolit al Moldovei și Sucevei”, în: Mihai HAU ET AL. (ed.), *Patriarhul Nicodem Munteanu*, p. 13.

precum și zeci sau chiar sute de broșuri de popularizare a credinței, simple, pentru creștinul de rând⁴⁶.

Este foarte ușor de înțeles acum care era viziunea marelui ierarh cu privire la rolul preotului și al omului Bisericii, în general, cu privire la misiunea mai amplă a Bisericii. Tocmai de aceea, după modelul însușit de la părintele său duhovnicesc, Iosif Naniescu, și Mitropolitul, iar apoi Patriarhul, Nicodim va consolida legături duhovnicești apropiate cu acei ucenici care au înțeles că, înainte de toate, slujitorul aparține Bisericii, iar rolul lui de a propovădui cuvântul lui Dumnezeu nu trebuie să fie o datorie, o apăsare, ci să izvorască din însăși ființa sa. De aceea, în anii următori seminarului, îl regăsim pe părintele Vasile Vasilache ca ucenic al Mitropolitului Nicodim și, parcurgând biografia sau chiar autobiografia sa spirituală, îl putem plasa în linia ucenicilor direcți, din cercul foarte apropiat. În acest demers, pornim de la mănăstirea de metanie, parcurgem opera sa, preocupările culturale, duhovnicești, zecile de broșuri cu rol catehetic sau populizator al credinței⁴⁷, asemenea părintelui duhovnicesc, vrednic slujitor al altarului și supus fiu duhovnicesc, pe care-l urmează și de care nu se va de-zice niciodată, dar nici nu va face mare caz din această filiație duhovnicească.

Legătura aceasta duhovnicească este fin subliniată de părintele Vasilache în cartea sa, *Sub acoperământul veșniciei*:

„Metania mea era dela Mănăstirea Neamțu, unde se afla retras fostul Episcop de la Huși, Nicodim Munteanu, mai târziu Mitropolit și Patriarh. El fusese ucenicul lui iosif Naniescu de la Iași, care la rândul lui era ucenic al lui Chesarie de la Buzău, ce-și făcuse ucenia la Iosif de la Argeș, iar acesta ucenic al lui Chesarie de la Râmnic. Toți cu un trecut de mari traducători de cărți bisericești și creatori de noi curente de viață duhovnicească”⁴⁸.

De asemenea, pentru că memoriile sunt adeseori subiective, iar cercetarea noastră trebuie să fie cât se poate de obiectivă, pentru a evidenția această legătură duhovni-

⁴⁶ Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, pp. 322-323.

⁴⁷ Pentru o scurtă comparație a publicațiilor celor doi, recomandăm lecturarea listei de publicații de la finalul cărților tipărite în limba română sau în limba engleză, în cadrul colecției Cuvântul Vieții, inițiată de autor în Statele Unite ale Americii. Redăm aici doar câteva dintre ele: *Lauda Moldovei, Sfânta Paraschiva, Dumnezeu este Lumină (predici), Mitropolitul Iosif Naniescu, Biblia în Ortodoxie, Sfântul Dimitrie cel Nou Basarabov, mitropolitul Veniamin Costachi, Pe căile Domnului- predici la Radio, Pacea creștină, Duminicile primăverii-Predici la Radio, Paraclisul, Acatistul și viața Sfântului Dimitrie cel Nou Basarabov, Cerurile grăiesc-Predici la Radio, Pentru ce suntem ortodocși, Vasian de la Pocrov, Doctorie sufletească pentru toate durerile, De suferi vrăjmășia cuiva, De îmbătrânești, De-ți moare cineva scump ție, Maica Domnului, Proorocii*, etc. Toate aceste publicații, doar o scurtă selecție din lista anexată volumului amintit, nu fac altceva decât să ne arate preocuparea părintelui Vasilache pentru catehizarea creștinilor, învățarea credinței, asumarea evenimentelor din viața omului într-un mod cât mai creștinesc, altfel spus, moștenise de la ocrotitorul său latura spirituală a credinței, alături de ancorarea în Sfânta Scriptură. Vasile VASILACHI, *Sub acoperământul veșniciei*, pp. 157-160.

⁴⁸ Și aici, autorul subliniază apartenența sa în cercul de ucenici direcți, apropiați ai viitorului patriarh Nicodim, pornind de la mănăstirea de metanie, în jos, pe firul paternității duhovnicești. Vasile VASILACHI, *Sub acoperământul veșniciei*, p. 15.

cească specială, vom cita în cele ce urmează câteva rânduri dintr-o carte poștală adresată de Mitropolitul Nicodim, pe atunci Ierarh la Huși și profesor la Seminarul din localitate, tânărului elev seminarist, Vasile Vasilache, cu prilejul zilei sale onomastice:

„27. XII. 1927

Tinere ostaș al lui Iisus Hristos,

Mulțumesc pentru urări și-ți doresc din inimă ziua numelui și anul nou ce se apropie să-ți aducă mari puteri și în calea muncii și în calea credinței ca să fii un vrednic urmaș al Părintelui tău.

S.S Nicodim”

ÎN ASCULTAREA PĂRINTELUI DUHOVNICESC

La doar câteva zile de la tunderea în monahism, ierodiaconul Vasile Vasilache primește Taina Preoției din mâinile binefăcătorului său, Mitropolitul Nicodim, în Catedrala Mitropolitană din Iași. Cu acest prilej, primește ascultarea de director al Mitropoliei Moldovei și Sucevei (martie 1935-noiembrie 1939), șef de redacție la revista *Mitropoliei Moldovei*, slujitor la Biserica Trei Ierarhi (octombrie 1936), iar apoi predicator la Catedrala Mitropolitană din Iași⁴⁹. Cu privire la această ascultare, de propovăduitor al Cuvântului, părintele notează într-un manuscris:

„La Iași am pășit cu cutremurare în marea Catedrală a Mitropolitului Veniamin Costachi, născut la Roșiești, în satul Idrici, în care și eu m-am născut. Catedrala este până astăzi cea mai mare din România, în care încap la slujbe 8 mii de oameni. În cei aproape 5 ani de zile, urcam treptele amvonului cu înfrigurare, dar când păseam treapta cea de sus, simțeam o revărsare de har cu energii care-mi dădeau putere de a grăi celor 3 mii, ori 5 sau 8 mii de oameni care erau numai ochi să vadă și urechi să audă prin cuvântul meu Cuvântul lui Dumnezeu din Sfintele Scripturi”⁵⁰.

Tot în această perioadă, a slujirii la Iași, se va concretiza și susținerea lucrării de doctorat, la Chișinău, sub îndrumarea Arhimandritului Iuliu Scriban, care, potrivit evocărilor din manuscrisul citat anterior, îi era unul dintre oamenii apropiați, de încredere. Sub îndrumarea acestuia, la catedra de predici-omiletică, de la Chișinău, va susține lucrarea cu titlul: *Predica în Evul Mediu*, în cadrul căreia sunt prezentați pre-

⁴⁹ Vasile VASILACHI, *Sub acoperământul veșniciei*, p. 17; Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*; Mihail-Simion SĂSĂUJAN, *Mărturisitori ai Ortodoxiei în timpul regimului comunist. Studii și evocări*; Adrian Nicolae PETCU, *Dicționarul clericilor și mirenilor ortodocși români mărturisitori în detenția comunistă (1945-1964)*.

⁵⁰ Tot aici, Părintele își arată mulțumirea asupra faptului că mama sa reușește să asiste la una dintre cuvântările sale, fiind astfel împlinită de parcursul biografic al fiului ei. Arhiva Personală Vasile VASILACHI, „Amintiri din viața mea de predicator”, f. 4. Manuscrisul, alături de multe altele, face parte din documentele primite prin intermediul Doamnei Dorina Zdroba, fost jurnalist în cadrul postului de radio național. Aceasta a primit întreaga arhivă personală a părintelui, de la co-executorul testamentar din America, arhivă la care am avut acces doar un număr limitat de persoane.

dicatori din Biserica răsăriteană: Grigorie Palama și Grigorie Țamblac, iar din Apus, Bernard de Clairvaux și Francisc d'Assisi, precum și mediul universitar al acelor epoci care „au încreștinat atât Imperiul Roman ce se prăbușise cât și popoarele păgâne ce năvăliseră”⁵¹.

Cartea, publicată în 1938 la Iași, va fi dedicată protectorului său, Mitropolitul Nicodim: „*Închin aceasta lucrare, în semn de adâncă recunoștință și deplin omagiu înalt Prea Sfințitului Mitropolit al Moldovei și Sucevei D. D. Dr. Nicodim, traducătorul Bibliei, darnic îmbogățitor al literaturii omiletice și prea însuflețit propoveditor al adevărilor sfinte*”⁵².

Părintele Vasile Vasilache va publica în anii următori mai multe lucrări, mai ales la Tipografia Mănăstirii Neamț, acolo unde apăreau și lucrările Părintelui Mitropolit, iar apoi Patriarh Nicodim.

MATURITATEA. DE LA IAȘI LA BUCUREȘTI

CONTEXTUALIZAREA PERIOADEI

Anul 1939 vine cu o seamă de schimbări pentru părintele Vasile Vasilache în mod special, și pentru Biserica Ortodoxă Română în mod general. Pe 6 martie 1939 trecea la Domnul, în Franța, la Cannes, Patriarhul Miron Cristea. Odată cu acest eveniment, au loc schimbări în ierarhia bisericească și în viața acesteia, așa cum era de așteptat. Pe 20 iunie 1939, Colegiul electoral bisericesc îl alege ca succesor în scaunul patriarhal al Bisericii Ortodoxe Române pe bătrânul ostaș al lui Hristos, Mitropolitul Nicodim al Moldovei⁵³. Ajuns la București, acesta îl aduce cu el pe ucenicul său devotat, Protosinghelul Dr. Vasile Vasilache, de la Catedrala din Iași, care, pentru început, va îndeplini ascultarea de secretar patriarhal (noiembrie 1939-1941)⁵⁴.

Pentru a înțelege parcursul biografic al părintelui Vasile Vasilache, pe care îl va urma și fratele său, părintele Haralambie, trebuie să ne oprim asupra perioadei în care ne aflăm, adică anii 1940-1948. Într-un volum omagial dedicat Patriarhului Nicodim, Părintele Patriarh Daniel schițează profilul biografic al înaintașului său, oferind și o sinteză a anilor în care acesta a păstorit:

„Ca patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, a păstorit în timpuri deosebit de grele, în timpuri de criză economică și război, iar adesea se afla sub presiunea factorilor politici din țară și din străinătate. Cu toate acestea, patriotismul său nu

⁵¹ Mihai Vasile REPEDE, „Misiunea creștină, scopul vieții părintelui Vasile Vasilache”, în: Vasile STANCIU, Cristian SONEA (Eds.), *Mărturisirea credinței prin cuvânt și artă în Biserica Ortodoxă Română în perioada comunismului*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, p. 74.

⁵² Vasile VASILACHE, *Predica în Evul Mediu*, Institutul de Arte Grafice Albina Românească, Iași, 1938.

⁵³ Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, pp. 413-414.

⁵⁴ Adrian Nicolae PETCU, *Dicționarul clericilor și mirenilor ortodocși români mărturisitori în detenția comunistă (1945-1964)*, p. 357.

a fost unul de circumstanță, ci era al unui român autentic. Patriarhul Nicodim Munteanu era un om adânc legat de istoria poporului și, în același timp, era un om care avea conștiința importanței și misiunii Bisericii în viața poporului român. Iar când era diplomat, era un diplomat cu demnitate. El a înfruntat puterea politică, atunci când era vorba despre prezentul și viitorul țării, a înfruntat forțe politice străine, apărând demnitatea Bisericii și a neamului românesc”⁵⁵.

Referitor la perioada din preajma războiului, părintele Vasile Vasilache își amintește:

„În toate acele vremi, Țara întreagă, și cu ea și Biserica, trăia începuturi de mari frământări și fierberi, cu aprinderi de prefăceri, cu urziri de răsturnări și dictaturi pe margini de prăpăstii, cu întunecate primejdii, iar în văzduh cu țipete de păsări ce prevesteau a rău. Erau vremile din preajma celui de-al doilea război mondial!”⁵⁶.

După evenimentele de la 23 august 1944, aflat într-o nouă și delicată situație, Patriarhul Nicodim se străduiește să ducă o politică echilibrată prin intermediul căreia să evite intrarea Bisericii în conflict cu Statul, pentru a păstra cât mai mult independența instituției în raport cu puterea temporală. În aceste condiții, atitudinea prudentă⁵⁷ a Ierarhului a nemulțumit, pe de-o parte, puterea politică a vremii, din cauza cărora a suferit numeroase șicane, iar, pe de altă parte, clerul și ierarhia, care sunt divizați în privința atitudinii pe care Biserica ar trebui să o adopte în fața puterii de stat.

Debutul mișcării de sovietizare a țării, petrecut între 1945-1947, după numirea lui Petru Groza în 1945, situează Biserica într-o poziție mai mult decât delicată. Aceasta este descrisă mai ales într-un registru de însemnări zilnice consemnate de fostul secretar al Patriarhului Miron Cristea, Dudu Velicu⁵⁸. Apropiat al cercurilor Patriarhiei, autorul descrie lupta surdă dusă în culise de reprezentanții Bisericii și puterea politică. Greva regală, apropierea Patriarhiei de Vatican, încercarea de retragere la mănăstirea Neamțului, presiunile forței politice pentru efectuarea unei vizite la Moscova, vârsta înaintată, Legea Cultelor din 1947, pensionările forțate ale ierarhiei, toate acestea îl supun la o mare presiune pe Părintele Patriarh Nicodim, care întâi se va retrage din cauza bolii la Neamț, iar apoi va încerca să înainteze, pe 3 octombrie 1947, demisia către Rege. Dată fiind situația, monarhul îi va cere să rămână în fruntea Bisericii, pentru binele și bucuria tuturor. După abdicarea regelui, conform istoricului George Enache, bătrânul patriarh ar fi spus: „Dacă a plecat el, eu nu mai am nici un rost”⁵⁹. Desigur, această afirmație trebuie înțeleasă în contextul vântorii evenimentelor. Patriarhul știa

⁵⁵ Mihai HAU ET AL. (ed.), *Patriarhul Nicodem Munteanu*, p. 7.

⁵⁶ Vasile VASILACHI, *Sub acoperământul veșniciei*, p. 18.

⁵⁷ George ENACHE, „Patriarhul Nicodim în anii instaurării „democrației populare” (1944-1948)”, <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/documentar/patriarhul-nicodim-in-anii-instaurarii-democratiei-populare-1944-1948-33507.html>, accesat pe 28 august 2020.

⁵⁸ Dudu VELICU, *Biserica Ortodoxă în perioada sovietizării României: însemnări zilnice*, ediție de Alina TUDOR-PAVELESCU, Arhivele Naționale ale României, București, 2004.

⁵⁹ George ENACHE, „Patriarhul Nicodim în anii instaurării „democrației populare” (1944-1948)”, accesat pe 25 august 2020.

că, de acum, puterea va fi preluată de noua stăpânire, în fața căreia încercase să reziste vreme de câțiva ani și, mai mult, căreia îi ținuse piept atât cât l-au ținut puterile. Totuși, nu peste mult timp, venerabilul Patriarh Nicodim va trece la Domnul⁶⁰, nu înainte de a face încercări nenumărate de-al aduce ca membru al Sfântului Sinod⁶¹ pe părintele Vasile Vasilache, însă asupra acestui fapt vom mai reveni.

Activitatea Părintelui Vasile Vasilache a continuat după mutarea de la Iași, într-o astfel de atmosferă apăsătoare, în care, pe lângă problemele politice ale vremii, slujitorii se confruntau cu misiunea sectanților⁶², problemele legate de asumarea noului calendar, schisme și alte lucruri obișnuite din viața cetății. În acest context nou, părintele Vasile Vasilache a știut să contrabalanseze situația socio-politică delicată cu preocupări duhovnicești precum slujirea Cuvântului, slova tipărită, misiunea în rândul creștinilor. El însuși mărturisește că:

„În toate aceste chemări am avut o mare răspundere, ca de pe catedralele cele mai înalte și impunătoare ale Bisericii și ale Țării, să transmit la toată suflarea românească, glasul divin și etern al Sfintelor Evanghelii, viva voce, făcând să răsunе și să vibreze în inimile tuturor Cuvântul de mântuire al lui Dumnezeu, iar prin scris să pun la îndemâna cititorilor toate cele 40 de cărți religioase și morale ale noastre”⁶³.

PREDICATOR AL CATEDRALEI PATRIARHALE

În anul 1939, Ieromonahul Vasile Vasilache este mutat de la Mitropolia Moldovei, la Patriarhia Română, unde își urmează Ierarhul, ales de acum, așa cum am arătat Patriarh al țării. Rând pe rând, aici va ocupa funcția de secretar personal al Patriarhului Nicodim Munteanu noiembrie 1939-30 septembrie 1941, secretar general al Arhiepiscopiei Bucureștilor (aprilie 1940, redactor șef al revistei *Biserica Ortodoxă Română* 1940-1941, predicator la Catedrala patriarhală din București martie 1941-

⁶⁰ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, p. 416 Din păcate, moartea patriarhului are loc pe 27 februarie 1948, iar ucenicul său, părintele Vasilache va fi demis din postul de stareț de la Antim în doar câteva luni. În locul lui va fi numit de Ministerul Cultelor, arhim. Valerian Zaharia.

⁶¹ Acest fapt este consemnat cu câteva detalii tehnice de Dudu Velicu, în jurnalul său, la data de 1 Aprilie 1945, unde notează că „Arhiepiscopul dr. Veniamin Pocitan a fost ales ca vicar patriarhal, cu titlatura Sinaitul”, tocmai pentru ca titulatura de *Ploieșteanul* să fie rezervată pentru arhimandritul Vasile Vasilache, ucenicul lui, stareț la mănăstirea Antim. DUDU VELICU, *Biserica Ortodoxă în perioada sovietizării României: însemnări zilnice*, ediție de Alina TUDOR-PAVELESCU, Arhivele Naționale ale României, București, 2004.

⁶² Într-un curs sinteză, profesorul Muntean precizează că misiunea sectanților, sprijiniți foarte puternic la acea vreme din Statele Unite, prin Ardeal, a ajuns și în Moldova sau în sudul țării. De asemenea, nu puține au fost schismele cu care s-a confruntat Biserica, în interiorul ei, după adoptarea noului calendar, în acest sens, misiunea Moscovei făcând situația și mai dificilă. Vasile V. MUNTEAN, *Istoria Bisericii românești: curs sintetic*, Marineasa, Timișoara, 2009, pp. 118-121.

⁶³ Vasile VASILACHI, *Sub acoperământul veșniciei*, pp. 17-18.

1944, membru al comitetului de conducere al Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, apoi stareț al Mănăstirii Antim din București, din 12 martie 1949.

Datorită activității sale susținute, a primit rangurile bisericești de protosinghel (26 decembrie 1939) de la Arhiepiscopul-vicar Valeriu Moglan Botoșăneanul și de arhimandrit de la Arhiepiscopul-vicar Veniamin Pocitan Ploieșteanul (5 martie 1944). A fost hirotesit duhovnic de către Arhiepiscopul-vicar Veniamin Pocitan (30 martie 1944). Majoritatea predicilor ținute în Catedrala patriarhală între anii 1941-1944, de multe ori cu un puternic accent naționalist și antisovietic, îl vor aduce ulterior în atenția noii stăpâniri, care, pe de-o parte se va opune intențiilor repetate ale Patriarhului Nicodim de-a ridica la treapta arhieriei, iar pe de altă parte, potrivit documentelor de arhivă, vor construi în jurul lui o imagine defectuoasă, care să blocheze accesul acestuia în rândul clerului superior, iar ulterior, după moartea părintelui său duhovnicesc, va suferi detenție politică alături de fratele său, arhimandritul Haralambie, care va trece la cele veșnice în închisoarea de la Gherla.

ROLUL PĂRINȚILOR ÎN EDUCAȚIA RELIGIOASĂ A PREȘCOLARILOR DE ASTĂZI*

DRD. MIHAELA BRÂNZĂ**

Abstract: Nowadays parents are confronted with great difficulties in finding spare time for their family. Most of the day they are at work. Children are left alone or with relatives or nannies. The life in the Church asks for commitment and perseverance for the holy things. Children learn from adults how important is going to church and a live relationship with God. The preschoolers represent the most vulnerable age group because now it is the time when the basis for the future development is set. The psychologists have proven with detailed studies that education and love received by the child in his first seven years of life are essential for the entire existence. The Christian parents prove with their own spiritual life the importance of faith within the daily routine. Children copy their parents' behaviour. The model they offer influences the child's personality. Their struggle with passions and the pursuit to replace them with virtues are considered a mandatory task for the adults that want to raise happy children that love God. The Christian teaching contains lots of advice concerning the children's upbringing. Parents are asked to gain self-control and to encourage the little ones to respect themselves, their parents and any other person around them. Thus the love for God becomes the prerequisite for a harmonious development of the preschooler.

Keywords: parents, children, religious education, church, relationship with God, preschoolers

INTRODUCERE: DRAGOSTEA RECIPROCĂ A PĂRINȚILOR CA LIANT AL EDUCAȚIEI RELIGIOASE A COPILULUI

Educația religioasă a copiilor are un rost precis. Ea este menită ca treptat, pe măsură ce înaintează în vârstă, copilul să simtă tot mai mult că nu poate trăi fără dragostea lui Dumnezeu. Pentru a putea să educe astfel copilul părinții trebuie să-și perceapă ei înșiși rostul căsniciei din aceeași perspectivă. Taina Cununii deschide o cale a desăvârșirii în care fiecare își taie voia și luptă pentru fericirea celuilalt¹. Pornind

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Arhim. Prof. univ. dr. Teofil Tia, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorandă, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, email: mihaelabranza@yahoo.co.uk

¹ Visarion ALEXA, *7 cuvinte ale iubirii: sacre taine care ne unesc*, Doxologia, Iași, 2019, p. 102.

de aici, dragostea dintre ei dobândește însemnătate din toate punctele de vedere. Ea trebuie însă construită înainte de unirea celor doi miri în biserică. Perioada în care viitorii soți dăruiesc timp pentru a se împrieteni este esențială în luarea unei decizii așa de importante. Psihologii afirmă că cel puțin un an trebuie conferit acestui efort, timp în care cei doi pot să se cunoască și să-și dea seama dacă vor fi în stare să meargă împreună spre ziua nunții. O decizie pripită poate avea consecințe nefericite. Cei doi descoperă după căsătorie că sunt străini unul altuia și atunci vor avea nevoie de multă răbdare pentru a nu renunța.

De vreme ce Dumnezeu este Cel care îi aduce împreună (*Mt.* 19, 6), se vorbește adesea de o recunoaștere care duce la prietenia celor doi. Ambii recunosc că cel întâlnit este cel așteptat. Oamenii credincioși văd aici lucrarea lui Dumnezeu. Uneori această întâlnire prilejuiește celor doi o uimire peste măsură de mare pentru că ea are loc în circumstanțe neașteptate. Cei mai câștigați miri sunt cei care aduc pe Dumnezeu în mijlocul lor. Îl lasă pe El să îndeplinească voia Lui tainică. O viață sub acoperișul bisericii și sub Sfântul Acoperământ al Maicii Domnului înainte de căsătorie poate construi în sufletele celor doi tineri o dragoste evanghelică pe care o împărtășesc ușor și altora. Aceștia învață de mici cum să iubească de dragul lui Dumnezeu. Harul dumnezeiesc îi ajută să le facă pe toate cu bucurie și mulțumire (*1 Cor.* 16, 14). Viața dinaintea căsătoriei se regăsește în derularea ei². Educația primită în timpul petrecut alături de părinți și experiența acumulată după părăsirea casei acestora își vor spune cuvântul. Există studii care arată că ceea ce trăiesc soțul și soția înaintea căsătoriei - de la ceea ce mănâncă până la eșecurile și reușitele lor - determină modificări ale caracteristicilor celulelor care se regăsesc apoi la urmași³. Se înțelege de aici că viața duhovnicească a soților din acest răstimp se va răsfrânge asupra celor mici.

PRIMII ȘAPTE ANI DE-ACASĂ — O VÂRSTĂ INEDITĂ ȘI ESENȚIALĂ ÎN DEZVOLTAREA COPILULUI

Toată povara lipsei de educație sau a educației inadecvate cade asupra părinților. Ei sunt principalii vinovați și nu pot fi absolviți de această vină. Vremurile pe care le traversăm supun familia la încercări grele. Părinții creștini au nevoie astăzi, ca și ieri, de o puternică ancorare în credința în Dumnezeu. El călăuzește pașii și mintea, El oferă înțelepciunea și puterea. Preșcolarul este o frământătură mică care are nevoie de o atenție încordată și din partea mamei și din partea tatălui. Psihologia vârstelor împarte perioada de la naștere la șase-șapte ani în câteva etape: până la un an copilul se numește sugăr, apoi de la un an la trei ani este perioada antepreșcolarității când

² Ecaterina BURMISTROVA, Mihail BURMISTROV, *Matematica vieții de familie Două viziuni asupra căsniciei fericite*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Sophia, București, 2020, p. 15.

³ Walter MISCHEL, *Testul bezelei Strategii de dezvoltare a abilității de autocontrol*, trad. Cristina Drăgulin, Curtea Veche, 2017, pp. 101-102 (Frances Champagne, profesor de psihologie la Universitatea din Texas, cercetător în neuroștiințe, comportament matern și epigeneză a descoperit că experiența anterioară a părinților duce la modificări ale calităților moleculei care apoi se regăsesc la descendenți).

cel mic devine antepreșcolar, iar după trei ani este timpul preșcolarității. Îndeobște însă, în întreaga perioadă micuțul este asociat cu denumirea de preșcolar care primește educația celor șapte ani de-acasă. În primul an, chiar de la naștere, sugarul recunoaște vocea și bătaile inimii mamei, iar la 8-9 luni copilul ținut în brațe în fața unei oglinzi îl recunoaște pe cel care îl susține, dar este gelos pe cel de alături pentru că nu-l identifică cu persoana lui. De la 9 sau 10 luni rostește primele cuvinte: mama, tata, apă, papa etc⁴. În antepreșcolaritate, copilul trebuie să doarmă noaptea 10-12 ore, iar după-amiaza între o oră jumătate și două. De la un an și șase luni copilul începe să folosească „limbajul” mic pe care doar membrii familiei îl înțeleg și-l traduc celor din afară. La finalul celui de-al doilea an de viață atinge „vârsta oliței”. Memoria copilului reține aspectele concrete care se repetă și sunt legate de dorințele lui. Dacă mama pleacă când copilul are trei ani el este capabil să o țină minte un interval de timp situat între cinci și șapte luni, după care o uită. Atenția copilului antepreșcolar este involuntară, intermitentă și superficială. Ea este însă stimulată de tot ceea ce vede în jur⁵. De la unu la trei ani copilul își manifestă adesea furia atunci când simte frustrare pricinuită de diverse cauze, una dintre acestea fiind incapacitatea de a realiza o anumită sarcină. Dacă părintele nu intervine prompt să-l ajute să o ducă la bun sfârșit este posibil ca cel mic să provoace o criză de furie în toată regula. Psihologii sugerează gestionarea momentelor de furie a antepreșcolarilor, și nu numai, cu multă înțelepciune⁶. Ei nu trebuie să le facă pe plac pentru orice semn de frustrare, ci să le arate blând, dar ferm că acest tip de reacții nu le este permis. La trei ani copilul este capabil să dea foile cărții una după alta, nu se murdărește când mănâncă, toarnă apa dintr-un vas în altul, încearcă să se îmbrace singur⁷. Îi place tot ce are roți, de la trenulețe la triciclete și cărucioare⁸.

Jocul la vârsta preșcolarității este un mijloc prin care copiii explorează lumea și își dezvoltă gândirea. Le place să se joace alături de alți copii, dar nu împreună cu ei. Preferă foarte adesea jocul cu adulții pentru că aceștia sunt capabili să le arate aspecte noi⁹. Jocul de cooperare devine atractiv doar la ieșirea din preșcolaritate¹⁰. Orice schimbare de mediu trebuie pregătită cu atenție. Când merge la grădiniță părinții trebuie să-i spună copilului ce presupune timpul petrecut acolo în compania altor copii și adulți¹¹. Creșa și grădinița schimbă relațiile cu covârșnicii. Grație întâlnirii cu aceș-

⁴ Tinca CREȚU, *Psihologia vârstelor*, pp. 90-101.

⁵ Tinca CREȚU, *Psihologia vârstelor*, pp. 105-113.

⁶ Louise REID, *Cum înlăturăm anxietatea copiilor noștri Fără medicamente și fără terapie*, trad. Daniel Voicea, Meteor Publishing, București, 2017, pp. 62-64.

⁷ Tinca CREȚU, *Psihologia vârstelor*, p. 125.

⁸ Anne BACUS, *Copilul de la 3 la 6 ani Dezvoltarea fizică, psihică, afectivă, intelectuală și socială*, trad. Traiana Necșa, Teora, București, 2005, p. 13.

⁹ Tinca CREȚU, *Psihologia vârstelor*, p. 127.

¹⁰ Cindy TEREBSH, *Educația integrată a preșcolarilor Cum să le stimulăm mințile în dezvoltare*, trad. Cristina Firoiu, Trei, București, 2020, p. 95.

¹¹ Bernadette LEMOINE, Diane DE BODMAN, *Ce le spunem celor mici ca să crească mari 550 de gânduri pozitive de oferit în dar celor mici*, trad. Maria Magdalena Coresciuc, Humanitas, București, 2019, p. 50.

tia preșcolarul suferă o diminuare a egocentrismului. Învăță reguli de socializare menite să-l ajute să se acomodeze printre necunoscuții de la grădiniță și apoi de la școală.

Această perioadă este totodată potrivită pentru dezvoltarea auzului muzical, în-deosebi pentru că acum copilul devine capabil de atenție voluntară. Ea se dezvoltă treptat odată cu limbajul. Mersul la biserică este un prilej excelent pentru a încuraja copilul să asculte slujbele, dezvoltându-i această atenție considerată esențială pentru un parcurs fericit al vieții. După 4-5 ani copilul își poate stabili un scop și apoi să urmărească îndeplinirea lui¹². La trei ani începe să apară conștiința morală care se manifestă prin supunere față de părinți a căror dragoste nu vrea să o piardă¹³.

COMUNITATEA PAROHIALĂ ÎN REȚEAUA SOCIALĂ A PREȘCOLARULUI

Psihologii rostesc în cor un adevăr ușor de recunoscut: copiii au nevoie să fie educați în „câmpul energetic al dragostei”¹⁴. Acesta este asigurat de familie și de rețeaua socială în care se dezvoltă copilul. Împreună familia și comunitatea construiesc pârghiile necesare unei creșteri armonioase. Părinții cu mai mulți copii știu bine că viața socială a preșcolarilor este complicată¹⁵. Este bine de aceea ca părinții să fie cât mai implicați în dezvoltarea rețelei sociale a copiilor, cât mai repede cu putință. Pe baza ei odraslele primesc educația comunitară de care au nevoie pentru a învăța interacțiunea socială, mai ales că la vârstă mică copilul se lasă ușor copleșit de emoții, mai ales de frustrare. Teodor Baconschi scrie că dimensiunea religioasă a educației imprimă în dezvoltarea psihică a copilului „vocația măsurii și bunul simț al misterului”¹⁶. Or, acestea se formează prin accesul la comunitatea parohială unde viața în Hristos înseamnă și împărtășirea de bucuriile și necazurile altora.

Societatea de astăzi oferă părinților nenumărate surse de informare de unde pot învăța parentingul sau creșterea copiilor. Apelând la Internet, cărți și cursuri, la experiența bunicilor și a rudelor apropiate, la ajutorul comunității parohiale și a celei din proximitate, părinții învață schimbarea lăuntrică, extrem de importantă în orice efort părintesc condus de bunăvoință. Cum se află însă copilul în zilele noastre? El este cel mai adesea „încătușat în apartament”¹⁷, de multe ori aflat în grija unei bone. Astăzi un părinte puternic și responsabil are nevoie de străduință și vigilență constantă¹⁸. Mulți părinți sunt siliți să meargă la muncă multe ore de-a lungul unei zile. Ei ratează o parte considerabilă

¹² Tinca CREȚU, *Psihologia vârstelor*, p. 162.

¹³ Tinca CREȚU, *Psihologia vârstelor*, p. 175.

¹⁴ Arcadie ȘATOV, *Tați, mame, copii*, în vol. *Educarea copilului Sfaturi ale duhovnicilor și psihologilor ortodocși*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Sophia, București, 2013, p. 7.

¹⁵ Joanna FABER, Julie KING, *Cum să le vorbim copiilor astfel încât să ne asculte Ghid de supraviețuire pentru părinți cu copii de 2-7 ani*, trad. Carmen Cuculescu, Curtea Veche, București, 2019, p. 56.

¹⁶ Teodor BACONCHI, *Averea bunei educații*, Univers, București, 2019, p. 141.

¹⁷ Dimitrie SMIRNOV, *Ce-i de făcut cu copiii noștri?*, în vol. *Educarea copilului Sfaturi ale duhovnicilor și psihologilor ortodocși*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Sophia, București, 2013, p. 41.

¹⁸ John G. MILLER, Karen G. MILLER, *Cum să formezi caracterul copiilor Metoda responsabilității personale*, trad. Paul Aneci, Polirom, Iași, 2016, p. 86.

din copilăria odraslelor. În timpul rămas este însă necesară o concentrare a atenției pentru a nu pierde cu totul perioada preșcolarității când se pun bazele inteligenței viitoare.

Educația religioasă cere mult mai mult de la părinți. Viața familiei trebuie ancorată în cea a Bisericii pentru că marea provocare este să crească copii iubitori de Dumnezeu care odată ieșiți în largul lumii să rămână creștini adevărați¹⁹. Sfântul Vladimir, mitropolitul Kievului, a vorbit des în predicile lui despre cum trebuie înfăptuită educația vârstarelor. Îi îndemna pe părinți să îi formeze pe copii în așa fel încât să îi asculte imediat și fără răzvrătire²⁰. Aceasta presupune construirea respectului reciproc printr-un comportament zilnic plin de dragoste față de copii. Baza eforturilor părintești o reprezintă cea mai importantă virtute teologică pentru că doar ea modelează inima și mintea copilului: „Dragostea naște dragoste”²¹. Copiii preșcolari primesc cu aviditate afecțiunea pe care părinții le-o pot oferi. Dragostea devine o deprindere atunci când este exprimată constant în familie. Ea se impregnează în creierul în dezvoltare al copilului și devine vehicul al unei vieți care se dăruiește cu ușurință lui Dumnezeu și oamenilor. În schimb, copiii lipsiți de dragoste acasă, chiar dacă nu au avut neapărat părinți severi sau răi în sensul larg al cuvântului, vor căuta ca adulți, uneori cu multă suferință, frecvența unei inimi care bate cu iubire deplină. Credința în Dumnezeu vindecă și recuperează un traseu de viață în care dragostea nu a încăput de la început. Faptul religios, deși vehement atacat de mulți, are un loc precis conturat în dezvoltarea sănătoasă a copilului. El nu este un act privat ce trebuie menținut în spațiul propriei case, ci cu mult mai mult unul exterior pentru că unește oamenii într-un mod minunat²². Practica religioasă cu componenta ei eclezială permite părinților să-și plaseze strădaniile educaționale într-un context ancorat în realitatea curentă. Dragostea neîfărmurită a lui Dumnezeu vine în inimile credincioșilor și umple lumea de binele împlinit de aceștia. Sfântul Vladimir accentua rolul decisiv al părinților în a-i forma pe copii cu frică de Dumnezeu. Mitropolitul se referea la frica iubitoare de Dumnezeu care se face motor al orientării spre bine a copilului. Roadele credinței explică rostul ei în viață. Copilul înțelege de la părinți că mersul la biserică are într-adevăr un sens și pentru el. Bunătatea și blândețea acestora sunt cea mai bună justificare.

¹⁹ Alexei UMINSKI, *Educația ortodoxă și lumea contemporană*, în vol. *Educarea copilului Sfaturi ale duhovnicilor și psihologilor ortodocși*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Sophia, București, 2013, p. 52.

²⁰ Sfântul VLADIMIR, Mitropolitul Kievului, *Despre educație*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Sophia, Siluana, București, 2020, p. 54.

²¹ Sfântul VLADIMIR, Mitropolitul Kievului, *Despre educație*, p. 58.

²² În ultimul două decenii s-au dezvoltat comunități parohiale care au devenit celebre la nivel local și național. Astfel, în Cluj-Napoca se remarcă comunitatea din jurul bisericii Sfinților Nicolae și Ioan Evanghelistul din Complexul studențesc „Hasdeu” unde slujește Părintele Ciprian Negreanu, iar în București biserica „Pogorârea Sfântului Duh” din cartierul „Militari” care îl are în centrul ei pe părintele Visarion Alexa.

GREȘELI EDUCATIONALE MAJORE LA VÂRSTA PREȘCOLARITĂȚII

Psihologii atrag atenția asupra unui fapt care pare de bun-simț. Părinții în număr foarte mare manifestă îngrijorare cu privire la dezvoltarea intelectuală a copilului preșcolar. Acesta este de obicei motivul pentru care cei mici sunt duși încoace și-n-colo la tot felul de cursuri. Așa s-a ajuns la o adevărată modă de stimulare precoce a dezvoltării intelectuale. Însă psihologii atrag atenția că o astfel de abordare este mai degrabă greșită. Copilul are nevoie înainte de toate de comunicare cu adulții semnificativi, de atenție și dragoste statornică. Aceasta este temelia pe care copilul mai mic de șase-șapte ani se dezvoltă cognitiv²³. Creierul copilului are capacitatea de a anunța când este pregătit să învețe scrisul și cititul. Fiecare prunc are propriul ritm de învățare care este stimulat prin ocrotirea și iubirea celor din jur. Îmbrățișările dese din partea părinților, interesul lor sincer pentru el contează enorm pentru dezvoltarea emoțională și cognitivă care conduce către o maturitate echilibrată și fericită.

Copiii învață prin întâlnirea cu ceilalți noi roluri sociale. Părinții sunt responsabili de organizarea timpului copilului astfel încât acesta să poată să comunice suficient de mult pentru fiecare stadiu de vârstă. Educarea comunitară a copilului începe foarte devreme și este extrem de importantă în învățarea inhibiției și a regulilor de exprimare a emoțiilor. De multe ori, într-un considerabil de mare număr de familii, copilul este așezat înaintea unui ecran pentru a petrece timpul învățând. Părinții consideră că au rezolvat astfel o problemă. Manfred Spitzer, cercetător în neuroștiințe și psihiatru german, atrage atenția că a lăsa un copil mai mic de trei ani în fața unui ecran este un timp irosit²⁴. Mai mult, a expune un bebeluș, adică un copil mai mic de un an, la un ecran este similar cu a-l închide într-o pivniță, având toate șansele, dacă acest timp este prelungit, să-i afecteze grav capacitatea de învățare²⁵. O altă constatare a acestui psihiatru este că orele pierdute înaintea televizorului la vârsta grădiniței scad nivelul de educație a oamenilor pe termen lung²⁶. Există de asemenea cercetări care arată că a lăsa televizorul deschis în fundal diminuează atenția susținută și conduce la scăderea performanțelor copilului la testele de abilități mentale²⁷. Televizorul deschis fără intenția de vizionare intervine în dezvoltarea ariilor corticale ale copilului. Cunoașterea unor astfel de studii este extrem de utilă. Îi îndeamnă pe părinți să închidă televizorul când copiii sunt în preajmă. Bebelușul stă uneori liniștit în pătuț sau în cameră, jucându-se. Mama își face treburile în tăcere, tocmai ca să nu-l deranjeze. Studiile au arătat că, dimpotrivă, cuvintele mamei, chiar și atunci când nu i se adresează copilului, îi dezvoltă limbajul. Asemenea copii cuminiți lipsiți din acest

²³ Irina KARPENKO, *Pe cine educăm?*, p. 113.

²⁴ Manfred SPITZER, *Demența digitală Cum ne tulbură mintea noilor tehnologii*, trad. Dana Verescu, Humanitas, București, 2020, p. 124.

²⁵ Manfred SPITZER, *Demența digitală*, pp. 127-128.

²⁶ Manfred SPITZER, *Demența digitală*, p. 130.

²⁷ Lucy Jo PALLADINO, *Copiii în epoca dependenței de tehnologie Noile dispozitive digitale și riscurile utilizării lor excesive*, trad. Miruna Andriescu, Polirom, Iași, 2015, p. 87.

motiv de vocea adulților apropiați, chiar dacă sunt prezenți în preajma lui, vorbesc puțin la vârsta de un an²⁸.

ATENȚIA ACORDATĂ PREȘCOLARULUI ÎN FAMILIE – TEMELIE A INIMII CURATE

Un om bine educat este – afirmă Teodor Baconschi – cel care se comportă la fel și atunci când se află singur²⁹. Din dorința de a-și vedea odraslele aproape de un ideal duhovnicesc pe care părinții și-l construiesc vrând-nevrând, luați uneori de valul propriei inactivități duhovnicești, adulții fac greșeala uriașă de a cere copilului ceea ce ei nu fac în mod curent sau chiar deloc³⁰. Pentru ca educația religioasă să prindă rădăcini și să dea roade la maturitate este nevoie ca familia să-și construiască un ritm propriu. Aceasta înseamnă că pe parcursul unei zile membrii ei trebuie să găsească momente când sunt împreună și pe care le pot folosi ca să facă simțită prezența lui Dumnezeu în viața lor. Astfel de clipe pot fi mesele zilei când se înalță rugăciune de mulțumire pentru hrană, pentru sănătate și, în general, pentru tot lucrul bun care se întâmplă familiei³¹. De asemenea, întâlnirea tuturor pentru rugăciune de două ori pe zi, dimineața și seara, imprimă casei o atmosferă de unitate în care preșcolarul învață să-și definească locul său.

Copilul preșcolar este un mic explorator al mediului din jur. El dezvoltă un proces de gândire în care granița dintre realitate și imaginație nu este distinctă. Adulții sunt cei care trebuie să comunice cu cel mic și să-l ajute să facă diferența între ceea ce există în mod real și ceea ce este joc sau plăsmuire a minții copilărești³². În felul acesta pruncul înțelege tot mai bine relația de tip cauză-efect și învață să distingă binele de rău. O grijă deosebită constă în a nu pune pe seama copilului așteptări nejustificate privind înțelegerea realității. Copilul are propriul său mod de a o percepe și adulții trebuie să cunoască în ce mod funcționează mintea lui. Pentru părinții credincioși acest aspect are o importanță deosebită. Ei își doresc să dezvăluie copilului un Dumnezeu iubitor de oameni, dar Care este nevăzut și rămâne astfel. La nivelul preșcolarității copilul află că întreaga creație este adusă la ființă de Dumnezeu, inclusiv oamenii, părinții și chiar el însuși: “Copiii trebuie să învețe că și păsarea, și floarea din pom, și firul de iarbă, tot din mâna bunului Dumnezeu vin”³³. Preocuparea cea mai mare care revine părinților creștini în perioada preșcolarității este aceea de a pune în acord inima copilului cu ceea ce manifestă sau spune el. Scopul părintelui credincios este de a crește copii cu inimă curată. Sentimentele exprimate trebuie să fie în acord

²⁸ Irina KARPENKO, *Pe cine educăm?*, p. 112.

²⁹ Teodor BACONSKI, *Averea bunei educații*, p. 151.

³⁰ Constantin NECULA, *Creștin de ocazie*, Agnos, Sibiu, 2016, p. 44.

³¹ Elissa BJELETICH, Caleb SHOEMAKER, *Modele pentru biserica de acasă Cum să-ți clădești o familie ortodoxă*, trad. Ioan-Lucian Radu și Stela-Anca Radu, Doxologia, Iași, 2020, p. 89.

³² Cindy TEREBSH, *Educația integrată a preșcolarilor Cum să le stimulăm mințile în dezvoltare*, p. 50.

³³ Constantin NECULA, *Creștin de ocazie*, p. 44.

cu cele purtate în inimă și nu altele contrare, egoiste și chiar mincinoase: “Inima curată este aceea ale cărei sentimente profunde, dorințe subconștiente sunt cele mărturisite, dezvăluite”³⁴. Concordanța între simțirea inimii copilului și comportamentul lui are o deosebită însemnătate. Împlinirea poruncii dragostei de Dumnezeu și de aproapele nu se poate realiza fără ea. O inimă care vădește sinceritatea și buna intenție poate căuta pe Dumnezeu: „Inima curată este aceea care-L dorește din adâncul ei pe Dumnezeu”³⁵. Părinții au nevoie să se afle în consecință într-un dialog zilnic cu copilul preșcolar pentru a observa greșelile și a-l ajuta să le repare. Ei trebuie să-l asigure că, deși nu a procedat bine, dragostea pentru el rămâne neschimbată³⁶. Sfântul Vladimir insistă ca părinții să-și ajute copiii de foarte mici să dobândească înfrânarea și să se opună lăcomiei, expresie a iubirii de sine³⁷. Efortul de a înlocui relele care ies din inima micuțului cu gânduri și intenții bune este o expresie a stării de pocăință vie a adulților care se răsfrânge benefic și asupra pruncului. Deprinderea lepădării de sine în primii șase-șapte ani de viață constituie temelia capacității de jertfă pentru binele altuia. Fără ea copilul nu poate progresa pe o cale a credinței puternice, neșovăielnice. Inima curată recunoaște voia lui Dumnezeu și o împlinește. La maturitate, copilul mărturisește iubirea dumnezeiască prin simpla lui prezență care reflectă luminos Chipul lui Dumnezeu cuprins în om.

COPILUL PREȘCOLAR CA DAR AL LUI DUMNEZEU – CANDOARE ÎN LUAREA DECIZIILOR

Construcția unei inimi curate se realizează în mod surprinzător prin răspunsurile pe care părinții le dau întrebărilor celui mic. Preșcolarul este o sursă inepuizabilă de întrebări care încep cu „De ce?”. Părinții răspund sau nu la astfel de interogații. Psihologii recomandă un “dans” al dialogului în care cei mari își arată interesul pentru acțiunile odraslelor cu aceeași formulă: „De ce ai desenat cu roșu iarba?”³⁸. Chestionarea critică a realității de către preșcolari nu se referă doar la lucrurile evidente, ci și la regulile impuse acestora. La grădiniță copiii învață treptat un set de reguli. Unele dintre acestea sunt puse în discuție de copii și schimbate. Interdicția de a aduce de acasă jucării este o măsură implementată în multe așezăminte educaționale pentru preșcolari. Ea este menită să prevină conflictele. S-a observat însă că cei mici încalcă această regulă, ascunzând jucării în buzunare. Apoi le împart în liniște cu ceilalți, evitând certurile care se fac pricina opoziției educatorilor de a introduce astfel de obiecte personale în clădirea unde se întâlnește grupul de “pitici”. Copiii folosesc

³⁴ *** , *Viu este Dumnezeu Catehism ortodox*, trad. Ioan Nicolae, Reîntregirea, Alba Iulia, 2016, p. 118.

³⁵ *** , *Viu este Dumnezeu Catehism ortodox*, p. 118.

³⁶ Bernadette LEMOINE, Diane DE BODMAN, *Ce le spunem celor mici...*, p. 93.

³⁷ Sfântul VLADIMIR, Mitropolitul Kievului, *Despre educație*, p. 74.

³⁸ Cindy TEREHUSH, *Educația integrată a preșcolarilor*, p. 90.

ceea ce sociologia copilăriei numește „judecată secundară”³⁹. Acest tip de inferență îi ajută pe copii să evite regulile celor mari pentru a-și împlini propriile dorințe, dar fără a crea tulburare și distragere de la rolul activităților propuse de adulți. În multe cazuri această ingeniozitate a preșcolarilor i-a determinat pe educatori să schimbe regula “analizată” de cei mici și încălcată cu candoare. Copiii iau decizii, punând o chestiune pe tapet într-o manieră nevinovată. La vârsta preșcolarității copiii au așadar mare nevoie să li se răspundă la întrebări. Pe baza explicațiilor primite de la adulți își dezvoltă creativitatea care este un element esențial pentru o carieră reușită, dar și pentru o viață de familie împlinită. În acest sens părinții trebuie să valorifice prilejurile care sporesc spiritul asociativ și intensifică puterea analogiei⁴⁰. Părinților li se cere răbdare și grijă să nu reacționeze dând copiilor explicații în doi peri. Întrebările vlăstarelor implică adesea căutări îndelungate prin cărți sau pe Internet pentru a găsi răspunsuri adecvate.

SPAȚIUL BISERICII – ROLUL ÎN EDUCAȚIA PREȘCOLARULUI ȘI A FAMILIEI LUI

Provocare pentru părinți este să construiască în casă un set de reguli comportamentale care să le susțină pe cele necesare unei purtări adecvate în spațiul bisericii. Obişnuirea copilului cu biserica începe din stadiul de sugar. La Sfântul Botez copilul se împărtăşeşte prima oară cu Trupul şi Sângele Mântuitorului Iisus Hristos. Este un eveniment pascal, de unde vine nevoia de a-l purta pe copil la Dumnezeuiasca Liturghie. Pe măsură ce creşte, explicațiile primite acasă de la mama și tata îl ajută să se integreze mai ușor în spațiul bisericii. Părinții trasează reguli pentru comportamentul din biserică⁴¹. Ele mijlocesc o cunoaștere vie a vieții din biserică prin care copilul trăiește prezența lui Dumnezeu, îndeosebi în timpul Sfintei Liturghii. Deși presupune mult efort din partea adulților, definirea și asimilarea regulilor de comportament în casă și în biserică este o sarcină obligatorie a părinților. Atunci când nu este îndeplinită cu atenție conduce la o implicare superficială în derularea slujbelor. Plictisul și lenea pun stăpânire pe copil și-i trezesc un sentiment potrivit strădaniei de a mai veni în locașul de cult. Rolul covârșitor al părinților în dezvoltarea dorului de biserică îl înțelege îndeosebi adultul care n-a avut parte de purtarea de mână la biserică în copilărie. Este o pierdere aproape ireparabilă.

Vârsta copilăriei mici este crucială în dezvoltarea copilului. Fundamentul unei educații religioase adevărate îl constituie însă dragostea dintre părinți⁴². Respectul reciproc construit pe încrederea deplină a unuia în celălalt este premisa unei educa-

³⁹ William A. CORSARO, *Sociologia copilăriei*, ediția a doua, trad. Luminița Dumănescu, International Book Access, Cluj-Napoca, 2008, pp. 42-43.

⁴⁰ Mihai STOIAN, *Abecedarul părinților*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1972, pp. 47-48.

⁴¹ Elizabeth WHITE, *Pași spre calea sfințeniei Cum să creștem copii iubitori de Dumnezeu*, trad. Doina Rogoti, Sophia, București, 2015, pp. 106-109.

⁴² Ivan ILIN, *Despre familie*, în volumul *Viața de familie*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Sophia, București, Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 21

ții reușite a copiilor. Când dragostea soțului față de soție și invers se naște din râvna pentru cunoașterea lui Dumnezeu cei doi au puterea să crească copii fericiți, iubitori de cele sfinte. În mod contrar, atunci când părinții intră în conflict și ajung până la pronunțarea unui divorț copilul preșcolar suferă o adevărată traumă. O manifestă prin furie, închidere în sine, tulburări de somn (insomnii și coșmaruri), dificultăți alimentare sau școlare⁴³. Certurile dintre părinți au efecte grave, de multe ori nebanuite, asupra sănătății copilului. Pe termen lung îl fac un copil temător înaintea experiențelor pe care le oferă o zi obișnuită. Părinții trebuie să se cunoască bine pe ei înșiși și să dezvolte abilități de creștere a copilului. În acest sens, din perspectivă creștină, părinții trebuie să înlocuiască viciile cu virtuți. Dobândirea autocontrolului de către părinți este obligatorie. Transferarea autocontrolului la copii este o sarcină de dezvoltare esențială în perioada preșcolarității. Acum este momentul în care copilul învață inhibiția, capătă treptat puterea de a-și stăpâni impulsurile și de a exprima emoțiile într-o manieră benefică comunicării cu cei din jur. Walter Mischel, psihologul american care a efectuat în 1960 celebrul test al bezelei în cadrul grădiniței de la Universitatea Stanford, după ani de studiu al conceptului de autocontrol, afirma că perioada primelor șase ani de viață este hotărâtoare pentru dezvoltarea abilităților de înfrânare a dorințelor, de control asupra emoțiilor, pentru învățarea empatiei și a stăpânirii de sine⁴⁴. Viața din biserică confirmă descoperirile studiilor din psihologie și dovedește că cei mici se regăsesc în dinamismul dragostei jertfelnice care este specific locașului de cult. Preșcolarii învață repede intimitatea cu lumea lui Dumnezeu dacă adulții se străduiesc să o trăiască ei înșiși și să o dezvăluie urmașilor fără abatere.

⁴³ Anne BACUS, *Copilul de la 3 la 6 ani*, p. 108.

⁴⁴ Walter MISCHEL, *Testul bezelei*, p. 69.

ELEMENTE CANONICE PRIVIND ORGANIZAREA ACTUALĂ A PASTORAȚIEI LA NIVEL URBAN ÎN COMPARAȚIE CU SITUAȚIA DIN CAPITALELE IMPERIULUI ROMAN (ROMA ȘI CONSTANTINOPOL, SEC. IV-V)*

DRD. ALEXANDRU LUKACS**

INTRODUCERE

Prin articolul de față îmi propun să evidențiez elementele canonice care se regăsesc în pastorația actuală a Bisericii Ortodoxe Române, comparându-le cu elementele canonice după care s-a organizat pastorația credincioșilor din cetățile Constantinopolului și a Romei, între secolele IV-V.

În scopul realizării celor propuse, voi examina articolele referitoare la parohie din Statutul Bisericii Ortodoxe Române¹, ele oferind cadrul canonic sub care se desfășoară pastorația în cuprinsul Patriarhiei Române, și de asemenea Canoanele Bisericii Ortodoxe², unde este cuprinsă organizarea și pastorația comunităților locale din cele două cetăți. De ajutor în cercetarea propusă îmi vor mai fi analizele canonice actuale despre pastorație³ și sursele patristice care completează și vin cu detalii asupra subiectului analizat.

Pastorația credincioșilor din zilele noastre a devenit foarte complexă datorită dezvoltării rapide pe care o străbate societatea, transpunând în oameni valorile după care

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Conf. univ. dr. Patriciu-Dorin Vlaicu, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, lukacs_alexandru93@yahoo.com

¹ ***, *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008.

² Răzvan PERȘA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, Vol. I, Basilica, București, 2018. Răzvan PERȘA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Sinoadelor Locale*, Vol. II, Basilica, București, 2018. Răzvan PERȘA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Sfinților Părinți, Canoanele Întregitoare și Prescripții Canonice*, Vol. III, Basilica, București, 2018.

³ Valer BEL, *Misiune, Parohie, Pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Ediția a II-a, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006. Gheorghios D. METALLINOS, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, Deisis, Sibiu, 2004. Emilianos TIMIDIAS, *Preot, parohie înnoire: noțiuni și orientări pentru teologia și practica pastorală*, trad. Paul Brusanowski, Sophia, București, 2001.

se ghidează, de multe ori acestea fiind contradictorii cu valorile evanghelice. Pentru a reveni la o stare de normalitate harică în societate, pastorația de astăzi se poate folosi de modelele pe care istoria le-a lăsat în desfășurarea misiunii sale, reinterpretându-le pentru vremurile noastre. Ecclesiastul amintește că „Ceea ce a mai fost, aceea va mai fi, și ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, căci nu este nimic nou sub soare” (Ecc, 1,9), citat din care se înțelege că, deși timpurile sunt diferite, problemele oamenilor au aceeași sursă, și anume patimile prin care omul se desparte de Dumnezeu. Scoaterea în evidență, din punct de vedere canonic și istoric, a modului în care s-a desfășurat pastorația în cele două cetăți amintite aduce un plus prin faptul că ne arată cum a răspuns Biserica nevoilor credincioșilor, care în esență sunt aceleași, deși timpurile sunt diferite. Părintele George Florovsky subliniază necesitatea de a observa modul în care Biserica a păstorit credincioșii de-a lungul secolelor, afirmând că istoria Bisericii este un timp în care Dumnezeu se întâlnește cu oamenii, conducându-i prin Duhul Sfânt către împărăția lui Dumnezeu⁴. Așadar, scopul pentru care comparăm elementele canonice ale pastorației dintre cele două epoci istorice, are rolul de a arăta modul în care pastorația s-a folosit de toate elementele pe care le are la dispoziție, precum Scriptura, Sfintele Canoane, Dreptul, Istoria, Știința etc, pentru a organiza misiunea Bisericii, generând exemple până în zilele noastre.

DEFINIREA PASTORAȚIEI

Înainte de a analiza elementele canonice după care s-a organizat și se organizează pastorația, trebuie să vedem ce sunt aceste elemente și cum se definesc.

Pastorația oamenilor a început odată cu crearea primilor oameni, având scopul de a-l îndumnezei pe om. Adam și Eva, pentru a se ridica la asemănarea cu Dumnezeu, aveau nevoie să respecte porunca dată de Dumnezeu de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și răului⁵. Porunca avea un scop pedagogic de a-i călăuzi pe cei doi oameni, și prin ei pe toată omenirea, spre a învăța, conform Sfântului Maxim Mărturisitor, cum să folosească rațional toată creația iar mai apoi să contemple Dumnezeirea într-o creștere infinită prin har. Căderea oamenilor a produs însă o despărțitură între om și Dumnezeu, care s-a lărgit din ce în ce mai mult, astfel încât Dumnezeu a trebuit să găsească noi metode pentru a-l îndrepta pe om. În Vechiul Testament, pedagogia lui Dumnezeu a constatat în legi, dispoziții, pedepse, în alegerea anumitor oameni precum Avraam și Moise, regi asemenea lui David și Solomon, Prooroci precum Isaia și Ieremie, pentru a-l îndrepta pe om și a-l repune pe calea ce-a dreptă. Pedagogia lui Dumnezeu cuprindea fiecare aspect al vieții personale, acest lucru însemnând că toată viața omului trebuie să fie închinată lui Dumnezeu. În Noul Testament, Dumnezeu călăuzește poporul prin însuși Fiul Lui, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, care este învățătorul a tot binele prin excelență deoarece din însăși persoana Sa decurge învăța-

⁴ George FLOROVSKY, *Biblie, Biserică, Tradiție*, trad. Radu Teodorescu, Reîntregirea, Timișoara, 2006, pp. 50-52.

⁵ (Facere 2, 16-17).

tura. Pedagogia lui Hristos s-a desfășurat pe toate planurile omenești posibile transmitându-se celorlalți prin exemplul personal, minuni, învățătură, pilde, fiecare după cât a putut cuprinde. După înălțarea lui Hristos și pogorârea Duhului Sfânt, pastorația se face prin Biserică, aceasta fiind călăuzită de Duhul Sfânt, și despre care Hristos a spus că va învăța toate și le va aduce aminte tuturor de toate cele pe care Hristos le-a spus și Le-a făcut⁶. Biserica a rânduit, astfel, în adunările ei, anumite norme după care oamenii și preoții trebuie să se ghideze pentru a nu ieși din comuniunea cu Dumnezeu. Aceste norme s-au dezvoltat și schimbat de-a lungul timpului în funcție de necesități și timpurile prin care trecea societatea.

Între secolele IV-V, cetățile Romei și Constantinopol se bazau în pastorația lor pe Sfânta Scriptură, corpusul Latin și Grec al părinților de până atunci, unde se găsesc autori precum Ignatie Teoforul, Irineu de Lyon, Clement Alexadrinul ș.a.m.d, toate scrierile conținând norme de viață, experiența Bisericii din cele trei secole și episcopii, preoții, diaconi, laicii care, prin viața și scrierilor lor sau adunați în sinoade ecumenice ori locale, începând cu secolul IV, au determinat noi reguli de pastorație după care Biserica să se organizeze.

În zilele noastre, putem spune că pastorația a ajuns la maturitatea ei, datorită faptului că modul de organizare al acesteia se face după norme clare, provenite din experiența milenară a Bisericii. În Dicționarul de Teologie Ortodoxă, cuvântul *pastorație* primește următoarea semnificație: „*Lucrarea Sfântă a preoției slujitoare de a îndruma, conduce și hrăni spiritual, prin cuvântul Evangheliei sau Euharistic, pe credincioșii aflați în turma cuvântătoare a Bisericii lui Hristos*”⁷. Ea se realizează în mediul urban și rural ținându-se cont de vârsta persoanelor, de gen și de condițiile social-umane. De asemenea, Arhimandritul Melchisedec Ștefănescu definește pastorația ca fiind regulile și normele pe care preoții trebuie să le respecte în slujirea parohială pentru a conduce oamenii spre mântuire⁸. Ținând cont de expunerea și definițiile enunțate, putem afirma că pastorația înseamnă totalitatea acțiunilor pe care un preot le desfășoară în comunitatea sa, statornicite după un model creat de o autoritate eclezială, în vedea conducerii poporului lui Dumnezeu către mântuire.

ELEMENTE CANONICE PRIVIND PASTORAȚIA CREDINCIOȘILOR DIN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ LA NIVEL URBAN

Prin Statutul pentru organizare a Bisericii Ortodoxe și articolele referitoare la parohie din interiorul său, Biserica a statornicit principalele elemente pastorale, după care preoții din mediile urbane și rurale se pot orienta, cu scopul de a-și îndeplini îndatoririle pastorale. Ele sunt o sinteză a principalelor porunci din Evanghelie și a tradiției canonice milenare. Articolele referitoare la drepturile și îndatoririle credin-

⁶ Ioan 14, 26.

⁷ Ștefan BUGHIU, Ioan TULCAN (coord.), *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Basilica, București, 2019, pp. 669.

⁸ Ștefănescu MELCHISEDEC, *Teologia Pastorală*, Doxologia, Iași, 2011, p. 51.

cioșilor acoperă necesarul spiritual al omului, pentru a se putea dezvolta în armonie cu principiile evanghelice și totodată le facilitează punerea în valoare a talanților primiți de la Dumnezeu. Cu toate că succesul în pastorație nu poate fi garantat de aplicarea tuturor recomandărilor pastorale din statut, deoarece omul are libertatea de a primi sau respinge credința creștină, totuși o implementare serioasă a cât mai multor articole conținând acțiuni concrete de misiune și cunoaștere a credinței, poate conduce la atragerea persoanelor către biserică și la un succes în formarea unei comunități puternic convertită la creștinism.

Articolul 45⁹ din Statutul Bisericii Ortodoxe, prin conținutul lui, relevă faptul că apartenența la Biserica Ortodoxă nu se poate face decât prin asumarea unei vieți în concordanță cu poruncile evanghelice și prin participarea la Sfintele Taine. Pastorația Bisericii Ortodoxe de astăzi este îndreptată pentru a conștientiza credincioșii față de aceste îndatoriri. Prin conștientizarea îndatoririlor spirituale avute oamenii încep să se zidească ca persoane duhovnicești și totodată participă la întărirea trupului lui Hristos în lume.

Pentru marea majoritate a oamenilor însă, preocuparea de a participa la viața religioasă a dispărut aproape în totalitate. Readucerea lor în Biserică este o preocupare constantă a Bisericii de pe întreg teritoriul Patriarhiei Ortodoxe. În cei treizeci de ani de la eliberarea de sub regimul comunist, care a afectat puternic viața eclezială, administrativă și misionară a Bisericii, Biserica a adoptat mai multe strategii pastorale pentru a reînvia viața și conștiința bisericească. Aceste strategii sunt: gestionarea memoriei comunismului de către Biserica Ortodoxă, reorganizarea administrativă, atitudinea față de stat, construirea de noi lăcașuri de cult și așezăminte bisericești, finanțarea activităților bisericești, activitatea filantropică, educația religioasă, cano nizări, mass-media ortodoxă, pelerinaje și procesiuni, momente jubiliare și festive, dialogul ecumenic, relațiile inter ortodoxe, constituirea de asociații și fundații creștin-ortodoxe, măsuri și metode de apărare a dreptei credințe, probleme ale lumii contemporane¹⁰. Toate elementele enunțate se străduiesc să dea și astăzi un tonus vieții Bisericești, antrenând credincioși în diverse activități și manifestări menite să le sporească credința și implicarea lor în Biserică.

Cu toate acestea, măsurile menite să readucă populația pe calea Bisericii arată că nu s-a atins potențialul maxim al pastorației în orașe, statisticile arătând că Biserica Ortodoxă Română a pierdut între anii 1991 și 2011 aproximativ 3 milioane de cre-

⁹ Art 45: „Credincioșii parohiei au următoarele drepturi: de a beneficia de asistență religioasă, de a alege și a fi aleși în organismele parohiale, de a beneficia de ajutor filantropic după posibilități; și îndatoriri: de a susține, întări și mărturisi credința Bisericii Ortodoxe; de a viețui potrivit învățaturii de credință ortodoxă; de a participa la sfintele slujbe; de a se împărtăși cu Sfintele Taine; de a împlini faptele milei creștine; de a întreține și a ajuta Biserica și pe slujitorii ei.” *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, pp. 38.

¹⁰ Florin STAN, *Cercetare și strategie misionar-pastorală în Biserica Ortodoxă Română contemporană*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019, pp. 6-7.

dincioși¹¹. Aprofundând cauzele care au condus la această situație, putem constata că au lipsit șase elemente principale din pastorație: viața neconcordanță a preotului, lipsa unui program liturgic asumat, lipsa catehezei și a unor programe de implicare a credincioșilor în activitățile bisericești, imposibilitatea persoanei de a se acomoda credinței creștine ori standardelor preotului, probleme din interiorul comunității, lipsa unei comunități de sprijin care să dea sentimentul de apartenență. Din exemplele enunțate se poate observa accentul ce cade pe relația dintre preot și mirean, dar și pe implicarea și încadrarea lui în cadrul Bisericii. Omul de astăzi are nevoie atât de o relație sănătoasă cu comunitatea din care face parte, cât și de posibilități prin care să se manifeste.

Personal, doresc să atrag atenția asupra unui alt aspect enunțat în paragrafele anterioare, și anume asupra comunității creștine. Articolul 43 definește parohia ca fiind o comunitate, lucru din care putem extrage că, în parohie, pastorația are scopul de a forma o comunitate unită, care să se împărtășească de harul lui Hristos prin tainele și ierurgiile Bisericii, avându-L în fiecare activitate desfășurată pe Hristos în centru. Puterea ei stă în unirea tuturor cu Hristos și în respectarea rânduielilor de viață creștine. Cu toate că avem acest ideal, el este foarte puțin abordat și pus în practică în comunitățile de astăzi. Este foarte greu să găsești astăzi o Biserică cu o comunitate în care poți intra ușor și să fi integrat. Alăturarea omului într-un grup cu aceleași idealuri creștine este dorința lui Hristos ca toți să fie una (In 17,3).

Desigur, conștientizarea și asumarea drepturilor nu se face numai prin lucrarea preotului, ci și prin asumarea vieții creștine de către laici. În primul mileniu, Biserica, prin canoane¹², a accentuat de mai multe ori necesitatea asumării vieții ecleziale deopotrivă de către preoți și mireni. De exemplu, canonul 80 al Sinodului VI Ecumenic nuanțează necesitatea asumării unui program eclezial:

„Dacă un episcop, preot, diacon sau cineva dintre cei înregistrați în cler, sau un laic nu ar avea vreo necesitate gravă sau vreo chestiune dificilă, încât să lipsească de la biserica lui pentru mai mult timp, petrecând în oraș, nu ar merge trei duminici, în trei săptămâni [la biserică], dacă va fi cleric, să fie caterisit, iar dacă va fi laic, să fie exclus de la comuniune” (Can 80, IV EC)¹³.

După cum am arătat, pastorația Bisericii este să îi conștientizeze pe credincioși asupra drepturilor și îndatoririlor avute. Îndatoririle lor sunt cuprinse în viața liturgică și morală, iar drepturile, în principal, în implicarea lor în cadrul Bisericii. Dacă aprofundăm metodele pastorale din viața liturgică, vom putea găsi nenumărate momente prin care putem face pastorație. De exemplu textele liturgice sunt o bogată sursă de învățământ pastoral. Prin ele, omul poate învăța binele și răul în vederea să-

¹¹ *** , *Ce ne spune recensământul din 2011 despre religie?*, Institutul Național de Statistică România, București, 2013, pp. 4-5.

¹² *Can 8,9 Ap; 66 Trulan; 2 Ant; 3, 13 Tim.*

¹³ Răzvan PERȘA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, Vol. I, pp. 319.

vârșirii binelui. De asemenea, textele îl învață despre adâncimea sărbătorilor sau a zilei liturgice în care se află. Omul este chemat să împlinească ceea ce se săvârșește în slujbe, prin faptă și cuvânt. A nu se înțelege că trebuie să împlinească faptic răstignirea sau alte evenimente dure ale iconomiei mântuirii, dar el trebuie să își răstignească patimile, dând toată viața sa lui Dumnezeu. Vreau să atrag atenția însă asupra unui aspect important al vieții liturgice urbane și nu numai, și anume asupra săvârșirii incomplete a slujbelor sau oficializarea lor într-un mod necorespunzător față de demnitatea cuvenită. Uneori, din dorința preotului sau a oamenilor de a termina mai repede, ori dintr-o neglijare a rânduielii liturgice, Sfintele Taine și Ierurgiile sunt făcute pe sărite, omițându-se părți din slujbe. Asemenea lucruri există în aproape fiecare parohie urbană sau de sat, iar posibilitatea îndreptării acestui lucru este foarte puțin probabilă. Situația aceasta afectează deopotrivă preoții și credincioșii, cei dintâi neîmplinind slujba lor bisericească, iar cei din urmă neputând să cunoască și să trăiască deplin slujbele. Nu poate exista o dorință a oamenilor de a veni la Biserică, dacă slujbele în săvârșirea lor sunt tăiate și săvârșite fără o mare râvnă și atenție. Starețul Efrem al mănăstirii Vatoped menționează, într-una dintre conferințele ținute, că preotul este responsabil de harul pe care oamenii îl primesc și îl simt la slujbă. Preotul este cel care primește prima dată harul, iar mai apoi îl oferă fiecărui om.

Concluzionând acest subcapitol, afirm că pe de o parte preoții trebuie să își însușească rolul întregii slujiri preoțești și anume latura învățătoarească, sfințitoare și pastoral-misionară conform articolului 50, iar pe de altă parte credincioșii trebuie să răspundă cu râvnă chemării lui Dumnezeu, adâncindu-se în viața duhovnicească și cunoașterea tainelor credinței.

PASTORAȚIA ÎN CELE DOUĂ CETĂȚI – PRINCIPII GENERALE

Am denumit prin principii generale ale pastorației o serie de reguli desprinse din Canoanele Bisericii, după care Biserica se ghida pentru a realiza o misiune cât mai activă. Aceste principii sunt în număr de cinci și se referă la persoana episcopului și a preotului, care sunt principalii piloni de unde pornește pastorația.

Pastorația începea în Biserică, pornind de la asumarea rolului de păstor de către ierarh și de către preot. Dorința de a face tot posibilul ca turma lui Dumnezeu să se mântuiască este pilonul principal de la care s-a pornit pastorația în cele două orașe. Canonul 36 Apostolic afirmă că Episcopii și preoții acelor vremuri, care nu își asumau purtarea de grijă asupra poporului încredințat, erau afurișiți, adică scoși de la slujire și comuniunea cu Sfintele Taine¹⁴. Asumarea rolului de păstor era de o necesi-

¹⁴ „Dacă cineva, fiind hirotonit episcop, nu ar accepta slujirea și purtarea de grijă a poporului care i-a fost încredințată, acesta să fie afurisit până când ar accepta. Tot așa și preotul, și diaconul. Dar dacă, după ce a mers, nu a fost acceptat, nu din voința lui, ci din cauza rău tății poporului, acesta să fie totuși episcop, iar clerul acelei cetăți să fie afurisit, căci nu s-au făcut învățători ai unui asemenea popor nesupus” - Can. 36 Ap., cf. Răzvan PERȘA, *Canoanele Sinoadelor Apostolice. Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, Basilica, București, 2018, p. 117.

tate foarte mare pentru pastorație, deoarece un episcop sau un preot care nu își asuma rolul putea conduce turma credincioșilor către erezii sau alte păcate.

Al doilea principiu este acela că Episcopul era căpetenia eparhiei în toate privințele, conform canonului 41 Apostolic¹⁵. Pastorația pornea de la episcop, acesta fiind un model pentru toți care făceau parte din cler.

Al treilea principiu se referă la faptul că fiecare act liturgic sau pastoral trebuie să fie făcut sub ascultarea episcopului¹⁶. Este specific organizării bisericești din secolele primare ca îndatoririle pastorale și sacerdotale să se desfășoare într-o dependență strictă de episcop. Ioan Flocă, în comentariul său, spune că acest canon trebuie înțeles în accepțiunea canonului 34 apostolic, unde se specifică că episcopii sunt obligați să nu săvârșescă nimic important fără aprobarea și înștiințarea întâistătătorului lor, la fel și preoții să nu săvârșescă nimic fără aprobarea episcopului¹⁷.

Al patrulea principiu se naște din canonul 34¹⁸ apostolic și se referă la colegialitatea preoților și a diaconilor. La fel cum episcopii desfășoară activitatea lor într-o colegialitate și preoții erau chemați să facă același lucru. De asemenea, așa cum episcopii își desfășurau activitatea într-o lucrare comună și preoții au fost chemați să aibă aceeași rânduială. Nu încapă îndoială că comuniunea dintre preoți era una foarte strânsă în perioada secolelor III-IV.

Al cincelea principiu este pastorația prin viața sfântă a preotului. Modelele au constituit și constituie cel mai bun mod de a transmite credința creștină, deoarece învățătura se reflectă în viața persoanei. De aceea, nu oricine putea să devină un preot în cele două cetăți. Canonul 2 al Sinodului I Ecumenic a condiționat intrarea în cler de o perioadă lungă de cercetare după botez, tocmai pentru a se asigura de viața statornică în bine a candidatului. Modul de viață sfântă nu se termina odată cu acordarea către preoție, ci el trebuia să continue și după hirotonia persoanei ca preot. Același canon 2 al Sinodului I Ecumenic afirmă că, dacă după trecerea timpului ar fi descoperită vreo nelegiuire sufletească cu privire la persoana preotului și s-ar do-

¹⁵ „Poruncim ca episcopul să aibă putere asupra bunurilor Bisericii, căci, dacă trebuie să i se încredințeze sufletele valoroase ale oamenilor, cu atât mai mult ar trebui să poruncească în privința banilor, ca toate să fie administrate după puterea sa și să fie oferite nevoiașilor prin preoții și diaconii cu frica lui Dumnezeu și cu toată evlavia. Dar dacă ar avea nevoie, atunci să se împărtășească și el de cele de care are nevoie pentru necesitățile sale constrângătoare și pentru cele ale fraților primiți ca oaspeți, ca aceștia să nu fie în nădăjdie de fel lipsiți. Căd legea lui Dumnezeu a rânduit ca cei care stau la altar să se hrănească de la altar, fiindcă nici soldatul nu poartă arme împotriva dușmanilor din soldele proprii”, Răzvan PERȘA, „Canoanele Sinoadelor Apostolice...”, p. 119-120.

¹⁶ Principiul acesta se reflectă în *can 39 ap*: „Preoții și diaconii să nu săvârșescă nimic fără voința episcopului lui, căci acesta este cel căruia i s-a încredințat poporul Domnului și cel de la care va fi cerută socoteală pentru sufletele lor.” Răzvan PERȘA, „Canoanele Sinoadelor Apostolice...”, p. 118.

¹⁷ Ioan FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 1990, pp. 32.

¹⁸ „Episcopii fiecărui neam trebuie să-l cunoască pe cel dintâi din tre ei și să-l considere drept căpetenie și să nu facă nicicum ceva deo sebit fără voința aceluia. Dar fiecare să facă numai acele lucruri care aparțin parohiei lui și ținuturilor de sub ea. Dar nici acela să nu facă ceva fără voința tuturor, căci astfel va fi bună înțelegere și va fi slăvit Dumnezeu prin Domnul, în Duhul Sfânt, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt”, cf. Răzvan PERȘA, „Canoanele Sinoadelor Apostolice...”, p. 116

vedi aceasta de către doi sau trei martori, acela să înceteze de a fi în cler. Mai există o rațiune pastorală pentru care preoții trebuia să aibă o viață model, care se găsește în canonul 8 Apostolic. El spune că nu poate fi făcut un preot imediat după botez, deoarece încă nu și-a arătat experiența duhovnicească. Cel care nu și-a arătat experiența duhovnicească nu putea fi un învățător bun pentru ceilalți. Din impedimentele la preoție putem de asemenea să vedem modul în care se exercita pastorația. De exemplu, în canonul 5 al Sinodului I Ecumenic este interzis unui preot să își alunge soția pe motiv de evlavie, iar dacă ar stărui să se afurisească și apoi să se caterisească. De asemenea, canonul 1 al Sinodului I Ecumenic interzice intrarea în cler a celor ce s-au castrat sau scoaterea din preoție a celor ce s-au castrat. Preotul trebuia să fie un exemplu de echilibru, iar printr-o pietate exagerată și o înțelegere greșită a credinței, putea compromite comunitatea creștină.

PASTORAȚIA ÎN CETATEA ROMEI

Voi începe cercetarea modului în care s-a realizat pastorația în cetatea Romei, pornind de la Sfântul Marcellus, episcopul Romei între anii 308-309. Timp de șapte ani de la perioada enunțată (308-309), scaunul episcopal din Roma a fost vacant din cauza persecuției desfășurate de Dioclețian¹⁹. De asemenea, pentru că între secolele IV-V au păstorit 24 de episcopi în cetatea Romei, materialul de studiat depășește limitele unui studiu științific, astfel că mă voi rezuma la liniile principale de pastorație pe care episcopii din Roma le-au adoptat, date extrase din documentul *Liber Pontificalis*, detaliind modul de pastorație cu exemple, după caz.

Între cele două secole examinate se poate constata că pastorația a fost îndreptată către mai multe categorii de persoane. Astfel, avem pastorația celor care doreau să se convertească la religia creștină, pastorația care cuprindea persoanele eretice, desprinse din credința ortodoxă, pastorația credincioșilor din toate categoriile sociale care aveau nevoie să fie învățați credința și să aibă o pocăință permanentă. Nu în ultimul rând, pastorația a fost îndreptată și către clerici, formându-i pe aceștia în misiunea încredințată.

O pastorație îndreptată către cei care veneau la credința creștină și către propovăduirea pocăinței a făcut Episcopul Marcellus. Acesta, constatând dezorganizarea creată de persecuții în cetatea Romei, a dorit să reînvie misiunea Bisericii, fondând astfel 25 de parohii în cartierele orașului, hirotonind 25 de preoți și doi diaconi. Aceste comunități create s-au numit fie parohii, fie diocenze, scopul principal al lor fiind de a pregăti viitori candidați la botez, precum și penitența creștinilor²⁰. Pregătirea candidaților la botez și impunerea penitenței au fost două dintre cele mai folosite metode de pastorație în primele șase veacuri creștine, deoarece se pune foarte mult accent pe

¹⁹ James T. SHOTWELL (ed.), *Liber pontificalis, The Book Of The Popes. To The Pontificate of Gregory I*, Columbia University Press, New Work, 1916, p. 37.

²⁰ James T. SHOTWELL (ed.), *Liber pontificalis...*, p. 38. Mai multe detalii despre cele 25 de parohii recomand a se vedea: Top of Form.

pregătirea viitorilor creștini și pocăința creștinului pentru a duce o viață în Sfințenie. Pocăința pe care trebuiau să o arate atât cei care se pregăteau pentru încreștinare, cât și cei care erau deja botezați, depindea de accederea la viața liturgică a Bisericii. În cuprinsul canoanelor apostolice și celor 4 Sinoade Ecumenice putem constata sancțiunile dure pe care le primeau cei ce ieșeau de rânduiala statornicită de Biserică, fiind scoși de la comuniune, excomunicați, caterisiți. Acest lucru arată seriozitatea credinței creștine, care își dorea să înlăture din fașă orice extindere a răului, oprindu-l încă de la început.

Datorită scrierilor din primele trei secole, ne putem face o idee mult mai clară despre ce însemna pregătirea de botez și pocăința la începutul secolului IV în Roma. De exemplu, cel care dorea să se convertească la religia creștină, avea un dialog preliminar cu un delegat al Bisericii despre serviciul său, despre viața pe care o ducea. Apoi, pe parcursul a mai multor întâlniri, catehumenul era introdus în tainele credinței și în viața duhovnicească de către preot, diacon sau un garant. După ce acesta făcea dovadă de dobândirea unei trăiri virtuoză și de însușirea credinței, putea fi botezat. Învățătura pe care o primeau păgânii era îndreptată îndeosebi spre recunoașterea lui Dumnezeu, pe care ei îl venerau fără să îl cunoască (Fapte 17,23-24), și spre schimbarea totală a modului de viață²¹. Îndeosebi, cei proveniți din religiile păgâne înțelegeau foarte greu învățătura Bisericii, deseori intrând în polemici cu creștinii. Mărturiile unor sfinți, precum Irineu de Lyon, ne vorbesc că propovăduirea iertării păcatelor, chemarea iubitoare a lui Dumnezeu, judecata din urmă, erau cuvintele care îi atrăgeau la creștinism pe păgânii buni la inimă din secolele III-IV²². Pentru a facilita trecerea mai ușoară la creștinism, pe parcursul celor două secole Biserica din Roma a început să pună unele sărbători în zilele de praznic păgâne.

Pocăința pentru fiecare categorie de oameni însemna ceva diferit. Pentru romanii cu funcții înalte care se converteau, pocăința este foarte probabil să fii constat în ajutorarea celor sărmani, oferirea de ajutor celor bolnavi, construirea unui cămin pentru cei orfani etc. Pentru romanii proveniți dintre păgânii aparținând clasei mijlocii, pocăința însemna renunțarea la jocuri specifice societății, renunțarea la viață imorală, la credințele păgâne. Fondarea a 25 de parohii este prima organizare pastorală din creștinătatea ortodoxă, făcută la un nivel mare într-un oraș, având un anumit scop și rânduială. Ea arată seriozitatea pe care Ierarhia din Roma o avea vizavi de credința creștină.

Pastorația persoanelor eretice aflate în oraș a fost făcută în diferite moduri, în funcție de învățăturile greșite pe care gruparea din care făceau parte le susținea. În general, ereticii care se găseau în oraș erau tratați destul de sever. Uitându-ne în literatura patristică, vom putea observa această linie de severitate în mai multe părți ale creștinătății. De exemplu, Irineu de Lyon vorbește despre ereticul Cedron care a

²¹ Paul GAVRILYUK, *Cateheză și catehumenat în primele cinci veacuri ale Bisericii*, Doxologia, Iași, 2018, pp. 35-36.

²² Ilarion FELEA, *Pocăința, studiu de documentare teologică și psihologică*, Tiparul Tipografiei Arhiepiscopale, Sibiu, 1939, p. 94.

fost prins că învață învățături străine și obligat să facă exomologeză, dar el fiind nehotărât între ortodoxie și erezie este dat afară din Biserică. Episcopul Eusebius, care a urmat după Papa Marcellus, a descoperit foarte mulți eretici în oraș, pe care a încercat să îi reconcilieze, iar cei care se întorceau era reprimiți prin punerea mâinilor. Papa Silvestru (311-314) a avut o atitudine diferită față de predecesorii săi. Acesta a dat o hotărâre prin care oricine venea în credința creștină putea fi botezat și miruns doar de către episcop, evitându-se orice îndoială despre autenticitatea întoarcerii ereticilor la credință. Papa Siricius (384-399) a dat decrete cu diferite dispoziții despre cum să se ferească de eretici și cum să îi combată. Acesta a exilat în mănăstiri pe toți manihei din oraș pe care i-a găsit, neadmițându-le intrarea la comuniunea euharistică. Dintre manihei, cei care se întorceau la credință, trebuiau să facă pocăință în fiecare zi a vieții lor în mănăstire, nepermițându-li-se comuniunea decât după mulți ani²³. Papa Innocent (401-417), la fel ca și Siricius, a exilat pe eretici în mănăstiri.

Observăm că pastorația cu privire la persoanele eretice a fost una destul de dură, de multe ori ei fiind exilați din oraș. Necesitatea unei astfel de practici în perioada secolelor III-IV este justificată de o dorință puternică din partea împăraților și a papei de a menține o credință curată. Este interesant de urmărit înțelepciunea Bisericii în pastorația acestor persoane, în unele cazuri ea permițând mai ușor iertarea, iar altelei oferind-o cu mare greutate.

O categorie aparte de lucruri care pregăteau pastorația se întâmpla înainte de hirotonia propriu-zisă a unui episcop sau preot. În funcție de ani și perioadă, existau anumite etape de parcurs până să se poată accede către această treaptă. Papa Eusebiu, de exemplu, a dat un decret în care a statornicit ca oricine dorește să avanseze la treapta de preot sau ierarh în Biserică, trebuie, în primul rând, să fie cititor până la 30 de ani, următoarea etapă era de a fi exorcist 30 de zile, apoi un acolit 5 ani, un subdiacon 5 ani, diaconi 7 ani, preot 3 ani, trebuind să fie soțul unei singure soții, având o mărturie bună din interiorul familiei și exteriorul ei²⁴. Un alt decret autentic al lui Papa Zosimus din anul 418 menționează etapele avansării la treapta de preot și ierarh. Un bărbat dedicat Bisericii trebuie să rămână cititor 20 de ani în Biserică. Dacă un adult a intrat în cler, el trebuie să servească ca cititor și exorcist timp de cinci ani. După, trebuie să fie acolit și subdiacon patru ani și diacon alți cinci. Putea fi ridicat la treapta de episcop doar dacă a fost căsătorit o singură dată și nu a fost niciodată penitent. Papa Zosimus a hirotonit 42 de preoți și 27 de diaconi în diferite timpuri ale orașului Roma și 65 de episcopi în diverse locuri²⁵.

Pregătirea și etapele premergătoare preoției erau mult mai complexe în perioada primară. Viitorul preot trecea prin toate etapele ale clerului inferior, ceea ce îi conferea o experiență duhovnicească și de viață care îl ajuta mult în pastorație. Faptul că

²³ James T. SHOTWELL (ed.), *Liber pontificallis...*, p. 44.

²⁴ James T. SHOTWELL (ed.), *Liber pontificallis...*, pp. 41-72.

²⁵ James T. SHOTWELL (ed.), *Liber pontificallis...*, pp. 46.

etapele durau atât de mult nu putea fi decât în avantajul Bisericii, căci astfel se putea statornici o viață duhovnicească.

PASTORAȚIA ÎN CETATEA CONSTANTINOPOLULUI

Constantinopolul a fost o capitală care între secolele III-IV a găzduit pe scaunul Carhiiepiscopal și patriarhal numeroși Sfinți pe care Biserica îi prăznuiește până în ziua de astăzi. Aceștia au implementat și au lăsat opere vaste, din care se pot extrage exemple pastorale, dintre care cele mai importante sunt ale Sfântului Ioan Gură de Aur.

În Constantinopol, pastorația a avut în linii mari aceleași provocări ca și în orașul Romei, păstorii din Roma trebuind să găsească modalități de integrare în Biserică a noilor convertiți, să facă misiune, să păzească poporul de erezii. Ceea ce a fost mai dezvoltat ca pastorație în orașul Constantinopol a fost filantropia, oratoria și manifestările publice. Despre filantropie și manifestările publice doresc să tratez în rândurile următoare.

În ceea ce privește instituțiile ecleziale de binefacere, acestea se regăseau din plin în Constantinopol, mai mult decât în oricare alt oraș al Imperiului, fiind destul de bine organizate. Acestea se găseau de obicei în proximitatea Bisericilor și a mănăstirilor.

În Constantinopol, Sfântul Ioan Gură de Aur a fondat mai multe spitale, la conducerea cărora slujeau preoți sau persoane abilitate din acest domeniu. Prin construirea lor a acoperit nevoile de îngrijire a multor persoane, deoarece calamitățile naturale, luptele politice și războaiele lăsau foarte multe răni în urmă ²⁶. Sfântul Marican, de asemenea, a construit un spital²⁷.

Pe lângă spitalele construite mai existau și case pentru oamenii aflați în diferite nevoi speciale, denumite *xenon*. Astfel, Simeon Metafrastul povestește o întâmplare în care un cetățean cu funcție mare din Constantinopol a fost exilat la Thesalonic, soția acestuia găsind un sprijin în Sfântul Ioan Gură de Aur care a găzduit-o în *xenonul* unei Bisericii. Tot la îndemnul sfântului, un patrician și-a donat averea *xenonunlui* Bisericii. Simțul ospitalității, care a fost dezvoltat în vremea sfântului, îi cuprindea pe străini, pelerini, provinciali, oaspeți, toți deopotrivă beneficiind de *xenonurile* din Biserică. Biograful său, Paladie, menționează că în capitală aproape toți oamenii întâlniți erau *xenodochoi*, adică persoane găzduite în aceste case.

Cazarea oamenilor veniți din provincii, a vizitatorilor și pelerinilor care ajungeau în capitală sau mergeau către altă cetate, fie cu probleme personale ori în scopuri religioase ajuta foarte mult, deoarece aproape toți erau săraci sau făceau parte din categoria medie, fiindu-le împovăraător din punct de vedere financiar să călătorească. Hrana și găzduirea primite în *xenonuri* era mană cerească pentru ei.

Din punct de vedere cronologic, cronicarul anonim Teodor Scutariotul amintește într-o scriere de-a sa că multe *xenonuri* au apărut odată ce demnitarii Romani s-au

²⁶ Demetrios J. CONSTANTELOS, *Filantropia Bizantină...*, pp. 228-229.

²⁷ Demetrios J. CONSTANTELOS, *Filantropia Bizantină...*, pp. 284-285.

stabilit în acest oraș la ridicarea lui la rang de capitală, la conducerea cărora erau oameni ai Bisericii.²⁸ Primul *xenon* cunoscut cu această denumire în Constantinopol a fost fondat de către Sfântul Marcian.

Xenonurile erau conduse de către un *xenodochos*, numit de obicei de către episcopul locului. În fruntea *xenonurilor* doar curtea imperială sau fondatorul instituției mai puteau numi oameni. Dacă un episcop nu delega pe nimeni în administrarea *xenonului*, conducerea unității cădea în sarcina directă a sa²⁹. Canonul 41 Apostolic menționează ca prima însărcinare a episcopului de a delega persoane responsabile de instituțiile filantropice³⁰.

Ioan Zonaras și Theodor Balsamon spun că în canonul 8 de la Calcedon, cei care administrau aceste instituții filantropice trebuiau să fie neapărat supuși Bisericii³¹.

O altă categorie de instituții ecleziale de binefacere erau căminele pentru bătrâni, denumite *gerocomeia*. Cea mai veche instituție de acest fel din Constantinopol se găsea în *Psamathia* (regiune aflată la extremitatea vestică a Constantinopolului), existența ei fiind datată din secolul al IV-lea. Pseudo-Codinos afirmă că acest cămin de bătrâni a fost construit de Împărăteasa Elena, mama lui Constantin cel Mare, alături de un palat și o Biserică³². Directorul unei astfel de instituții era o persoană foarte bine pregătită și respectată, capabilă să devină în viitor un patrician, episcop sau chiar patriarh. Un astfel de caz, în care directorul unei astfel de instituții a devenit Patriarh, s-a petrecut în căminul de bătrâni al patricianului Dexiocrates din vremea lui Teodosie al II-lea (408-450)³³.

O a treia categorie de instituții erau așezămintele pentru săraci denumite *ptochion* sau *ptochotropheion*. Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă într-o predică, la scurt timp după ce a fost investit ca patriarh (26 Februarie 398), că în Constantinopol nu existau mai mult de 50.000 de săraci. El a făcut apel la populația creștină care atunci număra aproximativ 100.000 de suflete, pentru a-i ajuta. Astfel, au fost construite case în Constantinopol pentru ei, aflate lângă Biserici sau mănăstiri³⁴. În ele erau ajutați în special săracii care nu puteau munci datorită unor boli a bătrâneților, sau a unor

²⁸ Demetrios J. CONSTANTELOS, *Filantropia Bizantină...*, pp. 258-259.

²⁹ Demetrios J. CONSTANTELOS, *Filantropia Bizantină...*, pp. 294.

³⁰ „Poruncim ca episcopul să aibă putere asupra bunurilor Bisericii, căci, dacă trebuie să i se încredințeze sufletele valoroase ale oamenilor, cu atât mai mult ar trebui să poruncească în privința banilor, ca toate să fie administrate după puterea sa și să fie oferite nevoiașilor prin preoții și diaconii cu frica lui Dumnezeu și cu toată evlavia. Dar dacă ar avea nevoie, atunci să se împărtășească și el de cele de care are nevoie pentru necesitățile sale constrângătoare și pentru cele ale fraților primiți ca oaspeți, ca aceștia să nu fie în nici un fel lipsiți. Căci legea lui Dumnezeu a rânduit ca cei care stau la altar să se hrănească de la altar, fiindcă nici soldatul nu poartă arme împotriva dușmanilor din soldele proprii”, Răzvan PERȘA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...* Vol. I, pp. 119-120.

³¹ Demetrios J. CONSTANTELOS, *Filantropia Bizantină...*, pp. 295.

³² Demetrios J. CONSTANTELOS, *Filantropia Bizantină...*, pp. 318.

³³ Demetrios J. CONSTANTELOS, *Filantropia Bizantină...*, pp. 302-303.

³⁴ Demetrios J. CONSTANTELOS, *Filantropia Bizantină...*, pp. 338.

motive serioase. Cei care puteau munci, dacă nu se conformau unei munci erau dați afară după câteva săptămâni.

O altă instituție din orașul Constantinopol a fost cimitirul pentru săraci și străini denumit *xenotaphion*. Locul de veci precum și cheltuielile de înmormântare erau suportate de Biserică, stat sau anumiți filantropi. Un astfel de cimitir era situat lângă cisterna cu apă a lui Mocios. Împărăteasa Pulcheria (450-457) a construit mai multe astfel de cimitire în oraș³⁵.

Manifestațiile publice despre care doresc să vorbesc sunt cele desfășurate între anii 398 și 404 de către Sfântul Ioan Gură de Aur în cetatea Constantinopolului³⁶. Acestea au avut loc în cele mai importante piețe și clădiri din oraș, locul în care demnitarii, senatorii și împărații își aveau încoronarea, sărbătorile, ori aveau loc diverse manifestații publice specifice culturii păgâne. Sfântul Ioan Gură de Aur specifică că toate aceste manifestații, prin mirosurile, strigătele, priverile de acolo atrăgeau demonii care influențau oamenii cu viciile care sunt prezentate în aceste evenimente. Prin procesiuni religioase, Sfântul dorea să redobândească orașul, transformându-l într-un loc cu har prin cântări, psalmi, rugăciuni și slujbe desfășurate în aer liber. Dacă prin manifestațiile de tip păgân și civil sunt atrași demonii, prin procesiuni religioase este invitat Duhul Sfânt și îngerii pentru a sfinți locurile³⁷. Prin vocile, rugăciunile, faptele creștinilor din timpul procesiunii, se facilita o înrăurire bună a oamenilor care erau mai predispuși către viața spirituală.

Familiile imperiale și senatorii intrau adesea în conflict cu această viziune a Sfântului. De exemplu, în vremea lui Teodosie cel Mare, ceremoniile diverse acaparau mare parte din cele mai multe locuri publice ale orașului. El îndemna autoritatea să nu se facă sărbători cu luxuri foarte mari și nici clădiri foarte impunătoare, deoarece aceste sunt semnul unor patimi ale mândriei care atrag demonii.

Din punct de vedere pastoral, aceste procesiuni erau benefice pentru creștini deoarece erau cu toți uniți într-un singur glas, la fel ca în timpul Liturghiei și a altor rugăciuni, fiind solidari unii cu alții. Procesiunile aveau și un rol de a acapara procesiunile păgâne și eretice din oraș, arătând triumful credinței creștine asupra lor. Procesiunile aveau loc odată pe săptămână, de obicei Sâmbăta seara spre Duminică, la sărbătorile unor sfinți mari, sau la aducerea unor moaște importante în oraș³⁸.

CONCLUZII

În concluzii doresc să evidențiez asemănările și diferențele dintre pastorația întâlnită în secolele III-IV și secolul XXI.

³⁵ Demetrios J. CONSTANTELOS, *Filantropia Bizantină...*, pp. 357.

³⁶ Nathanael ANDRARE, „The processions of John Chrysostom and the Contested Space of Constantinople”, *Journal of Early Christian Studies*, 18, 2 (2010), p. 161.

³⁷ Nathanael ANDRARE, „The processions of John Chrysostom...”, pp. 161-170.

³⁸ Nathanael ANDRARE, „The processions of John Chrysostom...”, pp. 170-180.

Între secolele III-IV, Biserica a fost într-un proces de expansiune și de construire a identității canonice și teologice, pastorația din perioada aceasta trebuind să răspundă unor exigențe specifice vremii, cum a fost lumea păgână, primirea la credință, atitudinea față de eretici. Biserica a avut o atitudine dură față de păcat tocmai pentru a opri orice extindere a răului încă din început. Pocăința, pe care trebuia să o desfășoare fiecare om, depindea de accesarea la viața eclezială a Bisericii. Astăzi, această dimensiunea s-a pierdut, fiecare persoană având posibilitatea să participe liber la slujbe, dar fără posibilitatea împărtășirii cu Trupul și Sângele lui Hristos, până ce nu va fi dezlegat de un duhovnic. Este chiar încurajată în zilele noastre practica participării la slujbe, ca una care poate să atragă oamenii către Biserică. În secolele III-IV a fost pus mai mult accent pe pregătirea intelectuală și spirituală a credincioșilor, pentru a participa deplin de Tainele Bisericii, într-o cunoștință de cauză cât mai mare. Din punct de vedere al filantropiei, la fel ca în timpurile primare, Biserica are și astăzi în prim plan ajutorarea diferitelor categorii de persoane.

Pastorația din secolul XXI, se confruntă cu o secularizare excesivă, care obligă Biserica să găsească noi și noi metode a atrage oamenii. În perioada secolelor III-IV această secularizare nu exista, omul fiind din fire îndreptat către o viață spirituală, chiar dacă era una imorală în păgânism.

EVOLUȚII ALE RAPORTURILOR DINTRE STAT ȘI CULTE ÎN CONTEXTUL PANDEMIEI COVID-19 ÎN ROMÂNIA*

DRD. IONELA-SILVANA CODREAN**

Résumé: L'évolution des relations entre les cultes et l'État pendant la pandémie Covid-19 en Roumanie. Cette étude se propose d'être un point de réflexion sur les conséquences juridiques, canoniques et théologiques qu'entraîne la crise sanitaire liée à la pandémie de COVID-19. Les lignes qui vont suivre permettent une mise en perspective sur les mesures prises par les autorités étatiques roumaines et françaises, en mettant en tension la nécessité de préserver la santé publique et les conséquences sur la liberté de religion ainsi que sur les rapports entre les cultes et l'État roumain. De manière complémentaire, les restrictions et les mesures sanitaires entraînent un changement de paradigme dans la compréhension et la réalisation concrète de la vie sacramentaire et liturgique.

Mots clés : repères juridiques, canoniques, théologiques, crise sanitaire, Roumanie.

INTRODUCERE

Chiar și în timpul epidemiei de ciumă din secolul al XIV-lea¹, care a fost responsabilă pentru milioane de morți în Europa, ceremoniile religioase au continuat².

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Conf. univ. dr. Patriciu-Dorin Vlaicu, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorandă, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, e-mail: ionelacodrean@yahoo.com.

¹ Denumită și Moartea Neagră.

² „Clerul nu doar că a continuat a predica fiind totuși supus contagiunii [...] dar s-a conformat decretului papal care le ordona tuturor preoților să își îndeplinească în mod constant datoria, vizitând și îngrijind bolnavii și administrând sacramentele”. „Conștienți de riscurile asumate, preoții și-au luat (singuri), în secolele următoare și mai ales în timpul epidemiei de pestă din secolul al XVII-lea, măsuri determinate să îi protejeze: lumânare aprinsă plasată între credincios/pacient și preot pentru a dezinfecta aerul; administrarea comuniunii și mirungerii de la distanță cu ajutorul unui clește lung, necesitatea spălării mâinilor după asistarea bolnavilor etc.”, în J. BRONSSOLLET, *Quelques aspects religieux de la grande peste du XIV^e siècle*, în *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 64^e année n°1, janvier-mars 1984, pp. 53-66, [trad. a.]. Este cât se poate de evident că în timpul mării epidemii de ciumă Bisericii nu i-a fost interzis practicarea tradițiilor și slujbelor Sale. Totuși, Biserica a luat măsuri (sanitare) din proprie inițiativă. (În legătură cu măsurile de precauție pentru sănătate adoptate de Biserică, a se vedea Ph. MARTIN, *Les religions face aux épidémies. De la peste à la Covid-19*, Paris, éd. Du Cerf, 2020, p. 76 și urm.). Mai mult, cultul public nu a fost niciodată suspendat, ci doar adaptat circumstanțelor (un exemplu concret de adaptare a normelor liturgice și canonice pe care preoții trebuiau să le respecte în administrarea sacramentelor în perioadele de contagiune este manualul episcopului de Toulon Louis-Albert Joly de Choin, *Instructions sur le rituel* publicat în 1748 (L.-A. JOLY DE CHOIN, *Instructions sur le rituel*, Paris, éd. Gauthier Frères, 1828 (rééd.), t. II, pp. 412-427, *Apud* Ph. MARTIN, *Les religions face aux épidémies. De la peste à la Covid-19*, *Op.cit.*, pp. 54-57).

De mai bine de un an, starea de urgență declanșată în domeniul sănătății de noul virus SARS-COV-2, a creat o situație fără precedent. Astfel, libertățile civile și drepturile fundamentale au fost restrânse considerabil din nevoia imperativă de a se prezerva sănătatea publică și din necesitatea urgentă de limitarea răspândirii virusului. În special, libertatea religioasă, înțeleasă mai ales în dimensiunea sa colectivă, a fost sever restricționată³. De remarcat că pandemia Covid-19 a bulversat, ba chiar a pus în pericol, practica cultului religios în lume. Numeroasele măsuri legislative adoptate în regim de urgență pentru protecția socială au pus în mod repetat Bisericele în dificultate cu privire la organizarea cultului și mai ales organizarea accesului la sfintele taine. Or, dacă epidemia actuală a forțat statele să producă schimbări substanțiale, prin suspendarea și restricționarea mai multor libertăți fundamentale și stabilirea unei „stări de urgență în sănătate”⁴ la rândul ei Biserica a fost, direct implicată, atât în dimensiunile sale locale (prescripții și recomandări eparhiale) cât și universale (concertare a Întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe Autocefale, acte emise de Penitenciarului Apostolic «Paenitentia Apostolica» sau emise de celelalte Dicasterii romane precum Congregația pentru Cultul Divin și Disciplina Sacramentelor). Așadar, pandemia a dezvăluit că Bisericele, în special Biserica Catolică dar și Biserica Ortodoxă (în ciuda conservatorismului său), pe de o parte pot da dovadă de creativitate și de dinamism, iar pe de altă parte de inerție, de retragere în fața noilor provocări. Acest lucru a avut și încă are ca rezultat o varietate extremă de situații ce sunt dificil de generalizat. De exemplu, în perioadele de strictă izolare când în mod repetat au fost interzise serviciile și ceremoniile religioase în prezența publicului, preoții au fost creativi, în special cu privire la slujbele difuzate pe internet. Aceste practici ridică însă numeroase probleme și nu doar din punct de vedere al teologiei⁵.

Ca atare au existat o multitudine de provocări teologice, liturgice, spirituale, la care Sfântul Scaun, Sfintele Sinoade precum și bisericile locale, au încercat în urgență, să

³ Mai ales datorită faptului că adunările și întrunirile în lăcașurile de cult au fost temporar interzise.

⁴ Concept care se referă la categoria circumstanțelor excepționale, văzut ca o condiție de neaplicare a regimului juridic normal și deci, prin urmare, ca o condiție de aplicare a unui regim juridic excepțional. Jurisprudența franceză, de exemplu, oferă, „*dacă nu o definiție a conceptului, cel puțin un catalog de cazuri: război, dar și conflicte violente într-o municipalitate, o explozie vulcanică sau o epidemie dovedită*” (a se vedea P. CHRÉTIEN, N. CHIFFLOT, M. TOURBE, *Droit administratif*, Sirey, Dalloz, coll. Université, 17^{me} éd., 2020-2021, pp. 650-651, [trad. a.]). De altfel, Consiliul de stat francez a recunoscut, înainte de adoptarea mecanismului legislativ al stării de urgență a sănătății, printr-o hotărâre, că epidemia COVID-19 are caracterul unor circumstanțe excepționale (CE, ord., 22 mars 2020, *Syndicat Jeunes Médecins*, n°439674).

⁵ În acest context dramatic, pandemia COVID-19, pe lângă amprenta grea lăsată asupra sănătății fizice, a avut impact și asupra sănătății psihice (bunăstarea și siguranța persoanelor, familiilor și chiar a comunităților este un puternic vector al dizolvării structurilor umane și societale). Îngrijirea trupului și a sufletului fiind inseparabile, lecuirea nu înseamnă doar atenția acordată trupului. Preocuparea pentru suflet este de asemenea esențială. Prin urmare, în lupta împotriva epidemiei, Biserica trebuie să aibă un dublu rol, atât sanitar, dar mai presus de toate spiritual. În acest sens, practica cultului în dimensiunea sa colectivă se dorește a fi o necesitate pentru a permite creștinilor să se sprijine reciproc și să rămână uniți în lupta împotriva epidemiei.

ofere soluții provizorii dar în conformitate cu dreptul canonic. Așadar, au luat amploare reguli de urgență pentru adaptarea rânduielilor bisericești necesităților sanitare.

Se poate observa că două teme sunt strâns legate între ele, cea a utilității unei derogări și cea a admisibilității sale atât din punct de vedere juridic cât și canonic. În cele ce urmează vor fi examinate măsurile adoptate de autoritățile statale, subliniind necesitatea păstrării sănătății publice și consecințele asupra exercitării libertății de religie sau asupra aspectelor ce nu pot fi guvernate decât de canoanele bisericești și de practicile stabilite prin hotărâri sinodale⁶. Prin urmare, este interesant să se examineze modul în care, atât din punct de vedere juridic cât și canonic, au fost reglementate exercitarea libertăților religioase în timpul crizei de sănătate Covid-19 într-un stat neutru ortodox.

Reflexele vechi și noile abordări vor fi interconectate așa încât vor fi examinate măsurile luate de autoritățile de stat, din România, în timpul primelor faze de instituire a stării de urgență și a etapelor care au urmat. Nu vor fi lăsate deoparte nici consecințele imediate asupra exercitării libertății religioase și asupra raporturilor dintre stat și biserică dar, nici importante controversate care au fost generate cu privire la autonomia Bisericii.

Pentru a reface un scurt istoric, în România, chiar dacă instituirea stării de urgență a fost primul răspuns la epidemie⁷ ulterior au fost adoptate noi măsuri de prevenire a răspândirii virusului⁸.

După încetarea stării de urgență deoarece cadrul juridic și juridic comun au fost insuficiente pentru a justifica măsuri restrictive cu privire la libertățile fundamentale, starea de alertă a fost stabilită prin adoptarea legii-cadru nr. 55 din data de 15 mai 2020 privind unele măsuri pentru prevenirea și combaterea efectelor pandemiei de COVID-19⁹.

Astfel, chestiunile juridice care vor fi examinate, vor dezvălui un context juridic care subliniază semnele unei ingerințe a statului în autonomia bisericii precum și unele schimbări a raporturilor dintre stat și biserică.

Chiar dacă, că este vorba de o separație-neterminată în spirit de colaborare bazată pe o logică a dreptului public, pandemia a scos perfect în evidență faptul că echili-

⁶ Dezbateră cea mai aprinsă, mai ales pentru ortodocși, a fost utilizarea linguriței unice pentru administrarea Sfintei Taine a Împărtășaniei, chintesență a slujirii liturgice în Biserică. În schimb, pentru catolici, provocarea a fost, în mod esențial, primirea Sfintei Euharistii numai în mână și nu în gură.

⁷ A se vedea decretul prezidențial nr. 195 din data de 16 martie 2020, publicat în Monitorul oficial al României, nr. 212 din 16 martie 2020. Imediat a urmat hotărârea Parlamentului nr. 3 din data de 19 martie 2020, hotărâre ce a aprobat instituirea stării de urgență.

⁸ A se vedea ordonanța militară nr. 1 din data de 17 martie 2020, publicată în Monitorul oficial al României, nr. 219 din 17 martie 2020; decretul nr. 240 din data de 14 aprilie 2020, publicat în Monitorul Oficial al României, nr. 311 din 14 martie 2020. Parlamentul a aprobat prelungirea stării de urgență prin hotărârea nr. 4 din data de 16 aprilie 2020, publicată în Monitorul Oficial al României, nr. 320 din 16 aprilie 2020; ordonanța militară nr. 2 din data de 21 martie 2020, publicată în Monitorul Oficial al României, nr. 232 din 21 martie 2020.

⁹ Publicată în Monitorul Oficial al României, nr. 396 din data de 15 mai 2020. Starea de alertă a fost prelungită periodic de la data declarării inițiale (a se vedea ultima hotărâre a guvernului nr. 636 din data de 9 iunie 2021, publicată în Monitorul Oficial al României, nr. 586 din data de 10 iunie 2021).

brul dintre separație și libertatea religioasă¹⁰ a avut de suferit din cauza pandemiei iar diferitele garanții¹¹ care sunt atașate teoriei separației scot și mai mult în evidență dezechilibrul produs în relațiile dintre Biserică și stat.

Prin urmare, se poate observa, în România, o ruptură a angajamentului de cooperare dintre stat și Biserică pentru «binele țării». Regimul juridic român se caracterizează prin trăsături bine conturate: cea a libertății religioase și a convingerilor religioase, cea a egalității și nediscriminării în funcție de convingeri, susținute de neutralitatea statului¹², toate temperate de un regim al cultelor recunoscute¹³. Astfel, regimul se învârtă în jurul distincției dintre cei doi actori, statul și biserica, dar și a «parteneriatului social» dintre cei doi¹⁴. Deloc discretă pe scena societală din România, Biserica Ortodoxă Română (în continuare BOR) a avut cel mai mult de suferit în timpul pandemiei. În situația deja dificilă, angajamentul de colaborare dintre doi parteneri, statul și cultele în România, fost de multe ori în mod unilateral dat uitării de către autoritățile statale (atât la nivel național cât și la nivel local)¹⁵.

¹⁰ „*Separația este destinată asigurării libertății religioase*”, M. VERPEAUX, „La garantie de la liberté religieuse impose-t-elle un état laïque ?”, în J. ILIOPOULOS-STRANGAS, *Constitution & Religion, Constitution & Religion*, Table Ronde- Athènes, 22-26 mai 2002, Bruylant.

¹¹ Abstractizat, teoria separației înglobează trei garanții principale și anume neutralitatea statului, un egal tratament pentru toate comunitățile religioase (în acest sens niciuna dintre acestea nu ar trebui să beneficieze de un tratament special, favorabil sau nefavorabil) și nu în ultimul rând incompetența statului de a interveni în afacerile religioase și bisericești împreună cu corolarul său, recunoașterea libertății instituționale.

¹² Potrivit articolului 29 din Constituția României (în continuare CR) „*cultele religioase sunt autonome față de stat și se bucură de sprijinul acestuia, inclusiv prin înlesnirea asistenței religioase în armată, în spitale, în penitenciare, în azile și în orfelinate*”. În plus, potrivit articolului 9 din legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor „*în România nu există religie de stat; statul este neutru față de orice credință religioasă sau ideologie atee*”.

¹³ În România sunt recunoscute 18 culte religioase potrivit legii nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor.

¹⁴ Neutralitatea statului nu îl împiedică să colaboreze și să susțină cultele religioase. De altminteri, o asemenea situație este și imposibil de imaginat în practică, neutralitatea nefiind sinonim al separației între stat și cultele religioase. La nivel legislativ este limpede exprimată colaborarea între stat și culte precum și sprijinului statului față de acestea (a se vedea de pildă, legea-cadru nr. 284 din 28 decembrie 2010 cu privire la salarizarea unitară a personalului plătit din fonduri publice, publicată în Monitorul Oficial nr. 877 din 28 decembrie 2010; ordonanța Guvernului nr. 82 din 30 august 2001 privind stabilirea unor forme de sprijin financiar pentru unitățile de cult aparținând cultelor religioase recunoscute din România, publicată în Monitorul Oficial nr. 601 din 26 septembrie 2013; etc.).

¹⁵ În schimb, când se află în nevoie statul nu ezită să transforme Biserica în brațul său secular. Exemplul cel mai elocvent este campania de vaccinare. Premierul Florin Cițu a declarat într-o conferință de presă în data de 5 aprilie 2021 „*că este nevoie de o implicarea bisericii, mai ales la sate, și de cea a autorităților locale în campania de vaccinare, mai ales în mediul rural*” (disponibilă la <https://www.digi24.ro/stiri/actualitate/citu-e-nevoie-de-implicarea-bisericii-in-campania-de-vaccinare-mai-ales-in-mediul-rural-e-nevoie-ca-toti-romanii-sa-aiba-informatii-1484975>, accesat la data de 29 aprilie 2021). Pe scurt, Biserica devine un colaborator când aceasta poate fi de ajutor statului cu privire la aplicarea politicilor publice, dat fiind că Biserica Ortodoxă Română are capacitatea de a influența societatea.

Trecând peste restricțiile aduse libertății religioase¹⁶, în contextul dificil creat de

¹⁶ Cu privire la natura actelor ce au restricționat libertățile fundamentale a se vedea studiul lui B. DIMA, „Care este natura juridică a decretelor Președintelui României emise pentru instituirea și prelungirea stării de urgență” și „Cât de militară este ordonanța militară?”, în *revista online a Facultății de Drept, AUBD – Forum juridic* nr. 1/2020; Cu privire la legalitatea actelor a se vedea studiul lui R. ZIDARU, „Restrângerea exercițiului libertății religioase în preajma sărbătorilor pascale – o analiză critică”, *Revista Universul Juridic*, nr. 6, iunie 2020, pp.108-122; C. L. POPESCU, „Restrângerea exercițiului drepturilor și libertăților fundamentale prin decretele instituind sau prelungind starea de urgență sau de asediu și prin ordonanțele militare”, în *revista online a Facultății de Drept, AUBD – Forum juridic* nr. 1/2020.

Ar mai fi de adăugat, în primul rând, cu privire la prima ordonanță militară nr. 1-2020 din data de 17 martie 2020, că OUG nr. 1-1999 nu conține nicio prevedere care să vizeze expres restrângerea libertății religioase. De manieră generală, este stipulat în articolul 14 punctul d) că trebuie prevăzute de decretul de instituire a stării de urgență „drepturile și libertățile fundamentale al căror exercițiu se restrânge, în limitele prevederilor constituționale și ale art. 4 din prezenta ordonanță de urgență”. În plus, potrivit articolului 20, punctul j) „se poate dispune închiderea temporară a unor stații de distribuire a carburanților, a unor restaurante, cafenele, cluburi, cazinouri, sedii ale asociațiilor și ale altor localuri publice”. Interpretabil text de lege! Un text de lege trebuie să fie clar și concis. Oare trebuie ca cetățeanul lambda să știe a asimila „lăcașurile de cult” (articolul 2 din ordonanța militară nr. 1 din data de 17 martie 2020) cu „localurile publice” din OUG nr. 1- 1999? În plus, nici în decretul președintelui nr.195 din 16 martie 2020 nu a fost prevăzută nici o restrângere a exercițiului credințelor religioase (a se vedea în acest sens studiul C. L. POPESCU, „Drepturile omului vizate de măsurile derogatorii stabilite prin decretele de instituire / prelungire a stării de urgență”, în *revista online a Facultății de Drept, AUBD – Forum juridic* nr. 1/2020). Prima ordonanță militară nu a respectat, exigențele de legalitate (chiar dacă ulterior un al doilea decret președințial nr. 240 din 14 aprilie 2020 a introdus modificările de rigoare). Este cât se poate de evident că inițial aceasta, a fost lipsită de temei legal deoarece nu s-a aflat în sfera de aplicare a textelor legale pe care se întemeia. Ulterior, ordonanța militară nr. 2 din data de 21 martie 2020, publicată în Monitorul Oficial al României, nr. 232 din 21 martie 2020 a introdus noi măsuri de prevenire a răspândirii virusului. Cu privire la practica cultului, articolul 9 a completat articolul 2 cu noi alineate („se pot oficia slujbe în lăcașurile de cult de către slujitorii bisericești/religioși, fără accesul publicului, slujbele putând fi transmise în mass-media sau online; se pot oficia acte liturgice/religioase cu caracter privat [botezuri, cununii, înmormântări], la care pot participa maximum 8 persoane, precum și împărtășirea credincioșilor bolnavi la spital sau la domiciliul acestora”). După încetarea stării de urgență, deoarece cadrul juridic și juridic comun au fost insuficiente pentru a justifica măsuri restrictive cu privire la libertățile fundamentale, starea de alertă (în preambulul legii este justificată necesitatea adoptării stării de alertă „Exercițiul unor drepturi sau al unor libertăți poate fi restrâns numai prin lege și numai dacă se impune, după caz, între altele, pentru apărarea ordinii, a sănătății publice, dar și a drepturilor și a libertăților cetățenilor”) a fost stabilită prin adoptarea legii-cadru nr. 55 din data de 15 mai 2020 privind unele măsuri pentru prevenirea și combaterea efectelor pandemiei de COVID-19 (publicată în Monitorul Oficial al României, nr. 396 din 15 mai 2020). Astfel, potrivit articolului 45 din respectiva lege nr. 55/2020 „pe durata stării de alertă, activitatea cultelor religioase se exercită liber, cu respectarea regulilor de protecție sanitară care pot viza numai măsuri de protecție sanitară privind accesul în lăcașele de cult, distanțarea minimă de siguranță”. În plus, potrivit articolului 71 „în vederea punerii în aplicare a măsurilor prevăzute de prezenta lege, Guvernul adoptă hotărâri, la propunerea ministerelor de resort sau a CNSSU. În vederea aplicării măsurilor prevăzute de prezenta lege, ministerele și celelalte autorități responsabile, la propunerea CNSSU, după caz, emit ordine și instrucțiuni”. Cu toate acestea, ulterior au fost adoptate măsuri care au interzis libera exercitare a cultelor religioase. Un exemplu edificator poate fi hotărârea guvernului nr. 782/2020 din 14 septembrie 2020 dar și celelalte hotărâri posterioare. Aceasta este un act administrativ care pune în aplicare prin raportare la situația de fapt existentă, dispozițiile legii cadru nr. 55-2020. Potrivit articolului 108 din

pandemie, Statul a ajuns să-și depășească atribuțiile în domeniul raportării la culte și la libertatea religioasă în general.

Pe lângă restricțiile abuzive¹⁷, statul a adus atingere normelor canonice și rânduie-lilor bisericești și chiar a avut tendința de a limita excesiv autonomia bisericii.

Constituție, hotărârile Guvernului sunt acte de punere în aplicare a legilor, regimul lor juridic fiind de acte administrative cu caracter normativ sau individual și supuse controlului judecătoresc în condițiile articolului 21 și articolului 52 CR (a se vedea V. VEDINAȘ, *Tratat teoretic de drept administrativ*, vol. I, Universul Juridic, București, 2018, pp. 229-230). Pe scurt, hotărârea guvernului a interzis, potrivit articolului 1 din anexa nr. 3, participarea la procesiuni sau pelerinaje religioase persoanelor care nu au domiciliul sau reședința în localitățile în care se desfășoară aceste activități. Ori, potrivit articolului 45 din legea-cadru nr. 55-2020, „pe durata stării de alertă, activitatea cultelor religioase se exercită liber, cu respectarea regulilor de protecție sanitară” care pot viza doar măsuri de protecție sanitară privind accesul în lăcașele de cult, distanțarea minimă de siguranță. În plus, potrivit articolului 71 măsurile de protecție sanitară se stabilesc la propunerea CNSU cu avizul secretarului de stat pentru culte, prin ordin comun al ministrului sănătății și al ministrului afacerilor interne. Dar din păcate, a fost adoptată ulterior hotărârea CNSU nr. 47 din data de 5 octombrie 2020 ce prevedea în articolul 2 că „Organizarea de sărbători religioase este permisă numai cu participarea persoanele care au domiciliul sau reședința în localitatea unde se desfășoară activitatea, fără participarea persoanelor/pelerinilor din alte localități”. Dar, este cât se poate de evident că „interzicerea pelerinajelor persoanelor care nu au domiciliul sau reședința în localitățile în care se desfășoară aceste activități” nu pot fi considerate măsuri de protecție sanitară privind accesul în lăcașele de cult, distanțarea minimă de siguranță. Prin urmare, hotărârea de guvern nu se încadrează în limitele prevăzute de legea-cadru nr. 55-2020 (măsurile de protecție sanitară prevăzute în mod expres de articolul 45 din legea-cadru 55-2020 (dar nici în lista regulilor enumerate de ordinul nr. 1103 din data de 17 iunie 2020). Prin aplicarea normelor de tehnică legislativă, hotărârea guvernului 782/2020, este nelegală deoarece conține dispoziții contrare legii-cadru nr. 55-2020. Deci, nici guvernul și nici un alt organ administrativ local prin hotărâre guvernamentală sau locală nu a fi avut permisiunea pe durata stării de alertă, să impună măsuri restrictive exercițiului unor drepturi și libertăți fundamentale în afara celor care sunt indicate în mod expres de legea-cadru nr. 55/2020. Iar lista de acte administrative ilegale poate continua, în frunte cu hotărârea CJSU Constanța nr. 72 din 10 noiembrie 2020 prin care s-a dispus „interdicția participării la procesiunile și/sau pelerinaje religioase a persoanelor care nu au domiciliul sau reședința în localitatea unde se desfășoară respectiva activitate”; hotărârea CJSU Iași nr. 35 din 6 octombrie 2020, etc.

¹⁷ Trecând peste lipsa temeiului legal, restricționarea trebuie să aibă un scop legitim. Fără îndoială că protecția sănătății și siguranței publice este un scop legitim (a se vedea lista exhaustivă a articolului 53 alineatul 1 CR). Dar, obiectul restricționării trebuie să aibă ca obiect strict exercițiul libertății și fără a aduce vreo atingere existenței dreptului însuși. În plus, restricționarea trebuie să fie necesară într-un stat democratic. Această ultimă condiție este mult mai problematică deoarece au existat numeroase disproporții între măsurile restrictive și scopul legitim urmărit. Nu este doar suficient ca măsura restrictivă să răspundă unei nevoi imperioase prevăzute de lege dar trebuie și justificat cum poate contribui la realizarea scopului urmărit și dacă nu cumva a existat o altă posibilitate mai puțin restrictivă. Oricum ar fi, măsura restrictivă trebuie să fie proporțională cu scopul urmărit iar aplicarea testului de proporționalitate trebuie să țină cont de diferitele interese aflate în joc (pentru detalii în legătură cu necesitatea și testul de proporționalitate, a se vedea J.-F. RENUCCI, *Tratat de drept european al drepturilor omului*, Op.cit., p. 822). A se mai vedea și argumentele juridice ale reprezentan-tului României în panelul de experți pe libertate religioasă la OSCE și președintele FoRB România, Cătălin RAIU într-un interviu acordat revistei Sinteza: „Standardele internaționale spun că liberta-tea religioasă poate fi restricționată doar cu îndeplinirea simultană a mai multor condiții: modalitatea de restricționare să fie cuprinsă în lege, să nu discrimineze față de alte domenii ale societății sau între diverse

Au fost momente în care statul a luat decizii care au afectat libertatea religioasă, desconsiderând autonomia (A) și calitatea de partener a Bisericii (B).

O ÎNCERCARE DE MODIFICARE A ACTELOR LITURGICE FĂRĂ ACORDUL BISERICII : IMIXTIUNE A STATULUI ÎN SFERA AUTONOMĂ A BISERICII

Înerez principiului libertății religioase în societate, autonomia¹⁸ este un element comun tuturor comunităților religioase, indiferent de statutul lor juridic.

Recunoașterea unui drept de autodeterminare pentru colectivitățile religioase, din punctul de vedere al obligațiilor statului, are un aspect dublu. Pe de o parte, statul nu trebuie să interfereze în organizarea și administrarea comunităților religioase iar pe de altă parte statul, nu numai că are o obligație de abținere, dar, chiar mai mult, trebuie să respecte și să garanteze, în anumite limite, libertatea instituțională a cultelor. Este foarte clar că statul este incompetent să intervină în chestiuni religioase. Prin urmare, comunitățile religioase sunt libere să se organizeze și să se administreze așa cum consideră de cuviință mai ales în ceea ce privește afacerile lor interne¹⁹.

Deci, ca autoritate religioasă independentă, indiferent dacă se află sau nu într-o relație de separație-colaborare cu statul sau de separație radicală²⁰, comunitățile reli-

comunități religioase, să fie proporțională cu binele general urmărit (în cazul nostru, cu sănătatea generală a populației) și să se păstreze în logica neutralității statului față de viața religioasă". Potrivit acestuia, aceste condiții au lipsit în cazul României (disponibil la <https://r3media.ro/catalin-raiu-expert-osce-despre-relatia-stat-biserica-in-pandemie-autoritatile-n-au-reusit-sa-arate-empatie-cu-oamenii-si-sa-comunice-constructiv-ci-pe-un-ton-despotic-si-negativ-asistam-la-umi/>, accesat la data de 29 aprilie 2021). Trebuie adăugat că articolul 15 din Convenția europeană a drepturilor omului prevede posibilitatea de derogare a statelor de la obligațiile prevăzute de articolul 9. În contextul Covid-19 este vorba oare de derogări sau de restricționări? Din punct de vedere juridic, ar fi, de fapt, nepotrivit a se concludi că, în realitate, dreptul comun al restricțiilor drepturilor fundamentale permite, în condiții relativ identice, același lucru, nici mai mult nici mai puțin ceea ce permite articolul 15 al Convenției, astfel încât alegerea temeiului juridic ar fi, în afară de orice considerație simbolică și recunoaștere politică perfect imaterială, din punct de vedere pragmatic.

¹⁸ „Garanția de autonomie religioasă presupune ca Biserica și Statul să fie, fiecare în domeniul său, independente și suverane. Biserica nu are nici competența, nici misiunea de a administra problemele materiale ale unei națiuni, dar ea nu poate fi indiferentă la ceea ce se întâmplă. Statul nu are nici competența, nici misiunea de a conduce omul spre mântuire, dar are obligația de a nu împiedica dezvoltarea morală a cetățeanului”, în P. VLAICU, *Locul și rolul recunoscut Bisericilor în țările Uniunii Europene*, ed. Arhiedecezană, Cluj-Napoca, 1998, p. 25.

¹⁹ Care nu produc consecințe în ordinea juridică temporală.

²⁰ Referitor la autonomia cultelor religioase, în decizia nr. 448 din 7 aprilie 2011, publicată în M. Of. nr. 424/17.06.2011, CCR observă „că fiecare dintre aceste instituții are competențe specifice care nu interferează. De exemplu, Curtea Europeană a Drepturilor Omului prin Hotărârea din 3 noiembrie 2009, pronunțată în Cauza Lautsi împotriva Italiei, a reafirmat obligația statului de a fi neutru în exercitarea autorității publice, mai ales în ce privește educația, prin neafișarea simbolurilor religioase aparținând unui cult anume în sălile de clasă. Curtea observă că în cazul cultelor religioase termenul autonomie se referă la capacitatea de a legifera și a se conduce potrivit statutelor proprii. (...) În jurisprudența sa, Curtea Europeană a Drepturilor Omului a statuat că existența autonomă a comunităților

gioase pot adopta în mod liber reguli referitoare la organizarea sau funcționarea lor. Unele dintre aceste reguli au un aspect strict intern precum drepturile și îndatoririle ecleziastice, tainele, cultul și doctrina. Altele, în schimb, nu se limitează la acest aspect unic și produc consecințe în ordinea juridică temporală (de exemplu afaceri pur civile precum statutul juridic al asociațiilor religioase, organizarea libertății de conștiință, căsătoria, școala, schimbarea religiei)²¹. Prin urmare, rezultă o schemă în virtutea căreia dreptul de autodeterminare în sensul dreptului civil vizează doar dreptul comunităților religioase de a se organiza în stat și, în consecință, nu se aplică decât competențelor care se propagă în sfera temporală. În schimb, în activitatea pur internă a comunităților religioase, să o numim „nucleul dur” al Bisericii, ce nu implică în niciun fel ordinea juridică a statului, statul nu are dreptul la niciun amestec. Competențele sale exclusive sunt absolute și prin urmare nici chiar considerarea contextului pandemic nu ar trebui să ridice probleme din punct de vedere teoretic.

Legitim fiind, ne putem întreba, ce a căutat statul să interfereze în competențe specifice bisericii pentru a asigura, fie chiar, respectarea regulilor sanitare și păstrarea sănătății publice? Ce a căutat statul în probleme care, în virtutea, principiului neutralității religioase a statului și al principiului autonomiei cultelor religioase, nu pot fi guvernate decât de canoanele bisericești și de practicile stabilite prin hotărâri sinodale în cazul Bisericii Ortodoxe sau de normele juridice formulate de Biserica Catolică? Cum a putut statul pretinde o modificare a anumitor reguli liturgice (ca de exemplu modul/procedura de împărtășanie) sau să intervină în organizarea cultului (precum de exemplu cultul Sfinților, cinstirea Sfințelor Icoane sau venerarea Sfintei Cruci)? Așa cum Biserica nu are competențe la nivel legislativ civil, nici statul nu are compe-

religioase este indispensabilă într-o societate democratică și constituie o problemă esențială în protecția libertății religioase garantate de prevederile art.9 din Convenția pentru apărarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale (CEDO, 26 octombrie 2000, Hasan și Chaush c./ Bulgaria)”. Pentru o abordare detaliată a temei autonomiei comunităților religioase și obligația corelativă de neutralitate a statului a se vedea I.-G. CORDUNEANU, *Neutralitatea religioasă în jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului*, teză, București, 2017.

²¹ Se impune distincția modernă între afacerile interne și afacerile externe ale bisericilor. Aceasta este consecința recunoașterii autonomiei Bisericii și a nașterii propriiei puteri în ceea ce privește trei tipuri de afaceri: afacerile pur interne ce includ drepturi și îndatoriri ecleziastice, taine, doctrină, afacerile mixte ce constau în administrarea patrimoniului bisericesc și afacerile civile cu privire la situația juridică a asociațiilor religioase, organizarea libertății de conștiință, căsătoria, schimbarea religiei și părăsirea Bisericii. Pentru evoluțiile legate de autonomia Bisericilor, a se vedea în principal evoluția din Germania, unde recunoașterea progresivă a unui astfel de drept ilustrează foarte clar evoluțiile dreptului civil ecleziastic. Pentru istoria conceptelor afaceri interne/externe a se vedea J. HECKEL, „Cura religionis. Ius in sacra, ius circa sacra”, în *Festschrift für Ulrich Stutz zum siebzigsten Geburtstag*, Stuttgart, 1938, pp. 224-298. În România, în temeiul articolului 29 CR autonomia recunoscută Bisericilor este o protecție constituțională reală atât pentru exercitarea misiunilor cât și pentru administrarea propriilor lor afaceri, în special cele interne. În numele acestei distincții, orice mijloc de acțiune a uneia dintre instituții care intră în sfera de competență a celeilalte este interzis. Prin orice ingerință, statul ar ignora obligația constituțională de autonomie a religiilor și indirect obligația de neutralitate.

tența de a interveni la nivelul legislației și tradițiilor bisericești, cu atât mai mult să își aroge rol de consultant teologic făcând recomandări.

Spre deosebire de stat, simplă instituție temporală, Biserica este o instituție spirituală, mai mult este o taină relevată prin întruparea Mântuitorului Hristos în lume. Astfel, comuniunea lui Hristos cu oamenii formează „*constituția teandrică a Bisericii*” al cărei Cap este Isus Hristos, iar membrii sunt credincioși, având ca unic scop mântuirea și înrădăcinarea în Hristos²². De aceea, misiunea Bisericii ca una spirituală are drept scop armonizarea conținutului său în revelația lui Hristos ce se realizează printr-o organizare și funcționare care subliniază necesitatea vieții sacramentale și morale a credincioșilor în conformitate cu conștiința comună a Bisericii, așa cum este exprimat prin canonul 1 al Sinodului VII Ecumenic²³. Astfel, Biserica își desfășoară activitatea și se organizează după o serie de reguli și principii care exprimă pe deplin și autentic conținutul revelației în Hristos, fără a constitui o înregistrare exhaustivă a conținutului adevărului divin.

Aceste reguli sunt cuvântul Mântuitorului Hristos din Sfânta Scriptură și Sfintele canoane ca rod al Duhului Sfânt, care susțin practic instituțiile ecleziastice din punct de vedere al esenței și conținutului, care diferă considerabil de legile statului ce sunt simpla invenție a omului. Statul legiferează pe baza principiilor științei juridice contemporane, care ignoră natura reală, precum și criteriile ecleziologice pentru interpretarea Sfintelor canoane. Acest lucru are drept consecință directă faptul că multe dintre reglementările legislative ale statului pentru Biserică fie ajung să fie în afara spiritului tradiției canonice, fie, în unele cazuri, ajung în conflict cu aceasta.

Se poate observa corelația a doi factori, pe de o parte, Sfintele canoanele care constituie sursa legii interne a bisericii iar, pe de altă parte, legile care constituie sursa ordinii juridice a statului.

Doar recunoașterea autonomiei ecleziale și a propriei puteri (competența proprie) poate permite distincția între competențele (mai ales excluzive) ale Bisericii și competențele statului.

Întrucât, „*culte religioase sunt autonome față de stat [...] organizându-se potrivit statutelor proprii, în condițiile legii*”²⁴, BOR și-a adoptat propriul statut de organizare și funcționare²⁵.

Potrivit articolului 4 din Statut, BOR este autonomă față de stat și de alte instituții. Chiar statul a acordat validitate juridică Statutului BOR și prin urmare posibilitatea de a funcționa autonom²⁶ în ordinea juridică a teritoriului României. Deci, este de la

²² A se vedea D. STĂNILAOE, *Teologie dogmatică ortodoxă. Vol. II*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 263-264.

²³ A se vedea canonul 1 al Sinodului ecumenic VII.

²⁴ Articolul 29 CR.

²⁵ Statutul din 16 ianuarie 2008 (republicat), publicat în Monitorul Oficial al României, nr. 97/10.02.2020 (disponibil la <http://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/222799>).

²⁶ Potrivit articolului 8 din legea nr. 489-2006 cu privire la libertatea religioasă și regimului general al cultelor, „cultele [...] se organizează și funcționează, în mod autonom, potrivit propriilor stat-

sine înțeles că statul, în virtutea autonomiei bisericii, garantată atât la nivel constituțional cât și la nivel legislativ, nu este în măsură să impună și nici să interzică Bisericii reguli de organizare și funcționare (excepție făcând cele care pot produce consecințe în ordinea juridică temporală).

În plus, libertatea cultelor religioase implică nu numai autonomia față de stat, prevăzută de articolul 29 din Constituție, dar și libertatea credințelor religioase prevăzută de același articol²⁷.

Este evident, că principiile autonomiei bisericii nu ar mai fi respectate dacă statul ar impune un mod de organizare și manifestare a serviciului religios contrar propriilor sale canoane, sau, pe de altă parte, ar limita, libera exercitare a credințelor religioase.

În virtutea autonomiei trebuie să existe o delimitare a celor două domenii care interzic anumite legături instituționale între stat și instituțiile religioase. Se poate face astfel o distincție între, pe de o parte, statul care este responsabil pentru bunăstarea colectivă în cadrul unei comunități temporale, comunitatea politică și, pe de altă parte, Biserica care îndeplinește o misiune spirituală. Statul îndeplinește o misiune temporală cu mijloace temporale, Biserica o misiune spirituală cu ajutorul mijloacelor spirituale. Prin urmare, cele două entități operează pe planuri separate și au fiecare o misiune specifică. Această distincție justifică faptul că fiecare instituție are o „autonomie substanțială”, „o competență proprie” ce poate fi catalogată drept „competență a competențelor în sfera proprie”, pe care o poate invoca împotriva posibilelor încălcări de către cealaltă putere.

Corolar al autonomiei, și neutralitatea statului are un cuvânt de spus deoarece bisericii i se vede recunoscut specificul misiunii sale astfel încât statul să nu intenționeze să supună îndeplinirea acestei misiuni specific spirituale vreunei presiuni exterioare, nici măcar în condiții excepționale.

Deși, autonomia cultelor religioase este garantată constituțional, statul sub pretextul pandemiei, a trecut o frontieră care nu ar fi trebuit trecută. Astfel, legându-se de lingurița unică pentru administrarea Sfintei Taine a Împărtășaniei, chintesență a slujirii liturgice (a) statul a ajuns până la moaștele Sfintei Parascheva din Iași, prin interzicerea pelerinajelor și atingerea raclei (b).

INGERINȚE LA ADRESA SFINTEI EUHARISTII

ÎN CONTEXTUL COVID-19, ÎNTR-UN stat care se vrea neutru din punct de vedere religios, autoritățile statale au recomandat, evitarea linguriței unice la Sfânta Împărtășanie în ideea că aceasta poate provoca transmiterea virusului.

ute sau coduri canonice”.

²⁷În plus, potrivit articolului 10 din Carta drepturilor fundamentale a UE „*orice persoană are dreptul la libertatea de gândire, de conștiință și de religie. Acest drept implică libertatea de a-și schimba religia sau convingerea, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea individual sau colectiv, în public sau în particular, prin intermediul cultului, învățământului, practicilor și îndeplinirii riturilor*”. A se mai vedea articolul 9 din Convenția europeană a drepturilor omului (în continuare CEDO).

Euharistia este săvârșită în Liturghie, „cult social prin excelență al Bisericii” la care „credincioșii participă la aducerea Sfintei Jertfe”²⁸ și prin care se realizează unitatea deplină a Bisericii²⁹. Modalitatea de oferire a Sfintei Împărtășanii cu lingurița credincioșilor se realizează în conformitate cu practica liturgică ortodoxă și în conformitate cu regulile fixate de Biserică pentru săvârșirea unor servicii divine importante cum sunt Sfintele Taine³⁰.

Prin Euharistie,

„Hristos nu numai că imprimă puterea sa purificatoare, sfințitoare, întăritoare, într-o materie, prin care ni se va comunica, ci schimbă pâinea și vinul în propriul său corp și în propriul său sânge, sursă a întregii puteri care este în el, covârșindu-le pe deplin cu prezența Lui, pentru a ni le da să mâncăm și să bem, astfel încât să ni le însușim”³¹.

Oare este permis credinciosului a se îndoi de „iubirea Lui Hristos [...] realizată prin Euharistie”³²? Ar putea fi comuniunea cu trupul și sângele lui Dumnezeu un pericol de contaminare? Cu privire la aceste întrebări, fiecare individ este liber a crede (sau a nu)³³ că „Sfânta Euharistie nu este și nu poate fi niciodată izvor de îmbolnăvire și de moarte, ci izvor de viață nouă în Hristos, de iertare a păcatelor, de vindecare a sufletului și a trupului”³⁴. Cu alte cuvinte, credinciosul are dreptul de a crede că a sa credință îl va proteja de contagiare. Prin urmare, cel ce crede este liber să participe la euharistie, în conformitate cu rânduielile specifice cultului său. Deoarece este o chestiune ce ține de convingerea fiecăruia, am putea afirma fără a împinge limitele, că, Sfânta Euharistie este chiar esența libertății religioase pentru un ortodox. Pentru credincios Euharistia nu este un simplu ritual de exteriorizare a convingerilor religioase este chiar esența convingerilor sale. Iar din acest punct de vedere libertatea de a avea convingeri religioase este absolută³⁵. În plus, după cum se știe libertatea de religie se materializează prin exteriorizarea liberă a convingerilor religioase prin diferite practici

²⁸ E. BRANIȘTE, *Liturgică generală*, Ed. Partener, Galați, 2008, p. 131.

²⁹ „Euharistia este prin excelență Taina unității Bisericii”, D. STĂNILOAE, *Teologie dogmatică ortodoxă. Vol. III*, pp. 93-94.

³⁰ A se vedea în legătură cu întrebuintarea linguriței la împărtășirea credincioșilor „Obiectele liturgice (Materia sau simbolurile naturale în serviciul cultului)”, în E. BRANIȘTE, *Liturgică generală*, pp. 334-337.

³¹ D. STĂNILOAE, *Spiritualité et communion dans la liturgie orthodoxe*, éd. Lethielleux, Paris, 2017, p. 159.

³² D. STĂNILOAE, *Teologie dogmatică ortodoxă. Vol. II*, p. 93.

³³ În virtutea articolului 9 alineatul 1 CEDO.

³⁴ Cuvânt pastoral pentru întărirea în credință și în comuniune euharistică, transmis de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel prin intermediul Agenției de Știri a Patriarhiei Române, citat preluat de pe site-ul Glasul Cetății disponibil la <https://www.glasulcetatiei.ro/articol/768/patriarhul-daniel-sfanta-euharistie-nu-este-si-nu-poate-fi-niciodata-izvor-de-imbolnavire-si-de-moarte-ci-izvor-de-viata-noua-in-hristos>, accesat în data de 20 aprilie 2021.

³⁵ Potrivit articolului 9 CEDO.

sau ritualuri³⁶. Iar, ritualul euharistic³⁷ ține exclusiv de competența Bisericii, ar putea fi calificat drept o „competență a competențelor Bisericii” deoarece este un aspect ce poate fi reglementat doar de canoanele și practicile stabilite prin hotărâri sinodale.

Or, a cere modificarea unui act liturgic constituie o nerespectare a principiului ne-utritalității religioase a statului³⁸ și al principiului autonomiei cultelor³⁹.

Deoarece, modalitatea de exercitare a acestei libertăți (ritual) intră în sfera de competență a BOR, puterea de a interveni sau de a lua măsuri, de a formula reguli sau recomandări cu privire la modificarea procedurii de administrare a Sfintei Euharistii aparține exclusiv autorității Sfântului Sinod, cea mai înaltă autoritate în Biserică. Ori, până și acesta a avut rețineri în privința vreunei modificări, excepționale sau temporale, chiar dacă modalitatea de săvârșire cu aceeași linguriță nu este reglementată canonic de vreun Sinod Ortodox. Instanța sinodală a amânat luarea unei decizii în privința schimbării modalității de împărtășire pentru a se ajunge între timp la un consens cu celelalte Biserici Ortodoxe autocefale⁴⁰. În urma consultării inter-ortodoxe cu celelalte biserici, cu privire la utilizarea linguriței în ritualul euharistic, poziția oficială a Bisericii rămas neschimbată⁴¹, deși inițial s-a transmis să fie respectate măsurile preventive impuse de Ministerul Sănătății⁴². Or, chiar dacă din punct de vedere

³⁶ A se vedea J.-F. RENUCCI, *Tratat de drept european al drepturilor omului*, ed. Hamagiu, București, 2009, p. 207.

³⁷ Este absolut necesar să se distingă două drepturi conexe, dar care nu sunt în totalitate la același nivel. Există pe de o parte dreptul absolut de a primi sacramentele iar pe de altă parte modalitatea prin care este permisă administrarea lor.

³⁸ Dreptul la libertatea de religie exclude orice imixtiune din partea statului atât cu privire la convingerile religioase cât și cu privire la modalitățile de exercitare a acestora (a se vedea CEDO, 26 septembrie 1996, Manoussakis și alții c./Grecia, nr. 18748/91).

³⁹ A se vedea CEDO (Marea Cameră), 26 octombrie 2000, Hassan și Ceauș c./Bulgariei, nr. 30985/96.

⁴⁰ „Pentru Biserica Ortodoxă Universală, nu există obiecte sacre (sfințite) de unică folosință, ci de folosință perpetuă (Potir, disc, steluță și linguriță), obiecte care se curăță înainte de folosire și după folosirea acestora. În practica Bisericii Ortodoxe Universale, folosirea linguriței comune, la împărtășirea euharistică, nu a fost în trecut și nici în ultimele două luni de pandemie sursă de contaminare pentru vreun credincios ortodox. Prin urmare, Biserica Ortodoxă Română, potrivit tradiției sale liturgice multiseulare, nu poate accepta, nici în vreme de pandemie, utilizarea potirului și linguriței de unică folosință pentru împărtășirea comună a credincioșilor în timpul Sfintei Liturghii. În acest sens, cu aprobarea majorității membrilor Sfântului Sinod, consultați în scris în data de 11 mai 2020, modalitatea de împărtășire comună a credincioșilor în timpul Sfintei Liturghii, în vreme de pandemie, va fi hotărâtă după data de 1 iunie 2020, în consens cu celelalte Biserici Ortodoxe” (a se vedea îndrumările bisericești pentru starea de alertă din data de 14 mai 2020, disponibile pe site-ul Basilica <https://basilica.ro/indrumari-bisericesci-pentru-starea-de-alerta/>, accesat la data de 20 aprilie 2021).

⁴¹ „Toate Bisericile Ortodoxe autocefale rămân fidele tradiției liturgice ortodoxe de împărtășire a credincioșilor dintr-un singur Potir sfințit și cu o singură linguriță sfințită” (articol de știre disponibil pe site-ul Radio Europa Liberă <https://romania.europalibera.org/a/biserica-ortodoxa-romana-nu-renunța-la-lingurița-unică-în-pandemie/30739787.html>, accesat la data de 20 aprilie 2021).

⁴² „Persoanele care au teama de îmbolnăvire prin împărtășirea din Sfântul Potir cu lingurița comună pot cere preotului, în mod excepțional, împărtășirea, în orice moment al zilei, din Sfânta Euharistie pen-

juridic cât și canonic actul euharistic nu a fost în nici un moment ilegal⁴³, practica euharistiei a suferit multiple atacuri⁴⁴.

Interferând tot mai mult în domeniul religios statul a ajuns să lase impresia că devine organizator de pelerinaje.

INGERINȚE ÎN DOMENIUL ORGANIZĂRII MODULUI DE CINSTIRE A SFINȚILOR

Cinstirea moaștelor⁴⁵ este una dintre cele mai vechi forme de exprimare a cultului sfinților ca act religios menit să-l pună pe om în legătură cu Dumnezeu grație rugăciunilor mijlocitoare ale acestora către Dumnezeu pentru noi⁴⁶.

„Biserica și credincioșii au convingerea că prin atingerea de moaște și prin rugăciuni adresate sfântului lângă moaștele lui se înfăptuiesc adeseori vindecări și alte fapte minunate, ca și prin atingerea icoanelor, datorită energiilor dumnezeiești care, din persoanele celor prezenți în icoane, și în ultimă analiză, din Hristos, se prelungesc în icoane sau în moaște. Un temei pentru cinstirea moaștelor și al credinței în puterea ce iradiază din ele ni-l dă Sfânta Scriptură prin cazul învierii unui mort aruncat peste osemintele prorocului Elisei (IV Regi 12, 21). Puterea dumnezeiască ce lucrează prin trupurile sfinților după moarte e o continuare, dar și o intensificare a puterii ce lucrează prin trupurile lor cât erau în viață. Chiar umbra trupului lui Petru avea putere să vindece pe bolnavii peste care trecea (Fapte 5, 15). Iar alți bolnavi se vindeau prin atingerea de ștergarele care fuseseră folosite de Sfântul Apostol Pavel (Fapte 19, 11-12)”⁴⁷.

tru bolnavi, care le poate fi oferită într-o linguriță adusă de acasă și folosită exclusiv în acest scop, de o singură persoană (o firimitură din Sfânta Euharistie este pusă într-o linguriță cu vin)”, citat preluat de pe site-ul Basilica, <https://basilica.ro/patriarhia-romana-masuri-sanitare-si-spirituale-in-timp-de-epidemie>, accesat la data de 20 aprilie 2021).

⁴³ Întrucât nu există nicio lege sau canon care să interzică euharistia, nu mai este nevoie a se insista asupra celorlalte condiții (restrângerea să fie necesară într-o societate democratică și proporțională cu scopul urmărit, nediscriminatorie și instituită pe o perioadă determinată. Pentru mai multe detalii a se vedea E. S. TĂNĂSESCU, „Comentariu articol 53”, în I. MURARU, E. S. TĂNĂSESCU, Constituția României. Comentariu pe articole, Ed. C.H. BECK, București, 2008, pp. 530-546).

⁴⁴ Au fost formulate plângeri penale împotriva preoților care au împărțit credincioși pentru infracțiunea de zădărnire a combaterii bolilor prevăzută de articolul 352 din Codul penal. Printre cauza cele mai mediatizate a fost cea de la Constanța în care IPS Teodosie, Arhiepiscopul Tomisului a fost acuzat (procurorul din cadrul parchetului de pe lângă Curtea de Apel Constanța a ajuns la concluzia că nu au fost încălcate măsuri stabilite de lege (a se vedea articolul de știre „*Lingurița de împărțire nu este penală*” pe site-ul Arhiepiscopiei Tomisului la adresa de internet <https://arhiepiscopiatomisului.ro/2432/lingurita-de-impartasire-nu-este-penala/>, accesat la data de 20 aprilie 2021). A se mai vedea „Ordonanța procurorului de la Cluj, lecție de teologie” disponibilă la <https://cluj24.ro/procurorul-cazului-lingurita-de-la-catedrala-ortodoxa-din-cluj-napoca-a-constatat-ca-totul-a-fost-legal-ordonanta-procurorului-este-o-lectie-de-teologie-7847.html>, accesat în data de 20 aprilie 2021.

⁴⁵ De asemenea, pelerinajele la mormintele sfinților, mai ales în locurile unde se păstrează sfintele moaște, și cinstirea icoanelor sunt alte forme de exprimare a cultului.

⁴⁶ A se vedea E. BRANIȘTE, *Liturgică generală*, p. 67.

⁴⁷ D. STĂNILOAE, *Teologie dogmatică ortodoxă. Vol. III*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 367.

Reiese foarte clar că Biserica are convingerea că atingerea de moaște prin rugăciuni adresate Sfântului îl poate proteja pe credincios de boli prin puterea nevăzută a Domnului care sălășluiește în ele⁴⁸. Și în acest caz atingerea moaștelor nu este doar un simplu ritual de exteriorizare a convingerilor, este parte integrantă a convingerilor. Este vorba și aici despre o convingere intim religioasă.

Trebuie afirmat și reafirmat că, libertatea religioasă fiind puternic afectată⁴⁹, singurele restricții admise sunt cele cu privire la modalitatea de exercitare a acestei libertăți⁵⁰.

Ori, Comitetul Județean pentru Situații de Urgență Iași a interzis⁵¹ atingerea raclei în care se păstrează moaștele Sfintei Parascheva, patroana Moldovei, pe tot parcursul desfășurării sărbătorii religioase.

Or în numele principiului libertății, autoritățile nu ar fi avut dreptul să interzică atingerea sfintelor moaște. Cel ce crede este liber să participe la săvârșirea cultului sfinților după tipicul stabilit de Biserică și în conformitate cu regulile de ritual specifice. Cel, mult, statul ar fi putut restricționa întreaga manifestare⁵², dar și în acest caz cu strictul respect al condițiilor de restricționare cu privire la manifestarea convingerilor religioase. În plus, oricât de imperioasă ar fi nevoia restricționării, fie ea și pentru protecția sănătății, și a ordinii publice (și aici ne referim la interzicerea accesului pelerinilor care nu au avut domiciliul sau reședința în municipiul Iași⁵³), măsurile luate trebuie să fie legale, necesare și proporționale, nediscriminatorii față de alte activități sociale și nereligioase (nu este vorba doar de discriminarea între oameni), și în plus să fie instituite pe o perioadă determinată⁵⁴.

Pe lângă faptul că măsurile adoptate au fost ilegale (a se vedea nota 8), nici celelalte condiții nu au fost respectate⁵⁵. Statul a făcut abstracție cu privire la prezentarea

⁴⁸ „Aceștia au ajuns cămări și locașuri curate ale lui Dumnezeu” (SFÂNTULUI IOAN DAMASCHIN, Dogmatica, trad. D. Fecioru, Apologeticul, 2004, p. 152; „Căci întru El locuiește trupește toată deplinătatea dumnezeirii”, Coloseni 2: 9 (Biblia sau Sfânta Scriptură, ed. Institutului biblic și de Misiune ale Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001).

⁴⁹ A se vedea articolul 9 CEDO.

⁵⁰ J.-F. RENUCCI, *Tratat de drept european al drepturilor omului*, pp. 206-207.

⁵¹ „*Arhiepiscopia Iașilor are obligația delimitării raclei cu Moaștele Sfintei Parascheva, astfel încât pelerinii să nu aibă contact direct cu aceasta*” potrivit articolului 4 din hotărârea nr. 35, prin care au fost aprobate măsurile specifice privind prevenirea și combaterea efectelor pandemiei de COVID-19 în perioada desfășurării sărbătorii religioase ocazionate de Hramul Sfintei Cuvioase Parascheva, în municipiul Iași.

⁵² Deoarece, principiul neutralității statului nu este absolut. Statul poate impune restricții în măsura în care sănătatea publică poate fi vizată. Dar, în conformitate cu dispozițiile articolului 9 al articolului din Convenția europeană ingerința statului este posibilă cu o triplă condiție: să fie prevăzută de lege, de a urmări un scop legitim, de a fi necesară într-o societate democratică (a se vedea cauza CEDO, 13 decembrie 2001, Biserica metropolitană din Basarabia și alții c. Moldova, nr. 45701/99; CEDO, Manoussakis, precit.).

⁵³ A se vedea articolul 1 hotărârea CJSU Iași nr. 35 din 6 octombrie 2020, articolul 2 hotărârea CNSU nr. 47 din data de 5 octombrie 2020.

⁵⁴ A se vedea articolul 53 CR, articolul 9 CEDO.

⁵⁵ A se vedea sentința civilă nr. 1328/2020 pronunțată de CAB, dosarul nr. 6887/2/2020 (restricțiile impuse de hotărârea 47 din 2020 Comitetul Național pentru Situații de Urgență, prin care se inter-

tuturor dimensiunilor și într-o manieră foarte precisă lăsând deoparte necesitatea verificării necesității, adecvării și intensității constrângerii⁵⁶.

Este regretabil faptul că într-un stat unde există o colaborare între stat și biserică, statul nu a recunoscut specificitatea libertății religioase pentru popor.

În plus, în numele principiului neutralității religioase a statului și al principiului autonomiei cultelor, săvârșirea cultului sfinților în calitate de cult divin public ține exclusiv de competența Bisericii. În plus legea cultelor nr. 289/2016 permite bisericii să își organizeze cultul potrivit propriilor sale norme. Statul nu are pur și simplu atributul de a reglementa reguli de cult precum cinstirea moaștelor, specifică cultului Bisericii Ortodoxe. Materializarea sa depinde strict de responsabilitatea bisericii (cu atât mai mult că manifestarea are loc în spațiul privat al Bisericii).

Este cât se poate de logic, că pentru organizarea evenimentului⁵⁷, Bisericii i-ar fi revenit responsabilitatea implementării de măsuri de protecție împotriva răspândirii virusului⁵⁸. Privind exclusiv modalitatea de exercitare a acestei libertăți, statul nu se poate substitui Bisericii, deși are posibilitatea de a interveni pentru a concilia protecția sănătății publice (ori restricționa evenimentul fără a interveni într-un domeniu strict religios: atingerea moaștelor Sfintei Parascheva ori intervenea doar cu măsuri de protecție sanitară privind accesul în lăcașele de cult, distanțarea minimă de siguranță). În momentul în care statul limitează libertăți din pură necesitate, trebuie să se afle și pe un teren egalitar. Avându-se în vedere doar pericolul reprezentat de ceremoniile religioase acesta a încălcat principiul de neutralitate.

În fine, statul s-a aventurat enorm de mult pe un teren periculos încălcând principiul autonomiei bisericii. Ori, această tendință îl îndepărtează de neutralitatea care presupune o neintervenție totală cu privire la cerințele grupurilor religioase, dogmele sau ritualurile religioase.

În pofida imixtiunii statului în chestiunile care țin strict de competența Bisericii și a multiplelor agresiuni suferite, aceasta a știut să fie un partener de sprijin al statului

zice participarea la pelerinaje a credincioșilor din afara localităților au fost anulate). Din păcate, decizia instanței nu a putut produce efecte, pentru că restricția era inclusă și în hotărârea de Guvern nr. 782/2020 din data de 15 septembrie 2020, care se afla încă în vigoare, nefiind atacată în instanță.

⁵⁶ În ceea ce privește spațiile de cult, o dificultate majoră apare cu privire la îndeplinirea condiției de necesitate deoarece trebuie menținută o proporție între scopul urmărit și restricția adusă (a se vedea cauza *Manoussakis*, precit.). În plus restricția trebuie ajustată în funcție de circumstanțele evolutive ale condiției pandemice (a se vedea decizia și decizia CEDO, 13 iunie 1979, *Marckx c./Belgia*, nr. 6833/74 în F. SUDRE, *Les grands arrêts de la CEDH*, PUF, 1997). În România, amploarea și consecințele stării de alertă, cu privire la contextul pandemic, prezintă deja un grad de pericolozitate mai redus decât în perioada stării de urgență. Ori, au fost adoptate în perioada stării de alertă măsuri similare cu cele adoptate în perioada stării de urgență.

⁵⁷ Imixtiunea statului în organizarea cinstirii Sfintei Parascheva de la Iași nu este singurul exemplu.

⁵⁸ Ar fi știut ea Biserica (Mitropolia din Iași) să propună măsuri de protecție sanitară precum dezinfectarea raclei după trecerea fiecărui enoriaș (măsură comunicată și impusă de Patriarhia Română în cadrul pelerinajului Sfântului Dimitrie cel Nou din București, a se vedea comunicatul Patriarhiei pe site-ul Basilica <https://basilica.ro/tot-ce-trebuie-sa-stii-daca-vrei-sa-participi-la-pelerinajul-de-sfantul-dimitrie/>, accesat la data de 20 aprilie 2021). În acest caz, organizarea evenimentului a fost strict în responsabilitatea Bisericii.

prin acțiunile de filantropie întreprinse în vreme de pandemie. Chiar dacă statul a recunoscut efortul Bisericii în timpul pandemiei, și în ultima vreme a discutat cu aceasta despre implementarea unor măsuri de securitate sanitară, au existat anumite disfuncționalități în privința dialogului și colaborării.

DISFUNCȚIONALITĂȚI ÎN PRIVINȚA DIALOGULUI ȘI COLABORĂRII

Este foarte regretabil că dialogul și cooperarea dintre stat și biserică a fost pus în mare dificultate atunci când au fost restricționate aspecte sensibile din viața religioasă⁵⁹.

Deși „autoritățile publice cooperează cu cultele în domeniile de interes comun și sprijină activitatea acestora”⁶⁰ iar „cultele religioase se bucură de sprijinul statului”⁶¹, statul a luat hotărâri unilaterale cu mare impact pentru comunitatea Bisericii. În virtutea autonomiei statul trebuie să consulte în prealabil Biserica. Același lucru este valabil și pentru Biserică, atunci când manifestările sale au loc în spațiul public (procesionile religioase pe drumurile publice, locuri și spații publice). Deci, dacă statul impune aplicarea unor măsuri generale pentru siguranța sanitară, biserica trebuie să se asigure prin mijloacele sale specifice că acestea sunt respectate, fără să fie adusă vreo atingere normelor canonice. Prin urmare, statul și biserica trebuie să se sprijine reciproc când competențele unuia se propagă în sfera celuilalt⁶² iar o prea-

⁵⁹ Viorel Iuga, președinte al Uniunii Baptiste din România a declarat că „o perioadă de aproximativ trei luni de zile nu a existat comunicare din partea Statului-mă refer la invitarea la dialog. Statul a comunicat în mod unilateral- a luat hotărâri pe care ulterior ni le-a transmis... După o vreme s-au adresat invitații dar au fost mai mult de ochii lumii ca să poată spune că s-a auzit și poziția cultelor și că au acolo semnătura noastră sau că toate deciziile au avut și binecuvântarea noastră. Când am văzut că nici nu există invitație la dialog din partea Statului am început să scriem noi scrisori prin care atrăgeam atenția că așteptăm să fim chemați la dialog. Ba aduceam aminte și Statului că prin lege s-a obligat să ne ia ca parteneri și că era o datorie a lui asta, nu a cultelor. Am scris la toate instituțiile ale căror semnături apăreau pe deciziile emise. Am primit de-a lungul timpului, nu imediat, un răspuns de la două-trei instituții. Restul nu ne au băgat în seamă. După intervențiile noastre am fost invitați în cele din urmă la dialog. A fost mai întâi o întâlnire fizică după care am convenit că putem să ne întâlnim și pe platforme online” (declarație disponibilă la https://www.hotnews.ro/stiri-lumea_in_schimbare-24474451-video-relatia-stat-culte-pandemie-dupa-expert-nu-exista-dialog-institutionalizat-cercetator-serviciile-care-aducea-biserica-acum-doua-secole-statului-nu-mai-sunt-azi-necesare.htm, accesat la data de 24 martie 2021).

⁶⁰ Articolul 9 alineatul 3 din legea nr. 489-2006.

⁶¹ Articolul 29 CR. În lumina acestor texte, cooperarea, dialogul și coresponsabilitate dintre cei doi actori are atât consistență constituțională cât și legislativă. În plus, potrivit articolului 4 din statutul BOR „Biserica Ortodoxă Română stabilește relații de dialog și cooperare cu statul și cu diferite instituții pentru împlinirea misiunii sale pastorale, spiritual-culturale, educaționale și social-filantropice”.

⁶² A se vedea articolul 29 CR. În plus, potrivit raportului OSCE statul trebuie „să mențină un dialog constant și la vedere, cu reprezentanții și comunitățile religioase (nivel local, regional sau național), în vederea construirii încrederii între aceștia” („establish permanent channels of communication and/or focal points at national, regional and local levels to build trust with representatives of different religious or belief communities»). Raportul este disponibil pe site-ul Secretariatului de Stat pentru Culte la <http://culte.gov.ro/wp-content/uploads/2021/01/31.pdf>, accesat la data de 30 aprilie 2021).

labilă și minimală dialogare cu Biserica ar fi fost preferată⁶³. Din păcate, în prima parte a pandemiei a existat doar un dialog informal⁶⁴.

Revenind la pelerinajul de la Iași, este poate printre cele mai grăitoare exemple de colaborare și dialogare deficitară între cei doi actori. Pentru organizarea sa era suficient ca statul să impună reguli generale de precauție, ordine și protecție (distanțiere fizică, trasee unice de acces, flux unic de circulație) și norme igienico-sanitare (instalarea de distribuitoare hidroalcoolice, purtarea de măști și mănuși). În rest, ar fi știut ea Biserica să fie responsabilă pentru desfășurarea în deplină siguranță sanitară și să-și protejeze credincioșii prin respectarea acestor reguli. Statul ar fi putut interfera în viața bisericii din punct de vedere strict al siguranței la manifestările religioase fără a interfera cu aspectele intime ale acestora⁶⁵.

Până și în Franța laică, măsurile de precauție pentru protecția sănătății au fost puse în aplicare fie spontan de Biserică, fie la inițiativa autorităților naționale sau locale (obligatorii sau nu). În orice caz, marja de acțiune a fost lăsată autorităților ecleziastice. De exemplu, la sanctuarul din Lourdes, în sezonul de pelerinaj care a început în data de 5 aprilie 2020, au fost puse în aplicare din inițiativa proprie a Bisericii măsuri de precauție⁶⁶.

⁶³ Potrivit raportului OSCE „autoritățile au datoria de a însoți toate restricțiile cu ghiduri de aplicare unitară, neutre din punct de vedere religios” (« ensure that such limitations are accompanied by guidance for the authorities responsible for implementing them and those affected, in order to minimize the potential misuse or lack of implementation of such measures »). Statul român nu a emis un astfel de ghid comportamental al comunităților religioase pe durata pandemiei (un exemplu demn de urmat este statul britanic care a emis un ghid general pentru participarea în siguranță la manifestările religioase. A se vedea COVID-19: guidance for the safe use of places of worship and special religious services and gatherings during the pandemic, disponibil pe site-ul GOV.UK <https://www.gov.uk/government/publications/covid-19-guidance-for-the-safe-use-of-places-of-worship-during-the-pandemic-from-4-july>). De subliniat că BOR a emis deja un ghid cu reguli în vreme de pandemie pentru unitățile de cult ale Bisericii Ortodoxe Române din țară și credincioși (disponibil pe site-ul Basilica, <https://basilica.ro/indrumari-bisericesci-pentru-starea-de-alerta/>).

⁶⁴ „Nici azi nu există un dialog instituționalizat între stat și culte. Acesta ar presupune proceduri, liste de participanți, proces verbal, conferințe de presă în care vii în fața publicului și explici de ce anumite decizii arată într-un fel și nu în alt fel și rutine birocratice. Acesta e cadrul recomandat de OSCE pentru un dialog minimal Stat-Culte”. Deja insensibil la nevoile spirituale ale populației, statul a luat hotărâri unilaterale pe care ulterior le-a impus „într-o manieră de tip comunist” (A se vedea interviul lui Cătălin Raiu (disponibil la https://www.hotnews.ro/stiri-lumea_in_schimbare-24474451-vid-eo-relatia-stat-culte-pandemie-dupa-expert-nu-exista-dialog-instituționalizat-cercetator-serviciile-care-aducea-biserica-acum-doua-secole-statului-nu-mai-sunt-azi-necesare.htm, accesat la data de 24 martie 2021).

⁶⁵ Responsabilitatea presupune transpunerea regulilor generale situației particulare a cultelor. În plus, nu este interzis ca împreună cu administrația de stat cultele să elaboreze ghiduri cu privire la măsurile adoptate. În rest, cu privire la detaliile de desfășurare a ritualurilor, ce implică un dialog teologic intern, este exclusivă lor responsabilitate. În mod normal, respectul regulilor de siguranță impuse unităților deschise publicului revine preoților. Dacă este cazul, aceștia pot lua măsuri care să fie conforme regulilor generale.

⁶⁶ Precum închiderea bazinelor, numărarea pelerinilor, dezinfectarea sistematică, înnoptări anulate chiar de pelerini, etc. (disponibil pe site-ul La Croix la <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/>

Deși au existat sporadic, și în România, acorduri între autoritățile statului și culte⁶⁷ este regretabil că statul român nu a fost interesat de soluțiile adoptate în cadrul altor state⁶⁸. Foarte târziu s-a creat prin intermediul Secretariatului de Stat pentru Culte o platformă de dialog permanentă și digitală între cultele religioase și autoritățile publice⁶⁹.

Este oarecum dezamăgitor faptul că dialogul stat-culte este posibil când este vorba de ocrotirea siguranței publice, ordinii, sănătății⁷⁰ dar sacrificat când se află în joc viața religioasă. Biserica a fost ignorată când a fost vorba de activitatea sa spirituală iar dreptul la libertatea religioasă a fost sacrificat de autorități pentru dreptul la sănătate. Statul ar fi putut urma un cadru de dialog instituționalizat mult mai solid pentru a restricționa libertatea religioasă iar dialogul nu ar fi trebuit să genereze doar oportunități de parteneriat între stat și culte în zone exclusiv sociale. Cu toate acestea Biserica a

France/Lourdes-prend-mesures-face-coronavirus-2020-03-04-1201082053#).

⁶⁷ Precum, de exemplu acordul de stabilire a unor măsuri privind Sărbătorile Pascale din anul 2020, în timpul stării de urgență semnat între Ministrul Afacerilor Interne și Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române din data de 14 aprilie 2020 și modificat ulterior în data de 15 aprilie 2020. Acest acord pune sub semnul întrebării principiul discriminării cu privire la celelalte culte religioase (cu privire la natura acordurilor dintre Ministrul Afacerilor Interne și Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române se vedea C.L. POPESCU, „Natura și regimul juridic ale acordurilor dintre Ministerul Afacerilor Interne și Patriarhia Română privind Sărbătorile Pascale din perioada stării de urgență” în revista online a Facultății de Drept, AUBD – Forum juridic nr. 1/2020). De altfel, România a fost singurul caz din unde s-au sărbătorit Sfintele Paști fără mari restricții.

⁶⁸ Un model exemplar este statul britanic. În Franța laică au fost întreținute relații permanente între culte și autoritățile locale (primarii și prefecți, ei însuși aflați în permanent contact cu serviciile administrației centrale). Este un contrast puternic cu tensiunile observate la nivel local și politic în România. Recomandări generale pentru combaterea pandemiei SARS-COV-2 în timpul ceremoniilor religioase au fost adoptate în urma consultării dintre guvernul francez și reprezentanții cultelor religioase (a se vedea <https://cahors.catholique.fr/IMG/pdf/recommandations.pdf>).

⁶⁹ Platforma de dialog permanent a fost creată după ce a avut loc întâlnirea de lucru dintre Secretariatul de Stat pentru Culte, reprezentanții cultelor și autoritățile publice, din data de 11 noiembrie 2020. În cadrul acestei întâlniri s-a exprimat susținerea pentru crearea unei astfel de platforme „necesară și pentru ca măsurile sanitare dispuse de autorități să fie corect înțelese, respectate și aplicate, dar și pentru a preveni eventualele abuzuri în implementarea măsurilor dispuse. La aceste reuniuni participă conducători și reprezentanți ai 17 culte, reprezentanți și specialiști din cadrul Administrației Prezidențiale, Secretariatului General al Guvernului, Ministerului Sănătății, Ministerului Afacerilor Interne, Departamentului pentru Situații de Urgență și Comitetului Național de Coordonare a activităților privind vaccinarea împotriva COVID-19”, Raport de activitate al Secretariatului de Stat pentru Culte pentru anul 2020, p. 19 (disponibil pe site-ul Secretariatului de Stat pentru Culte la http://culte.gov.ro/?page_id=208).

⁷⁰ Poate că nu este o întâmplare faptul că platforma de dialog între stat și culte a fost creată aproape simultan cu începutul campaniei de vaccinare. Astfel „s-a apreciat utilitatea Platformei de Dialog dintre cultele religioase și reprezentanții statului, aceasta urmând să devină un instrument de comunicare și pe subiectul campaniei de vaccinare împotriva COVID-19. De asemenea, s-a agreat organizarea unor asemenea întâlniri cu o anumită periodicitate, pentru a consolida un cadru instituțional al dialogului” (a se vedea articolul de știri din data de 16 decembrie 2020 „Autoritățile au discutat cu reprezentanții cultelor religioase despre campania de vaccinare anti-COVID”, disponibil la <https://www.g4media.ro/autoritatile-au-discutat-cu-reprezentantii-cultelor-religioase-despre-campania-de-vaccinare-anti-covid.html>, accesat la data de 24 martie 2021).

sprijinit statul în măsura în care își îndeplinește misiunea sa spirituală așa încât mecanismele de discuție și negociere au devenit mai vizibile în timp⁷¹.

În sfârșit, se poate concluziona că statul ar fi putut înclina și mai mult balanța spre o „colaborare instituționalizată” cu biserica și tot mai mult sper o acordare a unei poziții privilegiate a principiului autonomiei bisericii „*cheie de boltă a relațiilor dintre statul român și Biserica Ortodoxă Română*”⁷².

De aceea, ar fi foarte util să fie înțeles și modul în care autoritățile publice din alte state europene au abordat această problemă și cum au evoluat raporturile dintre stat și culte în contextul pandemiei. Având în vedere spațiul limitat rezervat analizei această temă va fi abordată într-un studiu distinct.

⁷¹ „reprezentanții celor 17 culte religioase [...]și-au exprimat susținerea pentru procesul de informare a credincioșilor cu privire la Campania de vaccinare împotriva COVID-19 și au apreciat buna colaborare dintre CNCAV și Secretariatul de Stat pentru Culte” în comunicatul de presă în urma întâlnirii între coordonatorii Campaniei de vaccinare și reprezentanți ai cultelor religioase din data de 15 februarie 2021 (disponibil la <https://vaccinare-covid.gov.ro/wp-content/uploads/2021/02/Comunicat-intalnire-culte-si-CNCAV-15-februarie.pdf>).

⁷² Expresie preluată din considerentul 163 cauza CEDO,9 iulie 2013, Păstorul cel Bun c./ României.

CONTRIBUȚIA REMARCABILĂ A ARHIEPISCOPULUI ȘI MITROPOLITULUI BARTOLOMEU ANANIA LA APĂRAREA DEMNITĂȚII FAMILIEI CREȘTINE – FACTOR DE TEMELIE AL NEAMULUI ROMÂNESC*

DRD. IULIANA-ANIȘOARA LUȚAI**



Abstract: I chose one of the unique, deeply marked figures of the Cluj Orthodoxy, in the person of the Archbishop and Metropolitan Bartholomew, who imposed on posterity through his deeply Christian conscience, through his state of mind, alive, left to us as a spiritual testament: verticality, courage and morality in his vision of the world and of life. His sermons reveal his great predilection for the current problems of the world we live in, such as: corruption, the spiritual crisis of the family and its cultivation, moral and spiritual pollution, the need for renewal or moral regeneration of the Romanian people, the indissoluble relationship between Church and people or osmosis between cult and culture. He speaks of the Wedding at the Cana of Galilee, where the Sa-

vior Christ blesses the family and where, at the request of the Mother of God, he performs the first miracle. Not by chance at His mother's request, and not by chance at a wedding. He made a comparison between the perfect purity of the Mother of God and the icon of the Romanian people who love purity. The Mother of God saved the dignity of the family at the Wedding in Cana, and now, nowadays, Metropolitan Bartholomew urges us to save the dignity of the family from the alternative of neo-Marxist ideology, through the moral reform of the Romanian people, through ecological movements against pollution of the spirit, spirit of discernment, in short: maintaining the health of the soul, like the perfect purity of the Mother of God.

Keywords: spiritual crises, dignity of family, moral reform, Wedding at the Cana of Galilee.

Momentul fast al Școlii Doctorale de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, intitulat „Ortodoxia clujeană la ceas aniversar: spiritualitate, teologie, cultură – 100 de ani de la reactivarea scaunului episcopal”, este unul din cele trei evenimente majore ale anului 2021:

1. Comemorarea a 100 de ani de la reactivarea scaunului episcopal de la Cluj: Episcopul Nicolae Ivan, fiind primul episcop al reînviatei episcopii – personalitate elogiata în sesiunea inaugurală de către Pr. Prof. Vasile Stanciu, directorul Școlii Doctorale, Cluj-Napoca;

2. Centenarul nașterii Mitropolitului Bartolomeu Anania (1921-2021) – personalitate evocată în prezentul studiu;

3. Centenarul nașterii Arhiepiscopului Justinian Chira (1921-2021) – evocat în sesiunea inaugurală de către Părintele Mitropolit al Clujului, Andrei Andreicuț.

Printre motivele pentru care am ales comemorarea personalității distinsului Mitropolit Bartolomeu Anania, ca unul care a avut o implicare remarcabilă în viața culturală și religioasă din Eparhia Clujului, se înscriu în următoarele:

1. Personalitatea IPS Bartolomeu Anania însumează cele trei coordonate ale *Aniversării Ortodoxiei Clujene* (titlul Simpozionului Școlii Doctorale, mai sus amintit): *Spiritualitate, Teologie, Cultură*: dacă vorbim de Spiritualitate, avem un *slujitor al lui Dumnezeu* în persoana Mitropolitului Bartolomeu; dacă vorbim de Teologie, avem un *predicator harismatic*¹ sau un *teolog încuvântat*²; iar dacă vorbim de Cultură, avem *pe traducătorul Bibliei* – a șaptea traducere în cultura română – toate încununate în omul Bartolomeu Anania;

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Vasile Gordon, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorandă, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.

¹ Vasile GORDON, „Mitropolitul Bartolomeu – schiță de portret omiletic”, în: *Tabor*, 1/V, aprilie 2011, p. 236.

² Bogdan IVANOV, „Mitropolitul Bartolomeu Anania, teologul încuvântat”, www.ziarulfacia.ro, 30 ianuarie 2021, accesat la data de 26 mai 2021.

2. Am ales una dintre figurile unice, profund marcante, ale ortodoxiei clujene, în persoana Arhiepiscopului și Mitropolit Bartolomeu, care s-a impus posterității prin conștiința sa profund creștină, prin starea sa de spirit, vie, lăsată nouă ca testament spiritual: verticalitate, curaj și moralitate în viziunea sa asupra lumii și asupra vieții;

3. În sesiunea inaugurală a Simpozionului, profesorul Adrian Lemeni, Directorul Școlii Doctorale a Facultății de Teologie Ortodoxă din București, reliefa stringenta *articulare a cercetării teologice academice cu viața Bisericii*, cu crezul ei, cu întoarcerea la rădăcinile autentice, la gândirea vie, și nu tehnicizată. Achiesând cele spuse, IPS Bartolomeu a militat pentru înnoirea Bisericii sub aripa Duhului Sfânt.

Cuvintele sale de învățătură îl descoperă ca fiind un om de acțiune, un aprig măr-turisor al credinței ortodoxe, un iubitor de neam și țară, precum și un susținător ferm al valorilor fundamentale ale neamului românesc: *Familia, Biserica și Școala*.

Această galerie de idei m-a inspirat în alegerea de titlu pentru acest simpozion, care se dovedește a fi și o punte de legătură cu tema mea de cercetare doctorală, *Familia creștină – factor de educație în context european actual*, în domeniul Cateheticii, sub îndrumarea părintelui profesor Vasile Gordon, întrucât găsesc în personalitatea și cu-vântările ierarhului erudit, Bartolomeu Anania, pe cel mai curajos și aprig *apărător al valorilor morale ale familiei creștine!*

Predicile sale relevă marea sa predilecție spre problemele actuale ale lumii în care trăim, precum: corupția, criza spirituală a familiei și cultivarea ei, poluarea morală și spirituală, nevoia de înnoire sau regenerare morală a neamului românesc, relația in-disolubilă dintre Biserică și popor sau osmoza dintre cult și cultură. Toate aceste vi-zuni pot fi considerate un adevărat *testament spiritual*.

Moștenirea predicatorială lăsată de ilustrul mitropolit este un izvor de studiu și valorificare, opera sa omiletică regăsindu-se și în mediul online. Pagina web dedicată Mitropolitului Bartolomeu Valeriu Anania³ a fost una din principalele surse de in-spirație în elaborarea comunicării mele.

Prezint câteva dintre aceste predici referitoare la contribuția sa remarcabilă la apă-rarea demnității familiei creștine ca factor de temelie al neamului românesc. Amintesc doar câteva titluri: „Cultivarea familiei” (2005) și „Criza spirituală a familiei” (2007); de asemenea, în predica IPS Bartolomeu „Despre căsătorie și familie” (2018) se pune accent pe importanța și sfințenia familiei, care vine din rolul părinților de a fi educa-tori în viața copiilor lor – această perspectivă reprezentând cea mai frumoasă pledoa-rie despre paideia creștină cultivată în familie de către părinți.

De o importanță benefică este și exemplarul publicat de către Episcopia ortodoxă a Maramureșului și Sătmăruului, „Împreună pentru viitorul copiilor noștri”, oferit pe întreg cuprinsul eparhiei, conținând „Cuvântul” rostit de IPS Bartolomeu la praznicul Adormirii Maicii Domnului, la M-reă Nicula, în 15 august 2000. Acest „Cuvânt” a fost citit în toate bisericile din eparhie în Duminica în care a avut loc referendum-ul pentru Familia creștină (6-7 octombrie 2018).

³ <https://www.facebook.com/MitropolitulBartolomeu>, accesat în data de 13 iulie 2020.

Consider că, prin acest „Cuvânt”, părintele Mitropolit Bartolomeu ne-a oferit o adevărată mărturisire de credință de iubire de neam și țară, dovedind a fi în persoana sa un apărător și susținător al demnității familiei creștine, ca factor de temelie al neamului românesc.

Când vorbește despre familia creștină, Mitropolitul Bartolomeu ne pune în vedere mai multe nuanțe conceptuale:

1. Vorbește de Nunta din Cana Galileii, unde Mântuitorul Hristos binecuvintează familia și unde, la rugămintea Maicii Domnului, face întâia minune. Nu întâmplător la rugămintea mamei Sale, și nu întâmplător la o nuntă. A făcut o comparație între curăția desăvârșită a Maicii Domnului și icoana poporului român iubitor de puritate. Maica Domnului a salvat demnitatea familiei, la Nunta din Cana, iar acum, în zilele noastre, Mitropolitul Bartolomeu îndeamnă să salvăm demnitatea familiei de alternativa ideologiei neomarxiste, prin reforma morală a poporului român, prin mișcările ecologiste împotriva poluării spiritului: deosebirea dintre Bine și Rău, spirit de discernământ, pe scurt: păstrarea sănătății sufletului, asemeni purității desăvârșite a Maicii Domnului.

2. Vorbește de paideia creștină oferită prin „cei 7 ani de-acasă” de către părinți, argumentând că „din brațele mamei se primește credința”, iar Biserica și Școala adaugă, făcând mereu apel poporului român să întemeieze soliditatea familiei, astfel întărindu-se societatea și democrația, în sensul de libertate, nu anarhie și dezmăț. Sfinții Ioachim și Ana au fost modelul adevăratei familii creștine, pentru că au născut-o ca rod al rugăciunii pe Maica Domnului, i-au dăruit educație deosebită, fiind aleasă să-L nască pe Iisus Hristos.

3. Vorbește de redresarea familiei și reînobilarea ei prin regenerare lăuntrică și biologică a poporului român, care este în scădere datorită numărului mare de avorturi. Fiecare părinte este el însuși un educator pentru odrasla lui, cu răspunderi pentru felul cum o crește și educă.

4. În accepțiunea părintelui mitropolit, familia nu este doar o problemă de credință, ci și o problemă de nație, o problemă de supraviețuire a poporului român. O problemă de viitor al neamului românesc. De aceea făcea apel la conștiința noastră creștină și românească, argumentând că, fără moștenirea creștină, valorile europene nu vor dăinui, iar moștenirea iluministă nu trebuie să ne sperie, ci trebuie dezbătută prin intermediul argumentelor, prin dialog.

În viața intelectuală a Clujului, rămâne ca unul dintre traducătorii Bibliei, prozator, poet și dramaturg. Ca ierarh al Clujului, Mitropolitul Bartolomeu s-a afirmat ca un om ce avea o concepție clară despre religie și Biserică, asumându-și două acțiuni: autonomia instituțională a Bisericii și revigorarea Bisericii după principiul cultivării relației dintre cultură și credință:

„Adevărul este că nu le putem despărți, decât în mod artificial, pentru că religia este culturală prin însăși esența ei. Upanișadele⁴ fac parte din cultura lumii, Biblia, de ase-

⁴ Vezi detalii la: <https://ro.wikipedia.org/wiki/Upani%C8%99ade>, accesat la data de 12 mai 2021.

menea, este un act de cultură. Religia niciodată nu este veche, ea este contemporană cu evenimentele. Se cuvine să amintim aici o afirmație a Cardinalului Schönborn, care a folosit o dublă metaforă: scara lui Darwin și scara lui Iacov; una care este pe orizontală și alta este pe verticală. Deci, istoria pe care o cunoaștem se consumă la orizontal, religia fiind parte din istorie, dar este deasupra istoriei și o privește vertical, de sus, și de acolo o evaluează, nu în funcție de circumstanțe, ci în funcție de ansamblu. Nu poți să excluzi religia din istorie, ea există oricum, indiferent că ții seama de ea sau nu. De aceea, religia are în plus această perspectivă verticală asupra fenomenului istoric, care nu trebuie să se bazeze doar pe orizontalitate. Să nu uităm că Iisus Hristos, fiind Dumnezeu, a intrat în istorie și este un personaj istoric, «Logos-ul intrat în istorie», care devine istorie, trăiește, evoluează, moare și înviază. Dar continuă să rămână Dumnezeu pe deasupra, așa încât religia nu se desprinde de istorie, Dumnezeu nu se desprinde de istorie»⁵.

În ceea ce privește cooperarea cu Universitatea Babeș-Bolyai⁶, a mintim câteva inițiative de dezvoltare instituțională sub patronarea onorifică a ilustrului ierarh: crearea Centrului de Studii Biblice (2003), fiind martoră la inaugurarea festivă, ca și Documentarist al CSB (2003-2010); a Centrului de Studii Ecumenice, a Centrului de Bioetică –meritul Mitropolitului Bartolomeu a fost de a îndruma spre o atmosferă ecumenică de dialog creștin, specifică unei universități de prestigiu.

Imaginea pe care o are azi eparhia Clujului se datorează curajului mărturisitor al arhiepiscopului și mitropolit Bartolomeu, și anume: acela de a apăra credința ortodoxă în Transilvania, în fața celor din afara Bisericii, în special a greco-catolicilor, față de care a adoptat o atitudine fermă, ceea ce a ajutat la păstrarea credinței ortodoxe în majoritatea cazurilor.

De-a lungul păstoririi celor 17 ani în eparhia Clujului, misiunea încredințată Înaltpreasfințitului Bartolomeu a fost pe deplin realizată: o adevărată mărturisire și apărare de credință și iubire de neam și țară, precum și de susținere fermă a valorilor fundamentale și multiseculare ale neamului românesc: *Familia, Biserica și Școala*.

Preocuparea față de importanța și sfințenia familiei a fost una constantă în viața și activitatea Mitropolitului Bartolomeu și se regăsește în texte, luări de poziții, atitudini: inițierea unui demers de revizuire a Constituției în ceea ce privește familia, în 2006, încheiat prin depunerea la Parlament a unui număr consistent de semnături, fără a avea impactul referendumului din 2018; reacția publică avută în predica de la Nicula din 2000, când a fost abrogat celebrul articol 200 din Codul Penal, privitor la homosexualitate: „Da Europa, nu Sodoma!”; reactivarea comitetelor parohiale și cooptarea în acestea a femeilor (2006); inițiativa privind pastorația specială adresată copiilor cu părinți plecați la muncă în străinătate (2008), declarații de presă în care atrăgea atenția asupra pierderii sacralității familiei și a legăturii dintre căsătorie și nașterea de copii (2009-2010).

⁵ Andrei MARGA, *Dialoguri*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, pp. 194-197.

⁶ Andrei MARGA, „Întâlnirea cu Bartolomeu Anania”, www.radiorenasterea.ro, 30 ianuarie 2020, accesat la data de 26 mai 2021.

Așa cum am amintit mai sus, cea mai frumoasă pledoarie în favoarea apărării demnității familiei creștine ne-o oferă părintele Mitropolit, în cuvântul rostit la Adormirea Maicii Domnului, de la Mănăstirea Nicula din 15 august 2000, grăitor în acest sens! Este foarte important de amintit faptul că își dorea ca ceea ce vorbea oamenilor de la Altar să le pătrundă inimă, să le lumineze mintea și să le întărească credința! Acesta era scopul cuvântărilor sale!

Avea o predilecție în cuvântările sale spre teme ce priveau ecologia spirituală, intrarea demnă în Europa prin cultivarea valorilor morale, rămânând în conștiința contemporanilor ca un aprig și dârz apărător al nevoilor speciale ai celor pe care-i păstora. Întotdeauna vorbea pentru toate vârstele, făcând referire la purtarea de grijă a Maicii Domnului, care nu dorește să-și vadă fiii sufletești rătăcind pe căi greșite.

Așa se face că, nu de puține ori, o numește pe Maica Domnului, icoană prin excelență a curăției omenești, făcând comparație cu năzuința poporului român de a fi iubitor de puritate, de frumos, de desăvârșire! Vorbea cu atâta persuasiune despre curăția vieții Maicii Domnului, cea care a reușit să-și păstreze puritatea atât pe Pământ, cât și în Împărăția lui Dumnezeu, fiindu-i ridicat trupul transfigurat, la cer.

„Nu a fost altă femeie pe lume pe care Dumnezeu să o cheme la misiunea la care a chemat-o pe ea. Nu a fost nicio ființă pământească care să fi fost atât de curată, în viața ei, ca Maica Domnului. Atunci când vărsați o lacrimă de bucurie, o vărsați și în fața icoanei curăției desăvârșite a omului!”⁷.

În continuare, vlădica Bartolomeu arată care este sensul adevărat al acestei minuni, și anume că Maica Domnului s-a gândit la demnitatea familiei:

„Prin prezența Sa la această Nuntă, Mântuitorul Hristos a binecuvântat Taina Căsătoriei: căsătoria care întemeiază o familie, care face copii pe care-i dau societății și prin care societatea crește. *Taina Nunții este singura Taină pe care nu a instituit-o Domnul Hristos, ci Însuși Dumnezeu Tatăl, odată cu primii oameni.* Ne spune clar Sfânta Scriptură: «Și Dumnezeu l-a făcut pe om. Bărbat și femeie i-a făcut». Și după ce i-a creat și i-a binecuvântat, le-a spus: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și lucrați-l». Așadar, observăm binecuvântarea Nunții, și prin aceasta, binecuvântarea familiei”⁸.

Așadar, această instituție fundamentală a societății, familia, a fost binecuvântată de către Iisus Hristos și Maica Domnului, la Nunta din Cana Galileii.

Mitropolitul Bartolomeu le vorbea celor ce-l ascultau din toată inima și din toată credința lui, uneori chiar cu sufletul sângerând – așa cum mărturisea adesea –, atunci când se adresa autorităților legislative sau politice privind emiterea unor legi care nu erau în beneficiul celor care i-au ales. Astfel, a făcut apel la faptul că, prin abolirea articolului 200 din Codul penal, se legalizează unul dintre păcatele cele mai grave ale umanității, și anume: legiferarea homosexualității, ca alternativă la familie, ca un aten-

⁷ † Bartolomeu ANANIA, „Predică la Adormirea Maicii Domnului din anul 2000”, în: *Referendum pentru Familia Creștină – Nunta din Cana Galileii – 6-7 octombrie 2018, Împreună pentru viitorul copiilor noștri*, exemplar publicat de Episcopia Ortodoxă Română a Maramureșului și Sătmăruului, 2018, p. 2.

⁸ † Bartolomeu ANANIA, „Predică la Adormirea Maicii Domnului din anul 2000”, p. 2.

tat la familia însăși. Cei cuprinși de acest viciu au toate mijloacele de îndreptare și de vindecare, atât scaunul duhovnicului, cât și cabinetul medical. Mitropolitul arată că obligația oamenilor politici, împreună cu apelul Patriarhului Bisericii Ortodoxe, este să împiedice punerea în aplicare a acestei blasfemii la adresa decenței neamului românesc.

Libertatea este un dar dat de Dumnezeu omului la creație, iar democrația este, eminamente, libertate. De aceea, viziunea lui era de a protesta împotriva oricăror măsuri care provoacă confuzie în rândul tinerilor, în special pericolul să nu deosebească între Bine și Rău. Este vocea ierarhului curajos care vedea nevoile reale și cunoștea trebuințele stringente ale poporului. Era un militant pentru înnoirea sau primenirea neamului românesc prin cultivarea de valori morale și era împotriva dezumanizării societății prin mass-media subculturală. În acest sens afirmă următoarele:

„Unde sunt mișcările ecologiste împotriva poluării spiritului? [...] Pornografia și prostituția își fac reclamă în paginile ziarelor și pe posturile de televiziune. Și aceasta pentru că libertatea este rău înțeleasă și prost folosită. Nu este un păcat mai mare, decât să folosești prost acest dar, pe care ți l-a dat Dumnezeu, și care este libertatea. Democrația este, eminamente, libertate, dar nu anarhie și dezmăț”⁹.

În toate cuvântările sale vedem o permanentă preocupare de marile probleme ale Bisericii și, în același timp, și de cele ale neamului.

Adresa întotdeauna, în cuvântările sale, un mesaj tinerilor. Vorbea adesea de regenerarea morală a tinerilor. Vorbea laudativ la adresa acestora, încurajându-i să-și trăiască tinerețea în limitele bunei cuviințe, fără a le fi rușine de faptele ce le-au făcut. Îi învăța în ce constă începutul înțelepciunii: spirit de discernământ, între sănătos și nesănătos, între folositor și nefolositor. De asemenea, îi încuraja să fugă de primejdii: lipsa de discernământ, curiozitatea nesăbuită, viciile care destramă personalitatea și ființa. Iar ca sfat, întotdeauna le sugerea să fie propriul lor judecător în propria lor conștiință, căci numai așa, într-o viețuire cu adevărat creștină, nu va mai fi nevoie de justiție.

Adesea oferea sfaturi și părinților: în principal, răspunderea de a fi părinți, de a crește și de a educa pe copiii lor, nădărdind că numai în felul acesta vom ajunge la regenerarea morală, dar și biologică a poporului român. Astfel vedea IPS Bartolomeu *redresarea și reînnoirea familiei*, prin faptul că fiecare părinte este un educator pentru copilul lui. Iar pentru ca acest lucru să fie încununat cu succes, Statul trebuie să sprijine instituția familiei cu tot ceea ce îi este necesar.

Atrăgea atenția spre o regenerare lăuntrică, spre o conștiință trează, creștină și românească, spre un spor de sfințenie și de bună-cuviință, dar mai ales îndemna spre un spor de curaj: de a face reforma morală a poporului român. Adică, de a elimina din toate structurile societății noastre minciuna, hoția, tâlhăria – dar mai ales drumul ocolit – și de a prefera curajul, propria prelucrare a datelor situației, angajarea, verticalitatea morală și umană.

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=fwmgbBkn350>, accesat la data de 20 mai 2021.

Avea o deviză: nu este important cât trăiești, important este să trăiești cu folos, iar pentru aceasta trebuie să ai și o educație de la părinți¹⁰.

În acest context, să ilustrăm viziunea ierarhului cârturar privind *importanța și sfîntenia familiei* într-o altă cuvîntare, la Nașterea Maicii Domnului din Drepții Ioachim și Ana¹¹. Aici scoate în evidență educația Maicii Domnului primită atât de la părinții ei, cât și de la templul din Ierusalim – unde era și școală și unde a învățat carte¹². Acesta este, în perspectiva părintelui Mitropolit Bartolomeu, rolul părinților în viața copiilor: de a-și educa copiii.

De ce este sfîntă această instituție a familiei? Deoarece are la bază Taina Cununii, iar Sfînta Scriptură ne spune că familia s-a întemeiat prin binecuvîntarea lui Dumnezeu. De aceea în Vechiul Testament familia era sfîntă, iar multă vreme și în viața creștinilor, până când încetul cu încetul a început să se dilueze. Chiar și în lumea păgână familia era sacră¹³. Cu trecerea timpului, familia a început să se destrame. Odată cu libertatea prost înțeleasă, au început căsătoriile să se destrame, au început divorțurile, au început avorturile.

În concepția Mitropolitului Bartolomeu, familia nu este doar o problemă de credință și de religie, ci și o *problemă de nație*, o problemă de popor român, o *problemă de supraviețuire*:

„Suntem datori să facem toate eforturile ca să redresăm familia care se destramă. Familia înseamnă părinți și copii laolaltă, nu doar părinți care au copii și nu mai au grijă de ei, și nu doar copii care au părinți, de care nu mai înțeleg să asculte. Există, așadar, o coeziune sfîntă între cei ce au dat naștere copiilor și copiii care trebuie să fie recunoscători pentru că au primit viață prin părinții lor. Ni-i fură societatea și ni-i fură nărvurile rele. Copiii merg la școală și, chiar dacă în sala de clasă există o icoană, copiii sunt atrași de discotecă, alcool, de sexualitate și de droguri. Și acestea din urmă de obicei câștigă, nu icoana din perete. De ce? Pentru că părinții nu s-au îngrijit să-i dea copilului *cei șapte ani de acasă* și aceasta înainte de a merge la școală”¹⁴.

Învățămantul, în accepțiunea ierarhului, are carențe multiple și deci nu se ocupă de educația copiilor. Mitropolitul Bartolomeu subliniază un lucru demn de reținut: *credința se primește din brațele mamei*, celelalte se adaugă treptat. Rolul primordial al părinților este acela de a-i da copilului credința, căci, dacă i-o dau ei, e sigură; rolul școlii este de a adăuga cât poate, ora de religie și ea cât poate să adauge, dar adevărata temelie a credinței o dau părinții. De aceea, mereu făcea apel poporului creștin să re-

¹⁰ <https://altarulcredintei.md/nu-este-merit-sa-traiesti-mult-important-este-sa-traiesti-cu-folos/>, accesat la data de 27 mai 2021.

¹¹ † Bartolomeu ANANIA, „Criza spirituală a familiei” – 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=x-uLc0i0Eml4>, accesat la data de 27 mai 2021.

¹² † Bartolomeu ANANIA, „Criza spirituală a familiei” – 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=x-uLc0i0Eml4>, accesat la data de 27 mai 2021.

¹³ † Bartolomeu ANANIA, „Criza spirituală a familiei” – 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=x-uLc0i0Eml4>, accesat la data de 27 mai 2021.

¹⁴ † Bartolomeu ANANIA, „Criza spirituală a familiei” (2007), <https://www.youtube.com/watch?v=x-uLc0i0Eml4>, accesat la data de 27 mai 2021.

întemeieze soliditatea familiei. Prin aceasta, avea convingerea că se va întări societatea, se va întări democrația și înțelesul libertății în adevăratul ei sens:

„Europa creștină este o realitate. Bineînțeles că există tendințe europene de a marginaliza creștinismul, care doresc să definească valorile europene în afara identității creștine. Acest proiect nu va avea succes, pentru că drepturile omului se bazează tocmai pe această moștenire iudeo-creștină, precum și pe cea greacă și romană. Dar și pe cea iluministă. Papa Benedict al XVI-lea a spus că moștenirea iluministă nu trebuie să ne sperie, căci ea ne-a învățat multe. Dar, trebuie să avem grijă ca rațiunea, pe care iluminismul o promova, să nu ne conducă spre un nou iraționalism, care să uite de originea acestor valori iluministe. El a accentuat faptul că, fără moștenirea creștină, valorile europene nu se vor putea menține. De aceea, această dezbatere este absolut necesară, iar noi, creștinii, trebuie să o purtăm în mod deschis, nu prin intermediul presiunii politice, ci prin intermediul argumentelor”¹⁵.

De aceea, Sfinții Ioachim și Ana au fost modelul adevăratei familii creștine, în viziunea înaltului ierarh. Aceștia au născut-o pe Maica Domnului, ca rod al rugăciunii, prin binecuvântarea lui Dumnezeu, i-au dăruit educație, apoi au dus-o la templu și, astfel, a fost aleasă să-L nască pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Familia creștină este binecuvântată de Dumnezeu în Biserică prin Taina Cununiei, iar scopul este nu doar de a naște prunci, ci și de a-i crește¹⁶. În pofida trecerii ireversibile a timpului, glasul părintesc al Mitropolitului Bartolomeu va răsună cu multă putere în conștiințele întregului neam românesc: „Vă rog, părinților, ocrotiți-vă copiii! E vorba de viitorul nostru, ca neam, popor și patrie”¹⁷. Acest glas va răsună, cu tot mai multă putere, și în conștiința mea, fiind pentru mine modelul „predicatorului harismatic”¹⁸, imprimat în vremea studenției, din prestigioasa universitate clujeană! Îmi aduc aminte de imensa bucurie și emoție cu care îi ascultam cuvântul plin de putere dumnezeiască, întărindu-i, acum după mult timp, splendida logică a construcției predicilor sale:

„Jumătate din ce vă vorbesc construiesc acasă printr-o meditație de unul singur, într-un plan, iar jumătate se construiește aici, în acest amvon, pentru că obișnuiesc să mă uit în ochii ascultătorilor, și jumătate din ceea ce vorbesc crește din ochii voștri”¹⁹.

¹⁵ Andrei MARGA, *Dialoguri*, pp. 190-191

¹⁶ „Despre familia creștină și educația tinerilor”, <http://parohiaortodoxabaita.blogspot.com/2015/06/mitropolitul-bartolomeu-despre-familia.html>, accesat la data de 27 mai 2021.

¹⁷ „Din Cuvântul Pastoral la Nașterea Domnului și puritatea tinereții, 2010”, în: Valeriu ANANIA, *Cartea deschisă a Împărăției: o însoțire liturgică pentru preoți și mireni. De la Betleemul Nașterii la Ierusalimul Învierii: scrisori pastorale*; cronologie: Ștefan ILOAIE; studiu introd.: Jan NICOLAE, Vasile GORDON, Polirom, Iași, 2011, p. 354.

¹⁸ Așa cum îl numește părintele profesor Vasile GORDON, „Mitropolitul Bartolomeu – un predicator harismatic”, în: Valeriu ANANIA, *Cartea deschisă a Împărăției: o însoțire liturgică pentru preoți și mireni...*, p. 233.

¹⁹ Vasile NEMEȘ, „Aspecte din activitatea omiletică a Arhiepiscopului Bartolomeu Anania”, în: Ștefan ILOAIE, Radu PREDĂ (eds.), *Logos. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 149.

Sunt martoră a „fenomenului Hașdeu”, așa cum îl numește părintele profesor Bogdan Ivanov²⁰, beneficiară de audierea numeroaselor cuvântări ale părintelui mitropolit Bartolomeu rostite în catedrala clujeană și pot să afirm cu tărie și convingere că predica Mitropolitului Bartolomeu *a luminat mințile* și *a mișcat inimile*, dar cu siguranță, *a înduplecat voințele*²¹ spre fapte concrete!

A fost un *om-punte*, în sensul că a deschis Biserica spre cultura timpului său, reitărând mereu ideea că modelul teologului *încuvântat* se reactualizează permanent în Biserica lui Hristos²².

Eu mă consider un *catehumen* al pedagogiei sale, profund creștin-ortodoxe, al predicilor rostite, din experiența și trăirea omului deosebit, în persoana Părintelui Mitropolit Bartolomeu Anania! Rămâne o personalitate marcantă din anii studenției mele, când, pentru prima dată, am întâlnit un propovăduitor al Cuvântului lui Dumnezeu, care prin căldura cuvintelor sale îmi întărea bucuria cunoașterii și trăirii mele în Dumnezeu.

Ca atare, datorită adevăratelor valori care i-au înnobilat personalitatea, Vlădica Bartolomeu rămâne, pentru veșnicie, o pagină de istorie și de teologie scrisă în ceta-tea de carte a Clujului, între anii 1993-2011.

Se cuvine *veșnică prețuire și recunoștință* celui care a avut o prezență ierarhică remarcabilă în scaunul episcopal al Clujului, Părintelui Arhiepiscop și Mitropolit Bartolomeu Anania!

²⁰ Bogdan IVANOV, „BARTOLOMEU Anania, teologul încuvântat”, <https://ziarulfaclia.ro/mitropolitul-bartolomeu-anania-teologul-încuvântat/>, accesat la data de 11 mai 2021.

²¹ Vasile GORDON, „Mitropolitul Bartolomeu – un predicator harismatic”, p. 241.

²² Bogdan IVANOV, „BARTOLOMEU Anania, teologul încuvântat”.