

Martyria

Revistă de teologie și spiritualitate ortodoxă





Corectură

Pr. Constantin Olariu
Drd. Dragoș Cătălin Jumugă

Concept grafic, tehnoredactare

Atelierul de grafică

Litera

Calluna, Alegreya Sans

Tipar

Dinasty Books

*Martyria. Revistă de teologie
și spiritualitate ortodoxă*
editată de Arhiepiscopia Râmnicului

Redacția str. Arhiepiscopiei nr. 1
240178 Râmnicu-Vâlcea
telefon 0722 691 506
e-mail editurapraxis@gmail.com

Colegiul Director

ÎPS Dr. Varsanufie, Arhiepiscopul Râmnicului
— Președinte fondator,
Pr. Dr. Ștefan Zară, Pr. Constantin Olariu, Consilieri
ai Sectorului Cultural al Arhiepiscopiei Râmnicului — Directori

Colegiul de redacție (în ordine alfabetică)

Prof. Univ. Dr. Constantin Bălăceanu-Stolnici,
Academia Română
Prof. Univ. Dr. Dan Berindei, Academia Română
Dr. Bogdan Tătaru-Cazaban, Cercetător la
Institutul de istorie a religiilor, Academia Română
Dan Ciachir, scriitor — București
Conf. Univ. Dr. Ion Marian Croitoru, Facultatea de Teologie
Ortodoxă, Universitatea Valahia din Târgoviște
Prof. Univ. Dr. Nae Georgescu, București
Lector Univ. Dr. Octavian Gordon, Universitatea București
Prof. Univ. Dr. Marina Kolovopulu, Facultatea de Teologie,
Universitatea Națională și Kapodistriană din Atena
Prof. Univ. Dr. Mihaela Palade, Universitatea din București
Prof. Univ. Dr. Ioan-Aurel Pop, Președintele Academiei Române
Conf. Univ. Dr. Svetoslav Ribolov, Facultatea de
Teologie Ortodoxă, Universitatea din Sofia, Bulgaria
Prof. Univ. Dr. Ioan Scurtu, membru AOSR — București
Prof. Univ. Dr. Răzvan Theodorescu, Vicepreședinte
al Academiei Române
Conf. Univ. Dr. Nicolae Xionis, Facultatea de Teologie,
Universitatea Națională și Kapodistriană din Atena
An VI, Nr. 2 (XI) iulie — decembrie 2021

Sumar

STUDIA THEOLOGICA

Despre statornicia **5**

în dreapta slăvire a lui Dumnezeu

ÎPS Varsanufie, Arhiepiscopul Râmnicului

Conflicte antropologice **19**

ale corelației dogmă – etos în Biserică

Pr. Conf. Dr. Stoyan Chilikov

„Pentru aceasta și locul acesta **31**

se numește cimitir”: Cinstirea celor adormiți

în scrierile Antichității păgâne și creștine

Pr. Dr. Ștefan Zară

Despre viața sufletului: elemente **52**

de psihanaliză și duhovnicie în

Omiliile Sfântului Macarie Egipteanul

Dragoș-Cătălin Jumugă

STUDIA HUMANITATIS

„Dunga cea mare a rodului **63**

și neamului său”. Note istorice

în arta brâncovenească

Acad. Răzvan Theodorescu

Două testamente ale arhimandritului **76**

Hrisant Penetis, ornate cu icoane

Dr. Oana-Mădălina Popescu

Episcopul Antim Petrescu – cea mai scurtă **92**

păstorire în scaunul vlădicesc al Râmnicului (II)

Pr. Dr. Laurențiu Rădoi

„Proroc” sau „prooroc”? **99**

Lect. dr. Octavian Gordon

Peste 50 de ani în slujba **103**

legendarilor Potecași

Dinu Săraru

VERBA PATRUM

Omilia a XV-a. Ținută în fața poporului **107**

în Biserica Fericitului Apostol Andrei,

în ziua prăznuirii lui

Sfântul Grigorie cel Mare

SPIRITALITAS

Viața Distrasă **113**

V. Rev. Arch. Maximos Constatas

În rugăciune și în post. Cultul și asceza, **120**

componente ale vieții duhovnicești ortodoxe

Pr. Prof. emerit

Gheorghe D. Metallinós

COLLOQUIUM

Despre Rugăciune (II) **131**

Interviu cu Părintele Arhimandrit

Veniamin Micle

THEATRUM

Ostrovul – nebunia întru Hristos, răstignire **149**

a omului vechi și sfidare a duhului căldicel

Elena Dulgheru



† VARSANUFIE
Arhiepiscopul Râmnicului



Despre statornicia în dreapta slăvire a lui Dumnezeu

Dumnezeu este o Existență supra-ființială fără început, din veșnicie și pentru veșnicie, necreată și transcendentă, în timp ce omul este o ființă creată, deci limitată în timp și spațiu. Pornind de la această diferență esențială între Dumnezeu și om, înțelegem că omul nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu de unul singur, numai prin propriile sale puteri, așa cum de altfel ne învață Sfântul Ioan Damaschin: „Toate cele ale lui Dumnezeu sunt mai presus de fire, de cuvânt și de cuget; căci dacă cineva va socoti cum și pentru care pricină a adus Dumnezeu pe toate de la neexistență la existență și va voi să ajungă la această cunoștință prin gândire naturală, nu va înțelege”¹. Singur Dumnezeu este Cel Care, din iubire, începe dialogul cu făptura Sa, urmând ca omul să răspundă în mod liber prin credință și ascultare.

Numai prin credință, omul poate cunoaște cu adevărat că Dumnezeu este întreit în Persoane, că El este Făcătorul cerului și al pământului, că lumea aceasta are un început și va avea un sfârșit, că Dumnezeu lucrează în istorie și în viața fiecărui om în parte, că Dumnezeu Fiul S-a întrupat de la Dumnezeu Tatăl și din Fecioara Maria și a mântuit neamul omenesc, că Sfântul Duh face din omul credincios locaș al Sfintei Treimi până la sfârșitul veacurilor când va avea loc învierea morților și Judecata înfricoșătoare a întregii lumi. Orice căutare a lui Dumnezeu, în afara credinței și fără ajutorul Lui, nu poate ajunge decât tot la lucruri create, respectiv la idolatrie și la îndepărtarea de adevăratul Dumnezeu.

Proorocii au îndemnat poporul ales să păstreze și să păzească legătura neîntreruptă cu Dumnezeu prin credință și au mustrat „necredința și tăgăda Domnului, căderea de la credința în Dumnezeu, grăirea minciunii și răzvrătirea, născocirea și cugetarea la lucruri viclene” (Isaia LIX, 13), pentru că necredința umple de amărăciune viața omului: „Lepădarea ta de credință te va pedepsi și răutatea ta te va mustra. Înțelege și vezi cât e de rău și de amar de a părăsi pe Domnul Dumnezeul tău” (Ieremia II, 19). Necredința cu-

¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 11, trad. Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2005, p. 192.

prinde inima celor ce trăiesc în păcate, căci „faptele lor rele nu le dau răgaz să se întoarcă la credința în Domnul Dumnezeuul lor” (*Osea* V, 4). Necredința se naște din neștiință, căci „neștiința dă naștere întunericului, iar din pricina întunericului cădem în păcate, pentru că ne este slăbită vederea față de adevăr”². Sfântul Grigorie de Nyssa ne învață că „neștiința dovedește lipsa oricărei dorințe de a cunoaște sau, mai degrabă, negarea însăși a acestei dorințe”, iar „dacă nu simțim nicio dorință de a ne apropia de Dumnezeu, fără îndoială că ne-am îndepărtat de El”³.

Dumnezeu Se descoperă pe Sine omului care dorește să-L cunoască. Astfel, credința cea dreaptă nu este meritul omului, ci ea este revelată de Dumnezeu, începând cu „grăirea prin prooroci” încă de la facerea lumii și culminând, „la plinirea vremii”, cu Evanghelia propovăduită de Însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat, Care i-a ales și i-a învățat pe Sfinții Apostoli dreapta credință, dreapta viețuire și dreapta cinstire a lui Dumnezeu. La rândul lor, Apostolii au predat Bisericii toate dogmele și poruncile lui Dumnezeu, spre propovăduire neschimbată, până la sfârșitul veacurilor. Astăzi, viața apostolică și dreapta credință se păstrează neschimbate în Biserica Ortodoxă, care, cârmuită de Domnul nostru Iisus Hristos și însuflețită de Sfântul Duh, biruiește lumea și străbate istoria, împlinind făgăduința lui Dumnezeu, că Biserica Lui nu va fi biruită nici de porțile iadului (*Matei* XVI, 18).

Credința se întemeiază pe voința omului, însă deopotrivă este și lucrarea lui Dumnezeu în om. Pornind de la cele văzute, omul cu mintea luminată de har ajunge să cugete la cele nevăzute, cum spune psalmistul: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (*Psalmi* XVIII, 1). Această revelație naturală, deschisă tuturor, este desăvârșită de revelația supranaturală, realizată în mod treptat de Dumnezeu, mai întâi prin proorocii Vechiului Testament, iar mai pe urmă prin Însuși Fiul Său întrupat, cum arată Apostolul Pavel: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul” (*Evrei* I, 1-2). Credința ortodoxă este întemeiată pe fapte văzute petrecute în istorie. Și proorocii, și apostolii, au fost martori ai descoperirilor dumnezeiești în mod nemijlocit, cum arată Sfântul Apostol Petru: „Noi v-am adus la cunoștință puterea Domnului nostru Iisus Hristos și venirea Lui, nu luându-ne

Credința se întemeiază pe voința omului, însă deopotrivă este și lucrarea lui Dumnezeu în om. Pornind de la cele văzute, omul cu mintea luminată de har ajunge să cugete la cele nevăzute. ❀

² Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, VI, 29, 4, în *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), vol. 4, trad. Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1982, p. 183.

³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Către Hierios*, în *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), vol. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, p. 418.

după basme meșteșugite, ci fiindcă am văzut slava Lui cu ochii noștri” (II Petru I, 16). Cele văzute de prooroci și de apostoli cu ochii lor, nevăzute însă de urmașii lor, se primesc prin credință, având încredere în cei ce le-au văzut.

Credința este mai cuprinzătoare decât cunoașterea rațională pentru faptul că, fiind adevăruri dumnezeiești necreate și veșnice, dogmele credinței nu pot fi cuprinse de rațiune, care este creată, limitată, încă și afectată de păcat. „Cunoașterea lui Dumnezeu se dobândește prin credință și este imposibil să-L cunoști fără credință”⁴, cum învață Sfântul Ioan Gură de Aur. Dar credința nu se opune rațiunii, ci numai o depășește, deoarece „credința este lucrarea care cuprinde întreaga persoană omenească și, prin urmare, și rațiunea sa”, cum ne arată Sfântul Iustin Popovici⁵. Pe cei care se încred numai în propria rațiune, pierzând astfel răsplata credinței, Sfântul Vasile cel Mare îi întreabă: „Cum ne vom învrednici de fericirile pregătite nouă, condiționate de credința în cele nevăzute, dacă vom crede numai în ceea ce este evident pentru rațiune?”⁶.

Credința este mai cuprinzătoare decât cunoașterea rațională pentru faptul că, fiind adevăruri dumnezeiești necreate și veșnice, dogmele credinței nu pot fi cuprinse de rațiune, care este creată, limitată, încă și afectată de păcat. ✠

Omul contemporan ajunge adesea prizonier propriei rațiuni, făcând din aceasta măsura tuturor lucrurilor. El greșește atunci când încearcă să înțeleagă dogmele credinței, mai înainte de a le crede. Tâlcuind cuvintele: „Și noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeului Celui viu” (Ioan

VI, 69), Sfântul Chiril al Alexandriei învață că din credință se naște înțelegerea, iar nu invers: „N-au cunoscut înainte și apoi au crezut, ci, punând înainte credința, adaugă ca a doua cunoștință”⁷. La fel atrage atenția și Proorocul Isaia: „De nu veți crede, nici nu veți înțelege” (Isaia VII, 9). Că mai întâi trebuie așezată credința, învățăm și din lucrarea pământului: „Precum înainte de sădirea seminței, legea agriculturii sfătuiește să se brăzdeze pământul cu plugul, așa socotesc și că cei ce vor să primească cuvintele dumnezeiești trebuie mai înainte să-și deschidă inima într-un fel oarecare, prin dorirea lor”⁸.

Omul nu se poate apropia de Dumnezeu decât prin credință, căci тайне Lui sunt mai presus de cuget, cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur: „Pentru că Dumnezeu ne-a dăruit comori ce întrec înțelegerea omenească, El, pe bună dreptate, cere de la noi credință. Toate dogmele noastre

⁴ Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, I, trad. Zarko Markovski, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 57.

⁵ Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, I, p. 54.

⁶ Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, I, p. 57.

⁷ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, IV, 4, în *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), vol. 41, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000, p. 445.

⁸ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, IV, 4, p. 445.

cele mai importante sunt străine gândirii și accesibile doar credinței”⁹. Omul credincios folosește instrumente diferite de cunoaștere, cum sunt credința și harul dumnezeiesc, iar nu înțelepciunea lumii acesteia, urmând Sfântului Apostol Pavel: „Fraților, când am venit la voi și v-am vestit taina lui Dumnezeu, n-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept. Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit... Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii, pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu” (I Corinteni II, 1-10).

Încrederea în Cuvântul lui Dumnezeu este cel mai tare argument, ca omul să creadă în El și să urmeze poruncile Lui, cum observă Sfântul Ioan Casian: „Vrei o întărire a celor spuse? Deocamdată n-o ai de la mine.

Dumnezeu a spus, Dumnezeu a vorbit; cuvântul Lui este pentru mine cea mai înaltă întărire. N-am nevoie de alte dovezi, n-am nevoie de vorbă lungă. Îmi este de ajuns încrederea în persoana Celui Ce a spus. Nu-mi îngădui să pun la îndoială adevărul celor spuse, nu-mi îngădui să-l cântăresc. Ce-aș avea să mă întreb dacă este adevărat ceea ce a spus Dumnezeu, când nu trebuie să mă îndoiesc de cele spuse de Dumnezeu?”¹⁰.

Pentru omul care nu primește adevărurile dumnezeiești prin credință, ele devin sminteală și nebunie, cum constată ucenicii Domnului: „Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie” (I Corinteni I, 23). În afara credinței, Mântuitorul Hristos devine „piatră de poticnire și stâncă de sminteală” (I Petru II, 8), fapt confirmat în mod repetat de istorie.

Chiar primite prin credință, dogmele rămân ascunse în profunzimile necercetate ale Înțelepciunii lui Dumnezeu, cu atât mai mult cu cât în viața aceasta omul nu poate cunoaște dogmele credinței decât în parte, potrivit Sfântului Apostol Pavel: „Acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură” (I Corinteni XIII, 12). Dar și când omul va crește veșnic în comuniunea cu Dumnezeu, El va rămâne o taină nepătrunsă în mod deplin de puterile omenești.

Atunci când Mântuitorul Hristos i-a întrebat pe ucenicii Săi: „Voi cine ziceți că sunt Eu?”, El a primit unicul răspuns corect: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu!” (Matei XVI, 13-16). De aceea, predica Sfinților Apostoli și a Bisericii este centrată pe credința că Domnul Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Cel Unul-Născut din Tatăl mai înainte de toți

În afara credinței, Mântuitorul Hristos devine „piatră de poticnire și stâncă de sminteală”, fapt confirmat în mod repetat de istorie. ❧

⁹ Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, I, p. 47.

¹⁰ Sfântul Ioan Casian, *Despre Întruparea Domnului*, IV, 6, în *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), vol. 57, trad. prof. David Popescu, EIBMBOR, București, 1990, pp. 810-811.

vecii, Care S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, Care a murit și a înviat pentru ridicarea neamului omenesc din robia păcatului și a morții.

Credința în Domnul Iisus Hristos se exprimă prin mărturisirea numelui Său: „De vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui. Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire” (*Romani X*, 9-10). Dar nu singură credința este mântuitoare, ci mărturisirea celor crezute, cum spune Însuși Mântuitorul: „Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri. Iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri” (*Matei X*, 32-33).

Despre cele două forme ale credinței învață Sfântul Ioan Damaschin, arătând că prima ține de auzire și de împlinirea liberă a celor auzite, pe când cea de-a doua ține de harul Sfântului Duh. ✠

Credința este o lucrare teandrică. Începutul este pus atât de Dumnezeu prin har, care luminează mintea omului, cât și prin libera voință a omului de a crede cele auzite: „Cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi, fără propovăduitor? (...) Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin cu-

vântul lui Hristos” (*Romani X*, 14-17). După ce omul alege să creadă cele auzite, el începe să lucreze Cuvântul lui Dumnezeu, până la simțirea prezenței lui Dumnezeu, care este forma cea mai înaltă a credinței.

Despre cele două forme ale credinței învață Sfântul Ioan Damaschin, arătând că prima ține de auzire și de împlinirea liberă a celor auzite, pe când cea de-a doua ține de harul Sfântului Duh, care se dăruiește celor care împlinesc cu râvnă cele crezute: „Credința este dublă: una, credința din auzire. Auzind dumnezeieștile Scripturi, credem în învățătura Duhului Sfânt. Ea se desăvârșește prin toate cele legiuite de Hristos, este învederată prin fapte, este cucernică și îndeplinește poruncile Aceluia Care ne-a reînnoit. (...) Credința este, iarăși, încredințarea despre cele nădăjduite, dovedirea lucrurilor nevăzute, sau o nădejde neîndoielnică și oarbă în cele făgăduite nouă de Dumnezeu și în dobândirea cererilor noastre. Prima credință aparține sufletului nostru, cea de-a doua, harului Duhului”¹¹. Făcând deosebire între credința începătoare și cea plină de simțire, Cuviosul Nichita Stithatul arată că prin cea de-a doua „cunoaștem că sunt adevărate făgăduințele lui Hristos pe care le-a făgăduit și gătit celor ce-L iubesc pe El, ca și amenințările și muncile iadului, cele gătite diavolului și slugilor lui”, iar prin această încredințare sufletul „se întinde cu sârguință spre lucrarea poruncilor, neîndoiindu-se întru sine”¹².

¹¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 10, p. 191.

¹² Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, I, 30, în *Filocalia*,

La acea credință care unește sufletul cu Dumnezeu se ajunge prin lucrarea poruncilor, cum spune Teognost: „Nu te vei învrednici de dragostea dumnezeiască fără cunoștință, nici de aceasta, fără credință; dar credință numesc nu pe cea simplă, ci pe cea care se naște în noi din lucrarea virtuților”¹³. Această credință se manifestă ca o formă de cunoaștere prin trăire nemijlocită, prin harul lui Dumnezeu, cum explică Sfântul Grigorie de Nyssa, tâlcuind întâlnirea lui Moise cu Dumnezeu, pe Muntele Sinai¹⁴. Prin credință, omul împlinește poruncile lui Dumnezeu, iar prin lucrarea poruncilor el ajunge la cunoașterea nemijlocită a celor crezute sau la trăirea credinței.

În rugăciunile Bisericii, Domnul nostru Iisus Hristos este numit „Doctorul sufletelor și al trupurilor”, dar orice tămăduire, deși este un dar al lui Dumnezeu, omul o primește numai prin credința în El. Cuviosul Varsanufie cel Mare spune că omul care crede „în Cel ce a venit și a vindecat toată boala și toată neputința în popor, crede că puternic este El să vindece nu numai bolile trupești, ci și pe ale omului dinăuntru”¹⁵. Astfel, prin credință și cunoașterea lui Dumnezeu, omul este vindecat de boala păcatului și redobândește sănătatea launtrică, respectiv luminarea minții și curăția inimii.

Mai presus de toate, credința vindecă ceea ce Părinții au numit „boala necredinței”¹⁶. Opusă credinței, necredința este asemănată de psalmist cu însăși nebunia: „Zis-a cel nebun în inima sa: Nu este Dumnezeu!” (*Psalmi* XIII, 1). Dar necredincios nu este doar acela care nu crede în Evanghelia propovăduită în Biserică, ci și acela care trăiește în păcate înaintea lui Dumnezeu, cum învață Sfântul Ioan Damaschin: „Necredincios este acela care nu crede potrivit predaniei Bisericii sobornicești sau acela care are părtașanie cu diavolul prin fapte urâte”¹⁷.

Dumnezeu tămăduiește toate puterile sufletești ale omului credincios, atrăgând spre bine și gândirea, și voința, și pofta, și simțirea, și toată lucrarea lui. Cunoscând din propria experiență rolul tămăduitor al credinței, într-una dintre mărturisirile sale, Fericitul Augustin spune: „Nu puteam fi însănătoșit, decât crezând... Starea sănătății sufletului meu nu se

vol. VI, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 195.

¹³ Teognost, *Despre făptuire, contemplație și preoție*, 39, în *Filocalia*, vol. IV, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 234.

¹⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, trad. Pr. Ion Buga, Ed. Meteor Press, pp. 156-157: „Toată viața să privim spre un singur țel: acela de a fi numiți slujitorii lui Dumnezeu, pe temeiul celor trăite. Căci atunci când... în întunericul neștrăbătut cu vederea, te vei fi apropiat prin credință de Dumnezeu și acolo vei fi fost învățat tainele cortului și viețuirea preoțească ... atunci te vei apropia de sfârșit”.

¹⁵ Cuviosii Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 526, în *Filocalia*, vol. XI, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2009, p. 445.

¹⁶ Ioan Carpatul, *Capete de mângâiere*, 46, în *Filocalia*, vol. IV, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 125.

¹⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 10, p. 190.

Prin credință dreaptă, omul ajunge
să-L cunoască pe Dumnezeu,
redobândește cunoașterea de sine,
află al Cui fiu este, al Cărui chip îl
poartă, precum și scopul vieții sale. ✠

putea însănătoși, decât crezând, dar, ca să nu creadă lucruri false, refuza să fie îngrijită, împotrivindu-se mâinilor Tale, Care ai făcut leacurile credinței și le-ai împrăștiat peste bolile globului pământesc, atribuindu-le atâta tărie”¹⁸. Prin credință dreaptă, omul ajunge să-L

cunoască pe Dumnezeu, redobândește cunoașterea de sine, află al Cui fiu este, al Cărui chip îl poartă, precum și scopul vieții sale.

Când credința nu lucrează vindecarea omului, aceasta se datorează unei greșeli pe care o face omul, cum observă Sfântul Macarie Egipteanul: „Dacă acel orb n-ar fi strigat, iar femeia cea bolnavă n-ar fi alergat către Domnul, n-ar fi dobândit vindecarea; tot așa, dacă cineva nu se apropie de Domnul, împins de propria-i voință și cu tot sufletul, și nu se roagă cu credință puternică, nu dobândește vindecarea. (...) Noi n-am dobândit încă vindecarea duhovnicească și mântuirea pentru că nu-L iubim din toată inima, nici nu credem în El cu adevărat. Să credem în El, să ne apropiem cu adevărat de El, pentru ca să lucreze îndată adevărata tămăduire în noi”¹⁹.

Împlinirea voii lui Dumnezeu este semnul adevăratei credințe și al adevăratei iubiri față de El, cum spune Însuși Mântuitorul Hristos: „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește... Cel ce nu Mă iubește nu păzește cuvintele Mele” (Ioan XIV, 21-24). Legătura dintre credință și manifestarea credinței prin faptele iubirii o explică Sfântul Apostol Iacov, zicând: „Ce folos, frații mei, dacă zice cineva că are credință, iar fapte nu are? Oare credința poate să-l mântuiască? Dacă un frate sau o soră sunt goi și lipsiți de hrana cea de toate zilele, și cineva dintre voi le-ar zice: Mergeți în pace! Încălziți-vă și vă săturați, dar nu le dați cele trebuincioase trupului, care ar fi folosul? Așa și cu credința: dacă nu are fapte, e moartă în ea însăși. Dar va zice cineva: Tu ai credință, iar eu am fapte; arată-mi credința ta fără fapte și eu îți voi arăta, din faptele mele, credința mea” (Iacov II, 14-18). Deci, credința nu este o simplă informație, ci ea trebuie să devină însăși viața noastră; ea nu este atât știință, cât faptuire. Ne spune același apostol că „și demonii cred și se cutremură” (Iacov II, 19), dar ei nu împlinesc cele crezute, nici nu se schimbă în bine prin credința lor, deoarece credința lor e moartă (Iacov II, 20).

Faptele sunt acelea care arată dacă și în cine crede omul, iar nu cuvintele. Toate tainele credinței se întrupează și se cunosc prin lucrare, prin nevoie duhovnicești, potrivit Sfântului Ioan Scărarul: „Să ne sârguim

¹⁸ Fericitul Augustin, *Mărturisiri*, VI, 4, în *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), vol. 64, trad. Pr. Ioan Rămureanu EIBMBOR, București, 1985, p. 135.

¹⁹ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de omilii duhovnicești*, XX, 8, în *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), vol. 34, trad. Pr. Constantin Cornițescu, EIBMBOR, București, 1992, pp. 193-194.

să învățăm cele dumnezeiești mai degrabă prin sudoare și prin osteneală, și nu prin cuvântul simplu. Căci nu cuvinte, ci fapte va trebui să arătăm în vremea ieșirii sufletului”²⁰, deoarece, spune Marcu Ascetul, „cunoștința fără faptele care urmează din ea nu e sigură, chiar dacă e adevărată. Căci fapta este întărirea oricărui lucru”²¹. Cele greșite ambele extreme cu privire la fapte, și lipsirea lor de valoare, dar și exagerarea valorii lor, cum arată același Părinte, zicând: „Unii, neîmplinind poruncile, socotesc că cred drept. Alții, împlinindu-le, așteaptă Împărăția ca o plată datorată. Și unii și alții greșesc față de adevăr”²². Faptele iubirii sunt semnul firesc al credinței, iar de acest semn depinde viața veșnică a omului (*Matei XXV, 31-46*).

Împărăția lui Dumnezeu se câștigă în primul rând prin credință, care derivă din cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum ne învață Însuși Mântuitorul Hristos când spune: „Aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (*Ioan XVII, 3*), iar după ce îi trimite pe ucenici la propovăduirea Evangheliei în toată lumea, adaugă: „Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi” (*Marcu XVI, 16*). Pentru aceasta, Sfinții Părinți au așezat dreapta credință la temelia vieții creștine, încă de la scufundarea în apele Botezului.

Mărturisirea dreptei credințe, formulată pe scurt în Crez, este condiția primirii Tainei Botezului și a încadrării în Trupul tainic al lui Hristos, care este Biserica. Dar și rămânerea în Biserică este condiționată tot de aceeași mărturisire a credinței, înțelegând din aceasta că cel care cade din dreapta credință, totodată, cade și din Biserică, despărțindu-se de Dumnezeu.

Biserica Îl slăvește pe Dumnezeu atât prin mărturisirea neschimbată a dreptei credințe, cât și prin împlinirea poruncilor dumnezeiești, care izvorăște din cele mărturisite. Biserica nu desparte credința de fapte, nici faptele de credință, ci le mărturisește și le trăiește împreună și în mod neschimbat întocmai ca în vremea Sfinților Apostoli, fapt pentru care este numită și apostolică.

În privința credinței, Părinții Bisericii nu au acceptat nici cea mai mică schimbare, ei fiind extrem de atenți la sensul fiecărui cuvânt nou care a intrat în limbajul bisericesc, precum observă un teolog român: „Unul dintre marile merite ale Părinților constă în aceea de a fi detectat abaterile de la primele lor manifestări, de când erau simple nuanțe, aparent fără mare

Părinții Bisericii nu au acceptat nici cea mai mică schimbare, ei fiind extrem de atenți la sensul fiecărui cuvânt nou care a intrat în limbajul bisericesc. ✂

²⁰ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 26, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 312.

²¹ Marcu Ascetul, *Despre cei ce își închipuie că se îndreptează din fapte*, 12, în *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 235.

²² Marcu Ascetul, *Despre cei ce își închipuie că se îndreptează din fapte*, 18, p. 235.

importanță doctrinară. Ei s-au bătut pentru ceea ce unora n-ar putea să li se pară decât nuanțe «nevinovate», dar care, evoluând în timp, s-au dovedit a fi mari rătăcirii (conducând aiurea), îndepărtând de Dumnezeu”, bineștiind că „nu marile răspântii încurcă și derutează cel mai mult. Nu la ele se produc marile rătăcirii de drumuri. Nu. Ci micile bifurcații, cele în care două drumuri nu numai că se aseamănă foarte mult, dar par să ducă, pe căi nu mai puțin diferite, în aceeași direcție, la aceeași țintă”²³. Spre exemplu, la primul Sinod Ecumenic (Niceea, 325) peste trei sute de Sfinți Părinți s-au ostenit îndelung să formuleze dreapta credință, împotriva ereziei lui Arie, având de ales uneori între expresii foarte asemănătoare, precum *omoousios* (deofință) și *omoiousios* (asemănător după ființă); la Sinodul al treilea Ecumenic (Efes, 431), aproape două sute de episcopi au respins erezia lui Nestorie și formula acestuia „Născătoare de Hristos”, pentru a o numi pe Fecioara Maria drept „Născătoare de Dumnezeu”; la Sinodul al patrulea Ecumenic (Calcedon, 451), după mai mult de un secol de tensiuni, peste șase sute de episcopi au mărturisit credința în cele două firi ale Mântuitorului Hristos și unirea lor în chip ipostatic; după alte două secole de frământări teologice, episcopii întruniți la Sinodul al șaselea Ecumenic (Constantinopol, 680–681) au formulat credința în cele două voințe și două lucrări ale Domnului Iisus Hristos; după încă un secol, trecând prin mucenicia impusă de ereticii iconoclaști, la Sinodul al șaptelea Ecumenic (Niceea, 787) peste trei sute și cincizeci de episcopi au dogmatizat cinstirea icoanelor.

Istoria celor care au pătimit pentru apărarea dreptei credințe nu s-a încheiat niciodată. Până astăzi, Biserica a păstrat neschimbat tezaurul credinței primit de la Fiul lui Dumnezeu întrupat, pătimind și răbdând necazuri, ca să nu fie stricate dogmele privind purcederea Sfântului Duh din Tatăl, piatra credinței pe care este întemeiată Biserica, harul dumnezeiesc necreat, ierarhia și conducerea văzută a Bisericii, starea sufletelor până la Judecată. Dar nu numai în dogme a rămas Biserica Ortodoxă neschimbată, ci și în dreapta ei viețuire, păstrând rânduiala slujbelor, postirea și canoanele Sfinților Părinți, prin care Sfântul Duh a luminat viața credincioșilor.

Enumerând toate dogmele credinței, Părinții întruniți la sinodul al șaselea ecumenic au proclamat: „Iar dacă cineva dintre toți nu ar ține și nu ar primi (îmbrățișa) învățăturile pomenite (dogmele) mai înainte (menționate) ale dreptei credințe și nu va gândi (crede) și va propovădui astfel, ci ar încerca să se ridice împotriva acestora, să fie anatema (...) și să fie scos

²³ Costion Nicolescu, „Bătălia pentru nuanțe”, în *Ziarul Lumina*, 7 iunie 2013, <https://ziarulumina.ro/opinii/repere-si-idei/batalia-pentru-nuante-82202.html>, accesat la data de 20 octombrie 2021.

și să cadă din starea (ceata) creștinească, ca un străin (vrăjmaș)”²⁴. Dacă un singur semn greșit strică întregul calcul, o singură coardă dezacordată strică întreaga armonie, o singură pată de culoare poate strica un tablou, iar o sutime poate duce la pierderea unui concurs, tot așa, o singură învățătură de credință stricată va atrage după sine despărțirea de Dumnezeu.

Biserica este „stâlpul și temelia Adevărului” (I *Timotei* III, 15), fapt pentru care dreapta credință numai de către Biserica întreagă poate fi păstrată și mărturisită în veac, după cum învață Sfântul Iustin Popovici: „Pentru că Revelația se află numai în Biserică, formularea și tâlcuirea sfintelor dogme aparține Bisericii, adică trupului divino-uman al lui Hristos, care viețuiește și lucrează prin Sfântul Duh. În această lucrare, Biserica este infailibilă, pentru că Domnul Hristos Cel infailibil este Capul Bisericii și pentru că sufletul ei este Duhul Adevărului, Care o conduce spre tot adevărul”²⁵. Acest lucru întemeiază și ascultarea smerită față de ierarhia Bisericii.

Toate dogmele au fost revelate, o dată pentru totdeauna, de Fiul lui Dumnezeu întrupat. La Cina cea de Taină, numindu-i prieteni, iar nu slugi, Mântuitorul Hristos le spune ucenicilor Săi: „Toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute” (*Ioan* XV, 15). Ei înșiși dau mărturie pentru aceasta, cum spune Sfântul Apostol Petru: „Dumnezeiasca Lui putere ne-a dăruit toate cele ce sunt spre viață și spre bună cucernicie” (II *Petru* I, 3). Pentru aceasta și sunt anatematizați cei care schimbă credința: „Sunt unii care vă tulbură și voiesc să schimbe Evanghelia lui Hristos. Dar, chiar dacă noi sau un înger din cer v-ar vesti altă Evanghelie, decât aceea pe care v-am vestit-o, să fie anatema! Precum v-am spus mai înainte, și acum vă spun iarăși: Dacă vă propovăduiește cineva altceva decât ceea ce ați primit, să fie anatema!” (*Galateni* I, 7-9).

Fiind adevăruri veșnice, dogmele credinței sunt caracterizate de neschimbabilitate. De aceea, în prologul *Expunerii exacte a credinței ortodoxe*, Sfântul Ioan Damaschin spune: „Nu voi vorbi nimic de la mine, ci voi expune pe scurt ceea ce oamenii dumnezeiești și înțelepți au spus”²⁶. Atunci când Părinții au folosit sau au creat expresii noi pentru formularea credinței, precum *deofință*, *perihoreză*, *unire ipostatică* sau *Născătoare de Dumnezeu*, ei nu au schimbat conținutul dogmelor, ci numai au exprimat mai clar aceeași credință, cum învață Sfântul Irineu de Lyon: „Nici cei mai puternici în cuvinte reprezentanți bisericești nu vor spune mai mult decât este spus prin învățătura lui Hristos, pentru că nimeni nu este mai mare decât Învățătorul, nici cel slab în cuvinte nu va diminuea Sfânta Tradiție. Întrucât credința este una și aceeași, de aceea nici cel

²⁴ *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, note și comentarii Arhid. Ioan Floca, Sibiu, 2005, p. 108.

²⁵ Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, I, p. 23.

²⁶ Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, I, p. 16.

care vorbește mult despre ea nu adaugă, nici cel care spune puține nu o micșorează”²⁷.

Se poate vorbi de o exprimare tot mai bogată a acelorași dogme, așa cum învață Vincențiu de Lerin, tâlcuind cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Păzește comoara (predania) ce ți s-a încredințat!” (I *Timotei* VI, 20): „Ce este Predania? Ceea ce ți-a fost încredințat, iar nu ceea ce tu ai descoperit! Ceea ce ai primit, iar nu ceea ce ai inventat singur! Aceasta nu este rezultatul rațiunii, ci al învățăturii; nu este proprietatea personală, ci datina întregului popor, lucrare care a ajuns la tine și nu care a fost descoperită de tine. În

În înțelegerea, știința și înțelepciunea tuturor creștinilor, în particular și împreună, dogma trebuie să crească și să dezvolte până la cel mai înalt nivel, dar numai în categoria ei, adică în interiorul ei, în unul și același sens, în unul și același subiect al gândirii. ✠

relația cu ea, tu nu ești cel care o descoperă, ci cel care o păzește; nu ești cel care o întemeiază, ci cel care o urmează; nu ești călăuzitorul ei, ci cel călăuzit de ea. Apostolul poruncește: Păzește Predania!, adică păzește talantul credinței sobornicești, în întregime și nevătămat! Ceea ce ți-a fost încredințat, aceasta să rămână în tine, pe aceasta și tu să o predai! Aur ai primit, aur să dai! Nu vreau să mă înșeli, în loc de aur să îmi vinzi plumb sau aramă. Nu aur fals,

ci pe aurul cel adevărat dă-mi-l! [...] Ceea ce ai învățat tu, aceasta să predai și nu spune învățătură nouă, vorbind lucruri noi! [...] Poate de aceea cineva a spus că în Biserica lui Hristos nu trebuie să existe nici o dezvoltare a credinței. Dimpotrivă, dezvoltare trebuie să existe, ba chiar cea mai înaltă. Doar că această dezvoltare trebuie să fie una adevărată, iar nu schimbare a credinței. Dezvoltare este atunci când un lucru crește în interiorul lui, iar schimbare este atunci când un lucru se transformă în altul. Așadar, cu timpul, în înțelegerea, știința și înțelepciunea tuturor creștinilor, în particular și împreună, dogma trebuie să crească și să dezvolte până la cel mai înalt nivel, dar numai în categoria ei, adică în interiorul ei, în unul și același sens, în unul și același subiect al gândirii. Credința este lucrarea sufletului, dar în acest sens ea se aseamănă trupului. Cu timpul, trupurile se dezvoltă, dar rămân ceea ce au fost. Chiar dacă omul crește și se schimbă, totuși firea sa rămâne neschimbată și persoana sa rămâne aceeași. [...] Câte mădulare are trupul copilului, atâtea are și omul matur. Și chiar dacă în timp ceva s-a adăugat, totuși toate acestea au existat de la început, astfel, în cei vârstnici nu apare nimic nou, care nu era ascuns în ei când au fost copii. [...] Dogma credinței creștine, în mod absolut, trebuie să urmeze această lege a dezvoltării”²⁸.

În toată istoria Bisericii, cete de sfinți au păzit cu prețul vieții dreapta credință, ca unii care au cunoscut că „este cu neputință să te mântui fără

²⁷ Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, I, p. 64.

²⁸ Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, I, pp. 64-65; v. *Commonitorium*, I, 23.

credință, căci prin credință se mențin toate, atât cele omenești, cât și cele duhovnicești”, cum spune Sfântul Ioan Damaschin²⁹. Mucenicii au dat mărturie înaintea păgânilor despre credința lor, iubindu-L pe Dumnezeu mai mult decât propria viață. Ei sunt eroii credinței, care au biruit tirania necredincioșilor, și atunci când aceștia le promiteau slava lumească, și atunci când îi amenințau cu frica unei morți chinuitoare. Ca unii în care credința se manifesta ca încredințare a celor mărturisite și comune vie cu Dumnezeu, mucenicii erau pătrunși de adevărul că nimic din lumea aceasta nu poate egala fericirea de a trăi împreună cu Dumnezeu în Împărăția Sa.

Mucenicii sunt pildele cele mai strălucite de statornicie în dreapta credință, ca niște icoane vii ale curajului de a mărturisi Adevărul. Dar nu numai prin curaj și statornicie s-au umplut ei de slava lui Dumnezeu, cât mai ales prin împlinirea poruncii iubirii, fără de care nimeni nu poate să-L vadă pe Dumnezeu. Mucenicii s-au asemănat Mântuitorului Hristos, iubindu-și prigonitorii, rugându-se pentru ei și fiindu-le milă de sufletele lor. Pentru curajul și iubirea lor, mucenicii au devenit și au rămas călăuze sigure pe drumul spre Împărăția lui Dumnezeu.

Vremea mărturisirii credinței prin mucenicie nu trece niciodată. De-a lungul timpului, până astăzi, sabia și cazanul încins cu foc în care au pățimit mucenicii au îmbrăcat de multe ori forme noi. Ideile păgâne și credințele eretice alcătuiesc astăzi o piață religioasă în care fiecare om este ispitit să aleagă ceea ce crede că i se potrivește. Acestora li se adaugă progresul științei, care transformă în idol rațiunea umană, disprețuind tot ceea ce nu poate fi studiat în laborator. În fața autosuficienței umane, a egoismului și a înrobirii față de materie, care izvorăsc din necredință, creștinul poate trăi stări de mucenicie, atât de cunoscute sfinților din toate vremurile.

Omul credincios știe însă că făgăduințele lui Dumnezeu rămân mereu actuale. Acela Care a zis: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri” (*Matei* V, 16), tot Acela a zis: „Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri. Iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care

Mucenicii s-au asemănat Mântuitorului Hristos, iubindu-și prigonitorii, rugându-se pentru ei și fiindu-le milă de sufletele lor. Pentru curajul și iubirea lor, mucenicii au devenit și au rămas călăuze sigure pe drumul spre Împărăția lui Dumnezeu. ✠

²⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 11, p. 192.

este în ceruri” (*Matei X, 32-33*). Mărturia credinței în Dumnezeu prin cuvânt și prin faptă rămâne datoria creștinului în orice context social, cultural sau politic.

Statornicia în dreapta credință, cum arată chiar sensul cuvântului *statornicie*, impune „fermitate, stabilitate, constanță în păreri, în idei, continuitate, durabilitate”³⁰. Omul statornic nu se lasă influențat de nimic. Lumea se află însă într-o continuă schimbare și nestatornicie, pornind de la modă și arhitectură, până la activitățile zilnice, situația politică și juridică. Într-un astfel de mediu, statornicia apare ca o virtute ce trebuie cultivată cu cea mai mare atenție.

Forma lumească a statorniciei este numită adesea perseverență. Se observă că omul devine stăruitor într-un anumit lucru, atunci când are de câștigat o anumită răsplată pentru stăruința lui. În antichitate, filosofi stoici învățau că, pentru a menține adevărul și binele, omul trebuie să depună un efort continuu, îndurând toate greutățile întâlnite în cale, pentru cauza urmărită. Statornicia este necesară omului toată viața, încă din copilărie, de pe băncile școlii, și în laborator, și în fabrică, și pe câmp, și în arte etc. Se poate vedea cu ușurință cum într-un sport ajunge la performanță mai ales acela care face mai mult antrenament, dedicându-se întru totul scopului urmărit. Creștinul este omul care urmărește să se aseme-ne lui Dumnezeu, pentru a trăi veșnic în Împărăția Lui, fapt pentru care viața aceasta este asemănată de Sfinții Părinți cu un război nevăzut sau cu o arenă sportivă. Apostolul Pavel, aplicând în credință regulile sportului, spune: „Nu știți voi că aceia care aleargă în stadion, toți aleargă, dar numai unul ia premiul? Alergați așa, ca să-l luați. Și oricine se luptă se înfrânează de la toate. Și aceia, ca să ia o cunună stricăcioasă, iar noi, nestricăcioasă” (*I Corinteni IX, 24-25*). Chiar și legile așezate de Dumnezeu în făptura neînsuflețită reflectă o anumită statornicie, așa cum se observă în succesiunea anotimpurilor și celelalte stihii ale naturii.

Revenind la statornicia în dreapta credință, trebuie să nu trecem cu vederea faptul că proorocii și apostolii, iar mai apoi mucenicii, au trăit, au crezut și L-au mărturisit pe Dumnezeu într-o lume păgână care nu vroia să audă de Domnul Iisus Hristos. Pilda lor trebuie să dea curaj întregii Biserici și să îi îndemne la statornicie în dreapta credință pe toți iubitorii de Dumnezeu, mai ales astăzi, când lumea se aseamănă parcă tot mai mult lumii păgâne din antichitate.

Un prim îndemn la statornicie, pe care îl auzim la fiecare Sfântă Liturghie, l-a rostit Arhanghelul Mihail, atunci când a început căderea îngerilor din ceruri, zicând: „Să stăm bine, să stăm cu frică!”. Și mărturisirea

³⁰ Vasile Breban, *Dicționar general al Limbii Române*, Ed. Enciclopedică, București, 1991, p. 980.

credinței, și fiecare virtute în parte, are nevoie de statornicie. Atunci când lipsește statornicia sau hotărârea, la întâmpinarea unei greutăți omul se clatină, se răzgândește și chiar renunță la lucrul urmărit. Statornicia este exprimată de Mântuitorul Hristos, atunci când îl aseamănă pe omul care aude și împlinește cuvintele dumnezeiești cu acela care a săpat, a adâncit și și-a pus temelia casei lui pe stâncă, iar puhoiul relilor nu au avut putere împotriva ei, iar pe cel care aude cuvintele Lui, dar nu le împlinește, cu cel care și-a zidit casa pe pământ moale, fără temelie, iar apele au prăbușit-o cu cădere mare (*Luca* VI, 47-49).

Statornicia în credință, ca temelie a vieții veșnice, cum învață Părinții, se dobândește prin lucrarea virtuților, care face ca omul să ajungă să vadă lumea și istoria cu „gândul lui Hristos” (*Filipeni* II, 5). Iar virtuțile trebuie lucrate prin încordarea voinței, în așteptarea harului lui Dumnezeu, știind că „omului îi rămâne doar să se silească pe sine în a face bine, având la temelie hotărârea minții sale, sprijinită pe unele cunoștințe din credință, se supune unor cercetări, crezând că Dumnezeu îl va ajuta”³¹. Statornicia în credință este necesară până la dobândirea sfințeniei, care nu este altceva decât o stare de statornicie continuă în iubirea lui Dumnezeu.

Înțelegem din cele de mai sus că dreapta slăvire a lui Dumnezeu – manifestată ca dreaptă mărturisire a credinței și dreaptă făptuire în același timp – începe cu voința omului de a avea încredere în Cuvântul lui Dumnezeu, se continuă cu lucrarea poruncilor care exprimă voia lui Dumnezeu și rodește prin har în simțirea prezenței lui Dumnezeu, care naște în sufletul omului încredințarea sau vederea duhovnicească a toate cele crezute.

³¹ †Naum, Mitropolitul Strumiței, *Nici Eu nu voi spune vouă*, trad. Filoteia Vasile, Ed. Predania, București, 2015, p. 100.

Pr. Conf. Dr.
Stoyan CHILIKOV
Univ. „Paisii Hilendarski”
Plovdiv, Bulgaria
Catedra de
Teologie Ortodoxă



Conflicte antropologice ale corelației dogmă – etos în Biserică

Introducere

În ultimele decenii, teologia academică a început să acorde o atenție deosebită problemei relației dogmei cu etosul Bisericii, ceea ce a condus la noi studii relevante pe această temă. Studii similare implică riscul de a cădea fie în poziția criticilor și a „învățașilor” Bisericii, fie să privim prin ochelari trandafirii la problema ridicată de tematică, încercând mai degrabă să o idealizăm decât să o analizăm obiectiv. Cu toate acestea, dacă studiem subiectul *sine ira et studio*¹ și încercăm cel puțin o dată să fim concomitent obiectivi și sinceri în ceea ce privește problematica abordată, direct legată de ea, s-ar putea ajunge la o poziție echilibrată, care se află la temelia Tradiției integrale a Bisericii. În contextul celor spuse mai sus, voi încerca, pe baza legăturii tradiționale dogmă – etos în Biserică, să prezint problemele apărute din perspectiva cauzată de circumstanțele moderne. Criza provocată de pandemia de Covid și provocările asociate cu aceasta au adus în prim plan pericolul fundamentalismului în Biserică, prezent în interiorul ei, indiferent dacă vrem sau nu. În al doilea plan se află problema neoliberalismului și a secularizării, care este principala cauză a apariției atât a liberalismului, cât și a fundamentalismului în Biserică. Conflictul dintre fundamentalism și liberalism este extrem de profund și multifacțat, având în esență o rădăcină și un început – secularismul. În acest text voi încerca să analizez cauzele apariției coliziunii antropologice în corelația dogmă-etos, precum și să subliniez specificul acestei coliziuni. Conform vechii practici antice a Bisericii, legătura dogmei cu etosul este esențială și interconectată, astfel încât deviațiile discutate mai jos în text – fundamentalismul și liberalismul sunt constatate și analizate ca anomalii excesiv de prezente în viața Bisericii, o corodează, afectează această corelație fără a-i modifica însă natura fundamentală².

¹ Imparțial, obiectiv (ad litteram „fără mânie și prejudecăți”).

² Cele două concepte de fundamentalism și liberalism sunt neologisme, sunt străine de Biserica primară, dar semnele lor de manifestare își au originea imediat după încheierea persecuției împotriva Bisericii tim-

1. Dogmă și etos în tradiția Bisericii

Dogmele Bisericii sunt adevăruri de credință despre mântuirea în Hristos. De aceea, reflectarea dogmei asupra etosului este complet firească și întemeiată. Modul de viață al creștinilor este o consecință a dreptei lor credințe. Firește, acestea sunt atât de strâns legate între ele încât se afectează reciproc: dogma asupra etosului și etosul asupra dogmei, dar în contextul istoric al dezvoltării Bisericii, dogma determină modul nostru de viață. În Sfânta Scriptură și Tradiția Bisericii, dogmele sunt adevăr și viață, care determină modul de viață al creștinilor, prin care aceștia se mântuiesc. În acest context, adevărurile credinței formulate la Sinoade de Sfinții Părinți exprimă învățătura revelată de Dumnezeu și care este proiectată în Duh în modul de viață al credincioșilor. Adevărurile dumnezeiești revelate ale credinței creează în creștini condițiile prealabile vieții în credință, la fel cum teoria dă naștere practicii, la fel vedem legătura dintre dogmă și etos exprimată în viața Bisericii și în viața duhovnicească a credincioșilor în Hristos. În Scriptură și în Persoana Dumnezeului-Om vedem o paradigmă pentru această legătură între dogmă și etos. Hristos dă mărturie: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc” (*Matei* V, 17). În centrul învățăturii lui Hristos se află învățătura iubirii, a jertfei de sine și a luptei împotriva egocentrismului. De aceea, vedem exemplele pe care Hristos le arată în Noul Testament că nu sunt „luptă cu legea”, dar nu sunt nici „respectare a literei” legii, deoarece sunt paradigmă pentru Viața în Hristos, care este în libertate, ca robie pentru Dumnezeu, jertfă pentru toți și dragoste pentru toți în Hristos. Dumnezeu-Om calcă Sabatul pentru a tămădui, pentru a ajuta, pentru a săvârși minuni cu trupul și sufletul omului. Noul Testament pe care El îl pecetluiește cu sângele Său este vestea ce bună a mântuirii omului și a lumii, realizată din iubire mângâietoare pe Cruce, iar apostolii propovăduiesc acest lucru și îl trăiesc după Evanghelia Sa.

În primii ani de viață ai Bisericii, dogma și etosul s-au aflat sub influența ereziilor bazate pe iudaism și păgânism. Disputa dintre Sfântul Apostol Petru și Sfântul Apostol Pavel, descrisă în *Epistola către Galateni a Sfântului Apostol Pavel*, nu este doar o dispută cu privire la respectarea literei legii, ci o dispută și cu privire la adevărurile credinței și la modul de viață.

purii. Aceste concepte, pe care le cunoaștem în utilizarea lor modernă, au propria lor semnificație în modernitate. Datorită diferitelor criterii culturale, politice și religioase ale diferitelor epoci și circumstanțe în care s-a aflat Biserica, acestea sunt complet inaplicabile în utilizarea lor modernă, dar ca o abatere de la corelația dogmă-etos le găsim semnele încă din perioadele timpurii ale Bisericii, precum și ereziile, deși încep să se manifeste cu forță deplină după încheierea perioadei de persecuții, își au rădăcinile în Biserica primară cu influența din lumea iudaică și păgână. Conceptele de fundamentalism și liberalism în esența lor sunt inaplicabile pentru Biserica Trupului lui Hristos, deoarece reprezintă realități diferite de cele bisericesti precum binele și răul în gândirea teologică creștină. Folosirea lor în textul actual are în vedere metamorfozarea și transformarea lor, întrucât înlocuiesc o credință sănătoasă în Hristos și se nasc pe temelia unei duhovnicești nesănătoase, falsă evlavie sau înrobire a patimilor prin care se justifică libertatea în Hristos.

Hotărârile Sinodului din Ierusalim din anul 51 d. Hr. sunt soluții³ despre cum trebuie să fie viața creștinilor conform Noului Testament lăsat de Hristos prin pilda Sa de viețuire pe care o au în fața lor. În acest context, se poate spune că Sinodul apostolic din Ierusalim reflectă controversa cu privire la relația dintre dogmă și etos pe care apostolii o dezbat.

Părinții Bisericii, asemenea Apostolilor, urmează exemplul lui Hristos în „faptă și cuvânt” (Luca XXIV, 19). Scrierile lor, pe de o parte, transmit învățătura Evangheliei și lămurirea adevărilor credinței și, pe de altă parte, vorbesc despre viață conform credinței. De aceea, sunt lesne de înțeles motivele Bisericii din secolele IV–V pentru a introduce o perioadă de pregătire pentru cei care doresc să primească Sfântul Botez, în timpul căruia catehumenii studiază adevăurile credinței și concomitent participă la sfintele slujbe și pun început modului de viață creștin. Sfântul Chiril al Ierusalimului lămurește, în a doua sa omilie adresată celor care se pregătesc pentru Sfântul Botez, sinergia dintre dogmă și etos și semnificația lor deosebită pentru mântuirea creștinilor. Potrivit lui, acestea exprimă împreună închinarea adevărată, slujirea lui Dumnezeu în duh și adevăr (Ioan IV, 23). „Chipul închinării constă, spune el, în următoarele două lucruri: în (cunoașterea) dogmelor evlaviei și în faptele bune”⁴.

Textele inmografice ale Bisericii, cu modul lor specific poetic și doxologic, transmit adevărul privind relația dintre dogmă și etos. Sfinții sunt cântați ca „dreptar al credinței”, întrucât întruchipează adevăurile credinței prin viața lor și le transmit poporului lui Dumnezeu: „Îndreptător credinței și chip blândeților, învățător înfrânării te-a arătat pe tine turmei tale adevărul lucrurilor” spune troparul sfinților⁵. Dumnezeu Cel în Treime face ca sfinții să întruchipeze credința prin viața lor și să fie pildă de credință și model de virtute, prin care credincioșii sunt aduși la Dumnezeu, Care slăvește pe sfinții Săi și este proslăvit prin ei (cf. II Tesaloniceni I, 10; Psalmi LXVII, 36). Canonul Sfântului Auxențiu scris de Sfântul Teofan Mărturisitorul (†847) conține mărturii ale perihorezei și ale sinergieii dintre dogmă și etos în sfântul proslăvit de Dumnezeu, ceea ce constituie o pildă a modului de viață și de mărturisire a credinței: „Viața ta este sfântă și credința drept-măritoare (corectă)⁶, înfrânarea luminată, întărită prin harul cuvântului,

³ Controversa pe care apostolii o cercetează este cum să fie împlinită legea mozaică de către noii veniți la Hristos. Deciziile Sinodului Apostolic au fost să nu se ceară tăierea împrejur a primilor creștini, ci doar „să se ferească de închinările idolilor și de desfrâu și de (animale) sugrumate și de sânge” (Faptele Apostolilor XV, 20).

⁴ Sanctus Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, PG 33, 456. Ὁ γὰρ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν, καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Καὶ οὐτε τὰ δόγματα, χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν εὐπρόσδεκτα τῷ Θεῷ· οὐτε τὰ μὴ μετ' εὐσεβῶν δογμάτων ἔργα τελούμενα, προσδέχεται ὁ Θεός.

⁵ *Minia fevruarij*, Moskva, 1996. p. 247, (tropar na vechernya za 14 februaru).

⁶ Înțelesul termenului *credință ortodoxă* este mult mai larg decât cel general acceptat, care denotă apartenența religioasă. El exprimă credința corectă, adevărată, care constă nu numai în cunoașterea adevărilor teoretice prin care se întemeiază credința, ci în lauda lui Dumnezeu, în slăvirea lui Dumnezeu - adevărata dreptă slăvire a lui Dumnezeu, viața în El pe temeiul credinței.

Auxenție”⁷. Iconografia exprimă, prin intermediul culorilor, teologia relației dintre dogmă și etos la creștini și sfinți. Icoanele sfinților îl înfățișează, de obicei, pe sfânt cu Evanghelia în mâini, întruchipând transmiterea adevărurilor credinței, întregul chip al sfântului fiind spiritualizat, luminos, plin de harul și lumina lui Dumnezeu, posedând darurile Duhului, din unirea cu El și pentru viața sa curată și plină de virtuți.

În exemplele de mai sus se află numai o parte din Tradiția Bisericii, care conține în mod limpede mărturii ale legăturii dintre dogmă și etos pe temeiul Scripturii, ale scrierilor Părinților Bisericii, textele imnografice și iconografia unor anumiți sfinți.

2. Conflictul antropologic dintre dogmă și etos. Secularizare.

Liberalism și fundamentalism în Biserică

Corelația dogmă-etos marchează „calea mântuirii” (*Faptele Apostolilor* XVI, 17) pentru credincioșii lui Hristos. Concomitent, datorită apariției secularizării în sânul Bisericii, apar distorsiuni ale acestei conexiuni, care se exprimă, odată cu trecerea timpului, în *complexio oppositorum*⁸ sub forma liberalismului și a fundamentalismului din Biserică. Secularizarea care afectează Biserica în prezent a fost prezentă și în Biserica primară. Odată cu sfârșitul persecuțiilor, pătrunderea unor mase mari de păgâni în Biserică și legătura ulterioară a Bisericii cu statul, ca o consecință a acesteia, a inițiat procesul dureros de secularizare a Bisericii, care a avut un efect negativ asupra vieții sale liturgice și duhovnicești. Acesta se manifestă, de asemenea, și prin ciocnirea celor două manifestări contrare și polarizante ale secularismului: liberalismul și fundamentalismul, care se manifestă în viața bisericească în diferite epoci.

Secularizarea este un fenomen inevitabil, având în vedere influența păgânismului asupra creștinismului și „duhul lumii” (I *Corinteni* II, 12) asupra „împărăției care nu este din această lume” (Ioan XVIII, 36). Părinții Bisericii au încercat în scrierile lor să-i protejeze pe creștini de abaterile la extremele liberalismului sau fundamentalismului, deși nu foloseau acești termeni la acea epocă. Orice erezie este o modificare a adevărului mântuirii în Biserică. Secularizarea, asemenea ereziilor, introduce denaturări în credința creștinilor, întinde capcane pentru mântuirea lor prin modificarea etosului creștinilor. Aceasta corodează relația dogmă-etos, deoarece schimbă modul de viață în Hristos al credincioșilor. Pentru noi creștinii ultimelor două veacuri, ea poate fi numită, într-un anumit sens, o „erezie modernă în Biserică”, deoarece în condițiile modernității exercită o influență mult mai mare decât în urmă cu câteva secole.

⁷ Kanon 5 pesen, 3 tropar. *Minia februar, Moskva, 1996*. p. 290.

⁸ Unitatea contrariilor.

Conform Evangheliilor, Hristos încalcă legea și, în același timp, respectă legea, deoarece pilda Sa se întemeiază pe iubire, pe milă și jertfă de Sine, nu pe legalism, formalism sau egocentrism. Secularizarea sub forma fundamentalismului și a liberalismului schimbă caracterul teocentric al credinței și al vieții creștine, dându-i unul antropocentric. ❧

Învățătura lui Hristos este confirmată prin mărturia vieții sfinților, scrierilor Sfinților Părinți, care transmit viața în Hristos creștinilor în toate epocile din istoria Bisericii. Libertatea despre care vorbește Hristos în Evangheliile, apostolii din epistole, părinții în scrierile lor, este libertatea în Duhul. Așa o descrie și Sfântul Apostol Pavel, pentru cel care L-a primit pe Hristos în libertate, care este chemat la libertate, tânjește să fie robul lui Dumnezeu „cel chemat liber este rob al lui

Hristos” (1 Corinteni VII, 22)⁹. Aceasta nu este liberalismul prin care se fac compromisuri și omul își satisface egoismul. Același lucru este valabil și pentru fundamentalismul din Biserică: învățătura lui Hristos este denaturată în „râvnă pentru Dumnezeu fără cunoștință” (Romani X, 2)¹⁰. Acesta nu este conservatorismul sau tradiționalismul din Biserică, ci din nou slujirea propriilor patimi, în care predomină mândria. Conform Evangheliilor, Hristos încalcă legea și, în același timp, respectă legea, deoarece pilda Sa se întemeiază pe iubire, pe milă și jertfă de Sine, nu pe legalism, formalism sau egocentrism. Secularizarea sub forma fundamentalismului și a liberalismului schimbă caracterul teocentric al credinței și al vieții creștine, dându-i unul antropocentric. Multe dintre schisme și erezii au la baza lor secularizarea Bisericii. Modul nostru de viață arată cum suntem noi în calitate de creștini, indiferent de poziția pe care o adoptăm. Când acesta se schimbă (etosul), se schimbă și criteriul de bază al credinței – slujba și tainele, întrucât tainele sunt legate de asceză și de modul de viață al creștinilor ortodocși. O Biserică secularizată poate naște și o spiritualitate secularizată, în care mai degrabă imităm viața spirituală. Este vorba de un proces patologic în care există suferință din pricina patimilor omenești, dar și tămăduire. Oricine poate să greșescă, să cadă, problema nu se află într-o singură cădere și ridicare, ci ca aceasta să nu devină o stare a sufletului, care mărturisește o astfel de viziune ortodoxă asupra lumii și o astfel de credință, pentru că aceasta nu va fi învățătura Dumnezeului-Om Hristos, ci transmiterea învățăturii Sale denaturată prin prisma patimilor noastre.

Ereziile care au zguduit Biserica în primele veacuri (precum și după acea) își au temelia fie în iudaism, fie în păgânism. Pe de o parte, iudaismul influențează comunitatea creștină nou formată și, pe de altă parte, crește

⁹ „Prizvaniyat v svoboda e rob Hristov” ὁ ἐλευθέρος κληθεὶς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ. In: Nestle- Aland. *Novum Testamentum Graece*. 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2012, p. 530.

¹⁰ Expresia a devenit substantiv conform traducerii sinodale în limba bulgară a *Bibliei*.

treptat influența maselor păgâne care intră în Biserică. Așa au apărut ereziile: monarhianismul, arianismul, macedonianismul sau gnosticismul și ebioniții. Toate dau mărturie despre legătura ruptă dintre dogmă și etos, precum și despre apariția coliziunii antropologice dintre liberalism și fundamentalism, care se manifestă mai mult sau mai puțin, dar invariabil în toate epocile din existența Bisericii, deoarece este alimentată de secularizare. Acest fenomen a devenit o regularitate, sub influența fuzionării statului cu Biserica și a avut ulterior un impact uriaș asupra evoluției vieții credincioșilor în toate epocile existenței Bisericii. Cauza principală a secularizării și a exacerbării conflictului care a urmat a fost influența „omului vechi” (*Coloseni* III, 9) în creștinarea Imperiului, care nu se întâmplă pretutindeni datorită învățaturii apostolice și predicării evanghelice. Păgânii intră în Biserică împovărați de vechea lor credință, de tradiții și de cultură, pe care nu le-au părăsit întotdeauna înainte de a intra în baptisteriu. Imperiul dezvoltă o politică de creștinare, dar unii păgâni au devenit creștini mai mult din cauza unor aspirații egoiste, a avansării în carieră și a unui mod de viață facil, decât din cauza credinței lor în Hristos. Astfel, credința creștină se confruntă cu pericolul pătrunderii de elemente păgâne care afectează viața creștinilor din imperiu. Secularizarea Bisericii s-a intensificat datorită dependenței acesteia de autoritatea laică, împăratul devenind un „episcop exterior” pentru Biserică¹¹ care primește ungearea imperială, dreptul de a intra prin ușile împărătești în timpul slujbelor și de a primi Sfânta Euharistie în altar împreună cu episcopii și preoții, atunci când poporul este deja separat în împărțășire de cler. Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Grigorie Teologul și-au exprimat, în secolul al IV-lea, îngrijorarea că s-a ajuns ca oamenii să se preoțească din porniri carieristice, care nu se deosebește cu nimic de slujbele seculare¹². A cincea novelă a Sfântului Justinian cel Mare (†565) creionează perspective pentru armonie și simfonie a puterii de stat cu cea bisericească, care, însă, s-au dovedit irealizabile. Episcopul devine judecător, veșmintele liturgice seamănă cu îmbrăcămintea aristocrației bizantine, iar mânecuțele, sacosul, sceptrul și mitra ierarhilor sunt similare cu cele imperiale¹³. De-a lungul secolelor, secularizarea s-a reflectat în viața liturgică și duhovnicească a Bisericii, precum și în diferite domenii importante ale acesteia, precum teologia, arta și cultura creștină. Probabil că secularizarea Bisericii este,

¹¹ Eusevius Pamphili, *De vita Constantini* 4, 24 PG 20, 1172B: ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένους ἐπίσκοπος ἂν εἶην.

¹² Sanctus Joannes Chrysostomus, *Homiliae in Acta Apostolorum* 3, 5 PG 60, 40.

¹³ Într-adevăr, unii dintre Părinții Bisericii justifică aceste „inovații” prin slujirea împărătească a lui Hristos, al cărei prototip de preot este atunci când este slujit Sfânta Liturghie. Dar, în esență, aceasta este linia de dezvoltare a secularizării Bisericii, un exemplu al acesteia fiind Pavel de Samosata. Învățătura lui Hristos este o îndepărtare de lux, de iubirea de stăpânire (putere), de egoism și lupta cu patimile, care se păstrează în mare măsură în tradiția monahală a Bisericii și într-o măsură mai mică - în viața Bisericii din lume.

dacă nu cea principală, cel puțin una dintre cauzele indirecte care au dus la apariția monahismului. Acesta înseamnă părăsirea lumii pentru atingerea unirii cu Dumnezeu. Pe măsură ce Biserica se va dezvolta, și monahismul va fi amenințat de secularizare¹⁴.

Principalul factor favorizator al secularizării Bisericii de-a lungul secolelor este influența puterii de stat asupra Bisericii, care se manifestă prin schimbarea modului de viață creștin. În esență, întreruperea relației dogmă-etos începe înainte de sfârșitul perioadei de persecuție a creștinilor. Primele erezii și schisme creștine dau mărturie despre vechimea acestui proces întemeiat pe patimile omenești.

Mărturiile privitoare la legătura dogmă-etos pot fi găsite, așa cum am văzut, în Noul Testament, în scrierile Părinților, în textele iconografice și în întreaga viață a credincioșilor în Biserică. De fapt, pot fi găsite dovezi ale ruperii acestei legături în viața creștinilor, despre care, iarăși, vorbesc textele Noului Testament, scrierile părinților și istoria Bisericii. Originea coliziunii poate fi urmărită până la păcatul strămoșesc, prin care natura umană este stricată și omul se îndepărtează de Dumnezeu. Hristos, prin viața, moartea și învierea Sa, îl înnoiește pe om, îl mântuiește și îl transformă. Viața creștinului în Biserică este o lucrare de sfințire a omului, iar Scripturile Noului Testament mărturisesc preocuparea Bisericii în a-și păstra unitatea de alterarea adevărilor credinței, exprimate

nu doar în formularea verbală a învățăturii revelate despre mântuirea omului, ci și într-un mod de viață în acord cu acestea. Epistolele apostolilor din Noul Testament protejează creștinii de erezii, care prezintă un Hristos diferit de Cel descris, văzut în Evanghelii și trăit de creștini. Epistolele conțin, de asemenea, și învățături directe privitoare la modul de viață al creștinilor. Pentru o viață sfântă, e nevoie de dragoste creștină, pe temelia jertfei de sine, repetă Sfântul Apostol Pavel de mai multe ori¹⁵. Apostolii caută să sublinieze necesitatea unei vieți morale a credincioșilor în Hristos: Sfântul Apostol Pavel vorbește împotriva incestului, a adulterului, a desfrânării, explică cum ar trebui să fie viața Bisericii din casă, atitudinea față de păgâni, autoritatea statului. Vechea scriere creștină anonimă *Epistola către Diognet* vorbește despre viața creștinilor din secolul al II-lea în felul următor: „sunt din trup, dar nu trăiesc în trup, ci sunt cetățeni ai cerului [...] locuiesc în lume, dar nu sunt din lume”¹⁶. Concomitent, schisma din Biserica africană în timpul vieții Sfântului Ciprian de Cartagina (†258) este revelatoare cu privire la perturbarea relației dogmă-etos și a manifestării semnelor de fundamentalism pe fondul poziției echilibrate a Sfântului Ciprian. Schisma preotului cartaginez Novatus se datorează disputei privind dreptul episcopului și al clerului de a accepta în unitate cu Biserica pe cei căzuți din credință (lapsi), însă la baza ei se află patimi omenești precum pizma și iubirea de stăpânire. Preoții cartaginezi, în frunte

¹⁴ Ascetismul, rugăciunea, viața liturgică și duhovnicească exprimă modul de viață ortodox nu numai al călugărilor, ci al întregii Biserici. Firește, monahismul a influențat și continuă să influențeze principalele sfere ale vieții bisericești, dar acestea aparțin întregii Biserici. Liberalismul nu este periculos atunci când este doar un fenomen individual al unuia dintre membrii Bisericii, ci când afectează întreaga comunitate bisericească. În acest context, secularizarea vulnerabilizează Biserica, provocând opoziția fundamentalismului față de liberalism în corpul Bisericii.

¹⁵ Viața creștinilor din Biserică ca trup al lui Hristos este o asemănare cu Hristos și o viață în El (Vezi *Ioan* XV, 13: „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi”). Apostolul neamurilor transmite învățătura lui Hristos: „Precum întru El ne-a și ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană înaintea Lui,”... (*Efesenii* I, 4-5; vezi și: *I Corinteni* XIV, 4-8; *Galateni* V, 6).

¹⁶ *Poslanie do Diognet* (prev. Ribolov, Svet.) V: Svetootchesko nasledstvo. Izbornik. S. 2001, p. 110.

cu Novatus, doreau ca mărturisitorii (care mărturiseau pe Hristos în timpul chinurilor) să fie cei care primeau în Biserică, nu episcopul și clerul, care se întemeiau pe îndepărtarea Sfântului Ciprian de la locul persecuției, evitând astfel suferința și moartea pentru Hristos. Fundamentalismul, indiferent de vârsta Bisericii, învinuiește, ascunzându-și aspirațiile, așa cum face Novatus. Concomitent, roadele sale apar în anii care au urmat evenimentelor descrise: Novatus și grupul din jurul său fac schismă în biserica din Cartagina, iar Sfântul Ciprian moare ca mucenic pentru credință într-una dintre persecuții.

Al doilea exemplu din Biserica primară despre încălcarea corelației dogmă-etos și manifestarea secularizării în stadiile sale timpurii, a liberalismului și fundamentalismului în Biserică este legat de personalitatea, viața și învățăturile lui Pavel de Samosata (†275). El este simultan și funcționar public¹⁷ și episcop al unuia dintre cele mai importante scaune episcopale – Antiohia. Această îmbinare a celor două puteri se reflectă și în modul său de viață, descris de istoricul Eusebiu din Cezareea. Pavel de Samosata a folosit toate protocoalele de la curte, manierele și atributele puterii de stat în îndeplinirea slujirii sale episcopale. Se îmbracă fastuos, interzice cântările care aduc slavă Domnului Iisus Hristos și porucește „să fie cântate imnuri în cinstea sa”¹⁸. Este „trufaș și mândru”¹⁹, peste măsură de bogat prin nelegiuire”²⁰, „socotește evlavie mijloc de câștig”²¹. Prin comportamentul său, silește restul clerului să imite viața lumească, învățându-i lingușirea și intriga: episcopii și preoții din orașele și satele învecinate, dacă îl lingușesc în predicile lor, li se permite să se adreseze oamenilor (pentru predică)²². Asemenea funcționarilor publici, el este înconjurat de numeroase gărzii de corp (lăncieri – *δορυφορούμενος*), așa că splendoarea și aroganța sa față de cei din jur îl fac odios”²³.

Învățătura dogmatică a lui Pavel de Samosata a fost condamnată ca greșită de Părinții Sinodului de la Antiohia din anul 268. El neagă dumnezei-

17 Pavel de Samosata ocupă funcția laică de ducenar, care este un post superior de stat legat de finanțele statului. Potrivit lui Eusebiu din Cezareea, Pavel de Samosata însuși „prefera să fie numit ducenariu mai degrabă decât episcop”, deși a combinat ambele slujiri. (7,30,7), *PG*, 20, 712C: *δοικηνάριος μᾶλλον ἢ ἐπίσκοπος θέλων καλεῖσθαι*.

18 Eusebiu din Cezareea scrie că prilejul pentru aceasta l-a constituit sărbătoarea Paștelui, în timpul căreia a organizat cântări care să fie aduse în cinstea sa. 7,30,10 *PG*, 20, 713B.

19 7,30,8. *ὕψηλὰ φρονεῖ καὶ ὑπερήρται* – se poartă cu semeție și se trufește. *PG*, 20, 712C. Eusebiu din Cezareea traduce în lucrarea sa textual mărturia părinților sinodului din Antiohia din 269, care încearcă să-i protejeze pe credincioși de otrava ereziei acestuia și să găsească o soluție și un remediu pentru „învățătura sa aducătoare de moarte”. *θεραπείαν τῆς θανατηφόρου διδασκαλίας* (7,30,3) *PG* 20, 709C.

20 7,30,7 *ὑπερβάλλοντα πλοῦτον ἐλήλακεν ἐξ ἀνομιῶν καὶ ἱεροσυλιῶν* *PG* 20, 712B.

21 7,30,7. *ibid*

22 7,30,10. *PG*, 20, 713B

23 7,30,8. *PG*, 20, 712C.

rea Domnului Iisus Hristos²⁴ și devine astfel precursorul lui Arie. Eusebiu de Cezareea invocă mărturia Părinților Sinodului de la Antiohia, care au condamnat amăgirile lui Pavel de Samosata, afirmând că a căzut din trupul lui Hristos: „Întrucât s-a îndepărtat de la dreptarul credinței și a primit învățături nelegiuite și mincinoase (νόθα διδάγματα), nu pot fi supuse judecății faptele unui om care se află în afara Bisericii”²⁵.

Pavel de Samosata este un exemplu viu al încălcării corelației dogmă-etos și un model al influenței lumii în viața Bisericii. Odată cu recunoașterea creștinismului ca religie liberă și politica de simfonie a statului cu Biserica, acest proces se aprofundează, iar creștinii în experiența lor de viață în Hristos cad adesea sub influența secularizării într-una din cele două extreme: fundamentalismul sau liberalismul. În secolul al V-lea, tânărul episcop al Alexandriei, Chiril, care mai târziu a devenit vestitul Sfânt Părinte al Bisericii, a îngăduit semne similare de manifestare „a râvnei fără cunoștință” (*Romani* X, 2). El se folosește de monahi în lupta sa cu puterea laică și încearcă să canonizeze ca mucenic pentru credință pe călugărul Ammonius, ucis în urma unui atac asupra unui demnitar de rang înalt²⁶. Sfântul Ioan Gură de Aur (†407) a murit din cauza conflictului său cu împărăteasa Eudoxia și a intrigilor clerului înalt conduse de arhiepiscopul Alexandriei Teofil. Sfântul Maxim Mărturisitorul (†662), Sfântul Sofronie al Ierusalimului (†638), Sfântul Martin (†655) și mulți dintre episcopii din Constantinopol au murit pentru apărarea adevărurilor credinței. Intervenția statului în treburile Bisericii din imperiul răsăritean a luat forma cezaropapismului, iar în imperiul apusean procesul invers de papocezism, care capătă forma finală în structurarea Bisericii-stat – Vaticanul. Procesul ulterior al Reformei este un produs al secularizării sub cealaltă formă – liberalismul, care se revoltă împotriva fundamentalismului.

3. Starea actuală a conflictului fundamentalism – liberalism.

Procesele actuale din Biserică sunt rezultatul secularizării continue, care instituționalizează treptat corpul Bisericii, transmițând membrilor săi (cler și mireni) toate caracteristicile specifice naturii căzute, schimbând îndeosebi modul lor de viață. Aceasta este o premisă pentru apariția unor noi schisme și erezii în Biserică. Imperiul Roman s-a destrămat, dar

²⁴ 7, 27, 2. PG 20, 705C: „ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου” (era după fire un om simplu).

²⁵ 7,30,6. „ὅπου δὲ ἀποστάς τοῦ κανόνος, ἐπὶ κίβδηλα καὶ νόθα διδάγματα μετελήλυθεν, οὐδὲν δεῖ τοῦ ἔξω ὄντος τὰς πράξεις κρίνειν” PG 20, 712B.

²⁶ Ammonius l-a lovit în cap cu o piatră pe prefectul Orestes, care, potrivit legii, l-a torturat până la moarte. Creștinii din Alexandria au dezaprobat încercarea lui Chiril de a-l canoniza pentru că știau că monahul Ammonius murise din cauza nesăbuiinței sale, nu pentru că fusese obligat să se lepede de Hristos (οὐ μὴν ἀνάγκη ἀρνήσεως Χριστοῦ). Socrates, *Historia ecclesiastica* 7 PG 66, 765C-768A.

în locul său s-a ridicat Imperiul Rus, apoi Bisericele naționale și astfel și-a făcut apariția erezia etnofiletismului, care este o consecință a procesului de secularizare. Aceasta a exercitat o influență puternică asupra corpului Bisericii în epoci diferite, deoarece cele două manifestări aflate în opoziție – fundamentalismul și liberalismul s-au manifestat sub diferite forme. Biserica, prin intermediul clerului (episcopi și preoți), are autoritatea învățătoarească de a da mărturie despre Hristos prin viața ei, să-L învețe și să-L conducă la El, îndrumându-l spre învățătura Sa. Teologia are aceeași funcție pedagogică, educând în adevărurile de credință prin cuvânt și viață. Când acest lucru nu se întâmplă, apar forme de viață „diforme” în Hristos, manifestate prin fundamentalism sau liberalism²⁷.

Viața duhovnicească este diversă și poate fi lesne înlocuită cu misticism bolnav, evlavie înlocuită de pietism, credința cu fundamentalismul, îndrumarea duhovnicească cu dezvoltarea personală²⁸, teologie în loc de vorbire despre Dumnezeu cu logoree intelectuală; intelectualizarea credinței și ciocnirea teologiei harismatice cu raționalismul și intelectualismul, cercarea patristică în teologie înlocuită de metoda teologică aristotelică, de filosofarea teologică. Atunci, teologia poate călăuzi și învăța cu ușurință spre liberalism în credință, iar viața în Hristos poate fi înlocuită de economia teologiei intelectuale. În momentul acela modul de viață al creștinilor nu se mai deosebește de cel al necreștinilor. Modul de gândire atât în fundamentalism, cât și în liberalism este mai degrabă intelectual și individualist decât ecleziastic și în Hristos.

Această ciocnire, exprimată în modul de viață și de gândire, este des întâlnită în diferite epoci ale dezvoltării Bisericii. Emblematică este ciocnirea Sfântului Simeon Noul Teolog (†1022) cu mitropolitul Ștefan al Nicomidiei, care încearcă să-l batjocorească pe Cuvios că nu înțelege teologia intelectuală și, prin urmare, îl provoacă să explice modul în care el recunoaște și deosebește ipostasul Fiului de cel al Tatălui, prin „deosebire mentală sau reală”. Răspunsul neînvățatului dar teodidactului Simeon este cunoscutul său Imn 21²⁹.

Viața duhovnicească este diversă și poate fi lesne înlocuită cu misticism bolnav, evlavie înlocuită de pietism, credința cu fundamentalismul, îndrumarea duhovnicească cu dezvoltarea personală, teologie în loc de vorbire despre Dumnezeu cu logoree intelectuală. ❧

²⁷ Forma modernă a liberalismului este cunoscută sub numele de modernism.

²⁸ De interes este articolul lui Kirill Govorun „Fundamentalismul în creștinismul răsăritean”, în Bodrov, A., Tolstoluzhenko, M. (Ed.). *Teologie politică*, M., 2019. În ea, autorul face o analiză istorico-critică a fundamentalismului. Potrivit acestuia, cultul bătrânilor (stareții tineri) în ortodoxie este similar cu „Adorația papalității” din romano-catolicism sau cu absolutismul biblic al protestantismului. Vezi Govorun, *Op.cit.*, p. 104.

²⁹ Symeon de Nouveau Theologien. *Hymnes*. (Ed. Koder, J.). SC 54, 130-168. Paris: Les Editions Du Cerf, 1971

Teologia se poate dovedi și azi un instrument al liberalismului sau al fundamentalismului. Concomitent, Biserica continuă să se secularizeze și astăzi, manifestând toate semnele influenței statului, ceea ce provoacă o ciocnire și mai mare între fundamentalism și liberalism. Canoanele sunt o mărturie a încercării Bisericii de a-i proteja pe credincioși de îndepărtarea de Dumnezeu și tămăduirea lor când greșesc.

După cum am văzut, Scriptura, imnografia și creațiile Părinților ne înfățișează două tipuri fundamentale de spiritualitate aflate în puternică contradicție. În Evanghelie, Hristos relatează pilda vameșului și a fariseului. Imnografia Postului Mare se află sub semnul mesajelor principale pe care Hristos le transmite prin această pildă. Este vorba despre spiritualitatea creștină, pe care o putem trece cu vederea și poate rămâne în umbra celor două curente principale de spiritualitate reprezentate de imaginile veșnice ale vameșului și fariseului din Biserică, legiuitorul conservator și creștinul cu mentalitate și viață liberală, care greșeste des. Imaginea fariseului, a legiuitorului, a cărturarului este permanentă, în timp ce imaginea vameșului este completată de cea a prostituatei, a fiului risipitor, a omului orb din naștere, a tâlharului de pe Cruce. Scripturile, cuvintele Părinților și textele liturgice au caracter soteriologic – exprimă credința și viața creștină, care duc la viața veșnică. Toate trei înfățișează exemple și îi întăresc pe credincioși să trăiască un mod de viață creștin „în faptă și cuvânt”. Nu este vorba de căderea singulară într-o direcție sau alta, ci de a nu-l transforma într-un mod de viață diferit de pilda lui Hristos, de învățăturile lui Hristos, așa cum au fost trăite și propovăduite de Sfinții Părinți. Cazul Sfântului Ciprian de Cartagina este grăitor în

ceea ce privește apariția fundamentalismului în Biserica Primară. Dar arhipăstorul educă turma în adevărurile de credință. Când a izbucnit ciuma, el i-a îndemnat pe creștini să se sacrifice pentru vecinii lor. Aceasta este jertfa de sine creștină, care este diferită de fundamentalismul creștin, care se întemeiază pe pietism. Unele dintre viețile martirilor, scrise în epocile ulterioare, conțin elemente apologetice, cum Se mărturisește Hristos și cum sunt huliți zeii păgâni. A imita un astfel de comportament fără a avea o credință creștină sănătoasă înseamnă că nu înțelegem deloc nu numai învățăturile lui Hristos propovăduite și trăite de Apostoli și Părinți, ci și epoca, circumstanțele și situația martirilor în Imperiul Roman care, într-adevăr, au murit pentru Hristos și L-au mărturisit, dorind ca dragostea Lui să cuprindă lumea întreagă. Asta spune troparul comun pentru fecioarele mucenice: „Mielușeaua Ta, Iisuse, strigă cu glas mare: pe Tine, Mirele meu, Te iubesc și pe Tine căutându-Te mă chinuiesc și împreună mă răstignesc și împreună mă îngrop cu Botezul Tău; și pătimesc pentru Tine, ca să împărățesc întru Tine...”³⁰. Mucenicii, prin viață și moarte, se aseamănă lui Hristos. Când trăiesc sau mor sunt ai lui Hristos, plini de dragostea, viața, pilda Sa și, de aceea, moartea lor nu este un act individual, ci mărturisire a lui Hristos, eveniment la care participă întreaga Biserică sobornicească, moartea, precum și viața lor este plină de prezența lui Hristos și, în consecință, naște noi creștini care trăiesc în Hristos. În acest context, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că și martiriul și jertfa de sine pentru Hristos sunt fără de folos dacă nu avem iubire³¹. „Cel

³⁰ *Minia fevruariy Moskva*, 1996, s. 115, (tropar na vechernya 5 fevruari).

³¹ Sanctus Joannes Chrysostomus. *Homilae in prima ad Corintios*. 5,4 PG 61, 212.

care nu a păzit dragostea frățească, spune Sfântul Ciprian al Cartaginei, nu poate fi martir pentru credință³².

Concluzii

În modernitate, semnele secularizării Bisericii, ale fundamentalismului și ale liberalismului sunt mult mai vizibile decât credința sănătoasă în Hristos. Aceasta nu înseamnă că Biserica nu își îndeplinește funcțiile soteriologice. Aceasta îl luminează și îl conduce pe om spre schimbarea la față și îndumnezeire, dar exemplele de secularizare, fundamentalism și liberalism sunt mult mai orbitoare și mai evidente decât slujirea tăcută a membrilor trupului lui Hristos care se sfințesc prin comuniunea cu Hristos. Jertfa de sine, dragostea, responsabilitatea, trezvia pe care creștinii au arătat-o în toate epocile existenței Bisericii sunt prezente și astăzi. În veacul al III-lea, creștinii din Cartagina s-au jertfit pentru vecinii lor în timpul ciumei – și astăzi acest lucru se întâmplă tacit, fără prea multă agitație din partea credincioșilor; unul dintre primele lucruri pe care le-a făcut noul patriarh sârb Porfirie a fost să exprime o credință și o viață creștină sănătoasă, întemeiată pe dragostea de Dumnezeu, pe dragostea și responsabilitatea pentru aproapele și, de aceea, a îmbrăcat un costum medical de protecție și a intrat în secția spitalicească unde erau îngrijiți bolnavii de Covid spre întărirea și mângâierea bolnavilor. Domnul nostru Iisus Hristos este Domnul iubirii, al jertfei de sine, al milei, al nădejdei, al celor care nu fac paradă, ci se împart cu blândețe acolo unde este nevoie de ei, așa cum a făcut Hristos, Apostolii, Părinții, cei ce cred în Sfânta Treime din toate veacurile, inclusiv în zilele noastre.

32 Sanctus Thascius Caecilius Cyprianus, *De unitate ecclesiae*, 14 PL 4, 510B

Pr. Dr.
Ștefan Zară



„Pentru aceasta și locul acesta se numește cimitir”: Cinstirea celor adormiți în scrierile Antichității păgâne și creștine

Sfârșitul secolului I î.Hr. și primele secole ale erei creștine au fost pentru întreaga lume greco-romană o perioadă în care încercarea de scoatere din criză a mentalității tradiționale, *mos maiorum*, a dus către construirea unei noi structuri mentale, cetățeanul roman, *ciuis Romanus*, nemaifiind atât de legat de Cetate – *Urbs*. Astfel, ideea de *Urbs*, ca stâlp mental al Romanului, s-a dizolvat în aceea de οἰκουμένη. Lumea Romanului nu mai era *Urbs*, ci *Orbis*. Spiritualitatea Romană a abandonat imaginea Cetății, tinzând către o nouă perspectivă, către ecumenicitate, care oferea o scară de valori ce deschidea omul către semenii săi și către Dumnezeu.

Citim în Sfânta Scriptură că până la Pogorârea Duhului Sfânt, Apostolii au fost legați de Cetatea Ierusalimului, cu poruncă dumnezeiească: „Voi însă ședeți în cetate (ἐν τῇ πόλει / *in civitate*), până ce vă veți îmbrăca cu putere de sus” (*Luca XXIV, 49*). În schimb, după întărirea lor în Duhul Sfânt și întemeierea Bisericii în chip văzut, ei nu au mai fost ținuți în cetate, *intra muros*, ci s-au dus să zidească Biserica în întreaga ecumenicitate, *extra muros*. Sfântul Apostol Pavel, de asemenea, ne îndeamnă să ieșim din cetate spre a ne sfinți, neavând aici cetate stătătoare, căutând-o pe cea ce va să fie, în afara porților cetății pământești: „Pentru aceea și Iisus, ca să sfințească poporul cu sângele Său, a pățimit în afara porții (*extra portam*). Deci dar să ieșim la El, afară din tabără (*extra castra*), luând asupra noastră ocară Lui. Căci nu avem aici cetate stătătoare (*manentem civitatem*), ci o căutăm pe aceea ce va să fie” (*Evrei XIII, 12-14*).

Sfântul Ioan Gură de Aur, în *Omilia la numele cimitirului și la Crucea Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos*, se întreabă de ce „părinții noștri au legiuit ca, părăsind biserica din orașe, să ne adunăm azi în afară de oraș și aici”¹, arătând că acest lucru nu a fost făcut fără rost și zadarnic:

¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilia la numele cimitirului și la Crucea Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos”, în *Cuvântări la praznice împărătești*, trad. pr. Dumitru Fecioru, col. „Izvoarele Ortodoxiei”, vol. V, Tipografia Cărtilor Bisericești, București, 1942, p. 110, (în acest volum titlul omiliei este tradus *Omilie la Crucea Domnului*).

„Pentru aceea am căutat pricina și am găsit, prin harul lui Dumnezeu, că este dreaptă, binecuvântată și potrivită sărbătorii de astăzi. Așadar, care este cauza? Prăznuim pomenirea Crucii. Iar Cel răstignit a fost răstignit în afară de cetate [...]. Pavel a poruncit. Noi am ascultat, am ieșit. Așadar pentru aceasta ne adunăm în afară de oraș [...]. Pentru că aici se găsește mulțimea morților”². În Antichitatea păgână, trupul celui mort era înmormântat în afara cetății locuite, din teamă de acesta, cât și spre a nu-i întina pe cei vii, ba chiar și pe zei, așa cum citim într-o tragedie a lui Euripide, însăși zeița Artemis se temea de acest lucru: „Căci, vai mie, nu am îngăduința să privesc leșuri, nici să mă pângăresc din răsuflările celor ce stau să moară”³.

Antichitatea creștină aduce o transformare profundă în acest sens: trupul celui adormit era înmormântat în afara zidurilor cetății, căci Hristos Însuși a fost răstignit în afara cetății, așa cum Sfântul Ioan Gură de Aur ne lămurește. De asemenea, creștinismul antic

continuă practica înmormântării *extra muros*, subliniind faptul că omul nu are aici cetate stătătoare, el, adormind, părăsește lumea aceasta, spre a se odihni în Cetatea Cerească. Zidurile cetății de jos devin neîncăptătoare pentru creștin. Antichitatea creștină subliniază, de asemenea, faptul că mormântul, locul de înmormântare, este locul în care se întâlnește Cerul cu Pământul, lumea de jos cu lumea de Sus, aducând și acestuia cinstea cuvenită: „Nu știți oare pe îngerii care s-au apropiat de mormântul Domnului, în care nu era Trupul, ci mormântul gol? Cu toate acestea, pentru că mormântul a primit în întregime Trupul Stăpânului, ei dau multă cinste și locului. Îngerii, care depășesc firea noastră, au stat cu atât respect și evlavie în jurul mormântului?”⁴. Vedem astfel că la începuturile creștinismului se marchează sfârșiturile unei viziuni negative asupra relațiilor dintre morți și lumea celor vii, barierele acestor lumi deschizându-se, în Antichitatea creștină, chiar contopindu-se într-o aceeași Cetate: Biserica ca ecumenicitate nu doar a creștinilor de pretutindeni, ci și ca ecumenicitate a celor din lumea aceasta și a celor de Dincolo.

De vreme ce nu pare a exista vreun cuvânt indo-european pentru a denumi noțiunea de mormânt⁵, greaca veche și latina și-au diversificat atât

...la începuturile creștinismului se marchează sfârșiturile unei viziuni negative asupra relațiilor dintre morți și lumea celor vii, barierele acestor lumi deschizându-se. ❧

² Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilia la numele cimitirului și la Crucea Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos”, pp. 110-111.

³ Euripide, Hippolytus, 1437-1438: „ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις φθιτοῦς ὄραν οὐδ' ὄμμα χραίνειν θανασίμοισιν ἐκπνοαῖς”.

⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilia la numele cimitirului și la Crucea Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos”, p. 118.

⁵ Otto Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte*

de mult terminologia funerară, încât doar pentru vocabularul latin, Liana Lupaș, într-un studiu despre *Denumirea mormântului în latină*, inventaria peste 130 de cuvinte latinești care denumeau această noțiune⁶.

În ceea ce privește noțiunea de *cimitir*, putem afirma, fără doar și poate, că aceasta este, așa cum vom vedea, o creație a creștinismului. Etimologia cuvântului este clară: substantivul κοιμητήριον „loc pentru a dormi, dormitor, cimitir”⁷ provine de la o temă nominală în m *κοίμᾱ sau *κοῖμος al verbului κεῖμαι, exprimând ideea de „a se culca pentru a dormi, somn”⁸, de unde verbul denominativ κοιμάω „a se pune în pat, a adormi, a dormi, a se culca”, dar și cel factitiv κοιμίζω, a dormi, a se odihni, dar și cu sensul de a-și dormi ultimul somn, de unde și sensul de a așeza în pacea, liniștea mormântului⁹. În ceea ce privește primele atestări ale substantivului κοιμητήριον, în textele precreștine, pare că acesta se găsește folosit doar de două ori, cu sensul de *dormitor*. Este vorba de o inscripție din secolul al V-lea înainte de Hristos de la Templul lui Amphiaraios din Orops, precum un text, din secolul al III-lea î.Hr., al sofistului Athenaeus de Naukratis, în *Banchetul sofștilor* (IV, 143c), al cărui izvor pare să fie Dosiades din Rhodos. Din secolul al II-lea al erei creștine, cuvântul este folosit deopotrivă pentru a desemna locul de odihnă (întâlnit mai ales în regulile de viațuire monahală în perioada bizantină), cât și cu sensul său funerar. Această folosire se explică fără îndoială prin imaginea biblică a

morții văzută ca somn în așteptarea Învierii, mormântul fiind un loc de odihnă, un *dormitor*, în care trupul rămâne spre a se odihni până la Învierea cea de obște. În primele secole, prin acest termen se înțelegea fie doar un singur mormânt, fie arealul care cuprindea o serie de morminte, al cărui înțeles s-a păstrat până astăzi. Sfântul Ioan Gură de Aur în omilia sa la numele cimitirului explică lămurit de ce spațiul în care suntem înmormântați poartă numele de cimitir: „Pentru aceasta și locul acesta se numește cimitir, ca să afli că cei care s-au săvârșit și zac aici nu au murit, ci dorm și sunt culcați. Înainte de venirea lui Iisus moartea se numea moarte [...]. Dar când a venit Hristos și a murit pentru viața lumii, nu se mai numește deci moartea moarte, ci somn și adormire”¹⁰. Referindu-se la pasajele scripturistice în care Mântuitorul Hristos vorbește despre moarte, Sfântul Ioan Gură de Aur scrie: „Vezi că moartea este numită pretutindeni somn, pentru aceasta și locul se numește cimitir, adică loc de dormit. Numele ne este de folos și plin de filosofie. Așadar când aduci aici pe un mort, nu te pierde de supărare, căci nu îl duci la moarte, ci la somn. Îți este de ajuns acest nume pentru mângâierea durerii”¹¹.

Mântuitorul, venind în Betania spre a-l învia pe Lazăr, nu spune că acesta a murit, ci că „Lazăr, prietenul nostru, a adormit (κεκοίμηται); Mă duc să-l trezesc (ἐξυπνίσω)” (Ioan XI, 11), iar ucenicii, neștiind la ce somn se referă Hristos, mărturisesc: „Doamne, dacă a adormit (εἰ κεκοίμηται), se va face bine” (Ioan XI, 12). Iată că, chiar dacă nu găsim în Sfânta Scriptură substantivul κοιμητήριον, găsim de

⁶ Alteuropas, Strassbourg, 1901, p. 80.

⁷ Liana Lupaș, „Denumirile mormântului în latină”, în *Studii Clasice*, V, 1963, pp. 111-135.

⁸ Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 2000, p. 1109.

⁹ Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 509.

¹⁰ cf. și Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, p. 1109.

¹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilia la numele cimitirului și la Crucea Domnului și Dumnezeuului nostru Iisus Hristos”, p. 111.

¹¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilia la numele cimitirului și la Crucea Domnului și Dumnezeuului nostru Iisus Hristos”, p. 112.

mai multe ori verbul κοιμάω de la care acest substantiv provine, ceea ce constituie temelia de formare a noțiunii la care facem referire.

Prima atestare a acestui substantiv în literatura patristică aparține, poate în chip paradoxal, limbii latine. Substantivul grecesc κοιμητήριον a fost calchiat în limba latină sub forma livrescă de *coemētērium*, circulând și sub alte grafii, ca forme ale limbii vorbite, precum: *cimiterium*, *cimenterium*, *cymiterium*, *coementerium* etc.¹²

Tertulian, în *De anima* (*Despre suflet*), scriere alcătuită în jurul anului 197, relatând o minune, scrie despre cum cineva tocmai înmormântat în *coemeterio* a făcut loc altuia¹³. Despre folosirea acestui cuvânt nu este nimic îndoială. Ea face referire la un loc de înmormântare. Sfântul Ciprian al Cartaginei, scriind o scrisoare episcopului Successus, în anul 258, îi transmite acestuia că episcopul Sixtus al II-lea a fost martirizat „în cimitir (în cimiterio) în ziua opta a idelor lui august și, împreună cu el, patru diaconi”¹⁴.

Epigrafiile grecești din secolele III și IV atestă utilizarea masivă a substantivului κοιμητήριον cu sensul de loc de îngropare¹⁵. Cea mai veche atestare epigrafică cunoscută în acest sens pare a fi o inscripție din Frigia din anii 250–251.

Odată cu amploarea deosebită a cultului sfinților, mai ales începând cu secolul al IV-lea, mormintele încep să se mute și *intra muros*, cu precădere mormintele sfinților, din dorința creștinilor de a-i avea pe aceștia cât mai aproape. Fericitul Augustin, în tratatul său *De cura pro mortuis gerenda* (*Despre grija pe care trebuie s-o purtăm pentru cei morți*), răspunde episcopului Paulin de Nola în privința unei practici tot mai întâlnite în acea vreme și anume înmormântarea creștinilor în vecinătatea unei *memoria/martyria*, în proximitatea unui mormânt al unui sfânt: înmormântările *ad sanctos*¹⁶.

Nu putem să nu amintim, vorbind despre cimitirele din Antichitatea creștină, de grija față de cei adormiți concretizată în sărbătorile romane numite *Parentalia*, pe care Sfântul Ambrozie le-a interzis¹⁷, fiind udat cu prea mult vin, lucru amintit și de Fericitul Augustin în *Confesiunile*

¹² cf. Antoine Meillet și Alfred Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1951, p. 233

¹³ Tertulian, *De anima* 51, 7, în Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Opera*. Pars II: *Opera montanistica*, col. „Corpus Christianorum, Series latina”, II, Brepols, 1954, p. 858.

¹⁴ Sfântul Ciprian, *Scrisoarea LXXX*, I, 4, trad. prof. Ion Diaconescu și prof. dr. Ovidiu Pop, prefață de prof. Ion Diaconescu, Ed. Sophia, București, 2011, p. 426.

¹⁵ Cf. Charles Bayet, *De titulis Atticae christianis antiquissimis commentatio historica et epigraphica*, Paris, 1878, pp. 43–46.

¹⁶ S. Aurelius Augustinus, CSEL, vol. 41, ed. J. Zycha, Wien – Prag – Leipzig, 1900, pp. 619–660; *Patrologia Latina*, vol. 40, col. 591–610.

¹⁷ cf. Sfântul Ambrozie al Mediolanului, *De Helia et ieiunio*, 17, 62–65, în CSEL, vol. XXXII, pars II, ed. Carolus Schenkl, Praga-Viena-Leipzig, 1897, pp. 448–450.

sale, vorbind despre grija mamei sale sfinte, Monica, față de mormintele strămoșilor: „Așadar, când a adus „la mormintele sfinților, așa cum se obișnuia în Africa, fiertură, pâine și vin, și a fost oprită de portar și când a cunoscut că episcopul dăduse această oprire, ea a îmbrățișat porunca atât de evlavios și cu atâta supunere”¹⁸. În purtarea Sfintei Monica vedem purtarea întregii Biserici care a reușit să transforme o sărbătoare păgână romană, Parentalia, într-o lucrare de purtare de grijă față de cei săraci, căci cimitirele au fost și au rămas într-un răstimp de două milenii una dintre expresiile cele mai concrete ale filantropiei creștine: la comemorările de la morminte nu doar se cere iertarea păcatelor celui trecut în veșnicie, ci se și manifestă iubirea față de cei adormiți prin acte de milostenie. Cimitirele au fost și sunt locul firesc de adunare al săracilor, de unde aceștia plecau către casele lor îndestulați.

În ultimul rând, nu trebuie să uităm și importanța cimitirului ca loc de liniște și pace, lucru pentru care a fost numit în limba latină cu termeni precum *quies*, *quietorium*, *requies* etc. Cimitirele au fost întotdeauna oaze de frumusețe și liniște, ca spațiu metafizic care unește Cerul cu Pământul, aflat la granița dintre lumea văzută și cea nevăzută. Cimitirul este un loc de un „pitoresc și o melancolie”¹⁹ aparte, care face să simțim dorul Raiului, dar și frumusețea creației lui Dumnezeu din lumea aceasta, pe care și cimitirul o vădește și pe care sufletul nostru trebuie să o guste, așa cum Sfântul Grigorie de Nyssa mărturisea: „Fără să treacă însă dincolo de tărâmurile rânduite, luând deci în considerare toate acestea și altele de acest fel, cum să nu-ți dea să înțelegi că nu numai învățătura despre Dumnezeu izvorăște de la Cel Ce este, ci că, într-un fel oarecare, El ne-a rânduit și puterea de a gusta din plăcerile acelea?”²⁰.

În Antichitatea greco-romană, grija față de cei plecați din lumea aceasta a fost dintotdeauna una dintre coordonatele esențiale ale vieții religioase. În concepția anticilor, moartea nu însemna trecerea în neființă, desființarea persoanei: „Moartea nu le sfârșește pe toate”²¹. Aceștia considerau moartea ca pe o trecere într-un alt plan al existenței: morții, locuind sub pământ, continuau să poarte de grijă celor rămași aici, dacă aceștia, la rândul lor, nu încetau să le poarte de grijă, făcându-le astfel din mormânt locuința optimă: „Să-ți fie țărâna ușoară!”²². Cel care nu era îngropat era considerat ca fiind fără locuință, rămânând nefericit rătăcitor între cele

¹⁸ Fericitul Augustin, *Confessiones/Mărturisiri*, VI, II, 2, trad. Nicolae Barbu, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 179.

¹⁹ Expresia aparține filosofului Andrei Pleșu; cf. Andrei Pleșu, *Pitoresc și melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană*, Ed. Humanitas, București, 1992.

²⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre prunci morți prematur, către Hierios*, trad. de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în PSB, vol. 30, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 422.

²¹ Propertius, *Elegiae*, IV, VII, 1: „Letum non omnia finit”.

²² Martial, *Epigrame*, IX, XXIX, 11: „Sit tibi terra levis!”.

două lumi²³. Toată literatura antică greco-romană arată că legea îngropării era o datorie divină, lipsa acesteia atrăgea, în mod implicit, pedeapsa din partea zeilor: „Că-aceste legi nu sunt în slove scrise, nu! / Dar pe vecie-s legi și nu-s de azi, de ieri. / De când or dăinui, n-o știe niciun om”²⁴. Lipsa înmormântării îi înfricoșa pe antici mai mult chiar decât moartea; astfel, Antigona acceptă moartea fără nicio urmă de părere de rău, decât să-și lase fratele neîngropat: „Eu tot am să-l îngrop! E-așa frumos să mori / cu sufletul împăcat! Voi hodini cu cel / ce mie mi-a fost drag, cui dragă eu i-am fost. Și sfântă vina-mi va fi fost”²⁵.

Pentru un roman era de o importanță capitală nu doar buna reputație în timpul vieții, ci și amintirea lui după moarte: de aceea cel mort era așezat într-un *monumentum* (de la acest substantiv s-a și format cuvântul românesc *mormânt*), ca cei vii să-și amintească (*monere*) de el. De aceea, cele mai multe morminte erau situate în preajma porților, a drumurilor principale, a răspântiilor, ca amintirea lor să fie în sufletul, dar și pe buzele celui ce trecea pe lângă acestea (de aceea mormântul avea și un *epitaphium*, o *inscriptio* ce oferea anumite date despre cel înmormântat).

În afara ritualului înmormântării, anticii aveau nenumărate alte îndatoriri față de cei morți, considerându-i pe aceștia zei: „Humanos leto datos diuos habento”²⁶. Plutarh susținea, la rândul lui, că potrivit religiei îi socotim sfinți pe morți²⁷, iar Homer adaugă că trebuie să aducem rugăciuni ca unor zei neamurilor celor morți²⁸. Poetul latin Tibullus nu ezită, în acest sens, să o numească sfântă pe o tânără moartă prematur²⁹.

În acest sens, lumea greco-romană cunoștea foarte multe modalități de a-i comemora pe cei morți: libații, ofrande alimentare, coroane de flori ce găteau mormintele, parfumuri, pe care le vărsau pe morminte, tămâieri, torțe și candelă ce luminau mormântul etc. Poetul elegiac latin Propertius îi cerea Cynthiei, ca atunci când va muri, să îi aducă la mormânt miresme și jerbe (coroane)³⁰.

Utilizarea coroanei ca simbol, în diferitele manifestări publice și private, atât ale vieții civile, cât și religioase, din lumea mediteraneană, este

²³ Cf. Fustel de Coulanges, *Cetatea antică. Studiu asupra cultului, dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1984, pp. 27-28.

²⁴ Sofocle, *Antigona*, 244-247, trad. George Fotino în Eschil, Sofocle, Euripide, *Teatru: Persii, Antigona, Troienele*, Ed. Tineretului, București, 1968, p. 123.

²⁵ Sofocle, *Antigona*, 71-74, p. 106: „ἀλλ' ἴσθ' ὅποιά σοι δοκεῖ, κείνον δ' ἐγὼ / θάψω: καλὸν μοι τοῦτο ποιοῦσθι θανεῖν. / φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα, / ὅσια πανουργήσας”.

²⁶ Cicero, *De Legibus* II, 22.

²⁷ Plutarh, *Solon*, XXI, 1: „καὶ γὰρ ὅσιον τοὺς μεθεστῶτας ἱεροὺς νομίζειν”.

²⁸ Homer, *Odysseia*, X, 526: „αὐτὰρ ἐπὶν εὐχῆσι λίσση κλυτὰ ἔθνεα νεκρῶν”.

²⁹ Tibullus, *Elegiae*, II, 6, 31: „Illa mihi sancta est”.

³⁰ Propertius, *Elegiae*, III, XVI, 23-24: „Afferet haec unguenta mihi sertisque sepulcrum / ornabit custos ad mea busta sedens”.

foarte veche, fiind obiectul multor studii. Este greu de trasat limite riguroase între aceste diverse utilizări, ele având foarte multe locuri comune, sfera religioasă neputând fi separată de cea socială.

Terminologia greco-romană avea mai multe forme nominale care desemnau noțiunea de *coroană* sau *ghirlandă*: στέφος, στέφανος, στέμμα sau chiar στρόφος, de unde și numele latinești *stemma* și *stroppus*, care desemnau aceeași noțiune. În lumea latină, termenul care a făcut carieră în acest sens este cel de *corrona*, împrumutat, în mod evident, de la grecescul κορωνίς. Nu putem trece cu vederea nici substantivul *infula* (folosit uneori la plural *infulae*), ce desemna o legătură de cap (bandă) din lână albă și roșie, ce se purta ca o diademă sau ca un turban, ale cărei margini atârnavă de o parte și de alta a capului. Uneori acest substantiv a fost confundat cu alți termeni, care desemnau ornamente de cap, ghirlande sau anumite bentițe ce se purtau pe cap (*capital*, *diadema*, *fascia*, *mitra*, *taenia*). *Infula* era un însemn sacru, indice al consacrării și inviolabilității religioase; era rezervată persoanelor, animalelor de sacrificiu sau monumentelor ce serveau cultului divin. În general, *infula* putea fi purtată de către preoți sau era pusă pe capul unei victime înainte de a fi sacrificată. Mai târziu, ea a devenit semn al înaltelor demnități³¹.

Utilizarea coroanei în riturile funerare, fără doar și poate, precede cu mult poemele homerice, chiar dacă mulți cercetători contestă acest fapt: „perioada eroică a Greciei pare să nu fi cunoscut folosirea coroanei”³². Totuși, nu putem trece cu vederea pasaje lămuritoare din *Iliada*, care atestă folosirea coroanei în diferite ocazii: preotul Chryses, venind la Ahile să-și răscumpească fiica, ducea pe brațe însăși cununa purtată de Apollon³³, de asemenea, într-un alt cânt, sunt amintite fecioare purtătoare de cununi frumoase³⁴. Alți scriitori greci, precum Euripide, arată, la modul cel mai concret, folosirea coroanelor în ceremoniile funerare. Astfel, Creon amenința cu moartea pe oricine ar îndrăzni să pună coroane pe trupul mort al lui Polynike³⁵.

În contextul civilizației clasice, simbolul coroanei capătă, din ce în ce mai mult, un sens religios în raport cu cinstirea eroilor și zeilor. „Într-adevăr, un obicei străvechi cerea ca aceia ce săvârșeau un act religios solemn să poarte pe cap cununi de frunze sau flori”³⁶. Ramurile sau frun-

³¹ Ch. Daremberg și Edm. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, tome 3, I-ère partie, Hachette, Paris, 1900, pp. 515-516 și Felix Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, Hachette, Paris, 1934, p. 817.

³² Ch. Daremberg și Edm. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. I, 2, Paris, 1887, p. 1524.

³³ Homer, *Iliada*, I, 14: „στέμματ' ἔχων ἐν χερσὶν ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος”.

³⁴ Homer, *Iliada* XVIII, 597: „καὶ ῥ' αἶ μὲν καλὰς στεφάνας ἔχον”.

³⁵ Euripides, *Phoenissae*, 1632-1633: „ὅς ἄν νεκρὸν τόνδ' ἢ καταστέφων ἄλψ ἢ γῆ καλύπτων, θάνατον ἀνταλλάξεται”.

³⁶ Fustel de Coulanges, *Cetatea antică. Studiu asupra cultului, dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 224.

zele unor arbores sacrae par să constituie un simbol al rugăciunii, dar și o ofrandă divinității: „Cu cât ești mai bogat împodobit cu flori, se spunea, cu atât ești mai sigur că vei mai fi pe placul zeilor; dar dacă le aduci sacrificii fără să fii încununat, își întorc fața de la tine”³⁷, de asemenea, „O cunună, se mai spunea, este mesagera de bun augur pe care rugăciunea o trimite înaintea ei către zei”³⁸.

În afara domeniului religios, finalitatea încoronării era aceea de a-i cinsti pe eroii Imperiului ca învingători. În lumea antică se putea dobândi coroana în armată, în arenă sau în cariera civilă. Plinius cel Bătrân, citând din *Legea celor XII Table*, scria: „Dacă cineva a câștigat o cunună prin el însuși sau prin banii lui, să-i fie dată așadar pentru bărbăția sa”³⁹. Aceeași legislație, cuprinsă în cele douăsprezece Table, condamna luxul funeraliilor, oprind excesul coroanelor⁴⁰. Plinius descrie, în *Naturalis Historia*, coroana, dar și evoluția acesteia de-a lungul istoriei Romei. Astfel, aflăm că, mai întâi, coroanele au fost făcute din ramuri de arbori, destinate învingătorilor la jocurile sacre⁴¹. Același istoric latin arată că acestea nu aveau altă finalitate decât aceea de a recompensa cetățenii victorioși, dar și aceea de a cinsti zeii: „Coroanele serveau la cinstirea zeilor, a lărilor publici și particulari, a mormintelor și a romanilor”⁴².

O serie de lămuriri asupra folosirii coroanei în lumea greco-romană ne-o oferă și Vergilius

în *Eneida*. Astfel, împlinindu-se anul de la moartea lui Anhis, el dedică jocuri funebre, aducând și o serie de daruri: „Daruri slăvite sunt puse la mijloc, sub ochi, mai la frunte, sfinte trepieduri, în cerc, și cununi înverzite cu frunze de palmier (*viridesque coronae, et palmae*)”⁴³. În cartea a VII-a, focul, aprins pe altar de Latinus, pare să cuprindă și pletele fiicei sale, Lavinia: „Totul îi arde, și pletele regești și cununa măiastră în nestemate bătută (*accensa coronam insignem gemmis*)”⁴⁴.

În Vechiul Testament, coroana de flori are multiple semnificații: astfel, în *Cartea Înțelepciunii lui Solomon*, se pune în contrast efemeritatea vieții, cu veșnicia bucuriei de a fi înmiresmați de florile înțelepciunii: „Ca umbra de trecătoare este viața noastră și sfârșitul ei este fără înapoiere, că s-a pecetluit și nimeni nu mai vine înapoi [...]. Să nu lăsăm să treacă florile de primăvară. Să ne încununăm cu flori de trandafir, până nu se vestejesc” (*Cartea Înțelepciunii lui Solomon* IV, 5-8); în aceeași carte virtutea bunătății este asemănată cu o coroană de flori: „Bunătatea poartă veșnică cunună, veșnic biruitoare, ieșind fără pată din lupte câștigate” (*Cartea Înțelepciunii lui Solomon* IV, 2).

De asemenea, în Noul Testament există numeroase referiri la coroană, fiind luate în considerare multiplele sale simbolisme. Adesea simbolismul său este direct legat de utilizarea coroanei acordată, în lumea greco-romană, ca recompensă câștigătorului: „Nu știți voi că acei care aleargă în stadion, toți aleargă, dar numai unul ia premiul? Alergați așa ca să-l luați. Și oricine se luptă se înfrânează de la toate. Și aceia, ca să ia o cunună stricăcioasă, iar noi, nestricăcioasă” (I *Corinteni* IX, 24-25). Alteori, ca o coroană a vieții, care conține aspectul eshatologic al fericirii veșnice: „Fii credincios până

37 Sapho, citată în Athenaeus, *Deipnosophistae*, XV, 16.

38 Chairemon, în Athenaeus, *Deipnosophistae*, XV, 19.

39 Plinius cel Bătrân, *Histoire naturelle*, XXI, V, 1, texte établi, traduit et commenté par Jacques André, Les Belles Lettres, Paris, 1969: „Inde illa XII Tabularum: Quis coronam parit ipse pecuniaeve eius, virtutis suae ergo duxit ei”.

40 Cicero, *De legibus*, II, XXIV, 60: „Ne sumptuosa respersio, ne longae coronae, nec aeternae praetereantur”.

41 Plinius cel Bătrân, *Histoire naturelle*, XXI, III, 4: „Arborum enim ramis coronari in sacris certaminibus mos erat primum”.

42 Plinius cel Bătrân, *Histoire naturelle*, XXI, V, 8: Coronae deorum honorerant et larum publicorum priuatorumque ac sepulchrorum et manium summaque auctoritas pactili coronae”.

43 Vergilius, *Eneida*, V, 109-110.

44 Vergilius, *Eneida*, VII, 75.

la moarte și îți voi da cununa vieții” (*Apocalipsa* II, 10). În același sens folosește și Sfântul Apostol Iacov simbolismul acesteia: „Fericit este bărbatul care rabdă ispita, căci lămurit făcându-se va lua cununa vieții, pe care a făgăduit-o Dumnezeu celor ce Îl iubesc pe El” (*Iacov* I, 12). Ucenicii care rămân în ascultare sunt numiți de Sfântul Apostol Pavel cununa lui: „Deci, frații mei iubiți și mult doriți, bucuria și cununa mea, așa să stați întru Domnul, iubirii mei” (*Filipeni* IV, 1), „Căci care este nădejdea noastră, sau bucuria, sau cununa laudei noastre, dacă nu chiar voi, înaintea Domnului nostru Iisus, întru a Lui venire?” (*I Tesaloniceni* II, 19). Preotul care își păstorește bine turma încredințată va primi cununa din mâna Arhiereului Hristos: „Iar când Se va arăta Mai-marele păstorilor, veți lua cununa cea neveștejită a mării” (*I Petru* V, 4).

Spre sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea, literatura patristică înregistrează o serie de atitudini negative ale scriitorilor creștini, în polemica lor cu păgânismul, față de obiceiurile și tradițiile societății antice considerate a fi de inspirație demonică⁴⁵.

Scriitorul bisericesc Tertulian în tratatul său *De corona militis* (scris la începutul anului 208), inspirat de cel al lui Claudius Saturninus, *De Coronis*, autor al secolului al II-lea, se întreabă, în polemica sa antipăgână, dacă este un lucru permis ca un creștin să poarte coroane, precum în ceremoniile păgâne, și unde scrie că un creștin nu trebuie să fie încoronat⁴⁶ și dacă, într-adevăr, purtarea coroanelor nu este „nec nullum nec incertum delictum”⁴⁷.

Chiar dacă Scriptura nu spune niciun cuvânt despre acest fapt, Tertulian nu trage concluzia că ceea ce nu este interzis de Scriptură este permis, ci că ceea ce nu este permis, în mod evident, este interzis⁴⁸.

Primul motiv pentru care creștinii ar trebui să renunțe la purtarea coroanelor este că acestea sunt legate de idolatrie, primii care au purtat coroane, după mitologia greco-romană, fiind zeii⁴⁹ și că este nedemn pentru un creștin, chip al Dumnezeului Celui viu să-și facă chip al idolului și al mortului: „Indignum enim, ut imago Dei uiui imago idoli et mortui fias”⁵⁰.

Vorbind despre *corona mortui*, despre acele coroane pe care atât păgânii, cât și creștinii le purtau înaintea morților, în timpul funeraliilor, care împodobeau mormintele, Tertulian critică acest obicei, considerând, în mod exagerat, că astfel morții sunt ridicați de divinități, fiind cinstiți ast-

⁴⁵ Tertulian, *De corona*, 6, 3: „omnia a diabolo esse mutata”, în Quintus Septimius Florens Tertullianus, Opera. Pars II: Opera montanistica, col. „Corpus Christianorum, Series latina”, II, Brepols, 1954, p. 1047.

⁴⁶ Tertulian, *De corona*, 1, 6: „Ubi autem prohibemur coronari?”, p. 1041.

⁴⁷ Tertulian, *De corona*, 1, 6, p. 1041.

⁴⁸ Tertulian, *De corona*, 2, 4: „Nam si ideo dicetur coronari licere, quia non prohibeat scriptura, aequè retorquebitur ideo coronari non licere, quia scriptura non iubeat”, p. 1042.

⁴⁹ Tertulian, *De corona*, 7, 3-9, pp. 1048-1050.

⁵⁰ Tertulian, *De corona*, 10, 8, p. 1055.

fel. În logica sa, coroana devine un fel de idolotită, coroana fiind chiar o idolatrie⁵¹. Sigur că intransigența și rigorismul caracteristic lui Tertulian se văd prezente și în ceea ce privește obiceiul coroanelor funerare. Acestea trebuie puse în legătură cu dorința lui de a-i feri pe creștini de orice formă de idolatrie, prezentă, după el, în întreaga viață a societății păgâne.

Într-adevăr, creștinul, după Tertulian, trebuie să caute doar coroana pe care i-o dă Domnul: „Fii credincios până la moarte și îți voi da cununa vieții” (*Apocalipsa* II, 10). Îndemnând creștinii să fie credincioși până la moarte, îi asigură de primirea cununii cerești, dacă vor duce lupta cea bună: „Esto et tu fidelis ad mortem, decerta et tu bonum agonem, cuius coronam et apostolus repositam sibi merito confidit”⁵².

Prin scrierile lor, autorii creștini ai primelor trei secole par a avea ca scop principal să ofere un fel de „cod de conduită”, pe care adevăratul creștin trebuie să-l adopte pentru a risipi tentațiile lumii păgâne. Printre diferitele simboluri respinse de Părinți, în special de Tertulian, se află tocmai cel al coroanei. Cu toate acestea, dacă analizăm cu atenție gândirea acestor scriitori, ne dăm seama cât de multe dintre pozițiile lor au fost prea des înțelese greșit și modul în care controversa lor, uneori îndârjită și chiar anacronică, îndreptată în mod esențial împotriva acțiunii de a purta coroane pe cap, este pentru noi un indiciu prețios care atestă persistența utilizării acestui obicei în rândul creștinilor vremii⁵³.

În acest sens, Clement din Alexandria vedea în folosirea coroanei pericolul abaterilor spre plăcere, lascivitate și idolatrie, folosindu-se la „sărbători și petrecerile cu vin”⁵⁴. El nu respinge frumusețea florilor și nici utilitatea parfumurilor și esențelor; totul a fost creat de Dumnezeu pentru bunăstarea omului, dar întotdeauna în raport cu nevoile sale și niciodată ca o funcție a opulenței și luxului, „nouă însă ni se cuvine să ne desfășăm de ele cu cumpătare, ca în Paradis, urmând cu adevărat cele spuse de Scriptură”⁵⁵. Chiar vechii greci, spunea el, nu foloseau coroanele, decât mult mai târziu, „când Grecia, după războaiele medice, a început să ducă o

autorii creștini ai primelor trei secole par a avea ca scop principal să ofere un fel de „cod de conduită”, pe care adevăratul creștin trebuie să-l adopte pentru a risipi tentațiile lumii păgâne. Printre diferitele simboluri respinse de Părinți, în special de Tertulian, se află tocmai cel al coroanei. ❀

⁵¹ Tertulian, *De corona*, 10, 2: „Nam et mortuorum est ita coronari, quoniam et ipsi idola statim fiunt et habitu et cultu consecrationis, quae apud nos secunda idololatria est”, p. 1053.

⁵² Tertulian, *De corona*, 15, 1, p. 1064.

⁵³ cf. Giuseppe Biamonte, „Dal segno pagano al simbolo cristiano”, în *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 58, Roma-L'Aquila, 1992, p. 99.

⁵⁴ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, VIII, 70, trad. pr. Dumitru Fecioru, în: *PSB*, vol. 4, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 270.

⁵⁵ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, VIII, 71, p. 271.

viață plină de desfătare”⁵⁶. Întrucât coroanele, spunea același Clement, au fost puse „în slujba neplăcută a demonilor, trebuie să ne depărțăm de ele pentru cugetul nostru”⁵⁷. Totuși, în ceea ce privește coroanele mortuare, Clement Alexandrinul pare să nu mai fie atât de rigorist, arătând că aceasta este simbolul „unei liniști netulburate. Aceasta este pricina pentru care se pun coroane la morți [...]. Coroana frumoasă de amarant este rezervată celui care a avut o viață frumoasă; floarea unei astfel de coroane n-o poate odrăslî pământul; numai cerul este în stare s-o producă”⁵⁸.

Această viziune negativă asupra utilizării coroanei, care nu cruță nici măcar riturile tradiției funerare, se regăsește de asemenea și la Iustin Martirul și Filosoful și, ulterior, la Minucius Felix. Sfântul Iustin, în cea din urmă *Apologie* a sa, spune că noi, creștinii, spre deosebire de păgâni „nu aducem pe mormintele morților libațiuni, grăsimi de animale, cununi și jertfe”⁵⁹. În dialogul *Octavius*, Minucius Felix spune despre creștinii: „Că nu ne încununăm cu ghirlande capul? Lucrul acesta să nu vă tulbure. Noi obișnuim să simțim mirosul plăcut al florilor cu nasul, nu cu părul sau cu ceafa. Ne învinuiți că nu ducem coroane morților; dar mai mult mă minunez eu cum voi puteți da făclii celor ce mai simt încă și coroane celor ce nu mai simt deloc. Dacă sunt fericiți, morții nu mai au nevoie de flori, iar dacă sunt nenorociți, nu se pot bucura de ele. În liniștea în care trăim, în aceeași liniște ne pregătim înmormântările. Nu împletim coroane de flori, care s-ar usca, fiindcă purtăm o coroană mereu verde, din flori-

le veșniciei, pe care ne-a dat-o Dumnezeu”⁶⁰. Așa încât, acesta concluzionează: „nici la morminte nu puneți coroane”⁶¹.

Sfântul Ciprian al Cartaginei, de-a lungul corespondenței sale, stabilește o corelație între martirul creștin și cununa de slavă pe care o va primi ca recompensă a credincioșiei acestuia: „pășind pe calea slujirii Domnului, să înaintați cu bărbăție duhovnicească întru primirea cununii, ca unii care-L aveți apărător și călăuzitor pe Domnul”⁶².

Odată cu încetarea persecuțiilor, producția literară a scriitorilor creștini înregistreză doar câteva referințe la coroana funerară, chiar dacă descrierile funeraliilor sunt mai des citate, însă coroana mortuară nu mai este văzută cu atât de multă circumspecție, ci dimpotrivă, este văzută ca simbol al nemuririi și al încununării sufletului celui adormit în Împărăția lui Dumnezeu. Simbolismul coroanei mortuare preia predominant semnificația „coroanei victoriei” pe care creștinul, asemănător sportivului, care luptă în arenă, dorește să o atingă la sfârșitul vieții sale pământești.

Eusebiu de Cezareea în *Viața lui Constantin cel Mare* amintește de cununa pe care creștinul virtuos o va primi din mâna Mântuitorului Hristos: „Ascuns și nefolosit tot s-ar dovedi darul virtuții, dacă duhul răutății nu i-ar opune ispita unei vieți întortocheate și pline de sminteală. De aceea îi este și virtuții pusă înainte o cunună, în timp ce Dumnezeu Cel Preaînalt hotărăște întru judecată”⁶³. Sfântul Vasile cel Mare, în *Omilia a V-a*, la Sfânta

⁵⁶ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, VIII, 72, p. 271.

⁵⁷ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, VIII, 72, p. 272.

⁵⁸ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, VIII, 73, p. 272.

⁵⁹ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, XXIV, trad. Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, în *Apologeti de limbă greacă*, PSB, vol. 2, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 41.

⁶⁰ Minucius Felix, *Octavius*, XXXVIII, 3-4, trad. de Paul Papadopol și prof. David Popescu, în PSB, vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 1981 p. 393.

⁶¹ Minucius Felix, *Octavius*, XII, 6, p. 363: „coronasetiam sepulchris denegatis”.

⁶² Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Scrisori*, VI, 1, 2, p. 40.

⁶³ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, II, 48, 2, trad. Radu Alexandrescu, studiu introductiv de Prof. Dr. Emilian Popescu, PSB, vol. 14, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 112..

Mucenița Iulita, arată că aceasta era vrednică de „cununile slavei” (τῶν στεφάνων τῆς δόξης / gloriae coronis)⁶⁴. Sfântul Grigorie de Nyssa, în *Viața Sfintei Macrina*, descrie virtuțile surorii sale, Sfânta Macrina, arătând că „După cum un atlet, care își întrece adversarul și se apropie de linia de sosire și de cununa victoriei (τὸν ἐπινίκιον στέφανον) drept răsplată, e cuprins dinainte de bucurie, ca și cum ar fi obținut-o, și face semne anunțând victoria prietenilor din stadion, la fel Macrina ne dă bune speranțe despre sine pe măsura apropierii de încununarea chemării de sus”⁶⁵.

Fericitul Ieronim și Prudențiu amintesc despre folosirea de către creștini a decorării mormintelor cu flori împrăștiate pe pietrele funerare. Astfel, dintr-o scrisoare a Fericitului Ieronim, vedem nu doar că nu mai privea cu înverșunare ornarea mormântului cu flori și obiceiul de a aduce coroane de flori, ci, dimpotrivă, încurajează acest fapt: „Ceilalți soți împrăștie pe mormintele soțiilor viorele, trandafiri, crini și flori purpurii și își potolesc durerea sufletului cu împlinirea acestor datorii”⁶⁶. Paulin de Nola spune în mod expres că în timpul sărbătorii dies natalis a Sfântului Felix, coroanele au fost așezate pe mormântul său, ca și cum acestea aparțineau unui martir: „Martyris ad tumulum debes et terra coronas”⁶⁷.

Este limpede că scriitorii patristici, începând cu secolul al IV-lea, nu mai resping aducerea coroanelor de flori la mormintele celor adormiți, ei văzând în aceasta simbolul încoronării dreptilor în Împărăția lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, frumusețea Raiului, dar și veșnicia vieții înmiresmate de florile Raiului pentru cei ce, aidoma Sfântului Apostol Pavel, pot rosti: „Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârșit, credința am păzit. De acum mi s-a gătit cununa dreptății, pe care Domnul îmi va da-o în ziua aceea, El, Dreptul Judecător, și nu numai mie, ci și tuturor celor ce au iubit arătarea Lui” (II Timotei IV, 7-8).

Se pare că cea mai importantă modalitate de a-l cinsti pe cel adormit a fost ospățul funerar. Ospețele funerare făceau parte din ceremoniile instituționale prin care se cinsteau morții, însă ele nu trebuie văzute ca simple comemorări, ci ca acte religioase cultice, prin care se intra în legătură

...scriitorii patristici, începând cu secolul al IV-lea, nu mai resping aducerea coroanelor de flori la mormintele celor adormiți, ei văzând în aceasta simbolul încoronării dreptilor în Împărăția lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, frumusețea Raiului, dar și veșnicia vieții înmiresmate de florile Raiului. ❀

64 Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a V-a: La Mucenița Iulita*, II, PG 31, 23-240B.

65 Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața Sfintei Macrina*, 19, traducere din limba greacă de Ioan Pătrulescu, note, postfață și bibliografie de Cristian Bădiliță, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 37.

66 „Ceteri mariti super tumulos coniugum spargunt violas, rosas, lilia floresque purpureos et dolorem pectoris his officiis consolantur”; Fericitul Ieronim, *Scrisoarea 66*, 5, traducere Dan Negrescu, în *Epistole*, volumul al II-lea, ediție îngrijită de Ana-Cristina Halichias, Ed. Basilica, București, 2008, p. 150.

67 Paulin de Nola, *Poema XIV. De S. Felice Natalitium. Carmen III*, PL 61, 467C.

cu cei din lumea de dincolo, prin care dispărea practic granița dintre cele două lumi, după spusa lui Plutarh, chemându-i pe morți să vină la masă: „îi cheamă pe curajoșii bărbați, cei care au murit pentru Helada, la ospățul și sacrificiul funerar”⁶⁸.

Ospețele funerare sunt amintite în cultura greco-romană chiar și în cele mai vechi izvoare literare ale acesteia: de pildă, în *Iliada*, putem citi cum, la îngroparea lui Patrocles, Ahile adusese libații pentru liniștea acestuia întreaga noapte: „...toată noaptea și-Ahile cel iute / Din vasul mare de aur, luând în pocalul cu toarte, / Jos până-n țăr`nă vărsa tot mereu, îmbibând tot pământul, / Sufletul drag și sărman lui Patroclu pe nume chemându-i”⁶⁹, sau, de asemenea, în *Odyseia*, nu putem trece cu vederea celebrul pasaj în care Ulysse, pentru a putea intra în Țara Morților, la hotarele lumii, face un ospăț funerar: „Groapă săpat-am, de-un cot în lungime și-un cot în lățime, / Și-n jurul ei am vărsat închinare la toți răposaii”⁷⁰. Vergilius amintește de aceste ospete funerare de mai multe ori în opera lui literară: „Iar, de la sfat, o porni, cu mii multe cu el, la mormântul / Mândru, din mijloc, slăvit, cu alaiul cel lung, mare ceată./ Iară acolo jertfi două cupe adânci cu vin tare,/ Jos răspândite, și două cu lapte, și două cu sânge / Sfânt, așternând roșii flori și astfel către el cuvântat-a:/ «Iarăși, părinte (sancte parens),-nchinare-ți aduc! Închinare, cenușă,/ Suflet și umbră a tatălui meu (animaeque umbraeque paternae)»”⁷¹.

Cinstirea celor adormiți se concretiza, în lumea romană, în două practici religioase, care difereau doar prin extinderea lor socială, confundându-se deseori una cu alta. Este vorba de *Parentatio* și *Parentalia*.

Parentatio era un act de cult care, așa cum ne indică și numele, se adresa, mai întâi, cercului familiei părinților defuncți, din partea copiilor și apropiaților. Cornelius Nepos redă în scrierile sale un fragment dintr-o scrisoare a Corneliiei, mama fraților Grachi, în care le cere acestora ca după moartea ei să îi aducă onorurile funerare cuvenite: „Ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem”⁷². Pornind de la acest text, suntem tentați să definim *parentatio* ca fiind cultul lui *deus parens*, cult divin acordat unui strămoș trecut în lumea de dincolo.

Parentatio presupunea sacrificii, ofrande, ospete și omagii pioase, care erau în uzul tuturor ceremoniilor funebre, fie particulare, fie publice:

⁶⁸ Plutarh, *Aristides*, 21, 5.

⁶⁹ Homer, *Iliada* XXIII, 218-221, traducere în limba română de Dan Slușanschi, Ed. Humanitas, București, 2019, p. 458.

⁷⁰ Homer, *Odyseia*, XI, 25-26, traducere în limba română de Dan Slușanschi, Ed. Humanitas, București, 2012, p. 170.

⁷¹ Vergilius, *Aeneis*, V, 75-80, traducere de Dan Slușanschi, Ed. Paideia, București, 2000, p. 115

⁷² Cornelius Nepos, *Fragments*, 12, în *On Great Generals. On Historians*, translated by J. C. Rolfe. Loeb Classical Library, vol. 467, Harvard University Press, 1929, pp. 328-329

Funus, Manes, Feralia etc. Această practică familială, *parentatio*, va trece în cultul public sub forma sărbătorii *Parentalia*, instituită, se pare, de regele Numa⁷³. *Parentalia* a fost doar un ritual, printre multe altele, ce avea în vedere relațiile dintre vii și morți, cinstirea morților luând o mare varietate de forme în timp și spațiu. Totuși, această diversitate a practicilor rituale în cinstirea morților nu diminuează cu nimic rolul principal al *Parentaliei* atât în societatea, cât și în familia romană.

În ceea ce privește *Parentalia*, un text fondator pentru cultura latină este acela pe care îl găsim în *Eneida* lui Vergilius, în care Eneas, eroul troian, este prezentat ca inițiator al *Parentaliei*. Într-adevăr Eneas, după războiul troian, împlinindu-se un an de la moartea tatălui său, Anhiset, aduce jertfe spre liniștea sufletului acestuia: „Iar acum, noi fiind la cenușa-i și-a lui oseminte, / Suntem aici, precum cred, sigur nu fără de-a zeilor vre-re, / Fără de-al lor gând, ci ajunși la liman, lângă-ai noștri prieteni. / Haideți dar, toți să serbăm, bucuroși – dându-i mândră cinstire, / Vânt cu priință i-om cere – iar, casă vroiască, eu însumi / An după an îi închin, doar în temple ce-i stau ridicate / Jertfele sfinte-n cetăți ctitorite!”⁷⁴.

Ovidius, în *Fasti*, oferă câteva detalii despre desfășurarea *Parentaliei*. Timp de opt zile, fiecare familie aduce ofrande pe mormintele morților lor. În ziua a noua, ziua *Feraliei*, ultima zi în care putem liniști spiritele morților (Manes), aducând ofrandele necesare, scrie Ovidiu, se organizează un banchet de sacrificiu, un ospăț, lângă mormânt, pe care îl împărtășesc cu decedatul⁷⁵. Acest banchet este urmat de sacrificii către zeii *Lares*, ocrotitori ai familiei, semnificând astfel întoarcerea deplină a celor vii în lumea lor distinctă de cea a morților. Jertfele aduse pe morminte au, mai presus de toate, o valoare simbolică, deoarece, potrivit lui Ovidius, „Manii cer puțin”⁷⁶. Cele mai frecvente sunt ofrandele de hrană, deoarece, așa cum Ovidius scrie, în timpul *Parentaliei*, sufletele morților rătăcesc pe lângă morminte și acesta este momentul în care umbra se hrănește cu mâncarea pusă în fața ei⁷⁷. Banchetele organizate la locul înmormântării apar ca suport privilegiat pentru comemorarea morților în întreaga antichitate latină. Banchetul, organizat în ultima zi a *Parentaliei*, ziua *Feraliei*, este destinat să fie împărțit între cei vii și cei morți, așa cum arată clar cuvintele pe care Petronius le spune prin gura lui Trimalchius. Acesta din urmă, așezat în mijlocul multor oaspeți, după ce s-a stropit cu parfum de nard, declarând că speră ca acest parfum care i-a plăcut atât de mult în timpul vieții, îi va plăcea, la fel de mult,

⁷³ Ausonius, *Parentalia*, Préface en prose: „Titulus libelli est Parentalia. Antiquae appellationis hic dies et iam inde ab Numa cognatorum inferiis institutus”.

⁷⁴ Vergilius, *Eneida*, V, 55-60, p. 115.

⁷⁵ Ovidius, *Fasti*, 2, 569-572

⁷⁶ Parva petunt manes Ovidius, *Fasti*, 2, 535

⁷⁷ Ovidius, *Fasti*, 2, 565-566

după moartea sa, îi invită pe toți cei prezenți să bea ca la o anticipare a propriei Parentalia⁷⁸. Multe morminte chiar aveau amenajate un triclinium (sală de mese) spre a se putea pregăti banchetul funerar la mormânt. Dacă urmașii celor morți încetau sau neglijau în a le oferi ospățul funebru, morții ieșeau din mormintele lor și, auzindu-se în toiul nopții prin gemetele lor, încercau să îi pedepsească pe cei vii, forțându-i să reia ospețele funebre. Aceste lucruri sunt relatate de Herodot, de Eschil, de Plinius cel Tânăr și de Ovidius: „Într-o zi este uitată îndatorirea privitoare la cinstirile aduse morților, și atunci sufletele ies din morminte și se aud alergând și țipând pe străzile orașului și pe câmpiile Latiumului, până când le sunt aduse sacrificii la morminte”⁷⁹.

Toate aceste credințe și acte de cult sunt întâlnite atât la romani, cât și la greci, ceea ce demonstrează că ele sunt mult mai vechi, iar aceștia le-au moștenit, presupunând astfel un fond religios indo-european comun.

În Imperiul Roman, așa cum am văzut, cultul morților era practic un cult de familie, chiar dacă era generalizat și ca o sărbătoare publică. Rudele și prietenii se adunau la mormânt și împărțeau cu defunctul o masă, care în concepția lor nu era una simbolică, ci o realitate concretă, un ospăț la care luau parte și cei trecuți în lumea cealaltă.

O bună perioadă de timp, creștinii au continuat aceste memoria mortuorum, materializate în așa-numitele Parentalia, însă le-au dat o nouă perspectivă simbolică, mult spiritualizată și mult mai deschisă către semenii. Creștinismul a reușit să transforme ospețele de la morminte, memoria communis, practicate cel puțin în întreaga lume greco-romană, oferindu-le o deschidere socială și ferindu-le de pericolul „confiscării” familiale, memoria familiaris.

Sfinții Părinți ai primelor secole, în ansamblul lor, s-au străduit să curețe aceste practici funerare de toate moștenirile precreștine, îmbrăcându-le în veșmintele dreptei credințe: „Când pacea a coborât asupra Bisericii, un grup de păgâni care doreau să treacă la creștinism au fost respinși deoarece își petreceau zilele de sărbătoare legate de idoli într-o abundență de mâncare și băutură”⁸⁰. Pe lângă derapajele morale care aveau loc la aceste ospețe funerare, ele începuseră să aibă tot mai mult și un aspect ostentativ. În acest sens Părinții Bisericii din primele secole ale creștinismului încep să combată atât imoralitățile ce se întâmplau, cât și aspectul „concurențial” al acestora. Astfel, Peter Brown observa că Fericitul Augustin „era dispus să accepte un gen de praznic atâta timp cât nu avea un caracter de competiție, nu devenea exclusivist sau prilej pentru familie de a face paradă de numărul servitorilor”⁸¹.

⁷⁸ Petronius, *Satyricon*, 78.

⁷⁹ Ovidius, *Fasti*, 2, 549-556

⁸⁰ Augustin, *Epistolae*, XXIX, 9, în PL 33, 118.

⁸¹ Peter Brown, *Cultul sfinților. Apariția și rolul său în creștinismul latin*, Ed. Amarcord & CEU Press, Timișoara, 1995, p. 44.

Convivialitatea ospetelor funerare organizate lângă morminte a servit drept argument pentru Părinții Bisericii, care au căutat foarte devreme, încă din zorii creștinismului, să le suprimă, considerându-le imorale și fără niciun fundament onto-teologic.

Tertulian tratează problema banchetelor funerare, folosind un vocabular divers: silicernium, cena, cenula, triclinium, convivium, epulum și parentatio. Acești termeni se referă la ospetele păgâne, dar și creștine, pe care le opune termenului agape (ἀγάπη), care desemnează exclusiv mesele comune frățești ale creștinilor. În scrierea sa *Apologeticum*, compară ospetele funerare cu cele oferite zeilor: „Prin ce se deosebește banchetul lui Jupiter (epulum Iouis) de un ospăț funebru (silicernium), un vas funebru de unul de libațiuni, un îmbălsămător de cadavru de un preot haruspice? Căci doar și un haruspice ia parte la înmormântare?”⁸². Termenul de silicernium rămâne destul de obscur, însă din Saturile menipee ale lui Marcus Terentius Varro, înțelegem destul de bine ce desemna această noțiune: „După ce am însoțit mortul, facem la mormânt, după obiceiul cel vechi, un ospăț funerar [adică περίδειπνον] bogat. Când plecăm după cină, ne spunem unul altuia: „Să fii sănătos!”⁸³.

Silicernium era un ospăț ce avea loc imediat după înmormântare, adunând lângă mormânt întreaga *familia funesta*. Această masă a fost, mai presus de toate, un rit de purificare, urmat de un doliu de nouă zile (nouemdiu), ce avea ca scop și întărirea unității și solidarității

grupului care lua parte la ea⁸⁴. Astfel, este lesne să vedem că pe Tertulian nu îl interesează doar aspectele morale ale ospetelor funerare, ci și problema lor teologică: el vedea în acestea un ritual de comuniune cu cel mort, chiar o *cena demoniorum*: „Noi nu sacrificăm, nu oferim Manilor (nu participăm la *Parentalii*); nu mâncăm nimic din ce a fost oferit zeilor sau manilor la *Parentalia*, căci nu putem mânca Cina Domnului și ospățul diavolilor”⁸⁵.

Un alt motiv esențial care l-a făcut pe Tertulian să trateze problema ospetelor comemorative este acela al realității nemuririi sufletului, în contrast cu desfacerea trupului după moarte în elementele din care a fost alcătuit. Aceste ospete, pentru că sunt organizate pe mormânt, arată explicit că *familia funesta* credea că prin acestea împarte masa cu defunctul, ceea ce înseamnă că îl identifica în continuare cu trupul său și nu cu sufletul, care, cu siguranță, este doar în *familiae funestae memoria*, nu și în *monumentum* – în mormânt. Această credință antică, scrie Tertulian, contrazice în mod formal Sfintele Scripturi, precum și rațiunea. Tertulian amintește că moartea vizibilă corespunde despărțirii sufletului de trup și, cu atât mai mult, plecării sufletului, care nu mai păstrează nicio legătură cu trupul, pe care îl lasă pe acest pământ în mormânt: „Dar eu îți cer părerea ta chibzuită (sobriam tuam sententiam). Îi numești sărmani pe cei morți (misellos vocas mortuos) când vorbești despre ale tale, când ești departe de ei. Căci la masa lor (*convivio*), la care ei oarecum sunt prezenți și alături de tine, n-ai

⁸² Tertulian, *Apologeticum* XIII, 7, în PSB, vol. 3, p. 59.

⁸³ Marcus Terentius Varro, *Saturarum Menippearum fragmenta*, editat Raymond Astbury, editio altera, col. „Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana”, Saur, 2002, p. 51: „Funus exequiati laute ad sepulchrum antiquo more silicernium confecimus [id est περίδειπνον]. Quod pransi discedentes dicimus alius alii vale”.

⁸⁴ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 2e éd., Paris, 1974, pp. 605-606.

⁸⁵ Tertulian, *De spectaculis*, XIII, 4, în Quintus Septimius Florens Tertullianus, Opera. Pars I: Opera Catholica. Adversus Marcionem, col. „Corpus Christianorum, Series latina”, I, Brepols, 1954, p. 239: „Non sacrificamus, non parentamus. Sed neque de sacrificio et parentato edimus, quia non possumus cenam dei edere et cenam daemoniorum”.

putea să le dezaprobi soarta. Trebuie să-i adulezi pe cei din cauza cărora trăiești oșpețe alese. Numești nefericit pe cel care nu simte nimic? Dar când îl vorbești de rău pe unul a cărui amintire îți este neplăcută? Te rogi pentru acesta să-i fie grea țărâna (*terram gravem*) și zii infernului să-i supună cenușa la chinuri”⁸⁶. Prin urmare, este absurd să dorești să împarți o masă cu cel mort, organizând o masă (*defunctis parentat*) pe mormântul care conține doar trupul său. A nu admite înseamnă a fi naiv și ignorant. De foarte multe ori orbirea este de așa natură încât sunt aceiași cei care pretind că îi satură pe morți oferindu-le hrană trupurilor moarte și care totuși le ard pe acestea fără a-și pune întrebarea dacă nu le fac astfel rău⁸⁷. Creștinii îi comemoază pe morți, scrie Tertulian, prin rugăciune și oferirea de dar la aniversarea morții lor: „Dimpotrivă ea se roagă pentru sufletul lui și imploră ușurarea acestuia și pentru părtășia la prima înviere și aduce jertfă (liturgică) în zilele de comemorare anuală ale adormirii lui / Enimvero et pro anima eius orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium et offert annuis diebus dormitionis eius”⁸⁸.

Textele din scrierile lui Tertulian asupra modului corect de comemorare a morților conțin deja principalele argumente folosite și mai târziu în teologia patristică pentru a condamna modalitățile antice de comemorare a morților, în vederea înlocuirii acestor practici ancestrale, lăsate moștenire de tradiția păgână ce sunt rodul imaginației oamenilor, care s-au îndepărtat de Creatorul lor. Toate acestea trădează ignoranța și superstiția și rezultă dintr-o totală neînțelegere a ceea ce este cu adevărat moartea trupului și a locului acestei morți în realitatea ontologică a omului. Ele reflectă confuzia dintre morți și zei, deoarece îi celebrează atât pe cei din urmă, cât și pe cei dintâi și, mai mult, confundarea dintre persoană și trupul acesteia. Toate acestea devin, pentru Tertulian, motive de a face apologia agapei creștine în favoarea oșpețelor funerare păgâne: „Agapele noastre (*cena nostra*) își îndreptățesc ființa de la numele pe care îl au: cuvântul acesta, astfel numit, la greci înseamnă iubire. Oricât de mult ne-ar costa ele, ne socotim plătiți de cheltuiala făcută în numele iubirii de aproapele nostru, dacă prin această mângâiere ușurăm/răcorim (*refrigerium*) întrucâtva pe cei în lipsă, nu în felul în care la voi paraziții se mândresc a-și sacrifica libertatea cu prețul îndopării stomacului, ca să fie bătaia de joc a altora, ci în acela în care la Dumnezeu cei nevoiași se bucură de o mai mare dragoste”⁸⁹.

Învățătura lui Tertulian asupra comemorării celor adormiți diferă fundamental de cea a antichității păgâne: în prezența morții, atitudinea creș-

⁸⁶ Tertulian, *De testimonio animae*, IV, 5, în *Opera. Pars I: Opera Catholica. Adversus Marcionem*, p. 179.

⁸⁷ Tertulian, *De resurrectione carnis*, I, I, PL 2, 795.

⁸⁸ Tertulian, *De monogamia*, X, 5, în *Opera. Pars II: Opera montanistica*, p. 1243.

⁸⁹ Tertulian, *Apologeticum*, XXXIX, 16, în *Opera. Pars I: Opera Catholica. Adversus Marcionem*, p. 152.

tinului este în totală contradicție cu cea a păgânului. Conform acestui criteriu, sunt admise doar acte de cult, considerate a fi conforme cu credința în înviere, căci moartea creștinului este cu adevărat o naștere. Amintind de mitul antic al păsării Phoenix, Tertulian, prin celebrele sale cuvinte, subliniază evidența nașterii noastre într-o moarte: „nati fine decedens atque succedens, iterum phoenix ubi nemo iam”⁹⁰.

Încă din timpul lui Tertulian și probabil cu mult înainte de acesta, Biserica creștină își amintea de cei adormiți și la jertfa Euharistică. Un termen care nu poate fi trecut cu vederea, în acest sens, din vocabularul teologic al lui Tertulian, preluat din cel scripturistic (cf. *Cartea Înțelepciunii lui Solomon* II, 1: „non est refrigerium in fine hominis”), este cel de *refrigerium*, prin care moartea este exprimată ca odihnă în așteptarea învierii, învățătură deja atestată în Noul Testament: „Fericiți cei morți, cei ce acum mor întru Domnul! Da, grăiește Duhul, odihnească-se (requiescant) de ostenele lor, căci faptele lor vin cu ei” (*Apocalipsa* XIV, 13).

Acest termen are un dublu sens, în forma sa verbală (*refrigerare*) sau nominală (*refrigerium*). Sensul de bază indică *temperatura scăzută, rece, răcoroasă*, în timp ce sensul figurat are o conotație teologică, din perspectiva creștină a morții percepută ca somn, ca ușurare, ca eliberare din *arșița lumii acesteia* și *focul cel veșnic* al lumii de dincolo. Nu este greu de înțeles cum a trecut acest termen de la sensul legat de o stare a temperaturii, la un sens metaforic, încărcat de un conținut soteriologic pentru a desemna odihna în Dumnezeu după moarte, la autorii creștini de limbă latină. Principalii termeni ai limbii latine care exprimă această odihnă a mormântului sunt *refrigerium* / *refrigerare*, *requies* / *requiescere*, *dormitio* / *dormire*.

Refrigerium este, pentru creștini, starea de viață veșnică în Dumnezeu, care este trăită în două faze: prin prima înviere, care este parțială și a doua înviere, care este totală prin trăirea omului înviat în pacea Împărăției lui Dumnezeu. Calea spre acest *refrigerium* este, în învățătura lui Tertulian, jertfa euharistică în zilele aniversare (*annuis diebus*) ale adormirii (*dormitio*), pe care cei vii trebuie s-o aducă pentru răposați. Chiar dacă nu avem date despre modul în care era celebrată această *amintire anuală* în timpul Jertfei Euharistice, este limpede că scopul acesteia era tocmai acest *refrigerium* al defunctului, prin care Tertulian înțelegea răsplata unei vieți dusă în credință. Ospățul de care se bucură cei adormiți este ospățul euharistic și nu ospățul păgânilor de la *Parentalii*.

În opera literară a Sfântului Ciprian, termenul *refrigerium* apare, se pare, de cinci ori. *Refrigerium* este pentru el un dar pe care Dumnezeu îl acor-

⁹⁰ Tertulian, *De resurrectione carnis*, XIII, 2, în PL 2, 811.

Pentru că cei drepti trăiesc o existență
virtuoasă, duc o viață de sfințenie pe
pământ, ei sunt chemați de Domnul după
moartea lor biologică să se odihnească
ad refrigerium (la odihna întru răcoare)...
Este starea de pace și odihnă
în Dumnezeu. ❀

dă omului drept, ca răsplată pentru viețuirea
lui virtuoasă, în timp ce omul lipsit de virtuți
primește pedeapsa, materializată în focul ne-
stins. Prima atestare a acestui cuvânt o găsim
în *De mortalitate*, unde îi îndeamnă pe creș-
tini să înfrunte moartea curajos și pașnic: „La
odihna întru răcoare sunt chemați dreptii,
la chin sunt duși nedrepții”⁹¹. Pentru că cei
drepti trăiesc o existență virtuoasă, duc o via-

ță de sfințenie pe pământ, ei sunt chemați de Domnul după moartea lor
biologică să se odihnească *ad refrigerium (la odihna întru răcoare)*. Starea
de *refrigerare* de care se bucură cei drepti se referă la starea de fericire și
pace cerească și nu se referă la un spațiu, care poate fi localizat, întrucât
această odihnă are loc în afara unui cadru spațio-temporal. Este starea
de pace și odihnă în Dumnezeu. În *Scrisoarea LIX, către fratele Cornelius*,
Sfântul Ciprian, făcând amintire de parabola biblică a Bogatului nemi-
lostiv și săracului Lazăr, „cel așezat la răcoare (*in refrigerio*) în sânul lui
Avraam”⁹², folosește același termen, cel de *refrigerium*, pentru a arăta
starea antagonică dintre cei doi, bogatul fiind „pus la cazne, ars de vâlvă-
tăile flăcării arzătoare”⁹³.

Fericitul Augustin folosește termenul *refrigerarium / refrigerare* foarte
des atât în *Comentariile la Psalmi*, cât și în *Predicile* sale, clarificând sensul
acestui concept, atribuindu-i drept sinonim „quies”: „*refrigerium propter
quietem dicitur*”⁹⁴. Augustin afirmă că Sfintele Taine au ca finalitate odih-
na întru viața veșnică.

Augustin nu se opune *a priori* banchetelor funerare, această *memoria
mortuis*, adusă de cei vii, însă combate toate practicile imorale pe care le
aduc ritualurile *Parentaliei*, încurajând participarea la Jertfa Euharistică,
singurul ospăț capabil să salveze omul de la moartea veșnică. Un text din
Confesiunile sale ne oferă mărturia personală a lui Augustin despre practi-
cile mamei sale, legate de Parentatio. Într-adevăr, mama sa, Monica, pleca-
se, într-o zi, la Mediolanum pentru a cinsti memoria morților și a martiri-
lor. Fericitul Augustin relatează următoarele despre acest episod: „Așadar,
când a adus la mormintele sfinților (*ad memorias sanctorum*), așa cum se
obișnuia în Africa, fiertură, pâine și vin, și a fost oprită de portar și când a
cunoscut că episcopul dăduse această oprire, ea a îmbrățișat porunca atât

⁹¹ Sanctus Cyprianus, *De mortalitate*, XV: „*Ad refrigerium iusti vocantur, ad supplicium rapiuntur iniusti*”, în CSEL, vol. III, Pars I, ed. G. Hartelius, Viena, 1868, p. 306.

⁹² Sfântul Ciprian, *Scrisoarea LIX*, III, 3, p. 244.

⁹³ Sfântul Ciprian, *Scrisoarea LIX*, III, 3, p. 244; cf. CSEL, 3, pars II, ed. G. Hartelius, Viena, 1871, p. 670.

⁹⁴ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 65, 17.

de evlavios și cu atâta supunere, încât eu însumi m-am mirat cât de ușor devenise mai degrabă acuzatoare a obiceiului său decât cercetătoare a acelei opreliști. Într-adevăr, spiritul ei nu era ocupat de băutura de vin și nici dragostea de vin nu o stârnea să urască adevărul [...]. Dimpotrivă, după ce a adus un coș cu mâncăruri de sărbătoare, destinate pregustării și împărțirii (*praegustandis atque largiendis*), nu punea mai mult de un păhărel de vin, pregătit după gustul gurii sale, destul de slab, ca să facă gestul demnității și, dacă erau mormintele răposaților care trebuiau cinstite în chipul acesta ducea chiar acel singur pahar peste tot, ca să-l pună, pentru ca – nu numai slăbit cu multă apă, dar chiar foarte puțin încălzit –, să-l împartă cu cei prezenți prin înghițituri mici, fiindcă acolo ea căuta evlavia, nu plăcerea (*quia pietatem ibi quaerebat, non voluptatem*)”⁹⁵.

Sfântul Ambrozie amintea de riscurile necumpătării și confuziei cu ritul păgân al *Parentaliei*. Măsura sa pastorală viza, în primul rând, evitarea exceselor la aceste ospete, dar, nu în ultimul rând, și ferirea creștinilor de orice superstiție. Potrivit mărturiei lui Augustin, Monica a arătat ascultare de sfaturile pastorale ale Sfântului Ambrozie, transformând duhovnicește ofrandele pe care le aducea pentru *memoria sanctorum*. Monica, aflând din gura portarului cimitirului că Sfântul Ierarh Ambrozie, episcopul Mediolanului, „acel prea strălucit predicator și fruntaș al evlaviei poruncise să nu se mai facă aceste lucruri nici de aceia care le făceau trezi, ca să nu se dea bețivanilor vreo ocazie de a se certa, iar pentru că acele practici erau foarte asemănătoare cu «sărbătorile răposaților la păgâni» (*et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima*), s-a abținut cu plăcere și, în loc de un coș plin de fructe ale pământului, se deprinsese să aducă la mormintele martirilor (*ad memorias martyrum*) o inimă plină de dorințe mai curate, pentru ca să dea celor lipsiți ceea ce putea și, în acest mod, să celebreze cuminicarea Trupului Domnului (*sic communicatio dominici corporis illic celebraretur*), pentru imitația Căruia s-au jertfit și au fost încununăți martirii (*cuius passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres*)”⁹⁶.

Cultul funerar pe care Monica îl aducea morților și martirilor evidențiază două rituri păgâne legate de această *Parentatio*: pregustarea ofrandelor și împărțirea ofrandelor. Augustin prezintă ofranda mamei sale ca exemplară tocmai prin simplitatea și sobrietatea ei, întrucât singura sa preocupare era *pietas defunctorum*, evitând orice exces. Sintagma „amputanda consuetudine” („obicei care trebuie tăiat”) relevă clar excesele care existau în practica ritualului *pietas defunctorum* pe vremea Fericitului Augustin.

⁹⁵ Fericitul Augustin, *Confessiones/Mărturisiri*, VI, II, 2, trad. Nicolae Barbu, Ed. IBMBOR, București, 1994, pp. 179-180.

⁹⁶ Fericitul Augustin, *Confessiones/Mărturisiri*, VI, II, 2, p. 180.

Putem adăuga în acest sens o mărturie răsăriteană care evidențiază prevederile Bisericii din Antiohia împotriva exceselor din timpul meselor funerare, cuprinse în așa-numitele *Constituții Apostolice*, alcătuite în jurul anului 380, ceea ce ne face să credem că excesele legate de ospetele funerare nu erau ceva accidental, doar la Roma, Mediolanum sau Carthagina, ci în tot Imperiul greco-roman. Astfel, după ce sunt amintite zilele când trebuie pomeniți cei răposați: „Să se prăznuiască cea de-a treia zi a celor adormiți în psalmi și rugăciuni din pricina Celui ce S-a sculat a treia zi, a noua zi spre aducere aminte a celor ce au rămas și a celor adormiți, a treizecea zi, după vechiul exemplu, căci astfel l-a jelit pe Moise poporul, și împlinirea unui an spre amintirea (pomenirea) acestuia⁹⁷, se menționează faptul că din averea răposatului trebuie făcută pomană spre amintirea lui: „καὶ διδόσθω ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ πένησιν εἰς ἀνάμνησιν αὐτοῦ”⁹⁸, se atrage atenția asupra faptului că ospetele funerare trebuie aduse cu bună cuviință, cu moderație, fără excese: „Dar când sunteți chemați spre amintirea (pomenirea) lor, să mâncați cu bună rânduială și frică de Dumnezeu ca unii care aveți puterea să și mijlociți pentru cei ce s-au mutat dincolo”⁹⁹.



⁹⁷ *Constituțiile Apostolice* VIII, XLII, 1-4, în *Les Constitutions apostoliques*, tome III: Livres VII-VIII, Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger, col. „Sources Chrétiennes”, vol. 336, Ed. du Cerf, Paris, 1987, pp. 258-261: „Ἐπιτελείσθω δὲ τρίτα τῶν κεκοιμημένων ἐν ψαλμοῖς καὶ προσευχαῖς διὰ τὸν διὰ τριῶν ἡμερῶν ἐγερθέντα καὶ ἔνατα εἰς ὑπόμνησιν τῶν περιόντων καὶ τῶν κεκοιμημένων καὶ τεσσαρακοστὰ κατὰ τὸν παλαιὸν τόπον, Μωϋσῆν γὰρ οὕτως ὁ λαὸς ἐπένθησε· καὶ ἐνιαύσια ὑπὲρ μνηίας αὐτοῦ”.

⁹⁸ *Constituțiile Apostolice* VIII, XLII, 5, în SC, 336, pp. 260-261.

⁹⁹ *Constituțiile Apostolice* VIII, XLIV, 1, în SC, 336, pp. 260-261: „Ἐν δὲ ταῖς μνηαῖς αὐτῶν καλούμενοι μετὰ εὐταξίας ἐστιάσθε καὶ φόβου Θεοῦ, ὡς δυνάμενοι καὶ πρεσβεῦειν ὑπὲρ τῶν μεταστάντων”.

Drd. Dragoș-Cătălin
JUMUGĂ
Șc. Doctorală
„Dumitru Stăniloae”
din cadrul Facultății
de Teologie Ortodoxă
„Justinian Patriarhul”
a Univ. București



Despre viața sufletului: elemente de psihanaliză și duhovnicie în *Omiliile* Sfântului Macarie Egipteanul

Societatea zilelor noastre este o societate bazată pe consum și încorsetată într-un materialism în care abundența este cuvântul-cheie. Importanța acordată materiei a ajuns până acolo încât să se spună că ceea ce numim suflet este, de fapt, produsul unor impulsuri electromagnetice și procese bio-chimice pe care corpul uman le generează. Ceea ce îl făcea unic pe om în raport cu celelate lucruri din cosmos, adică sufletul, a fost „izolat” într-un „buncăr” opac și cimentuit pe toate părțile. Într-o lume în care totul se vinde și se cumpără, spiritualitatea a devenit un serviciu tranzacționat, un alt „produs” achiziționat în vederea satisfacerii unei aparente comodități mentale. Este starea bogatului căruia i-a rodit țarina, care, crezând că bunăstarea materială îi va acoperi și nevoile spirituale, i se adresează paradoxal propriului suflet: „Suflete, ai multe bunătați strânse pentru mulți ani; odihnește-te, mănâncă, bea, veselește-te” (Luca XII, 19). Intervenția lui Dumnezeu, interlocutorul ignorat, care ironizează monologul encomiastic al bogatului, conține un vocativ ce desemnează condiția omului preocupat excesiv de consumabilele vieții: *Nebune!*

Indiferența, ignorarea sau acordarea unei atenții superficiale dimensiunii spirituale a omului, îl face pe acesta să pară un nebun înaintea lui Dumnezeu. De ce? Pentru că atentează la propria viață, nu asupra vieții trupesti, ci asupra vieții sufletești, prin depărtarea sufletului de Dumnezeu și condamnarea în iadul propriei auto-suficiențe. Prin urmare, tema propusă spre aprofundare, deși, la prima vedere, poate părea ușor nepotrivită, tratează tocmai această problematică a sufletului, elementul constitutiv și determinant al persoanei umane. Dacă psihanaliza identifică și acționează în domeniul mecanismelor psihice ale omului, printr-o terapie ce pune în valoare conectivitatea și interdependența dintre corp și funcționalitatea psihismului uman, spiritualitatea ortodoxă, considerând lucrarea păcatului o patologie cu consecințe nefaste pentru viața duhovnicească, își concentrează atenția taumaturgică asupra vindecării omului de păcat și de moarte și repunerea lui în stare de comuniune și iubire cu Dumnezeu.

În limba latină, termenul *salus,-tis*, înseamnă mântuire, salvare, dar înseamnă, totodată, și sănătate. Vindecarea omului de boala păcatului constă în conlucrarea dintre om, ca pacient, și Dumnezeu, Doctorul sufletelor și al trupurilor. Pocăința adevărată este premisa oricărei vindecări. *Metanoia*, sau schimbarea minții și a felului de a gândi, nu este eliberarea de o nevroză existențială¹, ci este un act sinergic dintre voința umană și harul Duhului Sfânt. Depresia, ca manifestare patologică a sufletului înstrăinat de Dumnezeu și lipsit de iubire, este însingurarea unei conștiințe sângerânde, care suferă, „căci întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință spre mântuire, fără părere de rău; iar întristarea lumii aduce moarte” (II Corinteni VII, 10). Starea de pocăință nu este o deplângere anxioasă a propriei condiții. Ea este o stare de veselie interioară, o prezență rugătoare permanentă, după cum spunea Părintele Arsenie Papacioc. Observând aceeași corelație dintre pocăință și bucurie, Sfântul Macarie Egipteanul menționează:

„Tot așa și acum, la fel se comportă Dumnezeu cu fiecare dintre noi: deși vede cât greșește fiecare, fiind bun și milostiv, rabdă îndelung și așteaptă în liniște să ne pocăim. Iar când cineva se pocăiește și se hotărăște să nu mai greșască, îl primește pe acesta cu multă dragoste și bucurie. Pentru că se spune: «Zic vouă, așa se face bucurie îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăiește» (Luca XV, 10)”².

Mai înainte de psihanaliză, spiritualitatea creștină a dat mărturie despre faptul că sufletul omenesc nu se reduce doar la acea compartimentalizare de tip atomist, ce constă în rațiune, voință și afectivitate, facultăți sau puteri ale sufletului prin care acesta se manifestă în raport cu celelalte ființe de ordin creat. În *Omiliile* sale, Sfântul Macarie Egipteanul, părinte al pustiei din secolul al IV-lea, realizează o *topografie a sufletului*, arătând prin aceasta că este un „cercetător specializat” al omului dinlăuntru: „După cum măduarele trupului, deși sunt multe, alcătuiesc un singur om, la fel și măduarele sufletului, deși sunt multe: minte, conștiință, voință, cugete care acuză sau cugete care apără, toate, însă, se cuprind într-un tot: sunt măduare ale sufletului, iar omul cel dinlăuntru nu este decât un singur suflet”³.

Vorbind despre chipul lui Dumnezeu din om, învățătura creștină nuanțează instanța conștiinței de sine, prin care omul ia act de ceea ce se întâmplă cu propria persoană și în jurul său. Conștiința este specifică unui

¹ Charles D. Hackett, „Psychoanalysis and Theology: Two Dialectics”, în *Journal of Religion and Health*, XXV (1986), 1, pp. 29-45.

² Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, IV, 21, în PSB, vol. 34, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 107.

³ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, VII, 8,... p. 126.

ipostas rațional. În psihanaliză se utilizează noțiunea de eu. Obiectele și lucrurile neînsuflețite din natură nu se percep pe sine ca existând, de aceea, își sunt suficiente lor însuși. Din aceasta rezultă că atenția excesivă acordată materiei și bunurilor acestei lumi produce neliniște și neîmplinire, căci *doar un ipostas rațional, cu conștiință de sine, poate să valideze existența unui alt ipostas rațional*. Un obiect nu poate să mă valideze în calitatea mea de ființă personală. În consecință, relația cu Dumnezeu, ca Unica Ființă Tripostatică, este cea care conferă în cel mai înalt grad resursele necesare afirmării depline a unei persoane, și anume, desăvârșirea.

O constantă a asceticii și mistice creștine este lupta nevoitorului cu sine însuși. Fără a minimaliza ispitele care vin de la trup, de la lume și de la diavol, creștinul este conștient de faptul că, în interiorul său, există un nivel al personalității care îi influențează modul de a fi și de a acționa și care se sustrage atenției conștiente a minții, nefiind disponibile introspecției. Zice Sfântul Macarie: „Sufletul are multe mădulare și un mare adânc”⁴.

„Vasul prețios al sufletului este foarte adânc, așa cum se spune undeva: «El cercetează adâncul și inima (Ecclesiastul XLII, 18)». Abătându-se omul de la porunca lui Dumnezeu și ajungând sub sentința mâniei Sale, păcatul a pus stăpânire pe el; acel păcat care, subtil fiind și adânc, întocmai ca o mare amărăciune, a pătruns înlăuntrul său și a luat în stăpânire cămărilor sufletului său, până în colțurile lui cele mai ascunse. Amestecul acesta dintre suflet și păcat, îl putem asemăna cu un copac uriaș, cu ramuri multe și cu rădăcini înfipite în adâncurile pământului. După cum copacul are rădăcinile adânc înfipite în pământ, tot așa păcatul, pătrunzând în suflet, a ocupat cămărilor lui cele mai tainice, și a devenit o a doua fire prin obișnuință și prejudecată. Pentru că se dezvoltă cu fiecare din copilărie și pe fiecare îl învață cele rele”⁵.

Adâncul despre care vorbește corpul macarian nu este altceva decât nivelul cel mai de jos al psihismului uman, pe care psihanalistii îl numesc *inconștient*, *sine*, sau *id*.⁶ Deoarece este caracterizat prin dezordine stucturală, fiind sediu al pulsionilor biologice ce generează o puternică dorință de afirmare, inconștientul reprezintă sinele la care Mântuitorul Iisus Hrisos ne îndeamnă să renunțăm: „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (Matei XVI, 24). Cu alte cuvinte, *Domnul Hristos nu propune o renunțare la individualitate, o auto-negare sau o depersonalizare, ci îndeamnă la o detașare de ceea ce ne face să ne comportăm irațional, fără sens*. Lepădarea de sine înseamnă suprimarea animalității.

⁴ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, I, 4, ... p. 282.

⁵ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, XLII, 1, ... pp. 254-255.

⁶ A se vedea: Jean-Claude Filloux, *Inconștientul*, trad. Carmen Attal, Ed. Aropa, București, 2001.

Inconștientul nu este o componentă primară a aparatului psihic al omului. Acesta a apărut odată cu căderea în păcat, deci, inconștientul este un produs al răului, o corupere irațională a sufletului, un agent patogen străin de starea originală a omului: „În urma neascultării primului om, a intrat în noi ceva străin de firea noastră, (a intrat) răutatea patimilor, care prin mult exercițiu și obișnuință a devenit a doua fire”⁷. Lucrările inconștientului sunt absurde, morbide, presărate cu dorințe obscene, impulsuri imorale, de aceea, se poate observa o oarecare conexiune întunecată cu trupul, căruia îi comandă și îl subjugă. Faptul că inconștientul s-a activat în urma căderii în păcat îl putem deduce din comportamentul irațional al protopărinților, care, cunoscând că sunt goi, și-au făcut acoperămintele din frunze de smochin, ca încercare a ascunderii pudorii rezultate din lucrarea nefirească a dimensiunii poftitoare a sufletului. Un al doilea „act ratat” săvârșit de Adam și Eva îl reprezintă încercarea de ascundere printre pomii Raiului, o adevărată tentativă de refulare a vinei. Hainele de piele, interpretate din punct de vedere psihanalitic, nu sunt altceva decât mediul de interacțiune dintre ceea ce Sigmund Freud numea „principiul plăcerii” și „principiul realității”, două principii antagonice generatoare de conflict. Acest conflict se consumă permanent în sufletul omului și reprezintă terenul de cercetare al psihologiei abisale, dar și al spiritualității creștine. Cunoașterea de sine și acceptarea conștientă a morții ar reprezenta punctele de intersectare dintre cele două practici⁸. Sfântul Macarie vorbește despre războiul care se dă în adâncul ființei omului spunând: „Inima are un adânc nemărginit, în care se află săli de ospete și odăi de dormit, uși, pridvoare, multe locuri de serviciu și ieșiri. Acolo este laboratorul dreptății și al nedreptății; acolo este moartea și viața; acolo este negușătoria cea bună și cea rea”⁹.

Pentru că inconștientul este o anexă malignă ce parazitează sufletul, deturnându-l de la adevărata sa menire, trebuie avut în vedere și o înțelegere psihologică asupra modului de acțiune a răului în lume. Interpretarea psihanalitică a teodiceii deschide noi orizonturi în ceea ce privește eliberarea, vindecarea și mântuirea.

Căderea lui Lucifer nu este altceva decât instalarea eșuată a Complexului lui Oedip. Adversitatea și rebeliunea îngerului de lumină față de Tatăl-Dumnezeu a fost augmentată de viziunea narcisistă asupra propriei existențe:

„Cum ai căzut tu din ceruri, stea strălucitoare, fecior al dimineții! Cum ai fost aruncat la pământ, tu, biruitor de neamuri! Tu care ziceai în cuge-

⁷ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, IV, 8,... p. 101.

⁸ Patrick Lee Miller, „Psychoanalysis as Spirituality”, în *Symplokē*, XVIII (2010), 1-2, pp. 31-46.

⁹ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, XV, 32,... p. 164.

tul tău: «Ridica-mă-voi în ceruri și mai presus de stelele Dumnezeului Celui puternic voi așeza jilțul meu! În muntele cel sfânt voi pune sălașul meu, în fundurile laturei celei de miazănoapte. Sui-mă-voi deasupra norilor și asemenea cu Cel Preaînalt voi fi». Și acum, tu te pogori în iad, în cele mai de jos ale adâncului!” (Isaia XIV, 12-15).

În momentul în care Lucifer s-a depărtat de ceea ce Dumnezeu, ca figură paternă, reprezenta, adică supra-eul, Conștiința Supremă a existenței prin Sine, acesta și-a îndreptat atenția spre sine însuși – stadiul oglinzii lui Lacan¹⁰. Astfel se explică, din punct de vedere al analizei abisale, păcatul mândriei, și de ce acesta, împreună cu iubirea de sine, este considerat în învățătura de credință creștină sursa răului. Privindu-se pe sine, Lucifer a rămas uimit de frumusețea și lumina sa, frumusețe și lumină care nu erau produse de el, ci erau primite de la Dumnezeu, Lumina cea pură Fiitoare. Aici intervine motivul dedublării personalității¹¹, motiv pe care îl întâlnim și în operele lui Dostoievski și Bulgakov cu referire la diavol. Vrând să devină el sursa acestei minunate străluciri, îngerul, ca fiu al lui Dumnezeu prin creație, pune la cale revolta, complotul uciderii tatălui – Complexul lui Oedip. În Omiliile sale, Sfântul Macarie Egipteanul accentuează faptul că nu Dumnezeu este autorul răului și că nici omul nu a fost creat având inserții ale răutății:

„Răul nu-și are ipostasul său în Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este nepătimitor și divin. În noi, însă, lucrează, în orice facultate și simțire, sugerând toate poftele cele murdare. Însă nu s-a amestecat, precum se amestecă vi-

nul cu apa – după cum zic unii; ci după cum se află pe un ogor grâul de sine stătător împreună cu neghina de sine stătătoare și după cum în aceeași casă se află hoțul și stăpânul casei”¹².

Extinzând aceeași paradigmă la condiția umană, putem spune că pornirile anti-religioase, ateismul, necredința, sunt emoții denaturate izvorâte din adversitatea inconștientă și neascultarea față de Tatăl. Odată intrat în natura umană și în creație, păcatul s-a transmis ca o moștenire filogenetică: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el” (Romani V, 12). Întunecarea minții produsă prin păcatul original are în vedere expansiunea sferei de influență a inconștientului în domeniul de activitate al persoanei umane. La acest lucru se referă Domnul Hristos în Predica de pe Munte când spune: „Deci, dacă lumina care e în tine este întuneric, dar întunericul cu cât mai mult!” (Matei VI, 23). Prin urmare, omul poartă cu sine, încă de la naștere, aceste urme mnezice, o memorie a păcatului înscrisă în firea umană. Carl Gustav Jung vorbește despre un inconștient colectiv sau Arhetipuri, adică pattern-uri comportamentale de factură ancestrală care condiționează psihicul individual¹³. În spiritualitatea pustiei, păcatul lui Adam a reprezentat premisa coruperii fiecărui suflet de către cel rău: „Pentru că, de la călcarea poruncii de către Adam, gândurile sufletului s-au risipit departe de iubirea lui Dumnezeu, s-au îndreptat spre acest veac și s-au amestecat cu gânduri materiale și pământești. Călcând Adam porunca, a primit întru sine aluatul patimilor celor rele

¹⁰ Charles D. Hackett, „Psychoanalysis and Theology: Jacques Lacan and Paul”, în *Journal of Religion and Health*, XXI (1982), 3, pp. 184-192.

¹¹ A se vedea: Alfred Binet, *Dedublarea personalității și inconștientul*, trad. Michaela Brândușa Malcinschi, Ed. Iri, București, 1998.

¹² Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, XVI, 1,... p. 172.

¹³ Carl Gustav Jung, *Puterea sufletului. Antologie. Prima Parte. Psihologia analitică. Temeiuri*, trad. Suzana Holan, Ed. Anima, București, 1994, pp. 33-37.

și, prin participare, cei născuți dintr-însul – tot neamul lui Adam –, s-au făcut părtași la acel aluat”¹⁴.

Botezul creștin, în urma căruia se șterge păcatul strămoșesc, nu îndepărtează și acele „urme mnezice” definite de psihanaliză. În logica gândirii Sfântului Macarie, toate converg spre lăuntrul omului, așa încât și progresul spiritual pleacă de la harul Botezului, de la ritul exterior, și urmărește desăvârșirea vieții interioare. Fără a insista pe aspectele liturgice, omilistul egiptean se oprește, cu precădere, la semnificația duhovnicească a Botezului, la implicațiile lui în sfințirea omului. După Botez, consideră Macarie, omul devine protagonistul coexistenței harului și a păcatului în suflet, o învățătură exprimată primar, – și aici avem de a face cu una din particularitățile teologiei lui – că după Botez harul și păcatul coexistă în om, că păcatul nu este eliminat în chip automat, ci e necesară, în acest sens, o luptă stăruitoare. Prin ceea ce învață, Sfântul Macarie vine să combată o viziune simplistă răspândită printre creștini, conform căreia efectele Botezului ar presupune o definitivă alungare a răului din om, o deplină imunitate în fața atacurilor demonice. Botezul conferea, în opinia acestora, nu doar iertarea păcatelor ci și eliminarea pornirilor rele din suflet. Or, Sfântul Macarie vorbește despre Botez ca despre un început, ca despre momentul inițial dintr-un progres în desfășurare.

Se întâmplă, uneori, ca inconștientul să irumpă în conștient sub forma viselor, „calea regală” de acces la inconștient, așa cum menționează Freud. Întrucât visul reprezintă împlinirea deghizată a unei dorințe refulate sau reprimată, părinții duhovnicești au îndemnat întotdeauna pe creștin să se ferească de încercarea de interpretare a viselor. De ce? Pentru că, de cele mai multe ori, diavolul se folosește de această slăbiciune și încearcă să impresioneze mintea omului pentru a o abate de la starea de trezvie (νήψις). Pe de altă parte, a interpreta un vis înseamnă, din punct de vedere cognitiv, a acorda o anumită raționalitate unei compilații dadaiste de imagini și simțăminte care „evadează” din hazardul irațional al inconștientului. Analiza visului presupune o stăruință asupra poftei care l-a generat, așadar, o oportunitate negativă de a interacționa cu păcatul. Acest lucru este primejdios și dăunător pentru omul care caută desăvârșire, după cum notează Sfântul Macarie:

„Deci, dacă un om interiorizat și superior a căzut, cum poate să spună un oarecare: postesc, ofer adăpost, îmi împart bunurile săracilor, deja sunt sfânt. Pentru că abținerea de la cele rele nu echivalează cu desăvârșirea; desăvârșirea constă în faptul de a pătrunde în mintea ta cea întunecată și de a omorî pe șarpele ce te-a ucis, care se cuibărește în partea cea

¹⁴ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, XXIV, 2,... p. 198.

mai profundă a minții și în adâncul cugetelor tale, în așa zisele cămări și locuri de odihnă ale sufletului. Într-adevăr, inima este un abis, dar trebuie să ucizi acest șarpe și să îndepărtezi toată necurăția din tine”¹⁵.

Freud definește condiția umană ca fiind consecința reprimării unei violențe inițiale sau a unei confruntări conștiente cu o situație de criză. Păcatul strămoșesc a dus la apariția unei traume pe care umanitatea o poartă în inconștientul colectiv ca pe o moștenire ancestrală a sentimentului de vină¹⁶. Proclamarea unui „Dumnezeu Care a murit” (Nietzsche) trădează încercarea omului de a se substitui Părintelui Ceres. Revolta omului împotriva Creatorului are la bază agresivitatea, dorința de stăpânire și instinctul de auto-conservare, care pulsează dinlăuntru sinei și degenerază în procedeul de eliminare a semenului, fenomen cunoscut în psihanaliză drept „complexul lui Cain”¹⁷, iar în spiritualitate ca tulburare și neliniște sufletească:

„Pentru că încălcând Adam porunca lui Dumnezeu, tot neamul lui a devenit păcătos și are întru ascuns, (în sufletul său), imaginea (lui Cain), care este tulburat, se clatină de frică și de groază și de tot felul de pofte și de dezmiardări, cu care, stăpânul lumii acesteia agită tot sufletul care nu s-a născut de la Dumnezeu. După cum grâul este neîncetat agitat în ciur, tot așa sunt și agitate și cugetele oamenilor, în diferite chipuri, cu amăgirile trecătoare ale trupului, cu frică și cu tulburare”¹⁸.

¹⁵ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, XVII, 15,... pp. 182-183.

¹⁶ Michael Mack, „The Savage Science: Sigmund Freud, Psychoanalysis and the History of Religion”, în *Journal of Religion History*, vol. 30, 3, (2006), pp. 331-353.

¹⁷ Stephen P. Bank, Michael D. Kahn, *Psihologia relațiilor fraterne*, trad. Oana Maria Nica, Ed. Trei, București, 2016, p. 199.

¹⁸ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, V, 2, ... p. 110.

Dacă păcatul a adus natura umană la stadiul rebeliunii inconștiente față de figura paternă, era nevoie de Cineva care să nu cadă sub incidența fatală a complexului lui Oedip. Astfel, Întruparea Fiului lui Dumnezeu marchează momentul apariției în lume a Mântuitorului Hristos – Anti-Oedip¹⁹. Asumarea firii umane de către Persoana dumnezeiască a Cuvântului lui Dumnezeu a presupus recapitularea virtuală a tuturor oamenilor în Hristos, Care, „S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce” (*Filipeni* II, 8). Astfel, ascultarea totală a Fiului față de Tatăl se prelungește în cei care își asumă un mod de viață bazat pe imitarea lui Hristos. Imitarea lui Hristos de către creștini, culminând cu înțipărirea lui Hristos Cel euharistic în creștini, presupune conformarea eului la supra-eu, imitarea Tatălui, Norma și Etalonul perfecte ființări. „Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine” (*Ioan* XVII, 22-23). Psihanaliștii postulează ideea conform căreia în orice formă de iubire este ascuns narcisismul. A iubi ceva sau pe cineva este doar o reflecție a unei nevoi a eului. Singura iubire autentică se manifestă în Jertfă. Jertfa lui Hristos este singura și sigura dovadă a iubirii dezinteresate, lipsită de orice urmă de narcisism, acea agape-iubire jertfelnică.

Instanța morală a conștiinței poate fi asemănată cu funcția psihică a cenzurii care filtrează gândurile și veghează ca tiparul comportamental al eu-lui să se conformeze la termenii și condițiile impuse de supra-eu, ideea

¹⁹ Paul C. Vitz, John Gartner, „Christianity and Psychoanalysis, Part 1: Jesus as Anti-Oedipus”, în *Journal of Psychology and Theology*, XII, (1984), 1, pp. 4-14.

lizarea tatălui, dătătorul de lege. În creștinism, supra-eul se identifică cu Persoana divino-umană a Mântuitorului Hristos, Care a împlinit toată Legea și proorocii, ajungând „la starea bărbatului desăvârșit” (*Efeseni* IV, 11). „Să presupunem, de asemenea, o corabie cu multă rânduială: acolo căpitanul pe toți îi conduce și rânduiește, pe unii dojenindu-i iar pe alții învățându-i. Tot așa este și inima, care are drept căpitan mintea, conștiința care cenzurează cugetele care se acuză sau se apără”²⁰. Atunci când gândurile sau faptele omului nu respectă exigențele morale, sociale, culturale ale contextului din care face parte, poate observa că, în interiorul persoanei, există o instanță care se opune sau dezaprobă actele sale. Conștiința este un dat universal, dar maleabil. Ea emite judecăți de valoare asupra modului în care eul își gestionează propria existență și avertizează, mustră sau sancționează acele ieșiri în afară care aduc prejudicii condiției persoanei umane. După cum sugerează și termenul, conștiința este capacitatea de a cunoaște împreună cu cineva. Pentru creștini, acest Cineva este Dumnezeu, Care, prin chipul imprimat în om, rămâne un martor al gândurilor și faptelor omenești: „Toți care au primit sămânța divinității, o poartă în chip nevăzut și, din cauza păcatului care locuiește în ei, o ascund în locuri întunecoase și înfricoșătoare”²¹.

Trebuie menționat faptul că între conștientă și conștiință există o diferență semnificativă. Conștientă desemnează capacitatea naturală a unui subiect de a se percepe pe sine însuși și maniera în care interacționează cu elementele exterioare. Conștientă este capabilă să circumscrie și să delimiteze „spațiul” ocupat de un subiect, un eu. O persoană este conștientă atunci când mintea poate distinge și diferenția între diferite momente, poziții, perioade ale existenței²². Pe de altă parte, conștiința este cea care interpretează demersurile cognitive ale minții și le atribuie semnificații specifice. Conștiința include faptul că raportează orice mișcare mentală la un criteriu superior cu autoritate. În acest mod, conștiința accesează memoria, unde întâlnește reperele conturate în cadrul mediului familial, normele culturale, obligațiile și tradițiile sociale, imperativele de ordin etnic și, nu în ultimul rând, prescripțiile de factură religioasă: poruncile lui Dumnezeu.

Asemenea unui iceberg, partea inferioară a memoriei se găsește în inconștient. Acolo au fost refulate acele gânduri care nu au îndeplinit, la un moment dat, standardele pe care mediul exterior le cerea și s-au catalizat într-un conținut ce dedublează subiectul conștient. Din această cauză, Jung numește sinele și umbră, întrucât însoțește eul și îl influențează.

20 Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, XV, 33,... p.164.

21 Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, XLIII, 5,... p. 259.

22 Thomas Natsoulas, „Concepts of Consciousness”, în *The Journal of Mind and Behavior*, IV (1983), 1, pp. 13-59.

Sfântul Macarie Egipteanul identifică și el această umbră, fără consistență ființială și ipostatică, ce se alipește de sufletul omului atunci când scrie: „Într-adevăr, se descoperă o putere a întunericului, ascunsă și subtilă, sălășluind în inima ta”²³. O clarificare mai nuanțată a sinelui de către spiritualitatea creștină răsăriteană ar reprezenta un avantaj în dialogul cu celelalte științe ale sufletului²⁴.

Un alt aspect abordat de Sfântul Macarie Egipteanul în *Omiliile* sale îl reprezintă raportul dintre suflet și trup. Monahul înduhovnicit al pustiei Sketis-ului, la fel ca și alți Sfinți Părinți, preia, în parte, teoria aristotelică a sufletului ca entelehia, sau ca formă a trupului organic, prin care acesta e dus spre o țință a lui. Cu alte cuvinte, trupul are viața în potență, în sensul că ea se dezvoltă sau se actualizează, iar întrucât sufletul e legat de viața organică ce crește, se poate spune că și sufletul e la început în mare parte o potență ce se dezvoltă: „Asemenea și omul cel lăuntric este ca o figurină, având chip și formă. Omul cel dinlăuntru este o asemănare a celui dinafară”²⁵.

Trupul este înrudit cu sufletul după ipostas, iar această legătură nu o distruge moartea trupească, dovadă fiind învierea fiecărui suflet în trupul corespunzător. În gândirea macariană, trupul conține sufletul și sufletul conține trupul. Cele două realități se înconjoară și se întrepătrund reciproc într-o perioadă antropologică ce devine argumentul indelebil al activității ascetice și mistice. Sufletul se manifestă prin trup iar faptele trupului se întipăresc în suflet. Din acest motiv, manifestarea rituală a trupului acționează asupra modului de a gândi, de a decide și de a acționa: „Așa se face că sufletul, fin fiind, străbate ochiul cu care vede, urechea cu care aude, limba cu care vorbește, mâna și, într-un cuvânt, tot trupul. Și cuprinzând sufletul toate măduarele trupului, se amestecă cu ele și săvârșește prin ele toate faptele vieții”²⁶.

Un alt subiect pe care autorul celor 50 de Omilii duhovnicești îl tratează, într-o manieră demnă de un cercetător contemporan în domeniul psihologiei abisale, este diferența dintre libertate și liberul arbitru. Într-un fragment din opera sa, Sfântul Macarie expune următoarea afirmație:

„Pentru că la început omul era stăpân peste toate de sub cer până între cele mai de jos ale pământului, era în stare să discearnă între porniri, era străin față de demoni, curat de păcat și de vicii, era chip și asemănare a lui Dumnezeu. Însă, prin călcarea poruncii, s-a pierdut și a fost rănit.

²³ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, XXXII, 10, ... p. 239.

²⁴ John McDargh, „The Life of the Self in Christian Spirituality and Contemporary Psychoanalysis”, în *Horizons*, XI (1984), 2, pp. 344-360.

²⁵ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, XVI, 7, ... p. 175.

²⁶ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, IV, 9, ... p. 102.

Satan i-a întunecat mintea, astfel că, în parte este așa, iar în parte distinge, are voință și trăiește”²⁷.

În viziunea Sfântului Macarie, omul căzut deși se bucură de funcția liberului arbitru aceasta nu îi conferă libertatea totală. Alegerile libere ale omului sunt totuși condiționate de o serie de factori de natură inconștientă. Același lucru avea să-l susțină, peste un mileniu și jumătate, și psihanalistul Sigmund Freud. „Predestinația” pe care o înțelegea Freud, studiind caracterele umane, nu avea un vector transcendent, ci unul antropologic. În adâncul naturii umane atinse de coruptibilitatea păcatului se găsesc „plantate” impulsuri care influențează orice decizie pe care o luăm sau alegere pe care o facem. Determinismul psihic freudian nu înseamnă că orice opțiune este opera forțelor oculte ale inconștientului. Inconștientul este acel nivel al personalității care sugerează, la nivel subliminal, liberului arbitru, alegerea care are cea mai multe șanse să fie aprobată de nevoile firii²⁸.

„Războiul se dă mai întâi înăuntru, în inimă; (acolo) se dă lupta și războiul; (acolo) este cumpăna care înclină fie către iubirea lui Dumnezeu, (fie către) iubirea lumii. De acolo discerne fiecare și de acolo pornește (hotărârea să vină sau nu) la lupta cu fratele său, zicând întru sine: Să zic? Să vorbesc? Să nu vorbesc? (Acolo, înlăuntru, omul) își aduce aminte de Dumnezeu, dar, fiind reținut de orgoliul propriu, nu se leapădă de sine”²⁹.

Această reținere a orgoliului desemnează acțiunea manipulatorie a inconștientului mândru și irațional de a-l constrânge pe om să ia o anumită decizie, și nu alta. Libertatea adevărată, mărturisită și propovăduită de morala creștin-ortodoxă, constă nu doar în capacitatea de a alege între bine și rău, ci în posibilitatea de a exclude total opțiunea răului. Libertatea creștină este eliberarea sufletului de păcat și de moarte, odată cu ștergerea oricărei urme subsidiare a lucrării răului din firea umană. Acest lucru se produce prin îndumnezeirea persoanei și intrarea în comuniune de iubire cu Preasfânta Treime.

Tot la Sfântul Macarie Egipteanul întâlnim termenul de momeală (προσβολή), termen care l-a consacrat în literatura filocalică, preocupată să descrie în detaliu mecanismul ispitirii. De altfel, ispitele sunt, totodată, animatoarele vigilenței (νήψις) și un semn al autenticității vieții spirituale. Absența ispitelor induce falsul sentiment al nepătimirii. Or, ἀπάθεια – nepătimirea înseamnă imunitate în fața acestora și nu inexistența lor.

Acestea fiind menționate, am încercat să aduc în lumină un aspect pe cât de controversat, pe atât de provocator, și anume, până la ce punct se poate vorbi despre o intersecție dintre psihanaliză și spiritualitatea creștin-ortodoxă³⁰ și în ce măsură acest dialog poate fi relevant pentru viața sufletului.

²⁷ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, XXVI, 1,... p. 204.

²⁸ Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză. Psihopatologia vieții cotidiene*, trad. Leonard Gavriliu, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1990, pp. 557-560.

²⁹ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicești*, V, 6,... pp. 113-114.

³⁰ Edwin R. Wallace, „Reflection on the Relationship Between Psychoanalysis and Christianity”, în: *Pastoral Psychology*, XXXI (1983), 4, pp. 215-243.



Acad. Răzvan
Theodorescu
Vicepreședintele
Academiei Române



„Dunga cea mare a rodului și neamului său”. Note istorice în arta brâncovenească

A tunci când, în 30 septembrie 1694 „egumen fiind chir Ioan arhi-
mandrit, și ispravnic fiind Cernica biv vel armaș, în urma Pârvului
Stolnicului”, zugravii Constantinos, Ioan, Andrei, Stan, Neagoe și
Ioachim isprăveau de pictat „desfătata, frumoasa și iscusita tindă”¹ a bi-
sericii celei mari de la Hurezi, înlăuntrul acestei încăperi, ce nu era alta
decât pronaosul edificiului conceput de vodă Constantin Brâncoveanu și
realizat de meșterii conduși de Manea „vătaful de zidari”, putea fi descoperi-
rită, de-a lungul pereților de apus, de miazănoapte și de miazăzi o galerie
de portrete de felul aceloră cu care ultimul deceniu al celui de-al XVII-lea
veac muntenesc își obișnuia contemporanii.

Pisania pictată în pronaos ne reamintește, la data mai sus-scrisă, că în
„sfânta și dumnezeiasca beaserică” cel care cârmuia deja de șase ani Țara
Românească „vrut-au și pre din lăuntru a o înpodobi și a o înfrumuseța cu
de toate și, zugrăvind-o ca nu alta asemenea, mai vrut-au, între alte, ca
și *dunga cea mare bătrâna blagorodnă a rodului și neamului său* (s.n.), atâta
despre tată, cât și despre mumă, să să zugrăvească...”²; piosul omagiu adus,
în frescă, străbunilor săi mai apropiați sau mai îndepărtați, familiei sale
boierești, „neamului” patern și matern cu antecedente precumpănitor ro-
mânești, dar și, parțial, levantine, voievodale, dar și bănuț imperiale, se
aflase, cu doi ani înainte încă, săpat aproape aidoma în piatra inscripției
exterioare, principale – străjuite de acvila bicefală cantacuzină, ca și de
corbul basarabesc – a lăcașului central din Mănăstirea Hurezi, în iunie
1692, când gândul ctitoricesc al Brâncoveanului „cât nemoartă pomenirea
lui și a părinților, moșilor, strămoșilor și tot *bătrânu și blagorodnicului său
neam* (s.n.) în veac să rămâie și să se laude, au lăsat”³.

Aproape fiecare efigie din cele aproape treizeci aflate în pronaosul
Hurezilor⁴ ne trimite către un personaj știut și din cronicile timpului. Pe

¹ N. Iorga, *Inscripții din bisericile Romaniei*, I, 1905, p. 186.

² *Ibidem*, p. 185.

³ *Loc. cit.*

⁴ Pentru ele, vezi Al. Lapedatu, „Mănăstirea Hurezi. Note istorice”, în *Buletinul Comisiunii Monumentelor*

peretele de vest se rânduiesc siluetele Cantacuzinilor contemporani sau nu demult dispăruți, aceiași cu cei pictați tocmai în acei ani de către Pîrvu Mutu în ctitoriile prahovene ale bogatei familii a „postelniceștilor”, anume la Măgureni – unde inițiativa împodobirii interioare a bisericii o avusese, tot în 1694, Șerban II Măgureanu, fiul Păunei și al marelui spătar Drăghici Cantacuzino – și la Filipeștii de Pădure, ctitoria Bălașei, văduva marelui agă Matei Cantacuzino, pictată de același meșter cu doi ani mai devreme.

Apar la Hurezi, ca și în bisericile abia amintite ale vărului și mătușii cantacuzinești ai lui Brâncoveanu, Constantin Cantacuzino „postelnic al lui Matei vodă denceputul domnii lui pînă la moarte” – este chiar ilustra victima din 1663, de la Snagov, a lui Grigore vodă Ghica și a intrigilor Leurdeanului –, soția sa Ilinca sau Elina „fata lui Șerban vodă” – este vorba, evident, de Radu Șerban –, ca și fiii lor ajunși cu toți – fapt unic în analele Țării Românești⁵ – mari dregători: amintitul Drăghici, tatăl ctitorului pentru pictura de la Măgureni – ca și al lui Pîrvu, ispravnicul domnesc de la Hurezi, zugrăvit și el aici –, stolnicul Constantin, cel trecut în 1667–1668 prin „Hellenomousaion”-ul cothunian al Universității din Padova, aga Matei, soțul ctitoriei de la Filipeștii de Pădure, spătarul Mihai, fondatorul atâtor lăcașuri înnoitoare în ultimul deceniu al veacului – la Râmnicu Sărat și Sinaia, la Fundeni și Colțea –, lordache spătarul și „Io Șarban Cantacuzino Basarab” – unchiul și predecesorul princiar al lui vodă Brâncoveanu –, împreună cu vârstarele feminine ale aceleiași familii între care se prenumără și Stanca – „muma lui Constantin vodă”. Într-o consecuție mai puțin logică sub aspect genealogic strict, dar foarte sugestivă din punctul de vedere al gândirii dinastice brâncovenești, șirul cantacuzinesc este încheiat, spre nord, de două rude foarte apropiate – pe linie paternă, basarabească, însă ale Elinei Cantacuzino, soția începătorului neamului în Muntenia: este vorba de propriul ei tată, Radu vodă Șerban („Io Șarban Basarab voevod, feciorul banului Șarban”) – ctitorul de la Comana cea devenită, treptat, așezământ cantacuzinesc, și de fratele ei vitreg, așijderea încoronat, fiul nelegitim al celui dintâi, „Constantin Basarab”, nimeni altul decât Constantin Șerban „Cîrnul”, fostul mare serdar din Dobrenii Ilfovului unde ridicase o biserică, în preajma unui palat remarcant în epocă pentru grădinile sale după model occidental⁶.

Pe zidul alăturat, de vest, al aceluiași pronaos, a fost pictat, de asemenea, celălalt „neam” ilustru – și el legat de tradiția locală basarabească –, cel al

Istorie, I, 1908, pp. 56–57. Recente descoperiri de pictură efectuate la biserica curții de la Potlogi – ctitoria marelui spătar Constantin Brâncoveanu din 1683, zugrăvită, probabil, cu prilejul înălțării reședinței alăturate, în 1698 (poate de un pictor din echipa care, tot pe atunci, încheia împodobirea cu fresce a bisericii domnești târgoviștene) – au dat la iveală, în pronaos, o galerie similară de portrete ale rudelor sau înaintașilor domnești, păstrată în condiții precare.

5 N. Stoicescu, *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova. Sec. XIV–XVII*, București, 1971, p. 136.

6 R. Theodorescu, *Civilizația românilor între medieval și modern. Orizontul imaginii (1550–1800)*, II, București, 1987, p. 22.

boierilor din Brâncoveni: Preda vornicul-bunicul patern al lui Constantin vodă –, fiul acestuia și părintele domnesc Papa postelnicul împreună cu soția sa, Stanca Cantacuzineasca (din nou portretizată ca mamă a principelui, dincolo ea apărând doar ca membră a neamului Cantacuzino), făcând astfel legătura simbolică între cele două obârșii ilustre ale Sfântului Constantin Brâncoveanu; acesta era înfățișat și el, premonitoriu, ca un copil încoronat (!), alături de fratele său Barbu – purtător, deloc întâmplător, de prenume craiovesc – și de străbunicul lor, postelnicul David din Brâncoveni, soțul unei vere primare a lui Matei vodă Basarab.

Venind la peretele meridional al încăperii, dar într-o legătură prea evidentă cu șirul de personaje brâncovenești – ca o „prefață”, iarăși nu întru totul justificată genealogic, dar în cel mai înalt grad semnificativă sub raport dinastic și ideologic – apar aici – în afară de egumenul Ioan, primul conducător al lavrei domnești din Vâlcea, și în afară de vărul prin alianță al străbunicului domnesc pe linie paternă, anume aga Matei din Brâncoveni, devenit voievodul Matei Basarab („Io Matei Basarab voevod, feciorul Danciului biv vornic den Brâncoveani” din care ctitorul Hurezilor descindea, așadar, la a patra generație)–, „Io Laiotu Basarab voevoda... au luat domnia la leatul 6902 (= 1393–1394) și au domnit ani 17” și „Io Neagoe Basarab, feciorul Pîrvului biv vel vornic Craiovescu, den mila lui Dumnezeu a luat domnia la leatul 7017 (= 1508–1509) și au domnit ani 9”; anii domniilor lor sunt greșiți ca plasare și ca durată, fiind măcar parțial știuți prin cronicile compilate tocmai în vremea zidirii și pictării Hurezilor, precum aceea atribuită lui Stoica Ludescu care era un letopiseț al neamului cantacuzinesc intitulat „Istoria Țării Românești de când au descălecat pravoslavnicii creștini”⁷.

Justificarea introducerii în friza de portrete de pe latura sudică a pronaosului de la Hurezi, în legătură cu familia Brâncovenilor, a ctitorului Mănăstirii Argeșului se afla în împrejurarea că vodă Constantin Brâncoveanu era direct scoborător și din Neagoe Basarab, la a șaptea generație, prin Radu din Brâncoveni postelnicul, fiu al lui Vîlsan din Caracal și nepot al Margăi, sora „noului Basarab”⁸.

Cât despre punerea în galerie înaintașilor brâncovenești a celui pe care istoria munteană l-a reținut sub numele de Laiotă Basarab sau Basarab

⁷ *Istoria Țării Românești 1290–1690. Letopisețul Cantacuzinesc*, ed. C. Grecescu, D. Simonescu, București, 1960. Amintind pe „Laiotă Basarab vodă cel bătrân, care au închinat țara turcilor”, se adaugă în cronică, exact ceea ce se spune și în inscripția portretului, evident fictiv, de la Hurezi: „domnit-au ani 17”, ceea ce știm că este eronat. Cât despre Neagoe care era „copil... de acel neam al „banoveților (adecă Băsărăbești)”, (ibidem, p. 15) – trebuie citit, evident, Craiovești –, într-o variantă a cronicii se arată limpede că era „feciorul Pîrvului vornecul, din neamul băsărăbesc” (ibidem, p. 20), ceea ce era spus și în inscripția pictată din pronaosul hurezean, ca și în mai vechi documente precum cunoscutul hrisov al lui Mihnea al II-lea Turcicul din 17 mai 1589: *Documentele privind istoria României. Veacul XVI. B. Țara Românească, vol. V (1581–1590)*, București, 1952, p. 405.

⁸ R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 14 și pp. 50–51, nota 27.

„cel Bătrân” – domn al Țării Românești, cu intermitențe, între 1473 și 1477 –, probabil nepot al lui Dan al II-lea și rival al lui Tepeș, ca și al lui Basarab „cel Tânăr” sau Țepeluș⁹, îndrituirea unei asemenea descendențe a boierilor din Brâncoveni poate fi mai anevoie stabilită (de altminteri, îndepărtat în cețurile evului mediu, Laiotă este singurul personaj domnesc pictat la Hurezi, care nu are indicarea filiației, nefiind spus „feciorul” cui este); sugerată numai, ea devenea dintr-o dată venerabilă și prestigioasă, coborând nu doar până la urmași ai lui Mircea cel Bătrân, ci și până la începătorul ramurii Dăneștilor la sfârșitul secolului al XIV-lea și, implicit, până la Basarab Întemeietorul!

Convergența tuturor acestor portrete, mai curând convenționale, făcute după izvoade felurite ce se pot bănuia a fi fost portrete ctitoricești din secolele al XVI-lea și al XVII-lea (Curtea de Argeș pentru Neagoe, Arnota pentru Matei Basarab), pictate pe zidurile de apus și de sud ale narthexului de la Hurezi se realizează, în fapt, spre centrul de greutate al încăperii. Este vorba de grupul ctitoricesc aflat pe zidul răsăritean, despărțitor de naos, cuprinzând de data aceasta efigii cu mult mai interesante sub specie portretistică, realizate în mod evident „ad vivum”: Constantin Brâncoveanu – pentru care se precizează iarăși că este fiu al Papei postelnicul și nepot al lui Preda din Brâncoveni, înfățișați simetric pe peretele opus, voievodul fiind menționat

drept „Constantin Basarab voievod”, întocmai ca Laiotă, Neagoe, Matei, Radu Șerban, Constantin Șerban și Șerban Cantacuzino, fără indicarea numelui brâncovenesc –, Maria doamna – la care se amintește numele tatălui, postelnicul Neagu, spre a se putea menționa o altă descendență cel puțin notabilă, aceea din Antonie vodă din Popești, bunicul patern al soției Brâncoveanului – și cei unsprezece copii (cei patru fii jertfiți, două decenii după pictarea lor la Hurezi, în sângerosul măcel din august 1714 la Stambul, cele șapte fice măritate în neamuri domnești – cel al vechilor Mușatini medievali, cele ale recentilor Duca și Ruset –, în familiile boierești Băleanu, Crețulescu, Lambrino, Greceanu și în aceea a dragomanului Mavrocordat Exaporitul).

În felul acesta, în prima încăpere liturgică a bisericii pe care Brâncoveanu și-o dorise ca necropolă a dinastiei ce voise s-o întemeieze acest monarh de fastuoasă ostentație – la un moment de zenit al cârmuirii, aflat în pace cu Sublima Poartă și cu Habsburgii ce aveau să-i acorde peste un an titlul de „Reichsfürst” (ianuarie 1695) –, „dunga cea mare... a rodului și neamului său”, vizualizată cu emfază, justifică cel puțin două acte cu substrat ideologic și foarte grăitoare: purtarea numelui de „Basarab” de către Constantin vodă – ca altădată voievozii din secolele al XV-lea, al XVI-lea și al XVII-lea –, ca și arborarea stemei cantacuzine, cu rapeluri imperiale, a acvilei bicefale care străjuia, alături de corbul muntean, portalul de intrare în chiar pronaosul cu efigii brâncovenești, basarabești și cantacuzine, între care nu mai puțin de șase imagini voievodale cărora li se adaugă, apoteotic, cea a lui Brâncoveanu însuși. Comentarea acestei legături voite, premeditate, cu o tradiție istorică veche de un secol și mai bine, privită ca o „istorie” de-acum depărtată, dar din plin jus-

⁹ Mi se pare puțin probabilă, la 1694 – așadar la două secole distanță –, o confuzie între cei doi Basarabi rivali dintr-a doua parte a veacului al XV-lea, dintre care „cel Tânăr” – domn între 1474 și 1482, la rândul-i nepot de fiu al lui Dan al II-lea – s-a bănuia a fi însuși tatăl natural al lui Neagoe Basarab. Pentru întreaga discuție pe marginea presupusei descendențe a lui Neagoe din Tepeluș și Neaga din Hotărani, soția lui Pîrvu I Craiovescu, vezi D. Zamfirescu, *Neagoe Basarab și învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate*, București, 1973, pp. 88-90. Pentru acești doi Basarabi vezi și C. Rezachevici, *Cronologia domnilor din Țara Românească și Moldova, I, Secolele XIV-XVI*, București, 2001, pp. 108-127.

tificatoare – în acest sens am vorbit deja de „istorismul” de esență barocă al veacului al XVII-lea românesc și al epocii lui Brâncoveanu¹⁰ –, ne conduce de fapt către două zone distincte, dar mereu interferente, ale mentalului aulic brâncovenesc: moștenirea bizantină și aceea basarabească.

Sigur este că descendența „bizantină” a lui Constantin Brâncoveanu, prin mama sa Stanca, rămâne un aspect al „istorismului” românesc de esență barocă, din veacul al XVII-lea, mai puțin pregnant decât cel al coborârii din Basarabi – faptul este evident și în texte ale istoriografiei vremii de felul „Letopiseșului cantacuzinesc” (el fiind regăsit chiar și în cazul purtătorilor numelui Cantacuzino!) –, din rațiuni de tot limpezi care țin de nevoia unei legături sonore și nemijlocite a domnului cu spațiul asupra căruia stăpânea.

Și aici, se pare, o anume mentalitate princiară de nuanță istoristă era moștenită de voievod din vremea unchiului său matern Șerban Cantacuzino¹¹ căruia, în chiar anul morții, dedicația, în tălmăcire românească, a patriarhului Dositei Notaras al Ierusalimului în fruntea „Bibliei de la București” îi făcea un scurt rapel al strălucirii imperiale a neamului părintesc („să trage despre diregătorie de patriarhii și de sftnici împărății grecești”, mergând până la vremea lui Ioan Vatzes și apoi la aceea a lui Ioan al VI-lea Cantacuzino)¹², chiar dacă o valoare egală era dată de levantinul ierarh de origine grecească rudeniei basarabești, autohtone, a principelui cantacuzin, venerabilă măcar și numai pentru citarea spiței în izvoare bizantine („iară despre partea maicii Măriei Tale într-acelaș chip au fost și iaste, pentru că Basarabi, după cum zice istoricul care să chiamă Halcocondil, la a șapte carte a istoriei lui, fost-au pe vreme lui sultan Murat tatăl lui Mehmet, celui ce-au luat Țarigradul, al doilea neam de domnie”)¹³.

Tipăriturile din vremea lui Brâncoveanu continuă să facă mențiunea acestor origini ilustre chiar dacă, firec, rolurile s-au inversat față de epoca

¹⁰ *Op. cit.*, I, București, 1987, pp. 160-163; II, pp. 89-92.

¹¹ Pentru aceasta, vezi D. Ionescu, „Ideal and Representation. The Ideal of the Restoration of the Byzantine Empire during the Reign of Serban Cantacuzino (1678-1688)”, în *Revue des études sud-est européennes*, 4, 1974, pp. 523-535.

¹² I. Bianu, N. Hodoș, *Bibliografia românească veche. 1508-1830*, 1, București, 1903, p. 288. În categoria tradiționalismelor bizantine revigorate, nu întâmplător, în epoca lui Brâncoveanu, voi pune și păstrarea, în biblioteca stolnicului Constantin Cantacuzino, fratele lui Șerban vodă și unchiul lui Constantin vodă, a copiei manuscrise a tratatului aceluiași Ioan al VI-lea împotriva lui Mahomed; tot stolnicului îi era dedicată scrierea lui Ioan Comnen despre biografia acestui împărat al Bizanțului din veacul al XIV-lea, socotit de către Cantacuzinii munteni și moldoveni drept cel mai notabil înaintaș al lor, deși descendența fiilor lui Andronic Cantacuzino, nepoți ai Șeytanogluului, din rivalul lui Ioan al V-lea Paleologul este încă în discuție (pentru bibliografie, vezi R. Theodorescu, *op. cit.*, II, p. 106, notele 16 și 17). Aceeași descendență împărătească a lui Șerban vodă – „mândrie a Elinilor, slavă a Bizanțului, glorie a Cantacuzinilor”, „noul Solomon” și „noul Ptolemeu Filadelful” – era proclamată în prefața „Bibliei” grecești de la Veneția din 1687 – comandată de domnul de la București – de către Nicolae Glykys: N. Iorga, *În legătură cu Biblia de la 1688 și Biblia de la 1687 a lui Nicolae Milescu* (extras), București, 1915, pp. 4-5.

¹³ Referirea patriarhului Dositei va fi fost făcută la acel pasaj din cronicarul grec al căderii Bizanțului unde ni se istorisește cum Iancu de Hunedoara a pus domn în „Dacia” pe Dan care era „fecior al lui Basarab”: este vorba, poate, de Dan al III-lea, rival încoronat – în 1446-1447 – al lui Vlad Dracul (Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, ed. V. Grecu, București, 1958, p. 200).

lui Șerban vodă, neamul patern fiind acum cel ce scobora din Basarabi, iar cel matern din sursă bizantină, prin Cantacuzini. Tot Dositei, patriarhul ierusalimitean – cu o autoritate necontestată în ortodoxia răsăriteană, ceea ce făcea cu atât mai pline de autoritate și ecou flateriile sale –, era cel care, în 1690, în textul grecesc al propriei sale scrieri „Manual împotriva rătăcirii calvine” – tipărite la București împreună cu o operă a lui Meletie Syrigos –, pomenind scoborârea lui Constantin vodă din dinastia medievală a țării găsea din nou prilejul unui excurs în istoria bizantină, amintind voievodului că după mamă are sângele imperial pe care encomiastul îl căuta până în veacul lui Alexios Comnenul¹⁴.

Interesul pentru Bizanț, în cazul Brâncoveanului, a fost detectat pe un plan pur cărturăresc, altfel decât la Șerban Cantacuzino căruia contemporanii îi atribuiă, hiperbolic însă, gânduri imperiale, într-un moment, nerezolvat încă, al înfruntărilor militare austro-otomane dinainte de pacea de la Karlowitz.

A fost semnalată,¹⁵ în acest sens, prezența semnificativă, în biblioteca Mănăstirii Hurezi – a cărei inscripție în limba greacă, zugrăvită în 1708, poate fi văzută până astăzi –, a seriei aproape complete de opere bizantine tipărite, în ediție greco-latină, în Parisul lui Ludovic al XIV-lea prin grija primului întemeietor al studiilor europene de bizantinologie care a fost Charles Du Cange du Fresne. În acest „Corpus byzantinae historiae” parizian, ajuns curând după apariție la Hurezi, fuseseră editați istorici ai evului mediu grecesc descoperiți, alături de cei ai latinității medievale, de occidentalii „Marelui Secol”; erau istorici dintre aceia ce fuseseră din plin folosiți de un cărturar al timpului precum „moșul” princiar Constantin Cantacuzino stolnicul, catalogul bibliotecii Hurezilor cuprinzând volume editate între 1645 și 1647 (Ioan Cantacuzino, Choniates) și 1686–1687 (Zonaras), cu opera unor Agathias, Acropolites, Ana Comnena, Ioan Cinamos, Chalcocondyl, Cedrenus și Skylitzes.

Așa cum scriam undeva mai sus, tipăriturile brâncovenești fac asemenea referiri: „Orânduielele slujbei Sfinților Constantin și Elena” – cu gravuri și evocări ale triumfului crucii împotriva lui Maxentius –, era tipărită la Snagov în 1696¹⁶, în anul următor, tot aici, ivindu-se un „Discurs panegiric

¹⁴ I. Bianu, N. Hodoș, *op. cit.*, p. 305. Opt ani mai târziu, în românește de data aceasta, logofătul Radu Greceanu se adresa voievodului – a cărui cronică începea să o scrie într-un registru cu similare atitudini encomiastice –, la împlinirea unui deceniu de domnie, în predoslovie cunoscută de el, „Istoriei”: „vrednicia neamului măriei tale, care despre tată din Basarabi să trage, iară de către mamă din neam împărătesc, din prea fericitul Ioan Cantacuzino” – cel la care se referă și Dositei Notaras vorbind despre Șerban vodă – „ale cărui fapte și politie de alți vechi istorici scrise au fost, nu numai striini, ci mai virtos, de crezare sînt cele ce s-au scris de cei din Țara Grecească” (*Istoria domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu voievod (1688–1714)*, ed. A. Ilieș, București, 1970, p. 52).

¹⁵ C. Dima-Drăgan, M. Caratașu, „Les ouvrages d'histoire byzantine de la bibliothèque du prince Constantin Brancovan”, în *Revue des études sud-est européennes*, 3-4, 1967, pp. 434–445.

¹⁶ I. Bianu, N. Hodoș, *op. cit.*, pp. 342.

despre împăratul Constantin” cel „asemene cu apostolii”¹⁷, imprimat de Antim Ivireanul, același cărturar și ierarh care în 1701, așijderea în grecește, tipărea la București „Cuvântul pane-giric la marele Constantin”, iarăși cuprinzând gravuri, rostit de Ștefan Brâncoveanu, coconul domnesc ce-și asemuia tatăl cu „isapostolul” fiu al împărătesei Elena¹⁸.

Apropiat mereu de Constantin cel Mare, fiul lui Papa din Brâncoveni va fi din nou asociat simbolic fiului lui Constantin Chlorus – ca altă dată Ștefan cel Mare – în iconografia cu limpezi substraturi istorice din mereu evocatul pronaos de la Hurezi: se știe că scena, de altminteri amplă, a victoriei constantinene celebre de la Pons Milvius, la 28 octombrie 312, împotriva păgânului Maxentius, sub semnul unei cruci amintite în izvoare, intrate în legendă și recunoscute oficial în anul următor prin nu mai puțin celebrul edict de la Milano, a fost, nu întâmplător, pictată pe același pereți răsăritean din narthexul unde se afla și tabloul ctitoricesc dominat de silueta lui Constantin vodă, „noul Constantin” al sfârșitului de secol XVII; după cum prezența perechii împărătești protobizantine Constantin și Elena, ca personaje sanctificate și protegu-

itoare în mai toate ctitoriile brâncovenești – în icoane, în pictură murală, în argintăriile liturgice – nu poate fi fără legătură cu această mentalitate a epocii.

*

Am arătat și cu alte prilejuri chipul în care sugestiile ctitoriei de început de secol XVI, a lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș, regăsite în ctitoria-necropolă a lui Șerban Cantacuzino de la marginea Bucureștilor, încheiată în primăvara anului 1680, puteau veni atât din experiența proprie a Cantacuzinului încoronat ce fusese, cu câțva timp înainte, ispravnic domnesc la încheierea acelei replici bucureștene a monumentului argeșean care era biserica metropolitană începută de Constantin Șerban – despre care prefața „Bibliei” din 1688 avea să precizeze că era a lui Șerban vodă „cel despre muma unchiul măriei sale” –, cât și din limpedea dorință de referire directă la moștenirea dinastică neagoeană. Era astfel subliniată apăsător, în registrul propagandei vizuale, genealogia basarabească a fiului marelui postelnic Constantin Cantacuzino și al Elinei, fiica lui Radu vodă Șerban; o genealogie cu mult mai însemnată în lăuntrul fruntariilor țării, dătătoare de legitimitate absolută, decât descendența dintr-un neam cu nume imperial și cu legături în Constantinopolul bizantin pe care cronicarul și dregătorul Ion Neculce credea că Șerban Cantacuzino dorea să-l reînvie, ca un nou basileu, printr-o cruciadă antiotomană¹⁹.

Pisania de la Cotroceni, ca și aceea a lespelei funerare a ctitorului, făceau mențiunea calității acestuia de „adevărat nepot răposatului Șerban voievod”, așadar de descendent al lui Radu Șerban – la fel numit și în documente, și în pronaosul de la Hurezi –, care cobora la rân-

¹⁷ Ibidem, p. 350. Aceleași lucruri se spun în „Mineiul” apărut la Buzău în 1698 prin strădania episcopului Mitrofan (ibidem, p. 366) și în „Triodul” buzoian din 1700 (ibidem, p. 403), într-un „Penticostar” din 1701 – unde mitropolitul Teodosie pune alături asemănarea cu „marele împăratu Constantin” și descendența din „preslăvitul neam al strămoșilor... Băsărăbești” (ibidem, p. 413) într-o „Psaltire” din același an (ibidem, p. 415) și într-o alta din 1703 (I. Bianu, D. Simonescu, *Bibliografia...*, IV, București, 1944, p. 31).

¹⁸ I. Bianu, N. Hodoș, *op. cit.*, pp. 419-420. Are o a doua ediție în 1702 (I. Bianu, D. Simonescu, *op. cit.*, p. 28). În alte texte decât în cele românești comparația Constantin cel Mare – Constantin Brâncoveanu apare, sub pana fostului patriarh al Antiohiei Atanasie, în „Liturghierul greco-arab” tipărit la Snagov în 1701 de Antim Ivireanul (ibidem, p. 432) sau într-o „Psaltire” arabă de la Alep în 1706 (ibidem, pp. 471-472); după cum e găsită în mărturii mai curând modeste, dar grăitoare, precum pe o sabie de epocă (Inscripțiile medievale ale României I, Orașul București, București, 1965, nr. 1192, p. 782). Pe de altă parte, pentru cronicarul său „oficial”, Radu Greceanu, Brâncoveanu era urmașul – în bune fapte – al lui Constantin cel Mare și al lui Iustinian (*op. cit.*, p. 53).

¹⁹ *Opere*, ed. G. Strempel, București, 1982, p. 295.

du-i din Craiovești²⁰; înrudirea cu Craioveștii voise să o sublinieze Șerban Cantacuzino mai ales prin restaurarea capitală, în 1682, a lăcașului monastic din Curtea de Argeș al „noului Basarab” descins din Pârvu Craiovescu, monument din care descindea propria-i ctitorie-necropolă, abia terminată, pe filiera bisericii Sf. Troițe bucureștene a Mihneștilor și a bisericii metropolitane tot din București.

Ceea ce au întreprins aici, la porunca lui Șerban vodă, ispravnicul „boiarin” Dona Pepano – ctitor al unui schit din Ilfov – și „nemîșul” hotinean Gligorie Cornescu – autor al unei miniaturale scenografii în Moldova lui Gheorghe Duca –, întruchipa cu admirabilă claritate o aproape modernă preocupare „arheologică” cu substrat ideologic. Era, de fapt, cea dintâi afirmare culturală, în vechea noastră civilizație, a unei descendențe genealogice – proclamate de pisania pusă de Șerban Cantacuzino, în august 1682, la intrarea bisericii mănăstirii Argeșului („o zidire a strămoșilor”), unde Neagoe apare „cel despre mumă stramoșul domnii mele”²¹ –, prin intermediul unei „restaurări” de arhitectură, planul și mai ales coloanele ornate cu motivul oriental al stalactitei și florii de crin transmițându-se la ctitoriile cantacuzinești din Prahova și din reședința domnească a țării²².

Trecând de la orizontul figurativului la acela al textelor, voi mai arăta că descendența basarabească a lui Șerban Cantacuzino fusese menționată de mitropolitul Teodosie în „ver-

surile politice” ale „Liturghiei” din 1680 – „că despre tată trage de-npărăție/și despre mumă așijdere de domnie” acela „carele naștere și creștere al pământului nostru ești”²³ – sau în cele ale „Evangheliei” din 1682 („Gripsorii și stemele semne-s înpărăției/Precum și corbul vede-se a fi semnul Domniei”)²⁴.

În esență, mentalitatea brâncovenească este – și din acest punct de vedere – identică celei cantacuzinești. Planul Hurezilor, deci al unei necropole voievodale ridicate la început de domnie, era o variantă simplificată a planului lăcașului neagoean de la Curtea de Argeș (unde, să ne reamintim, tot o galerie de voievozi antecesorii, zugrăvită în vremea imediat următoare domniei ctitorului, împodobește încăperea dintâi a bisericii, ceea ce prilejuiește stabilirea unei legături nemijlocite, ideatice, între Hurezi și Argeș). Era o variantă în care Manea „vătaful de zidari” a revenit la medievala separare a naosului de pronaos printr-un zid străpuns median de o ușă, în care cele douăsprezece coloane din pronaosul de la Argeș au fost reduse la două, dispuse spre vest și în care apare noutatea arhitecturală a veacului al XVII-lea – în cazul acestui plan monastic anume amplul pridvor, găsit în deceniul al șaselea la biserica metropolitană din București, iar la sfârșitul celui de-al optulea la biserica Mănăstirii Cotroceni. Semnificativ, modelul argeșean trecut prin filtrul – consacrat – al Hurezilor, revenea pe malurile Dâmboviței prin biserica, iarăși monahală, a Sf. Gheorghe Nou „belissima” o socotea Del Chiaro, iar hiperbola levantină o asemuia Sf. Sofii din Constantinopol²⁵ – ridicată în 1705–1706 de echipa de meșteri ce ostenise pe șantierul mănăstirii domnești din Vâlcea.

²⁰ Prin bunica sa Anca din Coiani – fiică a marelui ban Șerban din Izvorani și a Mariei, fiica lui Radu Craiovescu –, sub Radu Șerban născându-se confuzia legitimă între Basarabi și Craiovești, preluată de Matei Basarab, numele basarabesc devenind într-a doua parte a secolului al XVII-lea, la Șerban Cantacuzino și la Constantin Brâncoveanu, un patronim. Pentru bibliografia chestiunii vezi Studiul meu „Cățiva „oameni noi”, ctitori medievali”, în *Itinerarii medievale*, București, 1979, p. 85, nota 145.

²¹ Gr. Tocilescu, *Biserica episcopală a Mănăstirii Curtea de Argeș*, București, 1886, p. 52.

²² Acest pasaj se regăsește în *Civilizația românilor...*, II, p. 78.

²³ I. Bianu, N. Hodoș, *op. cit.*, p. 231, p. 234.

²⁴ *Ibidem*, p. 247; ele se repetă aidoma în „Apostolul” din 1683 (*ibidem*, p. 260).

²⁵ R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 91.

Pentru a măsura încă și mai exact dimensiunile acestui atașament al Brâncoveanului pentru tradiția basarabească – și geneza, în fond, a acestei mentalități „istoriste” izvorând din moștenirea nobiliară vernacular –, putem să privim înapoi, dincolo de pragul decisiv al acelei zile de octombrie 1688²⁶ în care el urca treptele scaunului domnesc; adică spre vremea în care, ca înalt dregător și nepot princiar – mare postelnic între decembrie 1679 și iunie 1680, mare spătar între ianuarie 1682 și noiembrie 1686, mare logofăt între decembrie 1686 și septembrie 1688 – făcea danii celor mai importante ctitorii medievale ale Craioveștilor și Basarabilor. Cazul cel mai eclatant rămâne, fără doar și poate, cel al Bistriței oltene. Aici, în ton de cronică contemporană, amintind parcă stilul Ludescului, o pisanie din 12 septembrie 1683, după ce sugerează aura venerabilă a lăcașului și noblețea neamului celui ce fusese marele ban Barbu „Cralevschi” ctitorul („den norodul Barbului oameni mari și vreadnici, o au ținut și o au păzit”), amintind de „dresăturile” făcute aici de Preda Brâncoveanu, continuă cu menționarea laolaltă a celor două prestigioase stirpe brâncovenești: „iară în anii acești mai dă pă urmă cu mai mare osârdie și mai cu mare cheltuială nepotu-său Costandin vel spătar, carele dă spre tată trăgându-se din vechia dungă a Craioveștilor, cari și Băsărăbești să chiamo (s.n.), și dă spre mumă, și mai dă un bătrîna și împărăteasca casă a Cantacuzenilor (s.n.), vrînd a răspunde blagorodnii și evlavii sale” a ctitorit în vremea egumenului Partenie „în zilele unchiului său lui Io Șerban voevod celui tânăr”²⁷. Completând fastuos actul ctitoricesc, boierul – încă – Brâncoveanu dăruia aici, la Bistrița, în anii 1682–1687, odoare liturgice, anafornițe, sfeșnice, rapide, ferecături lucrate la Brașov²⁸.

Devenit domn în împrejurări în care genealogia sa basarabească pare a fi cântărit nu puțin²⁹, fostul mare dregător pune la pecetea unei întregi ideologii „istoriste” basarabești și asupra altor ctitorii majore ieșite din inițiativa sa, înălțate după încheierea bisericii mari de la Hurezi.

²⁶ N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 126.

²⁷ N. Iorga, *op. cit.*, pp. 194–195. Întreg tonul pisaniei este cronicăresc, precum pasajul în care se vorbește de distrugerea Bistriței după ce a fost ctitorită de Barbu Craiovescu: „iară despre aceia reaua vrăsmășie a crudului Mihnei vodă Dracea, ce-au avut pre dînsul, den fața pămîntului a o șterge silind, cu tunuri și cu alte cinii zidurile i-au surpat”.

²⁸ C. Nicolescu, *Argintăria laică și religioasă în țările române (sec. XIV–XIX)*, București, 1968, p. 140, pp. 142–144, p. 210, p. 213, p. 261, pp. 300–301. Atunci când Constantin Brâncoveanu devine domn, o apropiată rudă a sa din neamul cantacuzinesc, cunoscut și el, marele vornic Șerban II Măgureanu – fiul lui Drăghici și vărul primar al voievodului în scaun –, repară în 1709 bolnița mănăstirii de la Bistrița unde este zugrăvit alături de soția sa Andreiana.

²⁹ Ne-o spune limpede „Cronica anonimă” în legătură cu alegerea sa în scaunul țării: „și făcură socoteală că Costandin log. Brâncoveanu este neam de al lui Matei Vodă” (*Istoria Țării Românești de la octombrie 1688 până la martie 1717*, ed. C. Grecescu, București, 1959, p. 5). Prezența efigiei lui Matei Basarab, nu numai în pictura votivă de la Hurezi, ci și în alte ctitorii ale neamului brâncovenesc – la Surpatele, la Brâncoveni –, constituie pandantul plastic al unei asemenea justificări. Mentalitatea epocii era foarte atentă la „legitimisme” de tot felul, chiar și în ocazii cu o relevanță politică cu un caracter aproape simbolic, cum va fi fost căsătoria Stancăi, fica Brâncoveanului, cu ultimul mușatin Radu Iliaș – fiul lui Iliaș Alexandru, efemer domn al Moldovei între 1666 și 1668 – „fiind neam bătrîn de domn, carele se trăgea din Pătru vodă Rareș” (*ibidem*, p. 34).

Alături de galeria de boieri și voievozi antecesorii din pronaosul acesteia stă, ideatic și stilistic – fiind realizată tot de echipa de zugrăvi de la Hurezi –, reprezentarea, neobișnuit de amplă, într-un tablou votiv unic în felul său în vechea artă românească, a unei serii de voievozi munteni, într-un alt pronaos de biserică domnească: aceea a curții voievodale din Târgoviște. Repictând biserica aulică a principelui-cărturar ce a fost fratele Viteazului, Petru Cercel, Constantin Brâncoveanu, folosind experiența hurezeană recentă a zugravului Constantinos și a tovarășilor săi Ioan, Ioachim și Stan – ce-și încheiau aici osteneala în 1698 –, pune să fie realizat tabloul votiv voievodal care sintetiza aievea istoria principatului de la sud de Carpați în secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Potrivit funcției lăcașului a cărui primă încăpere o împodobește, acest tablou princiar colectiv cuprindea, în afara ctitorilor pentru arhitectură și pictură – Petru Cercel și Constantin Brâncoveanu purtând macheta edificiului –, pe toți importanții voievozi basarabești ai epocii 1500–1700 care, nu întâmplător – cu două excepții – fuseseră deja zugrăviți, în alt context, în pronaosul de la Hurezi. Neagoe Basarab, Radu Șerban, Matei Basarab, Constantin Șerban, Șerban Cantacuzino sunt – pe zidul apusean al pronaosului de la Târgoviște –, aceiași cu principii munteni pictați în pronaosul de la Hurezi, cu patru ani înainte, regăsindu-se acum aceeași stirpe basarabească acolo zugrăvită (cu excepția lui Laiotă); li se adăugau, în 1698, eroicul și vestitul frate al primului ctitor, celălalt fiu al lui Pătrașcu cel Bun care a fost Mihai Viteazul – atât de legat de frământata istorie a curții târgoviștene și care putea însemna, la 1700, un discret rapel al luptelor de la 1600 pe care nici temperamentul Brâncoveanului și nici climatul vremii sale nu le puteau nicicum reedita –, ca și un anume „Mihnea” pe care cercetarea îl identifica îndeobște cu Radu vodă Mihnea³⁰.

Din aceeași categorie ideologică de imagini trebuie să fi făcut parte, pictate în palatul de la Mogoșoaia după 1703, bănuiesc, acele „Brustbilder der Bassaraben und vornehmsten Ahnherren der brankowanischen Familie... an die Mauer gemalt”; ele se rânduiau, pe cât se pare, probabil în friză, sub boltile sălilor de aparat din această reședință domnească, știute, încă înainte de 1780, de istoricul și călătorul elvețian Franz Josef Sulzer³¹. Într-o epocă de apogeu a domniei munificentului „Constantinus Bassarab

³⁰ C. Moiescu, *Târgoviște. Monumente istorice și de artă*, București, 1979, p. 205; G. Mihăescu, E. Fruchter, *Curtea domnească din Târgoviște*, București, 1986, p. 107. Mărturisesc a fi crezut mult timp că acest Mihnea ar putea fi Mihnea al III-lea, domnind la București în 1658–1659, bănuind a descinde din Drăculești, ca fiu al lui Radu Mihnea, imitator – în multe privințe – al lui Mihai Viteazul și prin aceasta potrivit a figura în tabloul votiv de la Târgoviște. Împotriva acestei atribuirii se poate aduce însă un argument hotărâtor: acest baroc „princeps et archidux Valachiae Transalpinæ”, domnind cu exact trei decenii înainte de pictarea bisericii din curtea domnească a fostei reședințe domnești a Munteniei, era departe, foarte departe de a fi, în 1698, o amintire pioasă pentru domnul de la București, devreme ce bunicul patern al lui Constantin Brâncoveanu, Preda, fusese victima nevinovată – o precizează „Letopisețul cantacuzinesc” – a acestui Mihnea al III-lea tocmai.

³¹ *Geschichte des transalpinischen Daciens*, I, Viena, 1781, p. 300.

de Brankowan” – cum atât de nobiliar-occidental îi era scris numele pe medaliile de preț cizelate, pentru prințul de la București –, imaginile străbunilor brâncovenești vor fi fost concepute, desigur, în spiritul portretelor convenționale de la Hurezi și Târgoviște, în aceeași epocă în care mediile patriciene săsești din Transilvania prizeau albume cu portrete în acuarelă ale unor voievozi și principii ardeleni – de la Ioan Zapolya la Mihail Apafi – și cu doar câteva decenii înainte ca, pentru un alt Constantin vodă, Mavrocordat, un pictor genevez ca Liotard să deseneze, la Iași, chipuri de voievozi ai țării de la răsărit de Carpați³².

Există, în sfârșit, în domnia Brâncoveanului, un ultim aspect al acestui istorism oglindit de monumentele timpului, unul pe care și deceniul cârmuirii lui Șerban Cantacuzino îl înregistrase într-un singur – déjà comentat – caz, cel al „restaurării” bisericii Mănăstirii Argeșului.

Dacă evul mediu nu ignorase, la noi ca și aiurea, pioasa grijă voievodală pentru vechi monumente, ilustre și încărcate de simbol, ale înaintașilor, necropole princiare și lăcașuri din vremea „descălecatului” (la Rădăuți, în Moldova, de pildă), abia veacul al XVII-lea, vădit detașat, în planul mentalității, de epoca medievală scrutată acum prin ochiul măritor al cronicarilor, a întreprins programatic – prin voievozi foarte legați de tradiția basarabească în Țara Românească sau, dimpotrivă, prin domni fără nicio legătură cu tradiția mușatină în Moldova – refacerea unor vechi curți și mănăstiri medievale, Matei Basarab înscriindu-se aici într-un capitol clar definit și extrem de semnificativ, prin cultivarea deliberată a celor două tradiții istorice, cea mai îndepărtată a lui Negru Vodă, cea cu mult mai recentă a lui Neagoe Basarab și a Craioveștilor³³.

În vremea lui Constantin Brâncoveanu, refacerile de monumente ale înaintașilor medievali, fie prin grija directă a voievodului, fie prin aceea a unor mari boieri sau a unor înalți ierarhi, constituie un fapt cultural notabil, prelungind și în acest sens atitudinea epocii mateiene. El este de tot evident în unele adaosuri importante de arhitectură sau de pictură murală la biserici din secolele al XIV-lea și al XV-lea – la Cozia sau la Govora, spre a da două exemple clasice –, dar este și mai elocvent mărturisit de fenomenul rezidențial brâncovenesc înlăuntrul căruia, alături de edificii ridicate „a fundamentis”, cu structuri arhitectonice perfect simetrice adecvate unor „palate”, în spiritul unui confort aproape modern (Potlogi, Mogoșoaia), înregistrăm și câteva „modernizări” ale unor „case” mai vechi sau chiar de o vârstă venerabilă, aflate de fiecare dată în locuri cu rezonanță în istoria neamului boieresc al voievodului sau chiar în istoria țării întregi: așa s-au petrecut lucrurile la Brâncovenii ce au dat și nu-

³² Bibliografia cheștiunii la R. Theodorescu, *op. cit.*, I, p. 178.

³³ Idem, *op. cit.*, II, p. 14 și următoarele.

mele familiei princiare, curtea de aici fiind dăruită fiului lui Constantin vodă, Răducanu, care în 1708 primea ceea ce erau „casele de piatră ale lui Matei vodă”³⁴; la fel se desfășuraseră ele la Târgoviște unde lucrările începeau în 1692–1693, în isprăvnicia cunoscutului ctitor al aceluia deceniu care era marele spătar Mihai Cantacuzino, domnescul său nepot „ne mai putând lăsa un scaun ca acela vechiu după la strămoșii mării sale să stea pustiiu”³⁵; aidoma se va fi întâmplat cu zidirile domnești ale Basarabilor din București lângă care Brâncoveanu și-a ridicat propriile case”³⁶, în orașul cel mai nou al domniei și care avea să se alinieze cel mai puțin tradițiilor unui ev mediu ce-și lăsase urmele monumentale în alte părți ale Munteniei și ale Olteniei.

*

În prefața unui „Octoih” pe care îl tipărea la Buzău, în 1700, episcopul Mitrofan, elogiind pe Constantin Brâncoveanu pentru tot ceea ce a dat supușilor săi ca „dumnezeiești roduri” ale minții, adunate între filele unor cărți în vremea sa ivite, îl vede pe domnescul său stăpân ca încununare a unei serii princiare ce acoperă veacul al XVII-lea și cuprinde descendenți ai unei aceleiași tradiții basarabești: „Întâi aciasta rodire au nevoit să o facă pre lăudatul și marele acela Domn, Io Matei Basaraba voevoda, fericitul strămoș al Măriei Tale; iară au adus puține și necoapte roduri. Iar lăudatul unchiul Măriei Tale, Io Șărbana voevoda Cantacozino, s-au nevoit și mai mult, iară era și ale sale roduri de mijloc, nici de tot coapte, nici iarăși de tot crude. Iară Mării Ta... aduci roduri coapte, dulci la gust...”³⁷.

Lăsând la o parte flateria inerent implicată într-un asemenea text dedicativ, se poate spune că împlinirea drumului început sub Matei Basarab se consuma nu doar în sfera cărții tipărite, ci și în aceea a monumentelor ridicate și a imaginilor zugrăvite, în timpul lui Constantin Brâncoveanu.

Acest ctitor munificent și fastuos monarh – „un rusé Solomon danubien”³⁸ – și-a marcat legitimitatea cârmurii sale într-un veac de teribile încercări, de nesiguranță compensată prin factice străluciri somptuoare. Era o marcare necesară, prin invocarea unor strămoși iluștri – dintre care mulți ocupaseră tronul de la Târgoviște și cel de la București în cele două veacuri anterioare Brâncoveanului –, într-un spirit ce fusese deja cel al Apusului Renașterii³⁹ și Barocului, dar pe care îl descoperim și pe meri-

³⁴ V. Drăghiceanu, „Curțile domnești brâncovenești. IV Curți și conace fărâmate”, în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, IV, 1911, p. 60.

³⁵ Radu logofăt Greceanu, *Istoria domniei...*, p. 102.

³⁶ R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 128.

³⁷ I. Bianu, N. Hodoș, *op. cit.*, pp. 398.

³⁸ H. Focillon, „L'ancien art roumain”, în *Moven Age. Survivances et reveils*. Montreal, 1945, p. 190.

³⁹ F. Gilbert, „The Renaissance Interest in History”, în *Art, Science and History in the Renaissance*, ed. Ch. Singleton, Baltimore, 1967, p. 379. Secolul al XVII-lea european invoca nu odată, prin imagini și texte, descen-

dianul românesc, în jurul lui 1600 încă, difuzându-se treptat în mai toate mediile sociale libere, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, ca un semn al desprinderii ireversibile de timpurile medievale⁴⁰.

Dacă niciodată, desigur, nu vom căuta portrete artisticește elaborate și credibile în efigiile de strămoși, boieri și voievozi pictați în pronaosuri de lăcașuri brâncovenești – spre deosebire de chipurile lui Constantin vodă și ale membrilor familiei sale, pictate după model, cele dintâi nu sunt decât stereotipe reluări după vechi efigii, multe dispărute, rânduindu-se mai curând în seria, acum deschisă, a imaginilor „votiv-decorative” ce vor străbate întregul veac al XVIII-lea⁴¹ –, realitatea lor este mai puțin o mărturie interesând sensibilitatea artistică, cât una care luminează mentalul istoric de la începuturile civilizației noastre moderne, acolo unde domnia lui Brâncoveanu marchează, oricum, îndepărtatul, dar hotărâtorul reper.



dențe prestigioase dar fictive (ceea ce, cu evidență, nu se petrecea la Hurezi sau la Potlogi): așa s-a întâmplat, după 1677, în Franța unde biserica pariziană a Invalizilor avea efigii în medalioane ce înfățișau pe strămoșii (!) merovingieni și carolingieni ai lui Ludovic al XIV-lea sau, ceva mai târziu, în Rusia lui Petru cel Mare unde, în 1705, Teofan Procopovici îl saluta pe țar ca descendent al cnejilor kievieni din vremea creștinării.

40 Semnificativ, în veacul al XVIII-lea, când un anume spirit istoric este din plin prezent în mentalitatea „genealogică” boierească din Țara Românească și Moldova, mai ales după 1750 el având ecouri în artă, în texte, în stemă (R. Theodorescu, *op. cit.*, pp. 149-152), mediile românești din Transilvania erau permeabile unor preocupări similare, cu atât mai mult firești și necesare, compensatorii chiar, într-o arie unde românii erau supuși unor vexațiuni sociale, politice și confesionale bine știute. În acest sens tocmai, capătă o valoare deosebită identificarea lui Mihai Viteazul, alături de Constantin Brâncoveanu, în tabloul votiv pictat în 1723 la Biserica Sf. Arhangheli din Ocna Sibiului unde ctitori succesivi ar fi fost fiul lui Patrașcu cel Bun și fiul lui Papa din Brâncovci, și unul și celălalt protector ai ortodoxiei ardeleni (V. Drăguț, „Un portret necunoscut al lui Mihai Viteazul. Însemnări privind biserica din Ocna Sibiului”, în *Buletinul Monumentelor Istorice*, 4, 1972, p. 61), ca și înregistrarea – în aceleași părți meridionale ale Transilvaniei – a unui original interes pentru genealogia neamului său, la un român din Țara Făgărașului, Ionaș Monea din Veneția de Jos, care în 1728 punea să se sape o inscripție în piatră cu istoria descendenței familiei până în timpurile legendarului Negru Vodă (P. Chihaia, „Negru vodă” în tradiția Țării Făgărașului, în *De la „Negru vodă” la Neagoe Basarab*, București, 1976, pp. 193-197).

41 Despre acestea vezi considerațiile mele din *op. cit.*, p. 122.

Dr. Oana-Mădălina
Popescu



Două testamente ale arhimandritului Hrisant Penetis, ornate cu icoane

La 1 ianuarie 1850, arhimandritul Hrisant Penetis scria mai multe testamente, unul în favoarea bisericii grecești din Sibiu, căreia îi lăsa venitul muntelui Cocora¹ și altul în beneficiul mănăstirii Ciorogârla-Samurcășești din județul Ilfov, căreia îi revenea, potrivit actului, venitul magaziei sale din portul Brăilei². Un al treilea act, întocmit la aceeași dată, avea în vedere înălțarea și înzestrarea unui pension de fete în orașul Brăila³. În studiul de față publicăm în transcriere și facsimil primele două dintre documentele menționate care, dincolo de datele specifice pe care le conțin, importante pentru istoria acestor așezăminte bisericești, dar mai ales pentru înțelegerea personalității clericului grec, trăitor în Țara Românească, se disting și printr-o formă artistică deosebită, fiind ornate cu icoane, realizate cu cerneluri colorate și lichid de aur. Cea de-a treia diată care este mai cunoscută⁴, deși are, la rândul ei, o formă solemnă, fiind autenticată cu pecetea emitentului, nu este decorată cu icoane, ci doar cu imaginea clădirii ce urma a fi ridicată, plasată deasupra textului, în centrul frontispiciului.

În 1850, când întocmea actele, Hrisant Penetis era arhimandrit al Mănăstirii Hurezi din județul Vâlcea, funcție pe care a deținut-o între 10 octombrie 1832 și 30 martie 1852. De origine era, așa cum aflăm și din textele noastre, din ostrovul Andros din Grecia. În tinerețe, trăise la Constantinopol, apoi, în 1806, venise în Țara Românească, așezându-se mai întâi la Brăila, port renumit pentru puternica comunitate greacă, de care clericul va rămâne legat sufletește tot restul vieții. Ulterior, va activa în regiunea Olteniei, ajungând, cu ajutorul marelui boier Grigorie Brâncoveanu, egumen la Polovragi și apoi la Hurezi, calitate în care va

¹ Biblioteca Academiei Române din București (BAR), Manuscrise-Carte Rară, Pecete 608.

² Arhivele Naționale Istorice Centrale (ANIC), Colecția Peceți, Pecete 104.

³ ANIC, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice (MCIP), 89/1852.

⁴ În testament se prevedea, ca, la moartea sa, să i se facă parastas la *Biserica Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil* din Brăila, cu toate cele trebuincioase legii pravoslavnice, să se împartă lumânări de ceară albă, să se tragă clopotele bisericilor, să se trimită bani și altor biserici din oraș, spre a fi pomenit timp de patruzeci de zile. Gabriel Cocora, „Alte știri despre Arhimandritul Hrisant Hurezeanu!”, în *Mitropolia Olteniei*, XV, 1963, nr. 9-10, p. 798.

purta de grijă și de alte mănăstiri din zonă, Dintr-un Lemn, Surpatele, ctitorii brâncovenești, închinare Hureziului.

Studiile dedicate lui Hrisant Penetis surprind mai ales activitatea sa administrativă, de refacere sau întemeiere a unor lăcașuri sfinte și atenta gestionare a veniturilor mănăstirești, puse în lumină mai ales de corespondența sa cu autoritățile laice și bisericești. Menționăm în acest context că s-a îngrijit de construirea și sfințirea Mănăstirii Bucovățul Nou⁵, peste Jiu de vechea biserică omonimă, afectată de inundații, devenind astfel un nou ctitor și egumen pe viață al acesteia, din 1843, numit în această funcție de starețul Mănăstirii Varlaam de la Meteore, unde Bucovățul Vechi era închinat ca metoh și întărit în demnitate de Patriarhul Ecumenic⁶.

Ne amintim și că Hrisant Penetis a acordat o atenție deosebită și pictării bisericilor, unde a angajat zugrăvi pricepuți și credincioși, precum renumitul meșter Gheorghe, care a lucrat la mănăstirile Dintr-un Lemn, Bucovăț și Troian și care, spre sfârșitul vieții s-a schimnicit cu numele de Gherontie⁷.

Dincolo de activitatea sa administrativă, bine cunoscută, arhimandritul a avut grijă și de viețuitorii comunităților monahale. De pildă, în timpul egumeniei la Hurezi, în calitate sa și de epitrop al Mănăstirii Surpatele, a purtat, în anul 1839, o corespondență cu stareța Platonida de la Mănăstirea Dintr-un Lemn, referitoare la jefuirea Mănăstirii Surpatele și la omorârea egumenei Elisabeta, de către o bandă de tâlhari, care activa în zonă. Aflând despre tragicul eveniment, Hrisant l-a informat pe episcopul de Râmnic, precum și autoritățile laice, anume Ocârmuirea județului Vâlcea, militând pentru prinderea celor vinovați⁸.

De asemenea, mai știm că egumenul de la Hurezi susținuse și activitatea didactică, prin ridicarea de școli, pe proprietățile mănăstirii, la Baia de Fier, Polovragi și Romani, așa cum atestă o scrisoare a sa din 2 ianuarie 1840, adresată Departamentului treburilor bisericești. Totodată, ajutase cu lemne din pădurile mănăstirii și alte unități de învățământ, iar din banii proprii trimisese profesori la studii⁹ și premia elevi merituoși, care se distinseseră prin rezultate bune la învățătură și purtare deosebită¹⁰. Hrisant Penetis a păstrat, în general, relații bune cu puterea politică românească, dar și cu clericii greci, primind de la aceștia mai multe dis-

⁵ Despre sfințirea bisericii, vezi ANIC, MCIP, 48/1843.

⁶ T. G. Bulat, „Un stareț vestit al mănăstirii Hurez: Hrisant Penetis (10 oct. 1832-30 martie 1852)”, în *Mitropolia Olteniei*, XIV (1962), nr. 7-9, p. 440.

⁷ Vezi Victor Brătulescu, „Zugravul cântăreț Gheorghe-Gherontie, în *Mitropolia Olteniei*, XIV (1962), nr. 1-2, pp. 23-39; T. G. Bulat, „Inscripții din bisericile Olteniei”, în *Arhivele Olteniei*, I, 1922, nr. 2-3, p. 244.

⁸ Oana-Mădălina Popescu, „S-au dovedit hoții care au omorât păstorița de la Surpate. Completări la istoria unei crime”, I și II, în *Martyria*, (2018), nr. 2, pp. 78-90.

⁹ Adresa lui Hrisant către Departamentul treburilor bisericești a fost publicată de G. D. Iscriu, „Din faptele arhimandritului Hrisant Hurezeanu”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXVII (1969), nr. 5-6, pp. 584-587.

¹⁰ Pr. Gabriel Cocora, *Alte știri despre Arhimandritul Hrisant Hurezeanu...*, p. 798.

tinții (Ordinul Salvatorului I și Ordinul Gloriei), care se pot vedea și în tabloul care-i redă portretul, schițat într-un stil academic, cu elemente Biedermeier, opera pictorului Isidor Neugass¹¹, dar și pe sigiliul personal, de ceară roșie, cu care autentifica testamentele din 1850.

Documentele pe care le prezentăm în continuare sunt păstrate în original în Colecția Peceti a Bibliotecii Academiei Române din București și a Arhivelor Naționale Istorice Centrale, căci sunt autentificate cu sigiliul atârnat al emitentului, conservat într-o capsulă metalică. Ele completează informațiile despre Hrisant Penetis, însă fiind testamente, dezvăluie aspecte poate mai greu surprinse de alte tipuri de surse istorice (de pildă condici, adrese oficiale, corespondență cu autoritățile). Avem în vedere că, în afara datelor concrete pe care le prezintă, referitoare la veniturile arhimandritului în acel moment, actele dau mărturie mai degrabă despre personalitatea sa, despre disponibilitatea arhimandritului de a ajuta sfintele lăcașuri aflate la nevoie, despre atenția acordată păstrării dreptei credințe și săvârșirii slujbelor bisericești pentru cei răposați, de care legatarul se îngrijea în detaliu cum să fie făcute.

La începutul textelor, Hrisant amintea originea sa și timpul petrecut în Țara Românească: „supt-iscălitul Hrisant arhimandrit, născut în familia Penetis, ostovul numit Andros, statul Elinesc [...] în îndelungatul curs de vreme de ani 45 ai viețuirii sale în pământul pravoslavnicului Prințipat al Valahiei”¹².

Ajutorul acordat bisericii grecești din Sibiu, construită de compania negustorească¹³ la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cu sprijinul renumitului negustor Hagi Constantin Pop, venea ca urmare a rugăminții conducerii comunității, care îi arătase lui Hrisant Penetis că venitul companiei nu mai putea acoperi cheltuielile, acel lăcaș fiind în pericol să se desființeze¹⁴. Pentru a evita o astfel de posibilitate: „ca nu, după vremi, ferească Dumnezeu!, să rămâie în desființare și în stăpânirea altor nații streine de

¹¹ Constantin Bălan, „Portretul din 1846 al lui Hrisant Penetis, egumenul mănăstirii Horezu”, în *Revista Istorică*, IX, (1998), nr. 3-4, p. 125; Radu Popica, „Activitatea pictorului Isidor Neugass la Brașov”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Historia Artium*, LX, (2015), nr. 1, pp. 39-48.

¹² BAR, Manuscrise-Carte Rară, Pecete 608.

¹³ Activitatea grecilor a înflorit în Transilvania, după privilegiul acordat lor în anul 1636 de principele Gh. Rakoczi I, urmat de cel al lui Leopold I, împăratul Austriei, de la începutul secolului al XVIII-lea. Paralel cu activitatea comercială, reglementată de companie, grecii au susținut, prin centrele de la Brașov și Sibiu mai ales, viața culturală și credința Ortodoxă în zonă, având intense legături cu centre monastice din Grecia, din Muntele Athos, de unde veneau regulat preoți, profesori și cărturari, aducând cu ei importante cărți și manuscrite. Despina-Irini Tsourka-Papastathi, *Compania comercială greacă din Sibiu, Transilvania, 1636-1848. Organizare și drept*, trad. Olga Cicanci, București, Ed. Omonia, 2016, p. 67.

¹⁴ La început, compania din Sibiu nu avea o biserică proprie, fiind nevoiți să slujească în diferite locuri, chiar în case pe care le închiriau; în anul 1690 au primit permisiunea să-și înalțe o biserică, dar amplasată la periferia orașului. Construirea bisericii cu hramul Schimbării la Față (care avea și hramul Sf. Athanasie din Alexandria, ocrotitorul companiei) a început în 1797 și s-a finalizat în 1800, dar în 1902, a fost demolată, pe locul ei ridicându-se actuala catedrală mitropolitană din Sibiu. Athanasios E. Karathanasis, *Elenismul în Transilvania*, trad. din lb. franceză Anca Dobre, București, Ed. Omonia, 2003, p. 94.

legea pravoslavnică”¹⁵, Hrisant decide să-i acorde acesteia venitul muntelui Cocora, pe care-l cumpărase de la moșneni din Mălaia, cu zăpis și cu înțelegerea de a fi plătit în rate.

O parte din venitul acestui munte urma a fi destinat: „pentru acoperirea și ajutorul cheltuielilor anuale, întru toate cele trebuincioase, adică: simbria preotului, care, după coprinderea împărăteștilor diplome, este adus din țara grecească, a cântăreților și c.l.t. și spre pomenirea veșnică a sufletului meu și al părinților miei”¹⁶.

Iar o altă parte din bani era păstrată pentru pregătirea parastasului, căci, în schimbul daniei, epitropia și starostele companiei grecești din Sibiu aveau datoria de a face slujbă la momentul morții și apoi anual, pentru veșnica pomenire a arhimandritului și a părinților săi, cheltuind cinci-zeci florini de argint, din care să se dea și altor cinci biserici pravoslavnice, pentru sărindare. Slujba parastasului urma să se facă cu arhiereul locului „de către carele se va citi molitfele cele mari de iertare sufletului, cu preoți, cu lumânări și toate cele trebuincioase, potrivit legii pravoslavnice, rămânând celălalt venit anual al muntelui ca să se cheltuiască în veci pentru ajutorul și ținerea în bună stare a bisericii”¹⁷.

Dania era condiționată însă de păstrarea religiei ortodoxe, altfel testamentul se anula, iar banii urmau să revină pensionului de fete proiectat la Brăila: „până când milostivul Dumnezeu va păzi nebântuit acest sfânt locaș în stăpânirea și ocrotirea legii pravoslavnice”¹⁸. Clauza era pusă deoarece biserica nu era în Țara Românească, ci în Transilvania, unde regimul politic nu favoriza Ortodoxia¹⁹.

Pentru întărirea actului, alături de Hrisant Penetis, semnau autograf mitropolitul țării Nifon²⁰ și câțiva ierarhi greci aflați la acea dată în Țara Românească, între care îl recunoaștem pe Calistrat, mitropolitul Libiei, care era egumen la Mănăstirea Zlătari din București, metoh al Patriarhiei de Alexandria. De asemenea, certificau diata și: arhimandritul mănăstirii Sărindar din București, închinată Mănăstirii Pateron, din Grecia; ierarhul Grigorie de Agatonikia, o episcopie din Bulgaria și Athanasie al Palmyrei, egumenul Mănăstirii Sf. Spiridon Vechi din București, închi-

¹⁵ BAR, Manuscrise-Carte Rară, Pecete 608.

¹⁶ BAR, Manuscrise-Carte Rară, Pecete 608.

¹⁷ BAR, Manuscrise-Carte Rară, Pecete 608.

¹⁸ BAR, Manuscrise-Carte Rară, Pecete 608.

¹⁹ În acea vreme, episcopul Andrei Șaguna lupta pentru scoaterea Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania de sub jurisdicția Mitropoliei de la Carlowitz și reînființarea Mitropoliei Transilvaniei, desființată în 1701. Pr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, București, EIBMBOR, 1997, p. 91.

²⁰ Nifon Rusăilă, la acea dată vicar al Mitropoliei Ungrovlahiei, după demisia lui Neofit și ocârmuitor provizoriu al Episcopiei de Râmnic. Între 1850-1865 a fost mitropolit, iar între 1865-1875, mitropolit-primat. Pr. Nicolae Șerbănescu, „Mitropolii Ungrovlahiei”, în *Biserica Ortodoxă Română*, (1959), nr 7-10, p. 813.

nată Patriarhiei de Antiohia²¹. Între martori apare și arhimandritul Dionisie care-și scria numele cu litere latine²². La datare, observăm folosirea anului de la Nașterea Mântuitorului Hristos, 1850, dar și vechea formulă, de la zidirea lumii, 7358, care nu mai era utilizată în acea vreme în actele oficiale laice, ci doar uneori în acte bisericești.

Arhimandritul are grijă ca în testament să precizeze în detaliu și hotarele acestui munte, așa cum le găsisese în actul prin care îl achiziționase. Descrierea hotarelor este interesantă din prisma geografiei istorice și a toponimiei, oferind informații și pentru istoria mănăstirilor Hurez și Bistrița (căci menționează unele proprietăți ale acestora în zonă), dar totodată este importantă și pentru istoria socială (amintind moșiile locuitorilor și numele unora dintre ei) și pentru lingvistică (reținând sinonime cu etimologii diverse). De exemplu, sunt numiți trei munți dintr-o zonă apropiată: Zănoaga²³ (cu etimologie slavă), Groapa și Curmătura²⁴ (pentru care filologii trimit la compararea cu termenii albanezi, deci vechi, din substrat), toți aceștia punând în evidență cam aceeași noțiune: o adâncitură într-o zonă de relief relativ înaltă²⁵. Topicele amintite în act se află în nordul județului Vâlcea, în zona Munților Căpățâanii, lângă satul Mălaia, din

comuna omonimă, aproape de Lotru. Pe harta fizică, identificăm, la sud de Mălaia, vârfurile Cocora, spre vest de el aflându-se Groapa Mălăii, iar la est Curmătura Rudeanului și Curmătura Zănoaga. Între Mălaia și Cocora, vedem cursurile de apă ale Mălăiței, Păiușului și Bucuresii.

Actul pentru biserica din Sibiu este decorat cu icoana Schimbării la Față, hramul sfântului lăcaș, plasată deasupra textului, central și realizată cu cerneluri viu colorate²⁶. Imaginea este încadrată într-un medalion oval, cu chenar lat, galben, flancat de doi îngeri tenanți, așezați, precum și de modele florale, care se continuă în jos, formând un chenar al întregului înscris. De o parte și alta a icoanei, deasupra îngerilor, scrie cu chinoviar: „Schimbarea la Față în Tabor a Domnului nostru Iisus Hristos”²⁷.

În mare, compoziția icoanei este cea tradițională, recomandată de manualele de pictură bizantină: Hristos pe un munte, redat frontal, în picioare, îmbrăcat cu haine albe și lumină de raze împrejurul Lui; proorocii Moise, cu Tablele Legii într-o parte, și Ilie în alta, în poziție de rugăciune, iar jos, la poalele muntelui, căzuți la pământ, cei trei apostoli: Petru, Iacov și Ioan²⁸. Remarcăm un element specific erminiilor bizantine, anume lumina, redată sub formă de mandorlă, cu raze, care emană din Hristos, în toate direcțiile²⁹. Observăm însă și un detaliu care se depărtează oarecum de tradiția picturii bizantine, anume redarea

²¹ Athanasie Palmyras îl hirotonise arhiereu pe Nifon Rusăilă, în 1843. Pr. Niculae Șerbănescu, *Mitropolii Ungrovlahiei...*, p. 814; Vezi și ANIC, MCIP, 52/1852.

²² Mulțumim Prof. Univ. Dr. Ion Marian Croitoru pentru ajutorul acordat la transcrierea și traducerea semnăturilor grecești ale celor două testamente redată în anexe.

²³ Zănoaga – depresiune circulară, cu versante prăpăstioase în zona munților înalți; poiană înverzită, platou sau coastă de deal, bun pentru agricultură. *Dicționarul Explicativ al limbii române* (DEX), Ed. Univers Enciclopedic, București, 21998, p. 1181.

²⁴ Groapa – cf. alb. grope. DEX..., p. 436; curmătura – depresiune, adâncitură pe culmea unui deal, de la curma – cf. alb. kurmue. DEX..., p. 252.

²⁵ Unde eventual s-a defrișat o poiană pentru agricultură. Este nume proprii, dar formate de la substantive comune, cu etimologii diferite, care rețin particularități ale unor forme de relief.

²⁶ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, București, Ed. Sophia, 2000, p. 109.

²⁷ BAR, Manuscrise – Carte Rară, Pecete 608.

²⁸ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine...*, p. 109.

²⁹ Constantine Cavaros, *Chid de iconografie bizantină*, trad. din lb. engleză Anca Popescu; ed. îngrijită de Ștefan-Ionescu Berechet, București, Ed. Sophia, 2005, p. 90: Teologia ortodoxă accentuează faptul că lumina aceea este necreată, veșnică, dumnezeiască, e energie (enérgeia) a Dumnezeirii, care nu este creată, după cum învață Biserica Răsăriteană.

apostolilor cu aureole³⁰. Îngerii sunt redați tineri, cu aripi și îmbrăcați, așa cum este tradiția Ortodoxă, iar nu dezbrăcați, cum îi regăsim în arta occidentală³¹. Din păcate, niciunul dintre aceste două testamente nu precizează numele persoanei care le-a scris sau decorat, astfel că, în momentul de față cel puțin, nu putem atribui icoana unui miniaturist sau pictor.

Documentul lui Hrisant Penetis este singurul testament pe care îl cunoaștem ornat cu icoana Schimbării la Față. Aceasta, deși întâlnită în manuscrise³² sau tipărituri bisericești³³, sub formă de gravuri, în cărți destinate cultului, este rar reprezentată pe hrisoave, pe acte oficiale de cancelarie și atunci este pusă tot în legătură cu hramul unor lăcașe sfinte. În cadrul hrisoavelor, mai apare această temă iconografică doar o singură dată: pe actul din 9 februarie 1778, prin care Alexandru Ipsilanti, domnul Țării Românești, întărea Mănăstirii Proti, de lângă Țarigrad, milele și privilegiile anterioare³⁴. Pe document, în stânga este zugrăvită Schimbarea la Față, hramul lăcașului de cult, iar în dreapta este icoana Sfântului Ierarh Alexandru, patriarhul Constantinopolului, ocrotitorul voievodului.

De altfel, Schimbarea la Față este un hram răspândit în lumea greacă și românească (și în tot spațiul Ortodox al fostului Commonwealth bizantin³⁵) mai mult la bisericile mănăstirești și mai rar la cele parohiale, căci a fost promovat mai ales sub influența și apoi renașterea isihastă. În lumea monahală românească ortodoxă, în Țara Românească și Dobrogea, în perioada secolelor XII–XXI, hramul este pe locul 17, fiind ales de un număr de 12 comunități monastice. În Moldova, în secolele XIV–XXI, era pe locul 8, fiind hramul a 24 de mănăstiri și schituri. Iar în Transilvania,

³⁰ Constantine Cavaros, *Ghid de iconografie bizantină...*, p. 88: „În mod specific, numai Hristos, Moise și Ilie au aureole în icoanele care înfățișează Schimbarea la Față. În altele, și ucenicii au aureole. Acest lucru nu este însă potrivit, pentru că ei nu sunt încă sfinți, persoane pline de harul Duhului Sfânt, după cum se vede clar din faptul că ei nu au putut privi mai mult Lumina dumnezeiască, ci au fost orbiți și au căzut la pământ”. În picturile bizantine tradiționale de regulă nu erau și apostolii redați cu aureole, nici pe manuscrise. Vezi de exemplu miniatura Schimbării la Față, din secolul al XIV-lea, din manuscrisul lui Ioan VI Cantacuzino, păstrat la Biblioteca Națională din Paris. Dimitri Obolenski, *Un Commonwealth medieval: Bizanțul*, București, Ed. Corint, 2002, p. 352.

³¹ Constantine Cavaros, *Ghid de iconografie bizantină...*, p. 208.

³² BAR, Manuscrise-Carte Rară, Ms. rom. 2292, f. 1 v. Schimbarea la Față apare pe Pomelnicul bisericii Cacova, din județul Vâlcea, manuscris scris și ornat de Pahomie, la Mănăstirea Bistrița, în 1832. De asemenea, Schimbarea la Față este redată, policrom și cu lichid de aur și pe manuscrisul slavon cunoscut ca *Tetraevangelul* Sucevița 24, datând de la sfârșitul secolului al XVI-lea, donat mănăstirii de Ieremia Movilă, păstrat la Mănăstirea Sucevița din Moldova și renumit pentru că are 346 de miniaturi. La *Evangelia de la Luca*, întâlnim această temă iconografică, unde toate personajele sunt redată cu aureolă. *Tetraevangelul ilustrat cu 346 de miniaturi*, ed. Stavrofora Mihaela Cozmei, Mănăstirea Sucevița, 2016, p. 197. Într-o schiță de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, din caietul cu modele de pictură a lui Radu Zugravu (Ms. rom. 4602 de la BAR), în afară de Hristos, niciunul dintre personaje nu are aureolă. Radu Zugravu, *Caiete de modele*, coord. Gabriela Dumitrescu, București, Ed. Excelență prin Cultură, 2018, p. 112.

³³ BAR, Manuscrise-Carte Rară, CRV 1232, p. 501, *Antologhion*, tipărit în Moldova, în vremea lui Veniamin Costachi. Schimbarea la Față apare sub formă de gravură, semnată de Chervasie.

³⁴ Oana-Mădălina Popescu, *Minunat este Dumnezeu întru sfinții Lui. Chipuri sfinte în vechi hrisoave românești*, București, Ed. Dinasty Books Proeditură și Tipografie, 2020, p. 266.

³⁵ Vezi Dimitri Obolenski, *Un Commonwealth medieval: Bizanțul*, București, Ed. Corint, 2002.

Maramureș, Banat și Crișana, în veacurile XII–XXI, era pe locul 6, un număr de 16 mănăstiri având acest hram³⁶.

La aceeași dată, 1 ianuarie 1850, arhimandritul emitea un al doilea legat, în favoarea schitului de maici de la Ciorogârla-Samucășești, județul Ilfov, căruia, văzându-i starea de scăpătăciune³⁷, îi lăsa venitul magaziei sale din portul Brăila. Din suma de bani pe care o va obține magazia, două sute de lei urmau să se oprească anual, ca o rezervă pentru meremetul³⁸ magaziei, bani de care trebuia să știe stareța și alte trei maici: clisărița³⁹ și două cântărețe, pentru ca, în situația în care stareța murea sau se mută la altă mănăstire, banii să fie în siguranță.

Două părți din venit erau destinate, potrivit prevederilor testamentare, pentru ajutorul schitului, la cheltuielile anuale, iar a treia parte pentru slujirea unui parastas în fiecare an, spre veșnica pomenire a binefăcătorului și a părinților săi. Se dădeau și de data aceasta indicații privind organizarea acestuia: cumpărarea de lumânări, ce trebuiau împărțite la preoți, la maicile cântărețe și la celelalte maici, pregătirea colivei, toate organizate după cinstea și podoaba legii noastre pravoslavnice⁴⁰. Tot din această sumă, se împărțeau bani la preoți și la viețuitoarele schitului.

Ca și în documentul precedent, dania era valabilă atâta vreme cât exista schitul, iar în cazul desființării lui, venitul urma să fie redirecționat către pensionul de fete, pe care Hrisant menționa că l-a așezat cu un deosebit legat în orașul Brăila⁴¹. Actul este semnat autograf de aceeași clerici greci ca și documentul anterior, mitropolitul țării și de Hrisant Penetis, care-și atârna și pecetea personală, rotundă, în ceară roșie, păstrată în capsulă metalică.

Testamentul pentru Mănăstirea Ciorogârla era ornat cu icoana Sfintei Treimi, hramul bisericii. Imaginea era plasată, la fel ca în actul precedent, deasupra scrisului, în mijlocul frontispiciului, într-un medalion ușor oval, delimitat de un chenar auriu și perlat pe marginea exterioară, flancat de doi îngeri, tenanți (dar care nu mai sunt afronțați, ca în actul pentru Sibiu), care au în mâini câte o ghirlandă de flori, galbene, albastre și roșii, ce formează și chenarul actului. Miniatura este realizată cu cerneluri viu colorate și cu lichid de aur. Îngerii sunt redați sub formă de tineri, îmbrăcați, cu aripi.

Sfânta Treime este redată în felul următor: Tatăl, în dreapta, ca un bătrân, cu părul alb, barbă albă și lungă, ținând în mâna stângă globul pământesc și binecuvântând cu dreapta pe Fiul, Acesta fiind plasat în partea stân-

³⁶ *Atlasul istoric al mănăstirilor și schiturilor ortodoxe din România, sec. XI–XXI*, coord. Ierom. Marcu Petcu, București, Biblioteca Națională a României, 2010, pp. 103, 8, 117.

³⁷ *Scăpătăciune – sărăcie*. Augustin Scriban, *Dicționarul limbii românești*, București, Ed. Saeculum, 2013, p. 1167.

³⁸ *Meremet – reparare*. Augustin Scriban, *Dicționarul limbii românești...*, p. 798.

³⁹ *Paraclisiera*. Augustin Scriban, *Dicționarul limbii românești...*, p. 303.

⁴⁰ ANIC, Colecția Pечеți, Pечete 104.

⁴¹ ANIC, Colecția Pечеți, Pечete 104.

gă a compoziției, redat cu Sfânta Evanghelie în mâna stângă și Sfânta Cruce în dreapta (la mâini și picioare putând fi văzute semnele cu-ielor), iar deasupra, în centru, sub forma unui porumbel alb, cu aripile deschise, este zugrăvit Sfântul Duh. La cele trei Persoane ale Sfintei Treimi se văd aureole, realizate cu lichid de aur, iar de la Sfântul Duh emană raze de lumină. Deasupra scrie: Sfânta Treime. Această compoziție, deși este de influență apuseană, nu tradițional bizantină, era totuși răspândită și în spațiul grec, balcanic, rus și românesc⁴².

În hrisoavele românești, Sfânta Treime apare de 3 ori: pe actul din 1715 dat de Ștefan Cantacuzino mănăstirii cu acest hram, de peste Dunăre; pe actul din 1735, emis de Grigorie II Ghica, pentru Mănăstirea Valea din județul Argeș, însă sub forma recomandată de manualele de pictură bizantină, numită Ospitalitatea lui Avraam, unde sunt înfățișate Persoanele Sfintei Treimi, sub formă de trei tineri (înger), în cortul lui Avraam, așezați la masă și având aureole⁴³. Și acele reprezentări din actele de cancelarie ale secolului al XVIII-lea au, însă, particularitățile lor⁴⁴. A treia reprezentare din cele întâlnite până în momentul de față, este cea de pe hrisovul din 1786, emis de Nicolae Petru Mavrogheni pentru două biserici din București, unde Sfânta Treime, redată tot sub influența picturii apusene, o încoronează pe Maica Domnului⁴⁵.

Pe cărțile destinate cultului, manuscrise⁴⁶

dar mai ales tipărite⁴⁷, Sfânta Treime este redată destul de des, sub ambele variante iconografice⁴⁸, iar ca hram, apare în spațiul monahal românesc ortodox la un număr de 44 mănăstiri (locul 5) în Țara Românească și Dobrogea, la 25 (locul 7) în Moldova și la 19 (locul 4) în Transilvania, Maramureș, Banat, Crișana, de la primele atestări documentare și până în prezent⁴⁹.

Cele două legate ale lui Hrisant Penetis sunt, până în momentul de față, cele mai noi documente⁵⁰ împodobite cu icoane, ele urcând limita actelor decorate cu chipuri sfinte de la 10 octombrie 1824⁵¹, așa cum o aflasem în lucrarea noastră anterioară dedicată acestora, până la 1 ianuarie 1850. Ca tipologie, ele diferă de restul documentelor studiate prin aceea că sunt testamente, emise de un cleric, nu sunt hrisoave, adică acte oficiale de cancelarie și nici întăriri domnești ale diferitelor diate (care, ca formă, sunt tot hrisoave)⁵². Prin urmare, în cadrul documentelor, actele lui Hrisant Penetis sunt singurele testamente decorate cu icoane pe care le-am identificat până în prezent, ele având și caracteristica de a fi autentificate cu pecete atârnată.

alb, barbă albă și lungă îl binecuvântează pe Fiul, Hristos (în stânga), deasupra lor fiind Sfântul Duh, sub forma unui porumbel alb, cu aripile deschise. Aureolele sunt redată ca raze de lumină. ANIC, Ms. 256, f. 1.

47 BAR, Manuscrise-Carte Rară, CRV 227 (*Octoih*, Râmnic, 1742), f. 3 v, 23 v.; CRV 256 (*Liturghier*, Râmnic, 1747), f. 50: Sfânta Treime apare cu Sfântul Duh redat ca porumbel. Iar pe CRV 345 (*Antologhion*, Râmnic, 1766), foaia de titlu; CRV 415 (*Minei pe noiembrie*, Râmnic, 1778), foaia de titlu și CRV 359 (*Penticostar*, București, 1768), foaia de titlu, apare sub forma Ospitalității lui Avraam, chiar sub forma completă, cu Avraam și Sarra redați în spatele mesei. Tot ca Ospitalitatea lui Avraam (dar cu particularitatea că Persoanele au fiecare în mână Sfânta Cruce), o regăsim pe un *Minei pe decembrie*, tipărit la Râmnicu-Vâlcea, în 1862, pe foaia de titlu.

48 Cu diferite detalii fiecare.

49 *Atlasul istoric al mănăstirilor și schiturilor ortodoxe din România, sec. XI-XXI...*, pp. 80, 103, 117.

50 Cu distincția că nu sunt manuscrise, condici sau tipărituri.

51 BAR, Manuscrise-carte Rară, Doc. Ist., CCCLXIII/33.

52 Așa cum este cazul testamentelor negustorului grec Hagi Dimitrie Papazoglu, întărite prin hrisoave domnești.

42 Constantine Cavaros, *Ghid de iconografie bizantină...*, p. 164.

43 Constantine Cavaros, *Ghid de iconografie bizantină...*, p. 160.

44 Pe care le vom evidenția în lucrarea în curs de editare.

45 Oana-Mădălina Popescu, *Minunat este Dumnezeu întru sfinții Lui. Chipuri sfinte în vechi hrisoave românești...*, p. 290.

46 BAR, Manuscrise-Carte Rară, Ms. rom. 2956: Carte de rugăciuni către Maica Domnului, Mănăstirea Râșca, 1805, f. 7, icoana Sf. Treimi. În ms. rom. 4602, caietele de modele ale Radu Zugravu de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Sfânta Treime apare schițată în ambele variante. Vezi Radu Zugravu, *Caiete de modele...*, pp. 17, 22, 48. Pe condica manuscrisă a Mănăstirii Radu-Vodă din București, din 1794, Sfânta Treime este redată astfel: Tatăl (în dreapta imaginii), ca un bătrân, cu părul

Pe baza analizei conținutului celor două testamente și a activității lui Hrisant Penetis în Țara Românească, așa cum este prezentată în istoriografia anterioară, considerăm că arhimandritul de la Hurezi a purtat de grijă deopotrivă mănăstirilor românești, pe care le-a gospodărit cu pricepere, fiind renumit „pentru aplecarea ce are către podoabele sfintelor lui Dumnezeu lăcașuri”⁵³, cât și bisericilor înălțate de conaționalii săi greci, de care, așa cum era firesc, a rămas profund atașat tot restul vieții. Daniile făcute în diatele sale, cu dorința de a fi pomenit după moarte la sfintele slujbe, împreună cu părinții săi, erau îndreptate către lăcașe de cult ctitorite de greci: biserica din Sibiu era a companiei de neguțatori greci, iar mănăstirea Ciorogârla fusese fondată, în 1808, de Constantin Samurcaș, familie boierească cu origini grecești. De asemenea, magazia pe care o avea și pensionul de fete pe care proiecta să-l ridice (și care urma să fie condus de nepotul său, pitarul Stamate Penetis) erau amplasate în Brăila, oraș-port cu puternică comunitate grecească. Observăm de asemenea grija manifestată de arhimandrit ca daniile să fie valabile atâta vreme cât lăcașele de cult care beneficiau de ele funcționau ca biserici ortodoxe, el specificând că donațiile se anulează (se desputernicesc, cum citim în text) în cazul părăsirii legii pravoslavnice sau a ocârmuirii românești care proteja Ortodoxia (clauză care avea în vedere mai ales biserica din Sibiu, Transilvania fiind la acea dată sub dominație austriacă).

Anexa I

Legat⁵⁴

Nhfon mhtropo< lithj> Ouggroblacie adeverează⁵⁵

Fiindcă sfânta biserică grecească unde să prăznuiaște hramul Schimbării la Față a Domnului nostru Iisus Hristos, din luna lui avgust 6 zile, care este făcută din vechime de către pravoslavnicii ctitori greci, compania neguțitoarească din cetatea Sibiului⁵⁶, ținutul Transilvaniei, cunoscută și întărită prin împărăteștile diplome K. K⁵⁷, și de la o vreme încoace, împutinându-se numita companie, din împrejurările vremilor, nu o iartă puterea a mai ținea podoaba sfintei biserică cu cele trebuincioase, spre acoperirea cheltuielilor anoale.

De acéia, după rugăciunea ce, în mai multe rânduri, i s-au făcut supt-iscălitului Hrisanth arhimandrit⁵⁸, născut din familia Peneti, ostrovul nu-

⁵³ Așa îl caracteriza Chesarie, ecleziarhul de la Hurezi, pe Hrisant Penetis, în cuvântarea ținută cu ocazia sfințirii Mănăstirii Bucovățul Nou, la 2 mai 1843. T. G. Bulat, *Un stareț vestit al mănăstirii Hurez: Hrisant Penetis (10 oct. 1832–30 martie 1852)...*, p. 440.

⁵⁴ Scris cu lichid de aur.

⁵⁵ Semnătură autografă.

⁵⁶ Scris cu chinovar.

⁵⁷ Cezaro-Crăiești.

⁵⁸ Scris cu chinovar și pe margine cu lichid de aur.

mit Andros, statul Elinec, ca să facă vreun ajutoriu anual spre acoperirea neapăratelor cheltuieli și ținerea în bună stare a aceștii sfinte biserici pravoslavnice de mai sus, ca nu, după vremi, ferească Dumnezeu!, să rămâie în desființare și în stăpânirea altor nații streine de legea pravoslavnică.

Deci, din puțina sa dreaptă agoniseală, ce milostivul Dumnezeu a binevoit a-i dăruî în îndelungatul curs de vrème de ani 45 ai viețuirii sale în pământul pravoslavnicului Prințipat al Valahiei, hotărăsc⁵⁹: din tot cugetul și bunăvoința mea, ca să fie în veci muntele Cocora⁶⁰ danie cu acest legat, sfintei biserică de mai sus numite. Care acest munte, avându-l cumpărat statornic de la moșnenii mălăeni, cu zapis adeverit de multe mărturii, cum și de dregători ai locului, are venit astăzi pă tot anul, galbeni K. K. șaptezeci, No.70, adică fiorini de argint 315, iar, după vremi, poate să să mai adaoge și până la cincizeci fiorini în argint pe fiecare an.

Și sémnele lui, după coprinderea zapisului de cumpărătoare, sânt cele următoare: despre răsărit să hotărăște cu un alt munte tot din satul Mălaia, care să numește Butila și apucă din culmea despre miazăzi despre muntele ce să chieamă Zănoaga, al sfintei mănăstiri Bistrița și merg înjugați în jos spre Lotru, către miazănoapte, pă izvorul Bucurésii la vale, până în chica Bucurésii. Însă de la jumătatea apii izvorului, precum mēge de la miazăzi către miazănoapte, la mâna stângă este hotarul muntelui Cocora⁶¹ și la mâna dreaptă este muntele Butila.

Apoi, din chica Bucurésii mēge spre apus înainte în chica Păiușului, și d-acii drept până la muntele Groapa Mălăii, la izvorul ce se numește Mălăița, unde să lovește cu acest munte Groapa Mălăii al boierilor Măldărești.

Și de acolo apucă în sus spre miazăzi, mergând înjugați cu Groapa Mălăii, fiind hotar despărțitoriu între muntele Cocora⁶² și între Groapa Mălăii, izvorul ce se numește Mălăița și să suie în sus spre miazăzi în culme, unde se lovește în cap cu munții sfintei mănăstiri Horezul. Apoi din culme apucă tot culmea spre răsărit în jos și mēge până la acel izvor al Bucurésii, unde acolo să încheie hotarale acestui munte. Iar semnul despărțitoriu cu munții sfintei mănăstiri Horezu i cu un munișor ce să numește Curmătura Rudeanului al moșnenilor Bogdănești și cu muntele Zănoaga al sfintei mănăstiri Bistrița, mēge tot pă culme, pă scursura apelor, adică apele ce curg din culme spre miazăzi sânt ale mai sus pomenitelor proprietăți; iar apele ce curg spre miazănoapte sânt în hotarul Cocora⁶³.

⁵⁹ Scris cu chinovar.

⁶⁰ Scris cu chinovar.

⁶¹ Scris cu chinovar.

⁶² Scris cu chinovar.

⁶³ Scris cu chinovar.

Deci, după aceste semne și după glăsuirea zăpisului de cumpărătoare ce în original să alătură pă lângă acest legat, are sfânta biserică de mai sus numită a-l stăpâni veșnic, pentru acoperirea și ajutorul cheltuielilor anuale, întru toate cele trebuincioase, adică: simbria preotului, care, după coprinderea împărăteștilor diplome, este adus din țara grecească, a cântăreților și c.l.t.⁶⁴ și spre pomenirea veșnică a sufletului meu și al părinților miei, până când milostivul Dumnezeu va păzi nebântuit acest sfânt lăcaș în stăpânirea și ocrotirea legii pravoslavnice.

Iar când, ferească Dumnezeu!, cursul vremilor va aduce a să strămuta localnica stăpânire și va conțina slujbele sfintei biserici, atunci legatul acesta va rămânea pentru totdeauna în desputernicie. Iar muntele va trece în stăpânirea pensionului de fete care de către însumi s-a așezat și s-a întocmit, cu toate cele trebuincioase și cu venit anual în orașul Brăila, din acest ținut pravoslavnic al Prințipatului Valahiei.

Să știe că acest munte Cocora are o condiție anoală făcută cu vânzătorii încă de la a lui cumpărătoare: ca să li se răspundă câte lei una sută la ziua sfântului proroc Ilie, după cum zăpisul arată. Și această condiție pre cât să atinge de partea pă jumătate a lui Ciucă Fotescu, Gheorghe sin Vasile Fotescu și Stan Rădescu, dintre vânzătorii muntelui, s-au și precumat prin împrumutarea ce le-am făcut acestora cu lei cinci sute, precum arată zăpisul lor, care este scris din leatul 1841 aprilie 12 zile, ce și acel zăpis să alătură tot de acest legat, socotindu-să adică, dobânda acelor bani, lei cincizeci, precum este pravila în această țară, drept partea lor pă jumătate din zisa condiție. Iar céialaltă sumă din lei cincizeci, până la îm-

plinirea condiției lei una sută, să va răspunde anual și la ziua sorocului, după coprinderea zăpisului de cumpărătoare al muntelui, celorlalți vânzători, care anume sânt arătați și iscăliți într-acel zăpis, dacă însă, supt-iscălitul, cât să va afla în viață, nu să va înlesni ca să facă vreo desfacere cu dânșii în vreun chip și pentru conținerea aceștii răspunderi, de câte lei cincizeci.

Deci și pentru a mea pomenire veșnică i a părinților miei la această sfântă biserică sus-numită, cinstita Epitropie și dumnealui, cinstitul staroste de cumpania grecească în cetatea Sibiului, are rugătoare îndatorire a supt-iscălitului legatar, ca cu câte cincizeci fiorini argint, din oricât va fi venitul acestui munte, după vremi, pă fiecare an și-n toată vremea, să puie în lucrare ca să să facă câte un parastas tot la această sfântă biserică, la ziua înmormântării mele, când Providența va hotărî sau în sâmbăta ce va cădea mai cu apropiere de acea zi, care să va însemna de zi anoală a înmormântării supt-iscălitului legatar; fiind însă că muntele să dă de acum în stăpânirea sfintei biserici, de aceea suma de câte cincizeci fiorini argint a parastasului din fiecare an, să va aduna la casa cinstitei Epitropii și vor sta în bună păstrare, asigurați și dați cu dobândă prin emanet până la acea vreme, când va fi ziua înmormântării mele. Și atunci să vor împărți, dându-să întâiu cinci sărindare la sfintele biserici pravoslavnice: câte douăzeci sfașii de fiecare sărindariu, iar prisosul să va cheltui la parastasul, precum am cuvântat și am rânduit mai sus, care acest parastas are să fie cu arhiereul locului de către carele să va ceti molitfele céle mari de iertarea sufletului, cu preoți, lumânări și toate céle trebuincioase, potrivit legii pravoslavnice, rămânând celălalt venit anual al muntelui ca să să cheltuiască în veci pentru ajutorul și ținerea în bună stare a sfintei biserici.

⁶⁴ Celelalte.

Deci, spre întărire veșnică a acestui legat, iscălindu-mă însum cu mâna mea, am pus și pecetea în ființa boierilor mărturii care mai jos să văd iscăliți, asemenea am făcut rugăciune și preasfințitului arhiepiscop al Ungrovlahiei din acest Prințipat, de au dat legiuita întărire acestui legat, cu iscălitura preasfinției sale și pecetea sfinte Mitropolii, tot spre mai bun temei și tărie veșnică a celor coprinzătoare din acest legat.

Scris-s-au acest legat, astăzi ianuarie 1, în anul de la zidirea lumii 7358⁶⁵, iar de la nașterea Domnului nostru Iisus Hristos 1850⁶⁶.

Crisanq arc. Penéthj bebai⁶⁷

† 'O Mhtropol...thj LibŪhj Kall...stratoj mErtuj⁶⁸

,Arcimandr...thj 'Ag...aj monÁj Sarantar...ou mErtuj⁶⁹

† 'O ,Agaqonike...aj GrhgÒrioj mErtuj⁷⁰

† Palmiraj ,Aqanasioj mErtuj⁷¹

† Arc. Dionisie mErtuj⁷².

BAR, Manuscrise-Carte Rară, Pecete 608.

Orig. rom., hârtie pânzată, sigiliul arhimandritului, în ceară roșie, în capsulă metalică, atârnat de suport printr-un fir răsucit de mătase albastră și galbenă. Deasupra textului, în centru, este redată, cu cerneluri colorate, icoana Schimbării la Față, încadrată într-un medalion flancat de doi îngeri și de modele florale, acestea continuându-se de la frontispiciu în jos, ca un chenar al întregului document. La finalul actului, pecetea arhimandritului, atârnată, rotundă, în ceară roșie, păstrată în capsulă metalică: în mijloc, un scut rotund, cu o cruce, iar scutul este flancat de o coroană de tip deschis, cu cinci fleuroane; scutul este ținut de doi lei tenanți, rampanți, iar în exergă, în română, cu caractere chirilice, scrie: Arhimandrit Hrisant Peneti și cavalier. Sub scut, până în exergă, în câmpul sigilar, se văd o cruce și distincțiile primite.

⁶⁵ Scris cu chinovar.

⁶⁶ Scris cu chinovar.

⁶⁷ Hrisant arhim. Penetis certifică. Semnătură autografă, în limba greacă.

⁶⁸ Calistrat, mitropolitul Libiei, martor. Semnătură autografă, în limba greacă.

⁶⁹ Arhimandritul sfinte mănăstiri Sărinđar, martor. Semnătură autografă, în limba greacă.

⁷⁰ Grigorie de Agatonikia, martor. Semnătură autografă, în limba greacă.

⁷¹ Athanasie al Palmirei, martor. Semnătură autografă, în limba greacă.

⁷² Arhimandritul Dionsie, martor. Numele este scris cu litere latine. Mulțumim Prof. Univ. Dr. Ion Marian Croitoru pentru ajutorul acordat în transcrierea și traducerea semnăturilor grecești de pe ambele testamente ale lui Hrisant Penetis.



Anexa 2

Legat⁷³

Nhfon mhtropo<lithj> Ouggroblacie adeverează⁷⁴

Supt-iscălitul arhimandritul Hrisant⁷⁵, născut din familia Peneti⁷⁶, în ostrovul numit Andros din statul Elinesc, apururea văzând starea și scăpătaciunea în care să află sfântul schit de maici ce să numește Ciorăgârla i Samurcășești⁷⁷ din județul Ilfovului⁷⁸, unde să prăznuiască hramul Sfintei Treimi⁷⁹, am bine chibzuit ca din a mea dreaptă agoniseală, ce milostivul Dumnezeu a binevoit a-m dăruî într-acest pravoslavnic Prințipat al Valahiei, unde am viețuit un curs de vreme îndelungat și drept un mic ajutoriu la cheltuielile anuale ale sfintei bisărici să-i fac danie, prin acest legat, o magazie⁸⁰ din portul Brăilii⁸¹, linia despre Dunăre. Această magazie va fi în veci supt stăpânirea sfântului schit, cu următoarea condiție:

Art. 1-iu: lei două sute⁸² (din oricât venit, după vremi, va aduce această magazie) să vor popri pă fiecare an drept o rezervă pentru meremet al aceștii magazii, oricând trebuința va cere neapărat. Care bani ai rezervei vor fi asigurați de către cuvioasa stariță a acestui sfânt schit, prin știința și adevărarea, în fiecare an, a altor trei maici, adecă clisărița și două cântărețe, ca în orice vreme să va întâmpla încetare din viață a stareții sau strămutare de la acest sfânt schit, să fie tot a lui rezervii cunoscut și în bună siguranță. Ca să să poată preda nebântuit în primirea celilalte cuvioase starițe, care din nou să va așeza la acest sfânt schit, urmându-se cu asemenea chip și fără altă abatere.

Art.2-lea: Doaă părți din venitul magazii vor fi ajutori sfântului schit la cheltuielile anuale, în veci. Iar a treia parte, oricât va fi după vremi (și al căria total să fie cunoscut la toate maicile din sfântul schit), să se cheltuiască la câte un parastas pă fiecare an, pentru veșnica pomenire a mea și a părinților miei, la zioa înmormântării, când Providența va hotărî, sau în vreo sâmbătă ce va cădea mai cu apropiere de acea zi. Însă, cu jumătate din această a treia parte, să se cumpere lumânările trebuincioase a să împărți la parastas preoților, cântărețelor și celorlalte maici; coliva și c.l.t.⁸³, după cinstea și podoaba legii noastre pravoslavnice, iar ceialaltă jumătate

⁷³ Scris cu lichid de aur și pe margine cu chinovar.

⁷⁴ Semnătură autografă.

⁷⁵ Scris cu lichid de aur.

⁷⁶ Scris cu lichid de aur.

⁷⁷ Scris cu chinovar.

⁷⁸ Scris cu chinovar.

⁷⁹ Scris cu chinovar.

⁸⁰ Scris cu chinovar.

⁸¹ Scris cu chinovar.

⁸² Scris cu chinovar.

⁸³ Celelalte.

să se împarță pă din doaă: o parte preotului și cântărețelor și o parte la celelalte maici i slugi aflate în sfântul schit.

Art.3-lea: Când, după vremi (ferească Dumnezeu!), să va întâmpla ca să se desființeze acest sfânt schit de maici, supt orice altă numire, atunci și acest legat va rămânea cu totul desputernicit, iar acaretul va tréce în stăpânirea pensionului de fété ce am întocmit și am așezat cu deosebit legat în orașul Brăila, ca să fie adaos la îmbunătățirea și întemeierea lui, fără să aibă drept sau putere stăpânirea politică sau cea bisericească ca să însușească venitul acestii magazii la vreun alt schit sau mănăstire.

Drept care sfârșit și cunoștință în veci de asemenea legătură statornică, s-au depus copie după acest legat și la cinstitul magistrat din orașul Brăila, în alăturarea deosebitului legat care este pentru întocmirea pensionului din același oraș.

Deci, spre tărie veșnică a acestui legat, după ce m-am iscălit însum cu mâna mea, puind și pecetea în ființa martorilor de mai jos care să văd iscăliți, am rugat deosebi și pă Sfânta Mitropolie a Ungrovlahiei⁸⁴ de au dat legiuita întărire, ca să se păzească nestrămutat cele întocmite din bun și adevărat cugetul meu.

Scrisu-s-au acest legat astăzi ianuarie I, în anul de la zidirea lumii 7358⁸⁵, iar de la nașterea Domnului nostru Iisus Hristos, 1850⁸⁶.

Crisanq arc. Penéthj bebai⁸⁷

† `O Mhtropol...thj LibÚhj Kall...stratoj mErtuj⁸⁸

,Arcimandr...thj `Ag...aj monÁj Sarantar...ou mErtuj⁸⁹

† `O ,Agaqonike...aj GrhgÒrioj mErtuj⁹⁰

† Palmiraj ,Aqanasioj mErtuj⁹¹

† Arc. Dionisie mErtuj⁹².

ANIC, Colecția Peceti, Pecete 104.

Orig. rom., hârtie.

Deasupra textului, în mijloc, cu cerneluri colorate și lichid de aur, este redată icoana Sf. Treimi, într-un medalion, flancat de 2 îngeri, care țin câte o ghirlandă de flori, care formează chenarul documentului. La finalul actului, pecetea arhimandritului, rotundă, în ceară roșie, păstrată în capsulă metalică, legată de suport cu șnur răsucit de mătase albastră și galbenă.

⁸⁴ Scris cu chinovar.

⁸⁵ Scris cu chinovar.

⁸⁶ Scris cu chinovar.

⁸⁷ *Hrisant arhim. Penetis certifică. Semnătură autografă, în limba greacă.*

⁸⁸ *Calistrat, mitropolitul Libiei, martor. Semnătură autografă, în limba greacă.*

⁸⁹ *Arhimandritul sfintei mănăstiri Sărinđar, martor. Semnătură autografă, în limba greacă.*

⁹⁰ *Grigorie de Agatonikia, martor. Semnătură autografă, în limba greacă.*

⁹¹ *Athanasie al Palmirei, martor, semnătură autografă, în limba greacă.*

⁹² *Arhimandritul Dionsie, martor. Numele este scris cu litere latine.*

Pr. Dr.
Laurențiu Rădoi



Episcopul Antim Petrescu – Cea mai scurtă păstorire în scaunul vlădicesc al Râmnicului (II)

Episcop la Râmnic

Primăvara anului 1918 va aduce un eveniment cu totul neașteptat în viața și activitatea episcopului vicar de la Iași, Antim Petrescu. Devenind vacant locul de episcop al Râmnicului, după demisia episcopului Sofronie Vulpescu, Colegiul electoral, adunat în capitala Moldovei, l-a ales pe el în fruntea eparhiei oltenice în ziua de 3 iulie, cu unanimitate de voturi. Confirmat de guvern în aceeași zi, a fost învestit la 5 iulie, tot la Iași. În discursul ținut cu prilejul înmânării însemnelor episcopale, noul ales a arătat că a luat cârma corabiei lui Hristos în părțile Olteniei hotărât să sprijine lupta pentru îmbunătățirea vieții păstoriților săi: „Sunt fiu de țărani moșneni dintr-o comună din plaiurile Vâlcii și părinții mei mi-au insuflat dragostea de Patrie și de semenii mei. Am trăit în mijlocul poporului, îi cunosc bine și înaltele lui însușiri, dar și suferințele lui. Vă declar că voi fi totdeauna în mijlocul lui, spre a-l îndruma spre căi sănătoase. Voi socoti cele mai fericite clipe ale vieții mele, când voi fi în mijlocul poporului. Știu că sunt printre reprezentanții Națiunii, prezenți astăzi aici, mulți medici care cunosc relele ce bântuiesc asupra poporului nostru. Le făgăduiesc acestor oameni ai științei, ca și tuturor preoților și învățătorilor, că vor avea în mine, cel mai cald sprijinitor, în lupta pentru îmbunătățirea stării morale și materiale a poporului nostru”¹.

Înscăunarea a avut loc la 15 septembrie, în Catedrala episcopală din Râmnicu-Vâlcea, în prezența autorităților civile și militare locale, a căpitănului von Betrab, a comandantului Etapei 270 Mobile, a reprezentanților așezămintelor monahale din Oltenia și ai confesiunilor catolice și evanghelice din oraș, precum și a numeroși proprietari, funcționari, medici, avocați². Fizicul său plăcut, ținuta distinsă, inteligența excepțională

¹ Yvonna Petrescu-Moscu, „Antim Petrescu - Episcop al Olteniei. Un strălucit fiu al comunei Păușești-Măglași, județul Vâlcea”, în vol. *Episcopia Râmnicului. 500 de ani de la înființare (1503-2003)*, Râmnicu-Vâlcea, 2005, p. 414.

² Prof. Dumitru Garoafă, „Soarta lăcașurilor de cult vâlcene în anii ocupației străine (1916-1918)”, în *Misiunea*, an. V (2018), nr. 1 (5), p. 116.

și vasta cultură au atras stima enoriașilor olteni, care vedeau în noul episcop, în vârstă de doar 42 de ani, un organizator energic și orator de clasă. La Craiova, unde desfășurase o frumoasă activitate pastorală ca preot și profesor, la Turnu-Severin, unde va fi sfințit monumentul ostașilor căzuți în Războiul pentru reîntregirea neamului, la Târgu-Jiu, unde s-a înălțat un monument în memoria Ecaterinei Teodoroiu, precum și în alte regiuni ale eparhiei, i s-au făcut primiri călduroase. De pildă, în orașul mehedintean, întrucât întârziase trenul, a fost așteptat pe peronul gării până la ora 12 noaptea de oficialitățile locale, în frunte cu prefectul, primarul și generalul comandant al diviziei locale, spre bucuria mulțimii de credincioși de a avea în mijlocul ei pe întâistătătorul lor³.

Preocupat de soarta fiilor săi duhovnicești, a depus într-un scurt timp o muncă istovitoare, vizitând ținuturile Olteniei, pustiită de trupele dușmane, pentru a-și cunoaște protopopii și preoții, bisericile și mănăstirile, situația materială a clerului și starea religioasă a credincioșilor. În acest timp, cu binecuvântarea sa s-au ridicat și renovat bisericile din Amărăști, Muereasca de Sus, Dealul Bălcești, Mecea, Perișani, Mateești, Măgura, Știrbești, Tortioiești, Săcături, Burta, Gibești, Pleșoiu și Balota, toate în județul Vâlcea, multe dintre ele sfințite între 1918–1919⁴. La acestea se adaugă ctitoriile gorjene din Brădiceni, Jupânești, Tâlvești, Mischii, Șomănești și Turcenii de Jos, cele doljene din Rovine și Tunarii Noi, Rusăneștii de Jos, în județul Olt și Jidoștița, în Mehedinți⁵. O telegramă a Primăriei din Drobeta-Turnu Severin către Episcopie, cu privire la sfințirea Capelei „Sfântul Dumitru” din cimitirul parohial, restaurată după luptele din noiembrie 1916, ruga stăruitor pe ierarh să delege „un alt preot, fiind bolnav protoiereul acestui județ, spre a efectua serviciul”⁶.

Conștient de menirea Bisericii în vremuri grele pentru țară, în iulie 1918, Antim a solicitat Ministerului Culturii și Instrucțiunii Olteniei „să înlesnească reîntoarcerea la locurile lor a tuturor preoților și călugărilor refugiați din Oltenia din pricina războiului, fiind mare lipsă de preoți în Eparhia Râmnicului”, iar la 26 septembrie a cerut Protoieriei județului Vâlcea să intre „în legătură cu Societatea de ocrotire a orfanilor de război pentru a lua sub scut părintesc, prin obolul public, pe acei copii orfani lipsiți de posibilități materiale”. Încercând să readucă în prim plan importanța educației în rândul păstoriților săi, în luna octombrie, în calitate de Președinte de onoare al Eforiei Școlare, constituită în cadrul Seminarului

³ Yvonna Petrescu-Moscu, *Antim Petrescu...*, p. 415.

⁴ Pr. Dr. Laurențiu Rădoi, *Vâlcea, vatră de cultură și spiritualitate românească*, Sibiu, 2012, pp. 151-450 (cu bibliografie).

⁵ *Sfânta Mitropolie a Olteniei, Râmnicului și Severinului, Vieța Bisericească în Oltenia. Anuarul Mitropoliei Olteniei*, Craiova, 1941, pp. 148-668.

⁶ Tudor Rățoi, Nicolae Chipurici, *Documente ale municipalității severinene (1916–1920)*, vol. V, Craiova, 2009, p. 281.

din Râmnic, a spus: „Noi, clerul eparhial, de la Vlădică la preotul sătesc, să păstrăm școala în care am primit educație în anii tinereții și în care trimitem pe fiii noștri [...] În eparhia noastră, în care sunt peste 800 de preoți, ce fond însemnat s-ar depune de către preoți între 50 și 100 de lei anual. În urmă, statul obliga preoțimea să dea anual ploconul Vlădicăi. Închipuiască-și fiecare că acest Vlădică sunt Eu cel de azi. Iată cu ce îndemn Ne adresăm preoțimii în acest an în care luăm cârma corăbiei lui Hristos din această latură a Olteniei și cât de plin de nădejde suntem că tot clerul va fi la înălțimea situației”.

Alte documente ne arată că la 21 octombrie, cu prilejul participării la ședința Parlamentului de la Iași, a recomandat ca posturile din mănăstiri să fie recomplete, iar câteva luni mai târziu s-a interesat dacă așezămintele monahale și bisericile au depus formulare cu lipsurile și stricăciunile provocate de armatele inamice. Pătruns de covârșitoare simțăminte pentru eroii neamului, la 18 februarie 1919 a solicitat preoților să întocmească un pomelnic cu toți soldații din parohie morți pe front, care să fie citit la Sfânta Liturghie, și „să refuze categoric orice simulare de înmormântare prin îngroparea în cimitir de coșciuguri și bucăți de pânză, căci acestea fiind curate superstiții Biserica le condamnă. Credincioșii să știe că oriunde vor fi îngropate trupurile lor Dumnezeu va primi rugăciunile, pomenile și faptele de milostenie ce se vor săvârși pentru odihna sufletelor lor. Pomenirile de 3, 6 săptămâni, cele de 6 luni și un an, să se facă numai după rânduiala bisericească. Facerea de pomeni și împărțirea hainelor la săraci, pentru ostașii morți, în aceste vremuri de mare lipsă și scumpete, vor trebui să fie cât mai cumpătate, să nu facă cheltuieli peste puterile lor, ca nu cumva copiii lor să

n-aibă de mâncare și îmbrăcăminte. Să nu se piardă din vedere scopul sublim al pomenilor, caritatea creștină, milostenia, care scapă sufletul de la moarte”.

Ancorat adânc în realitățile timpului și cunoscând situația grea a țărânimii, din care el însuși se trăgea, a cerut, în calitate de senator de drept, să se legifereze exproprierea marilor moșii pentru a putea fi împroprietăriți cu pământ țărânii săraci, iar la 6 martie 1919 a impus preoților de la țară, care făceau parte din comisiile de expropriere-împroprietărire, să aibă permise pentru toată perioada în care lipseau din parohii. Din cauza stării de tranziție, peste câteva luni, la 8 august, i-a îndemnat „să liturghisească regulat și nelipsit în sărbători, să propovăduiască liniștea și armonia socială, luptând împotriva ideilor vătămătoare și anarhice ce vor să le răspândească unii dușmani ascunși așa de bine în mijlocul nostru”. Același îndemn îl adresase preoților și învățătorilor în pragul Marii Uniri, să-și dea seama „despre rostul acestor preocupări, luminând poporul”, întrucât „ne găsim în preajma marilor prefaceri menite să îmbunătățească starea dorobanțului român, care cu spadă și propriul sânge a încununat harta largă a dezrobirii [...] Mobilizații, care au cutreierat satele regiunilor dezrobite, să pună în practică meșteșugul unei gospodării mai sistematice și a unei îngrijiri casnice alese. Enoriașii să-și acopere patul de odihnă cu o saltea de paie decât să le lase a putrezi în neîntrebuințare la arii. O mai bună curățenie a casei și un bun început de economisire a agoniseli [...] Preoții din întreaga eparhie prin sfaturile de curățenie și deparazitare generală, tundere, radere și ungere cu petrol cât mai des pe corp și fierberea rufelor și văruirea caselor să combată tifosul exantematic, acest flagel care face atâtea victime în populație”.

Tot aici trebuie să notăm că în iarna anului 1918, „potrivit tradiției” și „mai ales din pricina zilelor mari de împlinirea visului nostru național”, ierarhul a făcut „poftire de a participa pentru ziua de 6 decembrie, stil vechi”, la praznicul Catedralei episcopale ce urma să se officieze cu aleasă stimă⁷. Cu acest prilej, el a invitat prefectul județului Vâlcea la un serviciu religios închinat unirii Bucovinei și Transilvaniei cu România și zilei onomastice a principelui Nicolae, iar apoi la recepția din Palatul episcopal⁸. Sursele vremii ne arată că în 1919 a oficiat și alte slujbe de Te-Deum cu diferite ocazii: comemorarea alipirii Basarabiei la patria mamă (9 aprilie), atingerea Tisei de către armatele române (4 mai), cinstirea zilei regalității (10 mai), semnarea păcii între aliați și Germania (29 iunie), serbarea numelui reginei (4 august), intrarea trupelor Armatei Române în Budapesta (6 august) și pomenirea eroilor morți pe câmpul de luptă pentru întregirea neamului (10 august)⁹.

În această perioadă, nu și-a uitat nici satul natal, venind acum în calitate de întâistătător al Râmnicului pentru a sluji în mai multe rânduri cu preoții din localitățile învecinate, în prezența a numeroși credincioși. Se poate vedea și azi în ctitoria familiei din Vlăduțeni portretul său, alături de cel al episcopului Atanasie Mironescu, care a sfințit-o în anul 1903.

Păstoria lui la Râmnicu-Vâlcea nu a fost însă îndelungată, precum i s-ar fi convenit pentru viața „retrasă și închinată numai lucrurilor bisericești”, deoarece guvernul liberal s-a reîntors la București, în toamna anului 1918, iar la 6 noiembrie a emis un decret prin care a anulat hotărârile luate la Iași, deci și alegerea sa ca episcop. Prin urmare, Ministerul Cultelor l-a anunțat că din acea zi „nu mai are calitatea de episcop al Râmnicului”.

Ultimii ani ai vieții

În astfel de împrejurări, „fire supusă și de ordine”, episcopul Antim și-a prezentat demisia, dar i s-a încredințat, în continuare, conducerea eparhiei, până în dimineața zilei de 6 septembrie 1919, când a trecut la Domnul, la reședința episcopală, la doar 44 de ani, din cauza unei boli necruțătoare¹⁰. Munca încordată, „la care se adăugase și abdicarea sa forțată de la scaunul episcopal al Vâlcii”¹¹ i-au grăbit sfârșitul, fiind înmormântat

⁷ Informații culese de la profesorul Vasile Mamotă și Ioana Goran, bibliotecar la Biblioteca din Păușești-Măglași.

⁸ Corneliu Tamaș et alii, *Județul Vâlcea în anii Primului Război Mondial, Bălcești pe Topolog*, 1979, pp. 378-379.

⁹ Informații culese de la profesorul Vasile Mamotă și Ioana Goran, bibliotecar la Biblioteca din Păușești-Măglași.

¹⁰ Arhim. Iuliu Scriban, „Cronica bisericească internă. Viața bisericii românești în timpul războiului. Episcopii din vremea ocupației germane”, în BOR, an. XL (1922), nr. 6, p. 462; *Sfânta Mitropolie a Olteniei, Râmnicului și Severinului, Vieța Bisericească în Oltenia...*, p. 112; Nicolae Șerbănescu, *Episcopii Râmnicului...*, p. 207; Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, ed. 3, Iași, 2008, p. 133.

¹¹ Arhim. Iuliu Scriban, „Cronica bisericească. Episcopul Teofil Mihăilescu”, în BOR, an XLIV (1926), nr. 9 (546), p. 541.

la 10 septembrie, lângă altarul bolniței din curtea Episcopiei. La ceremonie au luat parte numeroși preoți și credincioși din eparhie și mulți locuitori din oraș și comuna natală, care au venit să aducă un ultim omagiu „acelui om care, prin inteligența și calitățile sale excepționale, ajunsese să atingă una din cele mai înalte trepte din ierarhia socială a țării”. A murit, lăsând copiii săi moștenire doar casa din Vlăduțeni, pe care o construise pentru a nu pierde legătura cu oamenii și locurile de care s-a simțit atașat¹².

A fost prețuit și iubit de toată lumea, moartea lui fiind regretată prin ziarele timpului, care notau tristul eveniment destul de obiectiv: „Ales episcop în 1918 pe când era vicar al Mitropoliei Iașilor, unde în timpul grelelor zile de război și de refugiu, a desfășurat o muncă religioasă prea grea”¹³. Cuvinte deosebit de elogioase vor fi venit și din partea lui Gala Galaction, care avea să scrie în revista *Chemarea* un frumos necrolog în memoria sa: „Era un suflet cu clarități mai mult decât creștine, fiindcă era aproape apostolic și, deasupra sicriului închis, pot fără oficialitate și fără constrângere, să scriu tot ce mă îndeamnă inima să scriu [...] Îl găseam mai totdeauna ocupat cu o muncă din care își făcuse o specialitate și anume cu traducerea poveștilor și nuvelor pioase, pe care le găsea îndeosebi în literatura populară germană. A editat cel puțin vreo 20 de broșuri cu acest conținut. Muncă nespuse de modestă, dar folositoare și meritore [...] Deocamdată, biserica conducătoare, cea din Țara Românească, a trimis la ceruri un suflet curat”¹⁴.

Personalitatea sa a atras atenția și arhimandritului Iuliu Scriban care, prezentând situația Bisericii în timpul Primului Război Mondial, avea să scrie câteva rânduri și despre episcopul de la Râmnic: „Răposatul a fost un adevărat caracter de preot. Era blând și inofensiv, cucernic în slujba Domnului, îndeplinind cu râvnă toate actele cultului și ale serviciului său. Încă de când era diacon căsătorit și student la Universitatea din București, colegii săi îi ziceau «călugăr», din cauza vieții sale retrase și închinată numai lucrurilor bisericești [...] În acest ierarh, Biserica a pierdut pe unul din vrednicii săi slujitori...”¹⁵. Tot el consemnează că păstoriții nu l-au uitat, iar la împlinirea a șapte ani de la moartea sa, călugării de la Mănăstirea Frăsinei l-au cinstit cum se cuvine, săvârșind slujba parastasului spre aducere aminte de vrednicul lor ierarh¹⁶.

În mod special trebuie să reținem și însemnările lui Nicolae Iorga, care scria în 1936: „Fiu de sătean din Vâlcea, preot, mult timp, în Craiova, trecut la călugărie numai în ajunul înălțării sale la treapta de arhieru, fericitul părintele Antim a fost, nu numai un om de treabă în toată puterea cuvântului, cinstit cu prietenii și iertător față de dușmani – dacă ar fi avut și un suflet ca dânsul! –, dar și un cleric de o adâncă și mișcătoare credință, căruia îndeplinirea datoriilor sale bisericești nu-i era o simplă formă, ci o misiune plină de cea mai grea și mai nobilă răspundere [...] Nu se putea uita o liturghie slujită de dânsul, nici priveștiștea figurii palide, cu lunile plete și bogata barbă neagră desfăcându-se sub mitra de aur. Și ca predicator și cuvântător era dintre aceia cărora inima le dă cuvinte”¹⁷.

¹² Yvonna Petrescu-Moscu, *Antim Petrescu...*, p. 415.

¹³ Dr. Toma Rădulescu, „Episcopul Râmnicului Noul Severin, Antim Petrescu (1875–1919) – noi mărturii documentare”, în *MO*, an. LXVI (2014), nr. 9-12, pp. 116-119, p. 115.

¹⁴ Gala Galaction, „Vlădica Antim”, în *Chemarea*, an. II (1919), 18 septembrie, nr. 155, p. 1.

¹⁵ Arhim. Iuliu Scriban, *Cronica bisericească internă. Viața bisericii românești în timpul războiului...*, p. 462.

¹⁶ Arhim. Iuliu Scriban, „Însemnări mărunte. Știri”, în *BOR*, an. XLV (1927), nr. 4 (553), p. 253.

¹⁷ Nicolae Iorga, „Vlădica Antim”, în vol. *Oameni care au fost*, III, București, 1936, pp. 28-29.

Cinstirea lui azi

Pentru viața curată, credincioșii olteni îl pomenesc și azi cu mare evlavie pe vrednicul lor păstor. Astfel, profesorul craiovean Toma Rădulescu îl așază, pe bună dreptate, în rândul marilor ierarhi ai vremii: „Alături de Atanasie Stoenescu episcopul Râmnicului (1873–1880) și arhiepiscopul Gherasim Safirin, preotul și apoi arhiepiscopul Antim Petrescu (1918–1919) se înscrie între personalitățile oltene de referință. Astfel se confirmă prin fapte ceea ce Antim, episcopul Râmnicului, afirmase la hirotonirea ca arhiepiscop: «Cu deosebire voi fi pătruns de duhul păcii pe care o voi urma, de dragostea creștină și împreună cu cele felurite roduri ale ei, adică răbdarea, milostivirea, mărinimia, umilința, cuviincioșia, dezinteresarea, blândetea, nevinovăția și sinceritatea. Îmi voi da osteneala pe cât voi putea ca să păstrez neclintit depozitul sacru al sfintei noastre Biserici și chiar cu prețul vieții mele să apăr adevărurile credinței, ca astfel să zic și eu la timpul convenit, ca odinioară Apostolul neamurilor» «lupta cea bună m-am luptat, credința am păzit, calea am săvârșit» și să aud de la Mai marele păstorilor, mântuitoarele cuvinte: «bine, slugă bună și credincioasă, peste puține ai fost pusă, peste multe te voi pune; intră întru bucuria Domnului tău!»¹⁸. La rândul său, preotul râmnician Nicolae State-Burluși, cel care i-a reeditat o parte dintre lucrări, scria, cu prilejul împlinirii unui secol de la trecerea sa la cele veșnice, că Antim „a rămas și rămâne un reper moral-spiritual pentru ierarhii și preoții de astăzi”¹⁹. Nu trebuie să omitem nici presa vremii, care, cu câțiva ani în urmă, consemna o succintă prezentare a dr. Florin Epure, directorul Direcției Județene pentru Cultură Vâlcea, despre viața și activitatea ierarhului cu cea mai scurtă numire în scaunul vlădicesc al Râmnicului, punând accentul pe opera sa culturală²⁰.

La toate aceste mărturii documentare, este interesant de adăugat că, în amintirea sa, la 23 septembrie 1999, în cadrul Bibliotecii locale din Păușești-Măglași s-a desfășurat primul medalion comemorativ, intitulat *Antim Petrescu, episcop al Râmnicului Noului Severin (1875–1919)*, iar la 21 decembrie, Consiliul Județean a atribuit denumirea *Episcop Antim Petrescu* bibliotecii publice din comuna natală.²¹ Cu prilejul împlinirii a 90 de ani de la moartea sa, la 19 noiembrie 2009, la inițiativa profesorului Vasile Mamotă, Primăria și Biblioteca localității, Liga Scriitorilor, Filiala

¹⁸ Toma Rădulescu, *Episcopul Râmnicului Noul Severin...*, p. 115.

¹⁹ Pr. Nicolae State-Burluși, „Episcopul Antim Petrescu, 1875–1919 (100 de ani de la trecerea la cele veșnice)”, în *Lumina Lumii*, an. XXVIII (2018), nr. 28, p. 607.

²⁰ Dr. Florin Epure, „Arhiepiscopul Antim Petrescu, episcopul Râmnicului cu cea mai scurtă numire”, în *Semnalul Oltului, Râmnicului și Argeșului*, 8 iulie 2015, publicat de Georgiana Sebeș, în: <https://semnaluloltului.wordpress.com/2015/07/08/arhierul-antim-petrescu-episcopul-ramnicului-cu-cea-mai-scurta-numire/>, accesat la 1 februarie 2021.

²¹ Informații culese de la Vasile Mamotă și Ioana Goran, bibliotecar la Biblioteca din Păușești-Măglași.

Vâlcea, și Societatea Culturală *Anton Pann* din Vâlcea au organizat la sediul Primăriei Păușești-Măglași *Medalionul comemorativ – Antim Petrescu*, în prezența membrilor Consiliului local și a locuitorilor comunei²².

O nouă elogiare a avut loc la 23 octombrie 2014, la sediul Primăriei comunale, unde s-a desfășurat și medalionul comemorativ *Antim Petrescu – Episcop al Râmnicului și Noului Severin*, organizat cu binecuvântarea Arhiepiscopiei Râmnicului, în colaborare cu Biblioteca comună și cea Județeană. În cadrul evenimentului au fost rostite prelegeri care au scos în evidență viața și personalitatea sa, atât ca episcop-vicar la Iași, cât și ca ierarh la Râmnicu-Vâlcea²³.

Și în anul 2019 Arhiepiscopia Râmnicului a știut să-și omagieze înaintașii, organizând o serie de manifestări comemorative, care au debutat la 1 septembrie, la biserica din satul Vlăduțeni, cu Sfânta Liturghie, săvârșită de Înaltpreasfințitul Părinte Varsanufie, urmată de slujba parastasului pentru episcopul Antim, la 100 de ani de la trecerea sa în Împărăția lui Dumnezeu, și inaugurarea sediului Bibliotecii *Antim Petrescu* din localitate. Preoți și oameni de cultură au luat parte a doua zi la lucrările Simpozionului *Centenar Antim Petrescu al Râmnicului (1919–2019)*, organizat de Arhiepiscopie, în parteneriat cu Primăria și Biblioteca din Păușești-Măglași și *Forumul Cultural* al Râmnicului. Evenimentul a fost deschis de Chiriarh, care, în cuvântul de binecuvântare, a spus că „episcopul Antim Petrescu al Râmnicului, plecat spre slujire în Împărăția cea veșnică acum o sută de ani, a rămas în istoria Bisericii Ortodoxe Române ca fiind un arhieru jertfelnic, slujitor plin de evlavie și cărturar neobosit al neamului nostru”. La fel de elogios au vorbit în continuare și ceilalți conferențieri, care au prezentat activitatea cultural-duhovnicească, pastoral-misionară și social-filantropică a ierarhului vâlcean, la începutul secolului al XX-lea²⁴.

Iată câteva motive care ne obligă să-i cinstim memoria prin paginile de față, scrise acum, la peste un secol de la mutarea sa la Domnul, cu nădejdea că pe viitor vor fi și alți istorici și oameni de cultură care se vor apleca asupra vieții și activității sale, desfășurată mai cu seamă la Râmnic, în scurta perioadă de păstorire de la sfârșitul Primului Război Mondial.

²² Zenovia Zamfir, „Medalion Comemorativ Antim Petrescu, episcop al Râmnicului și al Noului Severin (1875–1919)”, în *Cultura Vâlceană*, an. II (2009), nr. 22-24, p. 13.

²³ Emilia Smedescu, Medalion comemorativ „Antim Petrescu - Episcop al Râmnicului și al Severinului”, 28 octombrie 2014, în: <http://lecturasiimprumut.blogspot.com/2014/10/>, accesat la 7 februarie 2020.

²⁴ Arhiepiscopia Râmnicului, Lucrările Simpozionului „Centenar Antim Petrescu al Râmnicului”, 2 septembrie 2019, în: <http://arhiepiscopiaramnicului.ro/cultural/lucrările-simpozionului-centenar-antim-petrescu-al-ramnicului>, accesat la 7 februarie 2020.

Lect.dr.
Octavian Gordon
Facultatea de
Teologie Ortodoxă
„Justinian Patriarhul”
a Universității
din București



*O primă variantă,
pe scurt, a articolului
de față a apărut
în Ziarul Lumina,
în data de 11 apr. 2021,
la rubrica „Repere și idei”.

„Proroc” sau „prooroc”?*

Într-un articol publicat în *Ziarul Lumina* (din 5 nov. 2014), intitulat „Piciorul teologiei academice și țepușa limbii grecești”, atrăgeam atenția asupra insuficienței cunoașterii a limbii grecești din partea celor care fac trimitere la aceasta din urmă atunci când explică anumite componente ale limbajului bisericesc românesc. Printre erorile pe care le semnalăm atunci cu titlu de exemplu se găsea și explicația greșită a cuvântului „prooroc” în legătură cu verbul grecesc *pro-oraō* („a vedea de dinainte cele ce se vor întâmpla”). Vom detalia aici în ce anume constă eroarea etimologică și cum s-a ajuns la coexistența, în limba bisericească, dar și în afara ei, a celor două forme „proroc” – „prooroc”, „a proroci” – „a prooroci” etc.

Din capul locului, vom spune, nu lipsit de fermitate, că este nepotrivit să afirmăm că doar una dintre cele două forme este corectă, în condițiile în care ele coexistă deja de multă vreme în literatura bisericească (inclusiv în cea muzicală) sau în iconografie, iar literatura nebisericească abundă în exemple și de o parte, și de cealaltă. Este ca și cum ar pretinde cineva că formula de adresare „Blagosloviți!” (în special în mediul monahal) este incorectă în raport cu „Binecuvântați”; sau că este corectă numai una dintre formele „Betleem”, „Vitleem”, „Vifleem”; sau că este corect să spunem „pâinea noastră cea spre ființă”, și nu „pâinea noastră cea de toate zilele” (sau invers); sau că accentul numelui propriu derivat din gr. *stephanos* (=„cunună”) este fie pe ultima silabă („Ștefán”), fie pe penultima silabă („Ștéfan”)¹. În toate aceste cazuri, este limpede că vorbim despre niște dublete. Că unele sunt mai potrivite decât altele în anumite registre de stil, aceasta este o altă discuție. Dar că unele ar fi corecte/incorecte în raport cu perechea lor, aceasta este o pistă falsă și, în consecință, de evitat. Așa stând

¹ Este de notorietate că, cel puțin în graiul muntenesc, rostim „Întâiul Mucenic și Arhidiacon Ștefán”, cu accentul pe ultima silabă, dar niciun vorbitor al graiului muntenesc nu va spune „Sfântul Ștefán cel Mare”, ci vom spune, fără a conștientiza accentul (de sorginte maramureșeană, deci, influențată de limba maghiară), „Ștéfan cel Mare și Sfânt”. Dacă cineva ar încerca să acomodeze numele Voievodului la pronunția general acceptată muntenească și/sau moldovenească („Ștefán”), s-ar lovi de îndată de ritmul eminescian „Ștefane, Măria Ta / Tu la Putna nu mai sta [...]” (Mihai Eminescu, *Doina*) sau al Bardului de la Mircești: „Ștefan, Ștefan, Domn cel mare / Seamăn pe lume nu are” (Vasile Alecsandri, *Cântecele lui Ștefan Vodă*). Vom avea, poate, alt prilej să arătăm variațiile din onomastica bisericească.

lucrurile, nu este de neacceptat ca cineva să adreseze, în legătură cu acestea și cu altele asemenea, întrebarea „Cum este corect? Așa sau așa?” În schimb, cei cu vocația de a oferi răspunsuri ar trebui să se ferească, mai ales în lipsa unei informări prealabile temeinice, de răspunsuri categorice privitoare la „corectitudinea” unei forme. Mai degrabă putem vorbi despre „cum este (mai) potrivit” în loc de „cum este (mai) corect”, însoțindu-ne opțiunea cu explicații, dar neexcluzând ferm alternativa.

Ceea ce putem însă afirma cu deplină fermitate este că, până aproximativ în prima jumătate a secolului al XIX-lea, forma cu trei „o” (sau cu doi „o” consecutivi), „prooroc”, nu pare să fi existat. Probabil că atunci va fi avut loc un fenomen de contaminare a mai vechiului „proroc”, de origine slavă, așa cum vom arăta mai jos, cu un cuvânt de reală origine grecească, astăzi arhaism, și anume „prooratic” (cu varianta „prooratec”), provenind din gr. *prooratikos* („care are capacitatea de a vedea cele viitoare”), acesta din urmă, spre deosebire de rom. „pro(o)roc”, fiind cu adevărat un derivat al verbului mai sus amintit, *pro-oraō*. Rezultatul acestei contaminări a fost, de bună seamă, forma „prooroc”, care avea să se răspândească atât de mult, încât a ajuns să fie folosită și în mediul literar elevat. Alături de Negruzzi, Bălcescu, Heliade-Rădulescu sau Hașdeu, care folosesc forma cu trei „o” în proză, lui V.Alecsandri această formă, trisilabică, chiar îi este necesară pentru a respecta ritmul iambic ales: „De-ar vrea înaltul pro-o-roc / [...] / Să-mi fie ziua cu noroc [...]”. Ar fi cel puțin o scăpare, dacă nu cumva o impietate să dorească cineva excluderea formei trisilabice „prooroc” din limba română literară.

Această contaminare nu credem că va fi fost posibilă fără concursul unei etimologii false, de data aceasta în spațiul cărturăresc, care asocia cuvântul „proroc” cu verbul *pro-oraō*, etimologie răspândită inclusiv în unele cărți de teologie. Poate și pentru că a fost accentuată prea mult funcția prooratică a prorocului, așa cum vom explica mai jos. În realitate, cuvântul „proroc” este un împrumut din slavonă, unde *prorok* reprezintă un calc lingvistic după gr. *prophitis*. Același cuvânt, *prophitis*, în pronunție convențională erasmică *prophetes*, ajunge, prin intermediar latin și neolatin, ca neologism, în limba română sub forma „profet” (și derivatele „profeție”, „a profeti” etc.). În cuvântul grecesc *prophitis* se distinge, pe de o parte, prepoziția-adverb *pro*, având și sens temporal („înainte”, „de dinainte”), și sens locativ („în fața”, „dinaintea”), iar pe de altă parte, radicalul *phi* (*phe*), care însemna „a spune” (verbul este *phemi*), același pe care îl regăsim, bunăoară, în latinescul *fa-bula*. Limba slavonă a calchiat, cu mijloace lexicale proprii, structura cuvântului compus grecesc, întrucât lui *phi* din greacă îi corespunde radicalul slavon *rok/rek* („a spune”), pe care îl regăsim în cuvinte precum *reklo* („spusă”, „vorbă”) sau *rekovati* („a vorbi”). Funcția principală a prorocului biblic nu este, așa cum suntem tentați să credem, aceea de „a

prevedea” viitorul – cu toate că, prin darul lui Dumnezeu, un proroc putea să o aibă și pe aceasta –, ci, așa cum o arată clar și cuvântul grecesc *prophitis*, și contextele în care s-au manifestat prorocii vechi-testamentari, aceea de „a rosti înaintea” poporului, arătându-le care este voia lui Dumnezeu.

Astfel, nu este deloc dificil să ne dăm seama că forma bisilabică, „pro-roc”, este cea originală, peste care s-a suprapus cea trisilabică, „prooroc”, printr-o dublă falsă etimologie, una populară (prin contaminarea cu „pro-oratic”) și, mai ales, una de natură cărturărească. Întrucât aceasta din urmă a prins un contur de autenticitate, fiind promovată inclusiv în teologia academică, această perioadă suprapunându-se și cu fenomenul trecerii de la scrierea românească în alfabet chirilic la grafia cu alfabet latin, o vom regăsi răspândită în mod preponderent în frescele bisericești și, în general, în iconografie, începând cu secolul al XIX-lea, inclusiv în varianta abreviată („Sf. Proor.”). De asemenea, edițiile Sfintei Scripturi, cărțile bisericești liturgice, calendarele etc. abundă în folosirea formei trisilabice pe parcursul secolului al XX-lea. Recent însă am observat o ușoară tendință de eliminare a formei „prooroc” și de promovare a formei bisilabice, „pro-roc”, atât în calendare, cât și la nivelul presei bisericești oficiale.

Concomitent cu această sensibilă tendință de *restitutio* a formei „corecte” din punct de vedere etimologic, se poate observa și o utilizare pe scară din ce în ce mai largă în mediile bisericești a sinonimului „profet”. Am arătat mai sus că acest cuvânt este un neologism, pătruns nu direct din limba greacă, ci prin intermediar latin și neolatin, mai precis în veacul al XIX-lea. Este adevărat, cuvântul fusese împrumutat și anterior în limba română, direct din neogreacă, sub forma „profit” (deci, cu pronunția neogreacă), fără a avea însă o carieră lungă, fără a prinde rădăcini în limba română, nici măcar în cea literară, și, mai ales, fără a avea sensul de „proroc” din limbajul bisericesc. Apare sporadic cu sensul de „persoană (religioasă), înzestrată cu darul de a prezice viitorul, trimis al divinității (păgâne)”. În secolul al XIX-lea, cuvântul „profet” este adesea utilizat cu sensul pe care și l-a păstrat până astăzi, însoțitor al numelui propriu „Mohamed” / „Mahomet” / „Maomet”. „Profetul”, folosit fără numele propriu, este rezervat trimisului lui Allah, întemeietorul religiei mahomedane. Cu toate acestea, sub influența limbilor neolatine, în mediile teologice, odată cu importul structurilor universitare de școală și de manual, concomitent cu promovarea edițiilor biblice tipărite și răspândite cu sprijinul Societății Biblice Britanice², cuvântul „profet” își face simțită prezența

² Cuvântul „profet” cu sensul de „proroc” din Vechiul Testament apare, bunăoară, în *Sânta Scriptură* (sic!) a *Vechiului Testament*, tradusă și publicată de Societatea Biblică Britană și Străină; tomul întâi, cuprindând cele cinci cărți a le lui Moise, Iosua, Judecătorii și Rut, Iași, 1865, Imprimeria Adolf Bermann. Anterior, în *Biblia Sacra* a lui Heliade-Rădulescu (1858), cuvântul apare, cu același sens, sub forma „prophet”, dar grafia hiperlatinizantă a lui Heliade-Rădulescu este o constantă binecunoscută. Pagina de titlu, bunăoară, se prezintă astfel: *Biblia Sacra que*

din ce în ce mai mult cu sensul de „proroc al Vechiului Testament”. Subliniem, este vorba de o prezență exclusiv în limbajul teologiei de școală, pentru că în limbajul bisericesc propriu-zis alternează, cum spuneam, cuvântul vechi „proroc” cu forma recentă „prooroc”. Iar această stare de fapt s-a menținut până astăzi: cărțile liturgice și Sfânta Scriptură folosesc „proroc” sau „prooroc”, în timp ce, în mediul academic, alături de cele două, și-a găsit locul și alogenul „prophet”. Este, de bună seamă, un răspăr cu limbajul bisericesc tradițional și o nepotrivire stilistică, dar realitatea arată că o bună parte din scrierile cu caracter științific sau didactic din literatura teologică, ba chiar și cărți cu conținut patristic (traduceri din Sfinții Părinți ai Bisericii) și, mai recent, presa bisericească, precum și predici și cuvinte de învățătură rostite de ierarhi și de preoți, folosesc sintagme ca „Sfântul Prophet Ilie”, „Profetul Maleahi” etc. Nu am întâlnit încă, în mediile ortodoxe, folosindu-se cuvântul „prophet” pentru Sfântul Ioan Botezătorul, cu o notabilă excepție³. Nici cuvântul „profetesă” în loc de „pro(o)rociță” nu este în uz, decât, la fel, cu o excepție, la fel de notabilă: „Sfânta Profetesă Anna [Ἡ Προφῆτιδα Ἀννα], fiica lui Fanuil [Φανουήλ], care L-a întâmpinat pe Domnul în Templu”⁴. Cert este că, laolaltă cu alte tendințe de (re)latinizare din limbajul bisericesc,

cuvântul „prophet” și derivatele își fac din ce în ce mai mult loc în scrisul și în discursul bisericesc, alături de „proroc”.

Nu putem bănui soarta, în cadrul limbajului bisericesc, a unui cuvânt precum „prophet”, dar putem afirma cu destulă siguranță că forma „proroc” va coexista cu „prooroc” multă vreme de acum înainte. Pe de o parte, este imposibil să fie șterse frescele bisericești, cu care, vizual, credincioșii iau contact mai mult decât cu literatura bisericească, *lato sensu*, iar pe de altă parte, în urechile credincioșilor și ale cântăreților de strană care folosesc preponderent *Anastasimatarul uniformizat*, Catavasia a IV-a din Canonul Bunevestiri sună mult mai familiar în varianta trisilabică: „Sfatul cel neurnat și dumnezeiesc al Întrupării Tale cei (=cele) de sus, celei din Fecioară, *Proorocul* Avacum, socotindu-l, a strigat: Mărire puterii Tale, Doamne!”

Desigur, o editură, o redacție, un grup psaltic își poate propune să promoveze varianta restituită a cuvântului de origine slavonă, dar trebuie să fim conștienți că, de vreme ce forma alternativă, trisilabică, a pătruns în limbă la un asemenea nivel încât o folosesc chiar scriitori de anvergură, ar fi nedrept ca aceasta din urmă, deși apărută în limbă ca o formă greșită, întemeiată pe o etimologie greșită, să fie considerată eronată. Dimpotrivă, am putea afirma, fără teama de a greși, că această coexistență în limba bisericească a două variante la fel de literare⁵ este încă o dovadă a convenționalității limbii prin raportare la realitatea pe care aceasta o indică, fără a o cuprinde.

coprinde Vechiul și Noul Testament, tradusa din hellenesce după a queilor Septedeci de I. Heliade R., Paris, in Typographia lui Preve si Comp., 1858. Este de remarcat faptul că nu apare cuvântul „prophet” nici în *Biblia* lui Samuil Micu (1795), nici în *Biblia Vulgata* de la Blaj (1760–1761), în pofida apropierea confesională de Roma.

³ *Sinaxarul zilei de 24 februarie 2019*, sub semnătura Redacției Trinitas TV: „Cunoaștem din relatările Noului Testament cum Sfântul Prophet Ioan Botezătorul a fost decapitat de către Irod ca împlinire a unei nelegiuite făgăduințe.” (<https://www.trinitas.tv/intaia-si-a-doua-aflare-a-capului-sfantului-proroc-ioan-botezator-24-februarie/>, accesat în 10.08.2021).

⁴ În *Sinaxa Sfinților din 3 februarie 2021*, sub semnătura Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș: <https://www.teologiepentruazi.ro/2021/02/03/>, accesat în 10.08.2021. Interesant este și subtitlul platformei online *Teologie pentru azi*: „O platformă ortodoxă pentru o reală postmodernitate”.

⁵ Despre cuvântul „prophet” nu putem spune același lucru, fiindcă, deocamdată, deși apare pe alocuri în limba bisericească (în varianta academică și în discursul cu particularități sau cu veleități academice), prezența lui în beletristica bisericească este departe de a fi concretizată, mai ales că, folosit necumpănit, poate genera barbarisme precum cele semnalate mai sus: „Sfântul Prophet Ioan Botezătorul” sau „Sfânta Profetesă Anna”.

Dinu Săraru



Peste 50 de ani în slujba legendarilor Potecași

Născut în casa unui învățător vâlcean din Oltenia de sub Munte și crescut din copilărie în cultul iscoditor al istoriei și geografiei și trăind atât de mult, încât pot spune, azi, că sunt printre puținii care au apucat să vadă cu ochii lor uriașele ziduri ale căzărnilor cezaro-crăiești, aflate la cotul Cernei dinspre Fometești de atunci, intrate mai târziu și în proprietatea Sărarilor, rămase pecetluite în memoria mea cu măreția lor de vestigii năruite ale ocupației străine. Li se spunea chiar cazărnilor Mariei Terezia! Aici, se spune că, înainte de 1821, venea Tudor Vladimirescu la un târg de negustori de vite și boi cu coarne uriașe și grâu în schimbul oalelor de pământ și a varului din varnițele slătioarenilor. Am văzut și eu aceste coarne uriașe în casa boierului erou al Războiului de Neatârznare C.C.Săraru (de la sare) transformate în cuiere în care, de niște cârlige de argint, se agătau hainele cu găitane și căciulile oltenesti.

Așa, iscoditor fiind, am descoperit și eu – acum peste 50 de ani – pe un plai cât o palmă de rai, pe malul Cernei, între Măgurice și Măgura Slătioarei, bisericuța de la Vioarești, căreia i-am rămas subjugat o viață pentru Cavalcada potecașilor, care înconjură sub streășină întreaga bisericuță, iar cavalcada acestor potecași pe caii lor mărunți de munte, înveșmântați în anterie albe cu găitane, iar caii albi, cu cozile lor înnodate și cu capetele ținute strâns de dârlogi în piept de către potecașii grăniceri și, în frunte, pe un cal negru, căpitanul de plai Urșanu, ctitorul. Toți erau cu căciuli înalte și negre, căciuli pe care nu și le scoteau nici în fața domnitorului, imagine rămasă pecetluită de pe vremea cazărnilor Mariei Terezia.

Potecașii erau astfel și păzitori la granița ocupației străine și păstrători ai sfintei credințe creștin-ortodoxe naționale, pentru că în fața altarului se oficia liturghia. Astfel, 50 de ani și mai bine, am rămas fermecat de pictura diafană, remarcată de cercetătoarea Maria Goleșcu în studiul său din revista *Boabe de grâu*, din ianuarie 1934. 50 de ani și mai bine m-am zbatut și eu să fac cunoscută și apărută bisericuța.

Astfel, am fost părtaș implicat alături de inginerul constructor Diaconu, de arhitectul Aurel Botez, și pictorița Elena Murariu, cei mai dăruți și in-

spirați salvatori ai istoricului monument zidit la sfârșitul anilor 1700, pe locul unui schit – spune legenda – de maici creștin-ortodoxe. Inginerul constructor Diaconu a zidit la o adâncime de 8 metri zidurile salvatoare amenințate de un râu care venea de sub Măgurice și izbea în temelia adâncă, râu căruia i s-a dat alt curs, să se verse în Cerna. Arhitectul profesor Aurel Botez, cel care s-a ocupat și de salvarea unor mănăstiri și biserici importante, intrat astfel și în istorie, a încurajat zidirea temeliei bisericii Vioareștilor, și arta pictoriței Elena Murariu care a lucrat 7 ani cu migală împreună cu cei mai buni studenți ai ei la întinerea Cavalcadei întregi a frizei, iar țăranii din cătunul Vioarești și satul Gorunești, sub dăruirea preotului paroh Alexandru Prună, repet intenționat 7 ani, au dus din agonișala lor de trei ori pe zi masa și au găzduit pe toți lucrătorii.

Au fost ani importanți, când și ministerul Culturii, sub ministeriatul istoricului Răzvan Theodorescu, a acordat fonduri importante până la încheierea lucrărilor de restaurare și întinere a lăcașului. La „termenarea lucrului”, cum zic oltenii, s-a făcut sfințirea Bisericii la care au fost de față aproape 5000 de oameni, când se aniversa și ziua însemnată în Letopiseț, 5 septembrie 1508, de la acordarea pecetei domnitorului Mihnea cel Rău pentru slătioareni, singurii țărani liberi din acea lume de înfeudați mănăstirești. Atunci, la sfințire, au venit țărani din sate din Gorj și Vâlcea, și Mehedinți, și Romanați, iar Slătioara a primit dreptul de a avea stemă în care se află reprezentat și pomul roditor, și ulciorul de pământ, și munții Cernei și Potecașul și munții Căpățâni.





Sfântul
Grigorie cel Mare



*Această omilie a fost tradusă după ediția din *Patrologia Latina* 76,1092C-1095A, însă am urmărit, în paralel, și ediția mai recentă propusă de Raymond Étaix, Charles Morel și Bruno Judic în colecția *Sources Chrétiennes* 485 (*Grégoire le Grand, Homélies sur l'Évangile, Livre I*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, pp. 166-174). [Adnotările aparțin Isabellei Stoian, cu excepția celor pentru care este menționat în mod expres numele revizorului.]

Omilia a V-a*

Ținută în fața poporului în Biserica Fericitului Apostol Andrei, în ziua prăznuirii¹ lui.

Pericopă din *Sfânta Evanghelie după Matei* IV, 18-22

În vremea aceea, umblând Iisus pe lângă Marea Galileii, a văzut doi frați, pe Simon, care se cheamă Petru, și pe Andrei, fratele lui, care aruncau mreaja în mare (căci erau pescari) și le-a spus lor: „Veniți după Mine și vă voi face pe voi să fiți pescari de oameni”. Iar ei, lăsând pe dată mrejele, au urmat Lui. Și de acolo, mergând mai departe, a văzut alți doi frați, pe Iacov al lui Zevedeu și pe Ioan, fratele lui, într-o corabie împreună cu Zevedeu, tatăl lor, dregându-și mrejele lor, și i-a chemat pe ei. Iar ei pe dată, lăsându-și mrejele și tatăl, au urmat Lui.

I. Ați auzit, preaiubiți frați, că Petru și Andrei, la glasul unei singure porunci, lăsându-și mrejele, au urmat Mântuitorului². Dar încă nu-L văzuseră făcând nicio minune, nu auziseră nimic de la El despre binefacerea³ răsplății celei veșnice. Și totuși, la o singură poruncă a Domnului, au dat uitării ceea ce păreau să aibă în stăpânire. Cât de multe minuni de-ale Lui vedem noi, de câte nenorociri suntem noi biciuiți, prin cât de mari asprimi ale primejdiilor suntem noi înfricoșați și totuși nesocotim a-L urma pe Cel Care ne cheamă! Cel Care ne îndeamnă la pocăință șade de-acum în cer; de-acum a pus grumajii neamurilor sub jugul credinței, de-acum a așternut la pământ slava lumii, de-acum, prin sporirea surpărilor ei, arată că se apropie ziua asprei Sale judecăți; și totuși, mintea noastră trufașă nu vrea să părăsească de bunăvoie ceea ce pierde fără voie în fiecare zi. Așadar, ce anume, preaiubiților, ce vom spune la judecata Lui noi, pe care de la iubirea acestui veac nu ne întorc nici poruncile, nu ne îndreaptă nici bătăile?

¹ În original, *dies natalis* (mai jos, spre final, *natalitia*) se referă la ziua „de naștere” a unui Sfânt, în sensul „nașterii” lui dincolo de moarte. Trecerea prin moarte este considerată deci o naștere în limbajul ecleziastic latin, o preluare a sensului pe care îl are γενέθλια în limba greacă, desigur (O. Gordon).

² Propriu-zis, echivalentul mai exact al termenului latin *Redemptor* este „Răscumpărătorul”, dar, pentru curgerea frazei, în contextul folosirii verbului „a urma”, am redat termenul prin „Mântuitorul” (O. Gordon).

³ Lit., „despre premiul”, „despre recompensa”, *de praemio*.

2. Dar poate că cineva își spune în gândurile sale tainice: „Ce sau cât au lăsat, la glasul Domnului, acești doi pescari care nu aveau aproape nimic?” Dar într-aceasta, preaiubiți frați, se cuvine să cântărim mai mult simțământul inimii decât socoteala avuției. A lăsat mult cel care nu a ținut nimic pentru sine, a lăsat mult cel care a părăsit tot, oricât de puțin. Fără doar și poate, noi le stăpânim cu dragoste și pe cele pe care le avem, dar le căutăm cu dorință și pe cele pe care nu le avem. Așadar, Petru și Andrei au lăsat mult atunci când au lăsat amândoi în urmă chiar și dorința de a avea. A lăsat mult cel care a părăsit chiar și poftele laolaltă cu lucrul pe care îl stăpânea. Așadar, cei care L-au urmat au părăsit tot atât de multe, câte au putut să poftescă cei care nu L-au urmat. Atunci, nimeni să nu-și spună în sine sa, chiar și când vede că unii au părăsit multe: „Vreau să le fiu următor celor care nesocotesc lumea aceasta, dar nu am ce să părăsesc”. Părăsiți multe, fraților, dacă vă lepădați de dorințele pământești. De fapt, bunurile noastre din afară, oricât de mici, îi sunt de ajuns Domnului. Într-adevăr, El cântărește inima, și nu averea; și nu măsoară cu de-amănuntul cât de mult I se aduce ca jertfă, ci din câtă dragoste⁴. Căci, dacă am măsura cu de-amănuntul averea⁵ din afară, iată, Sfinții noștri neguțători au cumpărat viața cea veșnică a îngerilor, dând la schimb niște mreje și o corabie. Într-adevăr, Împărăția lui Dumnezeu nu are preț⁶, dar totuși costă atât cât ai. De bună seamă, pentru Zaheu a costat jumătate din avere, pentru că cealaltă jumătate a păstrat-o pentru a da înapoi împătrit ceea ce luase pe nedrept⁷. Pentru Petru și Andrei a costat părăsirea unor mreje și a unei corăbii⁸, pentru văduvă a costat doi bănuți⁹, pentru un altul a costat un pahar cu apă rece¹⁰. Prin urmare, după cum am zis, Împărăția lui Dumnezeu costă atât cât ai.

3. Gândiți-vă, fraților, ce poate fi mai ieftin când cumperi, ce [poate fi] mai de preț când stăpânești? Dar poate că nu avem la îndemână nici un pahar cu apă rece pe care să îl dăm celui care are nevoie: chiar și atunci cuvântul dumnezeiesc ne încredințează că suntem la adăpost de primejdie. Într-adevăr, când S-a născut Mântuitorul, s-au arătat cetățenii cerului care strigau: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pace pe pământ pentru oamenii cu bunăvoință”¹¹ (Luca II, 14). Cu adevărat, înaintea ochilor lui

⁴ Am ales să traducem varianta textuală care conține expresia întregită *ex quanto affectu*, spre deosebire de lecțiunea *ex quanto* („din cât”), oferită în textul stabilit de Migne (PL 76,1093C, n. d.).

⁵ Greșeală de ediție în PL 76,1093C, care scrie *substantia* în loc de *substantiam*.

⁶ Lit., „socoteală a prețului”, *aestimationem... pretii*.

⁷ Luca XIX, 8.

⁸ Matei IV, 20.

⁹ Luca XXI, 2.

¹⁰ Matei X, 42.

¹¹ Nu este limpede dacă această lecțiune este și cea oferită de manuscrisele Omiliilor Sfântului Grigorie sau

Dumnezeu, o mână nu este niciodată lipsită de dar dacă vistieria inimii este plină de bunăvoință. De fapt, de aceea zice Psalmistul: „Întru mine sunt, Dumnezeule, făgăduințele Tale, pe care le voi aduce Ție ca laude” (*Psalmul* LV, 12). Ca și cum ar zice pe față: „Deși în afară nu am daruri pe care să le pun înaintea Ta, totuși găsesc chiar în mine însumi ce să pun în vistieria laudei Tale, pentru că Tu, Care nu Te hrănești cu dania noastră, ești mai degrabă împăcat cu prinosul inimii noastre. Într-adevăr, lui Dumnezeu nu I se dăruiește nimic mai de preț decât voința cea bună. Însă voința cea bună înseamnă a ne teme de necazurile celui alt așa cum ne temem de ale noastre, a ne bucura de bunăstarea aproapelui ca de propășirea noastră, a crede că pagubele altora sunt ale noastre, a socoti câștigurile altora ale noastre, a-ți iubi prietenul nu pentru lume, ci pentru Dumnezeu, a-l îngădui chiar și pe vrăjmașul tău, iubindu-l, a nu face nimănui ceea ce nu vrei să pătimești tu, a nu tăgădui nimănui ceea ce îți dorești cu dreptate să dobândești tu, a alerga în întâmpinarea nevoii aproapelui nu doar potrivit puterilor tale, ci a voi să fii de folos chiar mai presus de puterile tale. Așadar, ce este mai îmbelșugat decât această ardere de tot, când sufletul se jertfește pe el însuși prin ceea ce îi jertfește lui Dumnezeu în vistieria inimii?

4. Dar această jertfă a bunăvoinței nu este niciodată pe deplin săvârșită dacă nu este cu totul părăsită pofta lumii acesteia. Căci orice poftim în lumea aceasta, fără nicio îndoială aceea pizmuim la aproapele nostru. Într-adevăr, ni se pare că nouă ne lipsește ceea ce capătă altul. Și pentru că pizma este mereu potrivnică bunăvoinței, îndată ce pune ea stăpânire pe cuget, cealaltă se depărtează. De aceea sfinții propovăduitori și-au dat silința să izbutească a-l iubi pe aproapele lor cu desăvârșire, să nu îndrăgească nimic în veacul acesta, să nu râvnească nimic niciodată, să nu stăpânească nimic sau să stăpânească fără poftă. Văzându-i bine pe aceștia, Isaia spune: „Cine sunt cei care zboară ca norii și ca porumbeii la ferestrele lor?” (*Isaia* LX, 8). Într-adevăr, i-a văzut că privesc cu dispreț cele pământești, că se apropie cu cugetul de cele cerești, că plouă cu cuvinte, că strălucesc de minuni. Și pe cei pe care sfânta propovăduire și viața lor înaltă îi ridicase de la întinările pământești, pe aceștia îi numește deopotrivă păsări zburătoare și nori. Iar ferestrele sunt ochii noștri, pentru că prin ele sufletul

este opțiunea editorului (R. Étaix) de a „importa” în textul Sfântului Grigorie citatele biblice consacrate într-o anumită formulă în spațiul apusean. Oricum ar fi, este bine să atenționăm cititorul că, în acest loc, textul recept bizantin oferă o variantă, binecunoscută, de altfel, în spațiul românesc, echivalată în mod tradițional astfel: „întru oameni bunăvoire” (ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία). Fără să intrăm în amănunte, pledăm pentru această formulă, ca fiind susținută și teologic, nu doar de o bună parte a tradiției manuscrise bizantine. De altminteri, citatul următor, din Psalmi, vine să întărească faptul că εὐδοκία este lucrarea lui Dumnezeu, așa cum demonstrează Colegul nostru, Sabin Preda: „Pentru o traducere teologică a lui eudokein en”, în *Studii Teologice* 3 (2006), pp. 7-23. E adevărat, comentariul pe care îl face Sfântul Grigorie cel Mare se țese în jurul lui bona voluntas ca expresie tipic latinească, neavând însă încărcătura semantică pe care o are gr. εὐδοκία (O. Gordon).

privește ceea ce pofteste de afară. Cât privește porumbelul, este o viețuitoare simplă și străină de răutatea veninului. Așadar, sunt ca porumbeii la ferestrele lor cei care în lumea aceasta nu poftesc nimic, cei care le privesc pe toate cu simplitate și nu sunt trași de osârdia lăcomiei spre cele pe care le văd. Dimpotrivă însă, este uliu, iar nu porumbel la ferestrele sale cel care suspină de dorul răpirii după cele pe care le scrutează cu ochii.

Așadar, preaiubiți frați, de vreme ce sărbătorim ziua de naștere a Fericitului Apostol Andrei, trebuie să urmăm ceea ce cinstim. Praznicul cugetului neschimbat¹² să arate supunerea credincioșiei noastre; să privim cu dispreț cele pământești, să le cumpărăm pe cele veșnice, părăsindu-le pe cele vremelnice. Dar, dacă nu putem încă să părăsim bunurile noastre, măcar să nu le poftim pe ale altora. De nu este încă aprins cugetul nostru de focul iubirii creștinești, să aibă în dorirea sa frâul temerii, ca, însuflețit de pașii propășirii sale, câtă vreme se înfrânează de la pofta după bunurile altora, să ajungă, într-o bună zi, la a privi cu dispreț bunurile sale, cu ajutorul Domnului nostru Iisus Hristos, [Căruia I se cuvine slava, cinstea și închinăciunea, în vecii vecilor. Amin.]

Traducere de Isabela Grigoraș, revizuită de lect. dr. Octavian Gordon

¹² În sens de „statornic”.





V. Rev. Arch.
Maximos CONSTAS
Holy Cross
Greek Orthodox
School of Theology



*Prelegere susținută în cadrul Conferinței internaționale despre media digitală și pastorația ortodoxă „Cunoaște-te pe tine însuși! – Atenția și Cultura Digitală”, 5–9 mai, Atena, Grecia.

Viața Distrasă*

După ce ne-a promis o utopie tehnologică, cybercultura noastră ubicuă și intruzivă a precipitat, în schimb, o criză spirituală în care experiența umană a fost în mod sistematic fragmentată și coerența sinelui amenințată din ce în ce mai mult. Trăind într-o cultură a distragerii organizate, gândurile noastre sunt izolate și deconectate, împiedicându-ne să vedem și să experiem integritatea vieții. Distragerea și fragmentarea au consecințe negative pentru organizarea cunoașterii. Ele ne împiedică să ne angrenăm în adâncul nostru duhovnicesc și ne lasă incapabili de a sonda adâncimea spirituală a celorlalți, căci, pierzând legătura cu personalitatea noastră, nu putem primi nici personalitatea aproapelui și nici pe cea a lui Dumnezeu.

Începând din 2009, ziarul *New York Times* a publicat o serie de articole intitulate „Atras spre distragere” punând accentul pe accidente și fatalitățile în care au fost implicați șoferi distrași¹. Seria cu pricina s-a extins incluzând „Îngrijirea medicală distrasă”, raportând un număr mare de doctori care răspund la telefon în timpul operațiilor, personal medical care trimite sms-uri în timp ce operează mașinile cardio-pulmonare și anesteziști care și-au procurat bilete de avion online².

Distragerile create de social-media în timpul serviciului produc pagube economiei americane în valoare de 650 de miliarde de dolari anual, întreruperile având loc la fiecare 10 minute, cu muncitorii petrecând 41% din timpul lor de lucru pe Facebook. Doar în Statele Unite, peste 12 miliarde de ore colective sunt petrecute navigând pe rețelele de socializare în fiecare zi. Studentul de facultate petrece 3 ore pe zi pe rețelele de socializare și doar 2 ore învățând. Pe lângă statisticile oficiale, există o abundență de dovezi anecdotice precum cea din septembrie 2013, când pasagerii unui tren din San Francisco nu au băgat de seamă, din cauză că erau distrași de

¹ În 2012 Centrul de Prevenire și Control al Bolilor din America a raportat 570.000 de accidente și 3.328 de morți, în creștere cu 9 procente față de anul precedent.

² 50% din personalul medical auxiliar interviuat a recunoscut că au trimis mesaje pe telefonul mobil în timpul operațiilor și aproape 60% a recunoscut că a și vorbit la telefonul mobil.

tablete și celulare, prezența unui individ înarmat care mânua un pistol în văzul tuturor preț de câteva minute bune înainte de a fi împușcat de un navetist de 20 de ani (întregul episod a fost filmat de camerele de supraveghere ale trenului).

Pe lângă costurile financiare și pierderile de vieți omenești se adaugă și implicațiile spirituale pe care *New York Times* și Centrele de Prevenire și Control din Statele Unite nu au competența de a le diagnostica, și anume, pierderea factorului uman, fragmentarea subiectivității umane și crescândă incoerență a sinelui. În cartea sa recentă, *Lumea de peste capul tău*, Matthew Crawford s-a referit la această situație ca la o „criză a proprietății sinelui”, arătând că acum ne aflăm într-o „economie a atenției” în care, de fapt, „atenția nu mai este a noastră, așa încât să o direcționăm unde voim”, făcând din „efortul ca să fim pe de-a-ntregul prezenți” un zburcun irecuperabil. Crawford arată că nevoia noastră nestăvilită de distracții nesfârșite se datorează conținutului irelevant al acestora, dezvăluind o criză mai adâncă a valorilor. Potrivit lui Crawford, noi am devenit „agnostici” în chestiunea „la ce suntem atenți”, ceea ce înseamnă că nu mai știm ce să prețuim³. În consecință, viețile noastre interioare devin „lipsite de formă” și devenim susceptibili la ceea ce ne este prezentat de acele puternice forțe comerciale care au luat locul autorităților culturale tradiționale⁴. Pe de altă parte, a fi atent reprezintă primul pas în a ne revendica umanitatea, factorul uman și autodeterminarea noastră ca ființe umane. Alegem la ce suntem atenți și, într-un sens foarte real, aceasta determină ceea ce este real pentru noi, ceea ce este prezent în conștiința noastră. Prin contrast, distracțiile și fragmentarea dezvăluie un gol moral care se află în centrul existenței noastre, determinându-l pe Crawford să îndemne la o „etică” și „asceză” a atenției a timpului nostru, întemeiată pe structurarea realistă a minții umane⁵.

Lucrarea anterioară a lui Crawford a fost un eseu despre importanța muncii, în care deplângea pierderea competențelor manuale în detrimentul culturilor digitale care, crede el, au distanțat ființele umane de unelte și de lumea fizică în care acele unelte au fost menite să lucreze. În mod

Crawford arată că nevoia noastră nestăvilită de distracții nesfârșite se datorează conținutului irelevant al acestora, dezvăluind o criză mai adâncă a valorilor. (...) Pe de altă parte, a fi atent reprezintă primul pas în a ne revendica umanitatea, factorul uman și autodeterminarea noastră ca ființe umane. Alegem la ce suntem atenți și, într-un sens foarte real, aceasta determină ceea ce este real pentru noi, ceea ce este prezent în conștiința noastră. ❁

³ Matthew B. Crawford, *Lumea de peste capul tău: Cum sa devii un individ în era distracției*, New York, 2015, p. 5. Simone Weil, „Atenție și Voință”, în *Gravitate și Har*, Londra, 2008, pp.116-122.

⁴ M. Crawford, *Lumea de peste capul tău*, p. 6.

⁵ *Ibidem* pp. 7, 15.

nesurprinzător, propunerea sa de a avea o „etică” și o „asceză” a atenției este centrată, în mod similar, pe participarea într-un meșteșug calificat sau o practică, o activitate care necesită ca meșteșugarul să se agățe de o realitate obiectivă, direct și cu atenție, fiind astfel pe de-a-ntregul prezent.

Fiind cu luare aminte

Fără a dori să minimalizez importanța meșteșugului calificat (pe care Sfântul Munte l-a practicat și susținut de-a lungul istoriei sale îndelungate), aş dori să mă axez pe momentul „atenției” însăși, care are loc, în mod logic, înainte și, oarecum, poate fi independent de orice activitate (care este logic subsecventă), pentru care ar fi necesară sau folositoare această atenție. Precum vom vedea, atenția ne oferă un răspuns profund și eficace la cultura noastră modernă a distracțiilor organizate. Cu siguranță, „etica” și „asceza” atenției pe care le urmărește Crawford sunt centrale în Antropologia Ortodoxă și psihologia morală, și anume: practica atenției (προσοχή) sau „de a da atenție” (a lua seama) la tine însuți (προσέχειν σεαυτῷ)⁶. Această frază - care numai în mod superficial este înrudită cu îndemnul socratic „cunoaște-te pe tine însuți” (γνῶθι σεαυτόν)⁷ - se regăsește în forme variate în Noul Testament dar, de fapt, derivă din *Deuteronom* IV, 9: „la aminte la tine însuți, păzește-ți inima cu sârguință” (πρόσεχε σεαυτῷ καὶ φύλαξον τὴν ψυχὴν σου σφόδρα), sau din altă parte, *Deuteronom* XV, 9, unde se spune: „Păzește-te să nu intre în inima ta gândul nelegiuit” (πρόσεχε σεαυτῷ μὴ γένηται ῥῆμα κρυπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ἀνόμημα)⁸. Fraza, care este un imperativ moral, are o istorie bogată, din care numai câteva exemple vor fi redate aici.

În cartea *Viața lui Antonie*, din secolul al IV-lea, ni se spune că prima practică ascetică în care s-a angajat Sfântul Antonie înainte de a merge în pustie a fost să „ia aminte la sine însuși”⁹. Contemporanul mai tânăr al Sfântului Antonie, Sfântul Vasile al Cezareei Capadociei, a scris ceea ce se pare că ar fi chiar prima sa predică, dedicându-o pasajului de la *Deuteronom*

⁶ Traducerile variate ale lui προσέχειν reflectă multiplicitatea traducerilor Scripturii în limba engleză care oferă multe nuanțe ale înțelesurilor: „Ai grijă”, „la seama”, „Bagă de seamă”, „Crijește”, „Îngrijește-te cu atenție de tine însuți”. Grecescul προσοχή derivă din προσέχειν, care în sensul primar înseamnă a reține, a te întoarce către ceva. Deci, în acest context poate însemna a lua seama, a fi cu luare aminte, a te devota cuiva.

⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, în *Omilia* sa „Despre cei adormiți”, identifică în treacăt cele două îndemnuri (GNO 9:40); precum și (pseudo?) Ioan Dmaschinul, *Sacra Paralela* (PG 95: 1049), deși identificarea este înlăturată de diferențele dintre antropologiile creștină și elenistă; cf. John M. Cooper, *Căutările înțelepciunii: Șase moduri de viață în filosofia veche a lui Socrate și Plotin*, Princeton, 2012, pp. 326-341 (Teoria lui Plotin despre persoana umană).

⁸ Compară Luca XVII, 3 „Luați aminte la voi înșivă”, *Fapte* V, 35 „Bărbați israeliți, luați aminte la voi înșivă” și *Fapte* XX, 28 „Drept aceea, luați aminte de voi înșivă și de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstrați Biserica lui Dumnezeu”.

⁹ *Vita Antonii* 3.1 cf. 91.3 – Antonie pe patul de moarte spune ucenicilor săi: „Să trăiți ca și cum aveți să muriți în fiecare zi, luați aminte la voi înșivă și aducându-vă aminte toate cele ce ați auzit de la mine” (ed. G.J.M. Bartelink SC 400:368). De notat faptul că această frază și practica corespunzătoare sunt bine atestate și de *Pateric*.

XV, 9: La cuvintele, „Cunoaște-te pe tine însuși”¹⁰. Deși *Viața lui Antonie* nu descrie practica luării aminte în detaliu, Vasile o descrie pe larg. Departe de o „observare a sinelui” exterioară și neavând nimic de-a face cu absorbirea solipsistă de propriul sine, „luarea aminte” are o viziune comprehensivă, fiind în același timp: (1) trezirea principiilor raționale pe care Dumnezeu le-a sădit în suflet; (2) paza vigilentă asupra mișcărilor minții, care guvernează mișcările trupului și ale societății ca un întreg; (3) luarea aminte a întâietății minții (sau a sufletului) față de trup și a frumuseții lui Dumnezeu în fața plăcerii simțurilor; (4) racordarea la realitate și respingerea fanteziilor mintale; (5) examinarea de sine și refuzul amestecului în treburile celorlalți; (6) cunoașterea lui Dumnezeu mijlocită de sine ca chip al lui Dumnezeu, concluzie prin care Sfântul Vasile cel Mare încheie întreaga predică: „Drept aceea, ia aminte la tine însuși, ca să iei aminte la Dumnezeu!”¹¹.

Practica luării aminte la sine, bine stabilită în secolul al IV-lea, a rămas centrală în antropologia și morala creștină. Generațiile următoare de scriitori și trăitori au dezvoltat conceptul, în general, aliniind luarea aminte cu practicile înrudite precum „liniștirea” (isihia) și „privegherea” (nepsis)¹². În această formă mai comprehensivă – deja sugerată de Sfântul Vasile – i s-a dat un rol fundamental în viața creștină și a fost până la urmă considerată ca o presuposiție necesară sau o pre-condiție pentru mântuire¹³.

Accentul extraordinar dat luării aminte este explicat, atât pentru faptul că, în mod natural, mintea umană este predispusă la neatenție, cât și pentru că dezintegrarea vieții lăuntrice a început precis prin cădere, când omul s-a separat de Dumnezeu. Din acest punct de vedere, distragerea a fost în mod corect numită ca fiind „păcatul originar al minții”.

Noțiunea de greșeală primară ca o cădere din luare aminte în împrăștierea minții este un element central al teologiei scriitorului din secolul V,

¹⁰ PG 31:185-98. Fiind un eseu fundamental despre viață interioară, omilia Sfântului Vasile se regăsește în colecțiile filocalice bizantine și post-bizantine precum cea de la Lavra M 54 (pe care Paul Gehin o numește „Filocalia bis”). Vezi și Efrem Graecus, „La Cunoaște-te pe tine însuși”, K.G Phrantzoles, (ed.) vol. 2, Thessaloniki, 1989, pp. 142-198. După Rufin și Cassiodor, Origen se zice că ar fi scris și el patru omilii la Deuteronom care însă nu s-au păstrat.

¹¹ Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisoarea 2*: „Rugăciunea trebuie lăudată pentru că naște în suflet o concepție distinctă a lui Dumnezeu. Și sălășluirea lui Dumnezeu este aceasta: a-L ține mereu în amintire pe Dumnezeu, puternic stabilit în lăuntru nostru” (LCL1:16).

¹² Vezi, de exemplu, Sfântul Nichifor din Singurătate (†1340), *Despre priveghere și păzirea inimii*: „Unii sfinți au numit atenția drept paza minții; alții au numit-o păstrarea inimii, sau priveghere, sau liniștirea minții, iar alții în alte feluri. Toate expresiile acestea indică unul și același lucru” (*Filocalia* 4:26). Nichifor continuă prin a defini luarea aminte ca (1) semnul adevăratei pocăințe; (2) restaurarea sufletească; (3) ura față de cele lumești; (4) întoarcerea la Dumnezeu; (5) respingerea păcatului; (6) redobândirea virtuții; (7) încredințarea că păcatele au fost iertate; (8) trebuinciosul început al contemplării; (9) descoperirea lui Dumnezeu către intelect; (10) seninătatea minții; (11) înrobirea gândurilor; (12) palatul atenției la Dumnezeu; (13) cetatea întărită care ne permite să primim toate câte ni se întâmplă; (14) nivelul credinței, nădejdi și al dragostei. Vezi și Isihie, *Despre priveghere*, 115: „Dacă dorești să fii în Domnul [...] cu toată puterea caută virtutea luării aminte – acea apărare și păzitoare a minții, acea liniștire desăvârșită a inimii și acea stare binecuvântată a sufletului când este liber de închipuiri” (*Filocalia* 1:182) și anonimul care se găsește în PG 147:828-32 sub numele de Kallistos Telikoudis.

¹³ Vezi, de exemplu, Petru Damaschinul, „Paza minții”, (*Filocalia* 3:30).

Diadoh al Foticeii: „Cunoștința divină ne învață că facultatea perceptivă naturală a noastră este singură, dar că s-a împărțit în două moduri de operare ca rezultat al neascultării lui Adam”¹⁴. Creat cu o singură, simplă, și nedespărțită conștiință, căderea a stricat integritatea sinelui în două activități potrivnice, una trasă către realitățile divine, alta, trasă înspre afară, către părelnica suprafață a lumii văzute, prin percepția simțurilor și subiectul unui proces de continuă fragmentare.

De asemenea, vom găsi păreri similare în scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul (†1346), care argumentează că mintea umană, creată într-o stare de odihnă, a devenit agitată și distrasă când a căzut din har alegând senzațiile corporale în locul lui Dumnezeu și, ca urmare, s-a pomenit pe sine

Fiind țintiți spre aparențele superficiale ale lucrurilor, nu mai avem conștiința înțelesurilor acestora și a relaționării reciproce, dar căutăm numai acea parte a unui obiect sau persoane care ne poate satisface dorința noastră temporară de plăcere. ❧

pierdută și rătăcind printre lucrurile lumii¹⁵. Sfântul Grigorie Palama, făcând probabil aluzie la învățăturile Sfântului Grigorie Sinaitul, declara că: „Un mare învățător a spus că după cădere ființa noastră interioară naturală se adaptează pe sine după formele exterioare” și îndeamnă cititorul să „ia aminte la sine însuși” citând direct din *Deuteronom* XV, 9¹⁶.

Uitând de Dumnezeu și lipindu-ne de lume, devenim subiectul unor dorințe nesănătoase și comportamente care creează dependență, mânați de o continuă preocupare și vânăre de nimic. Fiind țintiți spre aparențele superficiale ale lucrurilor, nu mai avem conștiința înțelesurilor acestora și a relaționării reciproce, dar căutăm numai acea parte a unui obiect sau persoane care ne poate satisface dorința noastră temporară de plăcere. Obișnuindu-se cu predarea noastră către înclinările și impulsurile noastre iraționale, mintea devine înrobite de senzații (trupești sau psihologice); ne frângem în fragmente izolate, ducând vieți duble stau triple, fiind sub-împărțiți între fapte disipate, în așa fel, încât vânaarea noastră de plăceri contribuie nu doar la unirea sinelui cu lumea, ci și la o dezintegrare și dezorganizare a amândurora. Divizată de faptele împrăștiate ale senzațiilor iraționale, mintea primește doar impresia trecătoare a ceva finit și izolat de orice altceva¹⁷.

Condiția aceasta a fost diagnosticată și descrisă de scriitorii și părinții ortodocși duhovnicești, care o numesc „împrăștierea” sau „risipirea”

¹⁴ Diadoh al Foticeii, „Despre cunoașterea duhovnicească”, 25, (*Filocalia* 1:241) cf. Maxim Mărturisitorul *Ambigua* 45:4.

¹⁵ Sfântul Grigorie Sinaitul, *Despre porunci și doctrine*, 60: „Sursa și baza gândurilor noastre împrăștiate (λογισμοί) este starea de fragmentare (διαίθερα) a memoriei noastre. Memoria a fost dintru început simplă și uniformă dar, ca urmare a căderii, puterile ei naturale au fost pervertite: și-a pierdut amintirea cea în Dumnezeu și a devenit compusă în loc de simplă, diversificată în loc să rămână uniformă (*Filocalia* 4:39).

¹⁶ Sfântul Grigorie Palama, *În apărarea celor care practică Viața Liniștei (Triadicelele* 1.2; *Filocalia* 4:128) cf. Isihie, *Despre Priveghere* 172, „Vai mie căci ceea ce e înlăuntru este de pe-afară” (*Filocalia* 1:168).

¹⁷ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă*, South Cancan, 2002, p. 93.

minții. De exemplu, Nichita Stithatul, ucenicul Sfântului Simeon Noul Teolog, susține că „pe cât viața noastră interioară este într-o stare mai împărțită și mai risipită între multe lucruri contrare, cu atât suntem mai neputincioși în a participa în viața cu Dumnezeu. Noi ne dorim lucruri opuse și contrare, și suntem ruși în bucăți de războiul neistovit dintre ele, iar aceasta se numește „dezbinarea minții,” o condiție ce împarte și nimește sufletul. Câtă vreme suntem răniți de lupta gândurilor, și câtă vreme suntem stăpâniți și constrânși de patimi, noi înșine suntem fragmentați și ruși de Unitatea dumnezeiască”¹⁸.

Totuși, dacă atenția este răspunsul la dilema fragmentării și dezintegrării umane, scopul nu este reîntoarcerea la o presupusă formă edenică a conștiinței, ci mai degrabă către harul Duhului Sfânt, plăsmuit în inimile noastre la momentul botezului nostru. Această focusare sacramentală este centrală teologiei duhovnicești a lui Diadoh, pentru care însănătoșirea începe prin darul Duhului Sfânt, câtă vreme dualitatea sinelui căzut este unită prin invocarea rugăciunii lui Iisus¹⁹. Urmarea este că motivația primară de a lucra la atenția interioară, scopul de a te întoarce înlăuntru și de a coborî în inimă, este acela de a-L întâlni pe Duhul Sfânt sălășluit acolo, un principiu care a fost în mod consistent și sistematic reafirmat de toți isihasti bizantini târzii²⁰.

Aceeași învățătură o aflăm practic în Sfântă Scriptură. Fiul risipitor și-a lăsat casa și a plecat într-un loc îndepărtat, unde – ne spune Evanghelia – a risipit (împrăștiat) averea/fința sa (διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ) (Luca XV, 13). La nivelul acesta înseamnă că și-a cheltuit toți banii săi, dar înțelesul mai adânc este că și-a risipit averea sufletească, moștenirea noastră spirituală, căci „fința” noastră este duhul pe care Dumnezeu l-a sădit înlăuntrul nostru și, în care, prin Sfântul Botez, a sădit însuși harul Său, îmbrăcându-ne pe noi în „haina cea dintâi a slavei” (cf. Luca XV, 22), și „a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre” (Galateni IV, 6). Noi însă, când ne despărțim de acest har, pierdem unitatea spirituală și devenim fragmentați.

Concluzii

Mintea umană căzută este fragmentată, predispusă neconținut la distracții și împrăștiată într-o infinitate problematică de gânduri și senzații difuze. Mințile noastre sunt întotdeauna în altă parte decât trupurile

¹⁸ Nichita Stithatul, *Despre cunoașterea duhovnicească*, 16-17 (Filocalia 3:330; Filocalia 4:144). Ca să fim succinți, am combinat ideile celor două capitole.

¹⁹ Diadoh al Foticeii, *Despre cunoașterea duhovnicească*, 77-80, (Filocalia 1:279-82).

²⁰ Cf. Grigorie Sinaitul, *Despre semnele harului și înșelare*, 1 (Filocalia 4:257); și Kallistos și Ignatios, *Metoda și canonul îndreptării cea după Dumnezeu* 1, 4-6 (Filocalia 4:199-201). Doctrina aceasta are rădăcini mai vechi la scriitorii ca Marcu Monahul, *Către cei care își imaginează că sunt mântuiți prin fapte* 56, 92, 118 (Filocalia 1:130, 133, 134-35); și Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 6 (CCSG 7:69-71); și este convenabil rezumată de Sfântul Nicodim, *Manualul Războiului Nevăzut*, Mahwah, 1989, capitolul 10.

noastre. În loc să lucrăm la ameliorarea acestei slăbiciuni constitutive, noi ne-am construit o cultură a distracțiilor organizate, ajutând și sprijinind mintea să-și consolideze condiția sa căzută. S-ar putea argumenta că însuși computerul este ca o minte căzută, o extensie puternică a dorințelor noastre dubioase, creat după chipul nostru. Zăbovind fără ca să se regenereze într-un tărâm al iluziilor, vrăjit de imaginile care zboară pe ecranele computerele noastre, noi devenim niște „muște plictisitoare de pradă pe fereastra camerei”²¹, disperate să consume toată inutilitatea lumii.

Și totuși, noi nu suntem prădătorii, ci pradă. Noi nu suntem cei care utilizăm informațiile tehnologice și social-media, ci mai degrabă suntem folosiți, manipulați și exploatați de ele. În cultura noastră a distracțiilor, spațiile publice sau private sunt saturate de tehnologii create special pentru a ne captura și reține atenția; viețile noastre interioare, cât și trupurile noastre, sunt doar niște resurse gata de a fi exploatare de interese economice puternice. (Crawford sugerează că abilitatea de a fi distrasă este pentru minte la fel cum e grăsimea pentru trup). Atunci, focusarea noastră ar trebui să nu fie numai pe tehnologie și cultura digitală, ci pe interesele și motivațiile care le ghidează designul și promovează diseminarea lor în fiecare aspect al vieții noastre.

De-a lungul istoriei sale îndelungate, creștinătatea a fost adesea aservită structurilor politice și economice, uitând că Evanghelia nu derivă dintr-o cultură umană, ci este generatoarea unui nou mod de viață. Avem nevoie să recuperăm puterea Evangheliei ca forță ce se îndreaptă împotriva cursului culturii, nu cu scopul de a destabiliza societatea, ci pentru a crea comunități care afirmă viața. Trebuie să

Practica atenției interioare, a coborârii minții în inimă, este, în același timp, o activitate cât și un mod de viață care ne plasează pe noi în existența autentică, adică, în relație cu Dumnezeu. ✠

redescoperim, nu doar în teorie, cum credința și chemarea la sfințenie ne osebesc de lume, și să dăm naștere unei lumi noi, alternative; nu a realității virtuale, ci a realității virtuții²².

Pentru a fi în stare să realizăm chemarea noastră, luarea aminte trebuie să fie atitudinea și ethosul nostru fundamental. Fără luare aminte nu există rugăciune și fără rugăciune nu există comuniune cu Dumnezeu, nu există participare la viața divină. Practica atenției interioare, a coborârii minții în inimă, este, în același timp, o activitate cât și un mod de viață care ne plasează pe noi în existența autentică, adică, în relație cu Dumnezeu. De aceea, se spune adesea despre atenție că este echivalentă cu amintirea lui Dumnezeu și conștiința că harul Duhului Sfânt se află în-lăuntrul nostru. Luând seama, luând aminte la noi înșine, este cea mai eficientă metodă de a recâștiga controlul în ceea ce privește autodeterminarea noastră, în ciuda celor care vor să ne-o răpească. Transfigurată prin har, atenția va descoperi noi obiecte vrednice de ea pentru că își va avea obârșia într-un nou subiect, nu din cele după asemănarea lumii, ci transformată prin reînnoirea minții (Romani XII, 2), posedând și fiind posedați de mintea lui Hristos (I Corinteni II, 16).

²¹ O frază adaptată după Emily Dickinson (+1886), *De câte ori s-au clătinat picioarele noastre* (poemul nr. 238, publicat postum în 1890).

²² A se vedea aici studiul cu înțeles adânc al lui C. Kavin Rowe, *Lumea cu susul în jos: citind Faptele Apostolilor în era Greco-Romană*, Oxford, 2010; John. F. Kavanaugh, *Urmând lui Hristos într-o societate de consum: Spiritualitatea rezistenței spirituale*, Maryknoll, 2006.

Pr. Prof. emerit
Gheorghe D.
METALLINÓS**



*Traducere revizuită din limba greacă și adnotări de Ion Marian Croitoru. Referat susținut de către Pr. Gheorghe Metallinos în cadrul Simpozionului Internațional *Secularizarea europeană și rezistența ortodoxă*, organizat de către Episcopia de Bălți a Mitropoliei Ortodoxe din Moldova, Bălți, în perioada 2–4 aprilie 2012. O primă versiune a traducerii acestui referat circulă deja în limba română, vezi Preot Gheorghe D. Metallinos, „În rugăciune și în post. Cultul și asceza, componente ale vieții duhovnicești ortodoxe (06.04.2012)”, disponibil la <http://apologeticum.ro/2012/04/preot-gheorghe-d-metallinos-in-rugaciune-si-in-post/> (accesat la 24.10.2021). Însă, textul găzduit în paginile revistei *Martyria*, care apare sub egida Arhiepiscopiei Râmnicului, reprezintă o versiune revizuită a traducerii respective (n. trad.).

În rugăciune și în post. Cultul și asceza, componente ale vieții duhovnicești ortodoxe*

1. Viața duhovnicească și teologia eclezială

Constituirea vieții Bisericii, în realizarea ei locală și universală¹, are drept scop unic și de neclintit calea spre îndumnezeire a membrilor ei, adică integrarea lor „desăvârșită” (1 *Tesalonicieni* V, 23) în *Trupul lui Hristos*, fapt care reprezintă ținta și țelul absolut al vieții creștine. Posibila schimbare a acestui scop înseamnă, în mod automat, înstrăinarea Bisericii (în partea ei umană) și reducerea ei la o grupare lumească (asociație, corporație), în consecință, pierderea caracterului ei. De altminteri, falsificarea esențială a Creștinismului, care alterează radical ființa lui, este considerarea lui ca o ideologie creștină sau un sistem de adevăruri², pe care credinciosul este chemat să le accepte, pentru a-și contura viața în mod corespunzător. În cazul acesta, cineva deprinde Creștinismul așa cum învăța o anumită lecție de școală. Totuși, Creștinismul nu este pur și simplu o lecție, ci mai întâi de toate o *ardoare*. El se oferă ca viață, altfel spus, drept integrare într-un mod de viață în Hristos, nou și revelat, adică în viața

** Părintele Profesor Gheorghe Metallinos s-a născut la 11 martie 1940 și a adormit întru Domnul la 19 decembrie 2019. El a fost căsătorit, dobândind de la Domnul, împreună cu doamna preoteasă Varvara, trei copii, doi băieți și o fată. Locul de naștere a fost insula Cherkira (Kerkira sau Corfu), unde a terminat școala primară, gimnaziul și liceul (1958). El a studiat Teologia și Filologia clasică în cadrul Universității din Atena (Grecia). După terminarea stagiului militar, a fost numit asistent universitar la catedra de Patrologie a Facultății de Teologie din Atena (1965). În perioada 1969–1975, a studiat Teologia, Filologia, Istoria, Filosofia și Sociologia în Germania de Vest, făcând, între timp, studii și cercetări în Arhivele din Anglia. Este doctor în Teologie (Atena, 1977), dar și în Filosofie și Istorie (Köln, 1978). Pe când se afla la studii în Germania, el a fost hirotonit preot de mir (1971). Din 1984 și până în 2007, a fost profesor titular al Facultății de Teologie din Atena, unde a predat disciplinele *Istoria și viața duhovnicească în Răsăritul ortodox*, *Istoria și teologia cultului ortodox* și *Istoria bizantină*. De asemenea, a fost decan al Facultății de Teologie din Atena în perioada 2004–2007. Cunoscut ca predicator și om de o formație teologică excepțională atât în Grecia, cât și în străinătate, Părintele Metallinos a fost membru al multor Asociații științifice, reprezentând Biserica Greciei și a Ciprului la diferite congrese și întruniri ortodoxe sau inter-religioase. De pildă, din 1978 și până în 1992, el a fost reprezentant al Bisericii Ciprului în dialogul cu Federația Luterană Mondială. Opera lui de scriitor și teolog este bogată și variată, cuprinzând multe articole, studii și zeci de cărți. Dintre cărți amintim numai câteva: *Politica și Teologia, Biserica în lume, Parohia, Ortodoxia și caracterul grec, Elenismul ezitant, Elenismul luptător, Mărturia teologică a cultului bisericesc* (n. trad.).

1 Autorul are în vedere prezența Bisericii Ortodoxe la nivel local, din punct de vedere al organizării (Biserica Ortodoxă din Grecia, din România), dar și prezența Bisericii Ortodoxe la nivel universal, ca fiind *una, sfântă, sobornicească și apostolească* (n. trad.).

2 Dumnezeu nu descoperă adevăruri acorporale, ci se descoperă pe Sine ca Adevărul în Sine și Adevărul absolut încorporat, adică întrupat.

pe care a introdus-o în istorie Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos. Credinciosul este chemat să ajungă, pe o cale concretă, la momentul în care să aplice și pentru sine mărturisirea Sfântului Apostol Pavel, precum că „nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine”

Destinația omului este să trăiască în lumina treimică și sfântă, pentru a fi realmente om și seamăn, iubindu-L cu adevărat pe Dumnezeu și pe aproapele său, în limitele bunei credințe și ale altruismului iubitor. ✠

(*Galateni* II, 20). Acest fapt înseamnă luarea chipului lui Hristos în interiorul credinciosului, conform aceluiași Sfânt Apostol, care zice că „Hristos va lua chip în voi” (*Galateni* IV, 19).

Această cale, care echivalează cu procedura de vindecare a existenței umane³, este tocmai viața duhovnicească sau viața în Sfântul Duh.

Lucrul acesta înseamnă participare la harul nezidit dăruit de către Sfântul Duh, care har se sălășluiește în omul ce face asceză ca *Împărăție a Cerurilor* (*Împărăție Cerească*) și se arată precum cale în Sfântul Duh. Destinația omului este să trăiască în lumina treimică și sfântă, pentru a fi realmente om și seamăn, iubindu-L cu adevărat pe Dumnezeu și pe aproapele său, în limitele bunei credințe și ale altruismului iubitor, după cuvântul apostolic, „cu înțelepciune și cu dreptate, și cu cucernicie să trăim în veacul de acum” (*Tit* II, 12).

Așadar, duhovnicesc, în codicele lingvistic al Bisericii, nu este cel cultivat intelectual, adică intelectualul, înțeleptul după lume, ci înțeleptul după Dumnezeu (*Iacob* III, 17), adică cel ce s-a învrednicit să fie templu al Sfântului Duh, într-un cuvânt, *pneumatoforul* sau purtătorul Sfântului Duh⁴. Cu adevărat duhovnicesc este cel îndumnezeit, adică Sfântul. Locașul ortodox este pictat cu sfinți, este plin de chipuri ale sfinților, pentru a exista permanentă amintirea faptului că scopul fiecărui credincios este să urmeze aceeași cale cu cea a sfinților, iar Biserica să fie percepută drept un *laborator permanent de sfințenie*. Oricât de ciudat s-ar auzi acest lucru în zilele noastre, acest laborator înseamnă spațiu de fabricare (= creare) a sfinților și *spital duhovnicesc* (după Sfântul Ioan Gură de Aur), adică *loc de vindecare duhovnicească*.

Teologia eclezială și teologhisirea sunt conținut și expresie a vieții duhovnicești. Prin teologie se exprimă experiența luminării⁵ și a îndumnezeirii, ca stări ale vieții duhovnicești și sfinte. Experiența sfântă și duhovnicească reprezintă premisa teologiei Bisericii. Cuvântul despre Dumnezeu presupune cunoașterea lui Dumnezeu⁶. Însă, cunoașterea lui Dumnezeu nu

³ Vezi importanta serie de patru volume ale ierarhului Ierotei, Mitropolit de Nafpact și Sfântul Vlasie, *Ὁρθόδοξη Ψυχοθεραπεία*, Εδεσσα, 1986 ș.u.

⁴ Vezi I *Corinteni* II, 11-16 (mai ales versetul 15).

⁵ Sau a iluminării (n. trad.).

⁶ Vezi Κων. Παπαπέτρου, *Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνῶσις αὐτοῦ*, Ἀθήναι, 1969; idem, *Ἡ οὐσία τῆς θεολογίας. Συστηματικὴ μελέτη ἐπὶ ἐνὸς πατερικοῦ ἐρμηνευτικοῦ ἔργου*, Ἀθήναι (fără an).

poate niciodată să fie rod al cercetării raționale, intelectuale, metafizice, ci doar rod al comuniunii cu Sfântul Duh (*Dumnezeiasca Liturghie*). Conform Sfântului Grigorie Teologul, după cum este cunoscut, teologhisirea (adică *a filosofa despre Dumnezeu*) presupune comuniunea cu Dumnezeu și este, din acest motiv, supoziție a „celor ce au fost cercetate și confirmate prin contemplație”, adică prin vederea lui Dumnezeu, „și înainte de toate a celor ce s-au curățat sau își curăță sufletul și trupul în modul cel mai cumpătat”⁷. Teolog îl face pe om comuniunea cu Dumnezeu; teolog este Sfântul. Teologia din trăirea vederii lui Dumnezeu este indicată în *Sfânta Scriptură* prin termenul *profetie*. *Profetul* (ca gură a lui Dumnezeu către lume) vorbește ca văzător al lui Dumnezeu și, de aceea, se comportă ca teolog⁸.

În consecință, viața duhovnicească constituie esența vieții bisericești ca viață creștină. Tocmai din acest motiv, scopul prezenței Bisericii în lume este luarea și integrarea umanității întregi în comuniunea cu Dumnezeu, adică îmbisericirea lumii.

2. Principalele componente ale vieții duhovnicești

Componentele principale ale vieții duhovnicești sunt *credința*, *asceza* și *cultul*⁹. *Teologia* exprimă *ce* este *credința*, ca arătare a iubirii dumnezeiești și slăvire zilnică și mărturisire a Bisericii drept Trup al lui Hristos. *Asceza* și *cultul* constituie *modul în care* se realizează viața în Hristos, ca fidelitate față de dumnezeiasca chemare și de condițiile înfăptuirii ei.

⁷ Θεολ. Λόγος Α' (= Λόγος 27), 3.

⁸ Pentru premisele teologhisirii vezi π. Ιωάννου Ρωμανίδου, Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθόδοξης Καθολικής Ἐκκλησίας, Θεσσαλονίκη, 1973; idem, Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες της Ἐκκλησίας, Α', Θεσσαλονίκη, 1984.

⁹ Vezi π. Γ. Δ. Μεταλληνού, Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία της Ἐκκλησιαστικῆς Λατρείας, Ἀθήνα, 1995, p. 184 ș.u.

„Mântuirea în Hristos este restabilirea omului pe calea spre desăvârșire și nemurire, prin comuniunea cu Sfântul Duh”¹⁰. Ajungând la „comuniunea cu Duhul Sfânt”, omul participă la modul de existență al lui Dumnezeu și se realizează ca *persoană*¹¹, trăind altruismul comuniunii personale sfinte și treimice. Acest proces este împlinit cu succes prin integrarea întregii existențe umane în Trupul lui Hristos, adică prin transformarea ei în Hristos, pentru a se adevăra că omul poate să-L și cunoască pe Dumnezeu (I Ioan V, 20), să se unească cu El, să se îndumnezeiască.

Acest mod de viață și de existență în Trupul lui Hristos este *asceza*, deoarece acest lucru l-a cerut Hristos, zicând că „Împărăția Cerurilor se ia prin străduință și cei ce se silesc pun mâna pe ea” (Matei XI, 12), și se confirmă cu declarația Sfântului Apostol Pavel, „îmi chinuiesc trupul și îl supun robiei, ca nu cumva altora propovăduind, eu însumi să mă fac netrebnic” (I Corinteni IX, 27). *Asceza* reprezintă elementul principal al vieții în Hristos și constituie cale permanentă de pocăință, *care îl face pe om receptiv al harului dumnezeiesc*. Din moment ce scopul omului este luarea Sfântului Duh [„luați Duh Sfânt” (Ioan XX, 22)], atunci este necesar ca omul să se *deschidă* harului. Prin *asceză* este mortificată firea revoltată, pentru a-și regăsi autenticitatea. Sfințirea firii umane a fost *o dată* în mod universal, prin lucrarea izbăvitoare a lui Hristos și luarea de către El a firii noastre. Prin *asceză* se sfințește

¹⁰ Π. Ι. Σ. Ρωμανίδου, Τὸ προπаторικὸ ἀμάρτημα, Ἀθήνα, 21989, p. 150.

¹¹ Nu în sensul că omul nu ar fi persoană, deoarece el este persoană prin faptul creației, purtând starea de „după chipul lui Dumnezeu”, ci datorită faptului că în relație cu Dumnezeu statutul de persoană poate să fie trăit la dimensiunea „bărbatului desăvârșit”, adică în starea de „după asemănarea cu Dumnezeu”, altfel spus, în starea de împlinire a vieții sfânt-duhovnicești, prin treptele ei de curățire, luminare și îndumnezeire. Adesea, l-am auzit pe Părintele Cheorghe Metallinós afirmând, în timpul șederii mele la Atena, că omul se naște persoană și, în consecință, nu este chemat să devină persoană, ci Sfânt al Bisericii, după cum reiese și din rândurile care urmează în prezentul studiu (n. trad.).

...asceza produce în credincios și simțirea unei bucurii de negrăit, retractară la orice circumspecție artificială (fariseică) și tristețe simulată, care nu este altceva decât o falsă arătare a pietății. Asceza creștină este participare voită la ascultarea față de Hristos și Sfinții Lui, pentru uciderea voinței individuale și identificarea ei definitivă cu voința lui Hristos. ✠

persoana umană concretă și se pregătește firea umană pentru unirea ei cu harul cel nezidit.

Asceza, ca luptă a omului întreg, este pentru Biserica metoda cunoașterii teologice. Se cuvine, totuși, să se facă distincția că efortul ascetic al credinciosului nu are o caracteristică etică; adică nu țintește la o simplă îmbunătățire a caracterului și a comportamentelor, ci la participarea personală la sărbătoarea și bucuria Bisericii, care este „sărbătoarea... celor întâi-născuți” (Evrei XIII, 22-23). De aceea, asceza produce în credincios și simțirea unei bucurii

de negrăit, retractară la orice circumspecție artificială (fariseică) și tristețe simulată, care nu este altceva decât o falsă arătare a pietății. Asceza creștină este participare voită la ascultarea față de Hristos și Sfinții Lui, pentru uciderea voinței individuale și identificarea ei definitivă cu voința lui Hristos (Filipeni II, 5).

Însă, pietatea sau buna credință și *spiritualitatea* Ortodoxiei sunt liturgice. După cum a observat Părintele Gheorghe Florovski, „Creștinismul este religie liturgică. Biserica este, mai presus de toate, comunitate care se exprimă prin cult. Cultul vine pe primul loc, urmează învățătura dogmatică și disciplina (ordinea bisericească)”¹². Acest lucru înseamnă că în „adunarea liturgică” a Bisericii „se află izvorul vieții, centrul ei; de aici rezultă învățătura cea nouă, harul ei sfințitor și modul în care slujește”¹³. *Viața bisericească în totalitate se formează în cadrul cultului*. Biserica este realizată ca o comunitate care se exprimă prin cult, de vreme ce întreaga ei viață, în toate amănuntele ei, se transformă continuu în cultul adresat lui Dumnezeu.

În orice exprimare a cultului bisericesc se realizează o dublă mișcare: a omului către Dumnezeu, pentru slăvirea lui Dumnezeu, și a lui Dumnezeu către om, pentru sfințirea omului. Firește, nu-și are locul aici întrebarea scolastică cine face începutul, fiindcă aici este valabil cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur, după care „cel mai mult, și aproape chiar totul, al lui Dumnezeu este, iar nouă ne-a lăsat ceva mic”¹⁴. Cultul bisericesc este un dialog tainic între Cel ce zidește și cel ce este zidit, altfel spus, comuniunea dintre Dumnezeu și om, oferirea întregii existențe izvorului ei, conform

¹² Π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, „Ορθόδοξος λατρεία”, în Θέματα Ορθόδοξου Θεολογίας (μετάφρ. Στ. Παπαλεξανδρόπουλος), Θεσσαλονίκη, 1973, p. 159.

¹³ Π. Βασιλείου Γοντικάρη, Εισοδικόν. Στοιχεῖα λειτουργικῆς βιώσεως τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνότητος μέσα στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, Ἅγιον Ὅρος, 1974, p. 15.

¹⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Psalmul 115*, 2, în PG 55, 322.

poruncii liturgice: „Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm!”.

Prin urmare, se poate constata și caracterul teologic al cultului. Însă, nu doar acesta, căci cuvântul teologic, care este, în același timp, sfânt, scripturistic și patristic, devine cuvântul cultului, oferit Bisericii întregi¹⁵. Cultul bisericesc constituie *locul de învățare al pietății*, care formează gândirea și modul de viață bisericesc, conștiința Trupului bisericesc. Credinciosul este introdus în comuniunea pe Cruce, dată de către Dumnezeu, care este predeterminată de coordonatele euharistice: „Sus să avem inimile!” și „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim!”. În cultul ortodox, credinciosul trăiește taina noului *timp*, care a pătruns în lume prin întruparea Fiului lui Dumnezeu și biruința Lui asupra stricăciunii, păcatului și morții. Este vorba despre taina „cerului nou și a pământului nou” (*Apocalipsa* XXI, 1). În cultul nostru, întreaga noastră existență este pusă sub puterea lui Hristos, fiindcă „noi lepădăm toată grija cea lumească, ca pe Împăratul tuturor să-L primim” (*Heruvicul, Dumnezeiasca Liturghie*) și Îl slăvim pe Dumnezeu Cel în Treime, așa cum Îl slăvesc neîntrerupt puterile îngerești în ceruri (*Isaia* VI, 1 ș.u.).

În duhul acesta este percepută *complementaritatea dintre asceză și viața liturgică*. Cultul bisericesc este festiv prin modul lui de manifestare. Fiecare zi este praznic, sărbătoare pentru Biserică, căci cinstirea Sfinților confirmă biruința lui Hristos asupra lumii (*Ioan* XVI, 33). De altfel, asceza, ca pregustare a bucuriei acestei sărbători, pregătește intrarea credincioșilor în sărbătoarea Bisericii, în praznicul ei duhovnicesc. Este pregătirea pentru participarea omului întreg la „zidirea cea nouă” (*II Corinteni* V, 17), care este descoperită în cult. Este calea de întoarcere la starea omului *după fire*, premisă de bază pentru calea și urcarea la starea *mai presus de fire*, adică la starea cultului mai presus de ceea ce este lumesc.

Asceza, cu *rugăciunea neîntreruptă*, smerenia, nepătimirea, postul și participarea continuă la practica liturgică, țintește să prefacă viața în „jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu” (*Romani* XII, 1). Și toate acestea pentru ca viața să-și găsească, în cele din urmă, frumusețea, autenticitatea și adevărul ei sens. De altfel, ceea ce devine în mod harismatic credinciosul prin asceza lui, în cadrul cultului și, mai ales, în *Dumnezeiasca Liturghie*, este că *se îmbisericește*, adică se integrează în Trupul lui Hristos, Care Trup este Biserica, iar faptul *individual* devine un fapt al comuniunii, adică bisericesc. Deoarece doar atunci dobândește importanță, dar se și sfințește omul, când individualitatea este îmbisericită. În afara Trupului lui Hristos nu doar că nu există mântuire, ci și cea mai desăvârșită virtute rămâne „veșmânt întinat” (*Isaia* LXIV, 5).

¹⁵ Vezi π. Γ. Δ. Μεταλληνού, *op. cit.*, p. 128 ș.u.

Cultul transformă în Hristos toată viața credinciosului, adică oamenii devin hristofori. Asceza [îi] aduce [credinciosului] posibilitatea pentru realizarea acestui scop, din moment ce omul necurățit de patimi nu poate să-L slăvească cu adevărat pe Dumnezeu. Să ne amin-tim imnul pascal: „Și pe noi, cei bine credin-cioși, învrednicește-ne, ca în inimă curată să Te slăvim”¹⁶. „Inimă curată” este lucrul dorit în asceza creștină (vezi *Psalmul* L, 12: „și inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule...”). Numai cu inimă curată poate omul să-L vadă pe Dumnezeu (*Matei* V, 8), adică să ajungă la scopul existenței sale bisericești. Tocmai acest lucru îl expri-mă și cuvântul Sfântului Ioan Damaschin, în *Canonul* său pascal: „Să ne curățim simțurile și să-L vedem pe Hristos strălucind cu neapropiata lumină a Învierii...”¹⁷. Cultul conduce la îndumnezeire doar atunci când există, însă, curățirea inimii și a simțurilor (= premi-sa cultului)¹⁸, care este rodul, firește, al unirii omului cu însăși izvorul sfințirii omului atât în asceză, cât și în cult, și anume, cu harul ne-creat al Dumnezeului Celui în Treime. Prin urmare, întrucât cultul reprezintă *intrarea* în Împărăția Cerurilor, atunci asceza este *calea spre Împărăție*. Cultul determină și descoperă scopul existenței noastre; asceza ajută la rea-lizarea acestui scop.

Prin asceză¹⁹, de altfel, ca mijloc permanent de viață al creștinului, este prefăcută întreaga viață în cult al lui Dumnezeu, adus „în adevăr” (*Ioan* IV, 23). Fiindcă creștinul care face asceză se prefăce cu totul în *templu al lui Dumnezeu*, în

care se săvârșește taina mântuirii. De altfel, după cum cei ce se rugau cu inima în Biserica din Corint (*I Corinteni*, XIV), deși aveau rugăciunea „neîntreruptă” (*I Tesaloniceni* V, 18) a Sfântului Duh în inimă, participau și la adunarea întregului Trup, așa și cel ce se desăvârșește prin asceză participă la adunarea și cultul Trupului, îm-bisericindu-și harismele²⁰. De altminteri, fără comuniune cu frații cei în Hristos, devine im-posibilă și comuniunea cu Hristos²¹.

În consecință, importanță are faptul că asce-za nu funcționează doar ca factor de pregătire a credinciosului pentru participarea lui la cul-tul [Bisericii], ci contribuie la păstrarea de către credincios a harului, astfel că el, ieșind din lo-cașul de cult²², trage foloase în preocupările lui zilnice, precum și la continuarea legăturii lui cu Dumnezeu. Asceza facilitează, în fine, prelun-girea și extinderea cultului la toată viața care se transformă, prin urmare, într-un cult neîntre-rupt, adică într-o *liturghie după liturghie*.

3. Monahismul ca asceză liturgică

Monahismul trăit în conformitate cu rân-duielile Bisericii Ortodoxe păstrează legătu-ra dintre asceză și cult, salvând suporturile duhovnicești ale poporului lui Dumnezeu pe calea lui duhovnicească. Viața monahului este un studiu ascetic al pocăinței. Dat fiind faptul că pocăința reprezintă „revoluția” fundamen-tală, care a intrat prin Hristos în lume, pen-tru reînnoirea continuă a lumii, monahismul menține Creștinismul ca *revoluție permanen-tă* (duhovnicească) în lume, în timp ce paralel continuă spiritualitatea primelor secole, pă-zind Biserica de pericolul laicizării și lucrând permanent la răspândirea ei. De aceea, mona-hismul a și fost numit *calea mai bună sau lumea*

¹⁶ Vezi Stihira a III-a de la Laude, Utrenia Sfințelor Paști, în *Penticostar*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 61973 (infra: *Penticostar*, 61973), p. 24 (n. trad.).

¹⁷ Stihira I, Cântarea I, Canonul Învierii de la Utrenia Sfințelor Paști, în *Penticostar*, 61973, p. 16 (n. trad.).

¹⁸ Pentru acest fapt vezi π. Γ. Δ. Μεταλληνού, op. cit., p. 274 ș.u.

¹⁹ Se subînțelege, raportată la trăirea creștină conformă Ortodoxiei (n. trad.).

²⁰ Adică talanții sau darurile pe care i le-a dăruit Dumnezeu (n. trad.).

²¹ Vezi I *Ioan* IV, 20 ș.u.

²² După terminarea slujbei Bisericii la care a luat parte (n. trad.).

Bisericii. Fiindcă, deși toți creștinii sunt chemați să dobândească *cu străduință*²³ Împărăția lui Dumnezeu, monahii urmează porunca domnească cu o mai mare consecvență, prin asceza lor mai stăruitoare și mai deplină.

În consecință, toți credincioșii au ca ținută același scop. Totuși, monahii se luptă cu mai multe aspecte. Calea lor înseamnă trăirea „ceasului de pe urmă” (I Ioan II, 18), adică a privegherii neîntrerupte în așteptarea *Domnului Care vine*. Din acest motiv, monahismul reprezintă forma cea mai autentică de viață creștină și luminează pentru cei ce se străduiesc în lume. Prin urmare, integrarea cultului în lupta duhovnicească a monahilor constituie un fapt din care izvorăște una dintre cele mai mari binecuvântări pentru Trupul bisericesc, pentru că prin monahism a fost continuată interconectarea dintre cult și elementul martiric aducător de entuziasm, de vreme ce monahismul reprezintă și continuarea istorică a martiriului, ca „martiriu al conștiinței”²⁴.

După cum se constată, comunitatea apostolică a Ierusalimului se prezintă drept una latreutică prin excelență. Monahii vor rămâne fideli acestei tradiții, ca cei ce sunt continuatorii *tendințelor entuziasmante* ale Bisericii primare. Viața lor se va forma ca viața de cult, iar ei se vor comporta ca *îngeri în trup și duhuri liturgice*. Avându-l ca organizator pe Sfântul Vasile cel Mare, modelul cenobitic al vieții monahale constituie micrografia Bisericii ca *parohie monastică*, unde viața zilnică se exprimă ca slăvire liturgică. Prin viața monahală cenobitică, cultul bisericesc își dezvoltă di-

namismul în spațiul ascezei²⁵. În centrul geografic al vieții monahale cenobitice există întotdeauna locașul central pentru adunarea liturgică a întregii mănăstiri, locaș numit în limba greacă *catholicón* (καθολικόν) sau *chyriacón* (κυριακόν)²⁶.

Din momentul apariției ascezei organizate în secolul al IV-lea, cultul a fost pus în conexiune directă cu asceza monastică²⁷. Monahii au încadrat în cultul lor metaniile, adică înngenuncherile, cunoscute din ritualul de curte al împăratului (*adoratio* = *închinare*), pentru a exprima zdrobire, învinuire de sine, supunere față de Dumnezeu. În felul acesta, cultul a luat un caracter ascetic, ca o pocăință continuă. Monahismul reușește tocmai prin asceză să facă viața o continuitate organică a cultului.

Integrarea monahului în rugăciune impune și o mărită participare la cult. În cult, monahul se realizează²⁸. De aceea, el dorește să trăiască și în comuniune cu Dumnezeu, după cum pruncul caută pieptul mamei sale. Participarea monahului la cult îl ține în comuniunea teocentrică, dar și în comuniunea cu frații lui. Neparticiparea monahului la cult reprezintă îndepărtarea lui de Hristos și rupearea lui de Trupul matern al Bisericii. Prin urmare, nu este paradoxal că asceții sau eremiții din fiecare epocă primesc cu ajutorul monahilor cenobiți Dumnezeiasca Împărtășanie, pentru a putea să se împărtășească în fiecare zi, participând, în felul acesta, concomitent și

²⁵ Pentru legătura dintre monahism și cult vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Ασκητικά* (*Asceticele*), în PG 31, 520-1428.

²⁶ Locașul din centrul mănăstirii se numește *catholicón* (καθολικόν), pentru că este biserica cea mai mare din incinta mănăstirii, unde se adună toată obștea pentru sărbătorile mari și în duminici. De aceea, se mai numește acest locaș și *chyriacón* (κυριακόν), adică locul unde se adună obștea mănăstirii duminică (*Κυριακή* / *Chyriachi*), pentru a participa la *Dumnezeiasca Liturghie* (n. trad.).

²⁷ Pentru acest aspect vezi π. Γ. Δ. Μεταλληνού, *Η θεολογική μαρτυρία...*, p. 61 ș.u.

²⁸ Adică se desăvârșește (n. trad.).

²³ Autorul are în vedere îndemnul Mântuitorului citat deja în text: „Împărăția Cerurilor se ia prin străduință și cei ce se silesc pun mâna pe ea (*Matei* XI, 12)” (n. trad.).

²⁴ Άνδρ. Γ. Φυτράκης, *Μαρτύριον και Μοναχικός βίος*, Αθήνα, 1948; Π. Γ. Δ. Μεταλληνού, «Ο Άγιος και ο Μάρτυρας ως μιμητής του πάθους του Κυρίου», în «Ο Άγιος και ο Μάρτυρας στη ζωή της Εκκλησίας (Εισηγήσεις IB' Συνεδρίου Πατερικής Θεολογίας)», Αθήνα, 1994, pp. 56-68.

la comuniunea bisericească. O asceză absolutizată, izolată de comuniunea latreutică, nu poate să fie percepută din punct de vedere bisericesc. Sfântul Vasile cel Mare, cunoscut și ca cel mai mare organizator al vieții monahale, dă în scrierile lui ascetice prioritate practicii liturgice, subliniind că „rugăciunile, care nu sunt rostite în comun, pierd mult din dinamismul lor”²⁹.

Sfântul Vasile cel Mare, cunoscut și ca cel mai mare organizator al vieții monahale, dă în scrierile lui ascetice prioritate practicii liturgice, subliniind că „rugăciunile, care nu sunt rostite în comun, pierd mult din dinamismul lor”. ✠

Această practică este ținută, în zilele noastre, la Sfântul Munte Athos, unde este reprezentată întreaga Ortodoxie. De-a lungul anului bisericesc sunt săvârșite acolo aproximativ cincizeci de privegheri. În câteva obști cenobitice mai aspre se săvârșesc privegheri în toate sămbetele celor două mari posturi, adică cel al

Nașterii Domnului și cel al Sfintelor Paști. Un cunoscut aghiorit contemporan (Părintele Arhimandrit Gheorghe Capsanis³⁰) face, referitor la acest aspect, o importantă mărturie despre sine:

„În cultul Bisericii, monahul I se predă lui Dumnezeu cu iubire și Dumnezeu i Se predă lui. Multe ore, în fiecare zi, monahul le petrece în biserică, adorându-L pe Domnul Cel ce este iubit. Participarea la cult nu este «obligatie», ci o necesitate a sufletului său, care însetează după Dumnezeu. În mănăstirile aghiorite, în fiecare zi se săvârșește *Dumnezeiasca Liturghie* și monahii nu se grăbesc să termine slujba, oricâte ore ar ține, pentru că nu au să facă altceva mai bun decât să fie în comuniune cu Izbăvitorul, cu Maica Izbăvitorului și cu Prietenii Izbăvitorului [...] În felul acesta, cultul este bucurie și prăznuire, primăvară a sufletului și pregustare a paradisului [...] Prioritatea pe care monahismul i-o dă cultului lui Dumnezeu îi amintește Bisericii și lumii că dacă Dumnezeuiasca Liturghie și cultul nu vor redeveni centrul vieții noastre, lumea noastră nu are posibilitatea de a fi unită și de a fi transformată, de a depăși sciziunea, inegalitatea, golul și moartea, în ciuda sistemelor umaniste generoase și a programelor de îmbunătățire a lumii. Monahismul chiar amintește că *Dumnezeiasca Liturghie* și cultul nu sunt «ceva» în viața noastră, ci centrul, izvorul reînnoirii și sfințirii tuturor aspectelor vieții noastre”³¹. Acest text reprezintă o mărturie importantă despre legătura dintre asceză și cult, așa cum această legătură a fost consfințită în Ortodoxie, de-a lungul secolelor.

Întrepătrunderea dintre cult și asceză în viața Bisericii întrupează duhul Ortodoxiei, care înseamnă abordarea Împărăției harului „cu inimă curată”. Mai ales, participarea la Taina Tainelor, adică la *Dumnezeiasca*

²⁹ Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola a XCVII-a*, în PG 32, 493 B.

³⁰ Fostul stareț al mănăstirii Grigoriu din Sfântul Munte Athos, adormit întru Domnul la 08.06.2014 (n. trad.).

³¹ Αρχιμ. Γεωργίου Καπάνη, „Εὐαγγελικὸς μοναχισμός”, în *Ὁ Όσιος Γρηγόριος 1* (1976), pp. 68, 70.

Euharistie, în conformitate cu mărturisirea conștiinței sfinte și patristice, impune privegherea credinciosului și curățirea lui sufletească și trupească (vezi II *Corinteni* VII, 1). Cultul (*Euharistia*) și *curățirea vieții*, cu importanța ascetică a termenului și nu moralizatoare, merg împreună.

4. Monahism și Teologie

Păstrarea de către monahism a interconectării dintre asceză și cult reprezintă rezerva de dinamism pe care acesta o are pentru creșterea dinamismului său diacronic în exprimarea teologiei Bisericii. Nu este simptomatic faptul că teologii adevărați ai Bisericii provin din spațiul ascezei și tocmai din versiunea ei coordonată, adică din monahism, care reprezintă continuitatea firească a vieții-tradiției³² Bisericii.

Monahismul conservă, în dimensiunile lui autentice, brațele teologhisirii și aripile acestei teologhisirii în suișurile ei duhovnicești. În consecință, prin perspectiva ascezei și cultului Bisericii este vădită legătura intrinsecă a monahismului cu [realitățile duhovnicești numite] cunoașterea teologică și teologhisirea Trupului bisericesc.

Acesta este și motivul pentru care semnatarul acestor rânduri consideră, din convingere, spațiul Teologiei academice (Universitățile) doar ca posibilitate de abordare și analiză științifică a mărturiilor pe care Biserica le-a înregistrat pe calea sa, de-a lungul timpului istoric, niciodată, însă, ca premisă a teologhisirii bisericești, adică primară, altfel spus, ca dezvoltare a cunoașterii dumnezeiești. Acest fapt se realizează cu adevărat în Facultatea de Teologie a Bisericii, adică în spațiul experienței monastice, care este fundamentată pe capitolele XII–XIV din *Epistola I către Corinteni* a Sfântului Apostol Pavel, unde se vorbește despre harismele duhovnicești. Doar cei ce învață permanent la această școală de predare a celor despre Dumnezeu, adică la școala ascezei și a cultului Bisericii, ajung să se distingă ca teologii de sus ai Bisericii³³.

³² Autorul dorește să sublinieze că tradiția Bisericii este și viața ei, pe de o parte, iar pe de altă parte, că viața Bisericii este tradiția ei dinamică (n. trad.).

³³ Vezi π. Γ. Δ. Μεταλληνού, *Θεολογική Παιδεία και Εκκλησιαστική Αγωγή*, Αθήνα, 1993 (extras din revista *Εκκλησία*), p. 127 ș.u.



Interviu realizat de
Pr. Constantin Olariu



Despre Rugăciune (II)

Interviu cu Părintele Arhimandrit Veniamin Micle

***P**ărinte Veniamin, continuăm dialogul nostru, înțelegând
că rugăciunea nu numai că îl apropie pe om de Dumnezeu,
ci îl lipește de Dumnezeu. Nevoia de rugăciune a omului este
dincolo de orice îndoială...*

Gândind duhovnicește, nevoia de rugăciune a omului este mai presus de orice trebuință. Într-adevăr, omul nu poate trăi fără rugăciune; cu cât este mai puternică credința în sufletul său, cu atât este mai profundă setea de rugăciune.

Omul care reușește să-și întărească credința și rugăciunea prin motivații personale, poate deveni el însuși un focar pentru consolidarea credinței și înnoirea rugăciunii în mediul său social, fiindcă la viața cea sfântă suntem chemați cu toții, fără a face însă din dobândirea sfințeniei un scop în sine. Prin aceasta, el poate ajuta societatea să iasă din viața superficială. Rugăciunea este, așadar, un factor de însănătoșire și întărire spirituală a ființei, dar și o însănătoșire și consolidare a coeziunii sociale într-un plan mai profund.

Ținând seamă de faptul că, prin rugăciune omul pășește înaintea lui Dumnezeu, pentru a vorbi cu El despre sufletul său, despre desăvârșirea și despre mântuirea sa, rugăciunea rămâne suprema datorie a noastră, a tuturor creștinilor, văzând și constatând din cele enunțate aici importanța și actualitatea ei, fiind ieri, azi și în veci aceeași; ea fiind semnul supremației morale și duhovnicești în lume. Dacă, prin absurd, ar fi să înceteze la un moment dat rugăciunea pe pământ, nevinovăția ar rămâne fără ocrotire, păcatul fără iertare, virtutea fără putința desăvârșirii și lumea ar intra în întunericul stricăciunii și al morții care ar duce la noaptea veșnică a iadului, iar existența Sfinților ca vase vii ale Bisericii în care descoperim lucrarea Duhului Sfânt, sau pomenirea contemporană a Sfântului Nicodim nu ar avea nici un sens, nici un folos!...

Așadar, rugăciunea este o minune ce face minuni: Coboară pe Dumnezeu și înalță sufletul către El; este o minune pe care o putem săvârși și de care

ne putem împărtăși zilnic, plecând genunchii trupului dar, mai ales, ai sufletului și înălțând mintea noastră spre Domnul și spre „casnicii Săi”.

Toate faptele bune apropie pe om de Dumnezeu, dar rugăciunea face mai mult: „Îi unește”, fiind recunoscută ca maică și împărăteasă peste toate faptele bune. Aceasta ne învață toți marii duhovnici.

Rugăciunea este raportarea omului la Dumnezeu, comuniunea și unirea cu El. Ea nu reprezintă o practică magică, ci o faptă a libertății. În vreme ce practica magică se face pentru a satisface voia omenească, rugăciunea se face prin libera încredințare a omului voii lui Dumnezeu. Când rugăciunea nu se face în aceste condiții, ci urmărește înfăptuirea voii omului, reprezintă de fapt o practică magică.

În tradiția patristică, precum observa Părintele Sofronie, se disting trei moduri de rugăciune. Cel dintâi se caracterizează prin imaginație, al doilea prin înțelegerea cu mintea, iar al treilea prin contemplarea lui Dumnezeu. Corect este considerat cel de-al treilea mod, dar și primele două sunt folosi-

toare pentru un anume interval de timp, datorită neputinței omului de-a avea de la început o astfel de rugăciune desăvârșită. În special, cel dintâi mod – care îl ține pe om în tărâmul închipuirii sau imaginației – dacă se statornicește și nu este depășit, îl menține pe om în nerodire duhovnicească și îi poate provoca stări bolnăvicioase. Dar nici cel de-al doilea, care evident e superior primului, nu duce la eliberarea de patimi și, prin urmare, nici la vederea lui Dumnezeu. Cel de-al treilea mod, cel desăvârșit, este cel prin care mintea omului se unește cu inima și se apropie de Dumnezeu prin curăție, fără imagini și forme.

Mai precizăm următoarele: „Cămara minții este inima”. Evanghelia în-deamnă: „Când te rogi, intră în cămara ta” (Matei VI, 6), se referă la intrarea minții în inimă, pentru că acolo este Hristos de la Botez; acolo stă mireasa cu mirele și se unește, adică sufletul nostru se unește cu Hristos în inimă.

Rugăciunea... nu reprezintă o practică magică, ci o faptă a libertății. În vreme ce practica magică se face pentru a satisface voia omenească, rugăciunea se face prin libera încredințare a omului voii lui Dumnezeu. ✠

2. Suntem implicați în foarte multe activități cotidiene, asaltați de nesfârșite crize – economice, sociale, politice – în care ni se cere să ne adaptăm viața la un mediu „slăbit” în credință, chiar potrivit uneori. Avem nevoie de tot mai multe „motivații” pentru a descoperi momentul prielnic rugăciunii. Care este cel mai potrivit timp pentru rugăciune?

Mulți consideră rugăciunea de prisos sau nepotrivită omului emancipat al vremii noastre. Unii se întreabă: Ce poate aduce rugăciunea? Sau cum te mai poți simți emancipat și demn, din moment ce recurgi la rugăciune?

În realitate, însă, întrebările acestea trebuie puse invers: Cum poate trăi omul fără rugăciune? Sau cum poate simți plinătate și libertate, dacă nu se hrănește cu rugăciunea? Rugăciunea reprezintă o necesitate ontologică a firii omenești. Precum icoana există și își păstrează valoarea ei doar pusă în legătură cu cel pe care îl reprezintă, tot astfel și omul, ca făptură „după chipul lui Dumnezeu”, există, își păstrează valoarea sa și se împlinește doar în legătură cu Cel al Cărui chip sau icoană este.

Se știe că fiecare epocă a avut și are preocupările cotidiene specifice. Pentru a se apropia de Dumnezeu, omul trebuie să lase deoparte orice grijă lumească, să-și desprindă mintea de creaturi și să-și înalțe la Făcătorul lor. Și ca să reușească aceasta, e nevoie să își pună în lucrare atenția sau luarea aminte.

La întrebarea: *Care este cel mai potrivit timp pentru rugăciune?*, răspunsul cel mai adecvat este: „Întreaga viață a omului”; pentru că așa cere Însuși Mântuitorul Hristos zicând: „Privegheați, dar, în toată vremea rugându-vă” (*Luca XXI, 36*). Viața trăită cu adevărat creștinește, împlinește acest îndemn; pentru că toate câte gândim, grăim și facem cu mintea luminată de dreptate și însuflețită de dragoste, tot rugăciune este, cum zice Fericitul Augustin: „Prin credință, nădejde și dragoste, dorința fiind neconținută, ne rugăm neîncetat”.

Omul are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu în toată clipa; deci, să se roage Lui totdeauna. Sfânta Biserică a rânduit ca el să se roage mai ales dimineața, la amiază și seara, înainte și după masă și când aude sunând toaca și clopotele la biserică.

În afară de aceste ore, când trebuie încă să se mai roage creștinul?

El trebuie să se mai roage în vremea necazurilor, în ispite, înainte de orice lucrare mai de seamă, și când se simte atras în chip deosebit de duhul rugăciunii. Dumnezeu ne îndeamnă să ne rugăm, atunci când suntem cuprinși de nevoi: „Cheamă-Mă pe Mine în ziua necazului, și Eu te voi scoate, și Mă vei proslăvi” (*Psalmul LXIX, 16*); Apostolii s-au rugat în corabie, fiind amenințați de furtună, iar creștinii s-au rugat pentru Sfântul Apostol Petru când acesta era în temniță (*Faptele Apostolilor XII, 5*). Mântuitorul ne poruncește să ne rugăm atunci când suntem bântuiți de ispite: „Privegheați și vă rugați, ca să nu intrați în ispită” (*Matei XXVI, 41*).

De asemenea, când omul are de făcut lucruri însemnate, să le înceapă cu rugăciune. Tobit zice: „Cere de la Domnul ca să îndrepteze căile tale” (*Tobit IV, 20*). Mântuitorul Hristos S-a rugat înainte și după ce și-a ales Apostolii (*Luca VI, 12*), înainte de învierea lui Lazăr (*Ioan XI, 41*) și înainte de sfintele Sale Patimi, în grădina Ghetsimani (*Luca XXII, 41-42*). Sfinții Apostoli s-au rugat înainte de alegerea lui Matia (*Faptele Apostolilor I, 24*) și Sfântul Apostol Petru, înainte de a învia pe Tavita (*Faptele Apostolilor IX, 40*). Fericitul Ieronim cere și

mai mult, zicând: „Când ieșim din casă, să ne întrarmăm cu rugăciunea și când ne-am înapoiat, să ne rugăm înainte de a sta jos”.

3. În chip desăvârșit, ar trebui să cerem prin rugăciune dobândirea bunurilor cerești, însă ne rugăm de cele mai multe ori să dobândim lucruri de care avem nevoie imediată, îndeosebi. Invocarea unui Dumnezeu care împlinește orice cerere sau a unui Dumnezeu care desăvârșește?

Omul, ca ființă psiho-fizică are dreptul să ceară în rugăciunile sale atât bunuri sufletești, cât și trupești. Când se roagă, poate dobândi orice lucru bun, iar Dumnezeu împlinește mai repede rugăciunile credinciosului atunci când sunt însoțite de fapte bune și de post; când cheamă mijlocirea Sfinților și când sunt făcute de mai mulți împreună.

Care este cel mai desăvârșit model de rugăciune?

Cel mai desăvârșit model de rugăciune este „Rugăciunea Domnească” sau „Tatăl nostru”, fiind alcătuită de Însuși Domnul Iisus Hristos, la rugămintea unuia dintre Apostoli: „Doamne, învăță-ne și pe noi să ne rugăm” (Luca XI, 1). Atunci, Mântuitorul i-a învățat rugăciunea „Tatăl nostru” (Matei VI, 9–13). Deci, cine rostește această rugăciune, pronunță înseși cuvintele Mântuitorului nostru și se roagă cu adevărat în numele Său, de aceea se numește „Rugăciunea Domnească”.

4. Ce se întâmplă cu cel care nu se roagă?

În societatea de astăzi, se constată o slăbire a credinței. Prin urmare, și un fel de indiferență față de rugăciune. Poate că noțiunea de societate secularizată nu indică, totuși, o societate total necredincioasă, ci o societate în care majoritatea membrilor nu mai practică rugăciunea decât foarte rar, în momente excepționale, nemaivând puterea necesară de a se raporta la Sfinții Părinți ai Bisericii – care ar trebui să le fie exemple.

În acest sens, marele teolog, Părintele Dumitru Stăniloae, în lucrarea sa *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, relatează că: „Pentru cel care dorește să-și mențină vigoarea credinței prin rugăciune se pune, astăzi, o dublă problemă: aceea de a-și apăra credința împotriva influențelor nefaste a unui mediu slăbit în credință și aceea de a apăra practica rugăciunii în cadrul unei societăți care a pierdut în mare parte uzul acesteia. În timp ce omul de odinioară găsea în mediul social un factor prin care își întărea credința și practica rugăciunii, astăzi acest mediu este un factor de răcire, un factor împotriva căruia cel care vrea să-și mențină credința și rugăciunea trebuie să se apere”.

Din nefericire, există în lume mulți oameni care nu se roagă niciodată; ei consideră fără nici un folos această practică a vieții creștinești și omenești.

Atunci, apare întrebarea firească: Ce se întâmplă cu cel care nu se roagă? Răspunsul este clar: Omul care nu se roagă nu are nicio putere în lupta sa cu ispitele vieții. Referindu-se la această categorie de oameni, marele

**Cel ce nu se roagă, cade ușor în păcat
și nu poate să se mântuiască.
Cine nu se roagă, nu are nicio putere,
în lupta cu ispitele. ✠**

teolog și cunoscător profund al vieții creștine, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Cel care nu se roagă este foarte ușor poticnit și cade în ispită și în păcate, neavând nicio legătură cu Dumnezeu. Cel care nu se roagă n-are nicio putere în lupta cu ispitele vieții. El este ca un

ostaș fără armă, ca o pasăre fără aripi, ca o trestie care se clatină încotro bate vântul, numai către Dumnezeu nu se pleacă să-L întrebe și să-L slujească. Este ca un pește pe uscat”. Deci, este total neputincios. Nu are niciun ajutor din partea lui Dumnezeu de la care vine tot harul. Mai mult, Sfântul Ambrozie al Mediolanului afirmă că: „Cel care nu se roagă zace în împărăția materiei, nu este scris în cartea vieții din ceruri și nu are loc în Împărăția lui Dumnezeu”. La judecata finală, nu scapă nimeni, ci li se va spune: „Nu te cunosc pe tine!” Și e vai de cel ce va primi acest răspuns!

La întrebarea: Ce se întâmplă cu cel ce nu se roagă?, răspunsul este foarte simplu: Cel ce nu se roagă, cade ușor în păcat și nu poate să se mântuiască. Cine nu se roagă, nu are nicio putere, în lupta cu ispitele. Dacă Mântuitorul a petrecut nopți întregi în rugăciune, „noi ce trebuie să facem ca să ne mântuim?”, întreabă Sântul Ambrozie al Mediolanului. Ne spune chiar Mântuitorul ce să facem: „Să stăruim în rugăciune (Matei XXVI, 41).

Părintele ortodox misionar Alphonse Rachel Goettman, născut în Franța, vorbind despre „Rugăciunea lui Iisus, Rugăciunea Inimii”, afirmă că: „Această unire este atât de intimă și roditoare ca cea dintre vița de vie și lăstarul ei. Ea este lucrată de Cuvântul lui Dumnezeu! Se înrădăcinează și se sprijină în mod permanent pe darul obiectiv al Sfintei Tradiții pentru a-și primi de acolo și verificarea și criteriile”.

5. Biserica nu a fost niciodată indiferentă la cererile credincioșilor. Vedem acest fapt în canoanele de rugăciune cât și în ecteniile cererilor unde întâlnim foarte multe referiri la viața pământească. Însă ce trebuie să cerem de la Dumnezeu în rugăciune?

În lumea aceasta, există mulți oameni care spun că nu știu cum să se roage. Cei aflați într-o astfel de situație, trebuie să știe că lui Dumnezeu îi este de ajuns și un singur gând înălțat spre El cu evlavie. Dumnezeu nu

are nevoie de alcătuiri pretențioase de cuvinte. El dorește ca rugăciunea să izvorască din inima credinciosului și să aibă credința că El poate să-i împlinească toate cererile.

Logic, apare întrebarea: Ce trebuie să cerem de la Dumnezeu în rugăciunile noastre?

În rugăciunile noastre către Dumnezeu, trebuie să cerem mai întâi cele ce sunt spre slava mării Sale și ajută mântuirii sufletelor noastre.

Dar știu oamenii cum să se roage, știu ei cât și cum să ceară, dar mai ales să mulțumească pentru ceea ce primesc? O serie de învățături ale marilor teologi ne învață cum să facem rugăciunea și cum să trăim momentul înălțător atunci când vorbim cu Dumnezeu.

Cuviosul Porfirie Kavsokalivitul (1906–1991) ne învață că ar fi de preferat să nu cerem când ne rugăm lucruri ca izbăvirea din boală sau rezolvarea problemelor noastre, ci, mai degrabă, ar trebui să-l cerem lui Hristos ajutorul Său și puterea de a face față la neazurile și încercările pe care le întâmpinăm în această viață. Este normal să-l cerem lui Dumnezeu ceea ce ne dorim, dar să nu uităm că acesta este totuși un lucru egoist. Știm oare ce vrea Dumnezeu?

Vorbind despre rugăciune, marele teolog Origen zice: „Iar cele pământești și mici de care aveți nevoie pentru trebuințele trupului, vi le va da Tatăl pe deasupra, în măsura trebuitoare”.

Savantul francez Blaise Pascal a surprins admirabil, în câteva cuvinte, măreția celui care se roagă: „Omul este cea mai mare ființă din lume, când? Când stă în genunchi și se roagă Creatorului său, atunci întrece tot universul”.

Creștinul să ceară în rugăciunile sale cele ce sporesc mărirea lui Dumnezeu și ajută mântuirii sufletului său, cum ne îndeamnă Mântuitorul Hristos, când zice: „Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui, și acestea toate (adică mâncarea, băutura și îmbrăcămintea) se vor adăuga vouă” (*Matei VI, 33*), sau, cu alte cuvinte: „Cere-i în rugăciunile voastre ca să obțineți lucruri cerești și netrecătoare, pentru ca primindu-le ca atare să moșteniți Împărăția cerului și să vă bucurați de cele mai mari bunuri”. Cel ce caută bunătăți cerești dobândește și pe cele pământești. Împăratul Solomon a cerut înțelepciune, pentru a conduce bine pe poporul lui Israel, iar Dumnezeu i-a dat nu numai înțelepciune, ci și prisos de bunătăți pământești (*III Regi III, 11–13*).

Sfântul Ioan Gură de Aur învață că, „trebuie să ne rugăm pentru cele trebuincioase vieții, atât pentru noi, cât și pentru alții, dar să ținem sea-

Creștinul să ceară în rugăciunile sale cele ce sporesc mărirea lui Dumnezeu și ajută mântuirii sufletului său, cum ne îndeamnă Mântuitorul Hristos, când zice: „Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui, și acestea toate (adică mâncarea, băutura și îmbrăcămintea) se vor adăuga vouă”. ✠

ma ca nu cumva să cerem lucruri care să privească relele noastre înclinări, că Dumnezeu nu ascultă asemenea rugăciuni (Iacov IV, 3). Cine cere lui Dumnezeu bogăție, dregătorii, slavă deșartă ori altele de acest fel, nu caută mărirea lui Dumnezeu, ci lucruri trecătoare; acela înjosește pe Dumnezeu, Domnul și Stăpânul, la treapta de slujitor al poftelor sale, al zgârceniei sale, al vieții sale desfrânate. Cum ar putea să-l asculte Dumnezeu?”

Foarte înțelept ne învață Evagrie Monahul când zice: „Să nu cerem de la Dumnezeu ce vrem noi, ci ce vrea El”.

6. De asemenea, avem nevoie de confirmări imediate, de certitudini...

Întâlnim chiar recomandări privitoare la unele rugăciuni „puternice”, răspândite cu foarte multă ușurință prin mijloacele de multiplicare cât și prin social-media. Multe dintre ele au conținut pios, fără a fi identificată sursa, însă nu păstrează întotdeauna dreapta credință. Potrivit este să vorbim și despre disciplina noastră privind conținutul rugăciunilor pe care le rostim.

Într-adevăr, mijloacele de multiplicare și social-media recomandă „rugăciuni puternice, făcătoare de minuni, rostite în momente de cumpănă”. Ele ajută pe credincios să străbată mai ușor greutățile vieții și să nădăjduiască în rezolvarea rapidă a problemelor cu care se confruntă. Asemenea rugăciuni găsim adresate către Dumnezeu, către Maica Domnului și către o serie de sfinți.

Aceste două principii – a înțelege și a simți – dacă sunt împlinite cum se cuvine, împodobesc cu preț deplin orice rugăciune și îi împărtășesc toată lucrarea cea roditoare. ✠

Ca rugăciunea noastră să devină mijloc eficace de a rodi în noi, trebuie să o săvârșim în așa fel încât, atât gândul, cât și inima să primească conținutul ce o alcătuiesc. În acest sens, marii dascăli ai rugăciunilor recomandă trei metode foarte simple: să nu începi rugăciunea

fără a te pregăti măcar puțină vreme pentru ea; să nu o săvârșești la întâmplare, ci cu luare-aminte și cu simțire; iar după încheierea rugăciunii, să nu treci îndată la îndeletnicirile obișnuite.

A pătrunde în miezul fiecărui cuvânt și a aduce înțelesul lui la inimă înseamnă a înțelege ceea ce spui și a simți ceea ce înțelegi. De alte reguli nu-i nevoie. Aceste două principii – a înțelege și a simți – dacă sunt împlinite cum se cuvine, împodobesc cu preț deplin orice rugăciune și îi împărtășesc toată lucrarea cea roditoare.

7. De câte feluri este rugăciunea?

Despre felurile rugăciunilor au vorbit numeroși sfinți, recunoscuți prin virtutea lor în acest domeniu, care s-au consacrat deplin în practicarea lor.

Astfel, Sfântul Ioan Scărarul (579–649), în lucrarea sa *Scara*, spune: „A sta înaintea lui Dumnezeu e lucru comun tuturor celor care se roagă; dar rugăciunea cunoaște o mare felurime și diversitate”, enumerând diferitele atitudini ce pot fi observate la monahii prezenți în biserică. Astfel, el scrie că rugăciunea, pentru cel care se roagă, este de patru feluri: rugăciune întinată, rugăciune furată, rugăciune pierdută și rugăciune curată. Rugăciune întinată sau spurcată au toți care în mintea lor poartă răutățile și spurcăciunile pe care le-au văzut cândva și care apar la vremea rugăciunii. Mai ales astăzi, când sunt așa de răspândite răutățile, când oamenii se uită la atâtea urăciuni care apar în fața lor și pe care oamenii le caută și le găsesc la televizor, la video, la filme necuviincioase și le bagă în suflet de unde nu le mai pot scoate, de multe ori. Când încep să se roage, se roagă cu gânduri bune și apoi îndată se rătăcesc de la gândurile bune spre cele rele și își fac loc gândurile cele întinate pe care le poartă omul în sufletul său. Este apoi o rugăciune furată pe care ți-o ia parcă cineva. Citești niște rugăciuni și vezi că nu-ți stă mintea la ele, ca și când ți-ar fura cineva gândurile cele bune, deși le ai, pornești cu ele. Există apoi o rugăciune pierdută, o rugăciune la care nu mai ai alint. Dar sunt și oameni care au o rugăciune curată, pentru că au și viață curată. Cine are viață curată, are și rugăciune curată. Cine are viață întinată, are și rugăciune întinată. Cine are nepăsare, ajunge la întreruperi din rugăciune, la devieri de la rugăciune.

De asemenea, referitor la felurile rugăciunilor, episcopul Sahdona, cunoscut și sub numele grec Martyrios, sau latin Martyrius, a fost un scriitor religios, care a trăit la începutul secolului al VII-lea, el enumeră numeroase aspecte, precum: „Starea la slujbe, cântările laudelor, avânturile minții spre Dumnezeu,

suspinele înaintea Lui, îngenuncherile, implorările, săltările duhovnicești ale inimii, revărsarea lacrimilor, aprinderea în duhul, flacăra iubirii, râvna cugetării, contemplarea neîmprăștiată a lui Dumnezeu”.

Însuși faptul că se folosesc nume atât de diferite, arată un efort de clasificare; anumiți termeni au dobândit în acest fel treptat semnificații specifice: rugăciune vocală, mentală, afectivă, meditație, contemplație etc. Autorii care îi utilizează caută în mod spontan să-i claseze într-o anumită ordine. Problema este de a găsi un criteriu adecvat.

Toți povățuitorii își gradează învățătura după progresul ucenicilor. Ei caută să stabilească care gen de rugăciune e potrivit începătorilor, celor ce înaintează și celor desăvârșiți. Astfel, de exemplu, Ioan Singuraticul descrie rugăciunile potrivite oamenilor „somatici, psihici și pnevmatici: trupești, sufletești și duhovnicești”. Toți adresează lui Dumnezeu cererile lor. Însă cererile formulate de cei ce se nevoiesc în „făptuire” sunt, după avva Evagrie, diferite de cele formulate de cei care aspiră la „vedere”.

Sfântul Simeon Noul Teolog, (949–1022), vorbind despre „Metoda sfintei rugăciuni și atențiuni”, spune că „trei sunt felurile rugăciunii și ale luării-aminte prin care sufletul sau se înalță, sau se coboară. Se înalță dacă le întrebuințează la timp potrivit, sau se coboară dacă le întrebuințează fără socoteală la vreme nepotrivită. Iar trezvia și rugăciunea sunt legate între ele ca sufletul și trupul: lipsind una, nu poate sta nici cealaltă. Unirea lor se face în acest chip: întâi trezvia se opune păcatului ca un străjuitor și înainte-mergător; în urma ei, rugăciunea desființează și șterge îndată gândurile rele, împiedicate de străjuitor, luarea-aminte neputând face singură acest lucru. Acestea sunt, deci, poarta vieții și a morții: lu-

area-aminte și rugăciunea. De o curățim prin trezvie, ne îmbunătățim; iar de o întinăm prin lipsă de pază, o înrăim.

Fiindcă am spus deci că luarea aminte și rugăciunea sunt de trei feluri, trebuie să înfățișăm însușirea fiecăreia dintre ele, ca acela ce vrea să dobândească viața și să și-o desăvârșească să aleagă din aceste trei feluri, care se deosebesc între ele, pe cel mai bun, ca nu cumva, ținând din neștiință pe cel mai rău, să fie scos de la ceea ce e mai bun.

Însușirile primului fel de rugăciune sunt acestea: când cineva face această rugăciune, își ridică mâinile și ochii împreună cu mintea la cer, iar mintea alcătuieste înțelesuri dumnezeiești și își închipuie frumuseți cerești, ierarhii de îngeri și corturi de-ale dreptilor și, simplu vorbind, toate câte le-a auzit din Scripturi le adună în vremea rugăciunii în minte; el își stârnește astfel sufletul la dragostea dumnezeiască privind la cer, ba uneori vărsând și lacrimi din ochi. Făcând așa, se umflă dulce în inimă și se mândrește, și socotește că ceea ce i se întâmplă este o mângâiere dumnezeiască. Drept aceea, se roagă să petreacă pururea într-o astfel de îndeletnicire.

Dar acestea sunt semne ale amăgirii. Căci binele nu e bine când nu se face bine. Unul ca acesta chiar de se dedă unei vieți de cea mai deplină liniște e cu neputință să nu-și iasă din minți. Iar dacă nu cade într-o astfel de patimă, totuși nu poate ajunge la dobândirea virtuților și la nepătimire. Prin acest fel de luare-aminte s-au amăgit cei ce văd lumini în chip simțit și miros de bune miresme, și aud glasuri și alte multe de acestea. Unii dintre ei au căzut cu totul în stăpânirea dracilor, fiind purtați din loc în loc și din țară în țară. Alții, necunoscând pe cel ce se preface în înger al luminii și de aceea primindu-l, au fost amăgiți de el și au rămas neîndreptați până la sfârșit, neprimind nici un sfat de la oameni.

Adeseori, s-au stabilit patru forme fundamentale ale rugăciunii, pornind de la analiza celor patru termeni menționați de Sfântul Apostol Pavel în *Epistola I către Timotei*: „Cereri, rugăciuni, mijlociri și mulțumiri” (I *Timotei* II, 1).

Caracterul antropologic al spiritualității răsăritene justifică diviziunea propusă de Sfântul Teofan Zăvorâtul (1815–1891) drept cea mai adecvată pentru a clasa diferitele trepte ce corespund structurii compuse a ființei omenești. Formularea propusă indică elementul predominant. Rugăciunea corporală sau vocală, rugăciunea mentală, rugăciunea minții și a inimii sau numai a inimii, a simțirii, rugăciunea spirituală sau contemplația. Aspectul voluntar pare să lipsească din această schemă. Totuși, Sfântul Teofan cunoaște și explică bine rolul voinței în rugăciune, atunci când vorbește de o „rugăciune ostenitoare”. El știe că termenul de „rugăciune mentală” se poate aplica și celor trei trepte ce urmează rugăciunii vocale. Fără îndoială, ar trebui adăugată distincția între rugăciunea pri-

vată și cea comunitară. Această ultimă diviziune nu cadrează cu schema progresului duhovnicesc potrivit dinamismului „trihotomiei” umane.

Potrivit *Catehismului ortodox*, după cuprins sau conținut, rugăciunea este de trei feluri: rugăciunea de preamărire a lui Dumnezeu; rugăciunea de mulțumire și rugăciune de cerere, tot ceea ce este după voia Sa: „Pre Tine Te lăudăm; pre Tine Te binecuvântăm; Ție Îți mulțumim, Doamne, și ne rugăm Ție, Dumnezeul nostru”, potrivit Sfintei Liturghii a Sfântului Ioan Gură de Aur.

1. Rugăciunea de preamărire sau de laudă. Prin acest fel de rugăciune se manifestă revărsarea iubirii și a admirației creștinului față de Dumnezeu pentru desăvârșirea Sa. Răpit de frumusețea desăvârșirii divine, sufletul înalță imne de preamărire a acestei desăvârșiri. Rugăciunea aceasta este cea mai deplină, pentru că ea este o dăruire pură a sufletului către Dumnezeu pentru Dumnezeu și unește deplin pe credincios cu Dumnezeu. Este rugăciunea veșniciei. E cântarea îngerilor și a dreptilor din ceruri; e cântarea întregii creaturi. Căci toată suflarea laudă pe Domnul: creatura prin ordinea ei, credincioșii, în mod conștient și voluntar. Și toată viața credinciosului trebuie să fie un imn de preamărire a lui Dumnezeu.

Prin rugăciunea de laudă, binecuvântăm și lăudăm pe Dumnezeu pentru mărirea Sa cea nemăsurată și pentru veșnica Sa slavă, după cum zice Psalmistul: „În toate zilele bine Te voi cuvânta și voi lauda numele Tău în veac și în veacul veacului. Mare este Domnul și lăudat foarte și măreția Lui nu are sfârșit” (*Psalmul CXLIV*, 2). Excursionistul se minunează și laudă locurile încântătoare pe care le întâlnește în calea sa, dar câtă diferență este între frumusețea lumii văzute de strălucirea lui Dumnezeu! Îngerii, privind nemijlocit nesfârșita slavă divină, Îl laudă și Îl binecuvântează cântând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt!” (*Isaia VI*, 3), așa precum au cântat laude lui Iisus Pruncul de curând născut la Betleem (*Luca II*, 14). Îngerii privesc la Dumnezeu „față către față”, cuprinși de uimire, iar rugăciunile lor se prefac într-o neîncetată cântare de laudă. A cânta laude lui Dumnezeu este îndeletnicirea locuitorilor cerului (*Apocalipsa IV*, 8–11); dar și noi pe pământ, cunoscând slava lui Dumnezeu, din cele zidite și din Revelație, suntem datori mai întâi să lăudăm pe Dumnezeu în rugăciunile noastre. Drept aceea, Biserica laudă neconținut pe Dumnezeu. Cântările ei: *Trisaghionul...*, *Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot...*, *Doxologiile mare și mică...*, *Pre Tine Te lăudăm...*, precum și alte Doxologii slujite în diferite împrejurări sunt pline de laude aduse lui Dumnezeu. Tot cântare de laudă este și cântarea Maicii Domnului: „Mărește suflete al meu pre Domnul...” (*Luca I*, 46).

2. Rugăciunea de mulțumire. Acest gen de rugăciune exprimă recunoștința credinciosului pentru purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Se zice „pentru purtarea de grijă a lui Dumnezeu”, pentru că adevăratul creștin nu-l mulțumește lui Dumnezeu numai pentru binefacerile spirituale sau materiale pe care le revarsă peste viața lui, ci și pentru suferințele și nenorocirile ce vin peste el, convins fiind că mâna Tatălui și când bate cuprinde tot un dar al iubirii și înțelepciunii Sale nemărginite. Nu-i nevoie să pricepi toate întâmplările din viața ta; e destul să crezi că Tatăl priveghează peste această viață, ca să-l mulțumești Lui pentru toate, precum îndeamnă Sfântul Apostol Pavel pe creștinii din Efes: „Mulțumesc pururea pentru toate lui Dumnezeu-Tatăl în numele Domnului nostru Iisus Hristos” (*Efesenii* V, 20). Și nu numai pentru cele ce ne privesc pe noi, ci și pentru cele ce privesc Biserica și pe alți credincioși. Și cum purtarea de grijă a lui Dumnezeu ne învăluie din toate părțile și necontenit, mulțumirea trebuie să se înalțe mereu spre Dumnezeu din toate inimile.

Rugăciunea de mulțumire este aceea prin care arătăm că ne aducem aminte cu mulțumire și cu dragoste de toate binefacerile primite de la Dumnezeu. Că Dumnezeu ne cere să-l fim mulțumitori pentru toate bunătățile, se vede din aceste cuvinte ale Sfântului Apostol Pavel: „Neîncetat vă rugați, întru toate mulțumiți; căci aceasta este voia lui Dumnezeu întru Hristos Iisus spre voi” (*I Tesaloniceni* V, 18). Rugăciunea lui Noe, la ieșirea din corabie, a fost de mulțumire (*Facerea* VIII, 19); asemenea și a poporului Israel, la ieșirea din Egipt (*Ieșirea* XV, 1–21). Dumnezeu însă de multe ori face să înceteze bunătățile Sale, pentru cei ce nu știu să le prețuiască și nu-l mulțumesc niciodată. Din pricina aceasta, în loc de bunătăți, vin asupra lor necazuri.

3. Rugăciunea de cerere. Când cerem de la Dumnezeu tot ce ne trebuie pentru viața noastră este rugăciune de cerere, sau aceea prin care Îl rugăm: „Să ierte păcatele noastre, așa încât să ne izbăvească și de pedeapsă și să reverse asupra noastră și harul Său cel sfânt asupra sufletului și asupra trupului”. Însuși Dumnezeu voiește să-l cerem tot ce ne trebuie; că fără de rugămintă, El nu dă nimic (*Iacov* IV, 2). Dumnezeu vrea să-L rugăm cu stăruință; vrea nu numai să-L rugăm, ci chiar să-L silim, spune Sfântul Grigorie Dialogul. Negreșit, Dumnezeu știe toate nevoile noastre (*Matei* VI, 32) și ar putea să ni le împlinească fără cerere din partea noastră; dar El voiește să-L rugăm, ca nu cumva să socotim bunătățile Sale ca pe niște lucruri cu care El ne-ar fi dator; ci ca pe niște binefaceri, pentru care să-l fim mulțumitori din inimă, cu umilință și dragoste. Rugăciunea Mântuitorului din Grădina Ghetsimani și de pe Cruce; a Sfântului Arhidiacon și Mucenic Ștefan, în clipa în care era ucis cu pietre (*Faptele Apostolilor* VII, 59); a creștinilor care se rugau pentru eliberarea Sfântului Apostol Petru din temniță (*Faptele*

Apostolilor XII, 5), a Sfinților Apostoli în corabia învăluită de furtună (Matei VIII, 25) și altele asemenea sunt rugăciuni pilduitoare de cerere.

Rugăciunea de cerere este prezentarea dorințelor noastre lui Dumnezeu, cu încredințarea că El, dacă sunt după voia Sa, le împlinește. Ea izvorăște în mod firesc din inima fiului către Tatăl său. Care fiu, ce-și iubește tatăl, nu se va îndrepta plin de încredere și în toate împrejurările vieții spre tatăl său, ca să-i ceară ajutor? E drept că, Dumnezeu știe de ce avem trebuință și ni le dă fără să le cerem. Totuși, El vrea ca noi să-L rugăm pentru bunurile Sale, ca astfel să fim conștienți de dependența noastră față de El, să ne înălțăm gândul la El, să arătăm încredere fiască în El. Rugăciunea de cerere nu e necesară ca Dumnezeu să ia cunoștință de nevoile noastre, ci ca noi să ne dăm seama că toată existența noastră depinde de Dumnezeu. Ea e condiția ce trebuie s-o îndeplinească credinciosul, pentru ca Dumnezeu să-și reverse harurile Sale peste viața lui. De aceea, Mântuitorul recomandă: „Cereți și vi se va da; căutați și veți afla, bateți și vi se va deschide; căci dacă voi, răi fiind, știți să dați daruri bune fiilor voștri, cu atât mai vârtos Tatăl vostru cel din ceruri va da cele bune celor ce cer de la El” (*Matei VII, 7–11*). Aceasta însă nu înseamnă că rugătorul silește pe Dumnezeu să-i împlinească dorința. Rostul rugăciunii de cerere este nu de a impune lui Dumnezeu voia noastră, ci de a ne identifica noi cu voia lui Dumnezeu: „Nu voia mea ci voia Ta” (*Matei XXVI, 39*), aceasta este calea și ținta rugăciunii de cerere.

Altfel, cerem și nu știm ce cerem. Rugăciunea de cerere trebuie făcută cu umilință, în spiritul acesta de dăruire lui Dumnezeu. Totuși, ea trebuie să fie plină de încredere și de stăruință. Căci Dumnezeu ne dă tot ceea ce este spre mântuirea noastră. Rugăciunea însă trebuie să se refere în primul rând la bunurile spirituale, iar la cele materiale numai întru cât acestea folosesc mântuirii. În „Rugăciunea domnească”, toate cererile sunt spirituale; numai una se referă și la „pâinea noastră spre ființă”, drept condiția strict necesară a vieții omenești. Fie că ni se împlinește cererea, fie că nu ni se împlinește, prin faptul că ne rugăm, că suntem în relație cu Dumnezeu, sufletul nostru se înviorează, dobândind astfel puteri noi.

Fie că ni se împlinește cererea, fie că nu ni se împlinește, prin faptul că ne rugăm, că suntem în relație cu Dumnezeu, sufletul nostru se înviorează, dobândind astfel puteri noi. ✠

8. Pentru a rămâne în duhul Părinților, este nevoie, în mod cert, de îndrumare. Vorbiți-ne, vă rugăm, despre rolul duhovnicului în orientarea noastră pe calea rugăciunii...

Importanța duhovnicilor în activitatea de povățuire a credincioșilor cu privire la rugăciunea corectă este esențială.

Viața duhovnicească înseamnă a trăi în Duhul Sfânt, adică a avea dreapta credință și fapte bune. Părintele duhovnic împlinește ascultarea sa rânduită de Dumnezeu pentru mântuirea și călăuzirea noastră pentru a ne ajuta să ne curățim, să ne iluminăm, să ne desăvârșim duhovnicește. Adică să ne împlinim în Hristos și să trăim în El, să ajungem cu El de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl, la mântuire, pe care unii o gustă când merg la biserică, sau când se roagă, sau de care au auzit din cărțile sfinte pe care le-au citit.

Există multe învățături ale Sfinților Părinți unde este elogiată relația dintre părintele și fiul duhovnicesc, foarte multe cuvinte luminoase despre ceea ce este un duhovnic.

Din Sfânta Scriptură, aduc un singur argument despre cum vede Dumnezeu pe duhovnic. Noi îl vedem ca pe un om, așa ni se înfățișează nouă, având mâini, picioare, ochi și urechi. Dar cum gândește Dumnezeu despre acest părinte al nostru? Cum îl numește El? În Vechiul Testament, Dumnezeu spune lui Israel: „Îngerul Meu, povățuitorul tău“ (*Ieșirea* XXIII, 23). Dumnezeu îl numește pe părintele îndrumător „Îngerul meu”. De asemenea, în cartea *Apocalipsei*, Dumnezeu trimite cuvânt episcopilor din mai multe locuri: Sardes, Filadelfia, Laodiceea, Efes, Pergam etc., și de fiecare dată se adresează astfel: „Scrie îngerului Bisericii din Efes“, sau „Scrie îngerului Bisericii din Tiatira“. Aici, trimiterea mesajului nu este către vreun înger al Bisericii din respectivele cetăți sau din Împărăția cerurilor, ci la episcopii din aceste diferite locuri.

Pe clericii Bisericii, Dumnezeu îi numește îngeri. Ce este un înger? Este un vestitor, un povățuitor, un călăuzitor. Această chemare o are și părintele duhovnicesc. El este îngerul păzitor, povățuitor, sau de multe ori muștrător al fiilor săi duhovnicești. Și este bine să avem înscrisă în inima noastră această imagine, acest cuvânt al lui Dumnezeu.

Ca povățuitor, el îndrumă în diferitele împrejurări ale vieții, pe fiii săi, care merg la el cu tot felul de întrebări, de la cele mai simple până la cele mai complicate, de la problemele zilnice până la alegerile de viață: ce fac cu viața mea, ce drum să aleg, mă căsătoresc, nu mă căsătoresc, ce profesie îmi aleg, ce facultate să urmez? Toate aceste alegeri, trebuie discutate cu acest înger al nostru, pus de Dumnezeu și pe care trebuie să-l ascultăm, să-l iubim, să ne rugăm pentru el, ca Dumnezeu să-i dea cuvântul vieții și discernământ în a ne povățui pe calea cea dreaptă, cale care este Însuși Hristos.

Și dacă noi, în calitate de ucenici, ne ducem la el cu rugăciune, Dumnezeu mai împlinește prin acest părinte al nostru încă un rol duhovnicesc, cel de prooroc. Cu toții vrem să știm multe lucruri. Dacă mergem cu rugăciune la duhovnic, Dumnezeu pune pe buzele, în mintea și inima lui cuvântul vieții, ce să alegem. Și vedem acest dar împlinindu-se în viața

noastră. Nu-l vedem imediat. Poate ne ducem la duhovnic cu o întrebare și nu acceptăm, nu primim întru totul acel cuvânt pe care ni-l spune. Totuși, plecându-ne legii ascultării, îl împlinim și după un timp vedem că Dumnezeu a pus pe buzele părintelui nostru cuvântul vieții, cuvânt proorocesc. Atunci vedem în modul cel mai practic cu putință această lucrare, acest dar al lui Dumnezeu făcut duhovnicului.

Părintele duhovnic are multe atribuții. În primul rând, se roagă lui Dumnezeu pentru fiii săi, apoi are rolul de pedagog, de medic duhovnicesc, de judecător, de povățuitor, de părinte. Fiecare are sufletul rănit de iubire și caută această iubire, pentru că sunt după chipul lui Dumnezeu, Care este iubire. Fiecare este după chipul acestei iubiri și nu se poate împlini decât în această iubire infinită, care se cheamă Dumnezeu. Cred că cel mai neplăcut este atunci când duhovnicul își exercită rolul de pedagog sau de judecător al atitudinilor fiilor duhovnicești. Atunci el este nevoit să mustre pentru păcatele și neatențiile lor, lucru de care, dacă inima nu este destul de deschisă spre a primi mustrarea, se rănește și ridică în inimi multe gânduri potrivnice.

Sigur, duhovnicul are și cuvinte de mustrare, dar și cuvinte de îmbărbătare. „Toiagul tău și varga ta, acestea m-au mângâiat“ (*Psalmul XXII*, 5), spune proorocul David. Toiagul și varga duhovnicului reprezintă cuvântul aspru care trezește din amorțire, pentru că ucenicul, de multe ori conștient, greșește în diferite chipuri.

Viața duhovnicească înseamnă: o înălțime ne-ajunsă de iubire, o adâncime nepătrunsă de smerenie, unite între ele cu un foc nestins de rugăciune. Această treime de virtuți: iubirea, smerenia și rugăciunea nu trebuie despărțită niciodată. În jurul lor gravitează celelalte virtuți, ca instrumente necesare spre a ne uni cu Dumnezeu. Fără duhovnic, nu putem însă ajunge să le trăim cu adevărat.

Astfel, părintele duhovnic își îndeplinește rolul de judecător și medic. Ca judecător, el trebuie să știe Legea lui Dumnezeu după care să-și călăuzească ucenicul. Ca medic, desigur are nevoie să cunoască anatomia omului, dar nu atât aceea a trupului, cât cea a duhului, pentru a ști să pună medicamentul potrivit la rana respectivă, la partea rațională, la partea poftitoare.

În calitate de povățuitor, duhovnicul trebuie să știe calea, iar calea nu este alta decât Hristos, Care a spus: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața“ (*Ioan XIV*, 6). El conduce pe fiul duhovnicesc ținându-l de mână, când este prunc, iar alteori dându-i drumul, ca să facă el câțiva pași pentru a experimenta personal viața, iar când cade, să se întoarcă grăbit la părintele pentru a-i mărturisi căderile și întinările pentru a primi curățirea.

În calitate de povățuitor, duhovnicul trebuie să știe calea, iar calea nu este alta decât Hristos. ✠

Părintele duhovnic împlinește multe laturi duhovnicești. Această ascultare de duhovnic exprimă o taină adâncă, ascunsă în Dumnezeu, este chipul în care Dumnezeu ni Se prezintă în modul cel mai pragmatic zi de zi.

O privire succintă peste dumnezeiasca Scriptură ne lămurește că Mântuitorul Hristos a instituit Sfânta Taină a Spovedaniei prin faptul că El Însuși a săvârșit-o întâi în timpul activității Sale pământești asupra multor oameni care își arătau credința în El, cerându-l ajutorul, mărturisindu-și păcatele, primind apoi de la Duhovnicul desăvârșit dezlegarea lor, odată cu îndemnul de îndreptare a vieții.

Avem mare nevoie de duhovnic căci prin el îl găsim pe Hristos. Nu există niciun moment când cineva, în orice stare s-ar găsi, să se poată lipsi de un povățuitor duhovnicesc, deoarece cartea sfântă glăsuiește: „Cei care n-au cârmuitor cad ca frunzele” (*Pilde XI, 14*).

Întrebarea se pune: Cum trebuie procedat pentru alegerea unui duhovnic potrivit?

Se procedează la fel cum faci când mergi la medic: întrebi care dintre ei este mai bun. Învăță el după legea lui Dumnezeu? Este un bun pedagog? Este un bun medic sufletesc? Îmi poate tămădui rănilile mele? Sfaturile lui sunt sănătoase? Cunoaște tainele inimii omului, ca să pună exact medicamentul potrivit și pe inima mea? Navighează bine între asprime și pogo-rământ? Toate acestea le aflăm prin rugăciune, prin citire și prin sfat duhovnicesc. Așa se procedează și în cazul alegerii duhovnicului. Întrebi, te sfătuiești, vizitezi mai mulți părinți, afli părerile altor creștini care merg la părintele respectiv, și așa, cu ajutorul lui Dumnezeu, prin multă rugăciune și cu sfat, ajungi la acest părinte pe care trebuie să îl vezi ca pe îngerul tău păzitor.

9. Așezați „pe cale”, devenim conștienți de nemărginita iubire a lui Dumnezeu față de noi și, în chip cu totul firesc, simțim nevoia de a ne manifesta recunoștința. Ce importanță au în creșterea noastră duhovnicească rugăciunile de mulțumire?

În creșterea duhovnicească a creștinului, rugăciunile de mulțumire au o importanță primordială, așa cum dovedește Sfânta Scriptură. Despre Abel, se relatează că primise de la Dumnezeu turme de vite, din care aducea jertfă de mulțumire, iar „Dumnezeu a căutat spre Abel și spre darurile lui” (*Facerea IV, 4*), adică le-a primit cu bucurie. De asemenea, după încetarea potopului, Noe, drept mulțumire că a fost izbăvit de la înec, a adus lui Dumnezeu jertfă din toate animalele curate salvate în corabie. Și zice Scriptura: „Apoi a făcut Noe un jertfelnic Domnului; și a luat din animalele cele curate și din toate păsările cele curate și le-a adus ardere de tot pe

jertfelnic. Iar Domnul Dumnezeu a mirosit mireasmă bună” (*Facerea VIII, 21*), „Și a binecuvântat Dumnezeu pe Noe și pe fiii lui și le-a zis: Nașteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți!” (*Facerea IX, 1*).

Însuși Mântuitorul Hristos mulțumește Tatălui Său prin rugăciune. După învierea lui Lazăr din morți, „Și-a ridicat ochii în sus și a zis: Părinte, Îți mulțumesc că M-ai ascultat” (*Ioan XI, 41*).

Sfântul Apostol Pavel ne arată că mulțumirea este primul și cel mai important răspuns al creștinului față de harul lui Dumnezeu revărsat asupra lui: „Mulțumesc totdeauna Dumnezeului meu pentru voi, pentru harul lui Dumnezeu dat vouă în Hristos Iisus”, le spune el creștinilor din Corint (*I Corinteni I, 4*). Deci, răspunsul omului la lucrarea harului dumnezeiesc este mulțumirea sau euharistia, cum este numită în limba Sfintei Scripturi.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „nimic altceva nu cere de la om Dumnezeul universului, după nenumăratele și nespusele Lui binefaceri, decât sufletul recunoscător, care să știe să-l mulțumească pentru binefacerile primite”. Prin mulțumirea adusă lui Dumnezeu, creștinul se îmbogățește duhovnicește în relația sa cu El, Care este Dăruitorul vieții veșnice (*II Corinteni IX, 11*).

Adresată lui Dumnezeu Tatăl, Izvorul tuturor darurilor, mulțumirea Bisericii este oferită prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, „căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (*Ioan III, 16*). Din acest motiv, Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă: „Orice ați face, cu cuvântul sau cu lucrul, toate să le faceți în numele Domnului Iisus și prin El să mulțumiți lui Dumnezeu-Tatăl” (*Coloseni III, 17*).

Așadar, nu Dumnezeu are nevoie de mulțumirea noastră, ci noi avem nevoie ca să mulțumim lui Dumnezeu și oamenilor, prin cuvânt și fapte de binefacere, pentru a ne îmbogăți duhovnicește și a crește în comuniune de iubire smerită și sfântă. Iar dacă nu mulțumim lui Dumnezeu și oamenilor, întrerupem sau slăbim comunicarea și comuniunea noastră cu Dumnezeu și cu semenii, săracim duhovnicește, ne închidem în auto-suficiență egoistă și posesivă, pierzând bucuria sufletului bun, recunoscător și darnic.

Când omul nu mulțumește pentru binefacerile primite, el decade spiritual și se dezumanizează. Nerecunoștința dezumanizează pe om și îl înstrăinează de semenii, însă recunoștința ridică pe om în demnitate și îl îmbogățește spiritual. De aceea, Apostolul Pavel ne poruncește: „Pentru toa-

...noi avem nevoie ca să mulțumim lui Dumnezeu și oamenilor, prin cuvânt și fapte de binefacere, pentru a ne îmbogăți duhovnicește și a crește în comuniune de iubire smerită și sfântă. ✠

te mulțumiți, totdeauna mulțumiți, căci aceasta este voia lui Dumnezeu întru Iisus Hristos spre voi” (I *Tesaloniceni* V, 18).

Neconținut Dumnezeu Își revarsă bunătatea Sa peste noi, neconținut ne cheamă, ne îndeamnă, ne dăruiește tot binele și fără de El nu putem face nimic; de aceea și recunoștința noastră față de El trebuie să fie, cum spune Apostolul: totdeauna și pentru toate. De aceea și Marele Vasile ne îndeamnă ca toată rugăciunea noastră să o începem întâi cu lauda, cu mulțumirea, cu recunoștința și pe urmă cu cererea.

Lui Dumnezeu Îi place și răsplătește recunoștința. Recunoștința, însă, este de mare folos pentru cel ce o arată. Mai întâi el împlinește o datorie, datoria de a mulțumi pentru binele primit. Dumnezeu nu are trebuință de mulțumirea și recunoștința noastră. Dumnezeu le-a făcut pe toate și toate sunt ale Lui, pentru ce ar mai avea El nevoie de ceva din partea noastră? Nu are nevoie, dar prin ele, noi ne arătăm buna așezare a sufletului nostru și pe aceasta o voiește Dumnezeu. De aceea, primește cu dragoste și răsplătește recunoștința ce I Se aduce.



Elena Dulgheru



***Ostrovul* – nebunia întru Hristos, răstignire a omului vechi și sfidare a duhului căldicel**

La paisprezece ani de la apariție, *Ostrovul*¹ (*Остров*, 2006), cel de-al optulea lung-metraj al cunoscutului cineast rus Pavel Lunghin, își păstrează actualitatea, prospețimea și puterea de convingere, atrăgând noi și noi spectatori și consolidându-și poziția de film-cult al cinematografiei de spiritualitate creștină. Și nu mă refer la genul strict al filmului cu tematică moral-religioasă, ci la spectrul generos al capodoperei, iradiante în mod egal de frumusețe, spiritualitate și umanism, situate, îndeobște, dincolo de genuri.

Paradoxul „Lunghin”

Pavel Lunghin era, la vremea apariției filmului, un scenarist cu destulă experiență în Rusia și un regizor respectat pe plan internațional, unul din favoriții Festivalului de la Cannes (unde e distins cu premiul pentru cea mai bună regie pentru filmul său de debut, *Taxi-Blues* (1990) și cu un premiu special pentru interpretare colectivă pentru filmul *Nunta* (2000). Cu toate acestea, entuziasmul cu care a fost întâmpinat cel de-al zecelea lung-metraj al său l-a uimit chiar și pe regizor, mai ales că filmele de până atunci, drame sociale cu accente de thriller, inspirate din lumea gangsterilor și fără ambiții mistico-intelectualiste, nu anunțau defel vreun apetit pentru tematica religioasă. Exista în ele multă efervescență, sinceritate, nonconformism, o măiestrie regizorală imbatabilă și multă dragoste de actori și de oameni în genere, dar nici o propensiune pentru asceză, meditație, reclusiune. Mulți cinești de succes și-au frânt gâtul la asemenea viraje spre zona misticului, făcute de dragul modei, al curiozității sau al experimentului. Nu și Lunghin!

Marele paradox este că boemul și neîmbisericitul (la acea vreme) Lunghin nu numai că nu eșuează, ci saltă și profesional, și ca popularitate

¹ O observație lingvistică: am văzut uneori că titlul filmului este tradus în românește „Ostrov”, în forma nehotărâtă a substantivului. Este greșit. Chiar dacă titlul original al filmului este „Остров” (care înseamnă insulă), în rusă substantivele nu sunt articulate, astfel că traducerea se face în funcție de contextul limbii-destinație. Iar cum în românește titlurile, dacă sunt substantive, sunt, îndeobște, articulate (nearticularea introducând un accent semantic aparte), traducerea normală este în formă articulată: *Ostrovul*.

cu *Ostrovul*, devenind treptat, împreună cu Petr Mamonov, interpretul rolului principal, un fel de port-drapeluri ale etosului creștin în rândul intelectualității artistice. Cei doi, dar mai ales Petr Mamonov, dau nenumărate interviuri și sunt invitați la multe întruniri pe tema reîmbisericii societății postsovietice, a artei creștine, a relației artistului cu credința.

Puțină lume din afara Rusiei știe că Pavel Lunghin este, din 2010, președintele Festivalului Internațional de film dedicat lui Andrei Tarkovski, „Zerkalo” (Oglinda), care se desfășoară anual la sfârșitul lunii mai în orașul Ivanovo, nu departe de locurile natale ale lui Tarkovski.

Marele nedreptățit al Ostrovului

Filmul, produs de regizor, împreună cu doi colaboratori (Serghei Șumakov, Olga Vasilieva) în studioul său propriu (*Студия Павла Лунгина*), este realizat după scenariul unui debutant, Dmitri Sobolev, un necunoscut la vremea respectivă, proaspăt absolvent al Institutului de Cinematografie din Moscova (VGIK), care scrisese scenariul *Ostrovul* ca lucrare de absolvire a facultății de scenaristică. Este adevărat că foarte tânărul Sobolev fusese, la VGIK, studentul lui Iuri Arabov (scriitor și pedagog important, un maestru al integrării osmotice a misticului în cotidian, cunoscut și ca „scenaristul lui Sokurov”) și avea deja o cultură teologică la vremea respectivă, cu multe lecturi patristice la activ, vizitase mănăstiri și înțelese din interior viața monahală – cum povestește într-un interviu în anul 2007 din revista *Rossijaskaja gazeta*² –, așa că buna cunoaștere a asceticii și misticii ortodoxe, care uimește în film și cucerește prin fresc și organizate, i se datorează scenaristului Sobolev, care a rămas, din punctul de vedere al popularității, marele nedreptățit al peliculei. Chiar dacă, între timp, Sobolev a reușit să câștige câteva premii internaționale pentru scenariu și a realizat mai multe filme, acestea nu au egalat niciodată succesul *Ostrovului*, iar numele talentatului și inteligentului scenarist s-a cam pierdut din memoria publică a ecranului. Cu toate acestea, pentru a înțelege cheia succesului filmului, trebuie să nu neglijăm aportul, esențial, al scenariului.

Fenomenul „Ostrovul”

Încă de la apariția sa, filmul a prilejuit reacții vii și de lungă durată în special în spațiile de cultură creștin-ortodoxă, inclusiv în România, venite din partea iubitorilor filmului de artă și a cinefililor, inclusiv a opiniei

² „Остров” везения. Автор сценария фильма „Остров” Дмитрий Соболев о возможности успеха в наше время. Текст: Елена Яковлева / Российская газета, 28.02.2007 („Ostrovul” succesului. Autorul scenariului filmului „Ostrovul”, Dmitri Sobolev, despre posibilitatea succesului în vremea noastră”, interviu de Elena Iakovleva), <https://rg.ru/2007/02/28/sobolev.html>

publice, și mai puțin din partea distribuitorilor, a festivalurilor și a presei de specialitate din România, care, din motive mai degrabă politico-ideologice, aproape că au ignorat filmul. (Nimeni nu distribuie un film rusesc în România, dacă nu a fost în prealabil premiat la Berlin, la Cannes sau la alt festival important occidental, dar ce șanse are a intra în competiția acestora un film care promovează identitatea pravoslavnică rusă?) Era de înțeles, așadar, că filmul, în pofida succesului extraordinar și a potențialului comercial pe măsură, nu avea șanse să fie cumpărat de distribuitorii din România. De aceea este greu să vorbim de un rating oficial, consemnat de distribuitori, dar perenitatea filmului în mediul distribuției libere și popularitatea sa constantă îi confirmă un succes de public inegalabil până azi în zona filmului de spiritualitate creștină.

De altfel, specialiștii consemnează că *Ostrovul* este primul film de spiritualitate creștin-ortodoxă care sparge bariera elitismului (de tipul Tarkovski-Zviaghințev), dovedind că genul poate avea succes la public. Acesta era un atu important, mai ales că prima voce importantă din Rusia de după 1990 din aria filmului mistic creștin era Andrei Zviaghințev (*Întoarcerea*, 2003), un cineast de primă mână, dar „elitist”, continuator – la acea vreme – a direcției simbolismului sacru al lui Tarkovski și Sokurov. Succesul incendiar al *Ostrovului* a dat undă verde studiourilor din Rusia să producă o întreagă suită de filme de gen, accesibile publicului și de înaltă ținută artistică și moral-spirituală, în care tematica religioasă era grefată pe un fundal istoric (*Minunea*, *Capela îngerului*, *Preotul*, *Călugărul și dracul*, *Hoarda*) sau de actualitate (*Primăvara este aproape*, *Ziua Sfântului Iurie*): toate acestea sunt realizate după 2006 și, într-un fel, datoare *Ostrovului*.

În ce constă magnetismul cu care filmul a cucerit – susțin jurnaliștii – peste o jumătate din populația Rusiei? În universalitatea sau caracterul general-uman al poveștii, bazată pe trinomialul moral trădare-ispășire-iertare, în expunerea emoțională atent nuanțată, în harisma protagonistului Petr Mamonov (vechi colaborator al lui Lunghin, încă de la *Taxi-Blues*) și a întregii echipe actricești, precum și – nu în ultimul rând – în magnificența limbajului audio-vizual, care cucerește din prima clipă.

Muzica rarefiată, hipnotic-meditativă, semnată de Vladimir Martînov, debutată odată cu unduirile line ale Mării Albe, cu care începe filmul, ne cufundă într-o stare de introspecție, specifică examenului de conștiință, dar și convingerii că blândețea lui Dumnezeu își face casă în noi. Peisajul ascetic al insulei nordice din regiunea Karelia, unde se petrece acțiunea (nu departe de arhipelagul și Mănăstirea Solovki sau Solovăț, cum îi zic românii), peisaj marcat de albastrul rece-translucid al mării și de contururile domoale ale uscatului de piatră albă pătată cu mușchi verde, amintește de poetica vizuală a *Întoarcerii* lui Zviaghințev,

susținând emoțional demersul introspectiv propus de coloana sonoră.

În planul poeticii văzului, recele necruțator al insulei alb-albastre înghețate, contrapunctat de focul neîntrerupt al cuptorului de cărbuni, pe care îl are de întreținut personajul principal, foc care sugerează, în planul misticii uzuale, flăcările iadului, acest dipol gheață-foc însoțește emoțional și semantic destinul protagonistului, angajat în profunda sa transformare lăuntrică.

Doar poezia luminii, ce învăluie și dezvăluie cu virtuozitate, într-un singur cadru, chipuri și jumătăți de priviri (imaginea, semnată de Andrei Jegalov, e unul din argumentele forte ale filmului), precum și relația contrapunctică dintre imagine și muzică – o suită de sunete ca zgomotul apei stătute, întrerupte brusc de tăceri – amintesc plastic de miezul mistic al operei tarkovskiene. O frunte culcată cu penitență pe pietre și flori reia un celebru cadru al meditației eroului principal din *Călăuza*. Andrei Jegalov mai exploatare mistică luminilor nordului în filmul-cult *Cucul / Kukushka*, o dramă de război și de dragoste cu mesaj pacifist, afiliată realismului magic, ce făcuse carieră prin 2004. Cele câteva premii pentru imaginea *Ostrovului* i-au revenit lui Andrei Jegalov, din nefericire, post mortem.

Povestea filmului

Scenaristul Dmitri Sobolev a optat pentru o narativitate în care sensurile se arată direct, ele se revarsă din jocul actorilor, care își intuiesc foarte bine personajele, joc ce animă câteva secvențe paradigmatiche, fără recurs la parable.

În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, undeva la Marea Albă o barjă sovietică transportatoare de cărbuni este capturată de nemți. Fochistul barjei este descoperit de nemți și, de frică, își trădează căpitănul, care se ascunde sub cărbuni. Fasciștii vor să-i împuște pe amândoi, dar fochistul, cuprins de panică, își imploră viața, clemență pentru care nemții îi cer să-și împuște tovarășul. Tihon, împușcat de fochist, cade în mare, iar nemții pleacă, detonând barja. Niște călugări de pe o insulă scot din mare trupul aproape neînsuflețit al tânărului fochist.

Acțiunea se continuă în 1976, în micul schit de pe insulă. Fochistul e mult îmbătrânit, se numește acum călugărul Anatolie (tulburător interpretat de Petr Mamonov) și are ca ascultare întreținerea micii centrale de termoficare a schitului, de fapt, un vechi cuptor cu cărbuni, care trebuie întreținut permanent. Tot aici și locuiește Anatolie, dormind direct pe cărbuni. Cu greu putem ghici în el pe soldatul isteric de odinioară. Acum e un bătrân auster, singuratic, cu apucături ciudate de măscărici, prin care își protejează solitudinea de privirile indiscrete ale fraților. E

privit cu suspiciune de obște, dar căutat insistent de mireni. Dumnezeu l-a învrednicit cu darul înainte-vederii și al rugăciunii vindecătoare, dar sufletul său are neliniștea focului pe care îl întreține în cuptoare. De aici și tentația izolării.

„Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul!” – vorbele monotone se preling peste poienile nordice de florimici și licheni, peste lucirile oțelite ale apei, străpunse de o rază subțire de soare, în cadre înguste, plonjate sau largi, contemplative, printre pașii monahilor răzlețiți trebăluind, cărora târziu le vedem chipul. Camera de filmat urmează, și ea, disciplina interiorizată a vieții ascetice. Rugăciunea unei inimi se împletește cu o a doua și o a treia, fiecare în singurătatea ei, dar urcând împreună spre aceeași deplinătate a harului. Este leitmotivul auditiv și vizual, borna ce marchează, ca în Pateric, pașii de lucru și de odihnă ai zilei. Sobornicitatea, lucrată tainic în singurătate.

În solitudinea sa, monahul Anatolie se roagă pentru pacea cerească a celui pe care crede că l-a ucis; vorbește cu el în gând, îi cere iertare, dar el însuși nu poate să se ierte. Conștiința crimei săvârșite din lașitate îl face să se autocondamne la tăcere și izolare, trăite ca un palier purificator al existenței. Anatolie refuză cu obstinație prietenia celorlalți frați, cărora le face șicane cu tâlcuri de el știute... un par ars, aruncat de sus în fața unui frate, prefigurează incendiul mănăstirii, survenit o zi mai încolo, de care, însă, părintele Anatolie nu-i avertizează. Își unge cu smoală mânerul de la ușa chiliei, ca să-i descurajeze pe frați să-i calce pragul.

Părintele Iov (alias Dmitri Diujev), un călugăr cu un aer intelectual și citadin, e enervat de pretensele lui veleități de nebun mistic, îl spionează și îi raportează starețului Filaret toate excentricitățile și abaterile lui de la canon. Într-o doară, părintele Anatolie îl întreabă pe părintele Iov dacă își mai aduce aminte „de ce l-a omorât Cain pe Abel”. Orgolios, acesta se simte sfidat de întrebarea elementară, fără să-și dea seama că ea conține tocmai diagnosticul bolii lui sufletești: invidia. Căci spilcuitul Iov, care încearcă să fie un călugăr corect, dar simte că îi lipsește harul, îl invidiază pe mucalitul Anatolie pentru notorietatea lui printre mireni. Abia în final părintele Iov își recunoaște acest păcat.

Câteva sfaturi abrupte, câteva părelnice clarviziuni (exprimate în ambigue jocuri de cuvinte), câteva momente de duioșie necăutată, manifestate față de mirenii suferinzi veniți să îl caute pe părintele Anatolie, toate aceste momente de dens dramatism sunt întrerupte de întoarcerea, iară și iară, la arzătoarea sa rugă de pocăință, care se desfășoară ca un leitmotiv al filmului.

Majoritatea celor care îl caută pe părintele Anatolie sunt femei. O tânără disperată, sobru și emoțional interpretată de fragila Ianna Isipovici, care vrea să avorteze, venită să ceară binecuvântare... pentru avort, e

zdravăn muștruluită, încurajată și trimisă acasă cu binecuvântarea pentru a naște pruncul, care – promite părintele – îi va reface viața.

O femeie simplă, cu soțul dispărut de multă vreme în război, pe care îl iubise foarte mult și care încă îl jalește, întreabă cum să își pomenească bărbatul: la vii sau la morți? Pentru situațiile delicate și grele, care țin de descoperirea de sus, părintele Anatolie recurge la un șiretlic, dublat de o inocentă mascaradă: se prefacă că nu el este „marele Anatolie”, ci intermediarul acestuia, pentru a evita slava deșartă. Astfel, dintr-o cameră alăturată, el interpretează pe două voci dialogul dintre „adevăratul Anatolie” (la care mirenii nu au acces) și „ucenicul lui” (de fapt, aceeași persoană), pentru a-i spune femeii că nu e văduvă și că trebuie să plece urgent în Franța, pentru a-și lua rămas bun de la soțul ei, care trăiește acolo de multă vreme și urmează să moară. Aproape neverosimila situație capătă credibilitate grație credinței actorilor și a detaliilor care îi dau substanță. Memorabilă Nina Usatova – un mare nume al scenei rusești și sovietice – în acest rol episodic, sobru, emoțional și dens cât o poveste de viață. „Cum să plec eu acum în Franța?” – întreabă femeia, care probabil nu părăsise niciodată Rusia. „Vinde-ți gospodăria și animalele și grăbește-te să îl prinzi în viață, dacă îl iubești așa de mult cum spui!” – îi răspunde, ferm și convingător, părintele Anatolie.

Concursul actorilor episodici, care-și asumă scurtele partituri cu seriozitatea unor roluri de prim plan, asigură densitatea dramatică a peliculei.

La fel se întâmplă și în episodul celei de-a treia vizite mirenești, de data asta a unei mame (alias Olga Demidova) cu un copil șchiop, venită să ceară vindecarea acestuia. Îl vedem pe Anatolie cum transpiră în rugăciune pentru copilul ce nu poate merge, pentru ca apoi, cu o nădejde venită din nesfârșită milă, dar, mai ales, de sus, să îi spună: „Ridică-te!”. Puștiul se ridică fără cârje și face doi pași nesiguri: nimic mecanicist în această minune încă nedesăvârșită, pe care o vezi închegându-se pe măsura credinței și a insistenței rugătorului, dar și a speranței sărmanilor care cer ajutor. „Nu vei mai avea nevoie de cârje! Dar pentru asta trebuie să rămâi peste noapte, ca mâine să te împărtășești”. Cerința e amendată, neașteptat, de mama copilului, care refuză rămânerea obstinat, motivând în final că nu poate lipsi de la ședința de a doua zi la servicii. Consternat de egoismul femeii, care își iubește serviciul mai mult decât copilul, părintele Anatolie o mustră vehement și aproape că îl răpește pe puști, și abia atunci femeia își realizează greșeala și izbucnește în lacrimi...

Toate aceste psihodrame – le putem numi așa pentru autenticitatea interpretării – cresc treptat în intensitate și ne ating emoțional pe toți, pentru a ajunge la momentul maximal în episodul celei de-a patra vizite mirenești și „minuni” a părintelui, cea care îl va și dezlega de supliciul

lumii acesteia. Este marea izbăvire pe care acesta o aștepta, fără să fi îndrăznit, probabil, să își mărturisească asta. Se pare că îngerul i-o vestește, pentru că Anatolie, ca niciodată, își așteaptă în micul debarcader șalupa cu noii veniți. De data asta sunt oaspeți din lumea bună: amiralul Tihon, un bărbat robust, cam de vârsta părintelui, cu fika sa adultă, Nastia, o femeie sofisticată, bolnavă de nervi. Un inedit dialog păsăresc se pornește între „nebulul întru Hristos” Anatolie și nebuna de-a binelea Nastia. Primul cântă cucurigu printre colinele înghețate, iar Nastia îi răspunde tot prin incantații păsărești, ca celei mai adânci chemări a inimii sale; duetul amintește, prin gestică și priviri, dar și prin inocență, ritualurile nupțiale ale păsărilor. Căci Nastia își intuiește în Anatolie vindecătorul, dar și părintele simte că, prin nebuna Nastia, își va primi și el izbăvirea. Cei doi se îmbrățișează fericiți sub privirile înmărmurite ale scepticului amiral și Anatolie o ia în brațe pe Nastia, aproape ca mirele pe mireasă. „Fiică-mea e nebună!” – se scuză Tihon. „Nu, nu e nebună, explică părintele. Are demon”. „De unde știi?”. „Îl cunosc personal!” – răspunde, sibilinic, părintele. Instabilitatea psihică a Nastiei iese în evidență și chipul ei, inițial exaltat de fericire, capătă accente neliniștite și chiar de groază. Părintele nu mai este de mult lângă ea, a îngenușat între ghețuri și se roagă fierbinte: „Să se scoale Dumnezeu și să se risipească vrăjmașii lui!...”. Nastia se rostogolește printre alte coline înghețate, cuprinsă de spasme, plânge, se vaietă. Nimic din indecența filmelor hollywoodiene cu exorcisme nu e prezent în acest dramatic spectacol, ce se petrece tot timpul în coordonatele milei și ale umanului (fie și alterat), iar nu ale groazei. Când Nastia cade leșinată, părintele i-o predă tatălui ei. Tânăra femeie, care își pierduse mințile după ce fusese părăsită de soț, este acum vindecată. Amiralul se grăbește să plece, dar părintele îl reține și îl invită la o scurtă convorbire de taină, unde, spre nedumerirea acestuia, îi destăinuie marea dramă a vieții sale: trădarea și uciderea unui camarad de arme în timpul războiului. Abia atunci bătrânul amiral înțelege motivul reținerii sale, pleacă ochii stânjenit și zâmbește dulce-amar: „Da, îl știu pe omul acela, nu a murit. A fost doar rănit la braț, dar suflul exploziei l-a aruncat în mare și a reușit să se salveze. Stai liniștit, te-am iertat, te-am iertat chiar de atunci”... Cu o mimică abia sesizabilă și replici infime, talentatul actor Iuri Kuznețov (cunoscut în lume din filmul lui Alexei Gherman, *Prietenul meu Ivan Lapșin*, iar în Rusia și datorită popularelor seriale în care a jucat) reconstituie un portret de personaj complex, de mare încărcătură dramatică.

Zarurile sorții, aruncate cândva haotic în piața vieții, s-au readunat în matcă. Tihon pleacă, iar părintele Anatolie e fericit că poate, în sfârșit, să moară!

Tabloul morții lui Anatolie, cu ritualul așezării în ziua dinainte știută în coșciugul improvizat dintr-o ladă, spre enervarea lui Iov, și rugarea

acestuia de a chema frații să tragă clopotul la o oră stabilită, acest tablou finalizează prima linie dramatic-narativă a filmului, cea a relației părintelui cu mirenii, și o intersectează cu cea de-a doua linie, și anume relația sa cu obștea călugărească. Dacă prima linie dramatică este, în genere, non-conflictuală și are o creștere treptată spre apogeu, linia relației cu obștea este conflictuală și sinuoasă.

Părintele Anatolie este indviat pentru calitățile sale de fratele Iov, care îi interpretează apucăturile ca expresii ale orgoliului, și adulat de starețul schitului, părintele Filaret, care vede în el un adevărat sfânt. Nimeni din frați nu îi cunoaște păcatul care nu îi dă pace. Starețul încearcă să se apropie de Anatolie, dar părintele fochist îl respinge. În urma incendiului care a mistuit o parte din mănăstire, starețul se mută în chilia fochistului, prilej cu care acesta inițiază o nouă psihodramă, umplând chilia de fum, punându-i pe foc părintelui prețioasele cizme primite cadou de la un episcop și aruncând în mare pilota călduroasă adusă din Grecia. Vindecat de patima micilor comodități și conștientizat de slăbiciunea fricii sale de moarte, starețul îi mulțumește părintelui, după o ordine a moravurilor în care duhul căldicel nu își găsește loc și pe care numai nebunia întru Hristos o poate înțelege.









