

† Petroniu Florea

LITERATURA PATROLOGICĂ
ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLUL XX
VOLUME II

Editura Episcopiei Sălajului
„Credință și viață în Hristos”
Zalău, 2015

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

PETRONIU FLOREA, episcop al Sălajului

Literatura patrologică românească în secolul XX

/ Petroniu Florea. - Zalău : Editura Episcopiei Sălajului

„Credință și viață în Hristos”, 2015-

3 vol.

ISBN 978-606-93297-0-2

Vol. 2. - 2015. - ISBN 978-606-93297-2-6

821.135.1.09

Capitolul III

Alte lucrări patrologice românești

a. Teze de doctorat în Patrologie, ori cu caracter patologic, prezentate în rezumat

Mihail Bulacu: *Școala catehetică patristică: bază de orientare pentru actuala școală catehetică. Studiu introductiv în Catehetica ortodoxă*¹
(teză de doctorat susținută în anul 1928,
la Facultatea de Teologie din București).

În introducerea tezei sale de doctorat, Mihail Bulacu afirmă că „încă de multă vreme au început în Biserica Ortodoxă Română preocupări pentru a da învățământului religios din școală orientări noi, spre a corespunde mai mult idealului pe care îl urmărește Biserica. De asemenea, educația religioasă a tineretului creștin a constituit preocuparea de căpetenie a celor ce au dorit rezolvarea problemei catehetice”². În congresele pedagogice precum și în lucrările publicate, s-a constatat că „slăbirea acțiunii noastre catehetice constă în bună parte tocmai în întreruperea legăturii firești ce trebuia să existe între actuala pedagogie catehetică și pedagogia creștină din epoca de înflorire a școlii catehetice patristice. Biserica noastră a putut da viață școlii ce s-a întemeiat

¹ **Preot Mihail Bulacu**, *Școala catehetică patristică: bază de orientare pentru actuala școală catehetică. Studiu introductiv în Catehetica ortodoxă*, Tipografia Diecezană, Oradea, 1928.

² **Ibidem**, p. 1.

în pridvorul ei, dar școala nu-i mai poate da învățământului religios decât spiritul ei intelectualist pe care îl are față de întregul ei învățământ. De aceea Bisericii, iar nu școlii, îi revine sarcina de a-și reface temelia creștină a învățământului său religios, adică a catehizării tineretului”¹.

În subcapitolul intitulat: „Influența pedagogiei laice asupra învățământului religios”, autorul cărții constată că „drumul istoric parcurs de misiunea de a învăța a Bisericii Ortodoxe prin intermediul catehizării a întâlnit în calea sa multe influențe, însă cea mai puternică a fost cea a școlii laice, a cărei pedagogie s-a crezut îndreptățită să-și exercite drepturile ei exclusive și asupra învățământului religios. De aceea ne-am trezit cu învățământul religios rămas nu numai între zidurile școlii, izolat de Biserică, dar explicându-și acțiunea sa numai prin prisma pedagogiei pur filosofice, de aceea stăruim asupra înlăturării extremei pur intelectualiste, care, odată intrată în învățământul școlii s-a extins și asupra religiei ca obiect de învățământ”². „Herbart, marele pedagog al secolului al XIX-lea, care așază pedagogia pe temelie științifică, recunoaște singur că în materie de pedagogie religioasă nu poate afla o bază sigură, fiind necunoscător al adevărilor descoperite pe calea revelației supranaturale”³.

Mihail Bulacu afirmă: „Catehetica nu este o simplă metodică a învățământului religios în școală, ci ea se extinde peste întreaga educație religioasă creștină a tineretului. Fără să negligeze etica și psihologia, catehetica folosește filosofia religioasă, logica, estetica și nu mai puțin teologia dogmatică, teologia morală, liturgică, patrologia și chiar ascetica și mistica creștină”⁴. „În Biserica Ortodoxă, principiile vechii catehizări a candidaților

¹ **Ibidem**, p. 2.

² **Ibidem**, pp. 2-3.

³ **Ibidem**, p. 4.

⁴ **Ibidem**.

adulți la botez sau catehumenatul sunt și astăzi în vigoare, dar au rămas oarecum izolate de catehizarea tinerilor, care primind botezul în pruncie, au fost lăsați aproape numai pe mâna școlii laice, de aceea cercetarea acțiunii catehetice din primele veacuri creștine, atât asupra tinerilor botezați, cât și asupra catehumenilor adulți, ne va face să înțelegem mai bine necesitatea revenirii actualei noastre catehizări la adevăratele principii catehetice”¹.

„Veacurile creștine primare au fost secolele de înflorire a creștinismului, atât în știința teologică, cât și în viața creștină. Școala lui Clement Alexandrinul și a lui Origen confirmă existența unui creștinism cultivat, iar filosofia patristică este izvorul neîntrecut al celei mai înalte pedagogii creștine. Grija Capadocienilor, a Sfântului Ioan Gură de Aur, a Sfântului Chiril al Ierusalimului, a Fericitului Augustin pentru luminarea creștină a copiilor ne lasă însemnate pagini de orientare în materie catehetică, iar filosofia patristică ne va arăta că puterea de transmitere a creștinismului nu stă numai în simpla instruire a intelectului, ci și în catehizarea integrală creștină a sufletului”². Astfel, „școala catehetică a primelor veacuri creștine formează cel mai puternic izvor de principii experimentate cu deplin succes pentru catehetica ortodoxă”³.

„Adevăratul întemeietor al școlii catehetice este Iisus Hristos, prin intermediul Bisericii întemeiate de El. Prin însăși practica învățăturilor Sale, El îi pune bazele și îi dă continuitatea mai departe, prin Biserică. Mântuitorul aduce prin școala Sa adevărul dumnezeiesc cel nedescoperit ființei omenești, adevăr care se adresează nu numai către rațiunea omenească, ci către întreaga viață sufletească a omului, instituindu-se astfel adevărata școală a vieții creștine. De aceea Iisus Hristos este recunoscut

¹ **Ibidem**, pp. 5-6.

² **Ibidem**, p. 6.

³ **Ibidem**, pp. 6-7.

drept singurul Învățător și Educator neîntrecut al omenirii (Matei 23,8)”¹. „Cuvântul întrupat ne aduce deplina cunoaștere a lui Dumnezeu, a căii ce duce la El și a vieții creștine pe pământ. Domnul nostru Iisus Hristos aduce odată cu adevărul și harul, căci «harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos» (Ioan 1,17). De aceea pedagogia Bisericii va fi nu numai luminătoare, ci și sfințitoare, ducând la mântuire”².

Pe lângă învățătura Sa cea dumnezeiască, „Domnul nostru Iisus Hristos ne-a înfățișat și modelul desăvârșit al catehetului, căci din lucrurile vieții zilnice, El a știut să facă tablouri ale veșniciei, urcând prin cuvânt la intuirea adevărilor celor mai înalte. Învățământul Său a fost în permanență psihologic”³, iar „metoda folosită de El una psihologică, având învățământul gradat și potrivit cu fiecare categorie de ascultători”⁴.

„Înainte de a se înălța cu trupul la cer, Domnul Hristos le-a dat numai Sfinților Săi Apostoli puterea de a transmite tuturor neamurilor învățătura și harul ce le-a încredințat, zicându-le: «Mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă» (Matei 28,19-20). Porunca Mântuitorului are un îndoit caracter: mai întâi de ordin pur didactic și apoi de ordin pedagogic creștin”⁵.

„Pe lângă învățătura Bisericii, disciplina sacramentală cere legătura între partea didactică și partea pedagogică creștină, formând ceea ce s-a numit mai târziu «catehumenatul». Acesta constă în instruirea și educația catehetică, având ca temei porunca pe care Domnul Hristos a dat-o ucenicilor Săi.

¹ **Ibidem**, p. 9.

² **Ibidem**, p. 10.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 11.

⁵ **Ibidem**, p. 13.

În acest fel, pedagogia Noului Testament a rămas temelia edificiului pedagogiei creștine profesate de învățătorii și Părinții bisericești”¹.

Primele lecții de catehizare au aparținut Sfinților Apostoli, în cunoscutele lor misiuni, realizate prin viu grai, încât „cateheza orală stă la baza tradiției orale, ca izvor al Evangheliilor sinopticilor. De asemenea, catehezele scrise de Sfinții Apostoli se află în locurile profunde ale epistolelor lor, în care ei se vedeau siliți să revină în scris asupra a ceea ce începuseră să învețe prin viu grai. Cuprinsul unor asemenea cateheze apostolice îl întâlnim în Epistola I către Corinteni, în Epistolele către Galateni și Coloseni, în Didahia celor 12 Apostoli și în Simbolul Apostolic”². Cu toate acestea, „o catehizare sistematică nu putem avea în veacul apostolic, pentru că acesta a fost dedicat mai mult misiunilor apostolice, când încreștinările se făceau în masă, grație puterii cuvântului și darului Sfinților Apostoli, aceștia fiind cei dintâi cateheți care au instruit și au pregătit masele pentru botez”³.

„Școlile catehetice, cu organizare proprie, s-au născut mai mult în chip spontan, datorită necesităților pe care Biserica le resimțea deopotrivă în interior și în afară. Prelucrarea materialului de credință într-o formă mai elevată începe a fi cerută de atacurile pe care păgânii le dădeau creștinismului. Începând cu Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, găsim o formă deosebită a învățăturii creștine, cum sunt apologiile. Școala deschisă de Sfântul Iustin la Roma este începutul școlilor creștine superioare din veacul apologetic. De asemenea, apologetul Irineu a pus bazele unei școli asiaticе”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 14.

² **Ibidem**, pp. 15-16.

³ **Ibidem**, p. 17.

⁴ **Ibidem**, pp. 17-18.

„Catehizarea a fost socotită de toți Sfinții Părinți, dar în special de Sfântul Chiril al Ierusalimului, ca cel mai bun mijloc și armă sigură împotriva ereticilor, iudeilor, samarinenilor și păgânilor, iar lupta contra elitei intelectuale a păgânismului în afară și contra falsei gnoze înăuntru, a impus Bisericii necesitatea de a studia în mod științific conținutul elementelor de credință”¹.

„Data la care școlile catehetice au luat ființă a fost între anii 100-106, pe vremea Sfântului Iustin Martirul și Filosoful. Epoca lor de înflorire a început cu sfârșitul veacului al doilea, al apologetilor, a continuat și a înflorit cu veacul al treilea, al marilor cateheți ai Alexandriei și Cezareii Palestinei, și a atins apogeul în veacul al IV-lea, când a fost sprijinită de distincții pedagogice creștini ai Capadociei, Antiohiei și Ierusalimului”².

În continuare, autorul cărții prezintă școlile catehetice.

Prima este *școala din Alexandria*.

„Viața intelectuală de veacuri făcea ca acest oraș să aibă la finele veacului al doilea un mediu de erudiție și să fie un centru filosofic renumit. Școala catehetică din Alexandria a intrat în lumina istoriei la sfârșitul secolului al II-lea. Nici Biserica și nici Episcopul ei n-au înființat-o, ci ea s-a născut în chip spontan, deși mai târziu a primit și autorizația canonică a Episcopului Demetrius”³.

Primul conducător al școlii catehetice din Alexandria a fost Panten, un om de aleasă cultură. El a fost urmat de Clement Alexandrinul. Acesta s-a născut păgân, iar în tinerețe a vizitat Grecia, Italia, Palestina și Egiptul. „Cunoscând autorii clasici, și mai ales pe Platon, a devenit unul dintre cei mai instruiți scriitori creștini ai primelor veacuri. Creștinismul i-a putut

¹ *Ibidem*, pp. 18-19.

² *Ibidem*, p. 20.

³ *Ibidem*, p. 22.

da adevărul revelat, pe care nu l-a aflat în nici o filosofie”¹. „Clement este cel dintâi care a încercat să întemeieze o știință creștină, pe care s-o opună filosofiei păgâne. Metoda alegorică în interpretarea Sfintei Scripturi a fost mult întrebuințată de Clement, iar scrierile sale: *Protrepticul*, *Pedagogul* și *Stromatele* ne documentează principiile sale pedagogice creștine, de care a fost călăuzit în practica sa catehetică”².

Unul dintre cei mai distinși elevi ai școlii a fost Origen, care a preluat conducerea acesteia la vârsta de 18 ani. „Origen este marele transformator al gândirii creștine, care datorită lui a luat un mare avânt la începutul veacului al III-lea”³. „Făcând la început misiune de evanghelizare între păgâni, Origen a început să-și recruteze discipolii dintre cei ce doreau o convertire sinceră la creștinism. Învățăământul său catehetic consta exclusiv din explicarea Sfintei Scripturi. Renumele lui de catehet i-a impus admirația Episcopului Demetrius, care l-a întărit în chip oficial la conducerea școlii. Prin acest act, școala catehetică a fost recunoscută și patronată de Biserica din Alexandria. În interpretarea Sfintei Scripturi, mai ales a Vechiului Testament, școala alexandrină prefera alegoria. Cu vremea, Origen a început să completeze studiul Sfintei Scripturi cu educația creștină, iar ulterior a lărgit și mai mult programa de lucru a școlii. Cei ce frecventau cursurile școlii erau recrutați mai mult din mijlocul păgânilor”⁴.

Lui Origen i-au urmat în fruntea școlii Heracles, Dionisie cel Mare, Pierin, Teognost, Petru Martirul și mai târziu Didim cel Orb. Cu veacul al IV-lea și al V-lea această școală începe să decadă. „Sfântul Chiril al Alexandriei este numele

¹ **Ibidem**, p. 23.

² **Ibidem**, p. 24.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 25.

reprezentativ cu care se continuă renumele acestei școli în veacul al V-lea creștin”¹.

Printre cei care au studiat la școala catehetică din Alexandria se numără: Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie Taumaturgul, Episcopul Neo-Cezareei, care a rămas 8 ani pe lângă Origen, pentru a asculta explicarea Sfintei Scripturi și Eusebiu de Cezareea.

Școala catehetică din Cezareea Palestinei

Întrucât a ajuns la neînțelegeri cu Episcopul Demetrius, Origen s-a mutat din Alexandria Egiptului în Cezareea Palestinei, școlile catehetice din cele două orașe devenind rivale.

Dintre tinerii care au studiat la această școală s-au remarcat Firmilian, cei doi frați Grigorie și Atenodor, precum și „Sfântul Grigorie de Nazianz, la vârsta de 16 ani, care nefiind mulțumit de studiile de aici, s-a dus cu fratele său Chesarie în Alexandria Egiptului, patria științelor și a filosofiei”².

Școala catehetică din Antiohia

„Către sfârșitul veacului al III-lea, mai mulți preoți învățați, printre care și Doroteus, au fondat școala catehetică din Antiohia. Aceasta a câștigat mare însemnătate, mai ales în direcția ermeneuticii și exegezei. La această școală predomina interpretarea literară istorico-gramaticală a Sfintei Scripturi”³.

Cei mai importanți conducători ai școlii au fost: Lucian Martirul, Diodor, Episcopul Tarsului, și Sfântul Ioan Gură de Aur, care era discipolul lui Diodor. „Episcopul Flavian, care l-a hirotonit preot, i-a dat Sfântului Ioan însărcinarea de a catehiza și a predica cuvântul lui Dumnezeu în Biserica Antiohiei, drept care aparținea numai Episcopului. Preocuparea Sfântului Ioan pentru catehizare o vedem și după ce a ajuns Arhiepiscop al

¹ Ibidem, p. 26.

² Ibidem, p. 28.

³ Ibidem.

Constantinopolului, când, în anul 404, sub presiunile împărătesei Eudoxia, a fost condamnat de către un sinod, fiind scos din biserică în Sâmbăta Sfintelor Paști, unde tocmai boteza catehumenii în baptisteriu”¹.

Alți doi conducători renumiți ai școlii catehetice din Antiohia au mai fost Teodor de Mopsuestia și Teodoret, Episcopul Cirului. „Influența nestoriană venită în această școală, în care și Nestorie a fost elevul lui Teodor de Mopsuestia, a adus decăderea ei, căci cei mai mulți învățați ai acestei școlii, cu excepția Sfântului Ioan Gură de Aur, au căzut în erezii hristologice”².

Școala catehetică din Ierusalim

Nu se cunoaște cu exactitate nici timpul înființării școlii catehetice din Ierusalim, nici întemeietorul acesteia. Informațiile cele mai de seamă despre activitatea acestei școli le avem în veacul al IV-lea creștin. Aici catehizarea era făcută în biserică, cel mai important catehet fiind Episcopul. „Sfântul Chiril al Ierusalimului, ca Episcop local, este persoana în jurul căreia gravitează cele mai multe documente referitoare la această școală”³. Catehezele erau rostite în timpul Liturghiei catehumenilor. Cei ce ascultau catehezele nu erau doar candidații la botez, ci și mulți credincioși, care doreau să aprofundeze adevărurile de credință.

Școala celor trei mari Capadocieni

„Această școală catehetică nu și-a menținut unitatea prin aceeași localitate fixată pentru instruire, ci prin unitatea ideilor celor trei mari Sfinți Părinți Capadocieni”⁴.

„Sfântul Vasile cel Mare (330-379) intră în categoria marilor pedagogi creștini ai Bisericii de Răsărit. Acesta ocupă

¹ **Ibidem**, p. 29.

² **Ibidem**, p. 30.

³ **Ibidem**, p. 31.

⁴ **Ibidem**, p. 32.

locul cel dintâi între capadocieni în privința ordinii și a forței cugetării. Sfântul Grigorie de Nazianz (329-390), supranumit și «Teologul», a fost înzestrat cu darul poeziei, fiind cu mult mai impresionant decât Sfântul Vasile cel Mare, care era mai grav și mai măreț în toate actele sale”¹. „Sfântul Grigorie de Nisa (332-395) a fost cugetătorul cel mai profund din cei trei învățați ai Capadociei. El a lucrat foarte mult în direcția de a da învățământului creștin o bază filosofică”².

Școala catehetică din Edesa

Această școală a fost înființată pe la sfârșitul veacului al II-lea de către Protogene și datorită Sfântului Efrem Sirul și-a luat avânt în cercetarea Sfintei Scripturi, unde a ținut calea de mijloc între alegorismul școlii catehetice din Alexandria și interpretarea istorico-gramaticală a școlii din Antiohia.

Școala apuseană-africană

„Această școală catehetică s-a manifestat mai mult prin scrieri și lucrări de pedagogie creștină ale teologilor apuseni decât printr-un centru al unei școli bine fixate, cum am putut vedea la școlile catehetice din Răsărit. Exemplul Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, care mergea din oraș în oraș, apărând credința și învățând filosofia creștină, a fost urmat și de alții. Locuința lui era de cele mai multe ori locul de întâlnire al discipolilor săi. Roma, unde Sfântul Iustin deschisese o școală creștină; Cartagina, centrul de acțiune al lui Tertulian și reședința episcopală a Sfântului Ciprian; Hippo, reședința episcopală a Fericitului Augustin; Milanul, reședința bătrânului Ambrozie; sunt centrele distinse în care s-a desfășurat activitatea marilor pedagogi creștini ai Apusului”³.

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem*, p. 33.

³ *Ibidem*, p. 34.

Școlile mănăstirești și școlile parohiale

Aceste școli au luat ființă în veacul al IV-lea, în urma încetării persecuțiilor. Paul din Teba, Antonie cel Mare și Pahomie sunt inițiatorii școlilor mănăstirești din Răsărit, iar Benedict de Nursia în Apus. „Prin înființarea ordinului călugăresc al benedictinilor, în anul 529, la mănăstirea de pe Monte-Casino, în Calabria, s-a înmulțit și numărul școlilor în tot Apusul Europei”¹.

„Istoria pedagogiei creștine ne va arăta transformarea acestor școli, până când, în veacul al XVII-lea, religia ajunge un obiect de studiu în învățământ. Exagerările scolasticii apusene din Evul Mediu, când în Răsărit împrejurările istorice nu îngăduiau o înflorire a învățământului religios, au adus raționalismul de mai târziu al școlii laice. Personalitatea lui Comenius, părintele didacticii moderne, supranumit și pedagogul profet, fiind teolog și pedagog, face epoca de tranziție dintre vechea școală creștină și pedagogia modernă”².

Mihail Bulacu constată: „Întoarcerea privirilor cateheților de astăzi către pedagogia creștină a școlii patristice este o necesitate pentru școala catehetică actuală, care nu va înlătura nici experiența didactică cea bună a marilor pedagogi din pedagogia modernă”³.

În continuarea tezei sale de doctorat, autorul vorbește despre „Literatura catehetică patristică”.

Scrierea numită „Învățătura celor 12 Apostoli” cuprinde învățătura Mântuitorului transmisă de Sfinții Apostoli, fiind socotită drept cel mai vechi catehism creștin. Aceasta „sintetizează materialul necesar pentru instruirea celor ce intrau în creștinism, arătând în același timp și legătura elementelor de bază ale catehezei timpului”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 36.

² **Ibidem**, p. 37.

³ **Ibidem**, pp. 37-38.

⁴ **Ibidem**, p. 39.

„Constituțiile Apostolice” sunt o colecție de opt cărți cu conținut de drept bisericesc, liturgică și catehetică, fiind redactate, după cum susțin majoritatea specialiștilor, de către Clement Romanul.

„Epistola lui Barnaba” ne dă o idee despre învățământul oral.

Lucrarea „Păstorul lui Herma” „prezintă și explică cinci viziuni, cu scopul de a edifica într-o formă cât mai pe înțeles ideea pregătirii păgânilor pentru a intra în creștinism”¹.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful a scris „Dialog cu iudeul Trifon”, în care expune, în mod argumentat, superioritatea creștinismului față de iudaism. Tot lui îi aparțin și două apologii, care ne dau însemnate cunoștințe despre expunerea și justificarea creștinismului față de intelectualitatea păgână.

Teofil, Episcopul Antiohiei, i-a trimis lui Autolic, un păgân învățat, trei cărți. În prima vorbește despre crearea lumii, în cea de-a doua „trece de la învățământul pe calea revelației naturale, la adevărurile și lucrurile revelate pe cale supranaturală, iar cartea a treia tratează despre instruirea morală”².

„Scrisoarea către Diognet” relatează începuturile formării catehumenilor și descrie viața frumoasă pe care o duceau creștinii.

În lucrarea sa „Protrepticul”, Clement Alexandrinul face critica păgânismului, arătând că „față de păgânism și filosofie, care nu pot ști nimic sigur despre Dumnezeu, creștinismul este adevărata iluminare a gândirii și în același timp o satisfacție a conștiinței religioase. Scopul lui Clement în această lucrare este de a dezrobi pe cititorul său păgân de rătăcirea idolatriei și de a-i comunica adevărata credință. Convertirea la creștinism este prima etapă pe care autorul cărții o urmărește”³. O altă lucrare a lui Clement Alexandrinul este „Pedagogul”, în care citim despre educația creștină, care se face în conformitate cu

¹ **Ibidem**, p. 41.

² **Ibidem**, p. 43.

³ **Ibidem**, p. 44.

înaltele precepte pedagogice ale Domnului nostru Iisus Hristos. În „Stromatele”, cea de-a treia scriere a lui Clement, aflăm despre dorința autorului de a întrebuița filosofia creștină în problemele credinței. „Scrierile lui Clement Alexandrinul, marele catehet, sunt câmpul ales pe care se întâlnesc, pentru prima dată mai puternic, filosofia creștină cu filosofia greacă”¹.

Lucrarea lui Origen „De principiis” este „un sistem complet de filosofie religioasă. Această scriere este, putem spune, primul sistem mare de teologie creștină”². „Lumea supranaturală, cosmologia, răscumpărarea și omul, sunt capitolele de seamă tratate în cuprinsul acestei lucrări”³. În scrierea „Contra lui Cels”, Origen răstoarnă ideile anticreștine ale păgânului Cels, combătându-le pas cu pas.

Scrierea lui Tertulian „Despre botez” este un întreg studiu asupra primei Sfinte Taine creștine, în care sunt atinse și chestiuni referitoare la catehumeni. Tertulian mai are două lucrări: „Despre suflet”, care este cel mai vechi tratat de psihologie creștină și „Despre pocăință”, în care ne prezintă penitența de care trebuie să dea dovadă catehumenii și creștinii căzuți în păcat.

Sfântul Ciprian a scris lucrarea „Despre rugăciunea domnească”, în care a explicat rugăciunea „Tatăl nostru” și tot el a alcătuit optzeci și una de epistole, care ne dau, în cea mai mare parte, material informativ asupra practicii tradiționale a catehumenilor în vederea primirii Tainei Sfântului Botez.

Primul manual de catehizare al Bisericii creștine din veacul al IV-lea a fost scris de Fericitul Augustin, cel mai mare teolog apusean, și a fost intitulat: „Despre catehizarea celor simpli”.

Sfântul Chiril al Ierusalimului a alcătuit douăzeci și trei de cateheze și o pro-cateheză, dintre care „primele optsprezece erau

¹ **Ibidem**, p. 46.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 47.

adresate catehumenilor ce se pregăteau pentru luminare în timpul postului Sfințelor Paști, iar celelalte noilor botezați, în timpul săptămânii luminate, după Duminica Sfintei Învieri”¹.

„Marele cuvânt catehetic” al Sfântului Grigorie de Nisa este o importantă lucrare patristică în materie catehetică. Aceasta este mai mult un manual pentru cateheți, decât pentru catehumeni.

Din omiliile Sfântului Vasile cel Mare asupra botezului, aflăm multe dintre îndatoririle catehumenilor și, în special, instrucțiunile pe care le primeau înaintea primirii acestei Sfinte Taine. Epistolele Sfântului Vasile ne furnizează multe informații, mai ales asupra școlilor mănăstirești. În lucrarea Sfântului Vasile cel Mare „Către tineri”, citim sfaturile date de Sfântul Părinte tinerilor creștini, despre cum trebuie să se folosească de literatură în general, aceasta fiind socotită cea mai reușită dintre toate scrierile sale.

În cele 45 de cuvântări ale Sfântului Grigorie de Nazianz ne este prezentată concepția filosofică creștină a vremii sale, dar și principiile pedagogice creștine.

Sfântul Ioan Gură de Aur a rostit mai multe omilii catehetice, dintre care două au ajuns până la noi. În prima le vorbește catehumenilor despre însemnătatea Tainei Sfântului Botez, iar în cea de-a doua îi îndeamnă pe cei botezați să ducă o viață morală, rămânând consecvenți învățăturilor creștine primite. De la marele predicator ne-au rămas și omilii asupra educației copiilor, precum și Sfânta Liturghie pe care a alcătuit-o.

„Sfântul Ioan Damaschin este cel mai ales model de sistematizare a învățăturilor de credință din întreaga perioadă patristică, iar cunoașterea filosofiei lui Aristotel l-a ajutat să așeze cugetările sale creștine într-un sistem”². Din opera acestui Sfânt Părinte, ne interesează scrierea „Izvorul cunoștinței”, în

¹ *Ibidem*, p. 50.

² *Ibidem*, p. 61.

care face o introducere filosofică în teologie, „dezvoltând teoria cunoștinței și ontologia aristotelică. În partea a doua a lucrării, autorul prezintă o privire generală asupra ereziilor. În partea a treia, face o expunere a învățăturii ortodoxe. În această parte a scrierii, Sfântul Ioan Damaschin sistematizează învățătura tradițională a Bisericii de Răsărit”¹.

Partea a doua a tezei de doctorat a lui Mihail Bulacu este intitulată: „Idealul filosofic creștin al școlii catehetice din perioada patristică”, în care autorul afirmă că „idealul școlii catehetice este același ca și al creștinismului, de a desăvârși sufletul omenesc, potrivit celui mai desăvârșit model, Iisus Hristos. Unitatea și statornicia cugetării, simțirii și voinței, în procesul lor de completă încreștinare, este planul de acțiune al școlii catehetice din primele veacuri creștine, iar Iisus Hristos, ca și pedagog divin, este luat de exemplu”².

„Cunoașterea lui Dumnezeu și toate cunoștințele religioase în general nu pot rămâne ceva independent de restul vieții, ci se obțin pentru viața întreagă, dintr-o parte în cealaltă, de aceea creștinul școlii catehetice patristice nu este un simplu intelectualist, ci viața sa este împodobită de virtuți, ca fiice ale credinței. Școala catehetică patristică este școala activă integrală, care tinde a ridica în fiecare suflet o credință ce pornește dintr-o deplină convingere, o iubire creștină dusă până la jertfă și o voință permanent radiatoare de acțiuni creștine”³.

„Sfinții Părinți socotesc facultatea de a cunoaște a sufletului omenesc ca pe un dar, pe care omul trebuie să-l pună în lucrare. Dumnezeu a dat omului rațiunea, pe care omul nu trebuie s-o țină în nelucrare. Omul a primit un suflet rațional, prin care să poată cunoaște pe Dumnezeu, să pătrundă natura

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 62.

³ **Ibidem**, p. 63.

lucrurilor prin cercetare, pentru a putea culege fructele dulci ale înțelepciunii. Nimic nu poate fi mai prețios decât știința, spune Sfântul Ioan Damaschin, căci știința este lumina sufletului înțelegător, după cum ignoranța este pentru el întuneric. Cunoașterea are două izvoare, care sunt complet deosebite unul de altul, sensibilul și inteligibilul”¹.

„Dumnezeu este o realitate pe care o putem cunoaște, spune Sfântul Grigorie de Nazianz. Însăși credința văzută ne vorbește despre existența unui Dumnezeu, care este ființa cea mai înaltă care a creat și susține toate. Dar tocmai când ajungem să recunoaștem, în chip vădit, că Dumnezeu există, atunci ne dăm seama că nu putem să ajungem la deplina înțelegere, ce este Dumnezeu. Vederea lui Dumnezeu în esența Lui nu este cu putință nici a fi descrisă, nici a fi cercetată. Noi Îl recunoaștem pe Dumnezeu din depărtare, nu din față; Îl vedem ca pe strălucirea soarelui în apele mării”².

„Cunoașterea lui Dumnezeu prin descrieri și nume pe care I le atribuim, nu poate fi cunoașterea absolută, căci ceea ce afirmăm numai după descrierile ideilor noastre nu are ființă decât în nume și cuvinte, care dispar odată cu ecoul lor”³. „Numai Unul Născut Fiul lui Dumnezeu și Duhul Sfânt pot cunoaște ființa lui Dumnezeu; noi însă numai de la operele lui Dumnezeu ne putem înălța către El”⁴.

„Singur Dumnezeu este soarele luminător al sufletelor. Numai în lumina Sa putem cunoaște adevărul și judeca peste tot. După cum cu ochiul trupesc nu putem vedea nimic dacă soarele nu își răspândește razele sale, tot așa nu putem să cunoaștem un adevăr inteligibil fără lumina cea inteligibilă a lui Dumnezeu,

¹ **Ibidem**, p. 65.

² **Ibidem**, pp. 67-68.

³ **Ibidem**, p. 68.

⁴ **Ibidem**, p. 70.

soarele cunoștinței noastre. Dumnezeu este lumina supremă și inaccesibilă, pe care n-o poate nimeni înțelege cu mintea și nici exprima cu cuvântul, spune Sfântul Ioan Damaschin. De aceea revelația dumnezeiască este indispensabilă față de puterea de cunoaștere a omului în materie de adevăruri dumnezeiești. Dumnezeu nevoind să lase pe om în totală neștiință, a dat mai întâi Legea prin profeți și pe urmă prin unicul Său Fiu, Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, care ne-a dat cunoașterea lui Dumnezeu potrivit cu capacitatea noastră de înțelegere, însă cunoașterea deplină a lui Dumnezeu trece dincolo de domeniul rațiunii omenești, completându-și necunoscutul pe calea revelației dumnezeiești”¹. „Această cunoaștere venită prin Iisus Hristos se primește însă nu numai cu ajutorul rațiunii, pe care singură am văzut-o neputincioasă, ci și cu ajutorul credinței, căci rațiunea se pleacă în fața credinței pentru pătrunderea adevărului absolut”².

„Rațiunea este mijlocul cu care Dumnezeu a înzestrat sufletul omului ca să cunoască adevărul. Această rațiune omenească are o participare naturală și a luminii divine, însă aceasta se înțelege numai în faptul că natura omenească este creată după chipul lui Dumnezeu. Revelația însă este manifestarea unei lumini adăugate, pe motiv că rațiunea n-avea încă un adevăr stabilit în chip clar, sau mai curând că ea era încă neputincioasă pentru a înțelege adevărul etern”³.

„Opera lui Iisus Hristos este o operă de revelare și învățătură, în afară de cea a răscumpărării și a împăcării omului cu Dumnezeu. Cunoașterea desăvârșirii ființei lui Dumnezeu nu ne-o poate da decât Dumnezeu, fiindcă natura noastră este pieritoare și slabă, puterea noastră inconstientă, cuvântul nostru

¹ **Ibidem**, pp. 70-71.

² **Ibidem**, p. 72.

³ **Ibidem**.

nesigur”¹. „Prin urmare lumina cuvântului lui Dumnezeu, venită prin învățătura demnă de crezare a lui Iisus Hristos, desăvârșește puterile noastre sufletești în procesul cunoașterii divine. Această desăvârșire însă nu anihilează puterea noastră de cunoaștere, ci-i sprijină mersul ei treptat către Dumnezeu. Cunoașterea relativă se oprește la orizontul lumii create, la «primum cognitum», de la care apoi, datorită luminii divine, cunoașterea ajunge la Dumnezeu, adică la cunoașterea completă. Avem deci cunoașterea naturală și cunoașterea supranaturală, folosindu-ne în procesul acestei cunoașteri, atât de rațiunea noastră omenească, cât și de autoritatea divină. Acest fapt este afirmat de Fericitul Augustin când spune, că tot ce învățăm, tot ce cunoaștem este prin «autoritate» și prin «rațiune». Autorității îi corespunde «credința», iar rațiunii «știința». Autoritatea ne dă adevărul pe care-l primim prin credință. Pe această cale se mijlocește cunoașterea științifică, în așa chip că adevărul primit pe calea autorității, se înalță la înțelegerea științifică. Așadar, cunoașterii raționale îi precede cunoașterea din autoritate”².

„Credința și rațiunea sunt după cum am văzut, cele două mijloace întrebuințate în procesul cunoașterii lui Dumnezeu, una plecând de la om și cealaltă întemeindu-se pe autoritatea divină. Credința este, după Clement Alexandrinul, fundamentul deplinei cunoașteri creștine: «Dacă nu veți crede nu veți înțelege», afirmă acesta. Credința este începutul acțiunii, ea fiind temelia unei hotărâri cugetate, adică luându-se hotărârea pe baza credinței. Între credință și rațiune este mare deosebire, căci rațiunea formulează cunoștințe despre care se poate cineva îndoi, iar credința primește numai adevăruri sigure și în afară de orice controverse. Cea mai înaltă demonstrație pe cale științifică inspiră credință, prin înfățișarea Sfintei Scripturi în sufletele

¹ Ibidem.

² Ibidem, p. 73.

celor ce doresc să învețe. Cunoașterea temeinică implică deci participarea credinței și a rațiunii. Rațiunea nu poate fi neglijată, căci ea este conducătorul de seamă al sufletului. Între cunoașterea rațională și credință, este deci un strâns raport și amândouă laolaltă dau caracterul adevăratei gnoze creștine. Credința este însă condiția supremă a cunoașterii lui Dumnezeu, căci domeniul transcendent al cunoașterii se sprijină în primul rând pe credință. A crede că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, că El a venit, că s-a întrupat în vederea unui anumit scop, că a suferit, acesta este obiectul credinței. A trece de la aceste acte și a ne întreba ce este Fiul, a încerca să înțelegem natura Sa, acesta este domeniul cunoașterii sau al gnozei, după cum afirmă Clement Alexandrinul”¹.

„Credința acceptă faptele, gnoza raționează asupra faptelor. În adevăr, credința este cunoașterea concisă pentru toți doritorii de a cunoaște. Cunoașterea este însă demonstrația puternică și constantă pentru toți acei care și-au însușit-o prin credință, care prin învățătura divină s-a clădit și trece ca știință statornică și înțeleasă”². „Dacă în adevăr credința este prima treaptă de la care sufletul începe să înainteze pentru a ajunge până la contemplarea lui Dumnezeu, dacă credința trebuie deci considerată ca germele gnozei creștine, atunci credința niciodată nu poate fi un obstacol pentru cercetare. Este deci o anumită măsură și până unde poate înainta cercetarea, de unde putem înainta numai pe calea credinței. Credința și rațiunea se completează una pe alta, fără a se exclude în procesul cunoașterii. Credința și gnoza colaborează laolaltă în procesul cunoașterii religioase, ambele construind. Deși credința trebuie să preceadă rațiunea, totuși atunci când suntem preocupați de cunoașterea științifică a cuprinsului adevărilor revelate, știința trebuie să preceadă

¹ **Ibidem**, pp. 74-75.

² **Ibidem**, p. 75.

credinței, și anume știința pentru formarea unei credințe din deplină convingere. Căci, de fapt, nu am putea să credem, când n-am ști ceea ce merită să fie crezut, adică ceea ce trebuie să credem. Revelația închide în sine asemenea adevăruri, la care nu se poate înălța puterea de înțelegere a rațiunii noastre și pentru care nu putem avea o cunoștință complet științifică. Putem ajunge la o speculație științifică, dar aceste cunoștințe nu pot duce la deplina evidență a adevărului, căci ceea ce înțelegem putem să credem, dar nu tot ce credem putem să înțelegem. Singur Iisus Hristos este eternul nostru Învățător, în El trebuie nu numai să credem, dar și învățătura Lui s-o înțelegem. Credința și rațiunea sunt deci cele două trepte ale cunoașterii adevărurilor revelate, care conlucrează spre a ajunge la deplina cunoaștere, ținând seama că cea dintâi este indispensabilă, iar cea de-a doua este condiționată de cea dintâi”¹.

„Sufletul omenesc în înălțarea sa către adevărurile revelate și în procesul pregătirii pentru încreștinare nu poate rămâne numai la acțiunea rațiunii, ci are nevoie deopotrivă și de colaborarea inimii. Focul credinței nu poate să fie întreținut numai de strălucirea adevărului revelat din domeniul transcendental, ci cere și căldura inimii noastre. Iubirea, după Clement Alexandrinul, dă viață cunoștințelor religioase, iar în cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu stă adevărata desăvârșire”².

„Curăția sufletească și afecțiunea religioasă în general ne apropie mai mult cu sufletul de Dumnezeu și ne fac să-L putem cunoaște mai bine. «Numai pe calea iubirii se poate înălța omul mai mult către Dumnezeu», afirmă Fericitul Augustin. Afecțiunea și iubirea noastră față de Dumnezeu sunt ca și pașii, cu care ne apropiem de El. Nu-i de ajuns deci ca Dumnezeu să ne fi descoperit învățătura pentru a o cunoaște, ci trebuie

¹ Ibidem, p. 77.

² Ibidem, pp. 77-78.

să ne și apropiem de El, cu căldura sufletului nostru. Prin înălțarea inimii către Dumnezeu ne apropiem de El, iar pentru a-L putea vedea mai clar trebuie să ne deschidem inima și s-o avem curată prin puterea rugăciunii. Rugăciunea cuprinde în sine nu numai expresia cererii unui ajutor, ci și curăția inimii noastre, în care se poate oglindi mai ușor și curăția adevărului divin. Numai prin curăția inimii noastre putem adânci și intui misterele inexprimabile”¹. „Toate cele arătate de marii cateheți ne confirmă cuvintele divinului Pedagog, care le spunea oamenilor: «Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu» (Matei 5,8). Sfinții Părinți și scriitorii bisericești din epoca patristică au pătruns secretul comuniunii elementului transcendent cu cel immanent, când au stăruit asupra metodei de a pregăti puterea immanentă. Metoda pe care au utilizat-o ei înșiși, vom vedea că au aplicat-o și acelor pe care îi instruiam, afirmând că numai curățenia morală a inimii poate duce la adâncimea cunoștinței religioase, căci Dumnezeu a voit ca numai cei curați să cunoască adevărul. De aici apar cele două elemente inseparabile ale catehizării, educația și instrucția, care vor fi elemente de bază ale școlii catehetice”².

Pentru Mihail Bulacu, „activitatea sufletului se afirmă prin funcționarea simultană a celor trei facultăți ale sale, căci intelectul, sentimentul și voința nu pot fi niciodată separate în continua activitate a sufletului. Dacă cunoștința religioasă cere colaborarea sentimentului în pregătirea catehetică, nici concursul voinței nu rămâne mai prejos. Cunoștința religioasă întărindu-se prin asentimentul inimii, pășește la acțiune cu ajutorul voinței. Legătura neîntreruptă a cugetării, înțelegerii și voinței formează, după Fericitul Augustin, tabloul Sfintei Treimi. Cunoștința religioasă nu rămâne izolată ca simplă cunoștință, ci are o

¹ **Ibidem**, p. 79.

² **Ibidem**, p. 80.

influență vădită asupra voinței. Dacă cunoștința nu ia contact cu voința rămâne ceva stereotip, iar voința fără idei ajunge la ceva instinctiv, fără lumina ochiului cunoștinței”¹.

„Dumnezeu dorește să fie preamărit de noi, oamenii, nu numai prin credința noastră, ci și prin faptele noastre, afirmă Sfântul Chiril al Ierusalimului, pentru că nici credință fără fapte bune, nici fapte bune fără credință, ci ambele laolaltă le dorește Dumnezeu de la noi”².

„Voința este facultatea cu care Dumnezeu l-a înzestrat pe om, factorul determinant al virtuții și al păcatului, având în mod permanent pecetea liberului arbitru dată de Dumnezeu de la creație. Voința omului are puterea de a delibera, care se dă în vederea acțiunii. Deliberarea este rezervată omului datorită liberului arbitru, cu care este înzestrată voința sa”³. „Pentru acest motiv, voința trebuie pregătită, pentru a se duce la adevăratele acțiuni de care ne vorbește creștinismul. De aici, libertatea voinței aduce cu sine pentru om și responsabilitatea directă a acțiunilor săvârșite. Facultatea de a cunoaște și a delibera asupra acțiunilor stabilesc, deci, măsura aprecierii virtuților, ori păcatelor săvârșite. Prin urmare, dacă între voință și cunoștință este o strânsă legătură aceasta nu știrbește cu nimic caracterul liber al voinței noastre, pentru că noi putem foarte bine să cunoaștem ce este bine și să facem ceea ce este rău. Voința noastră n-ar mai fi voință dacă n-ar fi în puterile noastre, or tocmai pentru că stă în puterile noastre este voință liberă. Omul este ființă responsabilă de actele sale tocmai prin libera voință pe care o are. De aceea, nu-i de ajuns pentru voință să avem numai formarea unei convingeri interne, ci și obișnuința ei pentru virtuți. Obișnuința are într-adevăr o mare putere de a ne face să

¹ **Ibidem**, pp. 80-81.

² **Ibidem**, p. 82.

³ **Ibidem**.

săvârșim cu timpul, ceea ce altă dată nu ne plăcea, însă formarea voinței numai prin obișnuință ne duce la dresajul animalelor, spunea Sfântul Vasile cel Mare. Deprinderea micșorează atenția conștientă a intelectului, ușurând eforturile acțiunii, dar voința nu se poate niciodată fixa mecanic pe anumite linii trasate de deprindere, fără a face legătură cu propria convingere, cu propria dispoziție sufletească și cu propria facultate de a delibera. Voința virtuoasă nu cere să fie trecută prin dresaj, ci să aibă permanent lângă ea credința, iubirea și liberul arbitru care-i revine în mod natural. Diognet primește un sfat admirabil, de a reuni în sufletul său în mod armonic activitatea celor trei facultăți sufletești pe terenul efortului de încreștinare sufletească: «Îndată ce vei fi învățat a cunoaște pe Dumnezeu, ce bucurie plăcută îți va umple sufletul! Cât de mult ai să-L iubești pe Acela care te-a preîntâmpinat cu atâta dragoste. Începând a-L iubi, vei fi asemenea Lui prin bunătate. A ajuta la nevoie pe aproapele, a fi binefăcător față de mai micii Lui, este a ajunge ca Dumnezeu, este a imita pe Dumnezeu Însuși. Atunci de pe acest pământ unde trăim ai să înțelegi graiul misterelor lui Dumnezeu». Sfatul acesta ne dă cea mai elocventă sinteză a acțiunii parțiale și simultane a celor trei facultăți sufletești în procesul încreștinării. Prin urmare, voința creștină este în legătură directă cu cunoașterea și cu inima, care-i luminează căile deliberării pentru virtuțile creștine”¹.

„Harul dumnezeiesc îi este indispensabil omului pentru deplina sa încreștinare. Oricât ar fi de mare strădania omului, acesta nu poate ajunge la sfințirea sufletului fără mijlocirea harului dumnezeiesc. O putere deosebită desăvârșește efortul sufletului omenesc și aceasta nu este de la om, ci de la Dumnezeu. Deplinătatea credinței, statornicia convertirii creștine și rodirea lor întru virtuți sunt partea harului dumnezeiesc pe

¹ *Ibidem*, pp. 83-84.

care Iisus Hristos l-a încredințat Bisericii, pentru a-l împărtăși aceloră ce sunt hotărâți să intre în creștinism. Sfânta Scriptură, Sfinții Părinți și învățătorii Bisericii arată deopotrivă necesitatea harului dumnezeiesc pentru sfințirea omului, susținând în același timp și eforturile sufletului omenesc pe calea credinței și a faptelor bune”¹. „Precum lumina luminează toate printr-o singură revărsare de raze, așa și Sfântul Duh luminează pe cei ce au ochi, căci dacă un orb nu se învrednicește de harul Lui, să nu atribuie vina Sfântului Duh, ci necredinței sale. Fără a face confuzie între darul natural cu care omul trebuie să lucreze și harul supranatural, harul supranatural este necesar pentru desăvârșirea celui dintâi. Nu-i de ajuns să ai ochi ca să te slujești de ei în viață, ci trebuie să fie și lumina soarelui ca să ne facă posibilă vederea. Și după cum pomul fructifer trebuie să treacă prin operația altoirii, asemenea și omul trebuie să treacă prin altoirea harică a Sfântului Duh, iar harul dumnezeiesc este altoiul sfințitor al omului. În vederea primirii harului se face întreaga pregătire instructivă și educativă catehetică.”². „Pregătirea noastră sufletească este necesară, deci, a se face tocmai în vederea primirii harului dumnezeiesc, după cum altoirii îi precede o bună îngrijire a pomului, pentru ca roadele să fie cât mai bogate. Credința și faptele bune sunt roadele firești ale conlucrării eforturilor omenești cu harul dumnezeiesc. Roadele Sfântului Duh au fost întotdeauna iubirea, bucuria, pacea, fericirea, bunătatea, credința, noblețea sufletească și răbdarea. Nici omul singur, nici numai primirea harului dumnezeiesc fără o prealabilă pregătire nu pot aduce aceste roade. Unde este reavoință și harul dumnezeiesc se ridică, zice Sfântul Chiril al Ierusalimului, «căci tot celui ce are i se va da și-i va prisosi, iar de la cel ce nu are se va lua și ceea ce i se pare că are» (Matei

¹ Ibidem, p. 84.

² Ibidem, p. 85.

25,29). Această împărtășire de putere a harului dumnezeiesc a fost principiul călăuzitor al Sfinților Părinți și al marilor cateheți când pregăteau în școlile lor catehetice candidații pentru intrarea în creștinism. Omul și Dumnezeu sunt cele două elemente permanente în actul mântuirii. Începutul însă se face de către Dumnezeu. Sinergismul este principiul călăuzitor al deplinei încreștinări a omului. După cum revelația supranaturală îi este necesară omului în procesul cunoașterii lui Dumnezeu, tot așa în actul regenerării și mântuirii este necesar harul dumnezeiesc pe lângă efortul omenesc”¹.

„Psihologia religioasă este de mare folos teologiei practice și în special catehetei în misiunea ei de a pregăti și converti sufletele la creștinism. Fiind intermediară între suflet și religie, psihologia religioasă aduce importante servicii catehetei. Ea luminează catehetei cunoașterea drumului sau mai bine zis a terenului de parcurs către împlinirea idealului ei. Psihologia religioasă lăsând filosofiei religioase rolul de a lua contact cu partea transcendentă se ocupă cu elementul subiectiv al religiei. Am putea spune că ea este anatomia elementului psihic din cadrul religiei. Psihologia religioasă nu este decât o ramură a psihologiei generale, încercând să explice pe cale psihologică anumite fenomene religioase. Fără a se despărți de psihologia generală, psihologia religioasă înaintază însă în domeniul elementelor religioase”². „Psihologia religioasă modernă, de care fac mult caz lucrările de psihologie experimentală din Apus, nu este numai produsul filosofiei moderne, ci are origini mult mai vechi. Numai metoda de aflare și înfățișare a fenomenelor psihologice religioase ale acesteia diferă, la care se adaugă, de multe ori, erori firești ale relativității experienței, însă utilizarea lor a fost făcută și de marii teologi pedagogi din primele

¹ **Ibidem**, pp. 86-87.

² **Ibidem**, p. 88.

veacuri creștine. Introspecțiunile făcute și expuse în scris de către Sfinții Părinți sunt documente veritabile ale atenției ce se dădea fenomenelor psihologice religioase de către marii pedagogi creștini”¹.

„Oglindirea lui Dumnezeu în sufletul omului a fost primul punct de plecare al Sfinților Părinți în materie psihologico-religioasă. Sfânta Scriptură a fost temeiul inițial în care s-a văzut că omul a avut de la creație ceva din Dumnezeu, Care a spus: «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră» (Facere 1,26). Versetul acesta este comentat în unanimitate de Sfinții Părinți, ca arătând nu numai originea sufletului de la Dumnezeu, ci și asemănarea în structura sa cu ființa dumnezeiască. Sfântul Grigorie de Nisa explică aceste cuvinte afirmând că suntem «după chip» prin care ajungem și la «asemănare» prin noi înșine și anume prin exercițiul voinței noastre libere: «A fi după chipul lui Dumnezeu ține de crearea noastră, dar a dobândi asemănarea lui Dumnezeu depinde de voința noastră»”².

„Ideea de Dumnezeu este înăscută în sufletul omenesc, care cu ochiul minții vede în mod nemijlocit pe Dumnezeu. Sufletul omenesc, prin însăși natura sa, se găsește în vie și nemijlocită legătură cu Dumnezeu. După cum ochiul fizic se îndreaptă către lumină datorită substanței luminoase ce se află în structura lui și astfel atrage către sine ceea ce are aceeași natură, tot așa trebuie să fie o oarecare afinitate între natura omenească și Dumnezeu, pentru a-i inspira prin mijlocul acestei legături dorința de a se apropia de ceea ce-i este aparent. Psihologia religioasă patristică afirmă deci existența unei nuanțe religioase în sufletul omenesc, care nu este decât un dar al omului de la creație. Psihologia religioasă experimentală de astăzi nu face altceva decât să ilustreze cu diferite exemple același principiu.

¹ *Ibidem*, p. 89.

² *Ibidem*, pp. 89-90.

Faptul căderii primului om în păcat a adus cu sine o întunecare a minții, o slăbire a voinței și cu aceasta o parțială întunecare a chipului lui Dumnezeu din sufletul său, fără ca prin aceasta să se fi petrecut o completă ștergere a chipului lui Dumnezeu”¹. „Practica actuală catehetică ține seama de toate aceste principii psihologice religioase, care nu numai că nu contrazic vederile dogmatice ale teologiei, ci chiar gravitează în jurul lor”².

„În pedagogia patristică Fericitul Augustin este cel mai preocupat de psihologia religioasă în raport cu etapele dezvoltării psihice ale omului. Fazele vieții sufletești sunt asociate de către Augustin cu treptele vârstei fizice ale omului”³. „Viața omului are cinci etape: copilăria, copilăria târzie, adolescența, maturitatea și bătrânețea. Vârsta care interesează perioada de instrucție cuprinde trei trepte: a copilăriei, a copilăriei târzii și adolescența. La copilul mic se observă aproape numai creșterea trupească, în copilăria târzie urmează creșterea spirituală, progresând cu pașii cunoștinței, iar în adolescență aflăm o legătură mai mare între partea spirituală și cea trupească. Acestea sunt cele trei etape ale tânărului în formația sa psihică după Fericitul Augustin. Lăsând deci la o parte copilăria dinainte de 7 ani, avem copilăria instructivă până la vârsta de 10 ori 12 ani, apoi copilăria târzie, după care urmează adolescența. De fapt o clasificare perfectă a etapelor psihologice ale tânărului trebuie să țină seama nu numai de vârsta fizică, ci și de mediu, educație, civilizație etc.”⁴.

Copilul este religios de la natură. Sufletul său nu așteaptă decât să i se întărească aripile pentru a se înălța cu zborul său către Dumnezeu. În perioada patristică școala catehetică a acordat

¹ **Ibidem**, pp. 90-91.

² **Ibidem**, p. 92.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 93.

o deosebită atenție psihologiei copilului, de care a ținut seamă în instrucția și educația religioasă”¹.

Una dintre condițiile necesare pătrunderii mai cu ușurință a misterului divinității este curățenia sufletească a copilului. „Dragostea față de părinți este primul sentiment care cuprinde sufletul copilului și această dragoste liniștită poate duce de la părinți la iubirea de Dumnezeu. La copil sentimentul religios precede ideii religioase, după cum afirmă și psihologia modernă, începând cu Pestalozzi”². „Curiozitatea îl împinge pe copil la cercetarea tuturor lucrurilor care-l înconjoară, a cauzelor și a fenomenelor care-l impresionează mai mult. După curiozitate, imaginația este al doilea fenomen psihic care sprijină procesul formării ideii de Dumnezeu la copil, încă înainte de a avea o judecată formată. Pentru acest motiv, predarea impresionantă în tablouri a învățământului religios are un efect deosebit asupra copilului. Timpul reflexiilor și al rațiunii vine la copil cu mult mai târziu, începând cu vârsta dintre 11 și 13 ani, când se face tranziția de la vârsta copilului la cea a adolescentului, adică vârsta copilăriei târzii. În legătură cu aceste principii psihologice, Sfântul Ioan Gură de Aur găsește potrivite istorioarele biblice, pe care le socotește drept «cateheze biblice pentru copii»”³.

„Adolescența este vârsta la care se afirmă mai cu putere rațiunea, afecțiunea și hotărârile mai importante. În nicio etapă a vârstei omului nu se poate observa o schimbare așa de radicală, ca între copilărie și adolescență. Sufletul adolescentului ne oferă un teren prielnic pentru imprimarea mai adâncă a instrucției și educației religioase. Ideile religioase devin la adolescent mai profunde și au o semnificație mai vitală. Credința se afirmă mai puternic la adolescent datorită spiritului

¹ *Ibidem*, p. 94.

² *Ibidem*, p. 95.

³ *Ibidem*, pp. 95-96.

său de a discerne cunoștințele, ajutat și de puterea rațiunii”¹. „La această vârstă apare îndoiala în materie de credință, căci în sufletul adolescentului se dă lupta pentru a dobândi adevărata convingere, pe care nu o va mai părăsi niciodată. Adolescentul trece prin timpul așa-zisei «furtuni», cum o denumește Fericitul Augustin, ajungând în momentul în care aparentul conflict dintre credință și știință pătrunde în sufletul său în același timp cu conflictul moral între ceea ce este bine și ceea ce este rău”². „Sfântul Ioan Damaschin vede în afecțiunea sau pasiunea sufltească o mișcare simțită a puterii doritoare, care rezultă din imaginarea unui bine ori a unui rău. Cel ce trăiește însă potrivit legii dumnezeiești trebuie să-și tempereze aceste pasiuni. Dacă afecțiunea adolescentului este orientată la timp și cu metodă poate conduce la deplina convertire creștină, iar psihologia experimentală ne dă cele mai mari cifre de convertiri creștine, între vârsta de 12 până la 20-21 de ani”³. „Convertirea este, deci, fenomenul psihologico-religios mai frecvent la vârsta adolescenței. Sufletul adolescentului oferă catehetului nu numai facultățile sufletești în formație proprie pentru instrucția și educația religioasă, ci chiar pentru atingerea scopului pe care-l urmărește acțiunea noastră de catehizare, deplina convertire creștină”⁴.

Sfinții Părinți și marii dascăli creștini ne-au lăsat prețioase documente asupra convertirii creștine, fără să fi scris însă tratate speciale de psihologie religioasă asupra convertirii, care este tot atât de veche ca și creștinismul. „Protrepticul» lui Clement Alexandrinul și «Marele cuvânt catehetic» al Sfântului Grigorie de Nisa ne dau cele mai prețioase indicii asupra necesității

¹ **Ibidem**, p. 97.

² **Ibidem**, p. 98.

³ **Ibidem**, p. 99.

⁴ **Ibidem**, p. 100.

convertirii catehumenilor înainte de botez”¹. „În «Protreptic» Clement Alexandrinul nu urmărește numai o propagandă printre păgâni, ci vrea să-i detașeze complet pe cititorii săi de la păgânism și să-i aducă la creștinism. El vrea să-i despartă de credințele, moravurile și viața veacului păgân”².

„Sfântul Grigorie de Nisa socotește total ineficient învățământul catehetic, pentru care totul se rezumă la simpla învățătură catehetică. Pentru cei care înțeleg în acest fel lucrurile regenerarea nu este decât aparentă, fără realitate, căci transformarea vieții noastre, săvârșită prin regenerare, nu poate să fie o schimbare dacă noi rămânem în starea de acum. Cel ce trăiește în aceleași condiții de viață ca și înainte nu poate să-și închipuie că noua naștere a putut face din el un om nou dacă el nu și-a schimbat nici una dintre vechile lui trăsături caracteristice. Sfântul Grigorie de Nisa subliniază faptul că renașterea dobândită la botez numai atunci este mântuitoare când transformarea firii umane este evidentă pentru toată lumea, adică atunci când sufletul omului a fost pregătit pentru împărtășirea fructuoasă a harului dumnezeiesc, căci firea umană nu obține nici o schimbare la botez, fiindcă nici rațiunea, nici inteligența, nici facultatea de a cunoaște, nici o altă proprietate caracteristică a naturii omenești nu suferă vreo transformare”³.

„Disciplina arcană a catehumenatului Bisericii din epoca patristică se caracteriza prin tactul pedagogic creștin de a nu se opri catehumenii numai la învățătură, ci de a trece la deplina convingere creștină, pe care s-o adeverească prin fapte. Canonul 5 al Sinodului de la Neocezarea impunea retrogradarea catehumenilor din treapta în care se aflau, în cazul în care faptele lor îi arătau că nu sunt pătrunși de duhul vieții creștine. Întrucât în

¹ **Ibidem**, p. 101.

² **Ibidem**, p. 102.

³ **Ibidem**.

zilele noastre, copiii sunt botezați în pruncie, fără să cunoască elementele de credință pe care sunt dator să le mărturisească, ei se botează pe temeiul credinței părinților și a nașilor lor, care îndeplinesc aceste îndatoriri în locul lor”¹.

Autorul tezei de doctorat scrie că „fazele parcurse de convertirea lentă la creștinism sunt în general trei: starea de întunecare sufletească, nașterea dorinței de lumină și dobândirea luminii. Timpul mai scurt sau mai îndelungat pe care îl parcurge sufletul în aceste popasuri depinde mai ales de factorii care-i accelerează mersul și de vârsta celui ce se pregătește în vederea botezării. Prima stare este aceea în care sufletul n-are nici o rază de lumină din afară și nici nu o caută, lăsându-se prins în mrejele ignoranței și ale păcatului”². „Sfântul Iustin Martirul și Filosoful destăinuie, în «Dialogul» său, fazele sale sufletești de trecere de la filosofia păgână la filosofia creștină. Același lucru ni-l relatează și Fericitul Augustin, care a simțit puternica influență a Sfântului Ambrozie al Milanului, a cărui bunătate l-a convins să intre printre catehumenii săi. Învățăturile Sfântului Ambrozie nu se mai puteau șterge din sufletul lui Augustin, iar citirea Sfintei Scripturi, mai ales a epistolelor Sfântului Apostol Pavel, îi alungau toate gândurile rele din imaginație. Aceasta este deja a doua etapă din cele trei ale convertirii, care se afirma în sufletul Fericitului Augustin. Două voințe ce țin de același suflet, una a trecutului, care nu-l părăsește pentru a trece pragul obișnuințelor și alta nouă, care începe a se naște și este învinsă. Sfântul Iustin mărturisește: «Un foc s-a aprins în sufletul meu și atunci am fost cuprins de dragostea pentru profeți și pentru oamenii prieteni ai lui Hristos și reflectând în mine însumi la toate aceste cuvinte, am înțeles că singură această filosofie este sigură și folositoare»”³. „Această stare sufletească

¹ **Ibidem**, p. 103.

² **Ibidem**, p. 104.

³ **Ibidem**, p. 105.

formează convertirea propriu-zisă. Sfântul Ciprian ne descrie propria sa convertire: «Apa regeneratoare mi-a spălat petele vieții mele anterioare, în inima mea curățită de păcate s-a răspândit lumina venită de sus, Duhul Sfânt a coborât din înalțuri și m-a schimbat într-un om nou, printr-o a doua naștere. Într-un chip minunat am văzut certitudinea urmând îndoielii și porțile ferecate deschizându-se și arzând întunecimea. Acum găseam cu ușurință ceea ce înainte îmi părea greu și posibil ceea ce înainte credeam că era imposibil»¹.

„Biserica este centrul de gravitate al școlii catehetice, atât prin canonicitatea învățaturii ei și a personalului catehetic, cât și prin întreg dispozitivul canonic de transmitere a învățaturii creștine în legătură cu Sfintele Taine, prin Biserică”².

„Încă din vremea Sfinților Apostoli, dreptul de a învăța în Biserică nu a fost încredințat oricărei persoane, după cum nici Domnul nostru Iisus Hristos n-a trimis să învețe și să boteze decât pe cei doisprezece Sfinți Apostoli. Această trimitere specială avea să fie întărită de Sfântul Duh, după cum le făgăduise Domnul Hristos Apostolilor înainte de înălțarea Sa cu trupul la cer. Învățătura celor doisprezece Apostoli ne confirmă continuitatea învățaturii Bisericii numai prin acei ce fac parte din ierarhia canonică. Episcopii, preoții și diaconii sunt învățătorii Bisericii. Episcopul deține cea mai înaltă autoritate în Biserică, lui revenindu-i întâietatea și în învățătură. Potrivit dreptului moștenit de la Sfinții Apostoli, Episcopul este învățătorul suprem, având îndatorirea de a învăța și de a răspândi pretutindeni adevărul creștin, curat, așa cum l-a primit”³. „Odată cu hirotonia preoților și a diaconilor, Episcopul le încredințează acestora și puterea învățătoarească, fiindcă preoții și diaconii nu săvârșesc nimic fără

¹ **Ibidem**, p. 106.

² **Ibidem**, p. 108.

³ **Ibidem**, p. 109.

voia Episcopului, căci lui i s-a încredințat poporul lui Dumnezeu și el va da seamă pentru sufletele credincioșilor”¹.

„Viața diametral opusă dintre creștinism și păgânism, din primele veacuri creștine, impunea Bisericii o deosebită atenție în ceea ce privește primirea păgânilor la creștinism, pentru că Mântuitorul le-a spus Sfinților Săi Apostoli: «Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare și, întorcându-se, să vă sfâșie» (Matei 7,6). Mulțimea adeptilor învățaturii Domnului Hristos n-a înlăturat prudența cu care Biserica a înțeles să procedeze la primirea lor în creștinism. Dacă puterea credinței candidaților la botez din veacul apostolic nu impunea un timp mai îndelungat de pregătire, practica ulterioară în epoca patristică a cerut aceasta”².

„Sfântul Iustin Martirul și Filosoful este cel dintâi care menționează existența categoriilor de catehumeni în prima jumătate a veacului al doilea creștin. Prima clasă de catehumeni era a celor instruiți cu învățăturile de credință și de morală creștină. Clasa a doua era a celor ce doreau să viețuiască potrivit credinței și se simțeau singuri obligați a se ruga și a participa la cultul divin. Aceste două clase de catehumeni, neperfecti și perfecti, s-au menținut până în veacul al treilea creștin”³. „Durata catehumenatului era la început de doi ani și apoi a ajuns să fie de trei ani. Cele trei trepte prin care treceau mai târziu catehumenii până la botez erau: a ascultătorilor, a îngenunchetorilor și a luminaților. Ascultătorii nu puteau participa decât la partea didactică de la începutul Sfintei Liturghii, care consta din ascultarea psalmilor, a pericopei din epistolele apostolice, a Evangheliei și a cuvântării care urma imediat după Evanghelie.

¹ **Ibidem**, p. 111.

² **Ibidem**, p. 113.

³ **Ibidem**, p. 114.

Îngenunchetorilor le era permis să ia parte și la rugăciunea specială pentru ei și să primească în genunchi binecuvântarea Bisericii. Luminații sau competenții erau primiți în această clasă numai cu 40 de zile înainte de Sfintele Paști”¹. „În timpul postului urma o examinare a catehumenilor, în biserică, prin anumite întrebări, care erau unite cu rugăciuni, exorcisme și ceremonii deosebite”². Botezul catehumenilor se făcea, de obicei, în ajunul praznicului Învierii Domnului, a Bobotezei și a Pogorării Sfântului Duh. „După suflarea în față, urma lepădarea de toate cele ale satanei și în cele din urmă mărturisirea credinței. Simbolul credinței ocupa locul cel mai de seamă în catehumenat. Timp de șapte zile după botez, cei luminați purtau un veșmânt alb, ca unii care s-au dezbrăcat de omul cel vechi și s-au îmbrăcat în omul cel nou, complet luminat”³.

În ceea ce privește catehumenii din zilele noastre, „iudeii formează o categorie aparte în ceea ce privește instruirea, educația și ceremonialul religios. Luteranii, calvinii, lipovenii uniți, molocanii și duhoborții, cu toate că au primit botezul, intră în categoria ereticilor; romano-catolicii și greco-catolicii în cea a schismaticilor; iar socinienii și unitarienii, întrucât au lepădat toate Sfintele Taine, sunt primiți la ortodoxie ca și păgânii. Catehizarea diferitelor categorii de catehumeni se face conform prescripțiilor stabilite pentru păgâni, ori pentru fiecare confesiune care poate fi, eretică ori schismatică. Mărturisirea păcatelor, lepădarea verbală și în scris de toată credința și viața din trecut, mărturisirea adevăratei credințe, sunt elementele esențiale în ceremonialul religios al primirii la ortodoxie, toate afirmând principiul convertirii din propria inițiativă a prozelitului. Catehumenul în vârstă se dezbracă de haine, luând

¹ **Ibidem**, pp. 115-116.

² **Ibidem**, p. 117.

³ **Ibidem**, p. 118.

cunoștință în mod intuitiv că prin Taina Sfântului Botez se dezbracă de omul cel vechi. Se întoarce cu fața către Răsărit, fiindcă aici se află raiul din care a fost scos Adam pentru păcatul săvârșit și către care nădăjduiește a fi readus omul prin al doilea Adam, Hristos Mântuitorul nostru. Catehumenul este însemnat apoi cu semnul Sfintei Crucii”¹. „Lepădările se fac întorcându-se catehumenul cu fața către Apus, care simbolizează locul întunericului, în care se află și duhurile cele rele. Suflarea și scuiparea arată în mod vădit renunțarea la faptele păcătoase. După mărturisirea credinței, în biserică se aprind luminile, ca semn vădit al luminii sufletești a catehumenului care a renunțat la întunericul păcatului și se îndreaptă pe căile luminii creștine. După sfințirea apei catehumenul este uns cu untdelemn sfințit, după cum trupul cel mort al Mântuitorului a fost uns înainte de a fi pus în mormânt. De asemenea, după cum trupul Domnului Hristos a fost coborât în mormânt pentru a învia a treia zi, asemenea și catehumenul, prin întreita sa afundare în baia cea mântuitoare a Sfântului Botez, înviază la o viață nouă, împreună cu Hristos. Canoanele care atrag atenția clerului de a fi cu luare aminte la pregătirea catehumenilor pentru ca viața lor să fie conformă cu cele mărturisite, sunt în vigoare și astăzi”².

„Catehizarea copiilor a fost în toată atenția Bisericii încă din primele veacuri, căci pe lângă familie, Biserica cu școlile mănăstirești și cele parohiale s-a ocupat de instruirea religioasă a copiilor. Eusebiu de Cezareea (270-342) își îndreaptă apelul către slujitorii Bisericii din timpul său, arătându-le importanța pregătirii sufletești a copiilor înainte de maturitate. Prin urmare, încă din veacul al III-lea, când Biserica era mai organizată, vedem că ea purta grijă deosebită pentru catehizarea copiilor botezați”³.

¹ **Ibidem**, pp. 118-119.

² **Ibidem**, p. 120.

³ **Ibidem**, p. 121.

„Catehizarea copiilor a devenit regulă când botezul acestora a fost fixat pentru totdeauna în Biserică. Practica botezului copiilor exista încă din vremea Sfinților Apostoli, când erau botezate familii întregi. Scriitorii și Părinții bisericești afirmă de asemenea practicarea botezului copiilor în primele veacuri creștine”¹. „Botezul copiilor a devenit lege în veacul al III-lea și s-a răspândit pretutindeni în veacul al V-lea. În secolul al VI-lea, când Biserica era în relații bune cu statul, chiar legile civile îi obligau pe părinți să-și boteze copii”².

„Biserica a fost preocupată încă din primele veacuri de formarea catehumenilor ei, printr-o catehizare integrală. Cateheza este, după Clement Alexandrinul, primul aliment al sufletului în materie religioasă. Catehizarea este prima plantare a învățaturii creștine în suflete în anotimpul prielnic pentru această operație. De modul îngrijit cum se face această sădire depinde rolul învățăturilor plantate. Elementele de bază ale Liturghiei catehumenilor, învățăturile de credință din Simbol și Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, cu lectura, cântarea și explicarea pericopelor biblice au format materialul obișnuit al catehezelor ortodoxe”³.

„Învățământul religios, fără să fi fost socotit singurul mijloc de acțiune al școlii catehetice, a ocupat un loc de seamă ca mijloc de împărtășire a cunoștințelor religioase. Dacă orice obiect de învățământ cere din partea școlii o anumită artă prin care să se comporte cu structura sufletului care este instruit, apoi religia creștină formează obiectul de învățământ cu mult mai greu decât toate celelalte prin însăși natura sa. Învățământul religios ne cere să fim buni psihologi și pedagogi și, în același timp, buni teologi. Catehetul, mai mult decât

¹ *Ibidem*, p. 123.

² *Ibidem*, p. 124.

³ *Ibidem*, pp. 125-126.

ceilalți profesori, este preocupat pe lângă subiectul predat, de esența obiectului religiei, care prin natura ei transcedentală îi impune o deosebită atenție. Cea mai bună acțiune catehetică se sprijină deci pe disciplinele teologice și pe ajutoarele ei: psihologia, pedagogia și didactica”¹. „Sfântul Grigorie de Nazianz a afirmat că printr-o instruire bună, învățământul religios este înaintea lui Dumnezeu și a sfinților întocmai ca o jertfă bine primită, ca și săvârșirea Sfințelor Taine de către preoți și milostenia din partea bogaților”².

„Dacă orice obiect de învățământ trebuie să țină seama de gradul de înțelegere al auditoriului, religia este cea dintâi care cere contopirea ei în învățământ cu sufletul către care se adresează, pentru a-și împlini scopul urmărit”³.

„Cei mai buni cateheți ai copilului sunt, după Sfântul Ioan Gură de Aur, părinții acestuia, istorioarele biblice sunt prima materie de învățământ, iar metoda este istorisirea cu căldura inimii părintești față de copil. La această vârstă sentimentul religios, puterea de imaginație și fantezia copilului ne cer a lucra cu ele, iar nu cu rațiunea, pe care nu o are dezvoltată”⁴.

„Atât adolescentul cât și tânărul au nevoie de o programă gradată a învățământului religios și în același timp schimbarea metodei de învățământ. Înaintarea gradată a materiei de învățământ religios, de la istorioare biblice la chestiuni de ordin istoric, apologetic, dogmatic și de drept bisericesc, se face în măsura în care sufletul este pregătit pentru asimilarea lor”⁵.

Și „cele trei trepte ale catehumenatului primelor veacuri primeau instrucția religioasă în chip gradat și combinat cu

¹ **Ibidem**, p. 127.

² **Ibidem**, p. 128.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 129.

⁵ **Ibidem**, p. 130.

educația religioasă”¹. „Instrucția religioasă alterna cu cunoașterea Simbolului credinței, cu explicări din Sfânta Scriptură, înaintând gradat în timpul celor șapte săptămâni ale Postului Mare, în afara zilelor de sâmbătă și duminică și a Săptămânii Patimilor. În noaptea Sfintelor Paști, cei luminați primeau Botezul, îndată Mirungerea și Sfânta Euharistie. În Săptămâna Luminată, le erau adresate catehezele mistagogice, primele două referindu-se la ceremonia Botezului, a treia la Mirungere și ultimele două la Sfânta Euharistie”².

„Domnul nostru Iisus Hristos este cel dintâi care a valorificat principiul intuitiv în instruirea religioasă, ca mijloc de edificare mai completă a auditoriului asupra înaltelor adevăruri exprimate”³. „Sfinții Părinți au remarcat și ei importanța intuiției în instruirea religioasă și de aceea au practicat-o. Sfântul Grigorie de Nisa apreciază tabloul cu imagini ca pe o carte ușor de înțeles și spune că deși este tăcut, totuși poate vorbi mai clar și să producă cel mai mare folos, pentru că ochiul nostru este un adevărat profesor, călăuzitor și interpret. Chestiunile abstracte sunt ilustrate de Sfinții Părinți prin imagini cunoscute auditoriului și aceasta o fac cu mare iscusință pentru a fi înțelese de toți. Rugăciunea și postul sunt înfățișate de Sfântul Vasile cel Mare ca aripi zburătoare ale sufletului către cer, sfinții ca stele și flori, omul este asemănat cu o plantă cerească, botezul cu eliberarea din robie ori întinerirea trupului, iar omul care trăiește după plăcerea simțurilor cu un vierme”⁴.

„Adevărul suprem adus în lume de Domnul nostru Iisus Hristos nu putea rămâne izolat de viață, de vreme ce El a fost

¹ **Ibidem**, p. 131.

² **Ibidem**, p. 132.

³ **Ibidem**, p. 133.

⁴ **Ibidem**, pp. 134-135.

de la început «calea, adevărul și viața» (Ioan 14,6), de aceea nici școala catehetică nu rămâne niciodată prin învățământul său religios numai la instruirea rațiunii, ci încălzește inima, mișcă voința și pe toate le poartă de la cunoaștere la acțiune. Clement Alexandrinul urmărește în instruirea catehumenilor să formeze nu numai cunoașterea creștină, ci și iubirea, pe care o socotește ca mobil al acțiunii. Iubirea creștină, după Clement Alexandrinul, dă putere și viață cunoștințelor, făcând din creștin o personalitate activă¹.

„Odată cunoscute principiile didactice ale învățământului religios, catehetul trebuie să le și aplice în vederea scopului urmărit. Aplicarea acestor principii în instruirea religioasă necesită o anumită metodă de predare, sau cu alte cuvinte o metodă didactică. Sfinții Părinți ai Bisericii, ca buni teologi și pedagogi, au fost preocupați și de metoda de instruire. Sfântul Grigorie de Nisa, de pildă, în metoda pe care o întrebuintează, ține seamă între altele, de diversitatea religiilor din care provin catehumenii, pentru ca, în funcție de aceasta, să-și adapteze și catehezele, pentru că aceeași metodă nu poate fi potrivită pentru toți cei ce vin să asculte cuvântul. Metoda didactică alege întotdeauna cu deosebită artă elementele de instruire și cu aceeași artă le expune într-o anumită rânduială, potrivit cu ascultătorii cărora se adresează, cu natura elementelor teologice, dogmatice, morale ori istorice, pentru a avea la baza metodei un întreg unitar, adresându-se tuturor facultăților sufletești”².

„Metoda psihologică activă este singura metodă de învățământ religios care oferă catehetului posibilitatea de a corespunde cerințelor subiective și obiective ale lecției de religie. În același timp, această metodă oferă latitudinea de a se întrebuinta sistemele și formele mai potrivite pentru învățământ.

¹ **Ibidem**, pp. 137-138.

² **Ibidem**, p. 141.

Metoda psihologică activă prin însăși natura ei dă loc aplicării și principiilor didactice ale învățământului religios, de care am amintit. Procedarea cu forma monologică expunătoare sau forma dialogică (interogativă) pe care le vom cunoaște, pot fi deopotrivă întrebuințate în diferite momente psihologice ale lecției și după împrejurarea locală. De asemenea, procedurile analitică, sintetică ori genetică pot fi utilizate după cerințele lecției. Cateheții primelor veacuri creștine, începând cu Clement Alexandrinul și Origen, au căutat să aprofundeze și să dea viață tuturor învățăturilor creștine pe care le împărtășeau catehumenilor lor”¹.

Pe scurt, etapele pedării unei lecții de religie sunt următoarele: introducerea (pregătirea), tratarea subiectului (analiza și sistemul) și încheierea (aplicarea), pe care le vom explica.

Introducerea (pregătirea): „Principiul intuitiv ne impune în învățământ să plecăm de la cunoscut la necunoscut, adică de la cunoștințele pe care le au școlarii către chestiunile pe care vrem să le predăm, pentru care cele dintâi devin pregătitoare. Odată reținute anumite cunoștințe acestea înlesnesc cunoașterea celorlalte, pe baza apercepției. Astfel, deșteptăm, în același timp, interesul celor ce ne ascultă, care are, de asemenea, importanța sa pedagogică. Interesul este dorința și dragostea după ceva ce nu cunoaștem, dar vrem să aprofundăm. Interesul nu este așa de mare pentru lucruri complet necunoscute, ci el sporește pentru un lucru din care cunoaștem ceva, dar incomplet. Fericitul Augustin pune exact chestiunea interesului, când spune că «interesul nu este dorința pentru un lucru complet necunoscut, ci pentru un lucru de care avem cunoștință»”².

Anunțarea subiectului este, de asemenea, o etapă importantă.

¹ *Ibidem*, pp. 141-142.

² *Ibidem*, pp. 142-143.

„Analiza are darul de a pune în lumină, rând pe rând, elementele temei pe care ne-am propus s-o facem cunoscută”¹. „Divizarea elementelor lecției nu trebuie să ducă însă la pierderea unității subiectului lecției și deci a clarității, ci totul trebuie înălțuit cu judecată și ordine logică pentru o înțelegere deplină”².

„Sinteza (adunarea elementelor predate) și asocierea lor către un întreg unitar este necesară pentru a ajunge la un mănunchi de cunoștințe, din care să se scoată o concluzie în legătură directă cu tema pe care ne-am propus s-o dezvoltăm”³.

„Aplicarea la viață a cunoștințelor predate este partea finală a unei lecții de religie, după cum o mărturisește întreaga practică a școlii catehetice patristice, pentru că partea educativă a învățământului religios impune permanenta legătură pe care catehetul este dator s-o facă între idei și acțiune”⁴.

„Învățământul religios are nevoie și de o formă de exprimare a elementelor din lecția de religie. Această formă însă nu este arbitrară, ci ea corespunde naturii lecției pe care catehetul o predă. Astfel, istoria biblică nu poate fi predată ca o lecție de dogmatică sau de morală”⁵.

„Forma monologică expunătoare (narativă) constă în istorisirea unei lecții, în care faptele sau fenomenele religioase se înălțuiesc succesiv în auzul auditoriului. Materialul istorico-biblic din învățământul religios a făcut să se întrebuințeze foarte mult narațiunea ca formă de predare în învățământul religios. Prima condiție pentru ca narațiunea să poată avea un deplin succes este de-a plăcea în primul rând și catehetului care înfățișează adevărurile religioase. De aceea, narațiunea trebuie să se prezinte

¹ **Ibidem**, p. 143.

² **Ibidem**, p. 144.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 145.

⁵ **Ibidem**, p. 146.

nu ca o înlănțuire de istorisiri reci, ci ca o relatare cu adevărat plină de viață, pentru ca ceea ce se înfățișează să provoace credință celui ce ascultă și crezând să nădăjduiască, iar nădăjduind să iubească”¹. „Atunci când în paralel cu expunerea narativă ne folosim și de anumite tablouri religioase ori obiecte, în scopul de a face învățământul intuitiv, atunci forma monologică expozitivă ia caracterul de formă deictică. De altfel, principiul intuitiv se poate realiza deopotrivă pe calea narațiunii și pe calea deictică, după cum am văzut că intuiția poate fi și de ordin extern și de ordin intern. Actuala școală catehetică aplică cu același succes forma monologică expozitivă, atât narativă cât și deictică, întrucât prin aceasta poate descrie în mod clar lucruri și evenimente și poate mișca mai mult sufletele tinerilor, în special de vârsta copilăriei. Narațiunea este deci forma de predare a învățământului religios care se acomodează mai bine scopului pe care-l urmărește metoda psihologică activă și aceasta mai ales pentru vârsta copiilor”².

Forma dialogică (întrebativă) se întrebuințează cu deosebit succes în învățământul religios. Aceasta „stabilește mai ușor contactul între catehet și catehumeni și de aceea a fost adoptată și de noua școală catehetică. În predarea unei lecții, la anunțarea temei, se întrebuințează de obicei forma dialogică euristică sau aflătoare. De asemenea, când catehetul, în timpul tratării, vrea să asocieze elementele pe care le-a predat ori vrea să facă aplicarea învățăturii morale ce a fost scoasă din cuprinsul lecției, întrebuințează această formă euristică. Forma examinatorie sau catehetică este întrebuințată mai ales la ascultarea lecției, când catehetul vrea să se convingă dacă elevii cunosc cunoștințele predate. În general, forma dialogică este întrebuințată în învățământul religios. Fără a lăsa să se creadă că această formă este exclusivă învățământului religios activ, ea

¹ *Ibidem*, p. 147.

² *Ibidem*, p. 149.

contribuie tot așa de mult ca și forma monologică la scopul pe care-l urmărește învățământul religios”¹.

„Cateheza, prin însuși scopul pe care îl urmărește, nu rămâne la partea didactică religioasă, ci își completează acțiunea prin educația religioasă morală, care face parte integrantă din cateheză. Catehumenii ce se pregătesc pentru a primi botezul se cade nu numai să asculte și să primească ceea ce trebuie să creadă, ci sunt datori să-și formeze a doua natură, obișnuindu-se și cum trebuie să trăiască”².

„Copilul a oferit întotdeauna cea mai favorabilă vârstă pentru o educație religioasă creștină. Sfântul Ioan Gură de Aur, când vorbește în omiliile sale despre educația copiilor, arată importanța educației religioase pentru copii și modul cum aceasta se poate săvârși mai bine, ținând cont de faptul că inteligența, inima și voința copilului trebuie educate în chip armonios”³.

„Rugăciunea este primul mijloc de educație religioasă cu care copilul începe a fi obișnuit din casa părintească și care trece mai departe în Biserică și în școala catehetică creștină”⁴. „Rugăciunea a fost elementul indispensabil pentru tineri, nu numai la sfintele slujbe din biserică, dar și în școala catehetică, pentru că rugăciunea din copilărie trebuie înțeleasă și cultivată și prin căldura rugăciunii să se cimenteze cunoștințele religioase”⁵.

De asemenea, cântarea religioasă a fost socotită de Sfinții Părinți drept indispensabilă pedagogiei creștine.

Copiii au luat parte la sfintele slujbe ale Bisericii din primele veacuri creștine, iar Sfinții Părinți i-au îndemnat neîncetat pe părinții lor să-i aducă la biserică. „Copilul de școală nu are

¹ **Ibidem**, p. 151.

² **Ibidem**, p. 152.

³ **Ibidem**, p. 153.

⁴ **Ibidem**, p. 154.

⁵ **Ibidem**, p. 155.

decât de câștigat dacă participă la slujbele Bisericii împreună cu comunitatea creștină, căpătând obișnuința cultului, care mai târziu devine a doua sa natură. Pentru adolescenți, sfintele slujbe pot deveni un adevărat factor de educație creștină. Cultul le întărește sufletul, le luminează calea vieții și le inspiră spiritul de sacrificiu. Dacă rugăciunea este o mare forță pentru fiecare suflet în parte, cultul care cuprinde rugăciunea colectivă a tuturor creștinilor, este o forță cu mult mai mare”¹. „Literatura catehetică a Bisericii noastre și cea a Bisericii Apusene ne fac dovada că actuala școală catehetică tinde din ce în ce mai mult a utiliza cultul divin ca mijloc educativ religios și ca element care face parte integrantă din acțiunea catehetică”².

„Taina Mărturisirii, ca mijloc haric al Bisericii, a devenit de la început unul dintre cele mai utile mijloace ale educației religioase pentru catehumeni și pentru tineri, aceasta începând de la vârsta când se poate discerne ceea ce este bun de ceea ce este rău. Aceasta este vârsta de la care copilul intră în faza a doua a copilăriei (6-7 ani), atunci când începe să-și dea seama că a săvârșit o faptă rea”³. „A pregăti pe copii pentru mărturisire și a-i îndemna să se spovedească este una din cele mai sfinte datorii de împlinit din partea catehetului. Prima spovedanie a copilului are o influență covârșitoare asupra întregii sale vieți, fapt care impune toată atenția catehetului pentru a-i da cu adevărat caracterul unei taine creștine. Vârsta adolescentului, cu stadiul ei de furtună, îndoieli și tentații, dorește să ajungă la o certitudine a moralei și a adevărului vieții creștine. Mărturisirea este cel mai ales prilej de a-i reda liniștea și sănătatea sufletească tânărului, duhovnicul devenind, astfel, adevăratul său medic sufletesc”⁴.

¹ **Ibidem**, pp. 161-162.

² **Ibidem**, pp. 162-163.

³ **Ibidem**, p. 163.

⁴ **Ibidem**, p. 164.

„Copilul primește Taina Sfintei Euharistii încă din pruncie, potrivit celei mai vechi practici a Bisericii”¹. „Sfântul Ioan Gură de Aur stăruie foarte mult în omiliile sale asupra educației euharistice a copiilor, aceasta devenind imperativă în măsura în care copilul botezat începe a fi conștient de roadele binefăcătoare ale Sfintei Euharistii. Persoana Mântuitorului Hristos se face astfel cunoscută copiilor nu numai pe cale teoretică, ci și reală. Împărtășirea copiilor și a tinerilor catehumeni în general, este deci întâlnirea cu Însuși Iisus Hristos în trup și sânge, sub forma pâinii și a vinului. Dacă punctul central al dogmaticii noastre ortodoxe este prefacerea pâinii și a vinului în trupul și sângele Domnului Hristos, în cadrul Sfintei Liturghii, pentru tânărul catehumen educația euharistică trebuie să fie punctul culminant al pedagogiei catehetice. Acest adevăr trebuie să pătrundă adânc în sufletul micilor copii când sunt la vârsta de a înțelege însemnătatea Sfintei Euharistii, prin educația euharistică dinaintea momentului Sfintei Împărtășiri”². „Sfânta Euharistie este sfințitoare, spune Sfântul Chiril al Ierusalimului, dar pentru împărtășirea cu ea este nevoie de deplină credință din partea celui ce se împărtășește”³.

„Școala din primele veacuri creștine este, după cum am văzut, nu numai școala instrucției religios-morale, ci și a acțiunii morale creștine”⁴. „Virtutea creștină nu este numai o simplă definiție sau o simpatie pentru ceea ce noi numim virtute, ci este însăși săvârșirea ei, iar voința se întărește nu numai cu cunoștințe, ci și cu acțiuni și deprinderi care dau astfel voinței ceea ce noi numim a doua natură”⁵.

¹ **Ibidem**, p. 165.

² **Ibidem**, p. 166.

³ **Ibidem**, p. 167.

⁴ **Ibidem**, p. 168.

⁵ **Ibidem**, p. 169.

Mihail Bulacu spune că „persoana catehetului, din însăși misiunea pe care am văzut că o are de îndeplinit, trebuie să îndeplinească mai întâi condițiile canonice, adică să aibă încuviințarea Bisericii de a catehiza”¹. „Apoi catehetul trebuie să fie un adânc cunoscător al științelor teologice. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție sunt elementele de bază pe care marii pedagogi creștini le socotesc necesare a fi cunoscute și bine pătrunse de catehet”². „Sfinții Părinți și marii cateheți din perioada patristică au avut și cer o distinsă cultură cateheților creștini în afară de cunoștințele teologice”³. „Trecutul istoric al marilor cateheți ne arată necesitatea deplină a credinței creștine, pentru a fi ceva bun catehet. După cum lumina nu se poate aprinde decât din lumină, tot așa credința nu se poate aprinde decât de la suflete pline de credință. Sfântul Grigorie de Nazianz a spus în acest sens: «Mai întâi trebuie să fie ceva curat, pentru ca să facă pe altul curat». Astfel, catehetul trebuie să afirme cu propriul său exemplu cele ce instruieste, pentru a nu cădea în greșala de «a clădi cu o mână și a surpa cu cealaltă». De asemenea, catehetul trebuie să meargă la catehizare cu sufletul înălțat prin puterea rugăciunii ca și înainte de săvârșirea unei Sfinte Taine, iar catehizarea însăși să se înceapă cu o rugăciune și să se termine cu o rugăciune”⁴.

„Catehetul trebuie să aibă tact pedagogic, să-i privească pe catehumeni ca pe niște frați și să iubească misiunea de a catehiza din toată inima, fiind în slujba aproapelui. Această iubire este dator să o arate deopotrivă față de toți catehumenii săi, ca și o mamă bună”⁵. „Catehetul instruieste cu cuvântul și

¹ **Ibidem**, p. 172.

² **Ibidem**, p. 173.

³ **Ibidem**, p. 174.

⁴ **Ibidem**, p. 175.

⁵ **Ibidem**, p. 176.

cu fapta, de aceea, după cum trebuie să aibă toate cunoștințele și deplină lumină pentru a lumina pe ceilalți, tot așa și viața lui se cade să fie tabloul exemplar al virtuții creștine”¹. „Substratul psihologic al convertirii a avut drept cauză pentru unii motive intelectuale, iar pentru alții motive morale. Catehetul trebuie să fie modelul inspirator al deplinei convertiri creștine, deopotrivă prin cunoștințele sale religioase, cât și prin credința, faptele sale și întreaga sa viață morală. De aceea, Clement Alexandrinul ridică noțiunea de «Pedagog» la chipul exemplar al vieții lui Iisus Hristos, către al cărui exemplu și icoană neîntrecută trebuie să tindă viața morală a fiecărui catehet”².

În concluzia cărții, Mihail Bulacu prezintă un rezumat foarte scurt al întregii sale teze de doctorat.

¹ **Ibidem**, p. 177.

² **Ibidem**, p. 178.

Iustin Moisescu: *Ευάγριος ο Ποντικός.*

*Βίος - συγγράμματα - διδασκαλία*¹

(Evagrie Ponticul.

Viața - lucrările - învățătura)

(teză de doctorat susținută în anul 1937,

la Facultatea de Teologie din Atena.

Lucrarea a fost premiată de

Academia de Științe din Atena)

La începutul cărții sale, Iustin Moisescu vorbește despre viața lui Evagrie, care s-a născut în preajma anului 346 în localitatea Ivora, un mic oraș din Pont, de unde și-a luat și numele de „Ponticul”. „Tatăl său, numit tot Evagrie, a fost preot, probabil chiar în Ivora. El se găsea în strânse legături cu Sfântul Vasile cel Mare și mai ales cu Sfântul Grigorie de Nazianz, la care a trimis pe fiul său pentru învățătură. Aceasta trebuie să se fi întâmplat pe la anul 360, când Sfântul Grigorie se afla împreună cu Sfântul Vasile în pustiul Pontului, nu departe de orașelul în care se născuse Evagrie”².

„Scurta ședere a lui Evagrie în pustiul din Pont i-a lăsat în suflet urme adânci. Crescut creștinește în sânul familiei sale, el începe acum să iubească viața de ascet, învață dogmele Bisericii și explică Sfânta Scriptură alături de marii săi învățători”³.

„După plecarea Sfântului Grigorie de Nazianz, Evagrie a rămas pe mai departe în pustiul lângă Sfântul Vasile cel Mare,

¹ **Iustin Moisescu,** *Ευάγριος ο Ποντικός. Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία,* Αθήναι, Τύποις Πυρσού, 1937.

² **Ibidem,** p. 21.

³ **Ibidem,** p. 22.

care l-a determinat să îmbrățișeze definitiv viața monahală. Nu după multă vreme, el s-a despărțit și de Sfântul Vasile, pe care l-a reîntâlnit însă după câțiva ani în Cezareea Capadociei. Acolo el a fost hirotesit citeț și a rămas lângă Sfântul Vasile până la moartea acestuia”¹.

După moartea Sfântului Vasile cel Mare, Evagrie a plecat la Constantinopol, unde l-a regăsit pe Sfântul Grigorie de Nazianz, care l-a hirotonit diacon. În 381, Sfântul Grigorie a devenit Arhiepiscopul Constantinopolului, iar Evagrie a fost ridicat la treapta de arhidiacon și în această calitate a luat parte la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol, din anul 381.

„Alături de Sfântul Grigorie, el a pus în slujba Bisericii bogatele sale cunoștințe teologice și talentul său oratoric, luptând din toate puterile împotriva ereziilor care tulburau liniștea Bisericii în acea vreme. Această activitate în capitala Imperiului Bizantin i-a creat în scurt timp un mare renume. Chiar Sfântul Grigorie îl laudă într-o scrisoare, iar în testamentul său, ca semn vădit al recunoștinței sale pentru activitatea folositoare Bisericii, hotărăște să se dea arhidiaconului Evagrie câteva din veșmintele sale”².

În anul 382, Evagrie s-a dus la Ierusalim, unde a întâlnit-o pe Melania Romana, stareța unei mănăstiri de maici, cu care va lega o strânsă prietenie. După o scurtă ședere în Ierusalim, a plecat în Muntele Nitriei din Egipt, unde viața monahală era în floare. Aici „și-a înjghebat o colibă de pustnic, în care a viețuit timp de doi ani. Evagrie a rămas foarte mulțumit de șederea în Nitria, nu numai din cauza vieții ascetice pe care monahii o duceau acolo, dar mai ales pentru faptul că a găsit printre ei mulți părtași ai învățăturii lui Origen”³.

¹ **Ibidem**, pp. 22-23.

² **Ibidem**, p. 24.

³ **Ibidem**, p. 27.

Pe la sfârșitul anului 384, Evagrie din Pont s-a retras la Chilia, unde vreme de 14 ani a dus o viață ascetică foarte severă.

„Încă din vremea șederii în pustiu din Pont el începuse să învețe dogmele creștine și principiile filosofiei antice. Iar acum, în Egipt, Evagrie își aprofundează și mai mult cunoștințele sale citind, alături de operele lui Origen, care au avut o influență hotărâtoare asupra gândirii lui și scrierile Sfântului Vasile cel Mare, ale Sfântului Grigorie de Nazianz, ale Sfântului Atanasie cel Mare, ale lui Serapion de Thmuis și, cu siguranță, pe cele ale lui Clement al Alexandriei”¹.

„Uneori el venea în Alexandria pentru a discuta cu filosofi de acolo, unde l-a cunoscut, fără îndoială, și pe Didim cel Orb, cel mai fidel ucenic al lui Origen. Cel mai probabil, în această perioadă, Evagrie s-a îndepărtat de gândirea celor doi mari dascăli ai săi din Pont, devenind origenist”².

Pe la anul 392, când Paladie a venit la Chilia, Evagrie era socotit cea mai de seamă personalitate dintre monahii Egiptului. Alături de Paladie, amintim ca ucenici ai lui Evagrie pe prietenul și ucenicul Sfântului Ioan Gură de Aur, Iraclide, care va ajunge mai târziu Arhiepiscop de Efes și pe scriitorul Rufin. De asemenea, Ioan Cassian a vizitat mănăstirile din Egipt.

Teofil, Arhiepiscopul Alexandriei, care îi vizita adeseori pe monahii din pustiu, i-a oferit lui Evagrie scaunul episcopal de Thmuis, însă acesta a refuzat, socotindu-se nevrednic de această mare cinste.

După o ședere în pustiu de mai bine de 15 ani (382-397), în care vreme a dus o viață plină de virtute, încât s-a zis despre el că a viețuit „la fel cu Apostolii”, Evagrie s-a învrednicit să primească de la Dumnezeu darul cunoașterii, al înțelepciunii, al deosebirii duhurilor, precum și cel al facerii de minuni.

¹ **Ibidem**, pp. 29-30.

² **Ibidem**, p. 30.

„În ultimii ani ai vieții, Evagrie a slăbit trupește și s-a îmbolnăvit de stomac, din pricina ascezei lui severe, încât s-a retras în pustiul de la Schit. La praznicul Bobotezei din anul 400 acesta s-a împărtășit cu trupul și sângele Domnului Hristos, după care și-a încredințat sufletul în mâinile lui Dumnezeu, la vârsta de 54 de ani”¹.

Întrucât Origen și adepții lui, printre care se numără și Evagrie Ponticul, credeau în preexistența sufletelor și apocatastază, învățătura lor a fost condamnată de sinodul de la Alexandria, din 399 sau 400, de sinodul de la Ierusalim, din 14 septembrie 400, de sinodul de la Constantinopol, din 543, de Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol, din 553 (prin 15 anatematisme), precum și de sinodul de la Constantinopol, din anul 870.

După prezentarea vieții lui Evagrie Ponticul, Iustin Moisescu enumeră scrierile acestuia, care sunt: „Practicul” sau „Monahul”, „Antireticul”, „Gnosticul”, „Șase sute de probleme prognostice”, „Către monahii din chinovii ori adunări”, „Către fecioară”, precum și „Epistole”.

„Dacă, din punct de vedere cantitativ, lucrările lui Evagrie Ponticul sunt puțin numeroase, în ceea ce privește conținutul lor, sunt foarte importante. Ele au fost prețuite mult nu numai de greci, dar chiar și de alte popoare, în limbile cărora au fost traduse și răspândite cu mare rezeziune”².

„În decursul secolului al V-lea și cea dintâi jumătate a secolului al VI-lea, lucrările lui Evagrie erau citite pretutindeni, și nu mică a fost înrăurirea pe care acestea au avut-o asupra gândirii creștine. Prin condamnarea origenismului de către Sinodul al V-lea Ecumenic, răspândirea lucrărilor lui Evagrie a fost oprită de către autoritatea bisericească. Se pare însă că poporul nu a respectat

¹ **Ibidem**, p. 35.

² **Ibidem**, p. 56.

întru totul această măsură. Pentru a se înlătura împotrivirea formală față de autoritatea bisericească, iar în același timp să se păstreze interesul mereu crescând pentru studiul lucrărilor lui Evagrie, adepții învățăturii lui au reușit să-i răspândească și mai departe scrierile, folosindu-se de metoda pe care altădată o întrebuințaseră și ereticii, adică de a prezenta cititorilor o lucrare a unui autor condamnat de Biserică sub numele unui Părinte ori scriitor bisericesc recunoscut în general ca ortodox. Totuși prin această substituire a numelui autorului și uneori prin moderarea expresiilor neortodoxe ori chiar eliminarea textelor compromițătoare, nu au putut fi răspândite toate lucrările lui Evagrie. Din această pricină unele au dispărut cu totul în original, iar altele ni s-au păstrat într-o formă cu mult deosebită de textul original”¹.

„Începând chiar cu primii ani ai secolului al V-lea, scrierile lui Evagrie Ponticul au fost traduse și răspândite atât în Apus cât și în Răsărit, în Armenia, Siria și, mai în urmă, în Arabia, Etiopia etc.”².

„În Siria și Armenia, ale căror Biserici s-au dezvoltat independent de Imperiul Bizantin, Evagrie Ponticul era socotit ca unul dintre cei mai mari teologi. Lucrările lui Evagrie Ponticul au fost traduse în limba siriacă încă din secolul al V-lea și au avut o mare înrâurire asupra dezvoltării teologiei sirienilor. Se poate spune chiar că, în multe secole de-a rândul, literatura bisericească din Siria a fost adânc pătrunsă de teologia evagriană”³.

În Biserica Etiopiei, Evagrie Ponticul este socotit sfânt.

În continuarea cărții sale, Iustin Moisesescu prezintă pe scurt conținutul scrierilor autentice ale lui Evagrie Ponticul.

Lucrarea „Practicul” a lui Evagrie Ponticul s-a păstrat în originalul grecesc, dar și tradusă în limbile armeană, siriacă și altele. Între aceste versiuni există însă numeroase deosebiri.

¹ **Ibidem**, pp. 57-58.

² **Ibidem**, p. 58.

³ **Ibidem**, pp. 59-60.

„După un scurt prolog, scris de Evagrie în formă de epistolă adresată monahului Anatolie, urmează lucrarea propriu-zisă, care se împarte în 100 de capitole mici. În cele dintâi capitole se cuprind scurte definiții asupra creștinismului, împărăției lui Dumnezeu, iar mai departe se vorbește, în general, despre luptele monahilor cu demonii”¹.

Textul „Antireticului” s-a păstrat până în zilele noastre în traducerile de limbă siriacă și armeană.

„Evagrie Ponticul afirmă în această lucrare că ființele raționale create se împart în trei categorii: oameni, îngeri și demoni, care se găsesc oarecum în continuă luptă. Pentru ca oamenii, ajutați de îngeri, să învingă pe demoni, este nevoie să întrebuințeze armele de care s-a folosit și Mântuitorul când a fost ispitit de diavol, adică citate din Sfânta Scriptură. Cum însă în momentul ispitelor nu avem la îndemână citatul potrivit, autorul a ales din Sfânta Scriptură versetele care pot alunga gândurile rele care ne vin de la demoni”.

„Gnosticul” s-a păstrat în versiunile siriacă și armeană, care în cele mai multe manuscrise însoțește „Practicul”.

În această lucrare, Evagrie Ponticul vorbește despre viața duhovnicească, recomandând practicarea permanentă a virtuților și ferirea de păcate.

„Șase sute de probleme prognostice” este cea mai de seamă lucrare teologică a lui Evagrie Ponticul. Aceasta s-a păstrat în limbile siriacă și armeană.

„În această scriere sunt expuse, fără o ordine bine stabilită, toate principiile pe care se întemeiază sistemul teologic al lui Evagrie Ponticul. Aici se vorbește pe larg despre Dumnezeu și ființa Lui, despre Sfânta Treime, despre cele trei persoane ale Sfintei Treimi și despre raporturile dintre ele, despre începutul îngerilor, al oamenilor și al diavolilor, despre

¹ **Ibidem**, pp. 72-73.

ființa și relațiile acestora cu Dumnezeu și între ele, precum și despre sfârșitul lor”¹.

Cele două lucrări numite: „Către monahii din chinovii ori adunări” și „Către fecioară”, ale lui Evagrie Ponticul, „s-au păstrat în foarte bună stare până în zilele noastre, atât în textul original, cât și în traduceri. Aceste mici scrieri cuprind sfaturi morale și ascetice pe care autorul le adresează monahilor. Scrise în felul Proverbelor lui Solomon, ele se prezintă drept cele mai frumoase, din punct de vedere literar, dintre toate lucrările lui Evagrie”².

„Epistolele” lui Evagrie Ponticul le avem doar în traducerile siriacă și armeană, unde numărul lor diferă. „Păstrată în întregime în traducere siriacă și fragmentar în cea armeană, „Epistola către Melania” este foarte importantă, fiind un rezumat precis al întregului sistem de teologie evagriană”³.

Lui Evagrie Ponticul îi sunt atribuite numeroase lucrări, dintre care Iustin Moiescu amintește șase, a căror autenticitate o consideră îndoielnică și alte șase, despre care afirmă că nu-i aparțin lui Evagrie. „În afară de cele menționate până acum, sub numele lui Evagrie Ponticul se mai găsesc, traduse în limbile: siriacă, armeană, arabă, etiopiană și coptă, multe alte lucrări care nu au fost încă editate. Se pare însă că cele mai multe dintre acestea nu sunt decât fragmente ori prelucrări ulterioare ale lucrărilor sale autentice”⁴.

În cea de-a treia parte a cărții sale, Iustin Moiescu înfățișează învățătura lui Evagrie Ponticul despre Dumnezeu, Sfânta Treime, crearea lumii, căderea ființelor raționale, îngeri, demoni, oameni, sfârșitul lumii, judecata de apoi, rai, iad, precum și despre apocatastază.

¹ **Ibidem**, p. 84.

² **Ibidem**, p. 86.

³ **Ibidem**, p. 89.

⁴ **Ibidem**, p. 100.

În ultima parte a cărții sale, intitulată „Viața creștină”, Iustin Moiescu ne prezintă viziunea lui Evagrie Ponticul despre dobândirea mântuirii de către creștini.

„Pornind de la principiul că starea actuală a neamului omenesc nu este decât o treaptă în scara ființelor căzute și că fiecare dintre noi este autorul fericirii sau nefericirii lui, Evagrie Ponticul alcătuiește, spre folosul monahilor ce trăiau în jurul său, un sistem de viețuire spirituală cu ajutorul căruia fiecare om poate să recapete fericirea pierdută. Prin voința personală și cu ajutorul harului lui Dumnezeu omul poate, chiar și în vremea viețuirii sale pe pământ, să dobândească împărăția lui Dumnezeu, adică să se unească cu Sfânta Treime. În acest urcuș spre suprema fericire, omul, considerat un microcosmos, repetă oarecum calea ce va fi parcursă de întreaga lume a creaturilor raționale în restabilirea universală. Și din acest punct de vedere, metoda aceasta a vieții spirituale după Evagrie poate fi considerată ca un mijloc de apocatastază personală”¹.

În concepția lui Evagrie Ponticul, învățătura creștină este alcătuită din trei stadii de viețuire: practică, naturală și teologică.

a. „Viețuirea practică este metoda spirituală prin care sufletul se purifică de rele, devenind neprimitor de pasiuni”². „Această purificare se face în stadiul practic prin împlinirea poruncilor și viețuirea în virtute”³. „Prin practicarea tuturor virtuților, cardinale și teologice, sufletul ajunge în situația de a activa potrivit cu natura sa, adică folosindu-se după cuviință de toate cele care i-au fost date lui spre bine de către Dumnezeu. Ajuns în această stare, omul devine insensibil față de lucrurile care pot da naștere în sufletul său la pasiuni, ca și față de amintirea obiectelor care i-au produs altă dată mișcări plăcute. Această

¹ **Ibidem**, pp. 130-131.

² **Ibidem**, p. 133.

³ **Ibidem**, p. 137.

stare de liniște desăvârșită a sufletului față de tot ce este străin în ființa sa, care se numește impasibilitate, este sfârșitul acțiunii de purificare, săvârșită în stadiul practic. Ea nu este însă un scop în sine, ci un mijloc pentru ca sufletul să poată continua calea spre atingerea scopului vieții noastre, care este unirea cu Dumnezeu. Sufletul, nemaifiind tulburat de pasiuni, se îndreaptă, mânat de natura sa bună, către viața spirituală. Plin de virtutea iubirii de cele de sus, virtute care izvorăște din impasibilitate, el renunță la toate lucrurile acestei lumi și ca un înger lipsit de lanțurile materiei se apropie de conștiința ființelor”¹.

b. „Viețuirea naturală”. „Restabilindu-se astfel ordinea naturală a facultăților sufletești, intelectul urcă în lumea sa, adică în lumea celor înțelegătoare. Acest al doilea stadiu în calea către cunoașterea lui Dumnezeu are ca scop descoperirea adevărului care este ascuns în lucruri. Urcând din treaptă în treaptă, intelectul ajunge la contemplarea propriei sale ființe, deci la perfecțiune, întrucât a înlăturat de la sine tot ceea ce este străin de propria sa ființă. În felul acesta, stadiul natural ia sfârșit, deoarece scopul urmărit, purificarea intelectului, a fost atins. Intelectul se concentrează tot mai mult în el însuși, năzuind în același timp la începutul și scopul existenței lui, adică la Dumnezeu. Stadiul acesta natural, ca și cel practic, nu este un scop, ci un mijloc spre o urcare mai sus”².

c. „Viețuirea teologică sau cunoașterea lui Dumnezeu”. „Sufletul purificându-se de pasiuni, în stadiul practic, și desăvârșindu-se prin purificarea intelectului, în stadiul natural, ajunge în sfârșit la capătul drumului său, la teologie, adică la cunoașterea Sfintei Treimi. Aceasta nu este un act care poate fi realizat de suflet, deoarece nu alcătuiește o putere a intelectului, ci este numai un dar dumnezeiesc, care a fost pus de către

¹ *Ibidem*, pp. 138-139.

² *Ibidem*, p. 142.

Dumnezeu în ființe la creație și care a fost pierdut prin mișcarea survenită din cauza lipsei de sânguință în a fi mereu unit cu Creatorul. Totuși, prin faptul că din propria sa voință a ajuns la desăvârșire, el este socotit vrednic de către Dumnezeu de a primi și această cunoștință. Și după cum un magnet, printr-o putere naturală ascunsă în el, atrage la sine o bucată de fier, tot așa și Sfânta Treime atrage intelectul curat. Fenomenul acesta se întâmplă în momentul în care sufletul se găsește în stare de rugăciune curată. În clipa aceea intelectul își vede chipul său asemănător cu safirul și cu formele cerești. În această stare mai presus de forme, el se simte în liniște și pace de negrăit. De îndată ce strălucește lumina cea fără de formă a Sfintei Treimi, intelectul ajunge la contemplația lui Dumnezeu, în care își găsește odihna. În această unire mistică a omului cu Dumnezeu, intelectul se transformă în dumnezeu, prin procesul de asimilare a subiectului cu obiectul contemplat. Omul este atunci la fel cu Dumnezeu, el însuși un fel de dumnezeu, nu prin natură, se înțelege, ci prin har. Unirea aceasta a omului cu Dumnezeu este scopul întregii viețuirii în Hristos, începutul și sfârșitul fiecăruia dintre noi. Astfel, se prezintă, în linii foarte generale, învățătura lui Evagrie Ponticul, care a fost mult prețuită și a avut mare înrâurire atât asupra scriitorilor care mai târziu s-au ocupat cu aceleași chestiuni, cât și asupra creștinilor dornici de o viață curată”¹.

În încheierea tezei sale de doctorat, Iustin Moisescu afirmă: „Încă de la începutul secolului al V-lea, imediat după moartea lui Evagrie Ponticul, și până în vremurile noastre au fost exprimate cele mai contrarii păreri asupra acestuia, uneori fiind socotit printre cei mai mari eretici, alteori fiind trecut în rândul sfinților. Chiar și în vremurile mai noi au fost scriitori care au considerat pe Evagrie ca adept al întregului origenism, iar alții nu au găsit nimic potrivnic învățăturii Bisericii în lucrările lui. Pentru cei

¹ **Ibidem**, pp. 142-144.

care au cercetat în amănunt scrierile lui, acest lucru poate fi cu ușurință explicat, căci cunoașterea învățăturii lui Evagrie nici astăzi, după editarea aproape a tuturor lucrărilor lui, nu poate fi înțeleasă fără dificultate”¹.

„Evagrie Ponticul nu a scris pentru oamenii simpli, ci pentru cei inițiați în învățătura sa. Din această cauză nu-și expune metodic întreg sistemul său, ci amintește din loc în loc problemele ce-i păreau lui mai greu de înțeles și mai importante. Totuși, pentru cunoscătorii teologiei din care s-a inspirat Evagrie, învățătura lui poate fi reconstituită într-un sistem care este complet și unitar”².

„Nespus de mare a fost influența învățăturii practice a lui Evagrie Ponticul asupra Bisericii răsăritene. Printre scriitorii care au contribuit la răspândirea acestei învățături amintim pe Diadoh al Foticeii, Sfântul Ioan Scărarul și, îndeosebi, pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, care pe drept cuvânt poate fi socotit cel mai fidel adept al învățăturii lui practice. Pecetluită de ortodoxia Sfântului Maxim Mărturisitorul și răspândită, astfel, în întregul Imperiu Bizantin, învățătura practică și mistică a lui Evagrie Ponticul a devenit temelia vieții spirituale în Biserica răsăriteană”³.

„Lăsând la o parte viața plină de virtute pe care a dus-o și promovarea teologiei prin scrierile sale cu caracter dogmatic și numai privind în trecut la viața spirituală de care a fost animată Biserica noastră din secolul al IV-lea și până în vremea isihasmului, înțelegem marea operă pe care Evagrie Ponticul a realizat-o”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 145.

² **Ibidem**, pp. 145-146.

³ **Ibidem**, pp. 152-153.

⁴ **Ibidem**, p. 153.

**Nicolae Chițescu: Răscumpărarea în Sfânta
Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți.
Studiu istorico-dogmatic¹
(teză de doctorat susținută în anul 1937,
la Facultatea de Teologie din București)**

Prima parte a tezei de doctorat a lui Nicolae Chițescu se numește: „Răscumpărarea în Sfânta Scriptură”, iar la începutul acesteia citim despre „ideea de răscumpărare în Vechiul Testament”. Aici autorul afirmă că „în Sfânta Scriptură găsim nu o teorie asupra răscumpărării, ci în Vechiul Testament o simplă idee asupra ei, concretizată în tipuri, simboluri, preînchipuiri, iar în Noul Testament expunerea faptului răscumpărător în sine, însă ceea ce se găsește în germene în Sfânta Scriptură și în stare de boboc în Sfânta Tradiție, se află în deplină înflorire în învățătura Bisericii”².

„Potrivit purtării de grijă a lui Dumnezeu, misterul răscumpărării s-a descoperit în Vechiul Testament treptat și voalat, arătându-se în măreția lui de abia în Noul Testament. Poporul ales a înțeles ca Răscumpărător când pe Iahve, când pe Mesia, din acest motiv ceea ce înțelegem noi, creștinii, prin răscumpărare, aflăm mai întâi o idee vagă, drept urmare a concepției evreiești particulariste, conform căreia evreii sunt poporul lui Dumnezeu, El îi va proteja împotriva tuturor celorlalte popoare, în orice împrejurări și în orice stare, precum a făcut și în trecut. Pentateuhul, cartea Iosua Navi, unii psalmi și cea mai

¹ Nicolae Chițescu, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți. Studiu istorico-dogmatic*, Tipografia „Activitatea grafică”, 1937.

² *Ibidem*, p. 1.

mare parte dintre profeți înfățișează această idee centrală, iar prologul cărții Judecătorilor este cea mai semnificativă pagină în această privință, fiind vorba de urmarea legământului lui Iahve cu poporul Său. Deși această formă este cea mai înapoiată din punct de vedere religios-moral, totuși ea a înfruntat secolele. Mântuitorul nu a fost primit de iudei tocmai fiindcă nu a satisfăcut nădejdlile politico-religioase ale acestora, care așteptau reînvierea națională a poporului lui Israel prin intervenția directă a puterii dumnezeiești, Israel fiind instrumentul ei”¹.

„Alături de această concepție cu orizontul limitat în pământ, își făcea drum alta, în care elementul religios-moral își afla locul lui de cinste: tulburării păcatului săvârșit de primii oameni îi aduce Dumnezeu o mângâiere, făgăduința repetată a unui Mântuitor, Protoevanghelia dată primilor oameni, apoi urmașilor lor. Această concepție își are originea odată cu omul și istoria răscumpărării începe odată cu cea a omenirii. Dacă cealaltă concepție a învins, aceasta n-a fost nici un moment părăsită cu totul. Sacrificiile sunt dovada cea mai evidentă. Oricare ar fi explicația lor, ele proclamă trebuința unei curățiri legale și a unei substituiri spre iertarea păcatelor. Sfinții Părinți, ba chiar Noul Testament, pe alocuri, au văzut în jertfele sângeroase ale Vechiului Testament - ca și în cele ale păgânilor - o prefigurare a jertfei unice de pe Golgota. Dintre ele, cel mai desăvârșit paralelism este stabilit între jertfa Domnului Hristos și cea a mielului pascal. Conștiința tulburată a păcatului este pretutindeni presupusă în jertfe. Acest lucru este și mai limpede în sacrificiile «zilei împăcării» și ale țapului ispășitor al lui Azazel. Totuși este semnificativ faptul că iudeii nu erau siguri de iertare; aceste umbre ale adevăratei jertfe fiind adeseori chiar osândite. Responsabilitatea morală, personală și, implicit, nevoia de ispășire este afirmată limpede de către profeți. Acești crainici

¹ **Ibidem**, pp. 1-2.

ai dreptății dumnezeiești par să contrazică străvechea idee a solidarității care cimentează unitatea poporului ales”¹.

„Idea de solidaritate și de iertare a păcatelor unei colectivități printr-unul singur, plăcut lui Dumnezeu, este minunat exprimată de prorocul Isaia, care a și fost supranumit Evanghelistul Vechiului Testament și aplicate «robului Domnului», iar prin aceasta am ajuns la una dintre culmile descoperirii dumnezeiești în Vechiul Testament, unde fiecare trăsătură înfățișează ceva din Noul Testament”². „Cine este acest misterios personaj? Această chestiune a împărțit criticii moderni în mai multe tabere: după unii, ar fi profetul însuși, după alții, un martir al trecutului, un învățător al legii, o figură eshatologică; în fine, după cei mai mulți, ar fi Israel însuși, care are misiunea de a vesti pe unicul Dumnezeu adevărat între neamuri, cu suferințele și cu riscul pieirii sale”³. „Oricât de ingenioase ar fi aceste explicații diferite, prea diferite - și cu atât mai mult - ele nu pot înlătura evidența pe care o văd chiar unii dintre interpreți și pe care ne-au arătat-o lămurit Sfinții Părinți: Această profecție se referă la Mesia”⁴.

„Idea de solidaritate, atât de bine scoasă în relief de Vechiul Testament, a dat naștere cu timpul, în mod logic, aceleia de reversibilitate a dreptății, de împărtășire a sfințeniei. Astfel, în cartea a IV-a a lui Ezdra, se amintesc rugăciunile lui Moise și ale altor drepti pentru cei păcătoși. Din istoria Macabeilor culegem aceste două texte, care ne dovedesc că se poate ca un drept să sufere și să aducă ispășire pentru neamul său. În cartea a II-a a Macabeilor aflăm aceste cuvinte rostite de cel mai tânăr dintre ei, înainte de a muri: «Cât despre mine, ca și frații mei, îmi dau trupul și sufletul pentru legile

¹ **Ibidem**, pp. 2-3.

² **Ibidem**, p. 4.

³ **Ibidem**, p. 5.

⁴ **Ibidem**, pp. 5-6.

părinților mei, rugându-L pe Dumnezeu să fie grabnic milostiv neamului nostru, iar pe tine, prin chinuri și plăgi, să te facă să mărturisești că El e singurul Dumnezeu. Și poate că în mine și în frații mei se va opri mânia Celui-Atotputernic, pe drept dezlănțuită asupra neamului nostru întreg» (II Macabei 7,37-38). Autorul cărții apocrife a IV-a a Macabeilor pune în gura martirului aceste cuvinte: «Dumnezeule, milostiv fii către poporul Tău și fă ca pedeapsa pe care noi o suferim pentru el să fie îndestulătoare! Fă ca sângele meu să-i curețe și ia viața mea în locul vieții lor»”¹.

„Din cele prezentate până acum se vede că în Vechiul Testament nu poate fi vorba despre o doctrină a răscumpărării. Numai Mântuitorul putea să ne dea cheia anumitor pasaje care se refereau la însăși persoana Sa, cum sunt acelea din Isaia 53, Zaharia 12, Ieșire 12, Psalmi 22 etc. Concepția iudaică naționalistă despre Mesia împiedica pe poporul ales de a vedea în El pe cel ce trebuia să sufere pentru popor. Doar câțiva aleși, în fruntea cărora se afla profetul Ieremia, se pot ridica până la concepția valorii religioase a suferinței, înlăturând antagonismul dintre mesianism și suferință. În Vechiul Testament vedem cum din ideea de responsabilitate decurge aceea a păcatului și deci a ispășirii sale; din ideea de solidaritate derivă aceea a reversibilității dreptății, a mijlocirii dreptilor pentru păcătoși. Tot aici se afirmă puternic ideea ispășirii substitutive. Totul era însă învăluit în vâlul opac al naționalismului particularist. În Vechiul Testament găsim, așadar, mai mult o anunțare prin profeții, o prefigurare prin jertfe și tipuri și, deci, o pregătire a revelației desăvârșite a acestei taine, dată nouă prin Mântuitorul și în El. În acest sens, se poate spune că dogma răscumpărării este de origine creștină”².

¹ *Ibidem*, pp. 6-7.

² *Ibidem*, p. 7.

În cel de-al doilea capitol al tezei sale de doctorat, Nicolae Chițescu ne prezintă răscumpărarea în Noul Testament. Aici citim că „în timpul activității Domnului Hristos din Galileea avem o singură aluzie la moartea Sa: «Pot oare nuntașii să se întristeze câtă vreme mirele este cu ei? Dar vor veni zilele când mirele va fi luat de la ei și atunci vor posti» (Matei 9,15). După mărturisirea Apostolilor prin gura lui Petru la Cezareea lui Filip și după schimbarea la față a Domnului Hristos, aceste aluzii abundă, devenind din ce în ce mai clare. Mântuitorul nu numai că prevăzuse moartea Sa, dar a acceptat-o în mod liber, socotind-o necesară, ca o încununare a misiunii Sale pământești. Aceasta este învățătura nu numai a Sfintei noastre Biserici, ci și a celorlalte confesiuni creștine: romano-catolică și protestantă”¹.

„Criticii negativiști însă dau la iveală alte interpretări ale aceluiași text”². „Studiul textelor evanghelice ne va dovedi cu prisosință că Mântuitorul a venit ca să ne răscumpere prin moartea Sa. Într-adevăr, după mărturisirea Sa ca Mesia, Fiu al lui Dumnezeu, la Cezareea lui Filip, El le poruncește ucenicilor Săi să nu spună nimănui că El este Hristosul; și adaugă Sfânta Evanghelie: «De atunci a început Iisus să le arate ucenicilor Săi că El trebuie să meargă la Ierusalim și să pătimească multe de la bătrâni și de la arhierii și de la cărturari și să fie omorât și a treia zi să învie» (Matei 16,21). Pentru întâia oară Mântuitorul le prevestea ucenicilor moartea Sa; iar sfinții Apostoli s-au întristat așa de mult, încât «Petru, luându-L deoparte, a început să-L dojenească, zicându-I: Fie-Ți milă de Tine, Doamne! Asta să nu Ți se întâmple! Iar El, întorcându-Se, i-a zis lui Petru: Mergi înapoia Mea, Satano! Piatră de poticnire-Mi ești, că nu le cugești pe cele ale lui Dumnezeu, ci pe cele ale oamenilor!» (Matei 16,22-23). Încă

¹ Ibidem, p. 8.

² Ibidem.

în alte două locuri Domnul Hristos îi învață pe ucenicii Săi despre cele „ce aveau să I se întâmple (Matei 17,22-23 și 20,17-19)”¹.

„Interpreții Sfintei Scripturi scot în evidență - și pe bună dreptate - cuvântul «trebuie» pe care îl rostește Mântuitorul când vorbește despre moartea Sa. Acest cuvânt ne arată că în gândirea Mântuitorului n-a existat nici o evoluție. El venea pe pământ să îndeplinească o misiune, ca Om și Dumnezeu, conform hotărârii din veșnicie a lui Dumnezeu. Textele capitale care ne lămuresc rostul întrupării Omului-Dumnezeu sunt: «Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci să slujească și să-Și dea viața răscumpărare pentru mulți» (Matei 20,28 și Marcu 10,45)”². „Domnul nostru Iisus Hristos a învățat deci că păcatul cere o «răscumpărare a vieții» care depășește puterea omului. El ne învață acum că a venit pe pământ ca să dea prețul voit, iar acest preț este viața Sa însăși, oferită ca preț de răscumpărare. Preț de răscumpărare cu adevărat compensatoriu în sensul că tot ceea ce datorează oamenii oferă Domnul Hristos. Prețul de răscumpărare pe care îl înfățișează Mântuitorul este, deci, înaintea lui Dumnezeu, compensarea deplină a greșelilor pentru care oamenii meritau să fie scoși din viață, iar ea ajunge pe deplin ca să-i elibereze din mâinile dreptății și să obțină pentru ei mântuirea”³.

„Al doilea text principal este format din cuvintele rostite de Domnul Hristos la Cina cea de Taină în seara arestării Sale. El este redat de toți sinopticii, ca și de Sfântul Apostol Pavel, care l-a preluat de la ceilalți Apostoli: «Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și le-a dat ucenicilor, zicând: Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu. Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând: Beți dintru acesta toți, că acesta

¹ Ibidem, p. 10.

² Ibidem, p. 11.

³ Ibidem, p. 13.

este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor. Și vă spun Eu vouă că de acum nu voi mai bea din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, întru împărăția Tatălui Meu» (Matei 26,26-29; Marcu 14,22-25; Luca 22,15-20 și I Corinteni 11,23-28)”¹. „Cuvintele Mântuitorului sunt foarte clare, iar toți exegeții sunt de acord în a arăta că aici este categoric exprimată ideea ispășirii și a răscumpărării prin jertfa ispășitoare a Fiului lui Dumnezeu, ca și aceea a alianței celei noi, în sângele Său. Această înțelegere este firească și în perfectă concordanță cu învățătura Sfinților Părinți”².

„Atât în Sfânta sa Evanghelie, cât și în epistole și Apocalipsă, Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan expune faptul răscumpărării. Datorită felului său deosebit de a așterne în scris, numai după ce a aprofundat tainele cărora le-a fost martor, el îmbogățește cunoștințele noastre prin înfățișarea unor aspecte ale acestui fapt, lărgind astfel orizontul speculațiilor teologice de mai târziu. Trebuie deosebite două mijloace principale de răscumpărare în teologia Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan: «moartea cea de bună voie a Domnului Hristos» și «învățătura Sa». În multe pasaje, se dă drept cauză a răscumpărării moartea Mântuitorului, uneori chiar prin cuvintele Acestuia. Două sunt figurile care concretizează această idee: Iisus Hristos este mielul lui Dumnezeu; El este păstorul cel bun. «Iată mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii!» (Ioan 1,29), exclamă Sfântul Ioan Botezătorul, văzându-L”³. „«Păstorul cel bun viața și-o pune pentru oile sale; viața Mea o dau pentru oi» (Ioan 10,11 și 10,15). «Mai mare iubire decât aceasta nimeni nu are, ca viața să și-o pună

¹ **Ibidem**, pp. 13-14.

² **Ibidem**, p. 15.

³ **Ibidem**, pp. 15-16.

pentru prietenii săi» (Ioan 15,13). Dar Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan mai scoate în relief un alt mijloc eficient în realizarea răscumpărării, este vorba despre contemplarea vieții Domnului nostru Iisus Hristos și primirea învățaturii Lui, pentru că El este adevărul, pâinea vieții, lumina lumii, învierea și viața. Iisus Hristos Îl descoperă pe Dumnezeu Însuși, Îl face vizibil oamenilor și, prin cuvintele ca și prin faptele Lui, luminează inimile oamenilor. Există, de asemenea, texte care afirmă limpede că viața veșnică a început deja în cel care crede (Ioan 5,24) sau care mănâncă trupul și bea sângele Fiului Omului (Ioan 6,54). Vorbind despre cunoștința intimă, mistică, Sfântul Ioan redă aceste cuvinte ale Domnului Hristos: «Iar viața veșnică aceasta este: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis» (Ioan 17,3)”¹.

„În Apocalipsă aflăm exprimată în multe locuri ideea jertfei mântuitoare prin figura «Mielul lui Dumnezeu», nume dat aici Mântuitorului de 29 de ori. O altă idee asupra căreia s-a insistat în Apocalipsă este legarea și închiderea diavolului. În prima epistolă a Sfântului Ioan se exprimă cu o rară limpezime virtutea pururea curățitoare a jertfei Domnului Hristos: «Dacă umblăm întru lumină, așa cum El Însuși este în lumină, atunci avem părtășie unul cu altul, și sângele lui Iisus, Fiul Său, ne curățește pe noi de tot păcatul» (I Ioan 1,7). El este Mijlocitorul către Tatăl: «Și dacă a păcătuit cineva, noi avem Mijlocitor către Tatăl, pe Iisus Hristos, Cel-Drept» (I Ioan 2,1). El a fost trimis de la Tatăl: «Și noi am văzut cu ochii noștri și mărturisim că Tatăl L-a trimis pe Fiul, Mântuitor al lumii» (I Ioan 4,14). «Întru aceasta este iubirea: nu pentru că noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci pentru că El ne-a iubit pe noi și L-a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre» (I Ioan 4,10). «El este jertfa

¹ *Ibidem*, p. 17.

de ispășire pentru păcatele noastre, dar nu numai pentru ale noastre, ci și pentru ale lumii întregi» (I Ioan 2,2)”¹.

În ceea ce privește epistolele Sfântului Apostol Pavel, toți interpreții săi acceptă, în unanimitate, Crucea drept centrul predicii pauline. La acesta găsim zece idei în legătură cu răscumpărarea:

1. „Universalitatea păcatului este proclamată cu tărie de Sfântul Pavel în scrierile sale. «Printr-un singur om a intrat păcatul în lume» (Romani 5,12). Cuvântul «păcat» nu arată în concepția Sfântului Apostol Pavel numai un act particular de vinovăție, ci un principiu imanent în firea omenească, ale cărei păcate particulare nu sunt decât manifestări exterioare. Și această invazie a păcatului nu este numai consecința unei imitații, ci mai curând a transmiterii lui, ca urmare a solidarității ce leagă pe urmașii lui Adam de întâiul lor părinte”².

2. „Care era rolul legii în starea aceasta a omenirii? Ea avea un întreit rol. Mai întâi îi dădea omului conștiința păcatului (Romani 7,7), apoi porunca de a nu face un lucru împinge la călcarea ei (Romani 7,11). Deci legea provoacă atât păcatul, cât și sentința de condamnare la moarte. Să mai adăugăm și faptul că ea împărțea omenirea în două tabere, dintre care una privilegiată (Efeseni 2,11-12)”³.

3. „Urmările principale ale păcatului sunt două: mai întâi existența însăși e o adevărată robie (Romani 6,16), căci păcatul ne-a făcut robi diavolului (II Timotei 2,26). Altă urmare grea a păcatului este distrugerea înceată sau năprasnică a operei dumnezeiești: «Plata păcatului este moartea» (Romani 6,23), «întreaga fire suspină după libertate» (Romani 8,22)”⁴.

¹ **Ibidem**, pp. 18-19.

² **Ibidem**, p. 20.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, pp. 20-21.

4. „Din iubire și îndurare Tatăl ia inițiativa mântuirii noastre și Fiul o realizează. Tatăl a hotărât din veșnicie dureroasa misiune a Fiului (Galateni 4,4 și Efeseni 2,4-7), iar Acesta, din iubire pentru noi, S-a făcut ascultător până la moarte, sărăcind de bună voie și dezbrăcându-Se de slava Lui cea dumnezeiască (Galateni 2,20; Efeseni 5,25 și Filipeni 2,6-8)”¹.

5. „Mântuitorul s-a solidarizat cu neamul omenesc, căci «de dragul nostru L-a făcut Dumnezeu păcat pe Cel ce n-a cunoscut păcatul, pentru ca întru El să devenim noi dreptate a lui Dumnezeu» (II Corinteni 5,21). Hristos recapitulează, reunește în Sine toate lucrurile, după cum titlul unei cărți trebuie să rezume tot conținutul acesteia, iar această reunire este, de asemenea, o restaurare a ceea ce păcatul a despărțit (Efeseni 1,10), pentru că Hristos este Adam cel nou (I Corinteni 15,45 etc.)”².

6. „Mântuitorul ne-a răscumpărat jertfindu-Se, adică primind de bună voie moartea pe cruce. Și la Sfântul Apostol Pavel găsim ideea că împăcarea cu Dumnezeu a săvârșit-o Domnul Hristos prin întreaga Sa viață pământească (II Corinteni 8,9 și Filipeni 2,6-8). Dar mai ales prin această moarte pe cruce El ne răscumpără. După marea majoritate a textelor, efectele răscumpărării sunt datorate sângelui lui Hristos (Efeseni 1,7 etc.) ori morții Sale (I Corinteni 15,3 etc.). Acest sacrificiu este împlinirea celor ce-l prefigurau în Legea Veche (I Corinteni 5,7), fiind un sacrificiu de ispășire, unul cu caracter general (Efeseni 5,2) și voluntar (Galateni 1,4; Romani 5,8 etc.)”³.

7. Valoarea morții Mântuitorului este subiectivă (morală), arătând crucea Lui ca o descoperire a iubirii lui Dumnezeu (I Corinteni 2,2; Galateni 6,14 etc.) și obiectivă, cu trei sensuri: de răscumpărare, substituie și satisfacție.

¹ *Ibidem*, p. 21.

² *Ibidem*, pp. 21-22.

³ *Ibidem*, pp. 22-23.

În ceea ce privește răscumpărarea omului de către Fiul lui Dumnezeu întrupat, întâlnim două feluri de texte. În unele se vorbește despre «preț» și despre «cumpărare» (I Corinteni 6,20 etc.) și evident că prețul de care este vorba aici este sângele Domnului Hristos, iar în altele despre «răscumpărare» și despre «preț de răscumpărare» (Galateni 3,13; Galateni 4,5 etc.). Deci, din punct de vedere obiectiv, „jertfa Mântuitorului îl împacă pe om cu Dumnezeu, pe care Îl face binevoitor față de lumea păcătoasă”¹.

„«Teoria substituirii penale», devenită teoria clasică a protestantismului, își are, după teologii protestanți, un puternic sprijin în scrierile Sfântului Apostol Pavel. Aceștia pornesc de la textele: «De dragul nostru Dumnezeu L-a făcut păcat pe Cel ce n-a cunoscut păcatul, pentru ca întru El să devenim noi dreptate a lui Dumnezeu» (II Corinteni 5,21). «Dumnezeu a trimis pentru păcat pe Însuși Fiul Său într-un trup asemănător cu acela al păcatului și a osândit păcatul în trup» (Romani 8,3). În teologia protestantă trupul lui Hristos, nu mai puțin decât tot restul persoanei Sale, reprezintă în chip real trupul păcătos al omenirii, organ și sediu al păcatului. În moartea lui Hristos păcatul este condamnat, trupul este răstignit și distrus și răscumpărarea se află realizată în mod obiectiv”².

„«Teoria satisfacției» a fost adoptată drept doctrină oficială de către Biserica Romano-Catolică, iar teologii acestei Biserici pretind că aceasta ar avea temeiuri solide în scrierile Sfântului Apostol Pavel. Unii dintre aceștia spun că nu este vorba de o satisfacție exterioară acordată lui Dumnezeu pentru a-i smulge iertarea păcătoșilor, ci de un omagiu filial, pe care, datorită lui Iisus Hristos, neamul omenesc îl scoate de la el însuși și care lui Dumnezeu îi este plăcut, pentru că El a avut inițiativa și își are partea principală”³.

¹ **Ibidem**, p. 25.

² **Ibidem**, pp. 25-26.

³ **Ibidem**, p. 27.

8. Valoarea soteriologică a Învierii Mântuitorului din morți. „Întrucât Domnul Hristos a murit pentru păcatele noastre, dar a fost proslăvit prin Sfânta Sa Înviere, aceasta reprezintă încununarea operei Sale răscumpărătoare (Romani 4,25)”¹.

9. „Superioritatea Legii Noi asupra celei Vechi, datorită mai ales desăvârșirii preoției Domnului Hristos (Evrei 7,24-27 etc.). Sfântul Apostol Pavel stabilește o tainică legătură între Vechiul Testament și Noul Testament, între jertfa levitică și cea a crucii, care fiind împlinită pe pământ, se desăvârșește în cer, unde Domnul Hristos continuă slujba Sa de mijlocitor (Evrei 9,24)”². „Teologii arată paralelismul desăvârșit de gândire între celelalte epistole ale Sfântului Apostol Pavel și epistola sa către Evrei: «De amândouă părțile, este o victimă, care nu este alta decât Domnul nostru Iisus Hristos; victima însăși este aceea care se oferă, se predă, se dă; și Dumnezeu Tatăl intervine nu numai să primească ofranda, ci și ca să o ceară. De amândouă părțile jertfa îndeplinește un act de ascultare și de supunere din iubire. De amândouă părțile sacrificiul are drept scop de a ispăși, a șterge, a distruge păcatul, de a-L face pe Dumnezeu binevoitor, de a deschide oamenilor intrarea în rai»”³.

10. „Efectele răscumpărării. Cel dintâi efect principal a fost împăcarea omului cu Dumnezeu. Pentru Apostolul neamurilor noi suntem cei împăcați cu Dumnezeu și nu El cu noi (II Corinteni 5,18). Celălalt efect principal a fost distrugerea păcatului, care a pătruns în lume prin cădere (Romani 5,13 și 8,3)”⁴. Dar puterea păcatului avea în noi ajutoare de temut: Legea, puterile spirituale și trupul. Legea a fost desființată (Romani 7,4; Efeseni 2,15 și Coloseni 2,14). „Legea mozaică

¹ Ibidem.

² Ibidem, p. 28.

³ Ibidem, p. 29.

⁴ Ibidem.

și-a sfârșit pe Cruce dramatica ei carieră; ea L-a ucis pe Hristos, iar Hristos a ucis-o la rândul Lui. Odată cu dispariția iconomiei legale, s-a prăbușit și dominația acelor puteri care colaboraseră la promulgarea ei, care au vegheat la menținerea și la observarea ei, față de care iudeii erau niște debitori prin faptul călcării ei”¹. „În sfârșit, cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și poftele lui (Galateni 5,24; I Corinteni 15,45 etc.). Păcatul, cu ajutoarele sale, Legea, puterile duhurilor nevăzute și trupul, aveau drept consecință moartea (Romani 5,17), pe care Mântuitorul a nimicit-o (II Timotei 1,10), iar în locul păcatului domnește acum harul (Romani 5,21)”².

Nicolae Chițescu continuă: „Trebuie, de altfel, să adăugăm, sub amenințarea de a falsifica în mod straniu gândirea Apostolului neamurilor, că, în afară de Lege, care a murit în întregime și fără putință de revenire, distrugerea celorlalți dușmani ai noștri este numai începută. Nici păcatul, nici concupiscenta, nici moartea, nici diavolul n-au pierdut acțiunea lor asupra noastră; dar acum nu este cu putință să-i învingem. Moartea Domnului Hristos a fost cauza ruinei lor, noi ne însușim virtutea și prin botez, care inaugurează în sufletele noastre o viață nouă, viața însăși a lui Hristos cel înviat (Romani 6,3), însă noi vom atinge termenul desăvârșit al libertății, «răscumpărarea» perfectă și definitivă, în ziua învierii (Romani 8,23 și Efeseni 4,30). În această privință, destinul neamului omenesc este solidar cu acela al lui Hristos, căpetenia sa, căci «El trebuie să împărătească până ce-Și va pune pe toți vrăjmașii sub picioarele Sale. Cel din urmă vrăjmaș care va fi nimicit este moartea. Iar când ființa aceasta stricăcioasă se va îmbrăca în nestricăciune și ființa aceasta muritoare se va îmbrăca întru nemurire, atunci va fi cuvântul care este scris: moartea a fost

¹ *Ibidem*, p. 30.

² *Ibidem*, p. 31.

înghițită întru biruință. Unde-ți este, moarte, biruința? Moarte, unde-ți este boldul?» (I Corinteni 15,25-26 și 54-55)¹.

„În epistolele Sfântului Apostol Petru, aflăm accentul pus tot pe ideea că moartea Domnului Hristos este cauza eficientă a mântuirii noastre. Ea poate fi înțeleasă atât ca ispășire substitutivă penală, cum a fost denumită mai târziu (I Petru 2,21), cât și ca răscumpărare, în sensul etimologic al cuvântului (I Petru 1,15 și II Petru 2,19)².

În partea a doua a tezei sale de doctorat, Nicolae Chițescu prezintă „Doctrina răscumpărării în scrierile Sfinților Părinți”, primul capitol al acesteia fiind dedicat Sfinților Părinți și scriitori bisericești greci.

„După consensul unanim al cercetătorilor, la Bărbații Apostolici nu găsim o explicație sistematică a faptului răscumpărării, ci numai expunerea lui, aproape ca și în Evanghelie³. „Sfântul Clement Romanul arată că Mântuitorul din iubire S-a dat ca preț de răscumpărare pentru noi⁴. „Epistola zisă a lui Barnaba expune două idei principale cu privire la răscumpărare: întruparea este o binefacere pentru cei credincioși și o osândă pentru cei ce L-au ucis pe Domnul Hristos⁵. „Moartea Domnului a fost preînchipuită în Vechiul Testament, fiind o jertfă pentru păcatele noastre, iar urmările acestei jertfe sunt iertarea păcatelor, renașterea, învierea și nemurirea⁶. „Sfântul Iustin Martirul și Filosoful scoate în evidență trei aspecte ale faptului răscumpărător: mântuirea se datorează adevăratei învățături revelate nouă de Cuvântul cel veșnic; mântuirea se datorează prețului de răscumpărare oferit Tatălui, în locul nostru și ca urmare a

¹ **Ibidem**, pp. 31-32.

² **Ibidem**, p. 32.

³ **Ibidem**, p. 34.

⁴ **Ibidem**, p. 35.

⁵ **Ibidem**, pp. 37-38.

⁶ **Ibidem**, p. 38.

mântuirii omului diavolul a fost ruinat”¹. „După autorul epistolei către Diognet, Dumnezeu Tatăl îngăduie din iubire ca Fiul Său să se întrupeze, să sufere și să moară pentru creația Sa, plămădită din iubire, iar destinatarul jertfei este Tatăl Însuși”².

Nicolae Chițescu vorbește în continuare despre scrierile gnostice, afirmând că „teologii gnostici sunt aceia care, în afară de Apostolul Pavel, au creat, cei dintâi, un sistem de răscumpărare”³. Dintre gnostici, Valentin pretinde că „Mântuitorul a venit numai și numai ca să-i mântuiască pe oamenii pnevmatici”⁴, iar pentru el „căderea, și deci răscumpărarea, s-au produs din cauza căderii celui de-al 30-lea eon”⁵. După Marcion „există doi Hristoși, dintre care numai unul ni s-a descoperit”⁶. Dintre sectele gnostice autorul tezei de doctorat menționează: naasenii, peraii, setienii, Pistis Sophia, Marcu și adepții săi, afirmând că „sub influența filosofiei platonice ori pitagoreice (în cazul lui Marcu și al școlii sale), pradă imaginației lor sau a mediului mitologic (ca la setieni), acești eresiarhi ai timpurilor primare creștine au părăsit terenul istoric al Evangheliei, inventând un Dumnezeu, Demiurgul pierdut în abstractizare, un Iisus fantastic”⁷.

„Ca urmare a luptei duse împotriva gnosticilor docheți din timpul său, Sfântul Irineu afirmă cu tărie istoricitatea vieții pământești a Mântuitorului. Întruparea însăși este un mijloc de răscumpărare pentru Sfântul Irineu, este prefacerea firii stricăcioase într-una nestricăcioasă, este garanția nemuririi sufletului și a învierii trupului nostru. În esență, păcatul lui Adam a fost neascultare, de aceea Sfântul Irineu scoate în relief

¹ **Ibidem**, p. 39.

² **Ibidem**, p. 43.

³ **Ibidem**, p. 44.

⁴ **Ibidem**, p. 46.

⁵ **Ibidem**, p. 47.

⁶ **Ibidem**, p. 50.

⁷ **Ibidem**, p. 53.

supunerea totală a Mântuitorului față de Tatăl”¹. „În cea mai mare parte opera Sfântului Irineu ne înfățișează drept cauză a răscumpărării noastre mila dumnezeiască”². „Mântuitorul recapitulează în Sine întreaga omenire de la Adam. El este esența umanității, idealizată prin sfințenie desăvârșită, este reprezentatul ei în fața lui Dumnezeu Tatăl. Asumându-și omenirea, așa cum este ea după cădere, o readuce în starea dinainte de păcat. De asemenea, venirea Domnului a avut drept scop eliberarea omului din robia diavolului. Sfântul Irineu s-a păzit de excesele în care îi vom vedea căzând pe unii dintre urmașii săi. Cu toate acestea, el este autorul principiului conform căruia demonul trebuia tratat după regulile dreptății și a tras principalele două concluzii: că diavolul trebuie să fie învins de un om și, într-un oarecare mod, despăgubit pentru drepturile sale. Demonul, după Sfântul Irineu, nu este decât o slugă și o creatură, iar puterea și-a dobândit-o prin răzvrătire și uzurpare. Șarpele n-a izbândit întru nimic altceva întorcând pe om de la datoria sa, decât că l-a arătat a fi călcător al poruncii, dar pe Dumnezeu nu l-a biruit. Așadar tot un om trebuia să-l învingă pe diavol. În Iisus Hristos omul s-a unit cu Dumnezeu, căci dacă n-ar fi fost un om, care să-l învingă pe dușmanul omului, dușmanul n-ar fi fost învins pe drept”³. După Sfântul Irineu Mântuitorul nostru s-a oferit ca jertfă lui Dumnezeu Tatăl, iar „întruparea și moartea însăși sunt suprema umilință pe care Mântuitorul a primit-o pentru neamul omenesc, moartea fiind semnul stăpânirii diavolului, consecință a păcatului, pe care Mântuitorul Însuși a suferit-o în chip fizic, pentru ca prin aceasta, s-o desființeze”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 54.

² **Ibidem**, p. 55.

³ **Ibidem**, pp. 56-57.

⁴ **Ibidem**, p. 60.

După Sfântul Ipolit, „prin întruparea însăși a Fiului lui Dumnezeu ne mântuim, întrucât ea introduce principiul incoruptibilității în ceea ce era stricăcios”¹. „Mântuitorul este marele preot care ridică păcatul lumii și a distrus zapisul care era împotriva noastră, legându-l de cruce. Sfântul Ipolit insistă asupra ideii recapitulării pe care o cunoaștem de la Sfântul Irineu, zicând că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om desăvârșit ca să mântuiască pe omul căzut și să dea nemurire celor ce vor crede în El. Cuvântul cel veșnic S-a făcut om printre oameni, pentru a restabili pe Adam prin el însuși”².

Odată cu Clement Alexandrinul, „acest mare maestru care a meritat titlul de gnostic creștin, centrul răscumpărării se schimbă, devenind intelectualist și moralist. Pentru Clement, prin credința obișnuită se pot mântui creștinii simpli, dar creștinul desăvârșit, adevăratul gnostic, trebuie să posede și gnosa. Spre deosebire de gnosticii anteriori, Clement Alexandrinul concepe această cunoștință înaltă a misterelor dumnezeiești ca fiind eficientă numai atunci când produce o transformare în sufletul credinciosului, împodobindu-l cu nepătimirea și mai ales cu iubirea, Mântuitorul fiind, prin excelență, descoperitorul și învățătorul tainelor dumnezeiești”³. „Clement afirmă cu tărie nevoia cunoștinței gnosei pentru a fi mântuit”⁴. „Pentru el cauza imediată a jertfei ispășitoare a Domnului Hristos este iubirea Acestuia și a lui Dumnezeu Tatăl”⁵, iar „jertfa Mântuitorului Îi este oferită lui Dumnezeu”⁶.

Pentru Origen, „căderea este cauza deosebirii dintre diferitele ființe raționale. De aici urmează că oamenii înșiși fac parte,

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 61.

³ **Ibidem**, p. 62.

⁴ **Ibidem**, p. 63.

⁵ **Ibidem**, p. 64.

⁶ **Ibidem**, p. 65.

prin naștere, din cele trei categorii cunoscute la gnostici și la Clement Alexandrinul, sub numele de: ilici (trupești), psihici (sufletești) și pnevmatici (duhovnicești)”¹. „Pentru cei desăvârșiți, Mântuitorul este Învățătorul prin excelență, care descoperă gnosa ca și la gnostici, și Pedagogul, care conduce pe cei aleși pe calea mântuitoare, ca și la greci (și ca la evrei de altfel, într-o oarecare măsură)”². „Origen a predicat gnosa celor desăvârșiți, iar pe «Iisus cel răstignit» celor nedesăvârșiți, cu un grad inferior de cunoștință, acomodându-se credinței curente a vremii sale”³. Pentru Origen cauza răscumpărării este manifestarea bunătății și a iubirii lui Dumnezeu Tatăl și a lui Dumnezeu Fiul, iar păcatul este cel ce a provocat această iubire.

Origen evidențiază aspectul moral al răscumpărării Domnului Hristos, dar și pe acela „al unirii mistice, prin întrupare, care a avut urmări nu numai asupra trupului Mântuitorului, ci asupra tuturor trupurilor”⁴. „Origen accentuează cu o tărie deosebită caracterul de jertfă al vieții pământești și mai ales al morții Mântuitorului. Pentru el jertfele Vechiului Testament erau neîndestulătoare față de jertfa Domnului Hristos, ele arătând mai mult dorința unei jertfe, pe care o preînchipuiau”⁵. „În toate scrierile sale, iese în relief mai ales caracterul penal al jertfei ispășitoare a Domnului Hristos, precum și universalitatea efectului acestei jertfe”⁶.

„Cercetătorii sunt unanimi în a încrimina pe Origen de a fi (după Sfântul Irineu) teoreticianul răscumpărării de la diavol. Pentru Origen răscumpărare se cheamă ceea ce se oferă dușmanilor pentru aceia pe care îi ții în robie, pentru ca să le

¹ **Ibidem**, p. 66.

² **Ibidem**, p. 67.

³ **Ibidem**, p. 68.

⁴ **Ibidem**, p. 69.

⁵ **Ibidem**, p. 70.

⁶ **Ibidem**, p. 71.

reda libertatea de mai înainte. Căci cel rob prin păcat era ținut de dușmanul neamului omenesc ca și cum ar fi fost învins într-o luptă. Fiul lui Dumnezeu a venit și S-a dat pe Sine ca preț de răscumpărare, adică S-a predat singur dușmanilor, Și-a vărsat sângele pentru cei însetați, iar această răscumpărare s-a făcut pentru cei credincioși”¹.

Ca urmare a morții Domnului Hristos pe cruce, a slăbit puterea dușmanilor nevăzuți și s-a întărit puterea noastră.

„Specialiștii afirmă că nicăieri la Origen nu se află un drept al diavolului”², „deci teoria târgului cu demonul nu este decât unul dintre acele mituri făurite de spiritul de sistem”³. „Că n-a fost vorba de un târg o vedem din faptul că la Origen lipsește oferta din partea Tatălui, iar cererea din partea diavolului n-o aflăm decât într-un text: «Acesta a cerut prețul pe care l-a voit, ca să dea drumul din stăpânirea lui celor pe care îi deținea. A cerut ca preț al nostru sângele lui Hristos». La Origen, în partea realistă a explicării răscumpărării, jertfa de pe Golgota este înfățișată ca o ispășire față de Dumnezeu și - implicit - ca preț de răscumpărare față de Satana, fără a putea preciza raportul dintre aceste două aspecte. Elementele teoriei sale sunt scripturistice: Sfintele Evanghelii, Sfântul Apostol Pavel și Sfântul Apostol Petru i-au dat temeliile; expunerea aproape sistematică îi este proprie, însă cu ea nu cade în dualism, nici nu atribuie lui Dumnezeu ideea înșelăciunii, cum pretind unii. Dar nu se poate tăgădui nici faptul că, în teoria lui Origen, i se atribuie diavolului puteri mai mari decât de obicei în tradiția creștină, și poate că aici a avut un rol cât de mic și concepția gnostică despre Demiurg”⁴.

¹ **Ibidem**, pp. 72-73.

² **Ibidem**, p. 74.

³ **Ibidem**, p. 75.

⁴ **Ibidem**, p. 77.

„În scrierile lui Eusebiu de Cezareea, și mai ales în cartea a X-a din «Demonstratio Evangelica», aflăm unul dintre studiile cele mai profunde pe care ni le-a lăsat Biserica celor opt veacuri primare asupra răscumpărării. După ce arată în general scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu, Eusebiu scoate în relief caracterul ispășitor al morții Sale”¹. „Teoria sacrificiilor cu caracter substitutiv ispășitor a influențat întreaga concepție a lui Eusebiu de Cezareea despre moartea Domnului Hristos, el insistând cu toată puterea asupra ei, până epuizează toate formulele critice tradiționale în care se exprimă substituirea ispășitoare penală. Pentru Eusebiu de Cezareea, Iisus a fost victima dată la moarte în locul neamului omenesc și prin ea a fost curățită lumea de păcatele ei”². Domnul Hristos s-a jertfit din iubire față de oameni și, „din cauza acestei iubiri, așa cum învață și Sfântul Apostol Pavel, formăm un singur trup mistic cu El. La Eusebiu, aflăm aceeași figură de stil ca și la Sfântul Apostol Petru în privința diavolului: acesta pândește pe om ca fiarele sălbatice, care îl și înghit. Aceleași figuri de stil sunt aplicate și morții, dar în definitiv moartea este dușmanul care va fi nimicit cel din urmă”³.

Referindu-se la viziunea Sfântului Atanasie cel Mare despre răscumpărare, autorul tezei de doctorat pune mai multe întrebări retorice, la care răspunde citând din opera Sfântului Părinte.

Prima întrebare este: „În ce constă căderea omului și gravitatea ei? Omul este muritor din fire, ca unul creat din ceea ce nu există, dar, prin asemănare cu ceea ce există, ar fi putut înlătura stricăciunea cea după fire și să rămână nestricăcios, însă oamenii, disprețuind și refuzând contemplarea lui Dumnezeu și prețuind și concepând ceea ce este rău pentru ei, au primit osânda morții, cu care fuseseră amenințați, căci călcarea poruncii i-a întors la

¹ **Ibidem**, p. 79.

² **Ibidem**, p. 80.

³ **Ibidem**, p. 81.

starea lor firească, așa încât, după cum au avut obârșia din nimic, tot astfel să poată fi aduși de stricăciune la nimic, în decursul vremii”¹. „Ce este răul? La această întrebare, Sfântul Atanasie ne răspunde că existența este binele, pentru că are chipul său original în Dumnezeu care există, iar răul este neființa, care este închipuită de imaginația omului, fără să existe”². „«Care este urmarea căderii primilor oameni?»». Pentru Sfântul Atanasie, păcatul începe cu neascultarea, dar Sfântul Părinte nu mai vede nesupunerea în efectele ei asupra legăturilor omului cu Dumnezeu, ori cu diavolul, ci în teribila ei influență asupra sufletului păcătos. Păcatul intră în adevărata esență a ființei sale ca o forță distrugătoare. Nu mai este socotit ca un fapt ori ca niște fapte care atrag pedeapsa, ci ca o stricăciune care aduce îndată moartea și pentru această plagă este nevoie de atingerea tămăduitoare a doctorului. «Care sunt urmările neascultării poruncii?»». Corupția și moartea, răspunde Sfântul Atanasie. Pentru el, trupul moare în urma păcatului fiind muritor din fire, dar și sufletul, care în chip fizic este nemuritor, cade sub puterea morții în iad, locul îndepărtării de Dumnezeu”³.

„Moartea trebuia să intervină din cauza veracității lui Dumnezeu, însă în raport cu bunătatea Lui era nepotrivit să lase creaturile Lui să piară, din înșelăciunea diavolului. Dacă deci Dumnezeu nu putea pur și simplu să ierte din iubire față de creaturi, fiindcă ar fi contravenit veracității Sale, oare oamenii, prin pocăință, nu puteau să câștige iertarea lui Dumnezeu? Sfântul Atanasie cel Mare răspunde că o făptură nu putea mântui creatura, căci slăbiciunea omenească l-ar fi mânat spre legea morții. De aceea era nevoie de acțiunea Fiului lui Dumnezeu Însuși, care avea scopul de a reda omului nestricăciunea și nemurirea pierdute prin păcat. Iar acest scop a fost realizat prin întruparea

¹ **Ibidem**, p. 83.

² **Ibidem**, pp. 83-84.

³ **Ibidem**, p. 84.

Cuvântului lui Dumnezeu și prin moartea Sa pe cruce. Învierea Domnului Hristos este dovada îndeplinirii acestei misiuni și garanția nemuririi noastre. Cuvântul lui Dumnezeu a luat trup omenesc, creat, pentru ca să-l îndumnezeiască, înnoindu-l în Sine, ca Făcător, și pentru ca să ne ducă pe toți în rai, după asemănarea cu Același. Unit cu o făptură, omul n-ar fi fost îndumnezeit, dacă anume Fiul nu ar fi fost Dumnezeu adevărat; și omul nu ar fi fost ridicat la Dumnezeu, dacă Acela care a purtat trup nu ar fi fost cu adevărat după fire Cuvântul Tatălui”¹.

„Pentru Sfântul Atanasie cel Mare, Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om ca să ne îndumnezeiască într-Însul. Această îndumnezeire capătă prin întruparea Cuvântului o conștiință mai desăvârșită a dumnezeirii și o înnoire a ființei noastre, căci după suflet devenim fii ai lui Dumnezeu, iar după trup nemuritori”².

„După cum moartea Domnului Hristos era cerută de veracitatea dumnezeiască, întruparea Sa era necesară datorită răutății omenești. Sfântul Atanasie afirmă cu tărie și necesitatea morții Mântuitorului, care este jertfa prin excelență”³. „Sfântul Părinte spune că Domnul Hristos a purtat și a vindecat slăbiciunile noastre. El n-a fost făcut nici blestem nici păcat. Nu, însă El a luat blestemul nostru și a purtat păcatele noastre în trupul Său, pe cruce”⁴.

Pentru Sfântul Atanasie „Învierea Domnului Hristos este garanția nemuririi noastre și semnul izbânzii Lui asupra morții. Întru făgăduința Învierii Sale, El a acordat tuturor nestrăciunea, ca prim rod al învierii. El a înviat din morți propriul trup, făcându-l un semn al izbânzii asupra morții și stricăciunii”⁵.

¹ **Ibidem**, p. 86.

² **Ibidem**, p. 87.

³ **Ibidem**, p. 88.

⁴ **Ibidem**, p. 89.

⁵ **Ibidem**, pp. 89-90.

„Ca și la Sfântul Apostol Pavel și, mai ales, la Sfântul Irineu, o schițare a teoriei recapitulării găsim și la Sfântul Atanasie, pentru care Mântuitorul este și revelatorul prin excelență, care aduce oamenilor cunoștința, El fiind și modelul nostru. Sfântul Atanasie preamărește și universalitatea efectelor întrupării și ale morții Mântuitorului, datorită cărora întreg cosmosul este pătruns de o nouă viață, iar Pământul, care era blestemat, este scăpat de acest blestem”¹.

„Întreg sistemul soteriologic al Sfântului Atanasie este proiectat pe fondul ideii consubstanțialității Cuvântului lui Dumnezeu cu Tatăl. Dacă Hristos n-ar fi fost prin El Însuși de o ființă cu Tatăl, dacă n-ar fi fost Dumnezeu decât prin împrumut și prin împărtășire, niciodată n-ar fi putut îndumnezei pe nimeni, nefiind El însuși decât un îndumnezeit. Cel ce are ceva doar prin împrumut nu poate să comunice ceva celorlalți, căci ceea ce are el, în loc să fie al său, rămâne proprietatea celui care i-a împrumutat și pomană pe care a primit-o nu servește decât la acoperirea sărăciei și goliciunii sale. Avem aici lămurită și deosebirea între consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl și îndumnezeirea oamenilor prin participare”².

„Care este raportul dintre moarte și diavol în opera Sfântului Atanasie? Din tratatul «Despre întrupare» ar reieși că ele sunt identice, însă această identitate nu poate fi decât o figură retorică, fiindcă Sfântul Părinte le deosebește ca efect și cauză”³.

Din cele prezentate până acum, am constatat că „sistemul soteriologic al Sfântului Atanasie cel Mare este unul dintre cele mai complete, mai bine încheiate și deci mai mulțumitoare, pe care le-a făurit cugetarea autentică creștină din epoca de aur a creștinătății. El este rezultatul meditațiilor de o viață ale unuia

¹ **Ibidem**, pp. 90-91.

² **Ibidem**, p. 91.

³ **Ibidem**.

dintre cei mai mari Sfinți Părinți ai Bisericii, care a trăit în acest mister și pentru el”¹.

La Sfântul Chiril al Ierusalimului, „ca și la Sfântul Apostol Pavel, crucea este centrul învățaturii sale”². „Sfântul Părinte ne face să pătrundem tainele înfricoșătoare ale rațiunii decretului dumnezeiesc al întrupării, arătându-ne și modul în care s-a împăcat adevărul și iubirea. După el, trebuia ca toți oamenii să moară, căci așa îi osândise sentința dumnezeiască, însă a murit Hristos în locul lor. Trebuia ca omul să se ridice iarăși în starea de rege al creației dumnezeiești, de chip al lui Dumnezeu, și capodoperă a mâinilor Sale, într-un cuvânt, în sfințenia vieții, în care să viețuiască pentru dreptate, de aceea Hristos a luat păcatele în trupul Său, așa încât, morți fiind păcatelor noastre, prin moartea Lui, să trăim pentru dreptate”³. „Cum putea răscumpăra Dumnezeu-Om, unul singur, toată omenirea? Sfântul Chiril afirmă că păcatul a intrat în lume numai printr-un simplu om, Adam, creat chiar de El, al doilea Adam, care răscumpără lumea și care este deci cu atât mai presus decât acesta. Apoi, sfințenia Sa absolută nu poate fi egalată nici chiar de păcatul întregii lumi. De asemenea, Sfântul Chiril arată caracterul absolut voluntar al jertfei Domnului Hristos”⁴. „Mântuitorul trebuia să sufere pentru noi, dar diavolul n-ar fi îndrăznit niciodată să se apropie de El, dacă L-ar fi cunoscut. Fiul lui Dumnezeu a luat deci un trup, ca să-l dea demonului ca o momeală. Dar în loc să-l sfășie, cum gândea vrăjmașul, a trebuit să verse și pe cei pe care-i înghițise deja. Sfântul Chiril al Ierusalimului are meritul uneia dintre cele mai însemnate contribuții la fixarea învățaturii răscumpărării, între marii Sfinți Părinți ai Bisericii”⁵.

¹ **Ibidem**, p. 92.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 93.

⁴ **Ibidem**, p. 94.

⁵ **Ibidem**, p. 96.

Pentru Sfântul Epifanie, „moartea Domnului Hristos este un sacrificiu care depășește cu mult sacrificiile Vechiului Testament, Mântuitorul fiind în același timp preot și victimă, iar iubirea de oameni și voia liberă a Domnului Hristos sunt cauzele morții Sale. Sfântul Epifanie vorbește, în general, despre moartea Mântuitorului ca despre o răscumpărare. Pentru această lucrare nu era de ajuns un simplu om, fiindcă nu într-un om este nădejdea mântuirii noastre, căci niciunul dintre toți oamenii născuți din Adam n-a putut săvârși mântuirea noastră. Venind la noi, Fiul lui Dumnezeu a luat din trupul nostru și s-a făcut om asemenea nouă, pentru ca în dumnezeirea Lui să ne dea mântuirea, și în umanitatea Lui să sufere pentru noi, dezlegând patima prin patimă și ucigând moartea prin propria-I moarte. Sfântul Epifanie afirmă cu tărie întruparea reală a Mântuitorului și învierea Sa cu trupul din morți împotriva ereticilor neo-origeniști, ca o cheazășie a dobândirii nestricăciunii și a nemuririi”¹.

„La Sfântul Vasile cel Mare, întâlnim cele două tendințe principale constatate la Sfinții Părinți de până acum: cea speculativă și cea realistă, ultima fiind mai accentuată. Sfântul Vasile arată că întruparea Fiului lui Dumnezeu a avut loc pentru îndumnezeirea omului, apărând consubstanțialitatea și egalitatea Fiului cu Tatăl. Păcatele oamenilor trebuiau ispășite, de aceea Sfântul Părinte accentuează cu deosebire rolul patimilor și al morții mântuitoare, pe care o înfățișează ca o jertfă. În general, Sfântul Vasile privește moartea Mântuitorului ca prețul nostru de răscumpărare, folosindu-se mai mult de expresiile biblice tradiționale, fără să dea la iveală teorii, iar viața și moartea Domnului Hristos sunt înfățișate de Sfântul Părinte ca un model pentru noi. Din cele expuse până acum, se vede că pentru mântuirea noastră era nevoie ca Dumnezeu să se facă om și să redea omului muritor nemurirea, iar pentru ispășirea păcatelor

¹ **Ibidem**, pp. 96-97.

era nevoie de însuși Dumnezeu-Omul, care să aducă o jertfă echivalentă păcatului tuturor oamenilor. Și Sfântul Vasile cel Mare arată că, formal, esența păcatului originar este neascultarea”¹.

„Sfântul Grigorie de Nazianz, asemenea celorlalți Părinți Capadocieni, utilizează învățătura unirii mistice dintre Dumnezeu și om. Pentru el păcatul săvârșit trebuia curățit, iar Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om și a murit pentru ca noi să fim vii; am murit împreună cu El ca să fim curățiți; am înviat din morți cu El, pentru că am murit cu El; suntem slăviți cu El, din cauză că am fost ridicați din mormânt cu El. Sfântul Părinte afirmă foarte clar: Domnul Hristos s-a ridicat pe cruce și m-a luat și pe mine cu El, ca să pironească păcatul meu. După Sfântul Grigorie de Nazianz, minunea minunilor este cea petrecută la moartea Mântuitorului cu trupul pe cruce”².

„Sfântul Grigorie de Nazianz se bucură de faima de a fi combătut în mod expres teoria răscumpărării de la diavol. Să citim un pasaj în acest sens: «Să examinăm un punct de învățătură, care se lasă deoparte și care, după mine, merită un examen serios. Cui și pentru ce a fost vărsat acest sânge răspândit pentru noi, acest sânge nobil și prețios, al unui Dumnezeu făcut preotul și victima noastră? Într-adevăr, noi eram prizonierii demonului, fiindcă ne-am vândut păcatului și am abdicat de la fericirea noastră. Dacă nu se dă un preț de răscumpărare decât celui care deține pe prizonier, cui dar, voi întreba, a fost oferit sângele lui Hristos și pentru care motiv? Dacă a fost dat demonului, ce jignire! Cum să presupui că tâlharul primește nu numai un preț de răscumpărare de la Dumnezeu, dar chiar pe Dumnezeu Însuși, ca preț de răscumpărare, sub pretextul de a-i da o plată a tiraniei, încât să fie drept de a ne cruța pe noi înșine? Dar dacă se dă Tatălui, mai întâi, cum? Căci nu eram ținuti de către Acela. În al doilea rând, cum să verse sângele Fiului Său,

¹ *Ibidem*, pp. 98-99.

² *Ibidem*, pp. 101-102.

Unul Născut, El, care n-a primit pe Isaac, oferit de părintele său și a pus un berbec în locul victimei omenești? Este de netăgăduit că, dacă Tatăl primește sângele Fiului Său, nu l-a cerut și n-a avut nevoie de el; și din cauza economiei Sale și pentru ca omul să fie sfințit prin întruparea lui Dumnezeu; pentru ca El însuși să ne elibereze, după ce a luat în stăpânire pe tiran prin forță și ca să ne aducă la El, prin mijlocirea Fiului Său și prin slava Tatălui, care a plănuit aceasta»¹.

„A doua mare sinteză a Bisericii primare asupra răscumpărării a fost creată de Sfântul Grigorie de Nisa în lucrarea: «Marele cuvânt catehetic». Sfântului Părinte îi place să accentueze mai ales iubirea Fiului lui Dumnezeu manifestată prin actul răscumpărător. După Episcopul Nisei răscumpărarea însăși este restaurarea armoniei cosmosului, fiind însoțită de un imn de mărire și mulțumire înălțat de fapte lui Dumnezeu pentru împărtășirea din nou a darurilor Sale, dăruite din iubire dumnezeiască»².

Pentru Sfântul Grigorie de Nisa, „mântuirea noastră se realizează prin unirea firii dumnezeiești cu cea omenească și prin Învierea Domnului Hristos din morți. Rolul morții mântuitoare nu este mai puțin scos în relief, dar ea devine un punct de trecere de la forma aceasta de viață vremelnică, la alta veșnică, este obstacolul de trecut, păcatul de curățit, care împiedică fericita viață nemuritoare a omului și care cere acest stadiu curățitor al sufletului omenesc. Precum un olar sparge vasul și-l reface din nou când o materie străină a venit să-l umple, tot astfel Dumnezeu descompune trupul nostru prin moarte și-l reface prin învierea Sa glorioasă. Totuși, crucea rămâne un mister. Ea este chipul lui Iisus Hristos Însuși care unește totul în El, după cum cele patru brațe ale ei aruncă raze împrejurul aceluiași centru, după cum afirmă Sfântul Apostol

¹ **Ibidem**, p. 103.

² **Ibidem**, pp. 103-104.

Pavel despre «adâncimea, lungimea, lățimea și înălțimea planurilor lui Dumnezeu (Efeseni 3,18)”¹.

Sfântul Grigorie afirmă că „moartea Domnului Hristos este o jertfă adusă de El Însuși. Pe alocuri, Sfântul Părinte, indică jertfă substitutivă cu caracter penal, de împăcare, fiind un preț de răscumpărare, prin care Mântuitorul a plătit viața noastră cu a Sa. Această moarte a Domnului Hristos, care își arată roadele la Înviere, șterge păcatul care este tot neascultare”².

„Dacă prefacerea firii noastre stricăcioase săvârșită prin înomenirea Cuvântului lui Dumnezeu este cu puțință în virtutea acestei uniri a omenescului cu ceea ce este dumnezeiesc, atunci distrugerea păcatelor firii stricăcioase este cu puțință în moartea Domnului Hristos, prin faptul că El unește în Sine întreaga omenire, în patima și moartea Sa. De aici, se vede necesitatea ca Mântuitorul să fie înfățișat lui Dumnezeu Tatăl întocmai ca un om”³.

Dacă și Sfântul Grigorie, asemenea Sfântului Atanasie cel Mare, a accentuat mai mult aspectul speculativ al unirii mistice a omului cu Dumnezeu, prin care se justifica întruparea Fiului lui Dumnezeu, totuși la cei doi întâlnim două sinteze puțin deosebite, în sensul că Sfântul Atanasie accentua, mai ales, raportul «ad intra» al persoanelor Sfintei Treimi în actul răscumpărător, pe când Sfântul Grigorie se axează mai mult pe raportul «ad extra» al lor: iubirea, de aceea opera Sfântului Grigorie de Nisa reprezintă una dintre culmile la care s-a ridicat gândirea creștină”⁴.

„Specialiștii care au studiat opera Sfântului Grigorie de Nisa au afirmat aproape în unanimitate că acesta este autorul formei clasice a teoriei «târgului cu diavolul». La prima vedere

¹ **Ibidem**, p. 105.

² **Ibidem**, p. 106.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 107.

textele acestuia par categorice”¹, dar gândirea Sfântului Părinte este alta. Pentru el „omul se robise diavolului prin înșelăciunea acestuia, cu momeala senzuală a trupului și de îndată ce a fost înșelat, era drept să poată fi scăpat numai printr-un târg. Însă nu se arată contractarea și elementele acestui târg. Numai din felul cum se desfășoară acțiunea se observă că diavolul, înșelat de înfățișarea Domnului Hristos, pe care totuși îl bănuia mai prețios decât omul, s-a aruncat asupra Lui spre a-l supune împărăției sale, morții. Orgoliul și lăcomia sa au fost însă pedepsite. Deoarece Sfântul Grigorie identifică împărăția diavolului cu a morții, el materializează oarecum misterul răscumpărării noastre și această materializare este regretabilă sub orice formă ar fi făcută. Într-adevăr avem aici o formă episodică, accidentală, a unor adevăruri, ce depășesc slaba minte omenească”². „Dacă diavolul este rău din fire și urmând firii sale s-a făcut vinovat momind senzualitatea omului, prin aceasta el n-a câștigat în ochii Sfântului Grigorie aureola unui egal al lui Dumnezeu, cu care acesta să se tocmească de la egal la egal. Față de el, Domnul Hristos avea să-și arate iarăși, în cele din urmă, marea Sa milostivire, căci dreptatea, iubirea și înțelepciunea Lui s-au dovedit cu prisosință în actul prin care diavolul, care l-a înșelat întâi pe om prin momeala plăcerii senzuale, el însuși este înșelat prin înfățișarea formei omenești a Mântuitorului. Scopul celor ce s-au săvârșit era o schimbare într-o direcție mai bună. Căci pe când vrăjmașul a comis înșelăciunea pentru stricarea firii, Dumnezeu Cel drept, ba încă și bun și înțelept, a avut nevoie de o oarecare înșelăciune pentru mântuirea omului celui ruinat și nu numai omului care pierrea i-a dăruit aceste binefaceri, ci și aceuia care a uneltit pieirea împotriva noastră, adică diavolului. Și astfel, aceste teorii se explică una prin alta, căci căderea diavolului din trufie, cauza

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, pp. 109-110.

perturbării cosmosului, avea să fie reparată prin înfrângerea trufiei sale, care ar fi trebuit să aducă restabilirea tuturor, deci și a sa, ca la început. Aceste teorii, deși n-au fost admise de Sfânta noastră Biserică, arată sufletul plin de bunătate evanghelică al Sfântului Grigorie de Nisa, care a fost numit «stâlp al ortodoxiei»¹.

„Gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur asupra răscumpărării se găsește fragmentar expusă în comentariile sale asupra Noului Testament. Pentru Sfântul Părinte, răscumpărarea este opera la care au colaborat Dumnezeu Tatăl cu Fiul, în sensul că Tatăl a luat hotărârea, iar Fiul a îndeplinit-o cu sângele Său. Sfântul Ioan Gură de Aur deosebește cele două mari acte prin care s-a realizat răscumpărarea, și anume întruparea și moartea Domnului Hristos, pentru el mila și iubirea fiind cauzele întrupării celei izbăvitoare. Prin neascultare, Adam a păcătuit și cu el noi toți, urmașii lui, iar prin ascultarea celui de-al doilea Adam suntem mântuiți”².

„Sfântul Ioan Hrisostom accentuează universalitatea păcatului. Care este scopul patimilor și morții Mântuitorului? Noi eram cu toții supuși păcatului și pedepsei, iar Iisus Hristos prin patima Sa a șters pedeapsa și păcatul, smulgându-ne morții și dându-Se pe Sine însuși la moarte, iar prezența Lui a oprit mânia dumnezeiască”³.

„Întrucât Sfântul Părinte descrie urmarea păcatului ca o pângărire a sufletului, moartea Domnului Hristos este concepută ca o jertfă curățitoare, a cărei superioritate asupra celor din Vechiul Testament o proclamă, Mântuitorul fiind adevăratul mare preot, iar jertfa Sa este universală. În scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur, întâlnim învățătura despre ispășirea substitutivă penală”⁴.

„Sfântul Ioan Hrisostom este primul care dă o nouă formulă rolului diavolului în cădere și răscumpărare: forma poli-

¹ **Ibidem**, pp. 110-111.

² **Ibidem**, p. 111.

³ **Ibidem**, pp. 112-113.

⁴ **Ibidem**, pp. 113-114.

tică, în care diavolul este înfățișat ca abuzând de puterea sa. La temelia acestei formule stă presupunerea unor atribuții de călău, câștigate de Satana în urma căderii omului în păcat”¹. „Demonul a primit de la Dumnezeu puterea de a da morții pe oameni, din cauza păcatelor lor, dar, atacând pe Domnul Hristos, care era lipsit de păcat, și-a depășit în mod grav drepturile, deci pe bună dreptate Dumnezeu îl lipsește de captivii săi, pentru acest abuz de putere”².

„Din cele expuse, se vede că Sfântul Ioan Gură de Aur, deși nu are o monografie asupra subiectului, a tins și a rezolvat toate chestiunile ridicate de faptul răscumpărător, în chipul cel mai satisfăcător cu putință. Prin inspirația sa biblică și prin sufletul pe care l-a pus în rezolvarea lor, el a dezvăluit și a revelat nuanțe noi, a aprofundat ideile curente și le-a expus sub forma cea mai acceptabilă, deși ca orator popular era foarte expus ispitei de «a se face tuturor toate». Dacă prin opera sa morală, Sfântul Ioan Hrisostom produce entuziasmul tuturor, prin opera sa soteriologică rămâne unul dintre cei mai actuali Sfinți Părinți ai Bisericii”³.

„Opera Sfântului Chiril al Alexandriei, împreună cu cea a Sfântului Ioan Damaschinul, este înfățișată ca o adevărată «summa» a teologiei grecești. Sfântul Chiril arată mai întâi starea preafericită a primului om în rai și păcatul său, neascultarea, afirmând că în Adam am păcătuit cu toții, iar prin aceasta s-a ajuns la domnia păcatului și a morții, o domnie a diavolului, tiran de neînvins, care ne stăpânea după legea celui mai tare. Dumnezeu însă a intervenit conform planului Său veșnic, pentru a restabili toate, iar cauza acestei intervenții este iubirea. Cum și-a îndeplinit Fiul lui Dumnezeu misiunea Sa cea mântuitoare? Mai

¹ **Ibidem**, p. 116.

² **Ibidem**, nota 5.

³ **Ibidem**, p. 117.

întâi prin întrupare”¹, „căci prin întruparea Celui fără de păcat trupul însuși primește această calitate dumnezeiască și, regenerat fiind, devine nemuritor”².

„La Sfântul Chiril întâlnim în mai multe locuri, formula bine cunoscută «Dumnezeu s-a făcut om pentru ca noi să ne facem dumnezei și fii». Ca nimeni altul dintre înaintașii săi, Sfântul Părinte afirmă precis și categoric că întruparea însăși, tainica unire a Cuvântului cu trupul omenesc, este cauza mântuirii noastre, căci în Hristos «Dumnezeu ca Dumnezeu și oamenii ca oameni se ating într-un chip fizic». Așadar, teoria fizică a răscumpărării prin unirea mistică a Cuvântului lui Dumnezeu cu trupul, găsește în Sfântul Chiril exponentul pe deplin conștient de rolul ei în iconomia soteriologică”³. „Dar dacă la Sfântul Părinte întruparea Fiului lui Dumnezeu era condiția «sine qua non» a mântuirii, moartea Mântuitorului era actul operator al ei”⁴.

Pentru Sfântul Chiril „trupul Domnului Hristos a avut toate afecțele omenеști, moartea Mântuitorului a avut niște efecte speciale, iar patima și moartea au fost suferite de bunăvoie, din iubirea nesfârșită a Domnului Hristos față de lume”⁵. „Moartea Sa este înfățișată ca un sacrificiu adus de Sine Însuși Tatălui, fiind adevărata jertfă de împăcare. Sfântul Chiril pune în paralel sacrificiile Vechiului Testament cu ale Mântuitorului, și arată superioritatea jertfei Sale, preînchipuită prin sacrificiile Vechiului Testament. Toți comentatorii sunt de acord în a afirma în special caracterul substituirii penale în gândirea Sfântului Chiril al Alexandriei”⁶. „Comentariul capitolului 53 din Isaia se înțelege de la sine că este expresia cea mai elocventă a acestei teorii. Iată

¹ **Ibidem**, pp. 118-119.

² **Ibidem**, p. 120.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 121.

⁵ **Ibidem**.

⁶ **Ibidem**, p. 122.

un fragment: «Noi trebuia să fim pedepsiți, dar această pedeapsă, care se cuvenea păcătoșilor, a căzut asupra Lui, căci Dumnezeu L-a lovit din cauza păcatelor noastre, ca să ne scape de pedeapsă». Avem aici categoric exprimate atât ideea substituirii penale, cât și aceea a echivalenței schimbului, iar aici intrăm în centrul gândirii marelui adversar al lui Nestorie. Sfântul Chiril nu pierde nici o ocazie de a accentua măreția acestei ispășiri, care depășește păcatul ispășit, căci pe când păcătoșii sunt niște sărmani oameni, Răscumpărătorul este Dumnezeu Însuși. La temelia teologiei sale răscumpărătoare, Sfântul Chiril pune, pe de o parte, posibilitatea substituirii celui de al doilea Adam, care recapitulează în El pe toți urmașii primului Adam și pe de altă parte, valoarea neprețuită a jertfei de pe Golgota, din cauza Celui ce o oferă”¹.

„Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, principiul coruptibilității este distrus în trup, iar prin moartea Domnului Hristos, păcatul este nimicit, Învierea Sa aducând nemurirea noastră. Dar Sfântul Chiril, care a comentat Sfânta Evanghelie după Ioan, cu teoria sa mistico-morală a răscumpărării, nu lasă deoparte nici acest aspect al mântuirii. După cum am văzut, sistemul răscumpărător al Sfântului Chiril al Alexandriei este cel mai complet și unul dintre cele mai interesante din câte am întâlnit până acum. El afirmă cu tot atâta tărie și universalitatea efectelor jertfei Mântuitorului. Și la Sfântul Chiril, ca și la înaintașii săi, îl aflăm pe diavol amestecat în opera de răscumpărare. Mântuitorul îl învinge pe diavol biruind ispitele acestuia în pustie. Ca o fiară s-a aruncat diavolul asupra Domnului Hristos, dar a căzut înfrânt. Sfântul Chiril nu ezită nici un moment să arate că prețul de răscumpărare este oferit lui Dumnezeu-Tatăl”².

„Într-o predică a Sfântului Proclu, citim despre conveniența întrupării Fiului lui Dumnezeu, pentru că un om obișnuit

¹ **Ibidem**, pp. 123-124.

² **Ibidem**, pp. 125-126.

nu putea să se mântuiască, dar nici Dumnezeu nu putea să pătimească. Atunci ce era de făcut? Dumnezeu Însuși s-a făcut om și prin aceasta mântuiește în calitate de ceea ce era și pătimește în calitate de ceea ce a devenit. Sfântul Părinte exprimă mai ales teoria substituirii penale. Și la el, întâlnim amestecul diavolului în actul mântuirii când vorbește despre «zapisul diavolului» prin care ne făcuse robii lui”¹.

„Fericitul Teodoret este partizan hotărât al teoriei ispășirii substitutive penale. Și el a expus lupta dramatică dintre Domnul Hristos și diavol, Care după ce l-a învins în ispite, l-a înfrânt definitiv prin patima Sa. Fiul lui Dumnezeu s-a unit cu firea omenească învinsă pe care a întors-o la luptă și a pregătit-o ca să remedieze înfrângerea și să biruie pe cel ce o învinsese altădată în chip așa de dureros”².

„Crepusculul scrierilor patristice răsăritene a fost măreț. Asemenea soarelui, care, înainte de a apune, își răspândește razele sale cele mai frumoase, tot astfel descoperirea dumnezeiască și-a aflat expresia cea mai aleasă în opera Sfântului Ioan Damaschin, «cel din urmă dintre Părinți, cel dintâi dintre teologi». Sfântul Ioan Damaschin este numit Părintele Dogmaticii creștine, căci opera pe care a alcătuit-o, expusă clar și potrivit, arată sistemele adevărilor de credință. Teologii n-au încetat niciodată să cercezeze și să imite acest compendiu clasic, după cum este numit în general, potrivit oricărei epoci. Doctrina expusă în el este conformă întru totul învățaturii creștine a epocii patristice”³.

„Geneza operei Sfântului Ioan Damaschin este datorată trebuințelor timpului său, încât nu ne mirăm de faptul că «apărătorul sfintelor icoane» și «teologul întrupării», cum a fost supranumit, nu a scris un tratat aparte despre întrupare. Izvoarele principale ale

¹ **Ibidem**, p. 127.

² **Ibidem**, pp. 128-129.

³ **Ibidem**, p. 129.

soteriologiei sale le aflăm așadar în opera: «Expunerea amănunțită a dreptei credințe», cartea III-a și IV-a, precum și în comentariile sale asupra epistolelor Sfântului Apostol Pavel. Sfântul Ioan Damaschinul arată că păcatul în sine este neascultarea”¹, „iar prin acesta omul a pierdut chipul și asemănarea lui Dumnezeu. După dreapta judecată a lui Dumnezeu omul a fost izgonit din rai, osândit la moarte și supus stricăciunii. Sfântul Ioan Damaschinul arată că Dumnezeu a pregătit neamul omenesc pentru mântuire, iar când a venit «plinirea vremii» s-a arătat culmea iubirii Sale, potrivit economiei veșnice a lui Dumnezeu, deci iubirea este adevărata cauză a întrupării Fiului lui Dumnezeu”². „Sfântul Părinte arată, de asemenea, că mântuirea s-a realizat mai întâi prin unirea mistică, fizică, a Fiului lui Dumnezeu cu omul. El insistă mult, și sub forma rațională cea mai aleasă, asupra desăvârșitei întrupări a Fiului lui Dumnezeu, care era absolut necesară mântuirii. Iată acum și roadele întrupării Sale: Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat pentru ca omul să se bucure iarăși de harul pe care-l avusese la creație. Pentru că n-am păstrat ceea ce era mai ales, ceea ce ni se hărăzise, El însuși s-a făcut părtaș la ceea ce era mai stricat, adică la firea noastră, pentru ca prin Sine și în Sine să restaureze frumusețea chipului și asemănării Sale, iar pe noi să ne învețe rânduiala unei vieți împodobite de virtuți, croindu-ne prin Sine o cale mai ușoară către ea, și să ne scape de stricăciune, prin împărtășirea cu viața, făcându-Se El Însuși pârga învierii noastre. Dar, dacă unirea Cuvântului lui Dumnezeu cu un trup a adus în omenire principiul îndumnezeirii ei, adică al nestricăciunii, al învierii și al nemuririi, apoi existența pământească a Domnului Hristos trebuie să servească și drept exemplu, pentru a putea învinge pe diavol și a duce o viață potrivită acestei stări noi. Aici întâlnim teoria răscumpărării morale”³.

¹ **Ibidem**, p. 130.

² **Ibidem**, p. 131.

³ **Ibidem**, pp. 132-133.

„Dacă opera răscumpărătoare a Mântuitorului începe odată cu nașterea Sa, ea culminează pe cruce, pe Golgota, unde se șterge păcatul strămoșesc, iar crucea este manifestarea iubirii nețărmurite a lui Dumnezeu. În ceea ce privește sensul morții Domnului Hristos, Sfântul Ioan Damaschinul împărtășește teoria substituirii penale”¹, iubirea dumnezeiască fiind cauza acestei substituiri. Cui se aduce această jertfă? Sfântul Părinte respinge cu indignare ideea că destinatarul ar fi diavolul. Întrucât și el identifică moartea cu diavolul, regăsim și în scrierile sale metafora undiței și ideea abuzului de putere, pe care le cunoaștem de la înaintașii săi, însă întotdeauna avem combinată la el ideea dreptății față de diavol”².

„Dacă Sfântul Ioan Damaschin n-a căutat să fie original, aducând inovații în domeniul răscumpărării, acest fapt, de parte de a fi vrednic de blamat, este mai mult spre lauda lui, căci a căutat să redea în chip fidel ceea ce aflase în cele două izvoare ale inspirației dumnezeiești: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Aceste date le-a organizat în ansamblul sistemului său doctrinar, le-a aprofundat în multe puncte și le-a dat o formă aproape definitivă, precizând unele dintre chestiunile cele mai grele, pe care le ridică problema răscumpărării ca, de pildă, felul în care trebuie să se facă distincția între cele două firi, în actul răscumpărării, căreia el i-a dat, cu multe secole înaintea scolasticilor, soluția cea mai potrivită”³.

În continuarea cărții sale, Nicolae Chițescu prezintă „Doctrina răscumpărării în scrierile Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești latini”.

„Primul teolog latin, Tertulian, este unul dintre cei mai reprezentativi. Pentru el, binefacerile mântuirii se datorează morții

¹ **Ibidem**, p. 134.

² **Ibidem**, p. 136.

³ **Ibidem**, p. 137.

Domnului Hristos pe cruce, iar cauza acesteia este hotărârea Tatălui și voința Fiului, căci El s-a predat pentru păcatele noastre”¹. „Tertulian accentuează caracterul ispășirii penale al acestei morți. Prin analogie cu jertfele Vechiului Testament, Hristos Însuși este o jertfă. Tertulian apără cu îndârjire realitatea întrupării și a morții Domnului Hristos împotriva docheților, el fiind cel dintâi care s-a folosit de termenul «satisfactio» în privința răscumpărării, care va avea un succes nebănuit în teologia romano-catolică. S-a pretins că Tertulian este cel mai vechi reprezentant al teoriei drepturilor diavolului în teologia apuseană, însă acesta nu are nici un rol în teoriile răscumpărării puse în legătură cu diavolul”².

„Doctrina Sfântului Ciprian asupra răscumpărării este dintre cele mai sumare. După el, Tatăl a trimis pe Fiul Său ca să ne dea viață și să ne repare greșelile, iar Acesta s-a jertfit pentru păcatele noastre”³. „Care este rodul acestei morți? Iertarea păcatelor, împăcarea cu Dumnezeu, nemurirea și îndumnezeirea noastră. În același timp, suferințele și moartea Domnului Hristos constituie cel mai înalt exemplu pentru noi. După Sfântul Ciprian nemurirea se dobândește prin moartea Mântuitorului (nu prin Învierea Sa, ca la greci) și tot moartea ne dă și îndumnezeirea (care la Părinții răsăriteni este, în general, efectul întrupării)”⁴. „La Sfântul Ciprian, nu găsim nimic din ceea ce ar putea forma un drept al diavolului”⁵.

„Arnobiu, un retor păgân, convertit la creștinism la vârsta de 60 de ani, pentru a-și dovedi credința a scris apologia «*Adversus nationes*». Acesta afirmă despre Mântuitorul că este

¹ **Ibidem**, p. 138.

² **Ibidem**, pp. 139-140.

³ **Ibidem**, p. 140.

⁴ **Ibidem**, p. 141.

⁵ **Ibidem**, p. 142.

Învățătorul prin excelență. Despre moartea Domnului Hristos spune doar că n-a fost meritată, iar Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat pentru a fi văzut de oameni, care-i vor putea urma exemplul”¹.

„Lactanțiu, ucenicul lui Arnobiu, nu-l depășește pe acesta prea mult în privința răscumpărării. Pentru el lumea a fost făcută ca să ne naștem; ne naștem ca să-L cunoaștem pe Dumnezeu, făcătorul lumii și al nostru; Îl cunoaștem pe Dumnezeu ca să-L cinstim și Îl cinstim ca să dobândim nemurirea, care este plata pentru faptele noastre. Când Dumnezeu și Tatăl tuturor a vrut să dea adevărata religie a trimis din cer pe Doctorul dreptății, pentru ca să dea o nouă lege, în El sau prin El, unor noi închinători, nu printr-un om, cum mai făcuse înainte, ci a voit să-L nască întocmai ca și pe un om, așa încât să fie întru toate asemenea Tatălui suprem. Pentru Lactanțiu, viața și patimile Domnului Hristos au fost prorocite în Vechiul Testament. Misiunea Mântuitorului a constat în descoperirea învățăturii celei dumnezeiești și într-o mulțime de exemple, iar Domnul Hristos este mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, ca om, pentru ca să le fie model, ca Dumnezeu, pentru ca să aibă autoritate în învățătură, căci ceea ce mântuiește este doctrina Lui, care curăță prin știința dreptății”².

„La cei doi scriitori latini, Arnobiu și Lactanțiu, doi păgâni convertiți la bătrânețe la creștinism, aflăm aceleași tendințe intelectualiste și raționaliste: Domnul nostru Iisus Hristos este numai un model și un învățător al adevărului, iar nemurirea se capătă prin «închinare și cunoașterea învățăturii Sale»”³.

„Sfântul Ilarie de Pictavium este puntea de trecere a teologiei grecești în limba latină. Pentru el, păcatul pare a fi

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, pp. 142-143.

³ **Ibidem**, p. 144.

când necredincioșie, când concupiscentă”¹. „La acest Sfânt Părinte, aflăm ideea răscumpărării mistice prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. Sfântul Ilarie pune principiul mântuirii noastre nu numai în întrupare, ci și în cruce, pentru că omul trebuia regenerat, dar și păcatul trebuia șters”². „El vorbește despre moarte ca despre o jertfă și o justifică prin elementele teoriei ispășirii penale, căci moartea Domnului Hristos este o jertfă în general”³. „Sfântul Ilarie vorbește exclusiv despre substituirea penală. El este preocupat de lămurirea misterului morții Fiului consubstanțial cu Dumnezeu cel veșnic, copleșit de sarcina păcatelor noastre”⁴. „Urmarea operei răscumpărătoare este atât împăcarea lui Dumnezeu cu oamenii, cât și o viață dumnezeiască și vrednică de fii ai lui Dumnezeu. Sfântul Ilarie nu are propriu-zis o teorie a răscumpărării de la diavol, însă el este cel dintâi scriitor latin la care găsim câteva aluzii la teoria «abuzului de putere»”⁵.

„Sfântul Ambrozie arată că păcatul lui Adam s-a transmis tuturor. Și la el aflăm, redusă și atenuată însă, explicația mistică a răscumpărării. Sfântul Părinte arată că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om ca să ne facă părtași firii Sale cerești”⁶. „Care este semnificația morții mântuitoare a Domnului? Pentru Ambrozie aceasta este mai întâi o jertfă desăvârșită preînchipuită de sacrificiile Vechiului Testament. Sfântul Ambrozie s-a exprimat mai limpede decât Sfântul Ilarie în sprijinul teoriei ispășirii penale. Substituirea penală ia la Sfântul Ambrozie o formă quasi-juridică, în sensul că Domnul Hristos a luat asupra Sa și vina și

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 145.

³ **Ibidem**, p. 146.

⁴ **Ibidem**, p. 147.

⁵ **Ibidem**, p. 148.

⁶ **Ibidem**, p. 149.

locul omului”¹, iar „iubirea este mobilul morții Sale izbăvitoare. Care sunt binefacerile răscumpărării după Sfântul Ambrozie? Ele sunt izbăvirea de păcate”² „și călcarea morții cu moarte. Trei sunt cauzele principale pentru care Sfântul Ambrozie a fost ispitit să accentueze legătura răscumpărării cu diavolul. În primul rând, el a fost influențat mai ales de Origen, apoi marea majoritate a operelor sale aparțin genului oratoric, ori, metaforele, figurile de stil și cele poetice, în general, nicăieri nu-și au locul mai potrivit decât în cuvântări. În sfârșit, Sfântul Ambrozie este latin, iar darul preciziei limbii și avântul său oratoric, combinate, l-au dus câteodată la afirmații ce nu pot fi acceptate. Uneori, Sfântul Ambrozie pare că împărtășește teoria prețului de răscumpărare de la diavolul”³, altelei însă Sfântul Ambrozie pare că exprimă elemente ale teoriei drepturilor diavolului. În sfârșit, Sfântul Ambrozie ne descrie, tot ca o figură poetică, trupul Domnului ca o mreață, iar aici s-ar părea că se expune chiar teoria unei înșelări a diavolului”⁴.

„În «Ambrosiaster», o lucrare anonimă, găsim un comentariu asupra epistolelor Sfântului Apostol Pavel, conform căruia în Adam au păcătuit toți în masă, el însuși fiind corupt prin păcat, iar toți s-au născut sub păcat. Aici citim că, prin căderea lui Adam, toți oamenii au pierdut binefacerea lui Dumnezeu, pentru că el era reprezentantul nostru, al tuturor, iar urmarea este moartea noastră, a tuturor. Dumnezeu în planul Său veșnic a hotărât răscumpărarea noastră prin Hristos, iar întruparea însăși s-a făcut în vederea mântuirii noastre”⁵. „Autorul acestei cărți este unul dintre cei care s-au preocupat mai mult de rolul diavolului în răscumpărare. La el aflăm expusă în primul rând o schiță a teoriei abuzului

¹ **Ibidem**, pp. 149-150.

² **Ibidem**, p. 151.

³ **Ibidem**, p. 152.

⁴ **Ibidem**, p. 153.

⁵ **Ibidem**, p. 154.

de putere”¹. „Sensul în care vorbește despre rolul diavolului în răscumpărare este acesta: Identificat fiind cu păcatul, sau cu moartea, ca efect și cauză, ori ca asemănare de funcțiuni, el arată că diavolul n-a putut ține pe Domnul în stăpânirea sa, ci a trebuit să-i elibereze și pe cei din iad, fiindcă și-a depășit rolul său de executor al pedepsei”².

„După Fericitul Ieronim, Domnul Hristos a suferit de bună-voie, iar sensul morții Sale pe cruce este acela al teoriei ispășirii penale. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, și-a vărsat propriul sânge și smulgându-ne din robie, ne-a dat libertatea. Prin urmare, noi am primit iertarea păcatelor prin sângele lui Hristos”³.

„Fericitul Augustin este cel mai mare dascăl apusean, care cu doctrina sa asupra păcatului și a harului a dominat teologia întregului Ev Mediu. Nici el nu a scris o monografie asupra răscumpărării, dar geniul său speculativ religios, care a proiectat o lumină vie asupra multora dintre tainele dumnezeiești, a strălucit și pe acest tărâm, așa încât opera sa rămâne punctul culminant al expunerii latine a tainei răscumpărării în epoca patristică. După Augustin, păcatul original al omului constă în concupiscentă, iar pentru ca să-l scape de la pieire, Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat, a pățimit și a murit”⁴. „Răscumpărarea este dovada iubirii Tatălui și a Fiului față de neamul omenesc”⁵. „Și la Fericitul Augustin aflăm elementele teoriei răscumpărării mistice, săvârșită prin unirea Cuvântului lui Dumnezeu cu trupul omenesc, iar Domnul Hristos ne mântuiește prin exemplul întregii Sale vieți pământești”⁶. „În nenumărate rânduri, teologul apusean descrie slujba de mijlocitor a lui Iisus Hristos. Ce

¹ **Ibidem**, p. 155.

² **Ibidem**, p. 156.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 157.

⁵ **Ibidem**, p. 158.

⁶ **Ibidem**, p. 159.

însemnătate au patimile și moartea Domnului Hristos? Ele sunt o jertfă în general, preînchipuită de sacrificiile Vechiului Testament, fiind împlinirea și desăvârșirea lor. Pentru aceasta, Fericitul Augustin accentuează caracterul voluntar al morții Domnului Hristos. Această jertfă este continuată de Sfânta Liturghie. Moartea Mântuitorului are, după Fericitul Augustin, tot caracterul de ispășire substitutivă penală”¹.

„Domnia diavolului în lume îi apare Fericitului Augustin ca un fapt atestat de Sfintele Scripturi, de tradiția înaintașilor săi și de experiența zilnică. Diavolul însuși nu este o abstracție, ci o realitate vie și crudă, un personaj perfid și multiplu, veșnic prezent, cu care omul are de luptat până la moarte. Pe pământ sunt două cetăți: a lui Dumnezeu și a diavolului, de aceea cel ce nu este cu Hristos nu poate fi în altă parte decât cu diavolul”². „Ce rol are diavolul pe pământ și dincolo, în iad? Fericitul Augustin îl înfățișează pe diavol ca pe un călău”³. „Când Fericitul Augustin vorbește despre dreptul diavolului și despre dreptatea lui Dumnezeu față de el trebuie să înțelegem că este vorba mai mult de înțelepciune și conveniență, decât de noțiunea strictă a cuvântului respectiv, în vorbirea noastră. În concepția sa, diavolul nu este decât o creatură din nimic, misteriosul și teribilul îndeplinitor al dreptei sentințe a Judecătorului celui nemitarnic”⁴. „Dacă Hristos este viața, diavolul este moartea, însă nu fiindcă el însuși este moartea, ci fiindcă moartea există prin el. La Fericitul Augustin întâlnim elemente pentru o teorie a revanșei omenești, căci de vreme ce omul a căzut prin ispitirea diavolului, se cădea ca tot un om, Dumnezeu-Om, să-l ridice, biruindu-l pe diavol. Fericitul Augustin acordă diavolului un fel

¹ **Ibidem**, pp. 160-161.

² **Ibidem**, p. 162.

³ **Ibidem**, p. 163.

⁴ **Ibidem**, p. 164.

de drept de executor al sentinței date de Dumnezeu oamenilor în rai: «Cu moarte veți muri!»¹.

Pentru Sfântul Leon cel Mare, „răscumpărarea se datorează bunătății dumnezeiești. Cum a înfăptuit Dumnezeu acest plan al bunătății Sale? Prin însăși întruparea Fiului Său, prin exemplul vieții Sale, prin patimile și moartea Sa. În unele texte, Sfântul Leon expune teoria mistică a răscumpărării”², „însă întreaga viață a Mântuitorului este descrisă ca un exemplu de imitat, crucea însăși fiind un exemplu. Sfântul Leon mai arată că răscumpărarea se desăvârșește prin patimile și moartea Domnului Hristos, care este o jertfă adusă de bunăvoie. Jertfa de pe Golgota este plinirea și sfârșitul tuturor jertfelor sângeroase. Sfântul Leon arată, de asemenea, că Legea Veche, în totalitatea ei, nu era de ajuns pentru mântuirea lumii. Jertfa Domnului Hristos este o jertfă unică, cu ea nu se poate compara nici o altă jertfă, din pricina Celui ce o aduce, iar rodul acestei răscumpărări este împărtășit întregului univers, crucea fiind nădejdea omenirii”³.

„La Sfântul Leon, răscumpărarea este pusă în legătură cu diavolul. Aceasta apare ca o revanșă a firii omenești asupra diavolului, care a înșelat-o și a supus-o sieși. În ispitirea Mântuitorului avem anticiparea acestei revanșe a firii omenești, care intră în taina sfatului celui nepătruns al lui Dumnezeu, Acesta servindu-se de cele slabe, ca să le rușineze pe cele tari”⁴, „pentru că diavolul, depășind un oarecare drept de călău, prin faptul că a vrut să rețină prin puterea sa, a morții, și pe Cel nestricăcios, a pierdut și pe cei ce meritau pedeapsa”⁵.

¹ **Ibidem**, pp. 165-166.

² **Ibidem**, p. 168.

³ **Ibidem**, pp. 169-170.

⁴ **Ibidem**, p. 171.

⁵ **Ibidem**, p. 172.

„Sfântul Grigorie cel Mare arată că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat pentru mântuirea noastră, venirea Lui în lume fiind în același timp semnul iubirii dumnezeiești pentru noi. Dumnezeu nu putea cruța păcatul, căci El nu cruță niciodată pe cel păcătos și nu lasă păcatul nepedepsit. Și atunci omul însuși, pocăindu-se pentru păcatele sale, se pedepsește pe sine, ori Dumnezeu îl lovește, pedepsind pe om. În niciun caz deci păcatul nu este cruțat, fiindcă nimeni nu este lăsat fără de pedeapsă. Pentru Sfântul Grigorie cel Mare, teoria morală arată valoarea salutară a vieții și a morții Domnului Hristos”¹. „Mai adesea însă, Sfântul Grigorie expune aspectul realist al răscumpărării, înfățișând moartea Mântuitorului ca pe o unică jertfă, căreia îi atribuie virtutea răscumpărătoare”² „și valoarea unei ispășiri substitutive penale”³. „El vorbește adesea despre dreptul diavolului și la el aflăm limpede expusă noțiunea de diavol, călău, a cărui răutate nu depășește însă voia lui Dumnezeu, pentru că voia satanei este întotdeauna nedreaptă, dar puterea sa nu este niciodată nedreaptă, fiindcă voia o are de la sine însuși, dar puterea de la Dumnezeu, Care nu îngăduie să se întâmple ceea ce dorește să facă pe nedrept, în afară de ceea ce este drept. Ideea principală a legăturii între răscumpărare și diavol făcută de Sfântul Grigorie este, fără îndoială, aceea a abuzului de putere”⁴.

În încheierea tezei sale de doctorat, Nicolae Chițescu afirmă: „Biserica primelor opt veacuri creștine, concentrată asupra chestiunilor hristologice, n-a creat un sistem explicativ al doctrinei răscumpărării. Simbolurile ori învățăturile de credință se mulțumesc să afirme faptul istoric: Iisus Hristos s-a întrupat, a pățimit și a murit pentru păcatele neamului omenesc, înălțându-Se

¹ **Ibidem**, p. 173.

² **Ibidem**, p. 174.

³ **Ibidem**, p. 175.

⁴ **Ibidem**, p. 176.

apoi în slavă. Incidental, ori în cursul lămuririi altei chestiuni, Sfinții Părinți au încercat să pătrundă cu mintea lor cea luminată de Duhul Sfânt această taină mare a creștinătății. Dar chiar fără să avem propriu-zis monografii asupra acestei chestiuni, care n-a fost direct pusă în discuție de nici o categorie de eretici, s-a păstrat în tezaurul Sfintei noastre Biserici tot ceea ce Dumnezeu a binevoit să ne descopere prin Sfânta Scriptură și în vasele cele alese ale Sale. Aici aflăm cu prisosință nu ceea ce satisface curiozitatea unei epoci, nici dorul de speculație filosofică după legile dialecticii omenești, ci strigătul sfâșietor al neliniștitului suflet omenească ce tânjește, cu tainic suspin, după nostalgia fericirii pierdute. Această învățătură profundă în religiozitatea ei, măreață în simplitatea ei, misterioasă totuși, căci mintea omenească nu a pus nimic din al său, iar Dumnezeu nu ne-a descoperit nimic din ce lămurește curiozități deșarte, această doctrină este învățătura Sfintei noastre Biserici”¹.

¹ **Ibidem**, p. 178.

**Constantin Pavel: *Problema
răului la Fericitul Augustin***¹

(teză de doctorat susținută în anul 1938,
la Facultatea de Teologie din București)

La începutul tezei sale de doctorat, Constantin Pavel vorbește foarte pe scurt despre viața Fericitului Augustin și despre principiile esențiale ale concepției sale morale.

În primul capitol al cărții, autorul prezintă în mod succint problema răului tratată de filosofi: Plutarh, Empedocle, Platon, Aristotel și Plotin, care erau dualiști și panteiști, concluzionând: „Pentru cugetarea antică nu au fost posibile decât două soluții: dualismul și panteismul imanentist. Ambele au puncte asemănătoare în diferite religii. Rămân însă deopotrivă de îndepărtate de soluția creștină în ceea ce privește fondul, cu toate că materialul de gândire rămas de la antici a fost folosit de filosofi creștini”².

În continuare, Constantin Pavel vorbește despre concepția greșită a răului în anumite erezii creștine, precum: gnosticismul, maniheismul și pelagianismul.

În același capitol, autorul ne înfățișează concepția despre rău a Sfântului Justin Martirul și Filosoful, Tațian, Teofil de Antiohia, Dionisie Areopagitul, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Tertulian, precum și Ambrozie al Milanului. Constantin Pavel remarcă: „O cercetare a modului în care s-a

¹ **Prof. Dr. Constantin C. Pavel**, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

² **Ibidem**, p. 31.

privit problema răului în gândirea creștină anterioară Fericitului Augustin, ne duce la concluzia că Sfântul Vasile cel Mare este cel care a aprofundat mai mult această problemă. Ceilalți Părinți și scriitori bisericești se mărginesc mai mult să afirme adevărurile esențiale privitoare la această chestiune. Totuși, un început îl avem și acesta nu poate fi nesocotit”¹.

În cel de-al doilea capitol al cărții sale, autorul ne prezintă problema răului în viziunea Fericitului Augustin, conform căruia: „Binele și Ființa nu sunt deosebite, ci identice. Binele definindu-se ca ființă, urmează că răul nu are ființă. Defectul moral este un defect ontologic și invers. Dumnezeu este autorul existenței și al esenței. Fiind autor al ființei, nu poate în același timp să fie și al neființei. Prin urmare, orice ființă și esență sunt bune”².

„Binele este dat creaturii sub forma unei naturi care trebuie să tindă spre scopul său. Prin urmare, creatura este o ființă și un bine prin participare, nu prin esență. Numai Dumnezeu există prin esență. Altfel, ar însemna să nu existe diferență între substanța lui Dumnezeu și a creaturii și am cădea în plin pan-teism”³. „Toate cele aduse în existență de Dumnezeu sunt bune, dar mutabile, căci sunt create din nimic, nu din natura însăși a lui Dumnezeu. Dacă ar fi făcut din natura lui Dumnezeu, niciun lucru n-ar fi supus păcatului. Răul își trage obârșia din neantul din care Dumnezeu a creat pe om”⁴.

„Dumnezeu nu este autorul așa-zisului «rău metafizic», pentru că acesta de fapt nici nu există, întrucât orice ființă este bună când iese din mâinile Ziditorului. Dacă natura în sine nu este un rău, după cum am stabilit, atunci răul nu poate fi, în raport cu natura, decât un fel de contra natură. El este o corupție a naturii.

¹ **Ibidem**, p. 36.

² **Ibidem**, pp. 40-41.

³ **Ibidem**, p. 43.

⁴ **Ibidem**.

Răul este un defect, nu o proprietate a naturii. Binele naturii, fiind susceptibil prin structura sa însăși de bine muabil, de schimbare în plus sau în minus, face posibil prin aceasta răul. Răul nu este, prin urmare, decât o corupție”¹.

„Răul nu este o substanță, ci un accident al substanței, așezată într-un mediu care nu îi convine. Starea aceasta produce suferința și aceasta vine de la corupție”². „Dar dacă răul nu este ființă, nici natură, nici substanță, el nu poate fi nici simplă negație, simplu neant, pentru că neantul nu este în sine un rău. Ci răul este o lipsă a binelui”³. În concluzie, „răul este o lipsă, nu este o substanță și, prin aceasta, nu apare decât alături și în raport cu binele. Răul fără bine nu poate exista și nu poate fi conceput decât ca o pură abstracție, fără corespondență în realitatea concretă”⁴.

„Răul moral este, în fond, singurul rău adevărat. Răul fizic este sau o urmare a păcatului, o pedeapsă sau o prevenire a lui. Două sunt relele: unul acela pe care îl săvârșește omul, altul acela pe care îl suferă; cel pe care îl face este păcatul, cel pe care îl suferă, pedeapsa. Originea tuturor relelor constă în păcatul strămoșesc și în cel personal. Fără păcat, nici un rău nu ar exista. Răul moral este infinit mai grav decât cel fizic, pentru că virtutea prețuiește mai mult chiar decât aurul, cu care, de altfel, este și impropriu comparată”⁵.

În viziunea Fericitului Augustin, „răul stă în atitudinea voinței libere față de legea morală, față de ordine. Răul este determinat de direcția pe care o alege spiritul și nu de natura însăși”⁶.

„Omul nu a păcătuit din pricina trupului; pentru că diavolul nu are trup și totuși a păcătuit. Căderea omului în păcat se

¹ **Ibidem**, pp. 44-45.

² **Ibidem**, p. 48.

³ **Ibidem**, p. 49.

⁴ **Ibidem**, p. 51.

⁵ **Ibidem**, p. 60.

⁶ **Ibidem**, p. 65.

datorează faptului de a fi voit să trăiască după sine însuși, iar nu după Dumnezeu”¹. Astfel, „păcatul originar nu începe de la trup, dar după căderea în păcat, acest trup este ca și îmbibat de atracții și porniri vicioase”². De asemenea, „răul nu vine nici de la materie, căci aceasta este bună ca natură”³.

„Voința liberă este cauza imediată și directă a păcatului. Liberul arbitru însă este un bun în sine, numai întrebuințarea lui poate fi rea”⁴. „Liberul arbitru este un dar de la Dumnezeu, pentru că omul este o natură rațională, dar fiindcă e scoasă din nimic, este muabilă și are, prin aceasta, posibilitatea de a face rău”⁵.

„Păcatul poate avea două principii: gândirea proprie și persuasiunea venită din afară. Ambele implică voința. Mai vinovat însă este cel ce îndeamnă la păcat, decât cel ce consimte, deoarece primul este de două ori vinovat: odată este păcătos prin sine și a doua oară, prin dorința de a face și pe altul să păcătuiască”⁶.

În subcapitolul cărții lui Constantin Pavel despre răul fizic, citim că „într-un anumit sens, durerea, pentru Fericitul Augustin, nu este rea. Durerea nu este decât alarma pe care o dă simțirea pentru a anunța corupția și dezordinea introduse în organismul omului. Răul adevărat nu stă în durere, ci în corupție. Durerea nu este decât semnalarea ei. De aceea, durerea poate fi pusă printre lucrurile folositoare. Ea este o urmare firească a naturii omului, a cărei sensibilitate trebuie să ne informeze asupra stării bune sau rele a ființei noastre fizice și adesea psihice. Și dacă sensibilitatea este calea prin care omul trăiește plăcerile, de ce nu ar suporta și durerea? Durerea probează că natura este bună și aspiră spre bine. Este, apoi, neprețuit de utilă, căci concurează

¹ **Ibidem**, p. 76.

² **Ibidem**, p. 77.

³ **Ibidem**, p. 80.

⁴ **Ibidem**, p. 85.

⁵ **Ibidem**, p. 94.

⁶ **Ibidem**, p. 90.

la conservarea ființei, întrucât avertizează că ordinea fizică sau morală este tulburată și trebuie restabilită. Suferințele provin din necorespondența celor două ordini: ordinea naturii, care rămâne neschimbată, și ordinea omului, care se schimbă prin păcat. Durerea nu este decât un strigăt către ordine și unitate; nu este altceva decât semnul corupției și descompunerii”¹.

Constantin Pavel spune că, în concepția Fericitului Augustin, „sunt două feluri de morți. Pe prima o suportă și cei dreپți, pe cea de-a doua, numai păcătoșii, în suplicii. Cei buni întrebuințează bine moartea, care este rea, după cum cei răi întrebuințează rău legea, care este bună. Acceptând prima moarte, suntem scăpați de a doua. Adevărata moarte este moartea cea de-a doua, moartea sufletească, aceasta constând în separarea de Dumnezeu”².

În subcapitolul cărții lui Constantin Pavel, despre providență și rău, citim că „răul nu vine de la Dumnezeu, dar odată produs de liberul nostru arbitru, intră în sfera puterii divine, care orânduiește lucrurile în așa fel, încât să se facă posibilă valorificarea acțiunilor omenești, meritele și distribuirea pedepselor și recompenselor”³.

„Răul nu este nici necesar, nici natural; el este ceva anormal, dar din moment ce există, trebuie să intre și el în ordine. Poate fi chiar convertit în bine. Dumnezeu poate fi autorul răului, ca pedeapsă, dar nu ca autor responsabil. Dar din aceasta nu rezultă că Dumnezeu săvârșește răul, ci numai că, prevăzându-l, îl orânduiește spre bine. După cum oamenii răi uzează rău de creaturile bune, tot așa Creatorul, Care este bun, folosește bine pe oamenii răi”⁴. Astfel, „în mâinile înțelepte și bune ale Creatorului, toate păcatele sunt întrebuințate în scopuri bune. Dacă Dumnezeu nu ar putea scoate binele din rău, nici nu l-ar permite. Providența

¹ **Ibidem**, p. 104.

² **Ibidem**, p. 107.

³ **Ibidem**, p. 110.

⁴ **Ibidem**.

lui Dumnezeu merge până acolo, încât chiar trădarea lui Iuda, deși este, incotestabil, un mare rău, poate fi întoarsă spre bine. Diavolul este rău, Iuda este rău; cum era lucrătorul, așa era și instrumentul. Ori, Dumnezeu S-a servit atât de unul cât și de celălalt, pentru binele nostru. Amândoi s-au forțat să Îl piardă pe Mântuitorul, dar efortul lor, Dumnezeu S-a îndurat să-l facă să slujească mântuirii noastre”¹.

„Dumnezeu știe să scoată binele din rău, fie prin iertare, fie prin vindecare, fie prin întoarcerea lui în folosul celor drepți, fie, în fine, lovindu-l cu dreapta Sa răzbunare”².

În concepția Fericitului Augustin, „creștinismul face din suferință un mijloc de mântuire. Mântuitorul Hristos prin suferință ne-a mântuit. El a suferit toate durerile, pentru ca noi să nu ne mai temem de ele. Mântuitorul Hristos a suferit cele mai mari chinuri fără să fie cu nimic vinovat, pentru a ne determina și pe noi să suportăm orice durere, oricât de mare, fără gând de cârtire și pentru a ne arăta că acestea nu sunt de temut, întrucât sunt suportabile și trecătoare. Mântuitorul nostru Iisus Hristos a suportat toate relele pământești pe care ne recomandă să le suportăm, pentru a ne învăța că fericirea noastră nu este în aceste bunuri pământești, iar nenorocirea omului nu stă în aceste suferințe”³.

„Dominația răului nu va fi veșnică. Trupul, care are atât de îndurat pentru a putea răscumpăra mântuirea, se va bucura de înviere. Triumful final al binelui asupra răului va fi încoronat printr-o sărbătoare eternă, când dreptii vor liturghisi împreună cu îngerii, slăvind pe Dumnezeu, a Cărui prezență va produce fericirea deplină. Chiar atunci, liberul arbitru nu va părăsi pe om, pentru că va participa la puterea lui Dumnezeu de a nu mai putea păcăui”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 111.

² **Ibidem**, p. 112.

³ **Ibidem**, pp. 121-122.

⁴ **Ibidem**, p. 124.

În cel de-al treilea capitol al cărții sale, Constantin Pavel ne prezintă aspectele problemei răului la câțiva Părinți ai Bisericii și gânditori creștini de după Fericitul Augustin.

„Față de concepția Fericitului Augustin, problema răului la Sfântul Ioan Damaschin reprezintă un progres. Fericitul Augustin folosisese neoplatonismul pentru a-și preciza anumite aspecte ale problemei, ca aceea a naturii răului din punct de vedere metafizic. Sfântul Ioan Damaschin, folosind pe Aristotel, ajunge la aceleași concluzii. În plus, remarcăm afirmații mai categorice și o argumentare mai strânsă. Opera Sfântului Ioan Damaschin prezintă o învățătură aproape completă și perfect coerentă. Termenii întrebuițați, ca aceia de substanță, accident, sunt aici definiți, iar afirmațiile, dovedite cu argumente de o logică stringentă. De aceea, în opera sa, totul este limpede și fixat; nu întâlnim ezitări, inconsecvențe și contradicții ca la Fericitul Augustin”¹. „Spre deosebire de Fericitul Augustin, concepția Sfântului Ioan Damaschin este, în toate punctele, perfect ortodoxă. Predestinaționismul este evitat prin ideea celor două voințe amintite, iar asupra mântuirii găsim la el formularea precisă a sinergismului. De aceea, nu fără dreptate, Sfântul Ioan Damaschin trece drept normativ în Biserica Ortodoxă”².

„Toma de Aquino are meritul de a fi sistematizat concepția Fericitului Augustin, a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul și a Sfântului Ioan Damaschin și de a fi precizat, cu ajutorul filosofiei scolastice, anumite idei care nu erau încă destul de clarificate. La Toma, termenii se fixează și, cu aceasta, problema capătă mai multă claritate. Nu avem de remarcat însă, vreo contribuție personală mai însemnată a acestuia. Meritul său constă, mai ales, în a fi acumulat și sistematizat tot ce s-a gândit mai profund și mai sănătos în această chestiune”³.

¹ **Ibidem**, pp. 130-131.

² **Ibidem**, p. 132.

³ **Ibidem**, pp. 135-136.

Vorbind despre Leibniz, Constantin Pavel afirmă: „Contribuția acestuia la problema răului este considerabilă. Nu există îndoială că gândirea sa a fost puternic influențată și chiar hrănită substanțial de opera Fericitului Augustin. Contribuția sa constă, mai cu seamă, în luminarea câte unui punct obscur, în sistematizarea și multiplicarea argumentelor și exemplelor. Cu toate aceste merite, însă, concepția sa, în ceea ce are mai original, este contestabilă”¹.

În continuarea capitolului cărții sale, Constantin Pavel vorbește despre filosoful Arthur Schopenhauer, care este cel mai însemnat reprezentant al pesimismului, afirmând că „între budism și pesimismul acestuia există o identitate de fond. Concepția lui Schopenhauer nu are, însă, cu cea creștină decât analogii superficiale. Elementele esențiale ale creștinismului, ca: păcatul, răscumpărarea prin Mântuitorul, harul, viața viitoare, sunt complet absente din filosofia lui Schopenhauer. Mai mult chiar, incompatibile”². „Pesimismul lui Schopenhauer este anticreștin și chiar ateu. Schopenhauer, considerând lumea iremediabil de rea, tăgăduiește prin aceasta, atributele esențiale ale lui Dumnezeu, în virtutea cărora El este Creator și Proniator. Or, făcând aceasta, înseamnă a-L nega pe Dumnezeu. Dacă răul este esența vieții, iar viața vine de la Dumnezeu, înseamnă că Dumnezeu este autorul răului. Bunătatea și atotputernicia divină sunt tăgăduite. Creatorul lumii nu ar fi nici inteligent, nici atotputernic, nici bun dacă ar fi făcut lumea rea; nu ar avea grijă să o ajute să se îndrepte dacă i-ar fi propus răul ca scop. După logica lui Schopenhauer, existența lui Dumnezeu este tăgăduită de realitatea suferinței care este evidentă. Adevărul este că atât răul, cât și Dumnezeu există. Coexistența lor este un mister, dar nu este o contradicție. Iar lucrul acesta nu și l-a putut lămuri Schopenhauer”³.

¹ **Ibidem**, pp. 141-142.

² **Ibidem**, p. 149.

³ **Ibidem**, p. 151.

Vorbind despre Eduard von Hartmann, Constantin Pavel afirmă că acesta „folosește o metodă neștiințifică, intercalând inconștientul oriunde i se pare că vede o lacună în explicarea științifică. În consecință, filosofia sa este incompatibilă cu creștinismul”¹.

Autorul cărții îl menționează și pe Bahnsen, conchizând: „Mai pesimist decât Schopenhauer și Hartmann este Bahnsen, care susține un pesimism fenomenal alături de un pesimism transcendent, adică un pesimism radical. Acestuia, ca și tuturor pesimiștilor, le opunem aceeași critică pe care am făcut-o lui Schopenhauer. Judecate din punct de vedere creștin, atât teoria optimistă, cât și teoria pesimistă sunt inadmisibile. Ambele duc la tăgăduirea mântuirii. Optimismul nu vede răul și îl socotește ca pe ceva necesar și consideră, prin aceasta, lupta cu răul ca nefiind necesară. Pesimismul, socotind răul ca o realitate esențială lumii și iremediabilă, consideră lupta cu răul zadarnică. Ambele teorii duc, logic, la apatie, la o «înțepenire spirituală». Creștinismul afirmă, împotriva optimismului, că răul există. Chiar Mântuitorul l-a suferit. Dar, contrar pesimismului, creștinismul, prin învățătura despre originea răului și despre mântuire, punând originea și biruința lui ca atârând de om, face cu puțință lupta cu răul și biruința împotriva lui prin ajutorul Mântuitorului Hristos. Creștinismul nu este, desigur, o religie, care să pună scopul ultim în această viață pământească, dar nici nu tăgăduiește această viață și nu o disprețuiește, ci o socotește ca pe un loc obligatoriu și exclusiv de pregătire pentru cealaltă viață și caută să o transforme într-o viață nouă, într-o lume mai bună”².

Constantin Pavel amintește și de filosoful Maurice Blondel, „augustinian prin formație, care nu face decât să condenseze în cele câteva pagini, unde se ocupă de rău, gândirea Fericitului

¹ *Ibidem*, p. 154.

² *Ibidem*, pp. 154-155.

Augustin. Am relevat și câteva idei originale. Printre acestea, însă, este și respingerea ideii de neant care, pentru Augustin, constituie o piesă importantă în înțelegerea posibilității răului. Fără ideea de neant, în ce măsură poate justifica Blondel posibilitatea răului, fără a cădea, totuși, în panteism sau emanentism, riscuri ce par inevitabile pentru cei ce resping ideea neantului? Blondel, ca și Lachelier și Bergson, prin respingerea ideii de neant sunt nevoiți să pună problema creației în alți termeni decât gândirea tradițională. Dar, prin aceasta, cum se mai poate salva transcendența lui Dumnezeu și cum se mai poate explica posibilitatea răului, fără a cădea în panteism și emanentism, după care, răul nu există sau Îl are drept autor pe Dumnezeu?”¹.

Autorul tezei de doctorat vorbește, în continuare, de filosoful Henri Bergson, afirmând că „gândirea acestuia este de admirat prin ingeniozitatea și frumusețea ei, fiind o încercare de a înțelege creștinismul, dar prea puțin izbutită. De aceea, oricât de interesantă ni se pare, pe alocuri, concepția lui asupra răului, nu este scutită totuși, de serioase obiecții. Respingând ideea de neant ca o «pseudo-idee», Bergson lasă la o parte ideea de creație, pe care o socotește o pseudo-problemă. Problema răului este, însă, riguros condiționată de ideea creației. Fericitul Augustin ne-a arătat cum posibilitatea răului se explică prin creația din nimic, care face deosebire între om și Dumnezeu. La Bergson, această diferență nu este decât de grad, nu de natură. Bergson este, deci, panteist sau emanentist de culoare mistică. Dar, în ipoteza panteistă sau emanentistă, nu se mai poate vorbi de rău. Cum s-ar putea, apoi, în logică justă, explica posibilitatea existenței lui fără a tăgădui attributele divine? Este cu neputință. Tot atât de contestabil este și anti-intelectualismul lui H. Bergson, care constă în a nu vedea în inteligență decât o dușmană a vieții și moralei, un instrument al răului. Inteligența, ca auxiliară prețioasă a libertății, poate,

¹ **Ibidem**, p. 159.

desigur, greși. Greșește însă întotdeauna? De asemenea, instinctul poate fi un criteriu infailibil pentru conduita omului? Aceasta ar însemna să acordăm încredere forțelor inferioare și elementare ale ființei umane și să socotim funcțiile superioare drept sursa răului. Critica generală a problemei originii răului ne va arăta netemeinicia acestei teorii. Concepției lui Bergson îi lipsește, pe lângă o idee precisă și justă a creației, noțiunea păcatului originar. Propriu vorbind, chiar noțiunea răului moral, în genere, nu are la Bergson decât sensul unei erori față de legile vieții și este considerat, în consecință, ca ceva natural. Conchidem că, dacă filosofia lui Bergson face un pas apreciabil spre creștinism pentru a-l înțelege, se menține, totuși, departe de el, întrucât nu depășește planul natural, pentru a avea acces în inima creștinismului, în care pulsează o viață supranaturală”¹.

„Format în școala lui Dostoevski, Berdiaev nu se va îndepărta de concepția maestrului său. Dimpotrivă, o va aprofunda și preciza. Exceptând teoria despre originea răului, Berdiaev, împreună cu genialul Dostoevski, sunt, în general, tributari concepției Fericitului Augustin. Originalitatea lor constă mai ales în aplicarea teoriei creștine la viața concretă a individului și a societăților”².

„Profesorul Zenkowski socotește originea păcatului ca fiind de natură pur spirituală. Cu aceasta, domnia sa nu înțelege să pună originea morală a păcatului în sensibilitatea omului, ci să sesizeze adevăratul motiv al nașterii cauzelor care conduc pe om la păcat. Domnia sa se menține, deci, pe un plan psihologic. Aceste cauze în sine sunt amurale și nu capătă caracterul de morale decât raportate la o conștiință morală și numai în legătură cu voința omului”³.

¹ **Ibidem**, pp. 163-164.

² **Ibidem**, pp. 164 și 167.

³ **Ibidem**, p. 174.

„Zenkowski, ca și Bulgakov, Berdiaev și alți teologi ruși, leagă toate problemele de concepția lor așa-zisă «sofianică». În aceasta constă slăbiciunea teoriilor pe care le construiesc pe temeiul ideii sofianice”¹.

Constantin Pavel menționează faptul că „toți gânditorii creștini care au ajuns la soluții acceptabile în problema răului, au trebuit să meargă pe urmele gândirii Fericitului Augustin sau chiar să se inspire direct din ea. De altfel, nu este fără însemnătate să remarcăm că teoriile care s-au întemeiat pe gândirea Fericitului Augustin sunt cele mai consistente. Erorile și lacunele pe care le prezintă, totuși, aceste încercări, țin de concepțiile personale ale autorilor. Ceea ce este temeinic și indiscutabil, dacă nu este, de-a dreptul și în întregime, gândirea lui Augustin, este, în orice caz, sau o prelungire a gândirii sale, sau o coincidență fericită. Viabilitatea soluției lui Augustin cu privire la problema răului este, prin aceasta, pe deplin confirmată”². Cu toate acestea, autorul cărții afirmă că „lucrarea de față ne-a condus la o concluzie și mai precisă și anume, că numai creștinismul ortodox merită pe deplin numele de «religia mântuirii»”³.

În cel de-al patrulea capitol al cărții sale, Constantin Pavel vorbește despre contribuțiile critice la problema răului.

Substanțialismul, susținut de parsism, brahmanism, budism, gnosticism și maniheism pretinde că răul este o substanță. „Fericitul Augustin face critica substanțialismului într-un mod magistral, negând realitatea ontologică a răului, care nu poate avea decât o aparență, o umbră de realitate și numai în legătură cu binele. Răul este numai o calitate, iar calitatea nu poate exista singură, decât ca o abstracție”⁴. Aceeași concepție

¹ *Ibidem*, p. 167.

² *Ibidem*, p. 174.

³ *Ibidem*, p. 216.

⁴ *Ibidem*, p. 176.

despre rău o au și: Origen, Sfântul Atanasie cel Mare, Dionisie Pseudo-Areopagitul, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Damaschin și Toma de Aquino.

„Negând substanțialitatea răului, s-a putut prin aceasta deschide calea pentru teoria subiectivistă, susținută de Spinoza, conform căreia răul nu este nimic pozitiv în lucruri, ci ceva subiectiv. Dar această eroare ține de particularitatea întregului sistem spinozist, după care totul se reduce la gândire și întindere și se ignoră astfel realitatea sensibilității. Or, răul este o putere pozitivă, chiar dacă nu este o ființă. De aici, o altă teorie: semi-subiectivismul, după care nu se tăgăduiește răul în aparența sa externă, ci numai valoarea lui pentru om. Astfel, după această teorie, în natură nu poate fi vorba de rău. Este și aceasta exagerată; se explică prin concepția lui Descartes despre animalele mașini și nu este conformă cu datele Sfintei Scripturi. După Sfânta Scriptură «toată zidirea împreună suspină și împreună are durere până acum» (Romani 8,22)»¹.

„Teoria accidentalismului pare aceea la care să se fi oprit definitiv Fericitul Augustin. Căci răul, dacă nu este substanță, nici negație pură, după cum nu este nici ceva substanțial, atunci nu poate fi decât un accident la substanță»². În opoziție față de aceasta, Berdiaev afirmă că „în raport cu binele, răul este o «caricatură», o «deformare», o «maladie» a ființei»³.

La finalul cărții sale, Constantin Pavel mărturisește: „Concluzia noastră este că răul, din punct de vedere ontologic, nu este, nu are ființă, ci este numai un accident, un defect, care nu are decât o realitate existențială, o realitate în timp. El nu ține de natura dată, ci de natura care se schimbă»⁴.

¹ **Ibidem**, p. 179.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 183.

Autorul tezei de doctorat prezintă pe scurt problema suferinței, care este strict legată de cea a răului, după cum este expusă în Sfânta Scriptură, în concepția Sfinților Ambrozio al Milanului și Ioan Gură de Aur, precum și în viziunea lui Blaise Pascal.

„Suferința dobândește în creștinism un sens cu totul deosebit decât în celelalte religii. Numai creștinismul o poate rezolva”¹. „Credința într-o viață viitoare, în care faptele vor fi răsplătite după dreptate, face din suferința omenească o condiție pentru fericirea cerească. Dovadă avem «Fericirile»; Predica de pe Munte, în care Mântuitorul fericeste pe cei care suferă în această viață pentru credință și virtute; Predica de pe Munte, în care Mântuitorul face din smerenie, pocăință, blândețe, milostenie, suferință pentru dreptate etc., mijloace și căi care duc la fericire, constituie esența concepției creștine asupra suferinței. În acest sens, fără suferință, nimeni nu poate ajunge la mântuire, la fericirea vieții veșnice. Trebuie să remarcăm, în același timp, că nu orice suferință este mântuitoare. Neli-niștea unui hoț că nu a putut fura, frământările unui avar că și-a pierdut banii, suferința unui sărac din pricina lenei sau beției, care nu își îndură cu răbdare soarta, ci pizmuiește pe cei bogați, îi urăște și se revoltă, nu au în ele niciun merit și nicio valoare morală. Dimpotrivă, numai suferind pentru promovarea binelui în noi și în alții, numai suferind creștinește putem dobândi prin suferință fericirea la care toți oamenii râvnesc. Iar dreptul la răsplată pentru suferință l-am dobândit prin jertfa și Învierea Domnului Hristos”².

„Făcând din suferință un mijloc de mântuire nu înseamnă, totuși, să ajungem la concluzia că suferința este un bun în sine. În sine, suferința este, chiar din punct de vedere creștin, un rău. Este o stare anormală a vieții, un accident nedorit și care ar

¹ **Ibidem**, p. 206.

² **Ibidem**, pp. 208-209.

trebui să fie absent dintr-o lume ideală. Așa cum este conceput în creștinism, raiul, viața ideală făgăduită dreptilor, nu cuprinde suferința. Suferința trebuie să dispară, ca și păcatul. Dar nu va dispărea și nu trebuie să dispară decât după ce va fi dispărut păcatul, a cărui consecință este. Și cum omenirea actuală este păcătoasă, suferința este o condiție firească, care o poate ajuta să biruie păcatul. Mântuitorul nu a creat suferința pentru a face din ea un mijloc de mântuire, ci aflând-o în lume, i-a dat o nouă finalitate”¹.

„În aceeași ordine de idei, trebuie să remarcăm că din ridicarea suferinței la rangul de sacrificiu meritoriu, de condiție și mijloc al desăvârșirii și fericirii nu avem dreptul să o căutăm cu dinadinsul, să o socotim ca o binecuvântare pentru cei ce o suportă, să o producem, socotind că prin aceasta conlucrăm la bine. Mântuitorul, deși a suferit cele mai mari chinuri, S-a îndurat de atâția bolnavi, le-a alinat durerile și i-a tămăduit. Datoria creștinului este, deci, să lucreze mai întâi la alungarea păcatului din lume și, apoi, la micșorarea și alinarea suferințelor în aproapele său. Toate acestea, însă, numai cu condiția ca o suferință alinată să nu devină o primejdie pentru sufletul semenului, ci o binefacere nu numai fizică, dar și morală”².

„Creștinul care crede că trebuie să caute cu tot dinadinsul primejdia și suferința ca singurele mijloace de mântuire, nu și-a înțeles datoria. Noi ne mântuim prin jertfa Mântuitorului. Suferința nu trebuie evitată decât în cazul în care este condiția necesară a unui bine. Dar un sacrificiu inutil, o suferință gratuită, nu mai este un sacrificiu, pierderea întrecând peste măsură rezultatele. Orice suferință, oricât de mare, trebuie îndurată dacă este condiția desăvârșirii altora sau a desăvârșirii personale, dacă este cerută de Dumnezeu ca un sacrificiu. În

¹ *Ibidem*, pp. 214-215.

² *Ibidem*, p. 215.

cazul acesta, suferința este ca o binefacere. Când, însă, un bine se poate realiza și fără suferință, aceasta trebuie ocolită din pricina primejdiilor morale pe care le prezintă și chiar pentru neajunsurile fizice. Cu atât mai mult, ea trebuie alinată și tămăduită când este suportată de semenii noștri. În cazul în care suferința se abate asupra noastră, fără să o voim, dacă nu o putem înlătura, să o îndurăm cu răbdarea lui Iov și să o folosim ca mijloc pentru desăvârșire. Mântuitorul stăruie, însă, asupra legăturii dintre suferință și desăvârșire și pentru că, în condiția umană a existenței, mântuirea se dobândește mai adesea și mai sigur prin sacrificiu. Asupra acestei relații, ca și asupra tuturor celorlalte, creștinismul se menține pe calea de mijloc, care este și calea cea adevărată. Fără noțiunea păcatului, însă, fără credința într-o viață viitoare, problema suferinței rămâne o problemă nedezlegată. Toate filosofile și religiile care nesocotesc aceste adevăruri nu sunt în stare să o rezolve. Creștinismul singur are acest merit. De aceea, singur creștinismul este îndreptățit să afirme optimismul sănătos, pe care noi l-am numi mai degrabă «ameliorism», pentru a-l deosebi de optimismul absolut și pentru a-l face să cuprindă ideea unei colaborări necesare a omului la lucrarea mântuirii”¹.

În concluziile cărții sale, Constantin Pavel prezintă pe scurt aspectele pozitive, dar și scăderile gândirii Fericitului Augustin în problema abordată și remarcă faptul că: „Exceptând exagerările amintite, problema răului în opera Fericitului Augustin rămâne un efort grandios și, în mare parte, reușit, de a aprofunda rațional concepția creștină asupra răului. Gândirea de după Fericitul Augustin, așa cum am arătat, se mișcă, în mare parte, pe liniile trasate de el. Adesea, nu face decât să sistematizeze concepția sa, să o precizeze pe alocuri în termeni,

¹ **Ibidem**, pp. 215-216.

să adâncească unul sau altul dintre aspectele problemei”¹. „Orice efort, pe care gândirea îl întreprinde pentru a înțelege răul, urmează, în mod firesc, calea indicată de Augustin. Trebuie, însă, ca, ținând seama de cuceririle pe care el le-a făcut, să se ferească de erorile în care acesta a căzut. În această direcție, un progres poate fi realizat, desigur. Prea departe, însă, nu se va putea ajunge. Fericitul Augustin a atins aproape toate limitele pe care le poate ajunge gândirea umană creștină aplicată la o problemă ca aceasta. O nouă contribuție la problemă nu poate consta decât din eliminarea erorilor și exagerărilor, precizarea termenilor, din multiplicarea exemplelor și argumentelor, sistematizarea lor, din justificarea soluției prin date științifice și traducerea ei în termenii curenți”².

¹ *Ibidem*, p. 226.

² *Ibidem*, p. 227.

**Ene Braniște: *Explicarea Sfintei
Liturghii după Nicolae Cabasila*¹**
(teză de doctorat susținută în anul 1943,
la Facultatea de Teologie din București)

În introducerea tezei sale de doctorat, Ene Braniște ne vorbește despre erminiile liturgice, afirmând că acestea sunt tratate „care se ocupă cu interpretarea, explicarea sau tâlcuirea Sfintei Liturghii”².

Autorul cărții spune că „vechea literatură creștină ne-a lăsat câteva comentarii sau tâlcuiri liturgice prețioase”³. Dintre acestea, amintește: comentarii verbale sau literale, precum cel al lui Teodor de Mopsuestia, comentarii doctrinare sau dogmatice, cum este cel al lui Teodor de Andida, comentarii mistico-simbolice, modelul lor desăvârșit fiind comentariul lui Gherman al Constantinopolului, comentarii catehetice, prototipul lor fiind cel din catehezele mistagogice ale Sfântului Chiril al Ierusalimului, comentarii de nuanță ascetico-morală, în categoria cărora se situează cele ale Sfântului Ioan Gură de Aur și ale Sfântului Anastasie Sinaitul, comentarii teologice, precum cel din lucrarea „Ierarhia bisericească”, a Sfântului Dionisie Areopagitul și erminia lui Nicolae Cabasila, comentarii polemice, reprezentate cu cinste de opera bogată a Sfântului Simeon al Tesalonicului.

¹ **Pr. Prof. Dr. Ene Braniște**, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.

² **Ibidem**, p. 130.

³ **Ibidem**.

Pe lângă aceste categorii, Ene Braniște constată că „adesea se întâmplă ca, într-unul și același comentariu, să se întâlnească mai multe din aceste caractere și preocupări, sau chiar toate laolaltă. Într-o astfel de situație se află, bunăoară, erminia lui Nicolae Cabasila”¹.

Autorul cărții afirmă că „necesitatea explicării Sfintei Liturghii este tot atât de veche ca și Liturghia creștină însăși. Într-o formă sumară, ea apare exprimată chiar la Sfântul Apostol Pavel”².

„Sfântul Iustin Martirul și Filosoful a expus în scris, pe la mijlocul secolului al II-lea, o schemă a Liturghiei creștine din timpul său. Acesta face și o sumară expunere a dogmaticii ritua-lului euharistic, care poate fi socotită ca cea dintâi încercare de explicare elementară a Liturghiei creștine”³.

„Odată cu epoca de libertate a Bisericii, literatura patristică greacă numără multe și prețioase tâlcuiri ale Liturghiei. Cel dintâi dintre comentariile de acest fel și totodată cea dintâi explicare sistematică și amănunțită a Liturghiei creștine, se găsește în ultimele două dintre catehezele mistagogice ale Sfântului Chiril al Ierusalimului. Ele au fost ținute în săptămâna luminată a anului 348, către neofiții care primiseră Sfântul Botez. Sfântul Chiril a avut o covârșitoare influență asupra tâlcuitorilor de mai târziu ai Liturghiei creștine, atât în Răsărit cât și în Apus”⁴.

„O explicare liturgică importantă se găsește în două dintre omiliile catehetice ale lui Teodor de Mopsuestia. Liturghia descrisă și interpretată de Teodor în omiliile sale este, probabil, aceeași pe care o descriu și o explică Sfântul Chiril la Ierusalim și Sfântul Ioan Gură de Aur la Antiohia, adică Liturghia Sfântului Iacob”⁵.

¹ **Ibidem**, p. 131.

² **Ibidem**, p. 132.

³ **Ibidem**, p. 133.

⁴ **Ibidem**, pp. 134-135.

⁵ **Ibidem**, p. 136.

„În Biserica Apuseană, reprezentantul tâlcuirii liturgice de gen catehético-omiletic este Sfântul Ierarh Ambrozie al Milanului, cu lucrarea sa: «De mysteriis»”¹.

„Sfântul Ioan Gură de Aur se dovedește a fi unul dintre cei mai geniali interpreți ai Liturghiei și îndeosebi un desăvârșit teoretician al învățăturii despre jertfa euharistică. Cu toate acestea, Sfântul Părinte nu ne-a lăsat nicio lucrare anume consacrată explicării Liturghiei. În schimb, avem de la el o mulțime de fragmente prețioase, în care explică incidental diferite momente, acte și texte liturgice”².

„Sfântul Anastasie Sinaitul a scris *Cuvânt despre sfânta adunare* (Liturghie), care nu este atât un comentariu liturgic, cât o aspră mustrare a celor ce vin numai de formă la Sfânta Liturghie”³.

„Cea dintâi erminie liturgică cu caracter teologic este lucrarea «Despre ierarhia bisericească». Aceasta face parte din grupul scrierilor cunoscute sub denumirea de «pseudo-areopagite», care au fost alcătuite probabil în Siria, pe la sfârșitul secolului al V-lea sau începutul secolului al VI-lea. În întregul lui, acest tratat, în șapte capitole, este de fapt un curs complet de instrucție mistagogică, întrucât se ocupă de toate cele trei taine majore ale inițierii creștine. În capitolul al treilea, autorul vorbește despre Sfânta Euharistie”⁴.

„Cel dintâi mare admirator, comentator și popularizator al scrierilor pseudo-areopagite a fost Sfântul Maxim Mărturisitorul. Lucrarea sa principală și originală, în acest sens, este «Mystagogia», care se constituie în cel dintâi comentariu care explică rânduiala completă a Liturghiei din secolul al VII-lea”⁵.

¹ *Ibidem*, p. 137.

² *Ibidem*, pp. 137-138.

³ *Ibidem*, p. 139.

⁴ *Ibidem*, pp. 140-141.

⁵ *Ibidem*, pp. 142-143.

„Sub numele Sfântului Ioan Postitorul, Patriarhul Constantinopolului, ne-a fost transmis un opuscul intitulat «Despre Dumnezeiasca Liturghie». Sub numele de Gherman, ni s-a transmis un foarte cunoscut comentariu liturgic, intitulat «Istorie bisericească și teorie mistică». Autorul acestuia este, cel mai probabil, Sfântul Gherman I, Patriarhul Constantinopolului, de la începutul secolului al VIII-lea”¹. De la Sfântul Teodor Studitul ne-a rămas o scurtă tâlcuire a Sfintei Liturghii a darurilor mai înainte sfințite. Teodor, Episcop de Andida, ne-a lăsat și el un comentariu liturgic. Sfântului Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, i-a fost atribuit comentariul intitulat „Cuvânt cuprinzând toată istoria bisericească și descriere amănunțită a tuturor celor ce se săvârșesc în dumnezeiasca slujbă”. „Realizarea cea mai reușită a comentariului liturgic original, de tip teologic-speculativ, o reprezintă însă «Explicarea Sfintei Liturghii» a importantului teolog bizantin Nicolae Cabasila, din secolul al XIV-lea”².

Nicolae Cabasila s-a născut în Tesalonic, dintr-o familie nobilă, în preajma anului 1300. Mama lui, sora lui Nil Cabasila, Arhiepiscopul Tesalonicului, „a fost o femeie pioasă care, către sfârșitul vieții, s-a retras în mănăstirea tesaloniceană a Sfintei Teodora”³.

Cabasila a studiat retorica, științele și teologia la Constantinopol. „Prin calitățile și prin sârguința sa la învățătură, Nicolae a câștigat repede bunăvoința împăraților Andronic II și Mihail al IX-lea Paleologul, precum și admirația colegilor de studiu”⁴.

„În capitala Imperiului Bizantin, el a scris, printre altele, «Elogiul Sfântului Dimitrie, patronul spiritual al Tesalonicului»,

¹ **Ibidem**, pp. 144-145.

² **Ibidem**, p. 149.

³ **Ibidem**, p. 165.

⁴ **Ibidem**, p. 166.

precum și un «Comentariu la cartea a III-a din Syntaxa lui Ptolemeu», syntaxă care are autoritatea de căpetenie a vremii, în materie de astronomie”¹.

După încheierea studiilor, Cabasila a revenit în orașul natal, unde a jucat un rol foarte activ în viața politică și socială. „Între anii 1342-1349, Tesalonicul, al doilea oraș al Imperiului Bizantin, era însângerat de revoluția populară, denumită a «zeloților». În anul 1346, răsculații au masacrat aristocrația Tesalonicului, Nicolae Cabasila fiind unul dintre puținii nobili care au scăpat cu viață”².

Între 1349-1350, Nicolae Cabasila s-a aflat din nou la Constantinopol, unde s-a împrietenit cu împăratul Ioan Cantacuzen. „Într-un act patriarhal din septembrie 1350, Nicolae Cabasila este menționat printre «intimii împăratului»”³.

„În anul 1354, împăratul Ioan Cantacuzen și-a asociat la conducerea imperiului, ca al treilea coregent, pe fiul său, Matei. Dar Calist, Patriarhul de atunci al Constantinopolului, a refuzat să încoroneze pe noul împărat, retrăgându-se într-o mănăstire. Fiind vorba să se aleagă alt Patriarh, alegătorii au desemnat trei candidați, pe: Filotei Kokkinos, Mitropolit al Heracleei, pe Macarie, mitropolitul Filadelfiei, și pe Nicolae Cabasila, care era încă laic și abia depășise vârsta de 30 de ani”⁴, ceea ce arată prestigiul de care se bucura.

Se crede că Nicolae Cabasila a rămas laic toată viața, doar că spre sfârșitul acesteia „s-a retras într-o mănăstire”⁵. „Din documente, nu aflăm nici data, nici locul morții sale”⁶.

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, pp. 166-167.

³ **Ibidem**, p. 169.

⁴ **Ibidem**, pp. 169-170.

⁵ **Ibidem**, p. 170.

⁶ **Ibidem**, p. 171.

Despre viața lui Cabasila nu avem prea multe date. „Opera sa scrisă constituie, prin bogăția și calitatea ei, documentul cel mai autentic și mai de preț care ne arată cine a fost și ce a însemnat Nicolae Cabasila în viața socială, culturală și bisericească a timpului său. Fiind o personalitate bisericească cu o bogată și adâncă experiență spirituală, Nicolae Cabasila rămâne una dintre luminile Bisericii grecești din secolul al XIV-lea și una dintre cele mai proeminente personalități istorice din penultimul veac al Imperiului Bizantin”¹.

Opera lui Nicolae Cabasila este alcătuită din următoarele lucrări editate: „Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii”; „Despre viața în Hristos”; „Cuvânt de laudă la cuvioasa maica noastră Teodora, izvorătoarea de mir”; „Cuvânt de laudă la slăvitul, marele mucenic al lui Hristos și făcătorul de minuni Dimitrie, izvorătorul de mir”; „Omilie la Bunavestire”; „Omilie la Nașterea Maicii Domnului”; „Omilie la Adormirea Maicii Domnului”; „Cuvânt de laudă la Sfinții Trei Ierarhi”; „Rugăciune către Domnul nostru Iisus Hristos”; o prefață la tratatul „Despre purcederea Sfântului Duh” al lui Nil Cabasila, Arhiepiscopul Tesalonicului, unchiul său; „Cuvânt împotriva cămătarilor”; „Preapioasei împărătese. Despre camătă”; „Elogiul împăratului Matei Cantacuzen”; „Elogiul împărătesei Ana de Savoia”; „Despre criteriul adevărului, dacă există”; „Comentariu la cartea a treia a Syntaxei lui Ptolemeu”; precum și numeroase scrisori.

Nicolae Cabasila a avut și lucrări păstrate în manuscris, care au rămas încă needitate. Acestea sunt: „Despre sfânta haină, sau despre veșmintele liturgice”; „Împotriva aiurelilor lui Nichifor Gregoras”; „Omilii exegetice despre viziunea prorocului Iezechiel”, în număr de trei; „Cuvântare la Patimile Domnului Hristos”; „Cuvântare la Înălțarea Domnului Hristos cu trupul la cer”; „Cuvântare la Sfântul Nicolae”; „Cuvântare la Sfântul

¹ *Ibidem*, p. 172.

Mucenic Mercurie”; „Cuvântare la Sfântul Andrei cel Tânăr”; „Cuvântare la Sfântul Dimitrie”; „Canon iambic la Bobotează”; „Canon iambic la Cinzecime”; „Cuvânt despre cele îndrăznite de conducători asupra celor sfinte”; „Ateniienilor, despre altarul milei, ridicat în mijlocul lor”; „Opuscul despre suflet”; „Argumentele celor ce pretind să demonstreze că știința retoricii este zadarnică”; „Despre silogism”; „Acrostihuri”, precum și „Epistole”.

Într-un subcapitol al tezei sale de doctorat, Ene Braniște prezintă manuscrise, ediții și traduceri în limba latină a lucrării lui Nicolae Cabasila: „Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii”.

În viziunea lui Cabasila, Sfânta Liturghie are un „scop direct, apropiat sau immanent și altul indirect, mai depărtat sau transcendent. Cel dintâi este sfințirea darurilor, adică a elementelor euharistice, care se prefac în Sfântul Trup și Sânge, iar cel de-al doilea este sfințirea credincioșilor prin împărtășirea lor cu Sfintele Taine. Acesta din urmă, deși dependent de cel dintâi, este totuși scopul principal și ultim al Liturghiei”¹. „Sfințirea credincioșilor, adică împărtășirea lor cu Sfintele Taine, constituie scopul principal și ultim al Liturghiei, față de care sfințirea darurilor nu reprezintă decât un scop-mijloc. Așa se face, de exemplu, că Liturghia darurilor mai înainte sfințite, care la originea ei nu este decât o simplă slujbă mai solemnă a împărtășirii, a putut primi numele de Liturghie, deși în rânduiala ei nu există o sfințire a darurilor, acestea fiind sfințite dinainte”².

Pentru Nicolae Cabasila, „Sfânta Liturghie este, înainte de toate, supremul mijloc și izvor de sfințire, pe care omul îl are la îndemână”³.

Cabasila spune că „încă de la început, Sfânta Liturghie a fost privită ca o jertfă, singura și suprema jertfă adusă de creștini

¹ **Ibidem**, p. 196.

² **Ibidem**, pp. 197-198.

³ **Ibidem**, p. 199.

lui Dumnezeu. Masa euharistică este, pentru Cabasila, țelul ultim al lucrării Mântuitorului și adevărata rațiune de a fi a Bisericii Sale, căci pentru aceasta a venit pe pământ, S-a jertfit și a murit”¹. Pentru teologul bizantin, „jertfa euharistică este totuna cu sfințirea darurilor. Actul sfințirii darurilor constituie, deci, nu numai obiectul sau scopul imediat al Liturghiei, ci totodată momentul în care se realizează și cu care culminează jertfa liturgică”².

Nicolae Cabasila arată că „Domnul Hristos nu numai că a instituit jertfa liturgică, dar a indicat chiar și modalitatea și materia ei, căci El Însuși a poruncit să aducem pâine și vin”³. Teologul bizantin întreabă retoric: „Dar de ce numai pâinea și vinul pot servi ca materie a jertfei euharistice, iar nu și altfel de daruri? Și tot el răspunde cu multă dreptate că roadele pământului și cărnurile sunt o hrană comună și celorlalte viețuitoare, iar nu proprie numai omului; căci fructele sunt comune și păsărilor și ierbivorelor, iar cărnurile sunt și hrana carnivorelor. Pâinea și vinul, însă, sunt o hrană exclusiv și specific omenească, fiindcă numai omul își prepară singur pâinea din grâu și vinul din struguri, prin truda și osteneala mâinilor sale”⁴.

Cabasila spune că „pâinea și vinul euharistic constituie, până în momentul sfințirii lor, un dar pe care Biserica sau comunitatea jertfitoare a credincioșilor îl oferă lui Dumnezeu prin preot, iar Trupul și Sângele, în care acestea se prefac, precum și harul care ni se dă printr-Însele, constituie un contradar. De asemenea, jertfa se împarte în două: cea dintâi este a celui ce aduce darurile în mâinile preotului, iar a doua este a Bisericii către Dumnezeu”⁵.

¹ **Ibidem**, pp. 200-201.

² **Ibidem**, p. 202.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, pp. 202-203.

⁵ **Ibidem**, p. 207.

„Proskomidia este prima dintre cele trei mari părți constitutive ale Liturghiei bizantine. Cabasila caracterizează proskomidia ca pe o consacrare, afierosire sau închinare a materiei de jertfă ca dar lui Dumnezeu. Prin ritualul proskomidiei, simplele prinoase de pâine și vin, aduse de credincioși, capătă calitatea de materie de jertfă, iar simplele daruri devin și se numesc cinstite daruri închinare lui Dumnezeu”¹.

În urma rugăciunilor Episcopului sau ale preotului, „toată taina sfântă s-a săvârșit și s-a împlinit; darurile s-au sfințit și jertfa s-a efectuat, iar marea jertfă, Mielul cel junghiat pentru lume, se vede zăcând pe Sfânta Masă, căci acum pâinea este Însuși Trupul Stăpânului cel atotsfânt. De asemenea și vinul este acum Însuși Sângele care a țâșnit din trupul cel împuns cu sulița”². „Ce este, însă în definitiv, sfințirea darurilor? Nimic altceva decât primirea lor de către Mântuitorul. Și cum primește Hristos darurile noastre? Sfințindu-le, prefăcându-le în Trupul și Sângele Său. Când spunem că Mântuitorul primește darurile noastre, trebuie să înțelegem că El acceptă, îngăduie ca acestea să se prefacă în Sfântul Său Trup și Sânge, le încorporează și le asimilează în sfânta Sa umanitate, cu care S-a jertfit și a pățimit pentru lume. Abia acum, Cinstitele Daruri devin Sfintele Daruri”³.

Rugăciunea de invocare a Sfântului Duh pentru a preface pâinea și vinul în Trupul și Sângele Domnului Hristos se numește epicleză. „Cum însă unii latini atacau epicleza, declarând-o «un lucru inutil și de prisos», considerând că prefacerea are loc la rostirea cuvintelor prin care Mântuitorul a instituit Sfânta Taină a Euharistiei: «Luați mâncați... Beți dintru Acesta toți...», Cabasila se simte obligat să răspundă acestor atacuri”⁴. El scrie: „Noi

¹ **Ibidem**, p. 209-210.

² **Ibidem**, p. 212.

³ **Ibidem**, p. 213.

⁴ **Ibidem**, p. 216.

creдем că însuși cuvântul Domnului este cel care săvârșește taina prefacerii, însă numai prin preot, prin cererea și prin rugăciunea lui. Cuvintele instituirii nu lucrează, deci, prin ele însele, în chip magic. Pentru ca ele să poată sfinți și prefăce darurile noastre este nevoie de preoție și de altar, precum și de invocarea specială a harului de către preot (epicleză), prin care liturghisitorul aplică puterea sfințitoare a acelor cuvinte dumnezeiești la darurile puse înainte. Epicleza este deci o condiție «sine qua non» a sfințirii darurilor și tot așa de necesară pentru acest act, ca și preoția și altarul. Aceasta nu înseamnă însă că ortodocșii ar desconsidera valoarea și puterea cuvintelor dumnezeiești ale instituirii, cum pretind latinii, ci, dimpotrivă, tocmai faptul că adresăm lui Dumnezeu o rugăciune specială pentru sfințirea darurilor, dovedește că ne încredem mai mult în puterea Lui decât în a noastră. Căci, mai întâi, însăși noțiunea de rugăciune presupune că noi suntem conștienți de neputința noastră și de atotputernicia lui Dumnezeu, Căruia ne rugăm. Iar în al doilea rând, trebuie să credem în eficacitatea rugăciunii preotești, pentru că în preot nu lucrează omul, ci harul din el, adică Hristos Însuși, Care este izvorul și puterea preoției”¹. „Epicleza este indispensabilă pentru sfințirea darurilor, după cum este nelipsită din toate celelalte taine și ierurgii bisericești. Niciunul dintre Sfinții Apostoli sau dintre Sfinții Părinți n-a afirmat vreodată că cuvântul Domnului de la instituire, rostit în formă de povestire, ar fi suficient pentru sfințirea darurilor”². În încheierea argumentației sale despre epicleză, Nicolae Cabasila afirmă: „Însăși Biserica latină are în formularul Liturghiei ei o epicleză sau, mai bine-zis, o rugăciune corespunzătoare epiclezei din Liturghia ortodoxă. Această Biserică urmează, deci, în practică, aceeași învățătură pe care ea o combate la ortodocși”³.

¹ *Ibidem*, p. 218-219.

² *Ibidem*, p. 220.

³ *Ibidem*, p. 222.

„Prin anii 1155-1156, diaconul bizantin Soterie Pantevghenos, ales ceva mai târziu Patriarh al Antiohiei, a dat naștere unei aprinse controverse asupra naturii sau esenței jertfei liturgice. După el, jertfa adusă de Mântuitorul pe cruce n-a fost adusă decât Tatălui și Sfântului Duh, deoarece Fiul nu poate fi în același timp și jertfă și primitor sau termen al jertfei proprii. Cât privește jertfa din Liturghie, ea constă în aceea că reînnoiește numai în închipuire, sau, mai bine zis, în chip simbolic, jertfa crucii. Sinoadele constantinopolitane din anii 1156 și 1158, precum și Synodiconul Marii Biserici, alcătuit la ultimul din aceste două sinoade, au condamnat această doctrină. Ele au stabilit mai întâi că jertfa de pe cruce a fost adusă nu numai Tatălui și Sfântului Duh, ci Sfintei Treimi în general, deci și Fiului; al doilea, că Liturghia nu este doar o reprezentare simbolică a patimii Domnului, ci constituie o jertfă în adevăratul sens al cuvântului, fiind în esența ei una și aceeași cu cea de pe cruce. Nici Synodiconul și nici vreunul dintre teologii bizantini de după aceea n-au precizat, însă, mai îndeaproape, în ce constă jertfa Liturghiei sau pentru ce este ea identică cu cea de pe cruce. Ei au lăsat, astfel, teren liber speculației teologice, dând ocazia lui Mihail Glykas Sikidites să plăsmuiască ingenioasa teorie despre coruptibilitatea trupului hristic din Sfânta Euharistie. După el, trupul, în care se prefac elementele euharistice prin sfințire, nu este cel slăvit, nepasibil și incoruptibil de după înviere, ci cel natural, adică stricăcios, pasibil și coruptibil de dinainte de înviere. Abia după împărtășire, adică după înmormântarea Sa în trupurile credincioșilor, trupul euharistic stricăcios se transformă în cel slăvit și nestricăcios de după înviere, deoarece actul împărtășirii reprezintă și simbolizează învierea Mântuitorului”¹.

¹ **Ibidem**, p. 226-227.

Nicolae Cabasila precizează că „jertfa adusă în Liturghie nu este numai o închipuire a jertfei sau numai un simbol al sângelui, ci este cu adevărat junghiere și jertfă. Pâinea însăși, răspunde Cabasila, nu poate fi materia în care se operează actul de jertfă, pentru că ce valoare ar avea o jertfă de pâine? Căci doar ne așteptăm să vedem pe Sfânta Masă nu o simplă pâine junghiată, ci pe Însuși Mielul lui Dumnezeu, Care a fost junghiat cu adevărat pentru păcatele lumii. Dar nici trupul Domnului nu poate fi materia jertfei și aceasta pentru trei motive: În primul rând, știm că, prin înviere, trupul Domnului a devenit pentru totdeauna nemuritor, nepătimitor și nestricăcios și, prin urmare, el nu mai poate fi junghiat sau jertfit încă o dată. Al doilea, dacă trupul lui Hristos s-ar jertfi iarăși în Liturghie, atunci ar trebui să existe în acest moment și răstignitorii și tot ceea ce s-a întâmplat pe Golgota, întrucât știm că Liturghia nu este numai un simbol al junghierii, ci junghiere adevărată. Și, în sfârșit, dacă S-ar jertfi Însuși Hristos la fiecare Liturghie, El ar trebui să moară și să pătimească în fiecare zi și de atâtea ori câte Liturghii se săvârșesc pe pământ. Or aceasta este cu neputință, deoarece Sfânta Scriptură spune lămurit că, odată înviat, Hristos nu mai moare, că a pățimit o dată pentru totdeauna și că El S-a jertfit o singură dată ca să ridice păcatele multora (Evrei 7,26-27; 9,27-28 și 10,10-14). Actul propriu-zis de jertfă nu are loc, însă, nici înainte de a se sfinți pâinea, nici după ce s-a sfințit, ci chiar în clipa sfințirii sau în însăși sfințirea”¹.

Ilustrul teolog bizantin ne lămurește că „Liturghia nu este un simbol al jertfei, ci o jertfă adevărată, ca și cea de pe Golgota. Căci ceea ce constituie esența jertfei sângeroase de pe cruce este prefacerea Mielului nejunghiat într-unul junghiat. Tot un act de prefacere avem însă și în Liturghie: pâinea nejertfită se preface în ceea ce a fost junghiat, adică în însuși trupul

¹ *Ibidem*, pp. 228-229.

Domnului, cel cu adevărat jertfit. În ambele cazuri, materia de jertfă a suferit deci o prefacere. În cazul jertfei de pe cruce, prefacerea a făcut ca în locul Mielului nejunghiat să avem unul junghiat, iar în cazul jertfei din Liturghie prefacerea face ca în locul pâinii nejertfite să avem trupul lui Hristos cel junghiat pe cruce. De aceea junghierea se socotește făcută nu în pâine, ci în trupul lui Hristos; pe bună dreptate deci ea este și se numește o jertfă nu de pâine ci a Mielului lui Dumnezeu. Din acestea rezultă că, deși jertfa adusă în Liturghie este o jertfă adevărată, ea nu este totuși o jertfă deosebită numeric de cea de pe Golgota, ci este identică cu aceea. Căci în Liturghie jertfa propriu-zisă constă nu într-o nouă junghiere a Mielului în clipa sfințirii, ci în prefacerea pâinii în Mielul care a fost junghiat o dată; are loc adică o prefacere, iar nu o junghiere. Prin urmare, multiplicitatea Liturghiilor nu înseamnă că există mai multe junghieri sau jertfiri ale trupului Domnului Hristos, căci elementele care se prefac pot fi mai multe, iar prefacerea poate avea loc de mai multe ori; dar trupul lui Hristos, în care ele se prefac, rămâne, de fapt, totdeauna unul și același. Și astfel, după cum există un singur trup al Domnului, tot așa există numai o singură junghiere sau jertfire a acestui trup, adică cea care a avut loc pe cruce”¹.

„Erminia lui Nicolae Cabasila lasă să se distingă lămurit un întreit sacerdoțiu în Sfânta Liturghie, și anume: al Mântuitorului, al Sfântului Duh și al preotului liturghisitor”².

„Dintre persoanele Sfintei Treimi, Fiul este Acela ce Și-a luat asupra-Și de bună voie sarcina mântuirii neamului omenesc, iar mântuirea a realizat-o Fiul mai ales prin jertfirea Sa pe cruce. Jertfa adusă de Mântuitorul se caracterizează prin aceea că Hristos S-a jertfit singur pe Sine. El a fost adică, în

¹ **Ibidem**, pp. 229-230.

² **Ibidem**, p. 236.

același timp, «și preot și jertfă și altar». Același trup, cu care S-a jertfit, a fost apoi slăvit prin înviere și a fost înălțat la ceruri, devenind «etern și nestricăcios»¹.

„Înălțându-Se însă la cer, Mântuitorul a lăsat Bisericii puterea care să-i ajute a îndeplini porunca dată de El la cină: «Aceasta să faceți întru pomenirea Mea!» (Luca 22,19). Și care este această putere? Este Sfântul Duh, puterea care a întrarmat de sus pe Sfinții Apostoli, iar prefacerea Cinstitelor Daruri este lucrarea (efectul) acelei pogorări a Sfântului Duh; căci nu S-a pogorât odată, ca apoi să ne părăsească, ci este și va fi cu noi până la sfârșit. Căci, de aceea L-a trimis Mântuitorul, ca să rămână cu noi în veci»². „Sfântul Duh săvârșește Sfintele Taine prin mâna și limba preoților, căci izvorul puterii harismatice sacramentale sau sfințitoare a preoției este Sfântul Duh și tot El este Acela care dă iertarea păcatelor celor ce se împărtășesc cu Sfintele Daruri. Cu toate acestea, izvorul și puterea prin excelență a preoției, Arhiereul cel mare, Care jertfește și Se jertfește în Liturghie, este, însă, Mântuitorul Însuși»³. „Dar, deși Fiul este preot și sfințitor al jertfei noastre, totuși epicleza, adică rugăciunea pentru sfințirea darurilor, este adresată lui Dumnezeu Tatăl»⁴.

„Mântuitorul este, după Nicolae Cabasila, preotul sau săvârșitorul nu numai al jertfei euharistice, adică al sfințirii și prefacerii darurilor, ci și al tainei Sfintei Euharistii, adică al împărtășirii. Însă, spre deosebire de mijlocirea preotului liturghisitor, care este o mijlocire omenească, pur verbală, mijlocirea lui Hristos în Sfânta Liturghie este reală și efectivă,

¹ *Ibidem*, pp. 236-237.

² *Ibidem*, p. 238.

³ *Ibidem*, pp. 239-240.

⁴ *Ibidem*, p. 241.

adică realizată în faptă și, în plus, este veșnică”¹. „Sfânta Liturghie reprezintă, deci, prin excelență, mediul și forma prin care Mântuitorul continuă să-Și exercite, în chip real și sensibil, acțiunea Sa de unic și veșnic mijlocitor între Dumnezeu și oameni. El mijlocește mai întâi prin sfințirea darurilor noastre, adică prin primirea, integrarea sau încorporarea lor în sfânta Sa umanitate jertfită și apoi prin împărtășirea noastră din ele, adică prin dumnezeiasca dăruire de Sine, sub forma văzută a Sfintei Împărtășanii. Astfel, jertfa și taina nu sunt, în esență, decât cele două aspecte sau chipuri ale lucrării de mijlocire a Mântuitorului în Liturghie”².

În concepția lui Cabasila, „preotul îndeplinește în Liturghie un rol dublu: pe de o parte, el este un reprezentant sau împuternicit al Mântuitorului, iar pe de alta, este un interpret, mijlocitor sau delegat al Bisericii, adică al obștii credincioșilor”³.

„Preotul fiind un simplu instrument sau slujitor al harului lui Dumnezeu, personalitatea sa nu are niciun fel de influență asupra tainelor săvârșite de el, iar eventuala sa nevrednicie morală nu prejudiciază cu nimic nici scopul Liturghiei, adică sfințirea darurilor, nici efectele sfințitoare ale acestora. Ar putea să se îndoiască de aceasta, zice Cabasila, numai unul care ar crede că preotul însuși este atotputernicul sau stăpânul aducerii acestor daruri. Dar nu este așa! Ci cel ce operează de drept aducerea acestora, este harul care sfințește, iar liturghisitorul este un slujitor al harului”⁴.

„Mântuitorul începe a-și exercita în chip activ sacerdoțiul Său în Liturghie abia din momentul sfințirii sau prefacerii darurilor, până aici rolul activ este al liturghisitorului. El

¹ **Ibidem**, p. 244.

² **Ibidem**, p. 245.

³ **Ibidem**, p. 247.

⁴ **Ibidem**, p. 248.

săvârșește prima aducere a darurilor, adică cea simbolică de la proscomidiar. Pe cea de a doua, însă - adică prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup și Sânge, care constituie jertfa și care este mai presus de puterea omului - o săvârșește harul, iar preotul numai se roagă”¹.

Pentru Nicolae Cabasila, „în ființa și menirea ei, Liturghia nu este ceva rezervat exclusiv preotului sau credincioșilor izolați. Însăși denumirea de Liturghie indică o instituție cu caracter prin excelență comunitar, căci Liturghia privește, în cel mai înalt grad, viața spirituală nu numai a fiecărui credincios în parte, ci a colectivității sau a comunității întregi. Credincioșii prezenți la Sfânta Liturghie nu sunt simpli asistenți, ci sunt părtași la Sfânta jertfă, deopotrivă interesați și angajați la ea, ca și preotul. Cea dintâi manifestare a acestei colaborări active a credincioșilor la acțiunea liturgică este cântarea din biserică”².

„Solidaritatea care îi leagă pe credincioși cu preotul lor, în timpul Sfintei Liturghii, este foarte accentuată de Nicolae Cabasila, căci nu numai preotul se roagă pentru ei sau în numele lor, ci și ei se roagă lui Dumnezeu pentru preot. Credincioșii participă astfel în chip efectiv la aducerea slujbei cuvântătoare. În prima parte a jertfei, ei aduc, prin preot, ca materie de jertfă, viața lor fizică sau trupească, sub simbolul darurilor de pâine și de vin, iar în partea culminantă a jertfei, credincioșii jertfesc și ei înșiși viața lor sufletească sub forma spirituală a virtuților și a imnelor de slăvire pe care le înalță. Acestea constituie o completare absolut necesară a darurilor materiale aduse preotului, sau un fel de a doua jertfă”³.

Pentru Nicolae Cabasila, „scopul indirect și ultim al Liturghiei este sfințirea credincioșilor și această sfințire se

¹ **Ibidem**, pp. 249-250.

² **Ibidem**, p. 254.

³ **Ibidem**, pp. 255-256.

realizează prin împărtășirea cu Sfintele Taine, adică prin unirea cu Hristosul euharistic. Această unire reprezintă însă culmea sau gradul suprem al vieții spirituale creștine, căci ea este, de fapt, în forme concrete, unirea spirituală cu Dumnezeu. Pentru a atinge această culme a vieții spirituale, Răsăritul ortodox a cunoscut și a practicat două căi. Cea dintâi, calea normală și comună mării mulțimi, este aceea a misticii liturgice, culturale sau sacramentale. Ea urmărește unirea cu Dumnezeu prin mijlocirea formelor sensibile, ce alcătuiesc cultul religios. Ea are o valoare universală fiindcă stă la îndemâna fiecărui om, indiferent de capacitatea lui intelectuală sau de gradul lui de pregătire. O a doua cale, mai puțin bătătorită, rezervată personalităților cu o excepțională trăire și experiență duhovnicească, mai ales marilor pustnici, este calea misticii pure, contemplative sau extraordinare, care tinde la unirea cu Dumnezeu prin meditație sau contemplație, fiind deci o unire nemijlocită de forme materiale sau sensibile. De fapt, în Ortodoxie, cele două căi mistice sunt strâns unite: mistica pură sau individuală nu se poate concepe în contradicție cu mistica liturgică. În viața marilor mistici, faza culminantă a unirii lor cu Dumnezeu este obligatoriu precedată și condiționată de procesul lung și adesea dureros, al mortificării, iar cele trei faze sau trepte cunoscute în realizarea acesteia sunt: purificarea, iluminarea și unirea deplină sau desăvârșirea”¹.

Ene Braniște spune că „cel dintâi dintre teoreticienii acestei direcții mistice este Pseudo-Dionisie Areopagitul. După Dionisie, reprezentanții cei mai străluciți ai misticii liturgice sunt Maxim Mărturisitorul și Nicolae Cabasila”².

„Viața spirituală, la care râvnesc misticii, se numește la Cabasila «viața în Hristos», adică trăire în curentul de har care

¹ **Ibidem**, pp. 257-258.

² **Ibidem**, p. 259.

izvorăște din sfânta Sa coastă. Seva dătătoare de viață, care circulă în toate măduarele trupului mistic al Bisericii și care îl însuflețește și îl alimentează neconținut curge din jertfelnicul pe care se actualizează pentru noi, de-a pururea, jertfa Mielului lui Dumnezeu. Calea mistică, deschisă tuturor este, deci, calea harismatică a Sfintelor Taine. Pentru Cabasila împărtășirea reprezintă, deci, termenul ultim al vieții în Hristos. Ea constituie nu numai coroana tuturor tainelor și ierurgiilor, ci și ținta supremă a oricărei aspirații omenești. Pentru a putea primi Sfânta Euharistie ni se cere însă o îndelungă pregătire și strădanie personală de purificare, prin care să merităm și să ne facem vrednici de acest dar suprem al lui Dumnezeu”¹. „O parte din această pregătire se realizează, desigur, prin Taina Pocăinței, care precede în chip obligatoriu împărtășirea și prin care ni se acordă iertarea păcatelor”².

De asemenea, „paralel cu pregătirea darurilor mai înainte de a fi sfințite sau prefăcute, rânduiala Sfintei Liturghii are în vedere și o pregătire a liturghisitorilor și a credincioșilor: a celor dintâi pentru ca să poată sluji cu vrednicie jertfa, iar a celor de al doilea pentru a putea primi cu vrednicie Sfintele Taine. Iar ca pregătire și înlesnire spre acest scop sunt rugăciunile, cântările și citirile din Sfânta Scriptură și, într-un cuvânt, toate cele ce cu sfințenie se săvârșesc și se rostesc înainte și după sfințirea darurilor”³. „Acestea sfințesc într-un chip îndoit. În primul rând sfințesc prin aceea că suntem ajutați de înseși rugăciunile, psalmodiile și citirile, căci rugăciunile ne îndreaptă spre Dumnezeu și mijlocesc iertarea păcatelor. Iar în al doilea rând, suntem sfințiți de acestea și încă de toate cele ce se săvârșec în Sfânta slujbă, prin aceea că vedem într-însele

¹ **Ibidem**, pp. 260-261.

² **Ibidem**, p. 262.

³ **Ibidem**, p. 262-263.

închipuirea Domnului Hristos și a tuturor faptelor și Patimilor Lui pentru noi”¹.

Pentru Nicolae Cabasila, „sfințirea propriu-zisă, adică deplină și definitivă, a credincioșilor, se dobândește numai prin împărtășirea cu Sfintele Taine, iar în rânduiala veche a Bisericii, darurile celor cu păcate de moarte nu erau primite la altar; nu pentru că darurile lor ar fi fost rele în ele însele, ci pentru ca să îi facă pe aceștia să învețe mânia lui Dumnezeu, Care, din pricina păcatelor lor, urăște și respinge chiar și darurile lor, pentru ca, astfel, acești oameni să ia aminte și să se îndrepteze”². „Aducerea darurilor, spune Cabasila, este îndoită: cea dintâi este a aducătorului lor în mâinile preotului, iar cea de a doua este a Bisericii către Dumnezeu. Cea dintâi aducere este într-adevăr zadarnică, atunci când aducătorul este păcătos și nu-i aduce nici un folos, tocmai fiindcă el este păcătos. Cât despre a doua aducere, nimic n-o împiedică să fie bine primită”³.

„Ce se întâmplă însă atunci când și cei prin care se săvârșește a doua aducere, adică sfințiții slujitori, sunt persoane împovărate de păcate? Darurile slujite și aduse de ei sunt oare într-adevăr primite de Dumnezeu? Sunt ele adică sfințite și, la rândul lor, au puterea să sfințească? Desigur că da! Pentru că nu preotul, ci harul este acela care operează de drept taina. Păcătoșenia lui nu adaugă nimic darurilor și nici nu scade valoarea aducerii lor”⁴.

„Sfințirea credincioșilor prin mijlocirea Sfintelor Daruri este însă, dimpotrivă, dependentă și condiționată de vrednicia și de curăția lor morală, căci harul lucrează de două ori în Cinstitele Daruri: o dată când se sfințesc ele și altă dată când harul ne sfințește pe noi printr-însele. Harul poate fi împiedicat de către

¹ **Ibidem**, pp. 264-265.

² **Ibidem**, p. 274.

³ **Ibidem**, p. 275.

⁴ **Ibidem**, p. 276.

păcatele omenești de a-și face efectul, tot așa cum Mântuitorul nu făcea minuni în unele din cetăți, din pricina necredinței iudeilor (Matei 13,58)¹.

„Care sunt roadele sau efectele împărtășirii cu Sfintele Taine? Efectul esențial al împărtășirii cu acestea este unirea cu Hristos. Astfel, împărtășirea reprezintă cel mai desăvârșit și cel mai nimerit mijloc de legătură a omului cu Dumnezeu”².

„Sfințirea ce se dobândește prin unirea cu Hristos justifică și numele de sfinți ce se dădea primilor creștini. Când preotul îi cheamă pe credincioși la împărtășire, prin rostirea cuvintelor: «Sfintele, sfinților», prin sfinți înțelege aici nu numai pe cei desăvârșiți în virtute, ci și pe câți se străduiesc să capete acea desăvârșire, chiar dacă n-au atins-o încă”³. Ilustrul teolog bizantin le atrage creștinilor luarea aminte în privința păcatelor: „După ce însă ne-am despărțit și am ieșit din unitatea cu acel Preasfânt Trup, în zadar vom gusta Sfintele Taine, căci viața nu se transmite în măduarele moarte și despărțite. Dar cine desparte aceste mădule de Sfântul Trup? «Păcatele voastre, zice Domnul, stau la mijloc între Mine și voi» (Isaia 59, 2). Dar cum? Oare orice păcat face pe om să moară? Nicidecum! Ci numai păcatul de moarte; căci tocmai de aceea se și numește de moarte. De aceea, pe cei botezați dacă n-au săvârșit păcate, care să-i despartă de Hristos și să le aducă moarte, nimic nu-i oprește ca, împărtășindu-se cu Sfintele Taine, să participe la sfințenie. De aceea, atunci când preotul zice: «Sfintele, sfinților», credincioșii răspund : «Unul sfânt, unul Domn Iisus Hristos», pentru că nimeni n-are de la sine însuși sfințenia, și nici nu este un rezultat al virtuții omenești, ci toți o avem de la El și prin El”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 277.

² **Ibidem**, pp. 278-279.

³ **Ibidem**, p. 280.

⁴ **Ibidem**, p. 281.

„Cel dintâi efect al unirii cu Hristos este iertarea păcatelor, iar alt efect al împărtășirii este dobândirea vieții veșnice”¹.

Pentru Nicolae Cabasila, „de efectele expiatorii și sfințitoare ale jertfei liturgice beneficiază nu numai cei vii sau Biserica luptătoare, ci și cei răposați, adică Biserica celor trecuți în viața de dincolo și care n-au atins desăvârșirea pe pământ”². „Dumnezeiasca și Sfânta Liturghie sfințește de două ori: o dată prin mijlocire, iar a doua oară prin împărtășire. Dintre aceste două chipuri de sfințire, cel dintâi este comun și celor vii și celor morți, căci jertfa se aduce și pentru unii și pentru ceilalți; al doilea, însă, are putere numai asupra celor vii”³.

În viziunea lui Nicolae Cabasila, „împărtășirea văzută, sau sacramentală, este indispensabilă și obligatorie pentru cei vii; fără ea, aceștia nu pot dobândi sfințirea, chiar de ar avea sufletul împodobit cu virtuțile”⁴. „Deasa împărtășire cu Sfintele Taine este, după Cabasila, nu numai necesară, ci absolut indispensabilă”⁵.

„După Cabasila, raportul inițial dintre Creator și făptură este ca al unor robi sau slugi față de stăpânul lor. Noi suntem niște robi ce datorăm Stăpânului această slujire, ca unii care pentru aceea am și fost zidiți de El dintru început și am și fost răscumpărați din nou”⁶. „Actul de răscumpărare al Fiului nu numai că ne-a sporit robia, adică ne-a mărit datoria și obligația de recunoștință față de Dumnezeu, ci a înnobilat și a transformat totodată, din temelie, raportul nostru inițial față de Creator, dându-ne putința de a deveni din robi, fii ai lui Dumnezeu. Răscumpărarea echivalează, deci, cu adoptarea sau înfierea foștilor robi, de către Stăpânul

¹ **Ibidem**, p. 281-282.

² **Ibidem**, p. 283.

³ **Ibidem**, p. 284.

⁴ **Ibidem**, p. 286.

⁵ **Ibidem**, p. 289.

⁶ **Ibidem**, p. 292.

lor”¹. „Pentru că am fost răscumpărați cu un preț, noi am devenit un fel de moștenire a Fiului. «Căci ceea ce Fiul poseda deja dintru început ca Dumnezeu, a moștenit mai pe urmă ca om», zice Cabasila, explicând fraza: «Mântuiește, Dumnezeule, poporul Tău și binecuvintează moștenirea Ta»”².

„Liturghia ne pune la îndemână cea mai desăvârșită formă de expresie a sentimentelor noastre de recunoștință și de mulțumire pentru binefacerile mântuirii, căci Biserica săvârșește aducerea darurilor nu numai pentru a cere, ci și pentru a mulțumi. O astfel de rugăciune este: «Pe Tine Te laudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ție Îți mulțumim, Doamne, și ne rugăm Ție, Dumnezeul nostru»”³. „Datorând totul lui Dumnezeu, ofranda noastră capătă deci un caracter și un sens eminamente euharistic. Jertfa liturgică este, așadar, înainte de toate, o mulțumire adusă din partea noastră lui Dumnezeu, drept recunoștință pentru toate câte Îi datorăm”⁴. „Dar care sunt bunurile ce ni s-au dat? Iertarea păcatelor și moștenirea împărăției lui Dumnezeu”⁵.

La Sfânta Liturghie, „preotul face rugăciuni de cerere, cerând iertarea păcatelor, odihna sufletelor și altele de acestea. Căci așa este cuviincios ca, atunci când ne adresăm lui Dumnezeu, să nu exprimăm numaidecât nevoile noastre sau să cerem ceea ce ne lipsește, ci mai degrabă să ne aducem mai întâi aminte de cele ce am primit, adică să-I mulțumim și să-L slăvim și, astfel, înainte de cele ce ne trebuie nouă, să punem slăvirea lui Dumnezeu”⁶.

„După Cabasila, pomenindu-i pe sfinți la Liturghie, Biserica nu face o cerere sau o mijlocire în favoarea lor, ci - dimpotrivă - o mulțumire pentru bunurile cerești pe care Dumnezeu le-a acordat

¹ **Ibidem**, p. 293.

² **Ibidem**, p. 294.

³ **Ibidem**, pp. 300-301.

⁴ **Ibidem**, p. 302.

⁵ **Ibidem**, p. 306.

⁶ **Ibidem**, p. 308.

sfinților”¹. „Dar de ce trebuie să mulțumim pentru sfinți? Pentru că desăvârșirea sfinților este cel mai mare dintre toate darurile lui Dumnezeu făcute oamenilor și de aceea se cuvine ca Biserica să-I aducă mulțumiri pentru ei”². „În Sfânta Liturghie preotul rostește: «Pe toți sfinții pomenindu-i, iară și iară cu pace Domnului să ne rugăm». A pomeni pe toți sfinții înseamnă a-i chema într-ajutor, a-i invoca, a-i ruga», spune Nicolae Cabasila”³.

„Conform poruncii date de Mântuitorul Sfinților Săi Apostoli la Cina cea de taină: «Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea» (Luca 22,19 și I Corinteni 11,25), Liturghia creștină a fost considerată dintru început ca o pomenire, amintire sau comemorare a patimilor. În forma ei originală și cea mai simplă, Liturghia creștină era în primul rând misterul patimii și al morții Mântuitorului: «De câte ori mâncați pâinea aceasta și beți paharul acesta, moartea Domnului vestiți» (I Corinteni 11,26). Cu timpul, aceasta a început să comemoreze treptat și celelalte episoade din istoria mântuirii”⁴. „Astfel, Liturghia creștină a devenit un fel de «recapitulare a întregii iconomii a mântuirii». Întreaga Liturghie reprezintă, pentru Nicolae Cabasila, o pomenire sau comemorare a Mântuitorului”⁵.

„Dar care este motivul pentru care în Sfânta Liturghie nu se pomenește de minunile Domnului Hristos, ci de Patimile Sale? Pentru că Patimile au fost mai necesare decât minunile, căci ele sunt săvârșitoarele mântuirii noastre și fără de ele omul nu s-ar fi putut mântui, pe când celelalte sunt numai semne doveditoare: adică minunile au fost săvârșite pentru ca să creadă oamenii că Domnul Hristos este cu adevărat Mântuitorul lumii”⁶.

¹ **Ibidem**, p. 316.

² **Ibidem**, p. 322.

³ **Ibidem**, p. 323.

⁴ **Ibidem**, pp. 331-332.

⁵ **Ibidem**, p. 333.

⁶ **Ibidem**, p. 335.

În cadrul proscomidiei, „tăierea agnețului din prima prescură și, deci, separarea lui de restul pâinii are - după Cabasila - o îndoită semnificație. Acest ritual simbolizează, pe de o parte, întruparea Cuvântului, actul prin care El Și-a luat singur trup din mijlocul firii omenești, adică din Sfânta Fecioară Maria, iar pe de altă parte, scoaterea agnețului simbolizează, în chipul cel mai concret și mai expresiv, moartea Mântuitorului, plecarea Lui din lume. Agnețul, atâta timp cât stă la proscomidiar, închipuie trupul Mântuitorului. Copia, cu care se face tăierea și junghierea pâinii, închipuie lancea sau sulița cu care a fost împuns Mântuitorul pe cruce”¹.

„Ultimele acte din ritualul proscomidiei simbolizează începutul vieții pământești a Domnului Hristos. Astfel, așezarea stelutei peste Sfântul Agneț reprezintă evenimentele în legătură cu nașterea. Acoperirea Cinstitelor Daruri simbolizează răstimpul vieții necunoscute a Mântuitorului, înainte de ieșirea Sa în lume, când și puterea Dumnezeului întrupat era acoperită sau ascunsă, până la vremea minunilor și a mărturiei celei din cer”².

„Cântările din Psalmi sau Antifoanele de la începutul Liturghiei se referă la răstimpul vieții necunoscute sau ascunse a Mântuitorului. Cele două vohoduri sau ieșiri, dintre care primul cu Evanghelia, iar al doilea cu Cinstitele Daruri, închipuie ieșirea și arătarea Mântuitorului: cel dintâi închipuie arătarea cea de la început, încă nedeplină și nedeșăvârșită, iar cel de-al doilea, pe cea desăvârșită și deplină”³.

„După ce s-au cântat Antifoanele, preotul, stând în mijloc în fața altarului, înalță Sfânta Evanghelie în văzul credincioșilor, închipuind ieșirea în lume a Domnului Hristos, când a început să Se descopere, căci prin Sfânta Evanghelie Se arată Hristos”⁴.

¹ **Ibidem**, pp. 340-341.

² **Ibidem**, p. 342.

³ **Ibidem**, pp. 346-347.

⁴ **Ibidem**, p. 347.

„Dar ce rost au aici citirile din Sfânta Scriptură? Ele închipuie ivirea Domnului Hristos. Dar de ce nu se citește mai întâi Evanghelia? Întrucât Domnul n-a arătat oamenilor dintr-odată și pe de-a-ntregul cât de mari Îi erau puterea și bunătatea (aceasta o va face la a doua Sa venire), pentru aceea e potrivit să se citească Apostolul înaintea Evangheliei, ca să se arate că manifestarea Lui s-a făcut treptat”¹.

„Vohodul cel mare, adică ducerea solemnă a Cinstitelor Daruri de la proscomidiar la Sfânta Masă, prin mijlocul naosului, închipuie arătarea cea din urmă a Domnului Hristos, prin care, mai ales, a aprins ura iudeilor, când a făcut drumul din patrie (Galileea) spre Ierusalim, unde trebuia să Se jertfească și când Acesta a intrat în Sfânta Cetate însoțit și preaslăvit de mulțime”².

„Prezența lui Hristos în Liturghie devine o realitate odată cu sfințirea darurilor. După Cabasila, sfințirea darurilor vestește moartea, învierea și înălțarea Domnului. Cinstitele Daruri care erau până acum numai simboluri, închipuiri sau tipuri ale Sfântului Trup și Sânge, se prefac acum în Sfântul Trup și Sfântul Sânge, păstrându-și doar aparențele pâinii și vinului. Deci, acesta este momentul din Liturghie în care pomenirea sau comemorarea Mântuitorului se transformă din simbol sau închipuire în realitate efectivă, adică devine o reprezentare sau o actualizare a faptului istoric de pe Golgota. Liturghia este, astfel, mijlocul prin care Domnul Hristos își împlinește făgăduința că «va fi cu noi în toate zilele, până la sfârșitul veacului» (Matei 28,20)”³.

„Turnarea apei calde în potir, înainte de împărtășire, închipuie pogorârea Sfântului Duh peste Biserică. Deosebit de important este că, odată cu împărtășirea, Hristos devine prezent nu numai în mijlocul bisericii sau al comunității credincioșilor, ci și în fiecare

¹ **Ibidem**, p. 348.

² **Ibidem**, p. 349.

³ **Ibidem**, pp. 353-354.

dintre noi înșine, astfel încât El ne unește pe fiecare în parte cu Sine și pe toți laolaltă în trupul Său mistic, devenind una cu El”¹.

Autorul tezei de doctorat afirmă că „prin calitățile sale de fond și de formă, «Explicarea Sfintei Liturghii» a lui Cabasila depășește toate lucrările similare anterioare”².

Dintre izvoarele pe care teologul bizantin le-a utilizat în alcătuirea lucrării sale, Ene Braniște amintește, în primul rând și într-o mare măsură, Sfânta Scriptură, apoi Liturghierul, scrierile Sfinților Părinți, precum Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Grigorie Palama și îndeosebi Sfântul Ioan Gură de Aur. Dionisie Pseudo-Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul au exercitat și ei o mare influență asupra lui. De asemenea, „Cabasila cunoaște și valorifică comentariile liturgice anterioare, pe care, la nevoie, le și combate sau le corectează”³.

„Pe lângă temeinica sa cultură profană și teologică, Nicolae Cabasila vădește în Erminia sa și unele remarcabile calități de ordin formal, care dau acestei scrieri o indiscutabilă superioritate asupra tuturor celorlalte comentarii liturgice grecești. Astfel, Erminia se distinge nu numai prin interesul și importanța problemelor de doctrină liturgică pe care ea le propune, prin profunzimea și subtilitatea cu care le tratează, ci și prin metoda și planul sistematic pe care autorul îl stabilește de la început și care conduce cu ușurință în construcția arhitectonică a lucrării. Aceste calități fac din Erminia lui Cabasila un tratat omogen, metodic și sistematic, de o perfecțiune formală scolastică”⁴. „Orice s-ar spune, comentariul liturgic al lui Cabasila reprezintă, incontestabil, culmea cea mai înaltă a scrisului teologic bizantin în domeniul interpretării Liturghiei. El este

¹ *Ibidem*, p. 355.

² *Ibidem*, p. 359.

³ *Ibidem*, p. 361.

⁴ *Ibidem*, p. 365.

cel mai original, cel mai pios și mai doctrinar dintre toate comentariile liturgice bizantine”¹. „Din acest motiv, Nicolae Cabasila a fost numit, pe drept cuvânt, cel mai mare dintre liturgiștii Bizanțului porfirogenet”².

Lucrarea «Explicarea Sfintei Liturghii» a lui Nicolae Cabasila „s-a bucurat de un imens prestigiu și a exercitat o considerabilă influență în teologia greacă și latină din secolul al XIV-lea înainte. Erminia lui Cabasila a fost utilizată, sub o formă sau alta, de toți interpreții de mai târziu ai Liturghiei ortodoxe. Ea stă la baza mai tuturor tâlcuirilor liturgice apărute în Răsărit, din secolul al XIV-lea înainte”³.

„La români, lucrarea lui Nicolae Cabasila a fost cunoscută împreună cu cea a Sfântului Simeon al Tesalonicului, însă numai incomplet, prin mijlocirea prelucrărilor sau traducerilor efectuate de Ieremia Cacavela și de alții”⁴.

„Datorită importanței și prestigiului lucrării lui Cabasila, la ea s-a apelat, într-o măsură și mai mare, cu prilejul controverselor dogmatice interconfesionale asupra jertfei euharistice”⁵.

„La aceasta lucrare se apelează și astăzi într-o largă măsură și cu mult folos, căci multe din răspunsurile și soluțiile date de Cabasila anumitor chestiuni subtile de doctrină a Liturghiei n-au fost egalate și nici depășite până în prezent”⁶.

„Dintre toate tâlcuirile liturgice ortodoxe, comentariul lui Cabasila este cel mai mult folosit și citat la romano-catolici, care îl consideră drept comentariu normativ al Bisericii Răsăritului”⁷.

¹ **Ibidem**, p. 371.

² **Ibidem**, pp. 372-373.

³ **Ibidem**, p. 373.

⁴ **Ibidem**, p. 379.

⁵ **Ibidem**.

⁶ **Ibidem**, p. 388.

⁷ **Ibidem**, p. 390.

În încheierea tezei sale de doctorat, Ene Braniște afirmă: „O actualizare a interesului pentru opera lui Nicolae Cabasila la noi, se datorează lui Nichifor Crainic și Părintelui Petre Vintilescu, ambii profesori la Facultatea de Teologie din București. Cel dintâi are meritul de a fi pus în lumină importanța lucrării «Despre viața în Hristos» ca izvor pentru studiul misticii liturgice ortodoxe, iar cel de-al doilea, în calitate de titular al catedrei de Liturgică de la Facultatea menționată, a atras atenția asupra inegalabilei valori a Erminiei liturgice. Prin acest studiu, ca și prin traducerea în românește a Erminiei, sperăm să contribuim, cât de puțin, la cunoașterea mai exactă și mai amănunțită a comorilor de știință teologică ce zac uitate sau încă necunoscute, în bogatul tezaur al tradiției Bisericii dreptmăritoare a Răsăritului”¹.

¹ **Ibidem**, pp. 395-396.

**Nicolae Corneanu: *Viața și petrecerea
Sfântului Antonie cel Mare***¹
(teză de doctorat susținută în anul 1949,
la Facultatea de Teologie din București)

Nicolae Corneanu afirmă, în cartea sa, că „cei dintâi monahi au apărut în Egipt, iar valea Nilului, cu deșerturile din împrejurimi, a devenit patria călugăriei. La început monahii au fost puțini și risipiți. Trăiau cum se pricepeau și cum puteau. Antonie a fost cel dintâi care a simțit nevoia de a-și lua un îndrumător și apoi de a povățui la rândul lui pe alții. Deodată cu el, așa-numiții «remoboth» și cei care viețuiau într-o idioritmie absolută, au dispărut treptat continuând să persiste doar două genuri de viață monahală: cenobitismul și anahoretismul. Cenobiții numiți de egipteni «sansas» trăiau în comun, pe când anahoreții rămâneau singuri și retrași de restul semenilor lor. Antonie este tipul anahoretului, după cum Pahomie este cel al cenobitului”².

Pentru autorul tezei de doctorat, „Sfântul Antonie cel Mare este una dintre figurile cele mai renumite ale antichității creștine, atât pentru că este considerat «părinte al monahismului», cât și pentru că felul său de viață a devenit, de-a lungul anilor, pildă multor credincioși dornici să urce piscurile desăvârșirii”³.

„Sfântul Atanasie cel Mare (295-373), care l-a cunoscut personal pe Sfântul Antonie, i-a fost apropiat și i-a întocmit biografia. Arhiepiscopul Alexandriei a scris «Viața și petre-

¹ **Mitropolit Nicolae Corneanu**, *Viața și petrecerea Sfântului Antonie cel Mare*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998.

² **Ibidem**, p. 8.

³ **Ibidem**, p. 13.

cerea cuviosului nostru părinte Antonie, compusă și trimisă monahilor trăitori în țară străină» imediat după 356, anul morții Sfântului Antonie”¹.

Nicolae Corneanu face un paralelism între viața lui Antonie și cea a filosofilor păgâni Pitagora, Apoloniu din Tyana și Plotin, afirmând că „biografia alcătuită de Sfântul Atanasie a avut un puternic ecou în rândul credincioșilor pioși, fapt demonstrat de numărul mare al manuscriselor păstrate în cele mai diverse limbi”².

„Viața Sfântului Antonie cel Mare” a fost scrisă de Sfântul Atanasie în limba greacă, iar apoi tradusă în limbile latină, coptă, arabă, etiopiană, siriacă, armeană și georgiană.

Și alți scriitori au scris despre Sfântul Antonie. Astfel, Fericitul Ieronim i-a trimis lui Pavel din Concordia, în anul 376, o epistolă, iar tema principală a acesteia o reprezintă întâlnirea dintre Pavel Tebeul și Sfântul Antonie cel Mare. Ieronim revine și în alte scrieri asupra Sfântului Antonie.

De asemenea, amintirea vieții și faptelor Sfântul Antonie cel Mare s-a perpetuat prin intermediul și a numeroși alți scriitori din perioada patristică, precum Sozomen, Rufin din Aquileia, Paladie și Ioan Casian. „Pe toți îi întrece însă antologia călugărească numită Pateric sau Zicerile Părinților. Alcătuit în decursul secolului al V-lea, acest florilegiu ascetic dedică Sfântului Antonie cel dintâi capitol cu care începe «seria alfabetică», întregind informațiile atât asupra vieții, cât și a învățăturii marelui pustnic”³.

„Binecuvântat a fost poporul Egiptului, căci aici s-a zămislit sub razele soarelui pururea arzător și între nisipurile totdeauna fierbinți ale deșerturilor acea instituție care avea să ridice oamenii la stadiul de îndumnezeire: monahismul. Niciunde ca

¹ **Ibidem**, pp. 13-14.

² **Ibidem**, p. 19.

³ **Ibidem**, p. 20.

în Egipt cetele acestea de călugări nu au fost atât de numeroase și atât de înflăcărâte”¹.

„Prin anii 250 sau 251, într-o localitate de pe malul apusean al Nilului, în Queman, Koma sau Komea, actualul Queman el Arus, provincia Benisuef, s-a născut într-o familie de creștini cu dare de mână, un prunc, căruia i s-a dat numele de Antonie”².

Conform obiceiului Bisericii din primele veacuri creștine, Antonie nu a fost botezat în pruncie, ci mai târziu, însă sigur „înainte de a fi împlinit vârsta de 18 ani, căci, la această dată el ne apare în toate documentele ca bun creștin, participant activ la viața comunității din localitatea unde a văzut lumina zilei”³.

Întrucât „în vremea aceea nu existau școli creștine, părinții erau obligați să-și trimită odraslele la cele păgâne”⁴, de aceea părinții lui Antonie s-au îngrijit singuri de educația acestuia, fără a-l trimite la vreo școală. „Se pare totuși că aceștia n-au insistat asupra instruirii fiului lor, care, până la bătrânețe, va fi prezentat mereu ca «neînvățat». Când se va întâmpla mai târziu să primească scrisori, va pune pe altcineva să i le citească. O singură dată ni se spune că «a scris un răvaș» unui Valahie, de unde nu rezultă însă cu claritate că a scris el însuși ori a pus pe altul să aștearnă pe hârtie ceea ce el îi dicta. Dar și dacă n-a cunoscut cititul și scrisul, Antonie s-a împărtășit de înțelepciunea cuprinsă în numeroase cărți și cu osebite în Sfânta Scriptură, căci zice biograful său: «Era cu luare aminte la citire, a cărei roadă o păstra în sine», iar multe părți ale Sfintei Scripturi le-a învățat pe dinafară. În Sfânta Scriptură și în natură a găsit Antonie toată înțelepciunea de care avea nevoie, de aceea el a iubit natura și a trăit în mijlocul

¹ **Ibidem**, pp. 27-28.

² **Ibidem**, p. 29.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 30.

ei. Pentru el natura era o carte în care citea, ori de câte ori dorea, cuvintele lui Dumnezeu”¹.

O îndeletnicire esențială a micului Antonie a constituit-o participarea regulată la sfintele slujbe ale Bisericii, acesta evitând compania celor de-o vârstă cu el.

În jurul anului 270, pe când Antonie avea 18 sau 20 de ani, i-au murit ambii părinți, în împrejurări necunoscute. Rămânând doar cu sora lui mai mică, Antonie își petrecea majoritatea timpului în rugăciune, meditație și frecventarea sfintelor slujbe ale Bisericii.

La aproximativ șase luni după ce și-a pierdut părinții, în timpul unei slujbe, Antonie a hotărât să-și închine întreaga viață lui Dumnezeu. În acest sens, a împărțit cele peste 300 de pogoane de pământ consătenilor, și-a vândut ceea ce moștenise, din banii dobândiți a oferit o parte surorii mai mici, pe care a încredințat-o unor fecioare pentru a o crește și educa, restul de bani i-a împărțit săracilor, iar „el a început să ducă viață de pustnic. La început doar în fața casei, pentru că în vremea aceea nu existau prea multe mănăstiri. Și-a alcătuit singur un program sumar, care consta dintr-o prelungă cercetare a stării interioare sufletești, din rugăciuni continue, din frecventarea sfintelor slujbe, la care urmărea cu sporită atenție citirile din Sfânta Scriptură, așa încât nu-i scăpa nimic din cele scrise, ci le ținea minte pe toate, până într-atâta încât ținerea de minte îi slujea în loc de cărți, din postiri și abstinence aspre, din îndeletniciri manuale, care îi aduceau și un mic venit necesar susținerii traiului și împărțirii de ajutoare”².

„Simțind că-i lipsește un îndrumător care să-i dea anumite sfaturi duhovnicești, Antonie căută să umple acest gol, pe de-o parte vizitând «ca și o albină înțeleaptă» pe toți cei de la care se putea folosi cu ceva și, în special, pe un bătrân ce locuia într-un sat din apropiere și care din tinerețe dusese viață de pustnic, iar

¹ *Ibidem*, p. 31.

² *Ibidem*, p. 39.

pe de altă parte, luându-se la sfântă întrecere cu toți cei care, asemenea lui, încercau să se desprindă de lume, spre a trăi numai pentru Dumnezeu, căci între el și între cei din vremea lui n-a fost nici o altă năzuință de întrecere decât aceea ca să nu fie mai prejos decât altul în virtute”¹.

Văzând nevoințele lui Antonie, locuitorii satului Koma începură să-l îndrăgească tot mai mult, numindu-l „theofilis”, adică „iubit de Dumnezeu” și „iubitor de Dumnezeu”.

Chiar dacă cineva renunță la lume, imaginile și amintirile acesteia persistă în memoria și imaginația celui retras. „Așa, de pildă, Antonie, care până la fuga sa din lume, trăise liniștit și nefrământat de alte preocupări decât cele cucernice, după ce a ajuns în singurătate a început dintr-o dată să fie hărțuit de nenumărate ispite. Primul stadiu al luptei contra vrăjmașului a constat într-un război continuu împotriva gândurilor și a imaginilor păcătoase. Ceea ce îl neliniștea pe Antonie era grija de sora și rudeniile sale, dorința de a consuma mâncăruri bune, de a duce un trai comod și îmbelșugat, pofta de a-și satisface instinctele trupești și disperarea în fața neputinței sale”². „În fața ispitelor el a ridicat parapetul credinței, al rugăciunii și postului și în acest fel a biruit. Curând însă puterile întunericului l-au atacat din nou, supunându-l altor încercări și mai primejdioase. Gândurilor ispititoare ale diavolului Antonie le-a contrapus alte gânduri, precum cel despre amenințarea focului veșnic și al viermelui neadormit”³.

Singur și departe de societate, Antonie a simțit născându-se în el tot mai mult pofta trupească. „Dacă la început tentațiile aveau doar aspectul unor gânduri, cu timpul au luat forme sonore. La un moment dat vrăjmașul i-a apărut chiar sub înfățișarea unui băiat negru, care i-a zis: «Eu sunt prietenul desfrâului, eu am

¹ **Ibidem**, p. 40.

² **Ibidem**, p. 42.

³ **Ibidem**, p. 44.

însărcinarea să întind curse și să gâdil pe tinerii ce trebuie încercați în aceasta și mă numesc duhul desfrâului»¹. „Antonie însă a rămas calm în fața imaginilor care l-au asaltat, răspunzându-i băiatului negru: «Ești tare vrednic de dispreț, căci ești cu mintea întunecată ca și un copil nevolnic; de aici încolo nu voi mai avea nici o teamă de tine, căci Domnul îmi este sprijin și eu îi voi nesocoti pe dușmanii mei». Antonie a reușit să respingă pornirile trezite în el, obținând, astfel, cea dintâi biruință împotriva diavolului. Această biruință însă, obținută cu ajutorul lui Dumnezeu, n-a constituit pentru învingător pricină de odihnă și delăsare, ci dimpotrivă, imbold spre nou și sporit zel întru realizarea de sine»².

Fericitul Augustin a afirmat că „nu trupul stricăcios este acela care a făcut sufletul păcătos, ci sufletul păcătos este acela care a făcut ca trupul să devină stricăcios”³. „Așa stând lucrurile, lupta împotriva păcatului nu poate și, mai ales, nu trebuie identificată cu lupta împotriva trupului”⁴. Cu toate acestea, „lupta pe care a pornit-o Antonie cel Mare contra pasiunilor a fost atât de înverșunată, încât aversiunea manifestată față de plăcerile cărnii, adică ale trupului, s-a răsfrânt și asupra cărnii înseși, încât acesta își chinuia trupul tot mai mult și îl ținea în robie. În concepția lui Antonie, puterea sufletului se întărește când se micșorează plăcerile trupului, de aceea el își disprețuia trupul, încât a refuzat chiar să se spele vreodată”⁵. Pentru a-și domoli pornirile trupului, Antonie „își petrecea nopțile în privegheri, iar când era răpus de oboseală, se întindea ori pe pământul gol, ori pe o simplă rogojină; mânca o singură dată în zi, după apusul soarelui, alteori însă tot la două zile sau chiar la

¹ **Ibidem**, p. 45.

² **Ibidem**, p. 46.

³ **Ibidem**, pp. 47-48.

⁴ **Ibidem**, p. 48.

⁵ **Ibidem**, p. 49.

patru zile, iar atunci, numai pâine cu sare și apă, încât din punct de vedere fizic a slăbit. În pofida acestor strădanii, cel însingurat de lume n-a fost în stare să scape de ispite”¹. În această situație, „s-a retras într-un cavou, foarte izolat, unde nu primea decât arareori vizita unui cunoscut, care-i aducea hrana ce consta doar din pâine și apă. Aici, imaginația a pus stăpânire pe Antonie, iar ideile, imaginile, sentimentele și pasiunile din el începură să prindă viață, încât monahul era pregătit să întâmpine pe însași «căpetenia răutății»”², ceea ce s-a și întâmplat, căci „diavolul l-a vizitat în chip real, încercând să-l ducă în ispită. S-au încins chiar lupte adevărate între cei doi, de pe urma cărora pustnicul a sângerat. O dată a fost atât de epuizat în urma caznelor pe care i le-a pricinuit cel rău, încât fu găsit aproape mort și dus în biserica celui mai apropiat sat, unde cunoscuții și rudele au început să-l jelească. Din aceste încercări, Antonie a avut de câștigat, căci inteligența i s-a ascuțit și voința i s-a oțelit, încât a devenit capabil să se sustragă oricăror influențe pătimase și să se avânte spre cele mai grandioase ascensiuni duhovnicești, căci lupta cu diavolul fusese câștigată de pustnic”³.

Prin anul 285, la aproximativ 15 ani de când Antonie părăsise lumea, dedicându-se vieții pustnicești, acesta era conștient că mai existau păcate de care n-a reușit să scape, de aceea s-a hotărât să se retragă mai în adâncul pustiului, pentru ca acolo, prin post și rugăciune, să se apropie de Dumnezeu. „Retragerea aceasta în adâncul deșertului nu devenise încă o practică curentă a celor dornici de desăvârșire. Așa se face că Antonie l-a rugat pe bătrânul său îndrumător, care îl inițiasse în viața pustnicească, să meargă împreună cu el, însă acesta a refuzat, atât din pricina vârstei sale înaintate, cât și pentru că nu voia să iasă din societate. Plin de zel,

¹ **Ibidem**, p. 50.

² **Ibidem**, p. 51.

³ **Ibidem**, p. 52.

Antonie s-a dus într-un munte din dreapta Nilului de mijloc, nu departe de Heracleopolis și care se numea Pispir, unde a găsit o casă părăsită, care era plină de târâtoare. Faima celui ce a locuit în acest loc îi va schimba mai apoi denumirea în «Muntele lui Antonie»”¹. „Instalându-se în casa pomenită, Antonie s-a datat unei asceze și mai severe decât înainte. Se aproviziona o dată la șase luni (obiceiul tebanilor era să facă pâini care rezistau până la un an) și întrerupsese orice contact cu lumea de afară. Cu toate acestea, patimile n-au conținut să-l hărțuiască. Îl ispita mai ales gândul de a părăsi singurătatea, pe motiv că este prea slab să se împotrivească forțelor întinericului. În realitate însă tulburările din trecut dispăruseră și rezistența la ispite i se întărise. Tentațiile demonice, care altădată îi pricinuiau atâtea neazuri, acum le putea înfrunta destul de ușor. Astfel pustnicul a atins stadiul curăției”².

Douăzeci de ani a petrecut Antonie retras pe muntele Pispir. „Golgota ascezei a fost pentru el, ca și pentru toți marii pustnici, condiția Taborului mistic. Când contemporanii care aflaseră de viața îmbunătățită dusă de Antonie, doriră să-l vadă, l-au scos aproape cu forța din casa care îi devenise un fel de mormânt și au constatat cu uimire că înfățișarea trupului său era aceeași ca întotdeauna, nici îngreunat de grăsime din pricina nemișcării, nici slăbit de posturi și de luptele cu diavoli, căci era tocmai așa cum îl văzuseră înainte de retragerea lui în pustie”³. „Truda lui Antonie de a plivi toate buruienile păcatelor din grădina sufletului i-a fost răsplătită, pentru că a dobândit nepătimirea, care consta în completa indiferență față de patimile trupești”⁴. „În acest stadiu al vieții duhovnicești, Antonie a primit de la Dumnezeu harisme peste harisme, printre

¹ *Ibidem*, p. 57.

² *Ibidem*, p. 58.

³ *Ibidem*, pp. 58-59.

⁴ *Ibidem*, p. 59.

care și aceea a tămăduirii bolilor. Astfel, în viața pustnicului înstrăinat de lume, dar nu și de Dumnezeu, a început o nouă etapă, cunoscută sub numele de «iluminare». Aceasta corespunde transformării celui ce a ajuns aici într-o torță vie, care prin faptele și îndrumările sale luminează calea multor râvnitori după desăvârșire. Nici în această etapă, Antonie n-a întrerupt vechile-i deprinderi ascetice. Ba dimpotrivă, cu cât se apropia mai mult de Taborul desăvârșirii, cu atât își sporea nevoințele trupesti. Acum postea întruna, refuzând să mănânce, priveghea neîncetat, abținându-se să doarmă și își chinuia trupul, purtând veșmânt de păr, peste care punea altul din piele, ca acesta să nu se vadă”¹.

„Șederea cuviosului Antonie în munții nisipoși ai Pispirului și viața sa îmbunătățită n-au rămas fără ecou, pentru că aflând de nevoințele lui, mulți încercau să-l întâlnească și să-i ceară sfatul, însă el refuza orice contacte. Totuși după douăzeci de ani nu s-a mai împotrivit celor care veneau la el, iar din acest moment, zeci și sute de credincioși s-au îndreptat spre înălțimile Pispirului, pentru a-l întâlni și asculta pe marele pustnic”². „Cuvântul și exemplul lui Antonie cel Mare au înduplecat pe mulți să îmbrățișeze viața pustnicească și în acest chip s-au făcut în munți multe mănăstiri, iar pustiul a început să fie locuit de monahi. În munți erau mănăstiri ca niște corturi pline de cete dumnezeiești care cântau psalmi, luau aminte la citirile sfinte, posteau, se rugau, săltau de bucuria nădejzii celor viitoare, munceau ca să poată oferi pomeni, fiind uniți între ei în dragoste și bună înțelegere”³. „Nimeni vreodată, exceptând bineînțeles pe Domnul Iisus Hristos, nu a reușit să polarizeze zel atât de sfânt și puritate atât de minunată și în același timp generoasă ca «neînvățatul» Antonie, care din însingurat și veșnic doritor de liniște, a ajuns pe

¹ **Ibidem**, p. 60.

² **Ibidem**, p. 63.

³ **Ibidem**, p. 64.

nesimțite îndrumător de suflete”¹. „În această nouă și neașteptată postură, Antonie s-a dovedit pentru toți ucenicii săi cărmaci, învățător, medic și păstor. Deși nu era școlit, a trimis totuși destule răvașe cu îndemnuri duhovnicești aceloră despre care știa sau lua la cunoștință că aveau nevoie să fie călăuziți, beneficiind de colaborarea unor ucenici mai instruiți”².

„Cu toate că prefera pustiul și liniștea, fiind înștiințat prin anul 311 despre izbucnirea prigoanei lui Maximin, în care a fost ucis Episcopul Petru și au fost duși în Alexandria mai mulți creștini condamnați la moarte, Antonie și-a părăsit în grabă chilia și muntele, spre a se duce în capitala țării, unde a slujit mărturisitorilor din ocne și din închisori. Aici și-a dat mare osteneală ca să-i îmbărbăteze pe cei supuși la cazne, întâmpinându-i și însoțindu-i până când luau cununa muceniciei”³. „Printre martirii pe care i-a asistat Antonie, încurajându-i și rugându-se pentru ei, pare a fi fost și Sfânta Potamiana”⁴.

„Activitatea în care Antonie a excelat printre monahi a fost aceea de învățător. Cu mintea lui ageră și pătrunzătoare, el le-a explicat acestora frumusețea credinței creștine, dar mai ales tactica pe care trebuie s-o folosească pentru dobândirea virtuților și a nepătimirii, iar aici experiența lui personală putea oferi informații dintre cele mai bogate. Demonii ispititori, zicea pustnicul, vor fi așa după cum ne vor găsi pe noi și își vor potrivi arătările după gândurile pe care le vor găsi în noi. De aceea, problema esențială care a preocupat în decursul veacurilor pe toți doritorii de desăvârșire a fost aceea a deosebirii gândurilor”⁵, „pentru că nicio virtute nu se naște și nu

¹ **Ibidem**, p. 65.

² **Ibidem**, p. 66.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 67.

⁵ **Ibidem**, p. 68.

rămâne neclintită până la urmă fără dreaptă socoteală, ea fiind maica și păzitoarea tuturor virtuților”¹.

În privința doritorilor de mai multă desăvârșire duhovnicească, Antonie le spunea că îi paște o mare primejdie, și anume mândria, de aceea „unul din îndemnurile sale cele mai insistente a constatat în alungarea mândriei și practicarea smereniei. De asemenea, în gândirea marelui pustnic, starea sufletească pe care este necesar să se străduiască s-o dobândească cel însetat de perfecțiune, trebuie să fie caracterizată de pace, liniște și bucurie”².

„Speculațiile teologice nu l-au atras prea mult pe Antonie. Am putea chiar spune că defel. Atenția i s-a îndreptat însă cu predilecție asupra aspectelor duhovnicești, cu osebire filocalice, străduindu-se să pună la îndemâna monahilor săi formulele care să-i ajute să biruie răul și să dobândească virtuțile. Rezultatul pozitiv al stăruințelor sale îl confirmă mai presus de orice sutele și miile de ucenici care, urmându-i exemplul și povețele, au devenit torțe vii și îndumnezeite, faruri călăuzitoare pentru creștinătatea din vremea lor și de peste veacuri”³.

„Antonie a cunoscut bine sufletul omenesc, nu numai din ceea ce a învățat de la alții, ci mai ales dintr-o îndelungată și atentă cercetare introspectivă, iar concluzia la care a ajuns a fost aceea că, în esența lui este bun, însă libertatea de care deseori abuzează îl pervertește până la desfigurare. Ca să se mențină în starea lui de puritate nativă, trebuie doar să-și păstreze însușirea de bază”⁴.

„Antonie cel Mare le recomanda pustnicilor: Să nu vă temeți auzind de virtute, nici să nu vă uimiți de numele ei, căci nu este în afară de noi, nici nu ne stă departe; ea este în noi înșine și e un lucru

¹ **Ibidem**, p. 70.

² **Ibidem**, p. 71.

³ **Ibidem**, p. 72.

⁴ **Ibidem**, p. 74.

foarte ușor, numai dacă o voim. Grecii pleacă în străini și trec marea ca să învețe carte, dar noi n-avem nevoie să mergem în străini pentru împărăția cerurilor și nici să trecem marea pentru a câștiga virtutea, căci Domnul Hristos a spus: «Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru» (Luca 17,21). Virtutea noastră, așadar, are nevoie numai de voință, de vreme ce este în noi și stă în noi”¹.

„Marele pustnic Antonie primea pe toți cei care îl cercetau și îi accepta pe cei care veneau la el, așa cum erau ei. Își dădea seama că unii erau foarte pervertiți, însă pentru fondul de bunătate ce zăcea în ființa lor îi trata cu îngăduință și cu blândețe. El era de părere că nu trebuie să urâm pe cei care au uitat de viețuirea cea bună și plăcută lui Dumnezeu și care nu recunosc învățăturile Bisericii cele drepte și iubite de Dumnezeu, ci mai vârtos să ne fie milă de ei, ca unii ce sunt slabi în puterea de a deosebi lucrurile și orbi cu inima și înțelegerea, căci primind răul ca bine, se pierd din pricina neștiinței și nu cunosc pe Dumnezeu, sărmanii și nechibzuiții de ei”².

„Din punct de vedere psihologic, împătimirea corespunde cu alungarea cugetării la periferia conștiinței de către sentimente și pasiuni, iar în mod evident restabilirea echilibrului interior se face numai prin reintrarea intelectului în drepturile lui și prin restrângerea sau dirijarea afectelor. Acest lucru se realizează prin cârmuirea sentimentelor de către rațiune și prin analizarea pasiunilor, care își pierd cu totul eficacitatea din moment ce se îndreaptă asupra lor presiunea ideilor. Acțiunea aceasta de contracarare a împătimirii se realizează printr-o continuă cercetare lăuntrică. Antonie i-a cunoscut eficacitatea, ceea ce l-a determinat s-o recomande cu insistență ascultătorilor săi. El a mers însă și mai departe, cerând monahilor să consemneze toate mișcărilor sufletului pe un pergament sau pe o placă de ceară,

¹ Ibidem, p. 75.

² Ibidem, p. 76.

ca astfel mintea să fie ajutată în controlarea sentimentelor și pasiunilor ce o hărțuiesc. Fiecare din noi, îndemna el, să-și noteze faptele și mișcările sufletului și să le scrie ca și cum ar dori să le povestească altora; și fiți încredințați că, fiindu-ne rușine ca să fim cunoscuți de alții, vom înceta să mai păcătuim, ba chiar să gândim la vreun rău”¹.

„Cea de-a doua soluție pe care o propunea Antonie pentru tămăduirea bolilor sufletești era gândul la moarte”². Marele ascet spunea: „Omul de va avea moartea în minte, îi este nemurire; iar neavând-o în minte, îi este moarte. De vom trăi ca și cum ar fi să murim în fiecare zi, nu vom păcătui. Acest lucru trebuie înțeles că deșteptându-ne în fiecare dimineață, să socotim că nu vom trăi până seara și, când ne culcăm, să ne închipuim că nu ne vom mai deștepta, de vreme ce voința noastră este așa de nesigură prin firea ei și măsurată în fiecare zi de purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Purtându-ne astfel și trăind așa în fiecare zi, nici nu vom păcătui, nici nu vom fi stăpâniți de dorința vreunui lucru, nu ne vom mânia pe nimeni, nu vom ascunde nici o comoară în pământ, ci, așteptând în fiecare zi moartea, nu vom stăpâni nici un lucru, vom ierta tuturor toate păcatele, nu vom fi cuprinși de pofta trupului, nici de vreo plăcere rușinoasă, ci ne vom feri de ele ca de niște lucruri trecătoare, întotdeauna lucrând cu râvnă și așteptând ziua judecății, căci pururea frica puternică și primejdia chinurilor topește dulceața plăcerilor și înalță sufletul șovăitor”³.

Antonie cel Mare nu a vindecat numai bolile sufletești, ci uneori și pe cele trupești, cum a fost, de pildă, fiica unui căpitan de oaste, numit Martinian. „Cu toate că mulți bolnavi s-au tămăduit datorită ajutorului venit de la Dumnezeu prin intermediul lui Antonie, unii chiar neprimiți de el, ci stând și rugându-se cu credință

¹ **Ibidem**, p. 78.

² **Ibidem**, p. 79.

³ **Ibidem**, pp. 79-80.

în preajma chiliei sale, totuși acesta nu putea să vindece întotdeauna pe cei suferinzi, căci uneori rugăciunile lui nu erau împlinite”¹.

„Dragostea de părinte l-a făcut pe Sfântul Antonie să ia de nenumărate ori toiagul drumeției, pentru a-i cerceta pe cei care aveau trebuință de povețele sale. Cât de grele vor fi fost aceste călătorii pe drumuri rămase impracticabile până de curând, ne-o dovedesc desele traversări peste ape pline de crocodili, despre care ni se amintește în biografia scrisă de Atanasie cel Mare și pe care Antonie era silit să le facă cu mijloacele rudimentare de locomoție din vremea sa”².

„Cu toate că îmbătrânise, Antonie s-a hotărât să se afunde mai mult în inima deșertului, ca astfel intimitatea lui cu Dumnezeu să nu mai fie tulburată de nimeni. La început, pustnicul s-a gândit să plece în Thebaida, dar pe urmă, luându-se după o inspirație de moment și alăturându-se unei caravane de saracini, s-a îndreptat spre Marea Roșie. După un drum de trei zile și trei nopți a ajuns la un munte foarte înalt, la poalele căruia apa era extrem de limpede, dulce și foarte rece, iar în afară de munte, era un șes și câțiva finici sălbatici. Această regiune a muntelui Colzim - cum se numea - va fi îndrăgită de către pustnic mai mult decât oricare alta cunoscută de el până atunci”³.

„Aici și-a construit Antonie o mică chilie, nu mai lungă decât putea un om să stea întins, iar în preajmă, ca să aibă ce mânca și să nu mai oblige pe saracinii care îl îndrăgiseră să-i aducă mâncare, se apucă să-și înjghebeze o grădiniță, în care semănă grâu, iar mai apoi și ceva legume. Nici aici nu avu liniște deplină, căci cei care aveau evlavie la el l-au găsit și au început să-l viziteze din nou. Unii îi aduceau o dată pe lună mășline, legume și untdelemn, dar cei mai mulți îi așterneau la picioare

¹ Ibidem, p. 80.

² Ibidem, p. 81.

³ Ibidem, p. 91.

zelul lor nesfârșit de a îmbrățișa pustnicia. Cu venirea lui Antonie în muntele Colzim, pentru el a început o nouă perioadă de viață, corespunzând unui nou și ultim stadiu de desăvârșire. Acum sufletul său a devenit pururi liniștit și netulburat. Ispitele au slăbit din ce în ce mai mult, până când au dispărut cu totul”¹. „Moartea duhurilor necurăției a însemnat, în viața lui Antonie, dobândirea bogăției harurilor cerești, adică a rugăciunii nematerialnice. Antonie s-a împărtășit de binefacerea dobândirii unei astfel de rugăciuni, asemănătoare unui preafelic extaz”². Prin acest dar, marele pustnic „lua cunoștință de cele ce se petreceau la mari depărtări, de soarta hărăzită unora sau altora și de cele ce aveau să se întâmple în viitor. Astfel, a fost înștiințat printr-o vedenie despre moartea pustnicului Ammun din Nitria, cale de treisprezece zile de Colzim, ceea ce ulterior s-a adeverit întocmai”³.

„La începutul sălășluirii lui Antonie în Colzim multe animale sălbatice veneau și provocau stricăciuni semănăturilor de pe micul ogor pe care pustnicul și-l improvizase în munte. Sfântul Antonie însă, prinzând una, le-a zis cu blândețe tuturor celorlalte: De ce mă vătămați pe mine, care cu nimic nu v-am vătămat? Duceți-vă și, în numele Domnului, să nu vă mai apropiați de locul acesta niciodată. Și din acel moment, ca și cum s-ar fi temut de porunca lui Dumnezeu, nu s-au mai apropiat niciodată de acel ogor”⁴.

„Antonie a ajuns la vârsta de nouăzeci de ani când, i-a venit în minte gândul că el ar fi primul om care s-a retras în pustie. În acea noapte însă, în vis, i s-a descoperit de către Dumnezeu că înainte ca el să fi fugit de lume și de răutatea ei, un altul, numit Pavel, a făcut aceasta, pe care va trebui să-l caute cât mai curând, până când acela mai este încă în viață. Luând acest vis drept

¹ **Ibidem**, p. 92.

² **Ibidem**, p. 93.

³ **Ibidem**, p. 94.

⁴ **Ibidem**, p. 97.

poruncă cerească, pustnicul a pornit îndată la drum și după trei zile de mers greoi prin pustie, a ajuns în fața unei peșteri întunecoase. Aici a găsit, după multă căutare, un bătrân cărunt și gârbovit de ani, peste pletele căruia se așternuse omătul a 113 ierni și, recunoscându-l îndată a fi cel despre care a primit înștiințare în vis, i-a căzut la picioare, cerându-i binecuvântare. Așezându-se, cei doi au început să vorbească între ei, iar la un moment dat au văzut un corb care, după ce s-a lăsat pe ramura unui copac, a zburat încet spre ei și a lăsat pe pământ, înaintea lor, o pâine întreagă. După ce pasărea și-a luat zborul, Pavel a zis: Vezi, Dumnezeu cel cu adevărat preabun și îndurat, ne-a trimis prânzul. Eu de șaizeci de ani primesc zilnic o jumătate de pâine în felul acesta, dar pentru că acum ai venit și tu, Domnul Hristos a dublat hrana ostașilor săi. După ce au mâncat și s-au răcorit bând apă dintr-unui izvor limpede, aflat în apropiere, s-a apropiat seara, iar cei doi au început să se roage și astfel au petrecut în laude și cântări întreaga noapte. A doua zi, simțindu-și sfârșitul aproape, dar nevoind să fie văzut cum își dă duhul, Pavel l-a rugat pe Antonie să se întoarcă la chilia lui și să-i aducă omoforul pe care îl primise de la Arhiepiscopul Atanasie cel Mare, ca după ce își va încredința sufletul în mâinile lui Dumnezeu, să aibă cu ce fi îmbrăcat. Mirat de faptul că bătrânul pustnic știa de existența acestui veșmânt și îndurerat foarte la gândul că îl va pierde pe cel care l-ar fi putut învăța multe, Antonie a pornit la drum cu toată graba pe care i-o permitea slăbiciunea trupului său. În chilie nu a zăbovit decât atât cât a scos omoforul și, tot într-un suflet, a luat din nou calea pustiei. Pe drum însă a presimțit că bătrânul Pavel se stinsese din viață și, într-adevăr, când a ajuns la peșteră, i-a găsit trupul fără suflare. Înfășurându-l în omofor, l-a scos afară și a început să cânte imne și psalmi. Dar când a vrut să-l îngroape, și-a dat seama că nu avea unealtă pentru așa ceva și nici puterea să se reîntoarcă la chilia lui ca să aducă de acolo una. Doi lei însă l-au ajutat, căci,

apropiindu-se, au început să sape pământul cu ghearele, după ce mai întâi își manifestaseră durerea față de moartea eremitului prin urlate sinistre. Săpând o groapă destul de adâncă, atât cât să încapă un om, fiarele s-au apropiat de Antonie și, ca și când i-ar fi cerut binecuvântarea, și-au mișcat urechile și capul și i-au lins mâinile și picioarele. După ce leii au plecat, pustnicul nonagenar a îngropat trupul lui Pavel, acoperindu-l cu pământ, după datină. Căutând în peștera acestuia, Antonie nu a găsit acolo nimic altceva decât o haină din foi de palmieri pe care, luând-o, o îmbrăca întotdeauna la praznicul Paștilor și al Rusaliilor”¹.

„Retras pe muntele Colzim ca să găsească pacea și liniștea după care tânjea atâta, Antonie se trezi la un moment dat solicitat din toate părțile, ba să ajute creștinilor care veneau să-i ceară câte un sfat, ba să viziteze comunitățile monahale care aveau trebuință de povețele lui, ba să sprijine Biserica în lupta contra ereziilor etc. O continuă întrecere s-a desfășurat în sufletul său, între dorința însingurării și iubirea de oameni de care era animat. Fără să facă vreo deosebire între oameni, întindea mână de ajutor oricui”². Cu toate acestea, „grija cea mai susținută și-a manifestat-o față de fiii săi duhovnicești, monahii. Pentru ei a apucat de multe ori drumul plin de primejdii al pustiului și, cu pașii săi obosiți de bătrânețe, a vizitat continuu așezările mănăstirești, înjghebate datorită entuziasmului determinat de el. În deseale sale peregrinări, Antonie ajunse și la o mănăstire de maici, unde își găsi sora pusă în fruntea tuturor celorlalte. Cât de emoționantă trebuie să fi fost întâlnirea lor după ce, despărțindu-se din copilărie spre a urma fiecare lui Hristos, se revedeau acum îmbătrâniți de ani, dar tineri și viguroși suflătește”³.

„Antonie îl avea ca prieten și ucenic pe însuși Patriarhul Alexandriei, Atanasie cel Mare. De la acesta de altfel și aflăm că

¹ **Ibidem**, pp. 97-99.

² **Ibidem**, p. 103.

³ **Ibidem**, pp. 104-105.

pustnicul era un conștiincios păzitor al rânduielilor bisericești și că dorința lui era ca orice cleric să fie socotit mai presus de el, pentru că nu se sfia să-și plece capul înaintea Episcopilor și a preoților”¹.

„Atașamentul său față de Biserică însă, l-a arătat Antonie mai ales în decursul certurilor cu arienii. E drept că, mai dinainte încă, el se dovedise a fi potrivnic înverșunat al ereticilor, căci cu meletianii nici nu voi să stea de vorbă, iar pe manihei îi înfrunta continuu. Atunci când au apărut arienii, care ziceau că a fost o vreme când Fiul nu exista, Antonie le declară război fățiș și necruțător, socotind vorbele lor mai rele decât veninul șerpilor, iar învățătura lor dărmătoare de Biserică. Cu toată vrăjmășia pe care le-a arătat-o mereu, arienii au încercat la un moment dat să se folosească de numele pustnicului în scopul de a putea atrage la ei cât mai mulți credincioși. Atunci, pentru a dovedi contrariul, Antonie cel Mare s-a dus la Alexandria, pentru a doua oară de când se retrăsese din lume și, prin cuvântări înflăcărâte, a câștigat la dreapta credință nenumărate suflete, nu numai de la învățătura cea răstăcită, ci chiar și de la păgânism. Numărul total al celor ce s-au botezat atunci și al celor care au revenit la dreapta credință a fost mult mai mare decât al celor care în alte părți deveneau membri ai Bisericii într-un an întreg. După această vizită în capitala Egiptului, care poate fi situată cam prin anul 355, Antonie cel Mare l-a cercetat și pe Didim cel Orb, cu care întreținându-se despre cele de folos sufletului, îl mângâie la sfârșit, spunându-i: «Nu fi supărat Didime pentru că nu vezi cu ochii trupești. Ție îți lipsesc acei ochi pe care melcii, muștele și șopârlele îi au, dar bucură-te că ai ochii pe care-i au îngerii, prin care Dumnezeu este văzut și prin care ție îți strălucește lumina marii înțelepciuni»”².

„Printre cei cu care a intrat Antonie în contact au fost și filosofii păgâni. Ajungând până la ei faima anahoretului, aceștia

¹ *Ibidem*, p. 105.

² *Ibidem*, pp. 105-106.

au purces de multe ori, cu osebire din curiozitate, să-l viziteze în munte. Dar poate nu numai din curiozitate, ci și din dorința de a-și bate joc de el și a dovedi eroarea credinței creștine. Odată pustnicul se adresează unora care îl luau în răs pe motiv că este neînvățat: «Ce credeți, ce a fost mai întâi, mintea sau cartea și care din aceste două lucruri este făcut în vederea celuilalt: mintea în vederea cărții, sau cartea în vederea minții? Și răspunzând aceia că mintea a fost întâi și că ea a născocit cartea, pustnicul le zise: Cine are minte sănătoasă, n-are nevoie de carte»¹.

„Faima lui Antonie a ajuns până la împăratul Constantin și la fiii săi Constanțiu și Constans. Aceștia, ca și toți ceilalți, au dorit să-l vadă pe pustnic sau chiar să primească sfaturi de la el, încât scriindu-i, îl rugară să vină la Constantinopol sau, dacă bătrânețea îl împiedică la aceasta, să le trimită chiar și numai un scurt răspuns. Această solicitare augură nu-l impresionează însă pe Antonie. Ba nici nu voi să audă de scrisoarea primită. Doar cu mare greutate îngădui unui frate să-i citească rândurile basileilor, cărora le trimise apoi un scurt răspuns în care, laudându-i pentru credința lor, îi îndemna să nu pună preț pe cele pieritoare, să fie omenoși, să facă dreptate și să aibă grijă de cei săraci. Cât despre deplasarea sa în capitala imperiului, nici nu putea fi vorba. În legătură cu aceasta, se istorisește de altfel și o legendă, în care se zice că întrebând eremitul pe ucenicul său Pavel, dacă trebuie sau nu să plece la Constantinopol, acesta îi răspunse: «De vei merge, Antonie te vei chema; iar de nu vei merge, așa Antonie»².

„Mulți au fost aceia care, apropiindu-se de Antonie, au căutat să-i câștige prietenia. Dintre aceștia trebuie să-l amintim în primul rând pe Arhiepiscopul Atanasie, Episcopul Serapion, Pavel cel Prost, Ilarion, cei doi Macarie, Pamvo, Heraclid, Amatas, Isidor, Hronios, Ammonas, care a preluat conducerea Pispirului

¹ **Ibidem**, p. 106.

² **Ibidem**, p. 108.

după moartea marelui pustnic, și pe Pitirion, al doilea urmaș al lui Antonie după Ammonas, căci devenise o mare cinste pentru cineva, calitatea de a fi ucenic al lui Antonie”¹.

Trecând anii, „Antonie a ajuns la vârsta de 105 ani. Deși depășise un secol de viață, a rămas totuși deplin sănătos, cu ochii buni și nevătămați, încât putea să vadă bine, cu nici un dinte din gură căzut, cu picioarele și mâinile tefere, în stare să lucreze orice. Când și-a presimțit apropiatul sfârșit, s-a despărțit de ucenicii săi, pe care i-a vizitat pentru ultima oară, el fiind voios și liniștit, ca și cum era să plece dintr-un oraș străin, în cetatea sa. După ce îi cercetă pe monahi pentru ultima dată și le împărtăși sfaturile sale pline de înțelepciune, se retrase în chilia lui, însoțit numai de doi ucenici iubiți, care se găseau deja de 15 ani în pustie și care îi erau de ajutor bătrânețelor sale. La câteva luni după aceea, îmbolnăvinduse, îi chemă pe cei doi și le împărtăși ultimele sale dorințe: să-l îngroape într-un loc neștiut de nimeni, ca astfel să nu se găsească unii care, după obiceiul egiptenilor de atunci, să-l îmbălsămeze și să-i păstreze trupul în casele lor; să-i predea Arhiepiscopului Atanasie haina pe care acesta i-o dăduse mai demult și care acum era deja uzată, lui Serapion cea de-a doua haină a sa, iar ei, cei doi ucenici iubiți, să-și păstreze veșmântul cel de păr. Astfel le vorbi, iar cei doi îl sărutară. Apoi întinzându-și puțin picioarele, se uita vesel ca la niște prieteni ce vin la el, căci fața lui era plină de bucurie. Încredințându-și sufletul în mâinile lui Dumnezeu, cei doi ucenici i-au înfășurat trupul și l-au așezat într-o groapă și l-au acoperit cu pământ, după cum le ceruse. Și nimeni nu știe nici până astăzi unde i-a fost îngropat trupul, în afară de cei doi ucenici. Iar Atanasie și Serapion, care au primit câte o haină de la Antonie, le păstrează ca pe niște lucruri de mare preț, văzând în ele pe marele pustnic, iar când se îmbracă cu ele, parcă poartă cu bucurie sfaturile lui Antonie cel Mare. Era

¹ Ibidem.

anul mântuirii 356, probabil ziua de 17 ianuarie, când astfel s-a săvârșit cel care «nu prin scrierile sale, nici prin înțelepciunea sa lumească, nici prin alt meșteșug n-a fost vestit, ci numai prin marea sa evlavie față de Dumnezeu»¹.

În încheierea tezei sale de doctorat, Nicolae Corneanu afirmă că „Antonie cel Mare s-a coborât între oameni ca să-i tragă la înălțimea unde sălășluia el. A părăsit uneori pustietatea față de care se simțea atât de legat, spre a aduce comoara pustiei în pustiu acestei lumi. Marele pustnic a fost un entuziast care, în ardoarea lui de a urma lui Hristos, s-a depășit pe sine și pe toți ceilalți. A fost un atlet care a realizat performanțe ce întrec pe ale oricărui altul, datorită unui antrenament ascetic îndelungat și a harului primit de la Dumnezeu. Desăvârșirea sufletească pe care a dobândit-o Antonie apoi, i-a conferit o sensibilitate extremă, care i-a dat putința de a vedea lucruri pe care astăzi cu greu mai suntem în stare a le sesiza. Antonie, ca toți ceilalți anahoreți ai vremii sale, a fost un entuziast «nebun pentru Hristos», care s-a dedat trup și suflet unei vieți pe care o socotea arenă unde se iau la întrecere forțele binelui cu cele ale răului și a biruit»².

Cartea lui Nicolae Corneanu are și câteva anexe.

Prima dintre ele se numește „Farmecul pustiei”. Aici autorul consemnează faptul că, înainte de a-și începe activitatea publică, Mântuitorul Însuși s-a retras în pustiu (Matei 4,1-11). Experiența aceasta au trăit-o și alte mari personalități religioase, care s-au recules și întărit sufletește în mijlocul pustiei. Dintre aceștia îi putem aminti pe Sfântul Ioan Botezătorul (Luca 1,80), pe Sfântul Apostol Pavel (Galateni 1,17) și pe mulți alții. Cei mai renumiți rămân însă „Părinții pustiei” propriu-ziși, începând cu Pavel Tebeul, Sfântul Antonie cel Mare, Evagrie Ponticul, Isidor Pelusiotul, Șenuta din Atripe și alții. „Pentru toți aceștia pustiu

¹ **Ibidem**, pp. 111-113.

² **Ibidem**, pp. 119-120.

a reprezentat mediul ce le-a favorizat strădaniile de purificare trupească și sufletească, școala care i-a învățat lupta împotriva păcatului. La drept vorbind, pustiul a devenit un fel de «rai», «un paradis terestru», în care monahii s-au transformat în «îngeri pe pământ»¹. De aceea „aici, în această imensitate a nisipurilor, credinciosul poate simți mai puternic decât oriunde singurătatea sa și, în același timp, dependența de Creatorul său”².

Cea de-a doua anexă a cărții este intitulată: „Sfântul Antonie a fost anahoret sau cenobit?”. În aceasta autorul constată faptul că marele pustnic este socotit fie părintele anahoreților, al eremiților, fie inițiatorul cenobitismului. Însă „viața lui Antonie este o continuă luptă pentru dobândirea singurătății și un șir nesfârșit de evadări în pustie”³. „Această repetată fugă departe de toți oamenii, de tot ceea ce înseamnă lume și societate, este ceva caracteristic în viața lui Antonie, deci idealul lui rămâne anahoretismul. El simțea că nu-și poate realiza cu adevărat menirea sa decât într-o perfectă singurătate, pentru că numai cel ce se rupe de orice fel de relații sociale, credea el, reușește să se reculeagă, să-și supravegheze continuu gândurile și să-și înalțe sufletul spre sferele cerești. Și totuși, datorită imboldurilor date de el au luat ființă mănăstiri, în care el a trăit câțva timp și pe care le-a supravegheat și condus. Ce sunt aceste mănăstiri? Din capul locului trebuie să lămurim faptul că termenul de «mănăstire» din vremea sa nu avea sensul de astăzi. El însemna pur și simplu așezământul celor ce duceau o viață pustnicească, însingurată. Pe atunci, nu exista încă o viață chinovială, care va apare puțin mai târziu, pe vremea lui Pahomie, când a fost creată și noțiunea de chinovie, alternând cu cea de mănăstire, pentru a desemna locul și mai ales locașul celor ce, supunându-se conducerii unui superior, s-au decis ca, prin

¹ *Ibidem*, p. 126.

² *Ibidem*, p. 127.

³ *Ibidem*, p. 133.

lepădarea voinței proprii, să ducă o viață în sărăcie și feciorie. Mănăstirea din timpul lui Antonie era neorganizată, fiind mai degrabă o înjghebare de oameni care viețuiau laolaltă, atrași fiind de personalitatea unui bătrân pustnic renumit”¹.

„Este adevărat și nu greșim dacă afirmăm că aici avem de-a face cu un nucleu de chinovie și de aceea Antonie cel Mare este numit de unii fondator al vieții călugărești dusă în comun. Tot de aceea, pus alături de Pavel Tebeul, Antonie ar părea să fie un adept al cenobitismului. Luat însă aparte, în toate manifestările lui, el se dovedește a fi fost și a fi rămas până la sfârșitul vieții lui un eremit, un pustnic. El niciodată n-a sălășluit prea mult alături de comunitatea celor ce aveau evlavie față de el, căci simțea că se sufocă, asemenea peștelui pe uscat, iar sfârșitul călătoriei sale pământești l-a aflat tot într-un loc retras, înconjurat doar de doi ucenici preaiubiți. Aceste considerații credem că ne îndreptățesc pe deplin să-l socotim pe Antonie părintele anahoreților, al eremiților sau pustnicilor. Meritul de-a fi fondatorul și organizatorul cenobitismului îi revine lui Pahomie cel Mare și n-avem niciun motiv plauzibil să i-l contestăm. Antonie cel Mare a sălășluit în mănăstire și a condus cu autoritatea sa morală inegalabilă mai multe mănăstiri, dar de numele lui nu se leagă nici măcar o chinovie”².

În cea de-a treia anexă a tezei sale de doctorat, Nicolae Corneanu vorbește despre „Sfântul Antonie cel Mare și evlavia credincioșilor”. Aici autorul ne lămurește că, în decursul istoriei, au existat doi sfinți Antonie, unul cu supranumele de „cel Mare”, care a trăit în Egipt, între anii 251-356, iar altul este Anton de Padova, care a viețuit aproximativ un mileniu mai târziu, între 1195 și 1231. „De-a lungul vremii însă, ca urmare a ignoranței și nu mai puțin a alterărilor confesionale, în concepția unora, Sfântul Anton

¹ Ibidem.

² Ibidem, p. 134.

de Padova a luat locul Sfântului Antonie cel Mare”¹. „Evului mediu îi aparținea moda și chiar mania procurării de sfinte moaște. În aceste condiții, pretinsele rămășițe pământești ale Sfântului Antonie cel Mare, care ar fi fost aduse la Constantinopol, au ajuns, prin secolul al XI-lea, lângă Arles, în La Motte-Saint Didier, iar de aici la o mănăstire aproape de Isere, în Franța. De asemenea, se pretinde că alte sfinte moaște ale marelui pustnic s-ar găsi în mănăstirea Gembloux, iar o parte dintr-un braț al Sfântului în biserica Notre Dame din Bruges, în Belgia”².

De asemenea, „Sfântul Antonie cel Mare a intrat adânc în credințele, datinile și folclorul creștinilor din Apus. Amintirea sa a rămas mereu vie în conștiința acestora, generând un bogat cult, dublat de convingerea că acesta ajută în toate suferințele trupești și sufletești”³.

În ultima anexă a cărții sale, Nicolae Corneanu prezintă „Ecouri mai noi ale vieții Sfântului Antonie”, arătând că unii scriitori și artiști care au cunoscut viața și faptele Sfântului Antonie cel Mare s-au oprit mai ales asupra luptei pe care acesta a dus-o cu diavolul. Dintre aceștia sunt amintiți: Francois Villon, Francois Rabelais și Ivan Turgheniev, de la care a rămas o legendă dramatică în versuri, intitulată „Ispitirea Sfântului Antonie”. Oscar Wilde vorbește despre Sfântul Antonie într-o scurtă povestire, ironizând o pretinsă ispită la care acesta a fost supus. Gustave Flaubert a alcătuit lucrarea „Ispitire a Sfântului Antonie”, Michel de Ghelderode a scris „Adevăratele ispite ale Sfântului Antonie”, iar lui Anatole France îi aparține cartea „Thais”.

De asemenea, printre piesele de teatru ale lui Maurice Maeterlinck se numără și „Minunile Sfântului Antonie”.

¹ **Ibidem**, p. 137.

² **Ibidem**, pp. 137-138.

³ **Ibidem**, p. 140.

De la vestitul pictor Martin Schongauer ne-a rămas o gravură de pe la 1470, care reprezintă ispitirea Sfântului Antonie, iar Jeronimus Bosch a realizat celebrul triptic al „Ispirii Sfântului Antonie”. Printre operele celebre ale lui Mathias Grunewald se numără și altarul bisericii din Isenheim, la Colmar, în Alsacia, unde este reprezentat Sfântul Antonie în pustie, înconjurat de demonii care îl ispitesc. Renumitul pictor Pieter Brueghel a înfățișat „Ispitirea Sfântului Antonie” și un tablou cu aceeași temă aparține lui Salvador Dali.

O icoană, reprezentându-l pe Sfântul Antonie cel Mare, pe care este inscripționat anul 1467, se păstrează în biserica Sfântul Gheorghe Vechi din București. „Această icoană pe lemn, afirmă specialiștii, este cea mai veche cunoscută din Țara Românească”¹.

Compozitorul Werner Egk ne-a lăsat o cantată-oratoriu pentru orchestră, cor și solo, purtând titlul „Tentațiile Sfântului Antonie”, iar Paul Hindemith a compus o simfonie intitulată „Mathias der Maler”, care are trei părți, corespunzând tripticului grunewaldian: „Concertul îngerilor”, „Punerea în mormânt” și „Ispitirea Sfântului Antonie”.

Nicolae Corneanu conchide: „Iată o serie de date ce reflectă, credem noi, într-o măsură suficientă ecoul pe care persoana, viața și mai ales «ispitirile» Sfântului Antonie cel Mare le-au găsit permanent în conștiința artiștilor. Nu avem cunoștință ca vreun alt sfânt să fi fost mai mediatizat, la aceasta contribuind scriitorii, pictorii și muzicienii”².

¹ **Ibidem**, p. 148.

² **Ibidem**, p. 149.

Timotei Seviciu: *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*¹
(teză de doctorat susținută în anul 1972,
la Facultatea de Teologie din București)

La începutul cărții sale, Timotei Seviciu ne prezintă, pe scurt, viața Sfântului Chiril al Alexandriei. Acesta „s-a născut în jurul anului 370, în orașul pe care mai târziu avea să-l păstorească. Aici a primit o educație clasică și teologică, după câte se pare chiar ascetică, pe lângă vestiții călugări egipteni”².

Chiril a fost diacon și preot în Alexandria, iar după mutarea la Domnul a unchiului său, Patriarhul Teofil al Alexandriei, în anul 412, i-a fost succesor în scaun.

În timpul arhipăstoririi sale, Biserica era tulburată de erezia lui Nestorie, Patriarhul Constantinopolului (428-431), care învăța că Domnul Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, a fost compus din două persoane, „una divină - Cuvântul, care a locuit într-una umană - Iisus, de unde și imposibilitatea de a numi pe Sfânta Fecioară drept Născătoare de Dumnezeu”³.

Pentru a evita o ruptură în sânul Bisericii, pricinuită de noua erezie apărută, care era propovăduită de Patriarhul Constantinopolului, întăistătorul celui mai înalt scaun patriarhal din

¹ **Arhimandrit Timotei Traian Seviciu**, *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1973.

² **Ibidem**, p 11.

³ **Ibidem**.

Răsărit, împăratul Teodosie al II-lea (408-450) a convocat de Rusalii, în anul 431, la Efes, cel de-al treilea Sinod Ecumenic. Acesta „a fost prezidat de Sfântul Chiril al Alexandriei și a condamnat învățătura hristologică nestoriană, proclamând solemn numirea de «Născătoare de Dumnezeu» pentru Sfânta Fecioară Maria”¹.

„Patru zile mai târziu, Patriarhul Ioan al Antiohiei (429-441) a sosit la Efes cu Episcopii săi sufragani, neezitând să țină un sinod aparte, cu participarea mai multor adepți ai lui Nestorie, excomunicându-l pe Sfântul Chiril. Aflând de cursul lucrurilor, împăratul Teodosie a declarat depuși din treaptă și pe Sfântul Chiril și pe Nestorie, arestându-i. După examinarea dosarului cauzei însă, Sfântului Chiril i s-a permis întoarcerea la Alexandria, unde a fost primit în triumf. Nestorie a fost exilat”².

Sfântul Chiril s-a stins din viață în anul 444.

Sfântul Chiril al Alexandriei ne-a lăsat o operă teologică vastă, deosebit de valoroasă. Lucrările scrise de acesta sunt: «Despre închinarea și adorarea în duh și adevăr»; «Glafire»; «Comentarii la cărțile Vechiului și Noului Testament»; «Tezaur despre Treimea Sfântă și cea de o ființă»; «Despre Treimea Sfântă și de o ființă»; «Contra blasfemiilor lui Nestorie»; «Despre dreapta credință». Trei apologii: «Către Sinod»; «Către Andrei de Samosata» și «Către Teodoret de Cir». «Dialog asupra întrupării Unuia Născut»; «Că Unul este Hristos»; «Contra celor ce nu vor să mărturisească pe Sfânta Fecioară ca Născătoare de Dumnezeu»; «Despre Sfânta religie a creștinilor împotriva cărților ateului Iulian»; Predici; 30 de Omilii pascale; precum și 88 de scrisori cu conținut dogmatic.

„Sfântul Chiril a săpat albia largului fluviu dogmatic și duhovnicesc al Bisericii atât de adânc, încât cursul acestuia a rămas statornicit pentru totdeauna. El sfârșește și încununează șirul

¹ **Ibidem**, p. 12.

² **Ibidem**.

marilor Părinți greci normativi pentru credința tuturor celor ce mărturisesc pe Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat”¹.

În veacul al V-lea, a apărut erezia hristologică monofizită, răspândită inițial de monahul Eutihie din Constantinopol, care accentua atât de mult firea dumnezeiască a Mântuitorului, încât cea omenească era anihilată sau absorbită de natura divină. Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, din anul 451, a combătut monofizitismul, însă Bisericele: Coptă, Etiopiană, Armeană, Siriană-Iacobită și Iacobită din Malabar nu au acceptat hotărârile acestui Sinod, fiind numite din acest motiv Biserici antecalcedoniene sau necalcedoniene, „temeluite pe cele dintâi trei Sinoade Ecumenice, care nu s-au separat de Biserica Ortodoxă prin hotărâri solemne”².

În primul capitol al tezei sale de doctorat, Timotei Sevciciu ne prezintă hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei, afirmând că: „În ansamblul teologiei chiriliene, învățătura despre persoana lui Iisus Hristos Mântuitorul se bucură de o extensiune aparte. Temelia ei este cea a Sfintei Scripturi și a Părinților anteriori, la care face apel stăruitor până la formulările considerate cele mai personale”³.

„Cuvântul este Fiul lui Dumnezeu născut din Tatăl și nu făcut, născut din veșnicie în chip spiritual și tainic. Dumnezeu Tatăl a născut pe Fiul din El Însuși, printr-o naștere unică, deci, Fiul este consubstanțial cu Tatăl, Dumnezeu prin natură ca și Tatăl, din ființa Tatălui. Tatăl este veșnic, nemuritor, împărat, creator, atotputernic, Dumnezeu, lucrător și tot așa și Fiul și Lui îi revine misiunea de mijlocitor între Dumnezeu și lume. Cu osebire, rostul acesta este împlinit prin întrupare, când s-au unit în El atât firea dumnezeiască cât și cea omenească. Pentru Sfântul

¹ *Ibidem*, p. 14.

² *Ibidem*, p. 16.

³ *Ibidem*, p. 18.

Chiril, întruparea reprezintă gradul suprem de comunicare a perfecțiunii divine în afara lui Dumnezeu. Ea este cea mai mare teofanie, prin care Dumnezeu se arată trupește”¹.

Sfântul Chiril al Alexandriei consideră că întruparea Fiului lui Dumnezeu, cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi, a fost gândită și statornicită înaintea făcerii lumii, în Dumnezeu, prin preștiința Lui, iar „rațiunea principală a întrupării este, în viziunea chiriliană, aceea a mântuirii, a răscumpărării din păcatul lui Adam”².

„La plinirea vremii, Dumnezeu Tatăl a trimis în lume pe Fiul Său, în chip omenesc, care pentru noi a murit și a stricat împărăția morții. Împreună cu moartea, prin Hristos, a fost biruit și păcatul, firea omenească fiind repusă în starea pură de la început. Pentru această lucrare nu era suficientă trimiterea unui înger, a unui Apostol sau a unui sfânt, ci însăși întruparea Celui mai înainte de veci”³.

Inedită este informația Sfântului Chiril, conform căreia „ziua în care a fost zămislit Fiul lui Dumnezeu în pântecul Sfintei Fecioare Maria este vinerea, adică aceeași cu cea a morții Sale pe cruce”⁴.

Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu „trebuia să se adapteze limitelor omenești și în același timp să păstreze neatinsă sublimitatea demnității dumnezeiești, care Îi aparținea prin ființă, la fel ca și Tatălui. Chenoza este justificată prin precizarea continuă că ea nu prejudiciază mărirea dumnezeirii, Cuvântul rămânând pururea în neschimbabilitatea Sa. Prin chenoză, Cuvântul și-a însușit tot ce aparține firii umane: nașterea, creșterea, foamea, oboseala, suferința, moartea și altele. Niciodată

¹ **Ibidem**, p. 19.

² **Ibidem**, p. 20.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**.

nu ar fi obosit Acela căruia îi aparține atotputernicia, nu s-ar fi putut vorbi de foame la Acela care este viața și hrana tuturor ființelor, dacă nu și-ar fi împroriat un trup făcut prin natură pentru foame și oboseală”¹.

Despre întruparea Fiului lui Dumnezeu, Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă: „Același care s-a născut negrăit din Tatăl înainte de veci, în vremea de apoi s-a născut trupest, a murit și a înviat. Însă Acela care preexistă trupului nu primește o nouă existență, ci doar un mod nou de a exista, întruparea. Astfel, omenește îi aparține noutatea, iar dumnezeiește, veșnicia”².

În concepția Sfântului Chiril, când vorbim despre Domnul nostru Iisus Hristos „nu înțelegem doar Cuvântul lui Dumnezeu luat în Sine, ci când I se adaugă elementul uman și se întrepătrunde cu trupul, căci numai pe Cuvântul lui Dumnezeu unit cu umanitatea printr-o unire negrăită îl înțelegem ca Hristos. În Taina Întrupării este înțeles nu numai Dumnezeu, ci și omul”³.

„Trupul lui Hristos aparține Cuvântului, într-o unitate indisolubilă. Faptul este redat foarte pregnant în Anatematisme 11 și 12: «Dacă cineva nu mărturisește că trupul Domnului este făcător de viață și că el este propriu Cuvântului celui din Dumnezeu Tatăl, ci zice că este al altcuiva alături de el, unit la un loc cu el după merit, adică având numai o locuință dumnezeiască și nu este făcător de viață după cum am zis, întrucât el a fost propriu Cuvântului, care are puterea de a face toate vii, să fie anatema!». Și «Dacă cineva nu mărturisește că, Cuvântul lui Dumnezeu a pățimit în trup și că a fost răstignit în trup și că a gustat moartea în trup, fiind cel dintâi

¹ Ibidem, p. 21.

² Ibidem, p. 22.

³ Ibidem.

născut din morți, întrucât Dumnezeu este viață și de viață făcător, să fie anatema!»¹.

„Când zicem că Domnul nostru Iisus Hristos a coborât din cer și de sus, nu zicem aceasta ca și când sfântul Său trup a fost adus de sus, din cer, ci urmăm mai degrabă Sfântului Pavel, care zice limpede: «Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer» (I Corinteni 15,47). Mântuitorul Însuși spune: «Nimeni nu s-a suit la cer, decât Cel Care S-a pogorât din cer, Fiul Omului, Cel ce este în cer» (Ioan 3,13). Sfântul Chiril subliniază deci că trupul Mântuitorului nu este adus din cer, după cum nu este nici fictiv, aparent, ci pământesc, propriu și nu adoptat. Nașterea Sa omenească, dar și supranaturală din Duhul Sfânt și Fecioara Maria încă dovedesc acest lucru. El nu putea deveni om desăvârșit decât printr-o naștere ca a noastră, naștere totuși cu totul minunată, pentru că Acela care se făcea trup era Dumnezeu. Trebuie mărturisit, bineînțeles, că El a înzestrat trupul ce și l-a unit cu un suflet rațional. Căci nu a lăsat de-o parte ceea ce este mai bun în noi, adică sufletul, pentru a nu avea grijă decât de trupul făcut din pământ. Precizarea despre sufletul rațional se impune pentru Sfântul Chiril al Alexandriei, mai ales, din pricina controverselor apolinariste. De asemenea, după cum este desăvârșit în dumnezeirea Sa, tot așa este desăvârșit și în umanitatea Sa, constituind un singur Hristos Domn și Fiu, nu numai prin alăturarea dumnezeirii și trupului, ci printr-o legătură deasupra înțelegerii a două elemente complete. Firea omenească este, deci, un element decisiv în Iisus Hristos și există numai după întrupare»².

Sfântul Chiril mai spune că: „Întruparea nu constă numai în faptul că Cuvântul lui Dumnezeu ia firea omenească. Ea

¹ *Ibidem*, p. 23.

² *Ibidem*, pp. 23-24.

este, de asemenea, unirea a două firi: cea dumnezeiască, inseparabilă de ipostasul Cuvântului și cea omenească, creată; cea dintâi nedizolvând pe cea de-a doua, iar cea de-a doua neanulând pe cea dintâi”¹.

Patriarhul Alexandriei explică mai departe că „altceva este dumnezeirea și altceva umanitatea, luate fiecare din punctul de vedere al rațiunii intime; dar în Hristos ele s-au întâlnit fără amestec sau schimbare, într-o unitate ce miră și depășește mintea”².

Referindu-se la persoana Mântuitorului, Sfântul Părinte spune că în aceasta „s-au întâlnit două firi una cu cealaltă într-o unire fără ruptură și totuși fără a se amesteca sau schimba, pentru că trupul rămâne trup chiar devenind trupul lui Dumnezeu și Cuvântul, la fel rămâne Dumnezeu chiar apropiindu-și trupul. Ținând seama de aceasta noi evităm de a aduce vreo atingere unității deținute, zicând că ea este din două firi; dar după unire ne ferim de a despărți firile și a despărți pe Fiul zicând, cum au făcut și Părinții «O fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul». Astfel, cât este vorba doar de gândire și de a nu privi chipul în care s-a făcut întruparea decât cu ochii sufletului, spunem că firile care s-au unit sunt două, dar că nu este decât un singur Hristos, care este Cuvântul lui Dumnezeu făcut om și întrupat”³.

Vorbind despre unirea ipostatică a celor două firi în Domnul Hristos, Sfântul Chiril scrie în anatematismele sale: „«Dacă cineva nu mărturisește că Cuvântul cel din Dumnezeu Tatăl s-a unit cu trupul în chip ipostatic și că unul este Hristos, dimpreună cu trupul Său, același, adică Dumnezeu și om laolaltă, să fie anatema!». Și «Dacă cineva în Hristos, care

¹ *Ibidem*, pp. 24-25.

² *Ibidem*, p. 25.

³ *Ibidem*, p. 26.

este unul, împarte ipostasurile după unire, legându-le între ele numai cu legătura cea după merit, adică după autoritate și putere și nu cu întâlnirea laolaltă printr-o unire naturală, să fie anatema!». În scrisoarea către Succensus, de asemenea, se găsește precizarea că «Unind pe Cuvântul Tatălui cu Sfântul Trup înzestrat cu suflet rațional în chip inefabil și mai presus de minte, neamestecat, neschimbat, nemodificat, mărturisim un singur Hristos, Fiu și Domn, același Dumnezeu și om, nu altul și altul, ci unul și același»¹.

„Iisus Hristos formează, în mod riguros, o singură persoană cu Cuvântul cel netrupesc. Umanitatea Domnului nostru Iisus Hristos este inefabil legată de firea Cuvântului. În Iisus Hristos, deci, nu este decât o singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul, veșnică, dar care în timp a devenit întrupată”².

„După unirea indisolubilă ceea ce a fost luat devine propriu celui care ia; este un mod îndreptățit de a vedea că Iisus este Dumnezeu, Fiul adevăratului Dumnezeu, singurul și unicul Fiu ca și Cuvânt al lui Dumnezeu Tatăl, că El este născut pe de-o parte dumnezeiește, înaintea veacurilor, pe de altă parte același este născut în ultima vreme după trup dintr-o femeie. Căci chipul robului nu era al altuia, ci al Lui Însuși. Deci noi zicem, precizează Sfântul Chiril, că trupul a fost propriu Cuvântului și nicidecum al vreunui om, deosebit și separat, ca și cum Hristos și Fiul s-ar înțelege că este un altul în afară de El. Și după cum trupul nostru se zice că este propriu în chip deosebit fiecăruia dintre noi, tot astfel trebuie să înțelegem și în cazul lui Hristos, Care este unul”³.

În viziunea Sfântului Chiril, „Cuvântul a luat o umanitate completă, deci el admitea în Acesta o facultate omenească de

¹ **Ibidem**, p. 27.

² **Ibidem**, p. 28.

³ **Ibidem**, p. 32.

a voi și a lucra. Demn de remarcat însă este faptul că voința umană în Iisus Hristos se supune necondiționat, permanent și total voinței divine. Pentru că, spune Sfântul Chiril, Dumnezeu Tatăl a hotărât să mântuiască întregul neam omenesc și pentru că aceasta nu se putea împlini de către nici o creatură, întrucât depășea cu mult puterile ei, Fiul lui Dumnezeu cunoscând voința lui Dumnezeu Tatăl, a luat asupra Lui această sarcină de a realiza răscumpărarea și această misiune mântuitoare. Astfel, a coborât până la a încerca de bunăvoie condițiile slăbiciunii firii omenești”¹.

„Lipsa de păcat a Mântuitorului este privită de Sfântul Chiril sub aspect soteriologic, ca o condiție a răscumpărării, a dobândirii stării originare a omului, căci firea trupului nu rămâne în vechea sa stare atunci când este asumată de Cuvântul nepieritor și dătător de viață, ci scapă stricăciunii și distrugerii. Într-unul dintre textele mai sugestive, acesta spune: «Într-adevăr El nu a săvârșit păcatul; în El firea omenească și-a câștigat o nevinovăție absolut ireproșabilă». El a fost deci, întru totul asemenea nouă, afară de păcat; fapt din care rezultă alte consecințe. Lipsa de păcat din sfera voinței și acțiunii lui Hristos corespunde lipsei de eroare din domeniul cunoașterii”².

„Pentru Sfântul Chiril al Alexandriei, umanitatea Domnului Hristos este înainte de toate instrumentul de care se slujește Cuvântul în realizarea mântuirii omului”³.

„Potrivit învățăturii Sfântului Chiril al Alexandriei, Cuvântul lui Dumnezeu este nepătimitor, dar în afară de trup, căci Cel care pentru noi a purtat cinstita cruce și a suferit moartea nu a fost om comun, pe care l-am putea înțelege deosebit și aparte lângă Cuvântul cel din Dumnezeu Tatăl; ci El

¹ **Ibidem**, p. 34.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 35.

Însuși, Domnul mării, a suferit în trup, după Scripturi. Pentru a nu face din umanitatea lui Iisus Hristos o persoană distinctă de Cuvântul lui Dumnezeu, Sfântul Chiril înclină mai mult spre a atribui Acestuia pătimirea, deși Iisus a suferit nu în firea cea divină, ci în propriul trup”¹.

În urma morții trupului Său pe cruce, Domnul Hristos „nu a lăsat ca acesta să continue a fi muritor și supus stricăciunii, ci pentru că era trupul lui Dumnezeu cel nestricăcios, adică propriul Său trup, El l-a statornicit dincolo de moarte și de stricăciune, iar această regenerare spirituală este o adevărată îndumnezeire”².

Conform învățaturii Sfântului Chiril al Alexandriei „în actul închinării noastre la Domnul Hristos, noi nu despărțim firea omenească de Cuvântul lui Dumnezeu cu care s-a unit ipostatic, ci Cuvântul este adorat ca Fiul adevărat și unic al lui Dumnezeu împreună cu trupul pe care l-a asumat la întrupare”³.

„Sfântul Chiril al Alexandriei a sesizat în timpul Sinodului al III-lea Ecumenic de la Efes, din anul 431, pericolul eliminării sau contestării învățaturii de bază a creștinismului, conform căreia Sfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu. Dacă nu este așa înseamnă că Iisus Hristos cel născut din ea nu este Dumnezeu. Din acest motiv, Sfântul Părinte a afirmat în prima sa anatematismă: «Dacă cineva nu mărturisește că Emanuel este cu adevărat Dumnezeu și că pentru aceasta Sfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu: căci a născut trupește pe Cuvântul cel din Dumnezeu Tatăl, care s-a făcut trup, să fie anatema!»”⁴.

„Ideile principale ale învățaturii Sfântului Chiril al Alexandriei sunt sintetizate în cele douăsprezece anatematisme

¹ **Ibidem**, pp. 35-36.

² **Ibidem**, p. 36.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, pp. 36-37.

ale sale, după cum urmează: „Cel născut din Sfânta Fecioară este Dumnezeu adevărat, iar ea este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu s-a unit cu trupul în mod ipostatic, fiind deci una cu acesta. În consecință firile nu se unesc relativ, nici nu se pot împărți. La fel, nimic nu se atribuie uneia sau alteia ca la două persoane (ipostasuri) diferite. Hristos nu este un om purtător de Dumnezeu, ci Însuși Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. Nu se face deosebirea firilor, căci El este Dumnezeu și om laolaltă. Cuvântul lui Dumnezeu nu a lucrat prin Hristos ca printr-o persoană deosebită. Hristos nu este «dimpreună» adorat, preamărit cu Cuvântul, ci este cinstit cu o singură închinare. Duhul prin care Domnul Hristos a lucrat nu i-a fost ceva străin, ci propriu. Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, este Arhiereu în stare de jertfă și jertfitor pentru noi. Trupul Domnului Hristos este dătător de viață prin unirea Sa cu Cuvântul. Cuvântul lui Dumnezeu cel nepătimitor a pătit și înviat în acest trup”¹.

În viziunea Sfântului Chiril al Alexandriei, „în Iisus Hristos nu există decât o singură persoană, aceea a Cuvântului unit ipostatic cu o umanitate completă. Această umanitate nu este o persoană aparte, ea avându-și subzistența în Cuvântul întrupat”².

În cel de-al doilea capitol al tezei sale de doctorat, Timotei Seviciu vorbește despre acordul dintre hristologia Sfântului Chiril și aceea a Sinoadelor Ecumenice.

Autorul cărții observă mari similitudini între învățătura celui de-al IV-lea Sinod Ecumenic de la Calcedon, din 451 și cea a Sfântului Chiril, în special în ceea ce privește: „identitatea Cuvântului de dinaintea întrupării cu cel de după întrupare”; „Cuvântul a avut o naștere din veac după dumnezeire și una în timp după umanitate, din Fecioara Maria”; „nașterea

¹ *Ibidem*, pp. 38-39.

² *Ibidem*, p. 39.

în timp a avut loc pentru noi și a noastră mântuire”; „Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu”; „Iisus Hristos este în două firi”; „firile se unesc fără să se amestece, fără să se schimbe, fără să se împartă și fără să se despartă”; „unirea firilor nu a suprimat deosebirea lor”; „firile și-au păstrat fiecare proprietățile lor” și „unirea firilor este într-o singură persoană și un singur ipostas”. Timotei Seviciu conchide: „Definiția de la Calcedon este, așadar, precumpănitor chiriliană, căci formulele chiriliene și-au asimilat formula celor două firi și nu invers. Ea confirmă, în fond, hotărârea Sinodului al III-lea Ecumenic, adică hristologia Sfântului Chiril, fără să-și însușească însă și unii termeni proprii acesteia”¹.

În ceea ce privește învățătura celui de-al V-lea Sinod Ecumenic, care a avut loc la Constantinopol, în anul 553, „punctele esențiale de doctrină își găsesc corespondență în cele analizate la Sinodul de la Calcedon, încadrându-se perfect în orizontul chirilian”². Dintre aceste puncte din hristologia sinodului, autorul amintește: „identitatea Cuvântului veșnic cu Cel întrupat”; „Iisus Hristos a avut o naștere din veac după dumnezeire și una în timp, după umanitate”; „Unul și Același Hristos nu poate fi despărțit, chiar dacă deosebirea firilor se păstrează”; „unirea firilor în Iisus Hristos este ipostatică”; „dogma mariologică subliniază pregnant calitatea Sfintei Fecioare Maria de Născătoare de Dumnezeu”; „Iisus Hristos este «din două» și «în două» firi”. De asemenea, „unirea ipostatică are consecințe, precum comunicarea însușirilor în persoana Mântuitorului; lipsa Acestuia de păcat și faptul că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu”. Timotei Seviciu afirmă în concluzie că „nicăieri, autoritatea teologică și prestigiul de dascăl universal ale Sfântului Chiril nu apar mai impozante

¹ **Ibidem**, p. 48.

² **Ibidem**, p. 49.

ca în actele Sinodului al V-lea Ecumenic. El este autoritatea dogmatică centrală și unitate de măsură pentru învățătura tuturor scriitorilor bisericești puși în discuție”¹.

Autorul cărții ne prezintă în continuare punctele hristologice ale Sinodului VI Ecumenic, de la Constantinopol, din 680-681, care sunt următoarele: „dumnezeirea Cuvântului întrupat”; „dualitatea firilor în unitatea persoanei”; „realitatea lucrării divino-umane” și „dualitatea voințelor și lucrărilor”, toate aparținând Sfântului Chiril al Alexandriei. În viziunea lui Timotei Seviciu, textul adoptat de acest Sinod „corespunde perfect hristologiei Sfântului Chiril al Alexandriei, care, încă în preambul, este citat ca autoritate prin scrisorile sale contra lui Nestorie. Sinodul al VI-lea Ecumenic a elucidat unele aspecte deosebite ale disputelor hristologice, la care contribuția lucrărilor Sfântului Chiril a fost substanțială”².

În încheierea celui de-al doilea capitol al cărții sale, Timotei Seviciu afirmă: „Învățătura Sfântului Chiril rămâne autoritatea supremă patristică de control în hristologie. În concluzie, se constată permanent nu numai un acord formal între hristologia Sfântului Chiril și cea a Sinoadelor Ecumenice din vremea sa ori de după el, ci, mai mult încă, influența hotărâtoare pe care ea a avut-o asupra lor”³.

Cel de-al treilea capitol al tezei de doctorat a lui Timotei Seviciu este dedicat hristologiei chiriliene pe care au dezvoltat-o și adâncit-o unii teologi reprezentativi. Autorul tezei afirmă: „Între teologii ce interesează a excelat Leonțiu de Bizanț, a cărui contribuție la dezvoltarea hristologiei este legată mai ales de doctrina ipostasului, integrată apoi în teologia bizantină prin Sfântul Maxim Mărturisitorul și

¹ *Ibidem*, p. 52.

² *Ibidem*, pp. 54-55.

³ *Ibidem*, p. 55.

Sfântul Ioan Damaschinul. De fapt planul întregului sistem, sintetizat în «Dogmatica» Sfântului Ioan Damaschinul, este cel al Sfântului Chiril al Alexandriei¹.

În acest capitol, autorul ne prezintă învățătura hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei preluată și dezvoltată de către cei trei Părinți ai Bisericii menționați, la care se adaugă și alți scriitori bisericești, precum: Eustațiu, Ioan și Teodor de Skitopolis, Teodor de Raitu, Proclu de Constantinopol, Justinian, supranumit „împăratul teolog”, Efrem, Patriarhul Antiohiei și Anastasie I al Antiohiei. Dintre teologii apuseni sunt menționați: Dionisie Exiguul, Ghenadie de Marsilia și Cassiodor. În încheierea capitolului, autorul afirmă: „Prin felul de a clarifica noțiunile, de a tatona direcțiile înțelegerii, gândirea lui Leonțiu constituie un progres în raport cu hristologia Sfântului Chiril. Dar chiar pentru cei care l-au urmat și l-au aprofundat, temelia rămâne tot aceea a Patriarhului Alexandriei. Fără Sfântul Chiril, autorii patristici următori nu ar fi ajuns la o viziune atât de clară a legăturii esențiale dintre ipostasul dumnezeiesc și firea omenească”².

În cel de-al patrulea capitol al tezei sale de doctorat, Timotei Sevciciu vorbește despre hristologia Sfântului Chiril, în interpretarea sinoadelor și a teologilor necalcedonieni.

Dintre sinoadele necalcedoniene este pomenit cel de la Tars, din anul 1177, care nu a acceptat învățătura celui de al IV-lea Sinod Ecumenic de la Calcedon.

De asemenea, cei mai de vază reprezentanți ai monofizismului, dintre care autorul amintește pe: Timotei Aelurul, Patriarhul Alexandriei, Filoxen, Episcop de Mabug și Sever, Patriarhul Antiohiei, la care se adaugă Ibn Siba și Ibn Muquaffa, acceptă doar o singură fire în Domnul Hristos. Timotei, Patriarhul

¹ **Ibidem**, p. 57.

² **Ibidem**, pp. 68-69.

Alexandriei, deci un urmaș în scaun al Sfântului Chiril, a afirmat în acest sens: „Hristos era una cu trupul Său, căci trupul Său nu avea ipostas sau esență înaintea zămislirii Cuvântului pentru a I se putea da numele de fire aparte, fiindcă firea nu există fără ipostas, nici ipostasul fără persoană. Dacă deci, sunt două firi, în mod necesar sunt și două persoane; dar dacă sunt două persoane, sunt și doi Hristoși”¹. În pofida unor astfel de păreri teologice, unii „învățători ai monofizitismului întrebuițează termenii fire, ipostas și persoană ca sinonimi”².

În încheierea acestui capitol al cărții, Timotei Sevciciu afirmă: „În concluzie, putem spune că, pentru teologii necalcedonieni integritatea firii umane în persoana Cuvântului întrupat este atestată fără a se folosi pentru aceasta termenul de fire, care rămâne aproape exclusiv pentru desemnarea divinității. Urmărind unitatea persoanei Cuvântului întrupat, teologii necalcedonieni au neglijat componentele ei, ceea ce a făcut ca învățătura lor să fie incompletă. De altfel, limbajul moderat al teologilor menționați, caracterizat prin sinonimia termenilor fire, ipostas și persoană, dă sens ortodox tuturor formulelor de aparență monofizită ale necalcedonienilor, adică «o singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat» a Sfântului Chiril, vrea să spună: «o persoană a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat», «unire fizică» trebuie înțeleasă prin «unire ipostatică», iar «unire prin compunere» înseamnă «unire fără amestecare»”³.

În cel de-al cincilea capitol al tezei sale de doctorat, autorul ne prezintă încercările nereușite de reconciliere dintre calcedonieni și necalcedonieni, pe baza hristologiei chiriliene.

Încercând o împăcare între Biserica Ortodoxă și cea necalcedoniană, unii împărații bizantini au emis anumite edicte, în

¹ **Ibidem**, p. 79.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 82.

acest sens. Acestea sunt „Henoticonul” lui Zenon, „Ectesisul” promulgat de împăratul Heraclie și „Typosul” lui Constans al II-lea, care însă nu și-au atins scopul.

Pe lângă edictele emise de împărați, au avut loc două conferințe teologice între reprezentanții celor două Biserici, la Constantinopol, în 532 și 566, dar fără niciun rezultat.

De asemenea, au avut loc discuții teologice între personalități marcante ale Bisericii Ortodoxe și ale celei necalcedoniene, precum dialogul Sfântului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus, fostul Patriarh al Constantinopolului (la Cartagina, în jurul anului 645) și cu Teodosie, Arhiepiscopul Cezareei Bitiniei (la Byzia, în anul 656). În cadrul acestora s-a făcut mereu apel la învățătura Sfântului Chiril.

Dintre tratativele de împăcare cu Biserica Armeniei, autorul cărții amintește sinoadele de la Vagharșapat (491), Dwin (527 și 556) și Constantinopol (597), precum și încercările Patriarhului Fotie al Constantinopolului și ale împăratului Manuil Comnenul, dar care nu au dus la rezultatul scontat.

În capitolele al VI-lea, al VII-lea și al VIII-lea ale cărții sale, autorul vorbește despre relațiile dintre Bisericele Ortodoxe și Vechile Biserici Orientale în secolul al XX-lea, în decursul căruia s-a manifestat o dorință mai mare de apropiere dintre acestea. În acest sens, s-au organizat conferințe comune la Aarhus (Danemarca, între 11-15 august 1964), la Bristol (Anglia, între 26-29 iulie 1967), la Geneva (Elveția, între 16-21 august 1970), precum și la Addis Abeba (Etiopia, între 22-23 ianuarie 1971). „În privința firilor Mântuitorului, dezbaterile de la Aarhus au indicat o deosebire de terminologie. Cele de la Bristol au dus la aceeași concluzie, în privința voințelor și lucrărilor Fiului lui Dumnezeu întrupat. La Geneva și Addis Abeba s-a căutat depășirea impasului prin pregătirea unei declarații de reconciliere”¹.

¹ **Ibidem**, p. 106.

În viziunea lui Timotei Sevcicu, o reconciliere între Biserici se poate realiza numai în urma studierii obiective, de către specialiști, a cauzelor istorice și bisericești care au dus la apariția Bisericilor necalcedoniene, întrucât unele dintre aceste cauze nu mai există în zilele noastre; a vizitelor reciproce la nivel de Ierarhi, profesori și studenți, pentru o cât mai bună cunoaștere teologică și practică a realităților actuale din Bisericile Ortodoxe și cele Vechi Orientale.

În ultimul capitol al tezei sale de doctorat, Timotei Sevcicu vorbește despre valoarea hristologiei Sfântului Chiril, în contextul teologiei actuale și despre promovarea ecumenismului creștin.

„Teologii Bisericii au căutat întotdeauna să explice faptul că unirea a două firi inegale atrage de la sine prioritatea uneia. În cazul unirii firii dumnezeiești și omenești deci, concluzia este evidentă. Ceea ce rezultă însă este axioma dogmatică primordială a hristologiei: nu numai două firi, ci și o viață unică, unitatea de viață a lui Dumnezeu-Omul. La Sfântul Chiril al Alexandriei, teologii contemporani găsesc reliefată în mod lipsit de echivoc valoarea fiecărei firi depline, în unitate cu cealaltă într-aceeași persoană. Unitatea realizată pe planul firii este implicată într-un chip firesc și pe cel al voințelor și lucrărilor în Iisus Hristos”¹.

„Sfântul Chiril al Alexandriei nu a dat hristologiei numai ideile sale, ci și metoda sa. El este considerat «principalul reprezentant al argumentării printre Părinții greci». Se pare, într-adevăr, că el a completat într-un mod nou și a perfecționat vechea practică a argumentelor biblice cu aceea a argumentelor patristice. De asemenea, el rezervă și o scară mult mai largă argumentului rațional. Sfântul Părinte a aplicat adesea principiul economiei. Dacă el a fost intransigent cu privire la respectarea dreptarului credinței, nu a fost rigid sau intolerant cu acele

¹ *Ibidem*, p. 123.

formulări dogmatice care acopereau același conținut. Un număr de formule în circulație în vremea sa, unele încă nefixate, dar care nu contraveneau spiritului ortodox, primesc autoritatea numelui său, tocmai pentru a păstra în sânul Bisericii pe cei ce le purtau ca lozinci. El a acționat în virtutea unui principiu a cărui valabilitate a verificat-o. În scrisoarea către Proclu al Constantinopolului, privind atitudinea de adoptat față de învățătura lui Teodor de Mopsuestia, Sfântul Chiril zice: «În acest caz, iconomia este un lucru bun și înțelept». În acest fel, principiile și metodele sale pot fi aplicate la problemele generale ale hristologiei ecumenice de astăzi, cu șanse serioase. Aceasta, cu atât mai mult, cu cât ecumenicitatea ca atribut al Bisericii trebuie să se înțeleagă ca acea însușire pe care o are Biserica de a trăi în Hristos. Hristologia chiriliană, prin multiplele sale aspecte, contribuie la această cauză a unității bisericești. Valoarea ei ecumenică rezultă din însăși caracterele ei principale, ca acela de a fi pe deplin ortodoxă și tradițională, în consensul Părinților și sinoadelor ca și al dezvoltării teologice ulterioare mediatoare între poziții diferite și manifestând o suplețe deosebită, întrucât a urmărit mereu unitatea persoanei lui Iisus Hristos”¹.

„La Sfântul Chiril, umanitatea lui Hristos nu este izolată, formând o imagine paradigmatică doar, ci este umanitatea Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, prin care se lucrează la desăvârșirea noastră. Acest aspect se îngemănează cu cel de slujire, diaconie comună a Bisericilor doritoare de dialog”².

„Aportul Sfântului Chiril la cauza ecumenică nu se limitează la acela al dezvoltării hristologiei, ci se extinde la întreaga cugetare și lucrare a acesteia. Pentru Sfântul Chiril învățătura nu rămâne ceva detașat de viață, ci își găsește o

¹ **Ibidem**, pp. 123-124.

² **Ibidem**, p. 124.

aplicabilitate imediată în aceasta. Formulele sale chibzuite, interpretate în înțelesul cuvenit, reprezintă echilibrul Ortodoxiei în fața extremelor, «sabia cu două tăișuri, nu mai puțin victorioasă împotriva monofizitismului ca și contra nestorianismului». Astfel, învățătura Sfântului Chiril a avut, teoretic și practic, rolul de a împăca două hristologii, alexandrină și antiohiană, fără a-și sacrifica propria terminologie, mai mult încă, aceasta a rămas cea de bază a Bisericii, cu excepția expresiei «unire fizică»¹.

În concluziile cărții, autorul scrie că „echilibrul dogmatic al învățăturii Sfântului Chiril este îndeobște recunoscut, el identificându-se cu însăși poziția ortodoxă față de extremele nestoriană și monofizită. De fapt, în formulările sale se întâlnesc împletite unitatea și dualitatea, accentul pe una sau cealaltă punându-se în funcție de unghiul sub care este privită persoana Cuvântului”².

Pentru Timotei Seviciu, „diferența de înțelegere a terminologiei Sfântului Chiril al Alexandriei între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale pare a fi unica problemă doctrinară serioasă în preliminariile unui dialog ecumenic”³.

În încheierea cărții, autorul conchide: „Au trecut mai bine de cincisprezece veacuri de când învățătura Sfântului Chiril îndreptează cuvântul adevărului despre Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu. Pentru Biserică, ea strălucește într-un mod aparte prin tot ce a însemnat gândire, simțire și trăire în Iisus Hristos Domnul. Această învățătură este biblică, având rădăcinile adâncite mai ales în Evanghelia ucenicului iubit și în epistolele pauline. Este patristică, tradițională, mișcându-se în cadrul tâlcuirilor marilor dascăli ai creștinătății și de asemenea în cel al hotărârilor soboarelor a toată lumea. Pe lângă toate, ea are un pronunțat caracter iconomic și speculativ, ceea

¹ **Ibidem**, pp. 124-125.

² **Ibidem**, p. 127.

³ **Ibidem**.

ce permite teologilor o bogată exploatare. Din acest motiv, această învățătură este mereu actuală, putând folosi la lămurirea problemelor hristologice mai noi și contribuind totodată la înstăpânirea între creștini a unui duh de iubire, frățietate și pace care să sprijine năzuințele spre mai bine ale omenirii. Sfântul Chiril realizează o dogmă vie care i-a asigurat un loc cu anevoie de egalat în Biserica lui Iisus Hristos Domnul, de unde scrutează destinele ei în întreita calitate a misiunii sale sacerdotale, de Arhiereu fidel Stăpânului său, de călăuzitor al credincioșilor pe calea binelui și, cu osebire, de dascăl al întrupării Fiului lui Dumnezeu”¹.

¹ **Ibidem**, p. 129.

Gheorghe Drăgulin: *Eclesiologia*
tratatelor areopagitice și importanța ei
*pentru ecumenismul contemporan*¹
(teză de doctorat susținută în anul 1979,
la Institutul Teologic din București)

În introducerea tezei sale de doctorat, Gheorghe Drăgulin menționează faptul că, din anul 1961, majoritatea Bisericilor Ortodoxe au intrat în mișcarea ecumenică, deși „se știe că în anii începuturilor ei, ideea ecumenistă nu reușea în multe cazuri decât să stabilească unele diferențe de mentalitate între un Orient grec platonizant și un Occident latin aristotelizant. De aceea, s-a vorbit atunci de degajarea revelației creștine de tipul de cugetare, de structura psihologică și de celelalte elemente culturale ale epocii în care aceasta a apărut. Dar oricât de importante ar fi diferențele de ordin cultural-religios și politico-social în menținerea schismei de la 1054, faptul că diviziunea durează încă, în ciuda numeroaselor inițiative irenice, venite dintr-o parte sau alta a creștinătății, ne obligă să cercetăm mai profund și divergențele doctrinare de la originea ei. Tocmai acest obiectiv și l-a propus și activitatea ecumenistă mai nouă. În urma celei de a IV-a Adunări Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Uppsala, din anul 1968, perspectivele au dobândit o mai mare precizie și clarviziune. Îmbinându-se cele două metode de lucru, teoretică și practică, s-a pus accentul pe ideea de «comuniune» a Bisericilor, preocupare care permite și o aprofundare din punct

¹ **Pr. Gheorghe I. Drăgulin**, *Eclesiologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan*, publicată în revista „Studii Teologice”, nr. 1-4, 1979, pp. 54-300.

de vedere teologico-creștin a conceptului de om, trăitor într-o societate dezvoltată. De aceea în centrul dezbaterilor ecumeniste din timpurile noastre s-a impus eclesiologia, dar cercetarea asupra naturii Bisericii relevă anumite dihotomii între catolici și protestanți. Astfel, actualele discuții teologice asupra naturii așezământului mântuirii și neînțelegerea realității tainice a Bisericii ridică bariere de netrecut în calea apropierii creștine. Motivată eclesiologic sau biblic, problema papalității, de pildă, imprimă Bisericii o noțiune deosebită de aceea a creștinismului primar. Intercomuniunea spre care se tinde nu poate deveni o realitate imediată, atâta vreme cât supremația pontificală are valoarea unei dogme a dogmelor”¹.

Cu toate acestea, deosebit de important este faptul că „sub influența idealului și educației ecumeniste a timpurilor noastre, polemica interconfesională de odinioară a pierdut din virulența ei”².

Autorul cărții afirmă că, întrucât „Sfinții Părinți au rămas, dincolo de epoca și elementele noi care au apărut între timp, martorii autentici ai Tradiției comune a creștinătății neîmpărțite, problemele eclesiologice actuale cu care sunt confruntate străduințele ecumeniste pot dobândi clarificări noi, dacă vor fi cercetate sub optica operei Sfântului Dionisie Areopagitul”³. Gheorghe Drăgulin continuă: „Despre imensa influență a acestor tratate pseudoepigrafe asupra teologiei și experienței creștine, nu se poate vorbi ca despre un curent determinat de gândire. Ea a dat naștere în realitate la o mentalitate, fiind una dintre cele mai viabile prezențe modelatoare de suflete din cultura Europei”⁴. „Tratarea acestei teme are o importanță ecumenistă cu atât mai evidentă cu cât abordarea consecințelor

¹ **Ibidem**, pp. 59-60.

² **Ibidem**, p. 61.

³ **Ibidem**, p. 62.

⁴ **Ibidem**, p. 67.

eclesiologice ale teologiei areopagitice, în ciuda unor încercări mai vechi, este încă așteptată”¹.

Autorul cărții consideră că tratatele areopagitice au fost alcătuite în timpul împăratului Justinian (secolul al VI-lea), iar între izvoarele utilizate sunt amintite: Sfânta Scriptură, care ocupă un loc principal, „lucrările Părinților apostolici, fragmente de rituri liturgice anterioare, catehezele lui Teodor de Mopsuestia și ale Sfântului Chiril al Ierusalimului, precum și teologia Capadocienilor”². Drăgulin adaugă: „Tocmai în comunicarea cu Tradiția și în legătură cu întreaga istorie doctrinară a Ortodoxiei anterioare constă importanța Sfântului Dionisie Areopagitul. De aceea, pentru teologia și trăirea creștină, creatorul *Ierarhiilor* își păstrează o autoritate nedezmășită. «El va servi drept călăuză celor preocupați de speculații asupra ființei și a atributelor lui Dumnezeu, asupra cauzelor exemplare ale creației, asupra ierarhiilor îngerești și de făclie trăitorilor pe culmile desăvârșirii în obscurele întrebări asupra contemplației și ale extazului. Asceților, el le va arăta chipul cum poate sufletul să se unească cu Dumnezeu pe calea purificării și a iluminării; exegeții și liturgiștii vor învăța de la el să caute, sub învelișul textelor scripturistice și al ritualului bisericesc, un sens mai profund; arta creștină medievală, în sfârșit, va purta amprenta sa»”³.

„Punctele de vedere și temele teologice pe care necunoscutul convertit le-a pus în circulație se înscriu pe o arie foarte întinsă, de la angelologie, teandrie și apofatismul cunoașterii, până la ideea de Biserică văzută și nevăzută, contemplată în unitatea lucrării ei liturgice. Faptul de a fi realizat o formulă convergentă între mesajul creștin și înțelepciunea profană, iar, pe de altă parte, intenția transmiterii Sfintei Tradiții, a conferit

¹ *Ibidem*, p. 69.

² *Ibidem*, p. 70.

³ *Ibidem*.

presupusului ucenic al Apostolului Pavel nimbul teologului prin excelență. În perspectiva acestei optici, Areopagitul apare mai mare decât oricare alt dascăl creștin din perioada patristică. Tradus de timpuriu în limba siriană, apoi comentat în versiuni arabe, armene, copte și validat de scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul, *Corpusul dionisian* pătrunde în Occident cu autoritatea unei adevărate *Summa theologiae*¹.

Ținând cont de importanța ei, „în decursul unui mileniu, și multă vreme după aceea, teologia Areopagitului a fost considerată și utilizată ca una din formele primare ale teologiei eclesiale. Din punct de vedere teologic, ca și din cel filosofic, celebrul convertit a impus un spirit, o metodă și câteva teme fundamentale: Dumnezeu, sufletul, problema cunoașterii religioase, legătura dragostei etc. Importanța autorului *Ierarhiilor* a rămas covârșitoare, dincolo de obiecțiile eclesiologice posibile; în el se recunoaște conștiința bisericească tradițională, în ciuda procedului literar al pseudonimatului, dovedit ca atare în epoca modernă”².

Gheorghe Drăgulin afirmă că „pe baza identității de nume, misteriosul autor a fost confundat de-a lungul istoriei cu următoarele patru omonime: convertitul paulin din Areopagul Atenei, Sfântul Dionisie al Corintului, Sfântul Dionisie, episcopul Alexandriei, și Sfântul Dionisie al Parisului”³.

Autorul cărții împarte opera Sfântului Dionisie Areopagitul în două categorii. Prima dintre ele ar fi compusă din scrierile autentice, alcătuită din cele patru tratate cunoscute și zece scrisori, la care se adaugă și scrierile neautentice, atribuite acestuia.

În prima parte a cărții sale, Gheorghe Drăgulin vorbește despre lumea inteligențelor umane în universul areopagitic,

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, pp. 71-72.

³ *Ibidem*, p. 76.

afirmând că „tratatele areopagitice nu sunt independente unul de altul, pentru că subiectul fiecăruia este subiectul tuturor”¹.

Autorul cărții scrie în continuare că „Dionisie Areopagitul ne înfățișează cosmosul întâi ca o ierarhie naturală, constituită prin creație și apoi ca o ierarhie supranaturală sau harică, ce decurge din opera mântuirii. Purtători ai chipului Ziditorului a toate, care rămâne transcendent în esența Sa, oamenii și celelalte făpturi există în diverse moduri și forme de viață. Participarea la iubirea lui Dumnezeu reflectă adâncul înțelepciunii Sale, care a înzestrat fiecare ființă în concordanță cu propria sa capacitate spirituală. După principiul deschiderii duhovnicești, Areopagitul prezintă făpturile sub forma unei scări. Treapta cea mai de jos a acestei ierarhii naturale a universului o constituie lucrurile materiale, natura anorganică, iar cea mai de sus culminează în esențele îngerești, spirite pure: Spre Dumnezeu se întorc toate, ca spre termenul convenit fiecăruia și pe care toate-L doresc; cele ce au minte și rațiune căutându-L cu cunoașterea; cele sensibile cu sensibilitatea; cele ce n-au sensibilitate prin mișcarea firească a instinctului de viață, iar cele fără viață și care n-au decât existență, Îl caută prin aptitudinea lor de a participa la existență”².

„În legătura organică a ierarhiei dionisiene, creaturile ocupă locul pe care vrednicia lor proprie îl merită în structura piramidală a universului. Demnitatea dobândită de către creatură corespunde, deci, realității etice de care ea este capabilă, iar predeterminarea divină respectă liberul arbitru al persoanei sau, mai bine zis, coincide cu el”³.

În ceea ce privește Biserica și Liturghia, acestea „sunt cele două aspecte complementare ale unicei viziuni a lumii pseudo-dionisiene. Biserica nu este un loc de dezordine și un ansamblu

¹ *Ibidem*, p. 83.

² *Ibidem*, p. 84.

³ *Ibidem*, pp. 85-86.

incoerent. Datorită revelației lui Dumnezeu în ea, care mijlocește inteligențelor cunoaștere și unitate îndumnezeitoare, aceasta devine templul ordinii spirituale și al frumuseții cosmice luminate de sus”¹.

În viziunea Sfântului Dionisie, „în ciuda însușirilor care diferențiază pe om de înger, există o continuitate reală între ierarhia cerească și cea bisericească. În ceea ce privește ierarhia bisericească, structura ei cuprinde mai întâi o triadă care inițiază și consacră: Episcopul, preotul și diaconul și apoi o triadă de inițiați: călugării, poporul sfânt și catehumenii. Ierarhul, prin autoritatea sa supremă și indiscutabilă, arată o dată mai mult sensul și caracterul sacru al ordinii din ierarhia noastră. Iluminat prin mijlocirea îngerilor, el devine sfințitorul și inițiatorul desăvârșit în înțelegerea contemplărilor comunicate tuturor membrilor triadei din care face parte”².

„Adevărată căpetenie a grupei inițitoare, Episcopul - în înțeles dionisian - devine un «teolog», un autor inspirat, un instrument al alegerii divine. Iată de ce el se bucură de prerogativele și puterea Apostolilor; numai criteriul cronologic și cinstea unică de a fi văzut pe Fiul lui Dumnezeu întrupat îi înalță pe aceștia mai presus de un Ierarh. Preoții îl ajută pe Episcop în slujba sa supremă. Ei au fost sfințiți pentru iluminarea propriu-zisă a credincioșilor, iar diaconii sunt slujitori supuși preoților și Episcopilor”³.

„Înrudirea cinului monahal cu triada sacerdotală prin modul înalt de viață urmărit nu-i conferă totuși nici o putere de conducere în Biserică, rămânând în cuprinsul cetelor inițiate”⁴.

În subcapitolul „Știința în ierarhia bisericească”, autorul afirmă că „natura mixtă, materială și spirituală, a ierarhiei umane

¹ **Ibidem**, pp. 86-87.

² **Ibidem**, pp. 88-89.

³ **Ibidem**, p. 89.

⁴ **Ibidem**, p. 90.

îi mijlocește acesteia o cunoaștere concomitentă a realităților divine, cu ajutorul simbolurilor sensibile și al contemplațiilor inteligibile. În înțeles dionisian, știința ierarhiei vine de la Dumnezeu și ea poate fi preluată din cele două izvoare de credință, Sfânta Scriptură și Tradiția”¹.

În subcapitolul intitulat: „Lucrarea ierarhiei bisericești”, Gheorghe Drăgulin ne prezintă Sfintele Taine la Dionisie Areopagitul. Astfel, „Botezul constituie prima taină în doctrina dionisiană, aceea a iluminării. Ea este totodată și o taină a purificării unitive”². „Sfânta Împărtășanie prilejuiește sufletului renăscut participarea la noi daruri dumnezeiești ale ierarhiei, pentru asimilarea sa la Cel Bun”³. „Ungerea cu Sfântul Mir comunică sufletului credincios puteri de cunoaștere și sfințire, în stare să perfecteze lucrarea îndumnezeitoare, începută de mai înainte”⁴. „Taina Preoției trebuie înțeleasă ca pășire a candidatului într-o ordine sacerdotală dată. Treptele acestei ierarhii văzute au atribuții clar stabilite pentru fiecare, voite de Dumnezeu și exprimate prin rânduieli fixe de consacrare. «Taina» sfințirii monahale arată o dată mai mult stratificarea rangurilor, fiecărei stări de hirotonie corespunzându-i o treaptă jurisdicțională”⁵. „Înmormântarea este socotită, de asemenea, un «sacrament» de către teologul iluminării”⁶.

„Dionisie Areopagitul definește «sacramentul» ca o activitate simultană de curățire, iluminare și desăvârșire. După teologul nostru, sfințenia este necesară, atât săvârșitorului cât și primitorului tainei”⁷.

¹ **Ibidem**, p. 91.

² **Ibidem**, p. 93.

³ **Ibidem**, p. 94.

⁴ **Ibidem**, p. 95.

⁵ **Ibidem**, p. 96.

⁶ **Ibidem**, p. 97.

⁷ **Ibidem**, p. 98.

În cea de-a doua parte a cărții sale, autorul ne prezintă receptarea tratatelor lui Dionisie Areopagitul. Dintre autorii de limbă greacă, opera acestuia a fost comentată de Ioan de Schythopolis, de Patriarhul Gherman al Constantinopolului și de Gheorghe Pahymeris. „Se presupune că Sfântul Maxim Mărturisitorul ar fi lăsat scolii la toate operele înaintașului său, spre a-i conferi un sens ortodox. O parte din presupusele scolii aparțin în realitate lui Ioan de Schythopolis și poate, chiar Sfântului Gherman al Constantinopolului”¹.

„Răspândirea tratatelor dionisiene în Siria este legată de numele lui Serghie de Reșaina. De asemenea, demnă de remarcat este și activitatea exegetică a episcopului Ioan de Dara”².

„Din secolul trecut, a rămas și o traducere în limba armeană efectuată de către Ștefan de Siunia”³.

„La sfârșitul veacului al XIV-lea, cunoaștem o traducere a operei Sfântului Dionisie Areopagitul în slava sud-dunăreană și în rusă, tipărită apoi la Moscova, în 1787. Realizarea ei se datorează călugărului Isaia de la Muntele Athos”⁴.

„Mai târziu apar și versiuni românești. Astfel, către mijlocul veacului al XVIII-lea se cunoaște un miscelaneu teologic alcătuit numai din fragmente de opere dionisiene și din rugăciuni. Cu excepția epistolelor, întreaga operă areopagitică a fost tradusă în românește abia cu începere din anul 1932, de către Pr. Prof. Cicerone Iordăchescu în colaborare cu Theofil Simenschy”⁵.

Autorul pomenește și câteva cataloage care conțin opera Sfântului Dionisie Areopagitul.

¹ **Ibidem**, p. 112.

² **Ibidem**, pp. 109-110.

³ **Ibidem**, p. 110.

⁴ **Ibidem**.

⁵ **Ibidem**, pp. 110-111.

Dintre autorii răsăriteni care s-au inspirat din lucrările Sfântului Dionisie, sunt amintiți: Leonțiu de Bizanț, Eustratie din Constantinopol, Talasie Libianul, Grigorie din Cipru, Babai Sirianul, Andrei al Cezareii, Sofronie al Ierusalimului, Antiochus din mănăstirea Sfântului Sava, Isaac din Ninive, Simeon de Taibutheh, Anastasie Sinaitul, Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Teodor Studitul, Sfântul Grigore Palama, Nicolae Cabasila și alții.

În Occident, opera Sfântului Dionisie a fost utilizată de Papa Grigorie cel Mare și Beda Venerabilul. „Papa Martin I, împreună cu sinodul din Lateran, și-au fundamentat învățătura teandriei în Hristos pe autoritatea de prestigiu apostolic a Areopagitului”¹.

„Dintre Sinoadele Ecumenice, evenimente extraordinare în viața Bisericii, care interesau deopotrivă Răsăritul și Apusul patristic, cel din Constantinopol (680) și cel de la Niceea (787) împrumută sau amintesc texte din Corpusul Areopagitic”².

Traduceri și comentarii ale tratatelor areopagitice în Occident au făcut Hilduin, J. Scotus Eriugena, J. Sarracenus, Hugo de Saint-Victor, Richard de Saint-Victor, Hervé de Déols, Robert Grosseteste, Albert cel Mare, Toma de Aquino, Dante Alighieri, Meister Eckhart, Nicolae Cusanul, Denys le Chartreux, Henri de Herp, Marsilio Ficino, San Juan de la Cruz și alții.

Autorul tezei de doctorat menționează faptul că învățătura Sfântului Dionisie Areopagitul, utilizată frecvent în Occident, a fost înțeleasă în mod greșit.

„După criteriul hristologic dionisian, prima diferență de viață creștină, care frapează și a făcut obiectul unor cenzurări sinodale în Biserica neîmpărțită, este obligativitatea necăsătoririi candidaților catolici la preoție”³. De asemenea, utilizarea azimei la Sfânta Liturghie, în locul prescurii, care s-a generalizat

¹ **Ibidem**, p. 123.

² **Ibidem**, p. 124.

³ **Ibidem**, p. 145.

în Biserica Apuseană spre „sfârșitul domniei lui Carol cel Mare, s-a fundamentat pe o poziție pretins-areopagitică”¹. „Împărtășirea mirenilor sub o singură formă arată că schemele areopagitice au fost rău înțelese”². La fel s-a întâmplat cu întrebuințarea limbii latine în cult.

Gheorghe Drăgulin dedică un subcapitol mării schisme din 1054, afirmând că „primatul papal și «Filioque» sunt cele două probleme teologice care au dus la ruperea unității Bisericii creștine”³. Autorul cărții enumeră patru etape care au adâncit această schismă: „anii încoronării lui Carol cel Mare, cei ai ofensivei antifotiene, epoca cruciadelor și aceea a încercărilor de unire”⁴.

În alt subcapitol al tezei de doctorat, autorul vorbește despre încercările de supunere religioasă a Orientului de către scaunul papal și despre uniaticism, arătând că atitudinea de superioritate a Episcopilor Romei față de Patriarhii Bisericilor Răsăritene era fățișă și chiar ostentativă. Astfel, în „scrisoarea sa către un Ierarh bizantin, Papa Adrian al IV-lea îi învinuiește pe greci că s-au rupt de Roma și-i invită să se reîntoarcă la ea, «pentru că Sfinții Părinți, luminați de Duhul dumnezeiesc, au poruncit ca Sfânta Biserică Romană să aibă întru totul întâietate peste toate Bisericile». Arhiepiscopul Vasile Ahridanul îi atrage luarea aminte papei că «Mântuitorul sălășluiește tainic și la noi, cei care primim lumina preoției de la soarele cel înalt ce răsare de pe scaunul Constantinopolului». Cu tot sentimentul frățesc al lui Nichita al Nicomidiei în dialogul cu Anselm de Havelberg din 1135, cel dintâi ajunge să declare că nu poate fi vorba de frățietate acolo unde lipsește climatul iubirii. În cazul supunerii

¹ **Ibidem**, p. 147.

² **Ibidem**, p. 150.

³ **Ibidem**, p. 157.

⁴ **Ibidem**.

față de o putere exterioară - precizează interlocutorul ortodox - «noi nu am mai fi fii ai Bisericii, ci sclavi adevărați»¹. Aceeași atitudine o constatăm și „în urma «unirii» de la Florența, când Papa Eugeniu al IV-lea a socotit o eroare și o insultă faptul că Patriarhul constantinopolitan îndrăznise să-l numească «împreună-slujitor» și «împreună-rob»².

Desconsiderarea apusenilor față de reprezentanții Bisericii Ortodoxe s-a dovedit în timpul cruciadelor, când „ierarhia ortodoxă de la Patriarh și până la simplul preot a fost înlocuită cu clerici de rit roman, fiind impusă și intensificată latinizarea orientalilor supuși, prin sabie. Pe urmele cruciadelor au pășit misionarii diferitelor ordine catolice, care priveau Ortodoxia ca pe o sectă, din care să se realizeze convertiri individuale sau în grupuri răzlețe. Astfel, a început seria unirilor, cu anul 1202, în imperiul româno-bulgar al țarului Caloian, și a continuat cu alte popoare ortodoxe: ucrainieni, armeni, ruteni, muntenegreni, români etc.”³. Autorul cărții conchide: „Este semnificativă amprenta fals-areopagitică a metodei uniatismului”⁴.

„În ciuda credinței comune întregului creștinism patristic și împotriva unor opreliști repetate ale Sinoadelor Ecumenice referitoare la interzicerea schimbării Simbolului de credință, Biserica latină a adoptat învățătura «Filioque». După concepția latină, Duhul Sfânt purcede «ab utroque» ca de la un singur principiu. Afirmatia aceasta slăbește monarhia Tatălui, principiu de unitate în Sfânta Treime, precum și celelalte însușiri ipostatice, persoanele devenind relații în firea cea «una». Pe lângă posibilitatea ca Duhul Sfânt să purceadă și de la Sine, deoarece Tatăl și Fiul sunt deofință, «Filioque» atribuie și o substanță

¹ *Ibidem*, p. 162.

² *Ibidem*, p. 162.

³ *Ibidem*, p. 163.

⁴ *Ibidem*.

mai mică celei de a treia persoane, porceasă de diada care a unit aparte pe celelalte persoane. În lipsa egalității persoanelor treimice, Fiului îi revine locul al doilea, nașterea Sa din Tatăl fiind gândită înaintea purcederii Sfântului Duh. Tot așa, «Filioque» umbrește adevărul că Fiul și Sfântul Duh sunt din aceeași substanță a Tatălui. Opera areopagitică a constituit întotdeauna un argument puternic împotriva unor astfel de încercări. Pe Marcu al Efesului, teologia presupusului ucenic apostolic l-a ajutat să susțină caracteristica paternității Tatălui, care n-ar mai fi reală în cazul purcederii. Afirmarea latină a dogmei «Filioque» nu se poate întemeia în nici un caz pe textele dionisiene”¹.

Gheorghe Drăgulin afirmă că „sub impulsul dialogului ecumenist, unele Biserici anglicane și vechi-catolice au exclus deja acest adaos din mărturisirile lor de credință sau din cărțile de cult”².

Autorul cărții vorbește, în alt subcapitol, despre diminuarea teologiei harului și efervescența spiritului sectar medieval în Apus.

„Manifestare a iubirii suprafirești, harul arată relația iubitoare a lui Dumnezeu cu omul, care dăruiește ceva din Sine, pentru ca îndumnezeirea credinciosului să fie o realitate. Teologia catolică vorbește însă despre har ca despre o putere creată; mai precis spus, ea distinge în har un element infinit și un element finit. «În felul acesta, harul din noi nu este însăși energia divină care ne vine prin umanitatea lui Hristos, ci numai o putere care seamănă cu a Lui, căci precum este creată de divinitate în El, așa e creată și în noi». În prelungirea acestei mentalități, preotul catolic tinde să reprezinte pe Hristos în mijlocul comunității, când în realitate ar trebui să formeze o unitate cu ea”³.

¹ **Ibidem**, pp. 165-166.

² **Ibidem**, p. 169.

³ **Ibidem**, pp. 170-171.

„Reforma a combătut printr-o reacție puternică această exagerare clericalistă”¹.

„Biserica Ortodoxă împacă existența libertății de manifestare a Duhului cu realitatea comunității sacramentelor prin doctrina eclesiologiei pnevmatologice. Preamărind jertfa răscumpărătoare a lui Iisus Hristos, Biserica slăvește în același timp Cincizecimea - ziua realizării ei în istorie. Adunarea tuturor mădulelor în unitatea și sfințenia unui singur organism se înfăptuiește prin acțiunea «orizontală» a Mângâietorului. Înconjurat de întreaga comunitate, preotul slujitor oferă Sfânta Euharistie pe care Duhul Sfânt o preface în Trupul lui Hristos, dar și în Trupul bisericesc”².

Dintre sectele medievale autorul menționează maniheismul, pavlicianismul, bogomilismul, patarismul și catarismul.

Biserica Romano-Catolică s-a organizat ierarhic pornind de la viziunea Sfântului Dionisie Areopagitul, pe care Episcopii Romei au înțeles-o în mod greșit. „Aluzii mai numeroase și chiar citate din opera areopagitică se regăsesc la Papa Nicolae I. Concepându-și funcția într-un sens autoritar monarhic, el intensifică acțiunea de extindere a autorității papale asupra primatilor apuseni, a conciliilor și chiar asupra Bisericii din Răsărit. După optica romană de atunci, Patriarhatele orientale de obârșie apostolică și-ar datora autoritatea Sfântului Petru. Impunând pretinsul său primat, Nicolae I cere supunere universală, întrucât inferiorii trebuie să asculte de superiori, pentru ca legea ierarhiei să nu sufere tulburări. Eclesiologia catolică, socotită astăzi clasică recunoaște începuturile primei dintre cele două mari etape ale ei de dezvoltare în evenimentele veacului al XI-lea. Întorsătura de la concepția Sfinților Părinți către o viziune monarhică despre Biserică se reflectă în *Dictatus papae*. Începând cu Grigore al

¹ *Ibidem*, p. 171.

² *Ibidem*.

VII-lea, oficiul papal dobândește o poziție deosebită, fenomen cu mari urmări politice și bisericești. Prin formula «plenitudo potestatis» a lui Inocențiu al III-lea, îndeosebi, se va statornici mentalitatea că puterea jurisdicțională în Biserică este o urmare a autorității pontificale. Prin Bonifaciu al VIII-lea, jurisdicția bisericească tinde să se transforme în supremație politică universală pentru lumea apuseană. Îndreptățițele reacții ale suveranilor și ale conciliarismului au dat naștere unor crize al căror rezultat a preocupat spiritele până la ultimele concilii vaticane. Accentuarea autoritarismului central al papei - sprijinit de colegiul cardinalilor - însemna exaltarea funcției spirituale a sacerdoțiului ierarhic, a ascultării (grecii schismatici erau cucerți de către cruciați pe motivul sustragerii lor de sub autoritatea romană), dar și diminuarea treptei episcopale”¹.

„Bernard de Clairvaux a dat o largă întrebuintare paralelismului între ierarhia cerească și cea bisericească. Prezentând ierarhia ca treptele unei scări care cuprinde toate făpturile, el situează în capătul acesteia pe Papă, asemenea lui Dumnezeu, în care ar culmina lanțul serafimilor și al celorlalte esențe nevăzute. Alte speculații asemănătoare se întâlnesc la Honorius Augustodunensis, la Petrus de Cella etc. Bineînțeles că în toate cazurile, Papa ocupă vârful piramidei pământești, așa cum Hristos îl ocupă pe cel din ceruri. Teologia aceasta perpetua însă o înțelegere deformată a tratatelor dionisiene. Se știe că autorul *Numelor divine* prezintă o viziune după care toate făpturile tind spre Dumnezeu și nici măcar îngerii nu au un șef suprem, ales dintre ei”².

„O masivă întrebuintare a operelor Sfântului Dionisie Areopagitul în Occidentul secolului al XIII-lea o vădește momentul extinderii centralismului roman prin intermediul

¹ **Ibidem**, pp. 177-178.

² **Ibidem**, p. 179.

ordinelor cerșetoare. De exemplu, ordinul de la Cluny avea o organizație piramidală, iar abatele lui depindea direct de Sfântul Scaun”¹.

„J. Eck își fundamenta susținerea primatului papal de drept divin și pe logica tratatelor dionisiene. Monografii închinată apărării primatului papal, ca cele întocmite de către Jacques Latomus și de către Cajetan, își extrag argumentele decisive tot din tratatele Areopagitului. La fel procedează și Albert Pighius de la Utrecht, a cărui operă se intitulează semnificativ: «Ierarhia»”².

Din punct de vedere ortodox, „Papa însuși nu este decât unul dintre Episcopi, a căror jurisdicție derivă de la oficiul lor, fiind de drept divin. Cum izvorul puterii pastorale îl constituie Mântuitorul Hristos, iar nu Apostolul Petru, structurile bisericești trebuie respectate așa cum au fost stabilite ele în vechile canoane”³.

„Constituția monarhică a Bisericii Romano Catolice s-a accentuat și mai mult prin definirea atribuției învățătoarești solemne a Papei ca harismă infailibilă «ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae» (de la sine însuși, iar nu prin consensul Bisericii)”⁴.

„Dezvoltarea eclesiologiei romano-catolice s-a folosit de o înțelegere greșită a operelor Sfântului Dionisie Areopagitul. Teologii catolici înșiși discută fragilitatea eclesiologiei celor două concilii vaticane. Astfel, Y. Congar este de părere că s-a ajuns la independența capului văzut în raport cu comunitatea Bisericii, deoarece faptele au fost privite numai din planul lor juridic. Hans Küng formulează și astăzi o doleanță care vizează unele realități

¹ **Ibidem**, pp. 179-180.

² **Ibidem**, p. 183.

³ **Ibidem**, pp. 180-181.

⁴ **Ibidem**, p. 184.

teologice ultramontane. El cere anume «un Papă nu deasupra și în afara Bisericii, ci în Biserică, cu Biserica, pentru Biserică»¹.

În subcapitolul „Convergența dionisiană față de ideea medievală de societate”, Gheorghe Drăgulin afirmă că „în urma venirii la tron a lui Constantin cel Mare, unitatea imperiului și universalitatea Bisericii creștine favorizau coordonarea celor două autorități. Basileul unic de pe pământ își găsea corespondent în Arhetipul său ceresc, iar puritatea credinței creștine, evlaviază, filantropia și alte virtuți trebuiau să împodobească sufletul împăratului, pentru a indica manifestarea bunăvoinței divine față de el”². „Asupra cunoscutei «simfonii» bizantine, care armoniza autoritatea împăratului și a Bisericii, tratatele areopagitice trebuie că au contribuit în chip neîndoios”³.

Unii împărați creștini medievali, precum Carol cel Mare, și-au atribuit calitatea de „împărat și preot”, prin analogie cu Melchisedec și cu alte exemple din Vechiul Testament. „Analogia cu temele dionisiene s-a dovedit atât de puternică în Apus, încât Dom Goulou, care a tradus opera Areopagitului în 1608, a făcut legătură între curtea regală și viziunea ierarhică a acestuia”⁴.

Această mentalitate s-a răspândit și în Răsăritul ortodox. „Ivan al IV-lea, de pildă, care din anul 1547, și-a luat titlul de țar (împărat), revendică o autoritate nelimitată. În afară de lungi pasaje din Sfânta Scriptură, poziția sa se întemeiază pe Epistola a VIII-a dionisiană”⁵.

Gheorghe Drăgulin remarcă în replică, mai întâi, „că Sfântul Dionisie Areopagitul vorbește despre o ierarhie bisericească pur și simplu în lucrările sale, fără a-i atribui vreun rol politic. Iar în

¹ **Ibidem**, pp. 184-185.

² **Ibidem**, pp. 185-186.

³ **Ibidem**, p. 187.

⁴ **Ibidem**, p. 188.

⁵ **Ibidem**, p. 189.

al doilea rând, este o denaturare a viziunii sale, să se folosească scrierile areopagitice ca temeiuri ale ierarhiei în Stat”¹.

Gheorghe Drăgulin și-a intitulat cea de-a treia parte a tezei sale de doctorat „Atitudini noi față de schimbarea mentalității bazate pe înțelegerea unilaterală a «corpusului dionisian»”.

„Cu preocupările ei exterioare și ierarhizante, etapa posttridentină a eclesiologiei romano-catolice se maturizează la Conciliul I de la Vatican. Față de această consfințire a mentalității areopagitice, greșit înțelese, protestantismul se menține pe linia negării papalității și, în general, pe linia sentimentelor antiromane. O înțelegere patristică și echilibrată a teologiei autorului *Numelor divine* se continuă în Răsăritul ortodox”².

„Ideologia bisericească gregoriană care s-a încheiat cu constituția dogmatică «Pastor aeternus», consfințește forma monarhică a Bisericii Romano-Catolice, bazată pe valoarea funcției pontificale, pe unitatea instituțională vizibilă, pe infailibilitatea și jurisdicția centralizatoare. Dacă în mentalitatea posttridentină, izvorul puterii episcopale era Papa, prin jurisdicția pe care o conferea, cel de-al doilea Conciliu de la Vatican reabilitează organicitatea Tainei Hirotoniei. Datorită însă unor premise teologice filioquiste, Mântuitorul este separat de Duhul Sfânt, iar lucrarea Sa devine extrinsecă Bisericii. La Vatican II s-a precizat că Episcopii nu sunt vicari ai Pontifului roman. Prin instituire divină, noii hirotoniți întru Arhiereu își exercită ministeriul pastoral asupra porțiunii poporului lui Dumnezeu care le-a fost încredințată, iar colegiul sau corpul episcopal nu are autoritate decât dacă el face o unitate cu Pontiful roman, urmaș al lui Petru și cap al lui”³.

¹ *Ibidem*, p. 190.

² *Ibidem*, p. 192.

³ *Ibidem*, pp. 193-194.

„După recenta teologie conciliară, Papei îi revine calitatea dublă de păstrător al unității în credință și al unității în comuniune. Prin cunoscuta harismă a infailibilității personale, revendicate acum în virtutea «asistenței Duhului Sfânt», el își supune atât corpul episcopal cât și poporul păstorit. În concordanță cu cel mai nou document catolic de autoritate, Biserica în totalitatea ei, pare să fie micșorată față de vicarul lui Hristos, de vreme ce i se recunoaște acesteia doar «o oarecare infailibilitate participantă». Astfel, în virtutea separației dintre Hristos și Duhul Sfânt, papalitatea se intercalează între aceste două persoane și se transformă în centru de convergență al revelației divine și al lucrării Sfântului Duh, devenind principiu și temelie vizibilă a unității în credință prin excluderea tuturor. Mai presus decât sinodul și superior tuturor Episcopilor, deși nu este consacrat decât prin hirotonia arhierescă festivă, Pontiful roman devine un intermediar situat deasupra Bisericii”¹.

„În catolicism, harisma adevărului se concentrează în Papa, deși aceasta îi este dată în legătură cu infailibilitatea Bisericii. Formularea și promulgarea dogmelor de credință însă «ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae» face posibilă apariția unui fel de oracol, dotat cu o autoritate exterioară. În situația aceasta de separare și opoziție față de Biserică (ex sese), ierarhia apare ca fiind în afara Bisericii și nebisericească, deoarece Biserica înseamnă unitate în dragoste și adevărul bisericesc se dă numai în virtutea acestei unități bisericești”². „Documentele Conciliului Vatican II vorbesc nu numai despre calitatea Papei de temelie a unității în credință, ci și despre aceea a păstrării unității în comuniune. Revelația însă arată că Sfântul Duh i-a unit pe Apostoli și - de-a lungul istoriei - a adunat pe toți ucenicii lui Hristos într-un singur întreg sobornicesc”³.

¹ **Ibidem**, p. 194.

² **Ibidem**, p. 197.

³ **Ibidem**, p. 198.

La romano-catolici, „pentru ca puterea divină de propovăduire și de conducere duhovnicească a Arhiereului să poată trece în act, este nevoie de o hotărâre papală de natură jurisdicțională, deși ambele slujiri își au temeiul în hirotonie. De asemenea, oricât de importantă ar fi, nicio hotărâre a colegiului episcopal nu devine validă decât cu consimțământul Pontifului roman. În acest caz, episcopatul este întru totul condiționat de Papa, iar Papa întru totul necondiționat de episcopat. În legătură cu colegialitatea Episcopilor, vechea tradiție creștină socotește ca primordiale legăturile pe care aceștia le au cu Bisericile locale. În sânul unei comunități pe seama căreia a fost hirotonit noul ales își desfășoară întreita sa activitate sfințitoare, învățătoare și ocârmuitoare. Un Ierarh se deosebește de un Apostol, iar din unanimitatea Bisericilor locale crește unitatea universală. Atribuirea infailibilității Papei, solidară cu un episcopat consultativ ridicat totuși deasupra celorlalți frați în credință, arată persistența unei dihotomii. Ea constă în coexistența a două stări contradictorii: primatul jurisdicțional și colegialitatea episcopală, ca urmare a celor două linii eclesiologice, a Sfântului Petru singur și, pe de altă parte, a restului colegiului apostolic. Poziția singulară și privilegiată a Episcopului Romei - definită dogmatic doar ca urmare a chemării Mântuitorului adresate verhovnicului Petru - este indiciul unei slabe dezvoltări a aspectului pnevmatic în eclesiologie și a nevalorificării suficiente a diferitelor harisme”¹.

„Teologia și spiritualitatea occidentală au avut dintotdeauna un caracter hristocentric. Categoriile încă scolastice ale discuției pnevmatologice se resimt ca un mare gol în doctrina grației și a harismelor în Biserică. Fără Duhul Sfânt, Dumnezeu este departe; Hristos rămâne în trecut; Evanghelia este o literă moartă; Biserica - o simplă organizație; autoritatea - o dominație; misiunea - o propagandă; cultul - o evocare; iar lucrarea creștină

¹ *Ibidem*, pp. 199-200.

- o morală de sclavi. Dar în Sfântul Duh, cosmosul este înălțat și naște Împărăția; Hristos cel înviat este aici; Evanghelia este putere de viață; Biserica înseamnă comuniune trinitară; autoritatea este slujire eliberatoare; misiunea este o pogorâre a Sfântului Duh; Liturgia este memorial și anticipare; lucrul omenesc este îndumnezeit”¹.

„Pentru evitarea apariției în eclesiologie a ereziilor hristologice, ca urmare a separării prezenței Duhului și a Fiului în Biserică, teologia ortodoxă afirmă, în mod consecvent, o eclesiologie pneumatică. Dacă actul răscumpărării ne arată îndoita comuniune între Tatăl și Fiul, iar pe de altă parte, între Dumnezeu și om, Cincizecimea descoperă viața treimică în istorie. Participarea Sfântului Duh este o lucrare de încorporare în Fiul, de unire a Capului, Hristos, cu Trupul Lui. Acțiunea de integrare continuă în planul existențial, istoric, al operei Cuvântului întrupat și răstignit, însemnând în același timp și o transfigurare: membrii izolați se umanizează, dobândind conștiința apartenenței fiecăruia la ceilalți în cadrul unui singur organism duhovnicesc. Biserica manifestă prezența lui Hristos în Duhul Sfânt printre oameni aici și acum. Caracterul istoric al comunității eclesiale înseamnă atunci o acțiune sfințitoare a lui Dumnezeu, drept consecință a unirii dintre Cap și membrii Trupului tainic al Domnului Hristos. Chiar păcătoși, membrii Bisericii pot deveni sfinți prin acțiunea purificatoare a Duhului Sfânt”².

Gheorghe Drăgulin scrie în continuare: „Neacordându-se laicilor poziția cuvenită în taina Bisericii, ca urmare a unei teologii filioquiste, eclesiologia romano-catolică se dovedește impregnată de juridism. Deficiența Conciliului Vatican II constă în faptul de a fi micșorat adevărata semnificație a misterului Bisericii, a colegialității episcopale, a laicului, a ecumenismului și a lumii,

¹ **Ibidem**, p. 201.

² **Ibidem**, pp. 202-203.

pentru a le transforma în tot atâtea complemente ale papalității. Neconcordanța aceasta poate fi observată nu numai în neputința concilierii a două linii în eclesiologie, ci și în revendicările comunitare ale sinoadelor episcopale și în întregul fenomen contestatar postconciliar”¹.

„Conform eclesiologiei ortodoxe necesitatea și rolul mirenilor în Biserică se evidențiază atât ca stare harică, mântuitoare, cât și ca stare socială, dar în termeni de sinergie, de împreună-lucrare. Ideea unui popor pasiv în Biserică, precum și echivalența dintre laic și profan (în sensul unei sfințenii inferioare) este străină de duhul Ortodoxiei. Această concepție catolică favorizează un cripto-dualism și apariția unei morale duble. Afirmând în mod clar preoția mirenilor lucrătoare încă de la primirea harului în taina botezului, Ortodoxia le acordă mirenilor vrednicia de «pnevmatofori» (purători de Duh), cu responsabilitate pentru lucrarea credinței și păstrării adevărului. Lucrarea învățătoarească la care participă elementul laic constă, în general, în îndatorirea mărturisirii și păstrării adevărilor mântuitoare. Aceasta cu atât mai mult cu cât învățătura bisericească poate fi comunicată nu numai prin cuvânt, ci și prin exemplu personal. În ceea ce privește exercițiul slujirii sfințitoare, mirenii colaborează cu preoția ierarhică de instituire divină prin primirea Sfintelor Taine; în caz de necesitate, ei înșiși administrează botezul. De altfel, Sfânta Liturghie nu se poate oficia decât în prezența credincioșilor”².

„În același spirit al creștinismului primar, credincioșii laici ortodocși participă și la funcția cârmuitoare sau jurisdicțională a Bisericii, cu întregul ei aspect: legislativ, judecătoresc și administrativ. Dat fiind caracterul sacerdotal al tuturor credincioșilor, diferențiați în mai multe slujiri, Ortodoxia evită

¹ *Ibidem*, pp. 205-206.

² *Ibidem*, p. 206.

atât preoția sfințitoare înțeleasă mai mult ca o reprezentare a lui Hristos cât și pe aceea de reprezentare a comunității. Având o chemare specială în cinul respectiv, clericii trebuie să săvârșească slujba lor în comunitățile pe seama cărora au fost sfințiți; tot așa în privința hotărârilor de învățătură ale episcopatului, ele au nevoie de o receptare tacită și în timp din partea tuturor mădularelor Bisericii. Desigur că formularea dogmei aparține sinodului episcopal, Biserica în totalitatea ei însă păstrează adevărul revelat; deosebind între Sinoadele ortodoxe și cele false, ea atestă dacă respectiva adâncire doctrinară s-a împlinit înlăuntrul comunității mântuitoare în care sălășluiește Sfântul Duh. Membrii Trupului tainic al Domnului Hristos nu pot decât primi expresia exactă a unui adevăr care este deja viața lor. Când se vorbește în Ortodoxie despre «recepția» hotărârilor dogmatice sinodale, se amintește tocmai o realitate specifică ei, anume concilierea a două autorități în unitatea și infailibilitatea Bisericii”¹.

„Un gen de teandrie se întâlnește și în Biserica Romano-Catolică, atunci când episcopatul este consultat în vederea unor viitoare clarificări doctrinare. Consensul acesta nu are însă caracter de necesitate, de vreme ce definirea dogmei se face de către Papă «ex sese». Se creează, astfel, o «contradictio in adjecto» (contradicție în termeni), factorul de decizie constituindu-se o valoare în sine, despărțit de cei care l-au ales. Tradiția ortodoxă exprimă cu fidelitate învățătura Sfinților Părinți că adevărul nu poate fi păstrat decât de întregul organism eclesial și, de asemenea, în cuprinsul lui. Realitatea aceasta trebuie amintită atât față de poliarhismul protestant cât și față de individualismul papist”².

Autorul tezei de doctorat ne prezintă într-un subcapitol al lucrării sale, ecumenismul romano-catolic de astăzi, afirmând că

¹ **Ibidem**, pp. 207-208.

² **Ibidem**, p. 208.

„unica Biserică a lui Hristos, constituită și organizată în această lume ca o societate, subzistă în Biserica Catolică, condusă de urmașul lui Petru și de Episcopii în comuniune cu el, cu toate că în afara organismului vizibil se găsesc numeroase elemente de sfințire și de adevăr, care, fiind darul propriu al Bisericii lui Hristos, duc prin ele însele la unitatea catolică. Biserica Romano-Catolică vorbește în prezent celorlalte Biserici de reînnoire și de deschidere. Considerându-se un «model» al unității și catolicității, ea le privește pe acestea ca fiind înrudite cu sine în diferite grade. Într-un climat de mutuală convertire, toate Bisericile sunt chemate să descopere împreună unicul adevăr, deținut în mod inegal de către parteneri”¹.

„Cu Roma în centru, Vaticanul se substituie Consiliului Ecumenic al Bisericilor, chemând întreaga lume creștină să recunoască dogmele catolice. Dar ocolindu-se discuțiile doctrinare, orizontul dialogului se îngustează până la limitele unui simplu monolog. Fără reciprocitate, poziția ecumenistă se distinge greu de acțiunile prozelitiste”². În concepția Vaticanului, cultele creștine „se împart în «Biserici» și în «comunități eclesiale». Se recunoaște astfel Bisericilor Ortodoxe (întotdeauna menționate la plural și nedistincte de Bisericile necalcedoniene) un statut eclesial nedeplin, iar celorlalte comunități creștine «o adevărată unire în Duhul Sfânt». Așteptând asimilarea protestantismului, scaunul roman se străduiește să aducă la ascultare și pe ortodocși, prin intermediul uniției”³. „Spre deosebire de perspectiva preconizată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în viziunea Bisericii Catolice, o viitoare unire pan-creștină ar însemna acceptarea doctrinei și a

¹ *Ibidem*, pp. 209-210.

² *Ibidem*, p. 210.

³ *Ibidem*, pp. 210-211.

structurilor romane”¹. „Rămânând la unilateralitatea schemelor areopagitice, rău înțelese, Apusul creștin nu a fost capabil să o depășească. Acest fapt se reflectă și în fundamentarea doctrinei ecumeniste catolice de astăzi”².

În subcapitolul tezei de doctorat intitulat „Valoarea ecumenistă a universului bisericesc prezentat în tratatele areopagitice”, Gheorghe Drăgulin scrie că, „așa cum era firesc să se întâmple, revelația evanghelică nu putea să nu utilizeze realitățile culturii și categoriile gândirii contemporane, pentru propagarea mesajului ei specific. Dacă marii Părinți capadocieni și Augustin au fost plotinieni, iar Leonțiu de Bizanț și Sfântul Ioan Damaschinul aristotelicieni, primii Părinți bisericești l-au folosit pe Platon”³. Cu toate acestea, „în ciuda unei elenizări ascendente a Imperiului Bizantin, încheiate abia în veacul al IX-lea, teologia creștină a trebuit să accepte lupta cu elenismul păgân, care se manifesta în mai multe învățături eretice. Capitole fundamentale ale Dogmaticii ortodoxe - precum învățătura despre Sfânta Treime, hristologie, antropologie etc. - au fost definite împotriva formulelor «raționale» ale speculației elenistice”⁴.

În subcapitolul despre convergențe interreligioase, autorul cărții arată că în ultima vreme „s-a pus problema cooperării pe terenul practic a tuturor religiilor, pentru înfăptuirea păcii, dreptății sociale și dezvoltării întregii colectivități umane”⁵. În acest sens, a avut loc Conferința Mondială a Religiilor pentru promovarea păcii de la Kyoto. Biserica Ortodoxă ia parte la astfel de întâlniri din considerentul că „mila lui Dumnezeu nu exclude pe cei care nu fac parte din cadrul Bisericii văzute. Precum la ieslea din Betleem,

¹ **Ibidem**, p. 212-213.

² **Ibidem**, p. 216.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 217.

⁵ **Ibidem**, p. 222.

Pruncul Iisus a fost proslăvit și de către cei trei magi de la Răsărit, religiile necreștine se pot întâlni cu harul lui Hristos”¹.

„În contextul pluralismului religios contemporan, se vorbește tot mai mult despre lucrarea lui Hristos și în afara Bisericii, despre «credința într-un neîntâlnit încă». Adică Dumnezeu lucrează nu numai prin Biserică asupra oamenilor, ci și prin oameni, dinlăuntrul sau dinafara Bisericii, asupra Bisericii”². „Ansamblul vieții omenești contemporane, ca și trăirea anumitor valori religioase și culturale fundamentale, predispun marile religii necreștine la o confluență cu Biserica Ecumenică în conformitate cu o schemă spirituală pe care Areopagitul a propus-o de veacuri. În situația aceasta, gradele ierarhice dionisiene echivalează cu tot atâtea grade de provizorie necunoaștere a lui Hristos, fapt care este de natură să încurajeze perseverența și reînnoirea misiunii creștine”³.

În subcapitolul intitulat „Aspecte ale dialogului intercreștin”, autorul cărții afirmă că „mulți teologi catolici preferă să vadă în hristologia Sfântului Dionisie o preponderență a elementului divin asupra celui uman, însă caracteristica aceasta atribuită Areopagitului este combătută, în primul rând, chiar de tratatele sale”⁴.

„Bisericile Vechi-Orientale își fundamentau doctrina hristologică pe elemente clarificate la primele trei Sinoade Ecumenice și pe tradiția liturgică și patristică proprie, însă acum încep să admită și ele continuitatea lăuntrică a acelor evenimente harismatice ale manifestării Duhului Sfânt în istorie. «Noi constatăm - s-a acceptat în Declarația de acord semnată la întâlnirea de la Aarhus din 1964 - că Sinodul de la Calcedon (451) poate fi înțeles ca o

¹ **Ibidem**, p. 228.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 230.

⁴ **Ibidem**, p. 231.

confirmare a hotărârii Sinodului de la Efes (431) și poate fi înțeles și mai bine în lumina Sinodului următor de la Constantinopol (553)». Odată cu posibilitatea recunoașterii, de amândouă părțile, a fenomenului sinodal ecumenic și a absolvirii de anatemă a unor mari personalități teologice din veacurile al V-lea și al VI-lea (sau cel puțin considerate astfel în contextul unei anumite tradiții), universul hristocentric areopagitic oferă un vast teren de dialog bizantino-oriental, din perspectiva moștenirii culturale comune și a limbajului teologic”¹.

În subcapitolul „Eliberarea noțiunii de ierarhie de un areopagitism rău înțeles”, autorul cărții spune că „fără a exista o taină specială (ca în cazul catolicosului Bisericii Armene, care este hirotonit de soborul a doisprezece Arhieriei), prerogativele papale se bucură de universalitate și suveranitate datorită puterii jurisdicționale. Ea se manifestă în toată Biserica fără intermediari, uneori strict individual, și constituie criteriul esențial pentru exercitarea episcopatului însuși. La origine, Episcopul orașului celui mai important se deosebea de un Apostol, fiind în primul rând șeful comunității locale. După natura lui, primatul Papei a fost definit în 1870 ca o putere supremă de jurisdicție episcopală, nemijlocită și ordinară, iar infailibilitatea acestuia ca o stare mai înaltă de intuire și formulare a adevărului. Dionisie Areopagitul însă evită posibilitatea diminuării lucrării dumnezeiești. La oricare nivel al universului dionisian se întâlnește o egală manifestare a harului lui Dumnezeu. Intensitatea iluminării și progresul duhovnicesc nu depind de treapta ontologică pe care se află făptura individuală, ci de capacitatea harică și de perfecțiunea de care aceasta este capabilă. Participarea la Dumnezeu nu este propriu-zis o generare, ci o manifestare a iubirii Lui libere”².

¹ **Ibidem**, pp. 232-233.

² **Ibidem**, p. 241-242.

„În numele principiului unității, al apostolicității și al catolicității creștine, ordinul papalității s-a impus în Biserica Romană ca o prezență vicarială a lui Hristos, ca o harismă mai mare decât cele șapte Sfinte Taine, ca un «suprasacrament». Denaturarea aceasta eclesiologică, devenită obiect de credință face din Biserică o monarhie; în ultimă instanță, se impune voința și certitudinea unui singur Ierarh”¹. „Reforma protestantă a reacționat violent împotriva aceleiași arhitecturi a unei Biserici universale, sacramentale și ierarhice. Martin Luther a refuzat dezvoltările medievale apusene ale eclesiologiei și ale vieții creștine exterioare. Luther a ajuns la o dezintelectualizare a tradiției catolice. El a înlăturat elementele filosofice și elenice și a accentuat întreaga latură semitică și neintelectuală. A acceptat pe Sfântul Pavel fără elenismul său și pe Sfântul Augustin fără Platon”².

„Sistemul dionisian nu a influențat Răsăritul numai sub aspectul speculației filosofice, ci mai ales, ca trăire duhovnicească și liturgică. Îndumnezeirea credinciosului se datorează străduințelor sale întărite de puterea harică pe care preoția bisericească o mijlocește prin propovăduirea Cuvântului și prin Sfintele Taine. Fenomenul isihast de mai târziu va fi tot o rodire a viziunii areopagitice cu teologia lui, a tăcerii minții și a cunoașterii contemplative”³.

În concepția lui Gheorghe Drăgulin, „reflecțiile pe marginea tratatelor dionisiene îmbogățesc posibilitățile de abordare și perspectiva ecumenistă din vremea noastră”⁴.

„Una dintre contribuțiile reprezentanților ortodocși la dialogul ecumenic este, după cum se știe, mărturia dogmei

¹ **Ibidem**, p. 242.

² **Ibidem**, p. 243.

³ **Ibidem**, p. 245.

⁴ **Ibidem**, p. 250.

și a cultului divin răsăritean, iar datorită influenței ortodoxe din cadrul Conciliului Vatican II, limba fiecărui popor poate fi utilizată în cult”¹.

Rolul dialogului intercreștin și al mișcării ecumenice este foarte important, iar ca rezultat direct, constatăm că „după cererea de iertare a Papei pentru greșelile trecutului, acesta împreună cu Patriarhul Ecumenic au pășit la ridicarea reciprocă a milenarei anateme și la metoda creștină a contactelor directe, fiind acceptată o responsabilitate apuseană a schismelor”². De asemenea, „în urma participării ortodoxe la mișcarea ecumenică a epocii noastre, importanța lucrării Sfântului Duh se accentuează. Cu aceasta, cauza teologică a schismei dintre Apus și Răsărit, consecință a minimalizării lucrării proprii a Paracletului, este și mai mult reliefată”³. „În același timp, în cadrul mișcării ecumenice cultele creștine se întâlnesc nu numai pe un teren de dispută, ci și pe unul de apropiere și de dialog în credință, în dragoste reciprocă și în dorința de mai bine. O astfel de situație se pare că o oferă pluralismul și unitatea în diversitate redescoperite astăzi”⁴. „De aceea, în conformitate cu porunca Mântuitorului, vechile năzuințe după unitate creștină nu numai că nu s-au diminuat în vremea noastră, ci găsesc noi moduri de manifestare. Învățând din eșecurile trecutului și orientându-se după nădejdlile contemporaneității, idealul ecumenist s-a afirmat și a căpătat forme instituționale prin Consiliul Mondial al Bisericii”⁵.

În încheierea cărții, autorul îl citează pe Părintele Dumitru Stăniloae, care a afirmat: „În legătură cu acest «semn coplesitor

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, pp. 257-258.

³ **Ibidem**, p. 259.

⁴ **Ibidem.**

⁵ **Ibidem**, p. 264.

al timpului, Dumnezeu a adus creștinătatea în această dispoziție de spirit nu numai prin lucrarea directă a Sfântului Duh, ci și prin toată situația istorică la care a ajuns omenirea. Situația aceasta se caracterizează, mai ales, prin faptul că lumea se cunoaște și se simte astăzi ca una, ca solidară în destinul ei, ca râvnind la o unitate tot mai deplină, la o înfrățire a popoarelor, la o împreună și pașnică împărtășire de toate bunurile pe care geniul tuturor popoarelor le creează»¹.

În concluziile tezei de doctorat, Gheorghe Drăgulin prezintă, pe scurt, ideile dezvoltate în carte.

„Odată cu apropierea Bisericilor creștine, înainte de discutarea condițiilor dogmatice ale unirii lor, se impune înlăturarea unei mentalități la care înțelegerea exterioară a tratatelor Smeritului Dionisie Areopagitul a contribuit pe căi multiple și în concordanță cu respectivul peisaj teologic”².

¹ *Ibidem*, p. 265.

² *Ibidem*, p. 273.

Marin Braniște: *Însemnările de călătorie
ale peregrinei Egeria, secolul al IV-lea*¹
(teză de doctorat susținută în anul 1980,
la Institutul Teologic din București)

În prima parte a tezei sale de doctorat, Marin Braniște vorbește despre pelerinajele efectuate la Locurile Sfinte în Biserica veche. Autorul menționează faptul că „locurile și monumentele de care este legată amintirea persoanelor sfinte sau a evenimentelor importante din istoria sfântă a mântuirii au exercitat dintotdeauna o atracție fascinantă asupra credincioșilor de pretutindeni. În creștinism rolul de căpetenie în această privință l-a jucat de la început Ierusalimul, cetatea Patimilor și Învierii Mântuitorului, la care se adaugă celelalte localități din Țara Sfântă. Avem dovezi că toate acestea, începând cu Mormântul Sfânt al Domnului Hristos, s-au bucurat de o atenție și venerație deosebită din partea creștinilor, cu mult înainte de epoca persecuțiilor”².

Cel mai vechi loc de pelerinaj din Ierusalim este: „mica biserică a creștinilor din foișorul de sus. Este vorba, fără îndoială, de casa Mariei, mama Sfântului evanghelist Ioan-Marcu, în care avusese loc Cina cea de Taină, pogorârea Sfântului Duh în ziua Cincizecimii și Sinodul apostolic din anul 49-50, casă devenită cea dintâi biserică-locaş a comunității creștine din Ierusalim și totodată cel dintâi sanctuar de pelerinaj în lumea creștină”³.

¹ **Preot Marin Braniște**, *Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria, secolul IV*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 4-6, 1982, pp. 224-392.

² **Ibidem**, p. 232.

³ **Ibidem**, p. 233.

Autorul cărții ne prezintă personalități de seamă ale Bisericii, din primele veacuri creștine, care au efectuat pelerinaje la Ierusalim și în Țara Sfântă, menționând că „pe la mijlocul secolului al II-lea, Episcopul Meliton de Sardes s-a aflat în Sfânta Cetate. Pe la sfârșitul aceluiași secol, Episcopul Alexandru al Capadociei vine în pelerinaj la Ierusalim. Pe la începutul secolului următor, Clement din Alexandria vizitează și el Ierusalimul. În jurul anului 230, Origen vizitează și el locurile sfinte din Palestina”¹.

„Îndată după încetarea persecuțiilor, prin edictul de la Milan din 313, istoria înregistrează o grandioasă intensificare a mișcării lumii creștine spre Locurile Sfinte din Răsărit. Două evenimente contribuie, mai ales acum, la creșterea progresivă a afluenței pelerinilor spre Ierusalim: descoperirea Sfintei Cruci a Domnului Hristos, prin strădaniile sfintei împărătese Elena, mama lui Constantin cel Mare, în anul 326 și construirea de către împărat a vestitului complex arhitectonic de pe Golgota, format din marea bazilică și anexele sale de pe colina Calvarului și de la grotă Mormântului, precum și celelalte biserici și sanctuare memoriale ctitorite în același timp de către sfânta împărăteasă Elena pe muntele Măslinilor, la Betleem, pe locul nașterii lui Iisus și la Ierusalim, pe colina Sionului”².

„Începând cu cea de-a doua jumătate a secolului al IV-lea, aria geografică a centrelor de pelerinaj s-a extins considerabil, în aceasta fiind cuprinse biserici, precum cea a sfintei mucenițe Eufimia din Calcedon, în care s-a ținut Sinodul al IV-lea Ecumenic, din anul 451, bazilica memorială de pe mormântul Sfântului Ioan Evanghelistul din Efes, martirionul Sfântului Mucenic Mina din Egipt, cel al Sfântului Simion Stâlpnicul de lângă Antiohia, cel al Sfântului Marelui Mucenic Dimitrie din

¹ Ibidem.

² Ibidem, p. 234.

Tesalonic, etc. În Occident, exista cel mai vast și bogat panteon funerar din toată lumea creștină, acela din mormintele subterane ale catacombelor din jurul Romei”¹.

Tuturor acestora „li se adaugă, în a doua jumătate a secolului al IV-lea, faima monahismului oriental, căci pelerinii aveau dorința de a vedea și a sta de vorbă cu acei călugări, pustnici și asceți, care populau mănăstirile din Țara Sfântă și pustiul Tebaidei, ai Nitriei Egiptului și ai Mesopotamiei. Spre aceștia se îndreptau, începând din a doua jumătate a secolului al IV-lea, pașii a numeroși pelerini”².

„Fericitul Ieronim scria spre sfârșitul secolului al IV-lea că «spre Ierusalim alergau oameni din toate țările lumii; Cetatea Sfântă fiind plină de toate rasele de oameni, încât te puteai întreba care ar fi națiunea ai cărei membri nu vizitează Locurile Sfinte?»”³.

„Dintre numeroasele personaje și grupuri mai ilustre de pelerini care au vizitat Locurile Sfinte după pacea Bisericii, merită să fie amintiți: Sfântul Nicolae, Arhiepiscopul Mirelor Lichiei (pe la 325), Episcopii Eusebiu al Cezareei, Eusebiu al Nicomidiei și Teognis al Niceei (pe la 331-332), precum și numeroși Episcopi, invitați la Ierusalim de împăratul Costantin cel Mare, în septembrie 335, la festivitățile sfințirii edificiilor memoriale ctitorite de el pe Golgota. Pe la 357, se afla aici Sfântul Vasile, viitorul Arhiepiscop al Cezareei Capadociei. La 350, se găsea la Ierusalim Sfântul Ilarion, marele pustnic, pe la 355, îl întâlnim acolo pe Sfântul Grigorie de Nazianz și pe Sfântul Epifanie, viitorul Episcop de Salamina”⁴.

„De mai multe ori, a vizitat Locurile Sfinte Sfântul Grigorie de Nyssa. Între 355-358, erau pelerini la Locurile

¹ *Ibidem*, p. 235.

² *Ibidem*, p. 236.

³ *Ibidem*, p. 238.

⁴ *Ibidem*.

Sfinte doi Episcopi din Italia: Eusebiu de Vercelli și Gaudențiu de Novara; iar pe la 375, îl găsim acolo pe Sfântul Filastriu, Episcop de Brescia. Pe la 380, vine și stă pentru o vreme la Betleem, Sfântul Ioan Cassian, împreună cu un prieten al său, Gherman. La 394, se afla în Țara Sfântă, Sfântul Ambrozie al Milanului. Spre sfârșitul secolului al IV-lea Fericitul Ieronim, după ce văzuse prima dată Palestina în 372, la 385, vine pentru a doua oară, iar în anul următor se stabilește definitiv aici, în grota amenajată de el însuși, lângă Biserica Nașterii din Betleem, unde a condus o mănăstire de călugări și și-a scris cele mai multe dintre operele sale erudite și unde a și fost înmormântat”¹.

„Rufin a vizitat Egiptul în 371, unde a rămas șase ani, iar în cele din urmă s-a stabilit la Ierusalim, unde a înființat, pe Muntele Măslinilor, chilii pentru călugări. Melania cea bătrână a înființat la Ierusalim o mănăstire cu 50 de călugărițe, unde a și murit și a fost înmormântată. Paula cea bătrână a înființat și ea mai multe mănăstiri în Cetatea Sfântă. Aici o întâlnim și pe Melania cea tânără”².

„Împărăteasa Eudokia, soția împăratului Teodosie al II-lea, a vizitat Ierusalimul în 439 și 444, unde s-a și stins din viață, fiind înmormântată în biserica Sfântul Ștefan, ctitorită de ea”³.

„Unii dintre numeroșii pelerini apuseni la Locurile Sfinte din primul mileniu au făcut istoriei creștine prețiosul serviciu de a-și fi notat în scris peripețiile drumurilor străbătute, impresiile din cursul pelerinajului și descrierea localităților vizitate, precum și a monumentelor văzute”⁴. „Cel dintâi itinerariu este al unui pelerin apusean anonim din Bordeaux, din anul 333. Al doilea itinerariu este cel al pelerinei Egeria, de pe la sfârșitul

¹ **Ibidem**, p. 239.

² **Ibidem**, p. 240.

³ **Ibidem**, p. 241.

⁴ **Ibidem**, pp. 241-242.

secolului al IV-lea. În jurul anului 570, un alt pelerin apusean anonim, din Piacenza de azi, în nordul Italiei, și-a notat pelerinajul său în Orient”¹. Un irlandez cu numele de Adamnan, stareț al mănăstirii Sfântului Columban din Iona, pe coasta apuseană a Scoției, a descris pelerinajul efectuat atunci de Episcopul francez Arculf în Țara Sfântă”². Călugărul anglo-saxon Willibald, din mănăstirea Waltheim, a întreprins și el, în anul 720, un pelerinaj la Locurile Sfinte, ocupate pe atunci de arabi”³, pe care l-a consemnat în scris. „Însemnările de călătorie ale Egeriei alcătuiesc, fără îndoială, cel mai interesant, mai complet și mai amănunțit dintre toate itinerariile apusene de pelerinaj la Locurile Sfinte din Orient”⁴.

Autorul tezei de doctorat menționează că, în trecut, „au existat mai multe manuscrise ale textului latinesc al itinerariului Egeriei, dar ele s-au pierdut. Unul singur a ajuns până la noi. El a fost descoperit în anul 1884, de către savantul catolic J. F. Gamurrini, în biblioteca confreriei «Santa Maria» din Arezzo în Toscana, de unde a fost trecut apoi în biblioteca unei societăți numită «Fraternita dei Laici», și unde se păstrează până astăzi”⁵.

„Cel dintâi editor al manuscrisului memorialului de călătorie al Egeriei a fost descoperitorul său, J. F. Gamurrini, care a tipărit acest memorial în 1887 și 1888”⁶. „Al doilea editor al memorialului Egeriei este savantul rus J. Pomialowsky, care însoțește textul cu o traducere în limba rusă, la Petersburg, în 1889. O altă ediție a publicat englezul J. H. Bernard, însoțind textul cu un studiu introductiv, note și prima traducere în limba

¹ **Ibidem**, p. 242.

² **Ibidem**, p. 243.

³ **Ibidem**, p. 244.

⁴ **Ibidem**.

⁵ **Ibidem**, pp. 245-246.

⁶ **Ibidem**, pp. 247-248.

engleză, la Londra, în 1891. O ediție a textului a publicat P. Geyer, la Viena, în 1898. O ediție americană a publicat E. A. Bechtel, la Chicago, în 1902”¹. „Ediția lui W. Heraeus, apărută pentru prima dată la Heidelberg, în 1908, a fost tipărită până acum de cinci ori. Italianul E. Franceschini a editat cartea la Padova, în 1940. Cea mai cunoscută și folosită dintre edițiile de până acum este cea a profesoarei franceze Dr. Helene Petre și publicată în anul 1948, la Paris. Tipărită până acum de patru ori, această ediție cuprinde cel mai bogat și mai complet studiu introductiv de ansamblu, scris până acum, precum și o elegantă traducere franceză, pe paginile din dreapta, paralelă cu textul original, aflat pe paginile din stânga”². Mai există și o versiune în limba germană a pelerinajului Egeriei, care include și textul latinesc. Aceasta a apărut la Viena, în anul 1958.

Pelerinajul Egeriei a mai fost tradus în limbile: engleză, germană, spaniolă, italiană și greacă. „În românește, acesta constituie subiectul a două teze de licență, prezentate la Facultatea de Teologie din București (Scordilă N. Nicolae, 1937 și Caloianu G. Constantin, 1942), rămase însă în manuscris dactilografiate. Traducerea românească din lucrarea de față este cea dintâi care vede lumina tiparului”³.

Marin Braniște afirmă că „unicul manuscris al pelerinajului aflat în discuție nu ne dă nici un fel de informații despre numele autorului, locul său de origine, calitatea sa și timpul în care a trăit. Din cuprinsul manuscrisului s-a putut deduce doar că este vorba despre un personaj feminin. Editorii manuscrisului au propus, rând pe rând, ca autoare a lui, trei personaje feminine ilustre de la sfârșitul secolului al IV-lea și din prima jumătate a secolului al V-lea: Galla Placidia, fiica lui Teodosie cel Mare,

¹ *Ibidem*, p. 248.

² *Ibidem*, p. 249.

³ *Ibidem*, p. 251.

Silvia din Aquitania și, în cele din urmă, Aetheria din Galicia, care se pare că este adevărata autoare și al cărei nume ar fi, mai corect, Egeria”¹.

„Cu toată probabilitatea, locul de origine al Egeriei este Galicia, unde se afla și mănăstirea sau comunitatea de surori cărora se adresa și pentru care a și scris itinerariul. Autoarea este sigur că făcea parte dintr-o comunitate monahală, ea însăși fiind călugăriță. Cât privește condiția sau apartenența socială a Egeriei, este vorba de o doamnă din înalta societate a timpului său”².

Este posibil ca Egeria să fi fost „rudenie cu împăratul bizantin Teodosie, sau prietenă cu familia imperială, deoarece Teodosie era originar tot din Galicia (fiind născut la Cauca în Spania) și îndată ce a ajuns împărat, în anul 379, și-a adus familia la Constantinopol”³.

Autorul cărții trage concluzia că „Egeria trebuie să fi fost o femeie tânără, ori cel puțin în puterea vârstei și în plinătatea forțelor sale fizice (între 40-50 de ani)”⁴. „Ea era o fire întreprinzătoare, un temperament aprins, dublat de un oarecare spirit de aventură, de o credință arzătoare și de o evlavie adâncă, totodată de o mare curiozitate. Este remarcabilă la ea cunoașterea temeinică a Sfintei Scripturi și a istoriei biblice. Fire energică și hotărâtă, întreprinzătoare și curajoasă, dispunând probabil și de un organism cu mare putere de rezistență, ea suportă oboseala drumurilor lungi și a ascensiunilor dificile pe vârfuri de munți și sfidează orice obstacol care s-ar opune realizării dorințelor și proiectelor sale de pelerină”⁵. Demn de remarcat este faptul că Egeria „manifestă o indiferență totală

¹ *Ibidem*, p. 252.

² *Ibidem*, p. 258.

³ *Ibidem*, p. 259.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 260.

pentru tot ce nu este creștin în drumul său. De asemenea, firea ei energică, aparent de o dârzenie aspră și bărbătească, trădează totuși o sensibilitate profundă, specific feminină”¹.

„Egeria nu precizează data pelerinajului, care se poate deduce numai pe bază de criterii interne, adică din ceea ce spune autoarea însăși despre unele localități, monumente și personalități vizitate în cursul călătoriei sale”². Pornind de la informațiile furnizate de partea păstrată a manuscrisului Egeriei și de la concluziile trase de unii specialiști, Marin Braniște afirmă că pelerinajul acesteia a durat „aproximativ cinci-șase luni și s-a desfășurat în trei etape. Etapa antepenultimă: între 16 decembrie 383 - 1 ianuarie 384 a avut loc călătoria în Sinai, până la Clysma. Etapa penultimă a durat între 6 ianuarie - 9 martie 384 și a fost consacrată călătoriei în Arabia, în ținutul Goșen, precum și la Muntele Nebo, râul Iordan, orașul Livia, la mormântul lui Iov, precum și la Salem, Aenon și Tesbe, toate în Țara Sfântă. Etapa ultimă a călătoriei a cuprins vizita în Mesopotamia, prin Antiohia și a avut loc în primăvara anului 384”³.

În continuarea cărții, autorul vorbește despre lăcașurile sfinte din Ierusalim și împrejurimi, în epoca pelerinajului Egeriei.

Marin Braniște afirmă că bisericile de pe Golgota „au devenit îndată după construirea lor, centrul vieții liturgice și bisericești a Cetății Sfinte”⁴. Pornind de la informațiile prezentate de Egeria în notele sale de călătorie, autorul tezei de doctorat scrie că „în partea de răsărit a platformei de pe Golgota se înălța, majestuoasă, marea bazilică, numită Martyrion, zidită de împăratul Constantin cel Mare, cel mai monumental dintre edificiile memoriale de la locul răstignirii și al învierii

¹ *Ibidem*, p. 262.

² *Ibidem*, p. 263.

³ *Ibidem*, p. 269.

⁴ *Ibidem*, p. 272.

Domnului Hristos. Bazilica a fost construită chiar pe locul unde fuseseră îngropate cele trei cruci de la răstignire, descoperite prin strădaniile Sfintei împărătese Elena. Groapa aflării Sfintei Cruci se afla chiar sub altarul din absida bisericii, în care se înălța Sfânta Masă”¹. „Fiind cea mai încăpătoare dintre bisericile Cetății Sfinte, Martyrion a devenit catedrală, înlocuind astfel vechea biserică a Apostolilor de pe Sion. Aici se săvârșeau, deci, slujbele sfinte principale, din duminici și sărbători. În biserica Martyrion se păstra și lemnul sfânt al Crucii Domnului Hristos, împreună cu titlul de deasupra ei (I.N.R.I.). Tot în Martyrion se păstrau și alte relicve sfințite ale patimilor, și anume trestia, buretele și potirul de onyx folosit de Mântuitorul la cina cea de taină; un brâu și o mahramă care aparținuseră Sfintei Fecioare Maria, precum și o icoană a ei. Biserica Martyrion era înzestrată cu daruri de aur, de argint și de pietre prețioase”². „Anexat la una dintre laturile bisericii Martyrion era, probabil și baptisteriul pentru botezul catehumenilor. Bazilica lui Constantin de pe Golgota era înconjurată de un mare număr de dependințe. Atrium-ul anterior și cel posterior sunt menționate într-un decret al împăratului Teodosie, reconfirmat de Justinian, prin care imunitatea sau dreptul de azil al celor osândiți la moarte se extinde de la spațiul sacru al interiorului bisericii, la toate anexele și dependințele cuprinse între zidurile de incintă”³. „În aceste încăperi își aveau locuințele membrii personalului ecleziastic și erau găzduiți uneori și pelerinii mai deosebiți”⁴.

„Lateral de Martyrion, în colțul de sud-est, se înălța colina Golgotei propriu-zise sau Calvarul, o stâncă în vârful căreia era înfiptă o cruce mare comemorativă, care domina toată platforma,

¹ **Ibidem**, p. 274.

² **Ibidem**, p. 275.

³ **Ibidem**, pp. 276-277.

⁴ **Ibidem**, p. 277.

amintind de cea a răstignirii Mântuitorului și constituind un fel de sanctuar al patimilor. Începând din anul 417, aici străjuia o cruce de aur, împodobită cu pietre scumpe, donată de împăratul Teodosie al II-lea. De asemenea, în spatele stâncii cu crucea, se afla un mic sanctuar construit, după unii, pe locul cisternei în care fuseseră aruncate și găsite instrumentele patimilor”¹.

„La extremitatea de apus a platformei de pe Golgota, se afla Biserica Învierii sau Biserica Sfântului Mormânt”². „Această biserică adăpostea locul mormântului Mântuitorului săpat în piatră. Lângă gura mormântului se păstra și piatra cu care acesta fusese astupat după înmormântare. Ceea ce impresiona în chip deosebit pe cei care vizitau interiorul Bisericii Învierii era mulțimea copleșitoare a obiectelor de preț aduse ca ofrande la Sfântul Mormânt și suspendate de vergele metalice: inele de aur, brățări, coliere, diademe imperiale, podoabe oferite de împărătese și tot ceea ce arta bizantină de lux producea mai de preț. În secolul al IV-lea, de exemplu, se distingea în acest inestimabil tezaur crucea de pietre prețioase oferită de împărăteasa Teodora și diadema regelui Elisbaan al Etiopiei”³.

„Pe colina Sionului, situată în partea de apus a Ierusalimului, se afla cea mai veche biserică creștină, «maica tuturor bisericilor», construită, poate încă de la sfârșitul secolului I sau începutul secolului al II-lea, pe locul unde se afla casa Mariei, mama Sfântului Evanghelist Ioan-Marcu. În «foișorul de sus» al acestei case, avuseseră loc Cina cea de taină și Pogorârea Sfântului Duh peste Sfinții Apostoli. Această biserică a devenit repede centrul vieții religioase creștine, pentru că era și locul de adunare al primei comunități creștine și totodată sediul colegiului apostolic (vezi Faptele Apostolilor 1,13-14) și

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 278.

³ **Ibidem**, p. 279.

catedrala episcopală a orașului; de aceea se numea și «Biserica Apostolilor». În secolul al IV-lea și mult după aceea, se păstra acolo scaunul episcopal al Sfântului Iacob, primul Episcop al Cetății Sfinte¹. „În afară de tronul episcopal al Sfântului Iacob se păstra aici stâlpul biciuirii Domnului Hristos, adus din ruinele casei arhiereului Caiafa. În secolul al VI-lea s-au adăugat și coroana de spini a Mântuitorului, sulita cu care Cel răstignit a fost împuns în coastă, iar la anul 415, au fost aduse aici și moaștele Sfântului arhidiacon Ștefan. Tot aici au fost aduse, după aflarea lor, și trupurile sfinților Iacob (primul Episcop al Ierusalimului), Simeon și Zaharia, «piatra cea din capul unghiului» (Matei 21,42), cornul ungerii regilor lui Iuda, coloneta pe care s-a sprijinit crucea răstignirii Sfântului Apostol Petru și potirul folosit de Sfinții Apostoli la săvârșirea Sfintei Euharistii (cel folosit de Mântuitorul la Cina cea de taină se păstra în biserica Martyrion)².

„Muntele Măslinilor este situat la est de Ierusalim. La poalele acestuia, dincolo de pâraul Cedrilor, se întinde locul numit Ghetsimani, unde Mântuitorul s-a retras cu Sfinții Săi Apostoli, să se roage, după Cina cea de taină. În partea de apus a coastelor inferioare ale Muntelui Măslinilor se afla, în timpul pelerinajului Egeriei, Biserica Ghetsimani. În apropiere era o grotă, unde tradiția fixa locul trădării și arestării Domnului Hristos³.

„Ceva mai sus de Ghetsimani, pe coasta Muntelui, se afla Biserica Eleona, care adăpostea grotă în care, după tradiție, Mântuitorul a petrecut cu ucenicii Săi zilele de luni, marți și miercuri, dinainte de patimi și unde a purtat Domnul Hristos

¹ **Ibidem**, p. 280.

² **Ibidem**, pp. 281-282.

³ **Ibidem**, pp. 282-283.

convorbirea cu ucenicii Săi, joi seara, după cina cea de taină”¹. „Puțin mai sus, pe culmea cea mai înaltă a Muntelui Măslinilor, se găsea Biserica Înălțării”². „În mijlocul pavimentului bisericii se păstra o porțiune din solul pe care, după tradiție, s-ar fi imprimat pentru totdeauna urmele tălpilor lui Iisus în momentul înălțării cu trupul la cer”³.

„Spre sud-est de Ierusalim, la 15 stadii distanță, dincolo de valea Cedrilor și nu prea departe de Muntele Măslinilor, se afla satul Betania, de unde erau Lazăr, prietenul lui Iisus și surorile sale, Marta și Maria. Aici se găsea mormântul lui Lazăr, pe care Mântuitorul îl înviase din morți. Mormântul era săpat într-o peșteră și a devenit, de timpuriu, unul dintre locurile din preajma Ierusalimului care erau vizitate de pelerini. În timpul Egeriei, aici se afla o biserică, iar alta era ridicată în afara satului, unde Marta și Maria, surorile lui Lazăr, L-au întâmpinat pe Domnul Hristos, înaintea învierii fratelui lor”⁴

„Orașul Betleem este situat la circa 9 km. spre sud-est de Ierusalim. Aici se află bazilica Nașterii Domnului”⁵. În anul 614, perșii conduși de împăratul Cosroes au năvălit în Țara Sfântă, dărâmând cea mai mare parte a bisericilor aflate aici. Când au ajuns la Betleem i-au văzut reprezentați pe pereții bazilicii Nașterii Domnului pe cei trei magi, care Îi aduseseră Pruncului Iisus daruri. Întrucât veșmintele acestora erau persane, năvălitorii au cruțat biserica. „Deși bazilica a fost reconstruită în secolul al VI-lea de împăratul Justinian, care a mărit-o, adăugându-i un nartex interior și două abside laterale, ea păstrează însă structura bazilicii originale, o parte din fundațiile zidurilor și pardoseala

¹ **Ibidem**, p. 284.

² **Ibidem**, p. 285.

³ **Ibidem**, p. 286.

⁴ **Ibidem**, p. 287.

⁵ **Ibidem**, p. 288.

de mozaic a bazilicii constantiniene originale, descoperite la săpăturile și cercetările arheologice din prima jumătate a secolului nostru. Astfel, ea poate fi considerată ca cel mai vechi edificiu creștin din lume, păstrat până astăzi. Din biserica Nașterii se coboară în peștera nativității. „La extremitatea de răsărit a micii capele amenajate în această grotă, în jurul unei stele de argint încastrată pe paviment, stă scris: «Hic de virgine Maria Jesus Christus natus est» (aici S-a născut Iisus Hristos, din Fecioara Maria)”¹.

Autorul tezei de doctorat ne prezintă, în continuare, cultul bisericesc la Ierusalim în epoca Egeriei.

„Peste săptămână, prima parte a oficiului divin zilnic din Cetatea Sfântă avea caracter de priveghere, corespunzând cu slujba Miezonopticii și cu prima parte a Utreniei de mai târziu. Ea începea cu două sau trei ceasuri înainte de ivirea zorilor. Când începea să se lumineze de ziuă se continua cu imne ale dimineții. Între timp sosea și Episcopul, însoțit de clerici și se săvârșea Sfânta Liturghie”². „Ceasul al VI-lea se săvârșea la prânz, ceasul al IX-lea începea la orele 15, iar slujba de seară sau Vecernia aproximativ o oră mai târziu și se încheia la căderea nopții”³.

Egeria descrie și slujbele oficiate duminica, precum și serviciul liturgic din marile sărbători. Demn de menționat este faptul că „sărbătoarea Epifaniei (Boboteaza) ținea opt zile în șir”⁴. Ne sunt înfățișate apoi, sfintele slujbe din Postul Paștilor, perioadă în care „Episcopul și un preot predicau neîncetat la slujbele de seară, pentru ca poporul să învețe mereu cele ale Legii”⁵.

¹ **Ibidem**, p. 289.

² **Ibidem**, p. 290.

³ **Ibidem**, p. 291.

⁴ **Ibidem**, p. 293.

⁵ **Ibidem**, p. 295.

În Săptămâna Mare, serviciul divin era mai bogat. „Caracterul dramatic al suitei de slujbe bisericești din Săptămâna Sfințelor Patimi atingea punctul său culminant în zilele de joi și vineri, când aveau loc procesiunile liturgice mai lungi, mai impresionante și mai obositoare. Joia, după ce se făcea în Biserica Învierii obișnuita slujbă a dimineții, a Ceasului al III-lea și a Ceasului al VI-lea, slujba Ceasului al IX-lea se făcea în biserica Martyrion și era urmată de cea a Liturghiei, care se încheia în Biserica Crucii, unde Episcopul săvârșea Sfânta Jertfă, la care se împărtășeau toți cei prezenți. Era singura dată pe an când se oficia Liturghia la Biserica Crucii, aceasta fiind, de fapt, Liturghia prin care se comemora Cina cea de taină. Slujba se sfârșea pe la orele 4 după-amiaza”¹. „Către orele 7 seara se adunau din nou la biserica Eleona. Aici, timp de aproape cinci ceasuri neîntrerupte, se intonau imne și antifoane, se făceau rugăciuni și se citeau, în mai multe reprize, textele din Evanghelie, care se citesc și astăzi la denia celor 12 Evanghelii din această zi. Către miezul nopții, mulțimea se deplasa, urcând în cântări, spre Biserica Înălțării, din vârful Muntelui Măslinilor. Aici urma o nouă serie de imne, antifoane, lecturi și rugăciuni rostite de Episcop. Spre dimineață, când începea cântatul cocoșilor, se coborau la biserica de la poalele Muntelui. Aici se zicea o rugăciune, se intona un imn și se citea o Evanghelie, apoi mulțimile de închinători și pelerini coborau încet-încet, cu cântări de imne, spre grădina Ghetsimani, la locul unde Domnul a fost arestat și unde exista o biserică. Aici se citea o rugăciune, se intona un imn și se citea pericopa evanghelică în care se descria arestarea Mântuitorului. Abia spre sfârșitul nopții, procesiunea pleca de la Ghetsimani spre Ierusalim și ajungea pe colina Golgotei, la locul crucii, unde se citea textul din Evanghelie

¹ *Ibidem*, pp. 297-298.

în care se relatează aducerea lui Iisus în fața lui Pilat¹”. „După aceea, unii se duceau pe colina Sionului, pentru a se ruga lângă stâlpul la care a fost biciuit Domnul; abia după aceea își îngăduiau puțină odihnă”².

„În Vinerea Sfintelor Patimi, șirul solemnităților sfinte începea de la ora 7 dimineața și continua, fără întrerupere, până noaptea târziu. Adunarea se făcea mai întâi la Biserica Crucii, unde se desfășura ceremonia impresionantă a venerării lemnului Sfintei Cruci de pe Golgota, care se păstra acolo. La amiază, tot poporul se aduna în atriumul deschis dintre Biserica Învierii și Martyrion. Aici se așeza un scaun pentru Episcop și timp de trei ore se citeau neconținut texte din epistolele și din Faptele Apostolilor, urmate de textele corespunzătoare din Evangheliile, apoi textele asemănătoare din cărțile profeților și din nou texte evanghelice referitoare la patimi. Lecturile erau alternate cu rugăciuni. Se mergea apoi la Biserica Martyrion, unde se făcea slujba Vecerniei. De aici, se trecea la Biserica Învierii unde se citea Evanghelia despre înmormântarea trupului Domnului Hristos, după care se făcea o rugăciune și Episcopul binecuvânta pe catehumeni, apoi pe credincioși, încheindu-se astfel, slujbele zilei”³. „Credincioșii care se simțeau epuizați mergeau acasă pentru odihnă, dar cei mai zeloși, în frunte cu clericii și cu asceții, rămâneau mai departe în Biserica Învierii, la privegherea de toată noaptea, cântând până dimineața imne și antifoane”⁴.

„În Sâmbăta Paștilor, se săvârșea slujba Ceasului al III-lea și al VI-lea, fără Liturghie. Ceasul al IX-lea nu se mai oficia, ci toți se pregăteau pentru privegherea din noaptea Paștilor”⁵.

¹ **Ibidem**, p. 298.

² **Ibidem**, pp. 298-299.

³ **Ibidem**, pp. 299-300.

⁴ **Ibidem**, p. 300.

⁵ **Ibidem**.

„Oficiul pascal începea cu vecernia săvârșită în Biserica Martyrion. În cadrul privegherii din noaptea Sfințelor Paști, se oficia, în baptisteriul de pe Golgota, botezul catehumenilor și apoi împărtășirea neofitilor la Liturgia de la Biserica Martyrion. Sâmbătă noaptea, târziu, când se sfârșea privegherea de la Biserica Martyrion, se mergea, cu cântări și imne, la Biserica Învierii, unde se citea textul din Evanghelie cu relatarea Învierii, se făcea apoi o rugăciune, după care Episcopul săvârșea din nou Sfânta Jertfă, dar mai în grabă, pentru ca poporul să fie slobozit mai din vreme, din pricina oboselii privegherii pe peste noapte”¹.

„În Duminica Paștilor, se făcea adunare de slujbă la Biserica Martyrion, unde se făcea slujba Ceasurilor și Liturgia, după care se mergea în cântări de imne la Biserica Învierii. Aici se făcea vecernia, după care mulțimea credincioșilor și a pelerinilor conducea pe Episcop, în cântări, la biserica de pe Sion”². „Aici se intonau imne, se făcea rugăciune și se citea textul din Evanghelie (Ioan 20,19-25), care se citește și astăzi la Vecernia din Duminica Paștilor (a doua înviere). Se făcea din nou rugăciune, Episcopul binecuvânta pe catehumeni și apoi pe credincioși, după care se întorceau cu toții acasă, pe la orele 19-20)”³.

Egeria ne prezintă și slujbele din săptămâna luminată, din duminica Tomii și din ziua Înălțării Domnului Hristos cu trupul la cer.

„O sărbătoare specifică Bisericii din Ierusalim, despre care Egeria ne dă prețioase informații, este cea numită «Ziua înnoirilor», adică sărbătoarea comemorării anuale a sfințirii bisericii construite de împăratul Constantin cel Mare pe Golgota

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ Ibidem, p. 301.

(Martyrion), sfințire care avusese loc în anul 335. Sărbătoarea dura, ca și cea a Epifaniei și cea a Paștilor, opt zile în șir (13-20 septembrie), prin analogie cu cea a sfințirii templului, care și ea durase tot atât. Cu câteva zile înaintea acestei sărbători, începeau să se adune de pretutindeni o mulțime de monahi și asceți din Mesopotamia, Siria, Egipt, Tebaida și din alte locuri, iar credincioșii laici veneau, cu suflet plin de credință, nu numai din Ierusalim, ci din toate provinciile. Ceea ce dădea însă și mai mare importanță prăznuirii, era prezența a peste 40-50 de Episcopi, veniți din felurite părți, însoțiți și de clericii lor. Centrul și obiectivul principal al sărbătorii îl constituiau, fără îndoială, cele două biserici principale de pe terasa Golgotei: Marea Bazilică a lui Constantin (Martyrion) și Biserica Învierii (Anastasis). Dar în fiecare din cele opt zile ale prăznuirii se făceau, ca și la celelalte sărbători, procesiuni la diferite alte locuri și sanctuare din Cetatea Sfântă”¹.

Pregătirea candidaților pentru primirea Tainei Sfântului Botez este înfățișată de Egeria cu lux de amănunte. „Înscrierea candidaților la botez se făcea înainte de începutul postului Paștilor. Un preot însemna într-un registru numele tuturor candidaților. Chiar din prima zi a Păresimilor, Episcopul însuși făcea o triere sau un examen preliminar, de selecție a celor vrednici din punct de vedere moral să aspire la harul botezului. În mijlocul Bisericii Martyrion se punea Episcopului un jilț pe care el se așeza, fiind încadrat de preoți, care stăteau și ei pe scaunele lor, pe când ceilalți clerici (diaconi și alți clerici inferiori) rămâneau în picioare. Candidații erau introduși în biserică unul câte unul, însoțiți de nașii sau garanții lor. Bărbații, indiferent de vârstă, veneau cu nașii lor, iar femeile cu nașele lor. Episcopul făcea o cercetare riguroasă asupra comportării și vieții morale a fiecărui candidat, întrebând pe nașul respectiv dacă cel

¹ **Ibidem**, p. 304.

pentru care el garantează duce o viață aleasă, dacă își respectă părinții, dacă nu cumva este bețiv, mincinos, desfrânat, ori este stăpânit de alte patimi. Depuneau mărturie nu numai nașii celui în cauză, ci și alții care îl cunoșteau și veniseră să îl recomande. Dacă viața și reputația morală a candidatului erau fără reproș, Episcopul nota cu propria mână numele lui printre cei admiși la pregătirea specială pentru botez. În caz contrar, era poftit să iasă afară și să revină când va da semne de îndreptare. Străinii și cei ce nu aveau martori care să îi fi cunoscut și să garanteze pentru ei, nu erau primiți”¹.

„Rostirea exorcismelor constituia o atribuție a clericilor inferiori, numiți exorciști, care în fiecare dimineață, îndată după ce se termina privegherea din Biserica Învierii, citeau rugăciunile de exorcizare. Concomitent se făcea în zilele Păresimilor, cu excepția duminicilor și catehizarea sau instruirea catehumenilor în adevărurile elementare de credință și morală creștină, în biserica cea mare (Martyrion). Se pune a aici un jeț pentru Episcop, iar candidații la botez, bărbați și femei, se strâneau roată în jurul Episcopului, căci acesta era cel care făcea catehizarea la Ierusalim. Catehizarea zilnică dura trei ore, de la 6 la 9 dimineață”².

„După primele cinci săptămâni de catehizare, candidații primeau, în scris sau oral, textul simbolului de credință, pe care trebuiau să îl învețe pe de rost. Săptămâna Mare era rezervată pregătirii imediate pentru botez, iar procesiunile și slujbele din fiecare zi erau prea multe și obositoare, încât nu se mai puteau ține cateheze. În Duminica Floriilor candidații rosteau, în fața Episcopului, pe rând, textul simbolului de credință, iar acesta le ținea o scurtă cuvântare”³.

¹ *Ibidem*, p. 305.

² *Ibidem*, pp. 305-306.

³ *Ibidem*, p. 306.

„Botezul candidaților se făcea în sâmbăta paștilor, în timpul privegherii, în baptisteriul de lângă biserica mare și tot acolo neofiții primeau și a doua taină: mirungerea. Episcopul săvârșea pentru ei Sfânta Jertfă (Liturghia credincioșilor), la care ei aveau acum dreptul să participe pentru prima oară și se împărtășeau, integrându-se astfel desăvârșit în obștea creștină, ca membri deplin ai Bisericii”¹.

„În săptămâna luminată, Episcopul rostea pentru neofiți «catehezele mystagogice», în Biserica Învierii din Ierusalim. În cursul catehezelor, deoarece la ele asistau și reprezentanți ai populației care vorbeau numai siriaca (aramaica palestiniană), iar Episcopul vorbea numai limba greacă, se găsea întotdeauna câte un preot care, cunoscând ambele limbi, să traducă din greacă în siriacă, pe măsură ce Episcopul vorbea (adică frază cu frază). La fel se proceda și cu lecturile biblice. Întrucât la catehezele și la slujbele din această săptămână asistau și pelerini apuseni de limbă latină, se găseau întotdeauna frați și surori greco-latini, care traduceau pentru ei în latinește”².

Autorul tezei de doctorat afirmă că „itinerariul Egeriei este un document literar, unic prin conținutul și forma sa și mai ales prin continua pendulare a autoarei sale între forma de exprimare, pe care o dorește cât mai literară și între reminiscențele stăruitoare ale graiului popular care răbufnesc neconținut în scrisul ei și mai ales în sintaxa frazei și în stilul acesteia”³.

În partea a doua a tezei sale de doctorat, Marin Braniște ne prezintă traducerea românească a însemnărilor de călătorie ale Egeriei, explicate prin bogate note de subsol. Din pelerinajul acesteia reținem că a vizitat Muntele Horeb, „locul unde prorocul Ilie a stat când a fugit de la fața regelui Ahav, locul unde Aaron

¹ **Ibidem**, p. 307.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 315.

a rămas cu cei 70 de bătrâni, atunci când Moise primea de la Dumnezeu Legea pentru fiii lui Israel”¹, precum și rugul care ardea și nu se mistuia. „Alături de rug se află și locul unde a stat Moise, când Dumnezeu i-a zis: «Dezleagă-ți cureaua încălțămintei!» (Ieșire 3,5)”². Egeria descrie și locul unde a fost făcut vițelul de aur, dar și unde „a fost ars, din porunca lui Moise”³, locul unde Dumnezeu le-a adus evreilor prepelițe, „valea unde fiii lui Israel au serbat Paștile la împlinirea unui an de la plecarea lor din Egipt și locul în care a fost așezat Cortul Sfânt pentru prima oară, de către Moise”⁴. În apropierea acestuia, Egeria a întâlnit niște sihaștri, despre care afirmă că „au binevoit să ne primească cu multă omenie, când am ajuns la sihăstriile lor”⁵.

Pelerina relatează: „De la Marea Roșie până la cetatea Arabiei sunt patru popasuri prin pustiu. La toate popasurile se aflau pichete cu soldați și ofițeri, care ne însoțeau totdeauna de la un castru la altul”⁶. În această regiune, Egeria a vizitat „Heroum, cetatea unde Iosif l-a întâmpinat pe tatăl său Iacob, când acesta s-a strămutat în Egipt”⁷. În cetatea Arabia, Egeria notează: „Am trimis înapoi soldații care, în numele autorității romane, ne asiguraseră paza cât străbătuserăm locuri nesigure. Acum însă, fiind vorba de marele drum public, care străbate Egiptul, trecând prin orașul Arabia și care duce de la Tebaida la Pelusiu, nu a mai fost nevoie să se obosească soldații”⁸.

De aici, pelerina a călătorit până în ținutul Goșen, și „la Tatnis, unde s-a născut Moise, acest oraș fiind odinioară reședința

¹ **Ibidem**, p. 322.

² **Ibidem**, p. 323.

³ **Ibidem**, p. 324.

⁴ **Ibidem**.

⁵ **Ibidem**.

⁶ **Ibidem**, 326.

⁷ **Ibidem**, p. 327.

⁸ **Ibidem**, p. 329.

Faraonului”¹. Citim în continuarea însemnărilor de călătorie despre locul unde Moise a lovit cu toiagul în stâncă și a curs apă, de au băut fiii lui Israel pe săturate.

Pelerina apuseană vorbește mai departe cum a ajuns la râul Iordan și în orașul Livia, unde Moise a scris cartea Deuteronomului. Aici „conducătorul poporului ales a binecuvântat fiecare trib, în parte, înainte de moartea sa”² și tot aici fiii lui Israel l-au plâns pe Moise timp de patruzeci de zile (Deuteronom 34,8).

Pe colina Nebo, Egeria a intrat într-o bisericuță, despre care spune: „înăuntrul acestei biserici, în partea unde este amvonul, am văzut un loc puțin mai înalt, având suprafața cam cât a unui mormânt obișnuit”³. „Aici a fost depus trupul lui Moise de către îngeri, pentru că, după cum este scris, «nici un om nu cunoaște mormântul lui» (Deuteronom 34,6), pentru că este sigur că el a fost înmormântat de îngeri. Unde anume va fi situat mormântul său, astăzi nu se arată”⁴, conchide autoarea itinerariului.

Pelerina a ajuns și la „locul unde a fost stâlpul de sare în care s-a prefăcut soția lui Lot, dar stâlpul însuși nu se vede, pentru că a fost acoperit de Marea Moartă”⁵.

Egeria a vizitat ruinele Salemului, orașul regelui Melchisedec, și Enonul, unde boteza Sfântul Ioan Botezătorul. Pelerina afirmă că „dinaintea izvorului era un fel de lac, în care e sigur că sfântul Ioan Botezătorul săvârșea botezul, căci și astăzi locul acesta se numește «grădina Sfântului Ioan», iar întotdeauna la Paști, toți cei din acest târg, care trebuie să fie botezați, sunt botezați la acest izvor”⁶.

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 331.

³ **Ibidem**, p. 332.

⁴ **Ibidem**, p. 333.

⁵ **Ibidem**, p. 334.

⁶ **Ibidem**, pp. 337-338.

Egeria continuă: „Am văzut și orașul Sfântului Proroc Ilie, adică Tesve, de unde el a și primit numele de Ilie Tesviteanul. Acolo este încă, până astăzi, peștera în care a stat sfântul și tot aici se află mormântul judecătorului Ieftae (Judecători 11 și 12,1-7). Am ajuns și la Valea Cherit, unde a stat Sfântul Ilie în timpul regelui Ahab, când din porunca lui Dumnezeu corbul îi aducea mâncare și când bea apă din acest pârâu”¹. De asemenea, pelerina apuseană pomenește în jurnalului ei de călătorie și de mormântul lui Iov.

Trecând Eufratul, Egeria a intrat în hotarele Mesopotamiei Siriei. Aici a vizitat orașul Edessa, unde se găsea biserica și martyrionul Sfântului Apostol Toma, precum și palatul și mormântul regelui Abgar. Pelerina mărturisește: „Multă plăcere mi-a făcut să primesc de la venerabilul Episcop de aici scrisorile lui Abgar către Domnul Hristos și ale Domnului către Abgar”².

Egeria a ajuns apoi în Haran, unde a locuit patriarhul Avraam și a poposit la fântâna „de unde scotea Rebeca apă”³.

Pe locul unde fusese oarecând casa la Avraam, se găsea în timpul Egeriei „un martyrion al unui oarecare sfânt călugăr cu numele Helpidiu”⁴. Pelerina a ajuns acolo chiar de sărbătoarea Sfântului Helpidiu și mărturisește: „În acea zi, trebuia ca monahii din toate părțile Mesopotamiei să coboare în Haran, chiar și cei bătrâni, care trăiau în singurătate, care se numesc asceți. Am avut, deci, norocul nesperat de a vedea acolo pe călugării Mesopotamiei, cu adevărat sfinți și oameni ai lui Dumnezeu, chiar și pe aceia despre a căror faimă și viață se dusesse vestea până departe și pe care nu aş fi crezut deloc să îi pot vedea”⁵.

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 343.

³ **Ibidem**, p. 344.

⁴ **Ibidem.**

⁵ **Ibidem**, p. 345.

Tot acolo era și „fântâna unde patriarhul Iacov adăpase turmele Rahilei (Facere 29,2)”¹.

În drum spre capitala Imperiului Bizantin, Egeria a mai vizitat martyrioanele Sfintelor Tecla și Eufimia.

Pelerina apuseană își încheie relatarea de călătorie cu cuvintele: „A doua zi, trecând marea, am venit la Constantinopol. Aici, când am ajuns, nu încetam să aduc, în toate bisericile, sanctuarele închinat Apostolilor și martyrioanele, care acolo sunt foarte multe, mulțumiri Domnului nostru Iisus Hristos, care a binevoit să-Și reverse atât de bogat îndurarea Sa peste mine”².

În continuare, Egeria descrie în amănunt sfintele slujbe săvârșite la Ierusalim și instruirea candidaților pentru a primi Taina Sfântului Botez, la care a fost martoră, dar și marea sărbătoare numită „ziua înnoirilor”, care au fost deja prezentate sistematic de către autorul tezei de doctorat.

Într-o anexă, a cărții sale, Marin Braniște redă scrisoarea lui Valerius către frații săi de călugărie de la Vierzo, prin care acesta o lauda pe Egeria.

În încheierea tezei de doctorat, autorul afirmă că „de la publicarea pentru prima oară a manuscrisului cu însemnările de călătorie ale pelerinei Egeria (1887) și până astăzi, el a constituit obiectul de studiu al unor numeroși istorici, arheologi, exegeți, liturgiști și filologi. Chiar dacă aceștia nu au risipit până acum complet misterul care plutește încă asupra identității autoarei, a locului ei de origine și a datei pelerinajului, ei și-au exprimat în unanimitate interesul pentru valoarea și importanța însemnărilor de călătorie ale Egeriei, din multiple puncte de vedere. Operă a unei pelerine de o considerabilă inteligență și putere de observație, itinerariul Egeriei constituie mai întâi cel

¹ **Ibidem**, p. 347.

² **Ibidem**, p. 349.

mai important document pentru istoria pelerinajelor creștine în Orient. Mulțimea locurilor amintite în Sfânta Scriptură, pe care ea le-a vizitat, cu indicarea precisă a denumirilor, localizării lor, a distanțelor dintre ele și a situației lor din acea epocă, face din acest itinerar un document de maximă importanță pentru onomastica și topografia Locurilor Sfinte, comparabil ca valoare cu «Onomasticonul» lui Eusebiu al Cezareei, tradus și completat de Fericitul Ieronim. Informațiile despre monumentele vizitate și descrise sumar de Egeria, despre bisericile, martyrioanele, mănăstirile și diferitele edificii memoriale din Țara Sfântă, din Egipt, Sinai și Arabia, din Mesopotamia și din Asia Mică, alcătuiesc un izvor de primă mână pentru studiul arheologiei biblice, pentru istoria artei creștine și pentru istoria monahismului răsăritean din acea epocă. Dar un interes excepțional a stârnit, mai ales, partea a doua a itinerariului Egeriei, care, precum am văzut, conține descrierea rânduielilor liturgice din zilele de rând, din Păresimi și din sărbătorile mari ale anului bisericesc, cu impresionantele lor procesiuni în jurul bisericilor de la Ierusalim și din împrejurimi, la care Egeria a luat parte și pe care le-a descris. Partea aceasta constituie, alături de catehezele mystagogice ale Sfântului Chiril al Ierusalimului, un izvor de inegalabilă importanță pentru istoria cultului creștin din Ierusalim și din Biserica Răsăriteană, în general. Informațiile de această natură, date de Egeria, sunt cu atât mai valoroase cu cât ele provin dintr-o epocă în care alți scriitori nu spun nimic despre acest subiect sau nu ne procură decât câteva informații vagi sau incomplete, iar importanța lor crește și mai mult dacă le referim consecvent la uzul liturgic mai timpuriu și la cel prezent al Bisericii Ortodoxe. În sfârșit, itinerariul Egeriei a generat până acum o vastă literatură de studii asupra particularităților sale de limbă și stil, care fac din el unul dintre cele mai interesante documente ale limbii latine «populare» sau tardive, care stă

la baza tuturor limbilor romanice de astăzi. Dacă din punct de vedere strict literar (beletristic), valoarea însemnărilor de călătorie ale Egeriei nu se ridică la cea a scriitorilor latini din epoca sa, în schimb ele au suscitât un interes maxim din partea filologilor și îndeosebi a latiniștilor și romaniștilor, pentru numeroasele elemente ale limbii latine vorbite, prezente atât în vocabularul folosit de ea cât și în gramatică (morfologie) și sintaxă, care se întâlnesc la tot pasul în forma sa de expresie, în ciuda efortului ei vizibil de a scrie într-o limbă cât mai literară, la care se credea obligată prin originea sa socială nobilă, dar pentru care cultura ei era insuficientă. Toate acestea au contribuit ca itinerariul Egeriei să fie cel mai editat, tradus, comentat și studiat, dintre toate documentele similare rămase, în vechea literatură creștină, de la alți pelerini apuseni la Locurile Sfinte”¹.

¹ **Ibidem**, pp. 383-384.

**Nestor Vornicescu: *Scrieri patristice în
Biserica Ortodoxă Română până în secolul XVII,
Izvoare, traduceri, circulație*¹**
(teză de doctorat susținută în anul 1983,
la Facultatea de Teologie din București)

În introducerea tezei sale de doctorat, Nestor Vornicescu afirmă că „scrierile Sfinților Părinți s-au bucurat de un deosebit interes și de toată cinstirea din partea fiilor Bisericii din primele veacuri creștine, adică chiar din epoca inițială a elaborării lor. Denumirea de «Sfinți Părinți ai Bisericii» sau «Părinți, dascăli și învățători» exprimă autoritatea supremă în materie de ortodoxie a credinței; ei, Părinții «mari dascăli și învățători», sunt considerați ca reprezentanți normativi ai tradiției doctrinare a Bisericii; dar ei au avut și o experiență duhovnicească de cel mai înalt grad”².

„Părinții și scriitorii bisericești au avut ca surse de cunoaștere Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și învățătura Bisericii. Continuând mărturisirea și moștenirea apostolică, aceștia i-au dat profunzime și extensiune universală”³.

„Întrucât daco-romanii din primele secole ale erei creștine vorbeau limba latină, terminologia fundamentală specifică vieții creștine de la noi are etimologii latine și dovedește, fără putință de tăgadă, că a fost creată de poporul nostru - ca latinitate

¹ Nestor Nicolae Vornicescu, **Arhiepiscop și Mitropolit**, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul XVII, Izvoare, traduceri, circulație*, publicată în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1983, pp. 21-134; nr. 3-4, 1983, pp. 157-262; nr. 5-6, 1983, pp. 287-456.

² *Ibidem*, p. 33.

³ *Ibidem*, p. 34.

orientală - foarte de timpuriu, într-o vreme în care nu existau condiții care să fi putut determina iradierea unui vocabular creștin de la Roma, pe cale livrescă, misionară sau altcumva”¹.

„Spre deosebire de alte popoare vecine, în istoria cărora este consemnată o dată precisă a creștinării lor, noi am primit creștinismul pe parcursul unei perioade de timp, însumând primele secole ale erei creștine, proces ce a avut loc atât prin convertiri individuale, cât și prin lucrare misionară, săvârșindu-se paralel cu procesul etnogenezei poporului român”².

Pe teritoriul actual al țării noastre „au existat scaune episcopale încă de la începutul secolului al IV-lea, în Dobrogea, fosta Scythie Minor, precum și în provinciile romane sud-dunărene. De asemenea, o organizare bisericească este presupusă în secolele IV-VI în părțile Buzăului și ale Olteniei. Patriarhia Ecumenică a întocmit, la începutul secolului al VI-lea, o listă cu mitropoliile, arhiepiscopiile și episcopiile din cuprinsul ei, cunoscută sub denumirea de «Notitia Episcopatum». După această listă, rezultă că, în Scythia Minor existau atunci 15 centre eparhiale, în frunte cu Mitropolia Tomisului”³.

Primul capitol al cărții este dedicat de autor scrierilor patristice de la Dunărea de Jos, în vremea Sfinților Părinți.

„Prima scriere patristică alcătuită pe teritoriul actual al țării noastre este «Pătimirea Sfântului Sava Gotul» sau «Scrisoarea Bisericii din Goția către Biserica din Capadocia». Textul redactat în limba greacă se păstrează în două manuscrise din secolele X-XI. Primul manuscris grec datează din anul 912 și se păstrează în Biblioteca Vaticană-Roma. A doua copie este în manuscrisul grec din secolele X-XI, nr. 359, din Biblioteca San Marco din

¹ **Ibidem**, p. 37.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, pp. 38-39.

Veneția”¹. „În limba română acest important text patristic s-a tradus și s-a publicat pentru prima oară în anul 1836”².

În continuare, Nestor Vornicescu prezintă scrierile unor Sfinți Părinți trimise în părțile noastre ori alcătuite la noi.

În anul 373 sau 374, Sfântul Vasile cel Mare a trimis o epistolă unui conducător din Dobrogea, prin care solicita anumite moaște de martiri din această zonă. Acesteia i se adaugă încă două epistole trimise de același Sfânt Părinte. „Astfel, avem netăgăduite mărturii despre existența unor scrieri patristice la noi în a doua jumătate a secolului al IV-lea”³.

Episcopul Teotim I al Tomisului a alcătuit scurte scrieri, care sunt pomenite de Fericitul Ieronim și de Sfântul Ioan Damaschin în lucrarea „Sacra Paralela”, din care aflăm că Episcopul Tomisului a scris o omilie la cuvintele Domnului Hristos: „Iar când va fi să-ți duci darul tău la altar...” (Matei 5,23).

Episcopul Ioan al Tomisului a combătut în scris ereziile hristologice ale timpului său. „După mărturia scriitorului latin Marius Mercator, fericitul Episcop Ioan al Tomisului a scris în limba latină tratate de referință contra nestorianismului și eutihianismului”⁴.

Episcopul Teotim al II-lea al Tomisului a redactat în anul 458, o epistolă în limba latină, pe care a trimis-o împăratului Leon I, iar Valentinian, alt Episcop al Tomisului, a adresat o epistolă Papei Virgilius, la care acesta a răspuns în 18 martie 550.

Sfântul Ioan Casian, care era originar din Scythia Minor, pe la anul 420, a scris: „Despre așezămintele mănăstirești cu viață de obște și despre remediile contra celor opt păcate principale”, în douăsprezece cărți; între 420-429, a alcătuit lucrarea:

¹ **Ibidem**, p. 44.

² **Ibidem**, p. 45.

³ **Ibidem**, p. 51.

⁴ **Ibidem**, p. 57.

„Conlațiuni sau Convorbiri cu Părinții”, în 24 de cărți. Ultima scriere cunoscută a Sfântului Casian este: „Despre întruparea Domnului contra lui Nestorie”, în șapte cărți.

Sfântul Dionisie Exiguul, care s-a născut tot în Scythia Minor, a tradus opere ale unor Sfinți Părinți din limba greacă în latină, precum: două «Scrisori ale Sfântului Chiril al Alexandriei către Successus»; cartea Sfântului Grigorie de Nyssa: «Despre crearea omului»; «Scrisoarea sinodală din anul 430», alcătuită de Sfântul Chiril al Alexandriei și trimisă Patriarhului Nestorie al Constantinopolului spre îndreptare și «Tomosul către armeni» al Patriarhului Proclu al Constantinopolului.

Sfântul Dionisie Exiguul a mai scris și «Viața Sfântului Pahomie», «Pocăința minunată a Sfintei Thaisia», «Descoperirea capului Sfântului Ioan Botezătorul», florilegiul «Exempla Sanctorum Patrum», «Canoanele Sinoadelor Ecumenice» (de la Niceea, Constantinopol, Efes și Calcedon), precum și ale unor sinoade locale; «Decretele pontificale», «Cartea despre Paști», «Argumentele pascale» și două scrisori «De ratione Paschae».

Sfântul Dionisie Exiguul a pus bazele erei creștine. „Spre deosebire de alți Sfinți Părinți și scriitori bisericești care începeau ciclul pascal de la unii împărați romani, Dionisie cel Smerit spune: «Eu n-am voit să pun la baza ciclurilor mele amintirea acelui om fără de lege și persecutor (Dioclețian), ci mai degrabă am ales să socotesc anii de la întruparea Domnului nostru Iisus Hristos»”¹.

„În anul 519, un grup de călugări care-și aveau metania probabil într-o chinovie din Scythia Minor, au alcătuit o formulă în spiritul Ortodoxiei: «Unul din Treime a suferit cu Trupul»”². Dintre lucrările acestor monahi se cunosc: „Despre credință către legații papei la Constantinopol”, „Capitole contra

¹ Ibidem, p. 77.

² Ibidem, p. 79.

nestorienilor și pelagienilor”, „Foarte scurtă mărturisire a credinței ortodoxe”, „Foarte scurtă motivare a unirii Cuvântului lui Dumnezeu cu propriu-I trup”, „Răspuns contra achefalilor, care după unirea celor două firi mărturisesc greșit o singură fire în Hristos” și „Dialog contra nestorienilor”. De la acești călugări ne-au rămas și două epistole. Cea de-a doua, intitulată: „Responsio adversus Hormisdæ Epistulam XXVIII” a fost scrisă de Ioan Maxențiu.

„Cercetări din prima jumătate a secolului nostru au demonstrat că cele opt capitole sau canoane atribuite de obicei Fericitului Augustin, transmise la Roma în cadrul «Canoanelor Araussicane» de la sinodul de la Orange din anul 529 și care se ocupă în special cu doctrina despre har, aparțin de fapt cuviosului Ioan Maxențiu, daco-romanul din Scythia Minor”¹.

De asemenea, „călugărul scit Leonțiu se identifică din ce în ce mai mult în lucrările specialiștilor cu «Leonțiu de Bizanț»”². Leonțiu a scris „Trei cărți contra nestorienilor și eutihienilor”; „Combaterea argumentelor aduse de Sever”; „Treizeci de capitole contra lui Sever”; precum și o lucrare amplă, numită „Scolii”, acătuită din scrierile: „Despre secte”; „Contra Nestorienilor” și „Contra monofiziților”.

De la Episcopul Laurențiu de Novae, din veacul al V-lea, ne-au rămas două omilii: „De poenitentia” (Despre pocăință) și „De eleimosyna” (Despre milostenie).

Sfântul Ierarh Niceta de Remesiana (localitate care astăzi se numește Bela Palanka) a scris: „Șase cârticele de învățătură pentru candidații la botez”; omiliile: „Despre privegherea robilor lui Dumnezeu” și „Despre foloasele cântării de Psalmi”, lucrarea: „Despre diferitele numiri ale lui Hristos”, precum și renumitul imn: „Te Deum laudamus” (Pe Tine, Dumnezeule, Te lăudăm).

¹ *Ibidem*, p. 81.

² *Ibidem*, p. 82.

În capitolul al doilea al tezei sale de doctorat, Nestor Vornicescu prezintă scrierile patristice din Bisericile Bulgară, Sârbă și Rusă în secolele IX-XVI.

Bulgarii s-au așezat în spațiul sud-est european, începând cu secolele VI-VII și au fost creștinați în masă în secolele IX-X.

„Acțiunea de culturalizare ortodoxă a slavilor și a bulgarilor a început în secolul al IX-lea și a reprezentat un proces inițiat în mod sistematic, mai ales prin frații Chiril și Metodie, cât și prin ucenicii lor. La cererea cneazului morav Rostislav din 863, împăratul Mihail al II-lea al Bizanțului și Patriarhul Fotie au trimis pe frații Chiril și Metodie ca misionari în Marea Moravie. Ucenicii Sfinților Chiril și Metodie au continuat opera de slavizare culturală, desfășurată inițial în Moravia, Boemia și Panonia, extinsă apoi la bulgari, sârbi și ruși”¹.

Frații Chiril și Metodie au tradus în Moravia, din limba latină, lucrarea «Sacramentarium» (Rugăciuni) a Sfântului Grigorie cel Mare, Papa Romei. „Tot în Moravia, Metodie, sau un ucenic al său, a tradus din grecește «Nomocanonul» Sfântului Ioan Postitorul. S-a păstrat de asemenea, în Cehia, copia unei traduceri din limba latină, efectuată în acea vreme, a «Cuvântărilor la Evanghelie» ale Sfântului Grigorie cel Mare, Papa Romei. Lui Metodie îi este atribuită, în Moravia, o traducere în limba slavă a «Patericului»”².

„Primind creștinismul și botezul la Constantinopol în anul 864, cneazul Boris al Bulgariei și-a luat numele de Mihail, după cel al împăratului din Bizanț, care i-a fost naș”³.

Primele traduceri din scrierile patristice în paleoslava bulgară le-a făcut, la Preslav, presbiterul Constantin, un ucenic al Sfinților Chiril și Metodie. „De la presbiterul Constantin,

¹ **Ibidem**, p. 101.

² **Ibidem**, p. 102.

³ **Ibidem**, p. 103.

cunoaștem astăzi traducerea „Evangheliei Învățătoare» din anul 898, care cuprinde traduceri din limba greacă a mai multor omilii ale Sfântului Ioan Gură de Aur și ale altor Sfinți Părinți răsăriteni. În anul 906, presbiterul Constantin a tradus, din limba greacă în slava veche, «Cuvintele Sfântului Atanasie al Alexandriei împotriva arienilor»¹.

„Ioan Exarhul a tradus lucrarea Sfântului Ioan Damaschin «Izvorul cunoștinței», mai ales partea a II-a, intitulată: «Expunere exactă a credinței ortodoxe» sau «Dogmatica». În același timp au circulat intens în Bulgaria «Cuvântările Sfântului Atanasie cel Mare», mai înainte menționate. Din Dogmatica Sfântului Ioan Damaschin, Ioan Exarhul a tradus un număr de 48 din cele 100 de capitole»².

„O altă traducere în slava veche din limba greacă, pe care a realizat-o tot presbiterul bulgar Ioan Exarhul, este scrierea «Șestodnîe» (Hexaimeron), o compilație în cea mai mare parte după scriitori patristici răsăriteni: Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa și Ioan Gură de Aur. În secolele IX-XII s-au mai tradus la bulgari din grecește în slava veche «Întrebările și răspunsurile» lui Anastasie Sinaitul, «Pășunea duhovnicească» a lui Ioan Moshu și «Viața Sfântului Antonie cel Mare» de Sfântul Atanasie al Alexandriei. Încă o traducere patristică a presbiterului Ioan Exarhul este și omilia Sfântului Efrem Sirul la Schimbarea la față a Domnului nostru Iisus Hristos»³.

„Prima traducere slavă a unei culegeri din Cuvântările Sfântului Grigorie Teologul s-a făcut la începutul secolului al X-lea. În același secol s-au mai tradus în Bulgaria, în slava veche: Epistola Sfântului Vasile cel Mare «Despre feciorie»,

¹ **Ibidem**, p. 104.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 105.

«Omilii» ale Sfântului Ioan Gură de Aur și ale Sfântului Chiril al Ierusalimului și «Cuvântări» ale lui Metodiu de Olimp. Se presupune că au fost traduse în aceeași epocă: «Scara» Sfântului Ioan Sinaitul, «Limonariu» lui Moshu, precum și fragmente din opera Sfântului Teodor Studitul”¹.

„În secolul al XI-lea, a fost alcătuit în Croația un «Minei», care pe lângă unele vieți de sfinți cuprinde și omilii din opera Sfinților Ioan Gură de Aur, Atanasie cel Mare și Epifanie al Ciprului. În secolele XI-XII, s-a tradus opera lui Teodoret al Cirului, din opera Sfântului Grigorie cel Mare, Papa Romei, din scrierile Sfântului Iustin Martirul și Filosoful și din opera lui Ipolit al Romei. În prima jumătate a secolului al XIV-lea, când Sfântul Grigorie Sinaitul a înființat vestitele mănăstiri de la Paroria, erau în mare cinste scrierile isihaste”².

„Ocuparea Bulgariei de către turci, în 1393 și 1396, subjugare ce a durat aproape cinci secole, a pus capăt în chip brutal și nedrept acestui avânt de copiere a scrierilor patristice traduse în Biserica Bulgară. În vremuri așa de grele pentru creștinii din dreapta Dunării, se vor mai traduce câteva scrieri patristice în slavonă la Constantinopol, iar în secolele XV-XVI, la Mănăstirea Zografu din Muntele Athos”³.

La Mănăstirea Zografu din Muntele Athos se găseau: «Învățăturile pustnicești» ale Sfântului Vasile cel Mare, scrise în redacție medio-bulgară, în anul 1367; «Dogmatica» Sfântului Ioan Damaschin, în redacție medio-bulgară, cu o însemnare din anul 1434; «Scara» Sfântului Ioan Sinaitul, de asemenea în redacție medio-bulgară, un inventar al Mănăstirii Strumitza (Macedonia), din anul 1449, acea chinovie în care trăiau pe atunci 23 de monahi poseda și un număr de manuscrise patristice

¹ **Ibidem**, p. 106.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 107.

care cuprindeau lucrări ale Sfântului Ioan Gură de Aur, ale Sfinților Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Ioan Scărarul, precum și un Pateric”¹.

Sârbii au îmbrățișat creștinismul ortodox în anul 868. „Cultura bisericească sârbă nu s-a diferențiat esențial de cea bulgară, aceste două culturi influențându-se reciproc și datorită limbii comune pe care o utilizau atunci: slava veche bisericească. Aceasta era limba în care traduseseră un număr de scrieri bisericești, patristice, sfinții Chiril și Metodiu. Ea a devenit limbă bisericească”².

„Literatura originală a Serbiei începe să apară în primele decenii ale secolului al XIII-lea, datorită activității cărturărești a arhipăstorului Sava. Din acest secol, se cunoaște un «Sbornic», «Zlatostruj», care cuprinde 61 de cuvântări din opera Sfântului Ioan Gură de Aur, a Sfântului Vasile cel Mare și din operele altor Sfinți Părinți, în versiune slavă veche, redacție sârbă. O altă culegere patristică, de la sfârșitul aceluiași secol, care poartă același titlu și este tot în redacție sârbă, cuprinde scrieri ale Sfinților Ioan Gură de Aur, Atanasie cel Mare, și ale altor Sfinți Părinți. Un «Sbornic» dintre anii 1320-1330, de asemenea în redacție sârbă, care cuprinde «Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur la Paști», scrieri ale Sfântului Nil Ascetul, și ale Sfântului Isaac Sirul. O lucrare a egumenului Arsenie de la Dečani din anul 1337, care conține culegerea din Sfântul Efrem Sirul numită în grecește «Parenesis», în redacție sârbă”³.

În Serbia, s-au descoperit numeroase Sbornice care cuprindeau fragmente din operele Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Efrem Sirul, Isaac Sirul, Maxim Mărturisitorul, Isidor Pelusiotul,

¹ **Ibidem**, pp. 107-108.

² **Ibidem**, p. 108.

³ **Ibidem**, p. 109.

Ioan Scărarul, Ioan Damaschin, Macarie cel Mare, Chiril al Alexandriei, Andrei Criteanul, Ipolit al Romei și alții. „Toate «Sbornicele» sârbești datate până la sfârșitul secolului al XVI-lea, pe care le cunoaștem astăzi, cuprind o mare diversitate de scrieri patristice”¹. „Aceste manuscrise aduc noi dovezi de contribuție a poporului român la susținerea vieții spirituale a popoarelor vecine în perioada stăpânirii otomane”².

„Creștinarea rușilor a reprezentat un proces complex și destul de îndelungat. Cneazul Vladimir de la Kiev a început acțiunea de unificare și organizare a statului rus, s-a căsătorit cu porfirogeneta Ana, sora împăraților bizantini Vasile al II-lea și Constantin. Vladimir a primit botezul la sfârșitul primului mileniu, pe la anul 987. După această dată, Vladimir este preocupat direct de creștinarea statului său și începând din 980-990, așează Episcopi la Rostov, Novgorod, Cernigov, Bielgorod, Vladimir-Volmsk, Turov și Poloțk”³.

„Primele scrieri patristice, folosite în Biserica Rusă, au fost cele de limbă greacă. S-au folosit apoi scrieri în slava veche, aduse de la moravi și de la bulgari. Ulterior, la Kiev și în alte centre bisericești ruse, au fost inițiate lucrări de traduceri din limba greacă în slava veche bisericească. În secolele X-XII, literatura bisericească va cunoaște o epocă de înflorire deosebită la Kiev, în jurul Kievului și la Novgorod. În decursul primelor trei secole, după trecerea rușilor la creștinism, în vechea Rusie circulau aproape toate traducerile existente în limbile slavilor de Sud”⁴.

„Din secolul al XI-lea înainte, în Biserica Rusă au fost copiate din limba slavă bisericească atât cărțile de cult

¹ **Ibidem**, p. 112.

² **Ibidem**, p. 113.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 114.

ortodox, cât și cele care se includ în categoria «literatură moralizatoare», scrieri patristice pentru caracterul lor evident de învățături «ziditoare de suflet». S-au tradus dintru început predici și povățuiri create în Bizanț cu scopul de a sprijini creștinarea popoarelor păgâne, lupta împotriva ereziilor, precum și propovăduirea dogmelor și a moralei creștine în cuprinsul imperiului. Au fost traduse îndeosebi opere aparținând Sfântului Ioan Gură de Aur, Efrem Sirul și altor Sfinți Părinți”¹.

„În Rusia Kieveană a apărut de timpuriu, în anul 1076, «Sbornicul lui Sviatoslav», copia unei lucrări traduse și redactate la Preslav în Bulgaria, ce cuprindea scrieri ale Sfinților Atanasie cel Mare, Grigorie de Nyssa și Ioan Gură de Aur”².

„Școli de copişti și apoi de traducători ai scrierilor patristice s-au creat mai întâi la Kiev, apoi la Rostov, la Vladimir și la Susdal. Ca rod al înrâuririi bizantine și sud-slave, în Biserica Rusă se fac în secolele al XIV-lea și al XV-lea numeroase traduceri din grecește: omilii ale Sfântului Grigorie Teologul, ale Sfântului Atanasie cel Mare, ale Sfântului Vasile cel Mare, Viața Sfântului Antonie cel Mare, Patericul, precum și din scrierile Sfinților Ioan Gură de Aur, Isaac Sirul și ale altor Sfinți Părinți ai Bisericii”³.

„Rostovul s-a putut mândri, începând din secolul al XIII-lea, cu o bibliotecă excepțional de bogată, care avea la începutul secolului al XIV-lea peste o mie de manuscrise grecești și slavone”⁴.

Rușii au primit de la slavii din sud o colecție de omilii patristice numită „Mărgăritare”, care a cunoscut o intensă circulație. Principele A. M. Kurbski, în secolul al XVI-lea, admirator al fericitului Maxim Grecul, a alcătuit, pentru folosul

¹ **Ibidem**, p. 115.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 116.

⁴ **Ibidem**, p. 117.

Bisericii ruse, o nouă colecție de scrieri patristice intitulată: «Noile Mărgăritare»¹.

Capitolul al treilea al cărții lui Nestor Vornicescu tratează despre circulația scrierilor patristice între Răsărit și Apus, până la sfârșitul secolului al XVI-lea.

„O serie de împrejurări externe, condiții obiective, dar și anumiți factori interni, au determinat o frecventă și largă folosire a scrierilor patristice din Răsărit în Apus și din Apus în Răsărit în epoca pe care o studiem. Prin călătoriile întreprinse de unii dintre Sfinții Părinți, prin relațiile pe care le stabileau într-o țară sau alta, direct, prin corespondență sau prin ucenicii lor, s-au creat facilități pentru circulația scrierilor patristice și schimbul între Răsărit și Apus”².

„Îndeosebi prin Rufin și Fericitul Ieronim, începe marele proces de iradiere a scrierilor patristice din Răsărit în Apus, proces ce a fost continuat printr-o remarcabilă contribuție și de către monahii daco-romani Ioan Casian, Dionisie Exiguul și Ioan Maxențiu”³.

„Și unele lucrări patristice din Apus, din limba latină, s-au tradus în Răsărit, în limba greacă. Așa a fost, de exemplu, opera pastorală a Sfântului Grigorie cel Mare, Papa Romei «Liber regulae pastoralis»”⁴.

Carol cel Mare a însărcinat pe Paul Diaconul să alcătuiască un lecionar din texte patristice. El a extras din Origen, Eusebiu al Cezareei, Sfântul Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin și din operele altor Sfinți Părinți. Tot el a alcătuit un «Omiliar» din opera Sfântului Ioan Gură de Aur.

„În secolul al IX-lea, Scotus Eriugena întreprinde opera de traducere din scriitorii bisericești răsăriteni; astfel, el va

¹ **Ibidem**, p. 118.

² **Ibidem**, p. 120.

³ **Ibidem**, p. 121.

⁴ **Ibidem**, p. 122.

traduce scrierile lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. Tot el traduce în limba latină cea mai importantă lucrare a Sfântului Maxim Mărturisitorul: «Ambigua»¹.

„În secolul al XII-lea, pătrunde în Apus opera Sfântului Ioan Damaschin, datorită juristului Burgundio din Pisa, dar și scrieri ale Sfinților Ioan Gură de Aur, Grigorie de Nyssa și Vasile cel Mare”².

„Dogmatica Sfântului Ioan Damaschin, tradusă în latinește de Burgundio de Pisa între anii 1148-1150, a fost reprodusă aproape în întregime de Petru Lombardul în lucrarea sa: «Liber Sententiarum»”³.

„În secolul al XII-lea, în Apus, apar manuscrise în limba latină traduse din Origen într-un număr incomparabil mai mare decât în epocile precedente”⁴.

„Papa Nicolae al V-lea a adunat la sfârșitul secolului al XV-lea 350 de manuscrise grecești cu opere ale Sfinților Părinți din Răsărit. Regele Matei Corvin al Ungariei avea o bogată bibliotecă, cu numeroase manuscrise patristice, cele mai multe copiate în Occident, la inițiativa sa. Unii Papi din secolul al XVI-lea, precum Pius al V-lea, Grigorie al XIII-lea și Sixt al V-lea, au luat măsuri riguroase și concrete pentru a se începe o serie de traduceri din scrierile Sfinților Părinți răsăriteni, spre a contrapune reformei protestante izvoarele curate ale gândirii patristice răsăritene”⁵.

„În secolul al XVI-lea, protestantismul prin Martin Luther, a proclamat superioritatea Sfintei Scripturi asupra Tradiției și asupra scrierilor patristice, negând valoarea și însemnătatea celor

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 123.

³ **Ibidem.**

⁴ **Ibidem**, p. 125.

⁵ **Ibidem**, pp. 128-129.

din urmă. Luther nu numai că se declară împotriva autorității Sfinților Părinți, dar se consideră pe sine superior acestora. Reformații din Elveția, având în frunte pe Ulric Zwingli, au o altă atitudine față de scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii. Zwingli recunoaște valoarea scrierilor patristice, semnificația lor umanistă. Jean Calvin a avut unele atitudini asemănătoare, studiind toată viața cu pasiune scrierile patristice, alături de filosofii antici. La niciun altul dintre liderii protestanți nu se întâlnesc atât de multe citate din Sfinții Părinți ai Bisericii ca în scrierile lui Jean Calvin”¹.

„Reformatul Jean Herold a publicat la Basel, în anul 1555, o bogată culegere patristică, iar în secolul al XVI-lea, cel mai puternic centru de editare a scrierilor Sfinților Părinți a fost orașul Basel”².

„Începuturile preocupărilor pentru traduceri grecești din scrierile latine ale Sfinților Părinți din Apus se leagă de numele monahului grec Maxim Palamid, care a trăit în a doua jumătate a secolului al XIII-lea și la începutul secolului al XIV-lea. El a tradus în grecește lucrarea Fericitului Augustin: «De Trinitate» și lucrarea lui Boethius: «De consolatione philosophiae». În secolul al XIV-lea, Demetrios Cidones traduce în limba elină o lucrare a lui Prosper, un ucenic al Fericitului Augustin. Fratele lui Demetrius Cidones, numit Prochor Cidones, a tradus scrierea augustiniană «Soliloquia». În secolul al XV-lea, Iosif Vrienios și Ghenadie Scholarios citeau, la Constantinopol, opere ale Fericitului Augustin în limba latină și, desigur, nu erau singurii cărturari clerici greci care procedau astfel”³.

În capitolul al II-lea din partea a doua a cărții sale, Nestor Vornicescu vorbește despre scrieri patristice în limba greacă la

¹ **Ibidem**, pp. 129-130.

² **Ibidem**, p. 131.

³ **Ibidem**, p. 132.

români, în secolele XIV-XVI, afirmând că: „secolul al XIV-lea a fost prielnic pentru dezvoltarea Țărilor Române și dobândirea unui stadiu nou de organizare, conjunctura politică sud-est europeană a epocii favorizând un proces puternic de afirmare locală. Țările Române s-au putut detașa de influența puterilor cu aspirații de dominație, dobândind un statut de independență. Basarab I Întemeietorul pecetluia independența de fapt a Țării Românești, prin strălucita victorie de la Posada, din anul 1330. La răsăritul Carpaților, se desăvârșea un proces similar, în anul 1359, sub sceptrul temerarului Bogdan”¹.

„În această epocă se remarcă, în mod deosebit, pătrunderea în cultura și civilizația românească a elementelor și modelelor bizantine, calea de pătrundere fiind cultura bisericească”². Aceasta s-a petrecut întrucât „la Vicina, în Dobrogea, păstorea în anul 1348 Mitropolitul Iachint, care, după anul 1352, trecea, la solicitarea voievodului Țării Românești, în cetatea de reședință a acestuia, iar în 1359 era recunoscut ca arhipăstor la Argeș de către Patriarhia Ecumenică. Iachint era grec de origine și format în medii de cultură grecească. La moartea Mitropolitului Iachint, în 1372, la Argeș a devenit Mitropolit un alt Ierarh grec, Hariton. Urmașul lui Hariton din anul 1381 a fost Antim Critopol, tot grec de neam, cu reședința la Severin”³. „Urmașul lui Antim Critopol, la Severin, a fost un alt grec, Atanasie”⁴.

În Moldova, situația era identică. Astfel, în 1416, Mitropolit la est de Carpați era un grec, numit Macarie, iar în 1436 scaunul de Mitropolit al Moldovei era ocupat de ierahul grec Damian.

¹ Nestor Nicolae Vornicescu, **Arhiepiscop și Mitropolit, Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul XVII, Izvoare, traduceri, circulație**, publicată în „Mitropolia Olteniei”, nr. 3-4, 1983, p. 168.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, pp. 169-170.

⁴ **Ibidem**, p. 171.

„La începutul secolului al XVI-lea, prin anul 1503, Ierarhul grec Nifon al II-lea, fostul Patriarh al Constantinopolului, este adus în Țara Românească de voievodul Radu cel Mare, pentru a reorganiza Biserica Română de la sud de Carpați”¹.

În Țările Române avem în secolele XI-XII, două Evanghelii grecești. Pe lângă acestea, „în timpul domniei lui Ștefan cel Mare, la 1486, un monah pe nume Asincrit, din Moldova, a scris un Molitvelnic. Printre textele slavonești cuprinse în manuscris se află și părți în limba greacă, scrise însă cu slove slavonești. Într-un manuscris grec din 1576, se găsește comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la Evanghelia după Ioan. Mihai Voievod Viteazul, împreună cu Mitropolitul Eftimie de la Târgoviște, au solicitat locțiitorului de Patriarh Ecumenic de la Constantinopol, Meletie Pigas, să le trimită o Biblie și un Nomocanon în limba greacă. La 6 august 1597, s-a trimis la Târgoviște Biblia solicitată, anunțându-se că va fi copiat și li se va trimite și un Nomocanon”².

Din secolul al XII-lea, a fost descoperit un manuscris grecesc, care conține trei cuvântări ale Sfântului Ioan Damaschin la praznicul „Nașterii Maicii Domnului”, iar din secolele XIV-XV alt manuscris, care cuprinde lucrarea „Expunerea exactă a credinței ortodoxe” a Sfântului Ioan Damaschin.

„În fondurile documentare ale Bibliotecii Universității din Iași, se găsește opera Sfântului Iustin Martirul și Filosoful în limba greacă, tipărită în 1551, la Paris”³.

„La începutul secolului al XVI-lea, s-a scris la Mănăstirea Putna o lucrare care cuprinde «Cântările Sfintei Liturghii», cu textul în limba greacă, iar în 1544-1545, un «Antologhion», cântările cu text grecesc având o proporție dominantă față de cele cu text slavon”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 176.

² **Ibidem**, p. 177-178.

³ **Ibidem**, p. 179.

⁴ **Ibidem**, p. 182.

„Un manuscris psaltic, greco-slavon, a fost scris în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, la Putna, fiind cunoscut sub denumirea de «Liturghier»”¹.

„În anul 1540, s-au tipărit la Brașov «Capitole ale lui Nil Monahul» și «Din capitolele depre dragoste și înfrânare» ale Avei Thalasia, în limba greacă, iar în anul 1555, Valentin Wagner a publicat o ediție de «Sentințe», din opera Sfântului Grigorie Teologul și ale altor scriitori bisericești greci”².

„În anul 1540, Honterus a tipărit la Brașov un florilegiu patristic, care cuprinde «Capitole ale Cuviosului nostru Părinte Nil Monahul». Sub acest titlu se găsesc însă cuprinse și sentințe ale lui Evagrie Ponticul. Pe lângă acestea s-au mai păstrat din opera lui Evagrie Ponticul: «Tractatus ad Eulogium» și «De oratione»”³.

„Honterus a găsit peste Carpați lucrarea «Capitole» a Sfântului Thalasia Libianul, din care a publicat, în florilegiul său, 94 de maxime, în chip selectiv”⁴. „Spre deosebire de sentințele lui Evagrie sau cele ale lui Nil Ascetul, despre care nu mai avem până acum știre dacă au mai fost traduse în românește, maximele Sfântului Thalasia au fost din vechime traduse în limba română”⁵.

Honterus a mai publicat în florilegiul său și 24 de sentințe ale Sfântului Grigorie Teologul, precum și „Versuri cu acrostih” ale Sibilei Ierofilia Eritreana. „Aceste versuri fac parte din literatura apocrifă din secolul al II-lea, din vremea apologetilor”⁶.

Capitolul al III-lea din partea a doua a tezei de doctorat a lui Nestor Vornicescu cuprinde „texte patristice în versiuni slavone în Țările Române, în secolele XIV-XVI”.

¹ **Ibidem**, p. 183.

² **Ibidem**, pp. 185-186.

³ **Ibidem**, pp. 189-190.

⁴ **Ibidem**, p. 194.

⁵ **Ibidem**, p. 196.

⁶ **Ibidem**, p. 200.

„O listă provizorie a celor mai vechi manuscrise slavone din România ne arată că acestea sunt în număr de 11 și au fost copiate în secolul al XIII-lea. Aproape toate sunt texte liturgice: Evangheliare, Apostol, Trioade, precum și un fragment din Scara Sfântului Ioan Sinaitul. Din secolul al XIV-lea, sunt cunoscute până în prezent, la noi, un număr de 33 de manuscrise, în cea mai mare parte, slavo-române”¹.

„Prima antologie patristică de la noi, pe care o cunoaștem până în prezent, este Manuscrisul slavo-român din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, care cuprinde lucrări ale Sfinților Macarie cel Mare, Atanasie al Alexandriei, Efrem Sirul și ale Avei Dorotei. Aceasta a fost scrisă în Țara Românească, în zilele lui Ioan Radu I Voievod (circa 1377-1383), tatăl lui Mircea cel Bătrân”².

„Alt miscelaneu patristic a fost scris în Țara Românească, în redacție mediobulgară, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea și cuprinde cuvântări ale Sfântului Ioan Gură de Aur, Atanasie al Alexandriei și Macarie cel Mare. La începutul secolului al XV-lea, exista în Țara Românească un manuscris slav, care cuprindea Hexaimeronul lui Ioan Exarhul, cu fragmente din operele Sfinților Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa și Ioan Gură de Aur”³.

„Renumita scriere a Sfântului Ioan Sinaitul, «Scara», se întâlnește în versiune slavă de timpuriu, în Țara Românească, în secolul al XVI-lea și într-un alt manuscris slavo-român, din același secol. Câteva manuscrise din Țara Românească, copiate în secolul al XVI-lea, cuprind scrieri ale Sfinților Atanasie al Alexandriei, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 217.

² **Ibidem**, p. 218.

³ **Ibidem**, p. 219.

⁴ **Ibidem**, p. 221.

„Începând cu sfârșitul secolului al XV-lea, Mănăstirea Bistrița, ctitoria Craioveștilor din Vâlcea, va deveni un important și renumit centru cultural bisericesc la sud de Carpați, aici realizându-se multiplicarea prin copiere a scrierilor teologice, patristice, în versiuni slavone”¹. Dintre acestea, amintim: o antologie de la începutul secolului al XVI-lea, care cuprinde omilii patristice și un Omiliar patristic, slavo-român, tot de la începutul aceluiași secol. În anul 1513 Neagoe Basarab dispunea să se copieze la această mănăstire un Minei pe luna noiembrie. Tot „din porunca lui Neagoe Basarab se scria aici, în anul 1519, un Evangheliar, iar în anul 1519, domnitorul a cumpărat un Omiliar patristic-hrisostomic”².

„Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie”, scrise de domnitor în limba slavonă, cuprind „și texte patristice, după versiuni slavone, care circulau în timpul său, în Țara Românească”³.

În Transilvania, „așezământul cistercienilor de la Igrîș, la est de Cenad, și filia lor de la Cârța, la hotarele Țării Făgărașului, pe Olt, dețineau, în prima jumătate a secolului al XIII-lea, în limba latină, tratatul «Despre preoție» al Sfântului Grigorie Teologul, alături de scrieri ale Fericiților Ieronim și Augustin. Huniazii și cei din preajma lor dețineau, la începutul secolului al XV-lea, în limbile greacă și latină, un mare număr de scrieri patristice. Printre acestea se numărau lucrări ale lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, «Omiliile la Hexaimeron» și tratatele «Despre Sfântul Duh» și «Contra lui Eunomie», ale Sfântului Vasile cel Mare, omilii ale Sfântului Ioan Gură de Aur și scrieri ale Sfântului Ioan Damaschin”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 222.

² **Ibidem**, p. 228.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 234.

„În Transilvania și Banat, se mai păstrează aproximativ o sută de manuscrise vechi slavo-române”¹.

„La Mănăstirea Hodoș-Bodrog există un miscelaneu în redacție sârbă, din anii 1390 și 1410. Mănăstirea mai posedă astăzi trei manuscrise slavo-române din secolul al XV-lea, iar din secolul al XVI-lea, 21 de manuscrise și 8 cărți tipărite”².

„În prezent se cunosc următoarele manuscrise slavo-române de la Mănăstirea Hodoș-Bodrog, care conțin scrieri patristice în versiune slavă: «Nomocanon», manuscris din secolul al XV-lea, care cuprinde, spre sfârșitul său epistole ale Sfântului Vasile cel Mare, ale Sfântului Atanasie al Alexandriei, ale Sfântului Epifanie al Ciprului, precum și lucrările: «Despre toate ereziile», a Sfântului Grigorie al Neocezareei, «Parenesisul» Sfântului Efreem Sirul, «Tâlcuirea Apostolului» din secolul al XVI-lea și un «Sbornic» din același secol”³.

„Începând cu anii 1391-1392, la Mănăstirea Neamț, din Moldova, a existat un «Sbornic», redactat la Loveci, scris în timpul domniei țarului bulgar Ioan Alexandru (1331-1371)”⁴. La aceeași mănăstire „se păstrează, într-un manuscris slav, «Cuvintele Sfântului Isaac Sirul», datat la sfârșitul secolului al XIV-lea sau la începutul secolului al XV-lea”. „Un «Sbornic», care conține un număr mare de omilii ale Sfântului Ioan Gură de Aur, s-a scris în Moldova, la Mănăstirea Neamț, în jurul anului 1400”⁵.

„La începutul secolului al XV-lea, a avut loc în Moldovlahia un eveniment de înviorare și dinamizare a procesului de receptare, folosire, multiplicare și răspândire a scrierilor

¹ **Ibidem**, p. 236.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, pp. 237-238.

⁴ **Ibidem**, p. 240.

⁵ **Ibidem**, p. 242.

patristice răsăritene, prin aducerea de la Mănăstirea Studion din Constantinopol a unui număr de manuscrise care vor deveni prototipuri rodnice în cultura noastră din epoca respectivă. O colecție numărând zece volume de scrieri omiletice, patristice și aghiografice s-a alcătuit acum la Studion și Muntele Athos, traducându-se în slavonă lucrări similare din limba greacă. La noi se găsesc astăzi șase din cele zece volume”¹.

„La Mănăstirea Neamțu, în prima jumătate a secolului al XV-lea, monahul Gavriil Uric, caligraf și miniaturist, a întemeiat o școală de înaltă cărturărie ortodoxă, de receptare, corectă traducere sau transcriere și răspândire a operelor patristice”². Dintre acestea amintim: „Pagini patristice din manuscrisele noastre slavo-române”, o antologie din opera Sfântului Grigorie Teologul, «Scara» Sfântului Ioan Sinaitul și două «Sbornice».

Tot de la Mănăstirea Neamț provin „Viața Sfinților Varlaam și Ioasaf”, într-un manuscris slavo-român, din secolul al XV-lea, „Antologia de Maxime și Capete patristice”, din același secol, precum și un Sbornic din anul 1577.

În secolele XV-XVI, avem mai multe lucrări patristice copiate la Mănăstirea Putna: un «Sbornic», scris de ieromonahul Iacov, din porunca lui Ștefan cel Mare, un «Omiliar», un manuscris slavo-român, scris în anul 1481, de monahul Chiriac, alt «Sbornic» din secolul al XV-lea, „Cuvinte ale Sfântului Efrem Sirul”, precum și alte două manuscrise slavo-române, din secolele XV-XVI.

„Un manuscris provenind de la Mănăstirea Solca se găsește astăzi la Dragomirna. Un «Mărgăritar» se retranscria în Moldova în anul 1481. În secolul al XV-lea, se transcria în Moldova un «Sbornic-Omiliar»”³. „Parenesisul Sfântului Efrem Sirul,

¹ *Ibidem*, pp. 244-245.

² *Ibidem*, p. 247.

³ *Ibidem*, p. 258.

manuscris din secolul al XVI-lea, a aparținut inițial Mănăstirii Moldovița, iar ulterior, a trecut la Dragomirna”¹. De asemenea, „la mănăstirea Humor se transcria în anul 1577 «Scrisoarea Sfântului Grigorie Teologul către Filagrios»”².

Partea a treia a cărții lui Nestor Vornicescu este intitulată: „Traduceri românești ale «Cuvântului de învățătură al Sfântului Ioan Gură de Aur din noaptea Sfințelor Paști». Copii din secolul XVI”.

Autorul tezei de doctorat afirmă că „întâia traducere în limba română cunoscută până în prezent a «Cuvântului de învățătură al Sfântului Ioan Gură de Aur din noaptea Sfințelor Paști» este o copie de la jumătatea secolului al XVI-lea și păstrată în manuscrisul «Cardaș», al popii Bratul din Brașov, datat la 1559-1560”³.

„Popa Bratul și-a redactat manuscrisul la Brașov, unde era o veche școală ortodoxă de traducători și copişti pe lângă biserica «Sfântul Nicolae» din Șchei. Prețiosul manuscris-miscelaneu însumează 474 de pagini, cuprinzând în cea mai mare parte pericope din Apostol, scurte extrase din Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Maxim Mărturisitorul și din Sfintele Evanghelii. La paginile 454-458, se găsește textul: «Cine-i dentru Sfinți Parintele nostru creștenul mare Episcop din Cetatea lui Constantin cu rostul de auru, Cuvânt de învățătură», text bilingv sub formă intercalată. La pagina 426 din Codice se găsește însemnarea cucernicului copist: «S-a scris cu mâna păcătosului, eu Popa Bratul. Slavă Dumnezeuului nostru în veci. Amin. S-a început în anul 7068 (1559) septembrie 1-1560, august 31»”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 259.

² **Ibidem**, p. 260.

³ **Nestor Nicolae Vornicescu, Arhiepiscop și Mitropolit, Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul XVII, Izvoare, traduceri, circulație**, „Mitropolia Olteniei”, nr. 5-6, 1983, p. 294.

⁴ **Ibidem**, p. 305.

Codicele Popii Bratul din Brașov este extrem de important pentru literatura română veche, fiind „primul manuscris românesc precoresian datat cunoscut până astăzi”¹.

„Cuvântul de învățătură al Sfântului Ioan Gură de Aur din noaptea Sfintelor Paști” a fost tradus în limba română sau preluat din traducerea lui Popa Bratul și republicat, fiind păstrat până în zilele noastre în: „Codex Sturdzanus”, versiune bilingvă slavo-română, transcris între anii 1580-1619; în Evanghelia cu Învățătură din 1581; în „Codicele Todorescu”, copiat la sfârșitul secolului al XVI-lea sau la începutul secolului al XVII-lea; în „Codicele de la Ieud”, copiat în perioada 1621-1633; precum și în „Manuscrisele” ieromonahului Rafail de la Dragomirna, alcătuite în anul 1661.

„Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur din noaptea Sfintelor Paști” se găsește parțial în „Fragmentele Iorga”, publicate de Nicolae Iorga în anul 1906; un fragment din acest cuvânt îl întâlnim în „Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie”, lucrare alcătuită de domnitor între anii 1513-1521 și o parte a acestui cuvânt se află în „Pisania” Mănăstirii Curtea de Argeș, tradusă din limba slavonă de către ieromonahul Ioan de la Trivale, în anul 1683.

„Unele dintre cele mai însemnate cărți de cult, ca «Penticostarul», «Evhologhiul» sau «Molitvelnicul», cuprind, în mod obișnuit și «Cuvântul de învățătură al Sfântului Ioan Gură de Aur din noaptea Sfintelor Paști»”². Dintre aceste cărți menționăm: «Penticostarul» tradus în limba română în anul 1694; «Penticostarul» tipărit la Buzău în 1701; «Evhologhionul» de la Târgoviște din 1713; «Molitvelnicul» tipărit la București în 1729; «Penticostarul» publicat la București în 1743; «Penticostarul» de la Râmnic din 1743; «Penticostarul» de la Iași

¹ *Ibidem*, p. 308.

² *Ibidem*, p. 342.

din 1753; «Evhologhionul» de la Iași din 1764; «Penticostarul» tipărit la Blaj în 1768; precum și «Penticostarul» editat la Mănăstirea Neamț în 1834.

„Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur din noaptea Sfințelor Paști” a fost descoperit pe teritoriul actual al țării noastre și în limbile greacă și slavonă. „Cel mai vechi manuscris grecesc existent astăzi în țara noastră, al Bibliotecii Academiei Române din București, care conține cuvântul hrisostomic la Paști, este datat din secolul al XIV-lea. Urmează un Tipicon din secolul al XV-lea și două manuscrise slave copiate la Mănăstirea Neamț în care întâlnim acest cuvânt”¹. Același cuvânt îl găsim și în alte manuscrise și cărți de cult de la noi.

În continuarea tezei sale de doctorat, autorul prezintă anumite aspecte filologico-lingvistice din traduceri românești ale cuvântului hrisostomic de la Paști, face o analiză teologică și eclesiologică a acestuia, tratează problema paternității acestui cuvânt, dovedind că aparține Sfântului Ioan Gură de Aur, explică modul în care acest cuvânt a intrat în cultul Bisericii, încât este rostit în cadrul slujbei din noaptea Sfințelor Paști. De asemenea, Nestor Vornicescu identifică anumite elemente de umanism creștin în cuvântul hrisostomic de la Paști, iar în încheiere, vorbește despre importanța omiletică a acestuia.

În „Concluzii”, autorul tezei de doctorat afirmă că fiind „parte integrantă a învățăturii Bisericii Ortodoxe, literatura patristică s-a aflat dintru început în repertoriul fundamental al spiritualității poporului nostru, ortodox din epoca genezei sale și a reprezentat un fenomen de cultură major, cuprins organic în ansamblul vieții lui spirituale. De asemenea, scrierile patristice care au circulat în Biserica Ortodoxa Română au constituit și întâiul capitol de istorie literară în cultura scrisă

¹ **Ibidem**, p. 349.

românească”¹. Cu satisfacție, Nestor Vornicescu remarcă: „Aproape tot ce s-a scris în literatura patristică din «epoca de aur» s-a aflat în manuscrise copiate sau păstrate pe teritoriul țării noastre, în versiuni diferite: grecești, slavonești și românești, continuând cu o mare parte a textelor elaborate de scriitorii bisericești din secolele VI-VIII și de cei din epoca post-patristică”². „De la sfârșitul secolului al XIV-lea înainte, Țările Române, luminat cârmuite statal și bisericește, au devenit depozitarul unei importante culturi teologice patristice; acum, mănăstirile românești, mai vechi ori de curând ctitorite sau organizate, au agonisit experiență și s-au transformat în adevărate vetre de cultură teologică patristică de însemnătate panortodoxă”³.

„În secolele al XV-lea și al XVI-lea au fost receptate, traduse, scrise, retranscrise și răspândite la noi, sute de manuscrise grecești, slavo-române, iar unele și în limba latină, conținând scrieri teologice patristice, ceea ce a făcut ca în epoca ocupației otomane în Balcani, Ortodoxia românească să devină, pentru mai multă vreme, un centru al Ortodoxiei europene”⁴.

Autorul cărții afirmă, pe bună dreptate, că cel mai important „eveniment din cultura noastră veche scrisă îl constituie apariția primelor texte românești, care au fost texte bisericești ortodoxe, între care și scrieri patristice, aflate la însăși temelia literaturii noastre naționale”⁵. În încheierea tezei sale de doctorat Nestor Vornicescu trage concluzia: „La valoarea teologică, eclesiologică și ecumenică a scrierilor

¹ *Ibidem*, p. 433.

² *Ibidem*, p. 435.

³ *Ibidem*, p. 439.

⁴ *Ibidem*, p. 440.

⁵ *Ibidem*, p. 444.

patristice, la însemnătatea prezenței și circulației lor în literatura teologică ortodoxă, în general și în literatura Bisericii Ortodoxe Române, în special, se adaugă semnificația lor istorico-culturală națională, prin apartenența la ctitorirea literaturii române, multe dintre scrierile patristice care au circulat în versiuni românești, manuscrise și tipărite, reprezentând valori fundamentale ale patrimoniului spiritualității noastre și constituind argumente în demonstrarea originilor și evoluției specifice a culturii scrise românești, fiindcă romanitatea și creștinismul, au constituit coordonatele fundamentale ale etnogenezei poporului nostru”¹.

¹ **Ibidem**, p. 450.

Ilie Frăcea: *Ο Λεόντιος Βυζάντιος.*
*Βίος και συγγράμματα*¹
(*Leonțiu de Bizanț. Viața și scrierile*)
(teză de doctorat susținută în anul 1984,
la Facultatea de Teologie din Atena)

În introducerea tezei sale de doctorat, Ilie Frăcea prezintă „situația politică și bisericească a Statului Bizantin în epoca lui Leonțiu de Bizanț”, care coincide cu „prima jumătate a guvernării lui Justinian, a cărui domnie a constituit o perioadă de tranziție de la vechiul Imperiu Roman la așa-numitul Imperiu «Bizantin», a cărui idealuri erau: restabilirea Imperiului Roman în vechile lui granițe, precum și cel al împăratului «ortodox», care dorea să fie în același timp conducătorul Statului, dar și protectorul și «domnul» Bisericii. În această epocă (veacul al VI-lea), nu putem vorbi despre «națiunea bizantină» în înțelesul de astăzi al cuvântului, ci doar despre un stat multinațional, a cărui unitate era asigurată în exclusivitate de unitatea de credință. Tocmai din acest motiv, împărații bizantini se considerau pe ei înșiși datori să lupte pentru impunerea și păstrarea credinței ortodoxe, scop pentru care nu au ezitat, niciodată, să utilizeze de autoritatea lor seculară în impunerea politicii lor bisericești”².

„Fenomenul amestecului împăratului în problemele bisericești este vizibil, în mod deosebit, în timpul lui Justinian, care considera că rolul primordial al împăratului este acela de a uni toți creștinii în aceeași credință ortodoxă, de a păstra intactă această credință și de a feri «Sfânta Biserică cea sobornicească

¹ **Ilie Frăcea**, *Ο Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος και συγγράμματα*, Atena, 1984.

² **Ibidem**, pp. 1-2.

și apostolească» de orice influență exterioară. În acest sens, Justinian nu a ezitat să se amestece în soluționarea celor mai dificile probleme dogmatice, în combaterea ereziilor, care erau primejdioase pentru unitatea Statului și să intervină, de câte ori considera necesar, în alegerea căpeteniilor bisericești”¹.

În subcapitolul intitulat: „Restabilirea unității bisericești și «theopashismul»” autorul cărții vorbește despre formula călugărilor sciți: „Unul din Sfânta Treime a pătimit în trup”, menționând că „este întru totul greșită corelația acesteia cu monofizitismul, iar această formulă nu are nicio legătură cu adaosul lui Petru Gnafeos la imnul «Sfinte Dumnezeule», întrucât, în timp ce acest adaos era introdus în imnul «Sfinte Dumnezeule», presupunând pătimirea firii dumnezeiești, formula călugărilor sciți admitea unirea reală a celor două firi în persoana Domnului Hristos, care este «una» dintre cele trei persoane ale Sfintei Treimi, referindu-se fără echivoc la pătimirea firii umane sau a trupului Mântuitorului. Scopul formulei călugărilor sciți era tocmai acela de a se opune celor ce nu erau de acord cu hotărârile Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, exprimând în mod limpede învățătura acestui Sinod și a Sfinților Părinți, urmărind, în același timp, să-i dea de gol pe eretici, în special pe nestorienii, care nu acceptau comunicarea înșușirilor”². „Această formulă o întâlnim în epistola Patriarhului Proclu al Constantinopolului «Către armeni», pe care Sinodul de la Calcedon a acceptat-o ca fiind ortodoxă. Pentru a adevăra ortodoxia formulei lor, monahii sciți au alcătuit o scurtă mărturisire de credință, care prezintă asemănări foarte mari cu mărturisirea de credință a Patriarhului Flavian către împăratul Teodosie. Conform acestei mărturisiri, unirea celor două firi în persoana Domnului Hristos s-a făcut, după cum acceptă și Sfântul Chiril al Alexandriei, «în chip ființial sau natural». În același timp sunt condamnate și opiniile

¹ Ibidem, p. 2.

² Ibidem, pp. 5-6.

nestoriene cu privire la modul unirii celor două firi”¹. „În paralel, monahii sciți, urmând amintita mărturisire de credință a Patriarhului Flavian, acceptă formula Sfântului Chiril «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul», pe care o interpretează în mod tradițional, acceptând unirea celor două firi a Mântuitorului după întrupare”².

În alt subcapitol al cărții, Ilie Frăcea prezintă atitudinea împăratului Justinian față de arieni, evrei și samarineni.

„Încă în 524-525 împăratul Iustin I a emis un decret împotriva ereticilor, potrivit căruia, aceștia erau destituiți din funcțiile publice, iar bisericile lor erau preluate de ortodocși. Atunci mulți rătăciți de la dreapta credință au fost siliți, din cauza presiunilor exercitate asupra lor, să-și părăsească credințele greșite și să revină la ortodoxie. Justinian, dorind să pună capăt acestei persecuții, dar animat, în special, de dorința refacerii Imperiului Roman și a readucerii acestuia în vechile lui granițe, a trimis armata în Africa, sub conducerea lui Belizarie, care a reușit să-l învingă pe Ghelimer, desființând prin aceasta statul vandal și reinstaurând în zonă credința ortodoxă. Prin novela 37, Justinian a condamnat arianismul, dând poruncă să le fie restituite ortodocșilor toate cele răpite de arieni. În același timp, i-a dat ordin lui Solomon, comandantul armatei, să nu îngăduie ca arienii, donatiștii, iudeii și oricine a necinstit credința ortodoxă să primească Sfintele Taine ale Bisericii, nici să poată ajunge Episcop sau cleric și să facă prozelitism. În același timp, împăratul le-a recomandat tuturor închinătorilor la idoli să accepte credința ortodoxă și botezul, dacă doreau să nu fie exilați și să le fie confiscate averile. De asemenea, închinătorilor la idoli nu le era permis să exercite profesiile de avocat și de învățător”³.

„Una dintre cele mai importante consecințe ale acestui decret a fost închiderea, în anul 529, a Școlii Filosofice din Atena

¹ **Ibidem**, pp. 5-6.

² **Ibidem**, p. 6.

³ **Ibidem**, pp. 7-8.

și constrângerea profesorilor ei de a cere azil în Persia, unde au fost primiți cu mari onoruri de regele Chosroes”¹.

„Măsuri foarte aspre au fost luate și împotriva samarinenilor, care în anul 529, s-au revoltat împotriva Statului Bizantin. Revolta însă a fost înăbușită iar mulți samarineni au fost uciși. În 530, au avut loc persecuții nemiloase împotriva maniheilor, care - conform mărturiei lui Procopie de Cezareea - au fost închiși în interiorul bisericilor lor și arși de vii. După această puternică lovitură, «nebunia ariană», după cum o caracteriza Justinian, a dispărut aproape cu totul, la începutul veacului al VII-lea”².

În alt capitol al tezei sale de doctorat, Ilie Frăcea descrie monofizitismul în timpul împăratului Justinian.

„Dacă în veacul precedent, nestorianismul putea fi considerat drept erezia predominantă, datorită prestigiului lui Nestorie, întemeietorului ei, la începutul veacului al VI-lea, întâietate avea monofizitismul”³, „Eutihie susținând că după unirea celor două firi în persoana Domnului Hristos nu putem să vorbim decât de o singură fire. Dacă Iustin I a luat măsuri aspre împotriva monofiziților, exilându-i, Justinian a avut față de ei o atitudine moderată și aceasta din două motive fundamentale. În primul rând, monofiziții constituiau majoritatea în trei mari provincii ale Imperiului (Siria, Palestina și Egipt) și în acele regiuni convingerile religioase erau folosite drept acoperire pentru tendințele de autonomie ale locuitorilor lor. În al doilea rând, Justinian a abordat această atitudine datorită soției sale, Teodora, care din tinerețea ei avea tendințe filomonofizite, căci în timpul peregrinării ei prin Egipt și Siria a primit îngrijire și protecție din partea preoților și monahilor monofiziți”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 9.

² **Ibidem**, pp. 9-10.

³ **Ibidem**, p. 10.

⁴ **Ibidem**, pp. 11-12.

„Tendințele monofizite ale Teodorei, precum și dorința lui Justinian de a-i liniști pe monofiziți, care s-au răsculat din cauza măsurilor pe care Efrem, Patriarhul Antiohiei, le-a luat împotriva lor, au contribuit ca, în toamna anului 531, împăratul să permită monofiziților exilați, Episcopi și monahi, să se întoarcă în mănăstirile lor. Astfel, mulți monofiziți au venit chiar în capitală, unde, profitând de ocazie, au început un puternic prozelitism, arătându-și întotdeauna opoziția față de Sinodul de la Calcedon, pe care și-o manifestau cu orice ocazie. Justinian, socotind că divergențele care i-au separat pe ortodocși de monofiziți pot fi depășite, a organizat o dezbateră teologică cu reprezentanții celor două grupări religioase, care însă - din cauza încăpățănării monofiziților - a rămas fără rezultat. La această dezbateră a luat parte și Leonțiu de Bizanț, care cu siguranță că le-a propus monofiziților o soluție de compromis”¹.

„În anul 535, Patriarhul Epifanie al Constantinopolului s-a stins din viață și în locul lui, cu sprijinul Teodorei, a fost ales Antim, Episcopul de Trapezunt, ortodox în aparență, dar în realitate monofizit. Imediat după alegerea lui, Antim și-a dezvăluit, într-o scrisoare către Sever, fostul Patriarh al Antiohiei, adevăratele lui convingeri, străduindu-se să atragă la erezia lui și pe Patriarhul Petru al Ierusalimului. Victoria monofiziților părea sigură atunci când, la insistența împărătesei, Justinian l-a chemat la Constantinopol pe Sever, care a fost găzduit chiar în palatul imperial”².

„Reacția ortodocșilor însă nu a întârziat. Efrem, Patriarhul Antiohiei, care se temea de revenirea lui Sever pe tronul Antiohiei, s-a adresat împreună cu monahii palestinieni Papei Agapit, cerându-i să intervină pentru restabilirea Ortodoxiei. La intervenția Papei, Antim a fost depus din treaptă, în 12 martie 536, iar în locul a fost ales Patriarh de Constantinopol, Mina (536-552),

¹ *Ibidem*, p. 12.

² *Ibidem*, pp. 12-13.

care imediat după întronizare a convocat sinodul endemic, care a condamnat monofizitismul. La acest sinod a luat parte și Leonțiu de Bizanț. Prin Novela din 6 august 536, împăratul Justinian a validat hotărârile sinodului și pe deasupra a interzis monofiziților condamnați: Antim, Sever și adepților acestora să mai rămână în capitală sau în orice alt oraș mare al Imperiului. De asemenea, au fost interzise scrierile monofiziților precum și copierea lor”¹.

„Dorind să termine odată pentru totdeauna cu închinătorii la idoli, spre sfârșitul domniei sale, Justinian le-a îngăduit monofiziților să facă misiune creștină între aceștia, care a fost organizată de Ioan al Efesului și de Iacob Baradaeus. După 40 de ani de activitate misionară, Iacob Baradaeus a avut rezultate uimitoare, reușind să întronizeze 27 de Episcopi și Mitropoliți, 2 Patriarhi și să hirotonească peste 1000 de preoți monofiziți. Astfel, prin această misiune creștină, a luat ființă o nouă Biserică, cu ierarhie proprie, care, mai târziu, se va numi „Iacobită”, după numele întemeietorului ei, Iacob Baradaeus”².

În alt subcapitol al cărții lui Ilie Frăcea, citim despre atitudinea lui Leonțiu de Bizanț față de nestorianism și monofizitism.

„De la început, trebuie să subliniem faptul că Leonțiu nu a încercat să creeze în operele sale un sistem teologic, ci pur și simplu el a răspuns la problemele vitale pe care nestorienii și monofiziții le-au creat ortodocșilor. Polemica lui Leonțiu s-a îndreptat atât împotriva nestorienilor cât și a monofiziților, căci, în timp ce nestorianismul separa firile Domnului Hristos, creând două persoane diferite, monofizitismul confunda cele două firi, creând «o fire compusă»”³.

„Leonțiu de Bizanț a accentuat de nenumărate ori necesitatea înțelegerii și a mărturisirii corecte a modului unirii celor două firi

¹ **Ibidem**, p. 13.

² **Ibidem**, pp. 13-14.

³ **Ibidem**, p. 14.

în persoana Domnului Hristos. Și aceasta, deoarece - după cum am văzut - greșeala lui Nestorie și a lui Eutihie consta în aceea că ei nu mărturiseau «unirea după ipostas» («substanțială» sau «naturală») a celor două firi în persoana lui Iisus Hristos, ci în timp ce Eutihie amesteca, adică dizolva firea omenească în firea dumnezeiască a Domnului Hristos, Nestorie separa sau despărțea firea omenească de cea dumnezeiască, încât în ambele situații era desființată comunicarea însușirilor cu toate consecințele ei (îndumnezeirea firii omenești, Sfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu, o singură închinare datorată Domnului Hristos ș. a.)”¹.

„În cazul monofiziților, Leonțiu se va limita în a le dovedi greșelile, propunându-le în același timp, în lucrarea «Împotriva monofiziților», o soluție conciliană. În privința nestorienilor atitudinea lui este vădit negativă, iar polemica mai puternică. Împreună cu învățătura lor, a cărei sursă se află în teologia lui Teodor de Mopsuestia, Diodor de Tars și Pavel de Samosata, Leonțiu condamnă și uneltirile lor meschine, pe care le cunoștea, de altfel, din proprie experiență”².

„În perioada dintre Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451) și al V-lea de la Constantinopol (553), teologii apuseni disting două curente teologice opuse, pe care le numesc în general «calcedonism» și «neocalcedonism». Diferența dintre cele două constă în faptul că, în timp ce autorii calcedonieni rămân pe deplin fideli hotărârilor Sinodului de la Calcedon, neocalcedonienii încearcă să dea o nouă interpretare teologiei de la Calcedon. «Neocalcedonismul» este, așadar - potrivit aceluiași - un curent teologic care se străduiește să concilieze formulările Sfântului Chiril al Alexandriei cu hotărârile Sinodului al IV-lea Ecumenic”³.

¹ **Ibidem**, pp. 17-18.

² **Ibidem**, p. 19.

³ **Ibidem**, pp. 20-21.

Elementele caracteristice ale „neocalcedonienilor” se consideră a fi următoarele: „Folosirea expresiilor chiriliene «din două firi» și «unire după ipostas»; utilizarea formulei «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul», cu interpretare diofizită; întrebuintarea expresiilor «theopashite» care provin din Anatematismul a XII-a a Sfântului Chiril al Alexandriei. Începutul acestui curent teologic este datat de aceiași cercetători, la începutul veacului al VI-lea. Cât de superficială, sau mai degrabă cât de inutilă este această împărțire se vede limpede, credem, din necesitatea pe care o simt cei ce au creat-o în a distinge și alte «straturi» în aceste curente. După cum am amintit, bazele de la care pornesc cercetătorii de mai sus sunt greșite deoarece presupun o contradicție între Sinodul din Efes (Sfântul Chiril al Alexandriei) și cel de la Calcedon. Însă cercetătorii care s-au ocupat cu comparația teologiei de la Calcedon și cea a Sfântului Chiril au demonstrat că între ele nu există contradicție, ci dimpotrivă, însuși Papa Leon a folosit teologia Sfântului Chiril. Mai mult decât atât, Sinodul de la Calcedon a avut conștiința că urmează în hotărârile sale teologia Sfântului Chiril și a Papei Leon”¹.

„După cercetătorii apuseni, Sinodul de la Calcedon nu a acceptat decât o parte a scrierilor Sfântului Chiril, însă realitatea Sinodului respinge aceste afirmații. În primul rând Sinodul de la Calcedon confirmă procesele verbale ale Sinodului al III-lea Ecumenic de la Efes din 431, care includ printre altele și Anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei, pentru că toți participanții au acceptat ortodoxia Sfântului Chiril”².

„Potrivit aceluiași cercetător, singurii reprezentanți ai «calcedonismului» sunt Episcopul Ipatie al Efesului și Leonțiu de Bizanț. În privința celui de-al doilea, cercetarea, după cum o vom demonstra, indică drept neîntemeiate afirmațiile acestora”³.

¹ **Ibidem**, pp. 21-23.

² **Ibidem**, pp. 23-24.

³ **Ibidem**, p. 24.

„Elementele caracteristice ale «neocalcedonismului» au trăsături comune ale teologiei ortodoxe de după Sinodul de la Efes, pentru că însuși Sfântul Chiril al Alexandriei a folosit ca identice expresiile «în două firi» și «din două firi». Interpretarea diofizită a expresiei «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul» o întâlnim deja în Mărturisirea de credință a Patriarhului Flavian către împăratul Teodosie, deci înaintea Sinodului de la Calcedon, precum și la «calcedonianul» Leonțiu de Bizanț. De asemenea, așa-numitele expresii «theopashite» constituie consecințele comunicării însușirilor și le întâlnim în teologia Sfinților Părinți și în imnografia bisericească înaintea Sinodului de la Calcedon»¹.

„În consecință, pe baza argumentelor de mai sus, considerăm drept nefirească și neîntemeiată împărțirea perioadei dintre cel de-al IV-lea și cel de-al V-lea Sinod Ecumenic în «calcedonism» și «neocalcedonism» și cu atât mai mult utilizarea acestor termeni în distingerea între doi scriitori»².

În continuarea cărții sale, Ilie Frăcea prezintă izvoarele vieții lui Leonțiu, afirmând că „cea mai dificilă problemă în cazul de față este stabilirea identității lui Leonțiu de Bizanț»³.

„Primul izvor al vieții acestuia îl alcătuiesc înseși scrierile lui Leonțiu de Bizanț: «Contra nestorienilor și a eutihienilor în trei cărți», «Treizeci de capitole contra lui Sever», «Combaterea argumentelor aduse de Sever», «Contra nestorienilor» și «Contra monofiziților». Cele mai multe date biografice le aflăm însă în cea de-a treia cuvântare, «Descoperirea și biruința asupra nestorienilor», în care autorul relatează experiența sa nestoriană din tinerețe. Alte informații biografice, de mică importanță, se găsesc și în prologul scrierii «Contra nestorienilor și a eutihienilor în trei cărți»»⁴.

¹ **Ibidem**, pp. 24-25.

² **Ibidem**, pp. 25-26.

³ **Ibidem**, p. 26.

⁴ **Ibidem**.

„Dacă acceptăm identificarea lui Leonțiu de Bizanț cu omonimul său «Origenist», informații foarte importante despre viața, activitatea și mediul în care acesta a trăit ne oferă cele două scrieri ale lui Chiril de Schytopolis: «Viața cuviosului Sava» și «Viața părintelui Chiriac», care, de altfel, constituie singurele izvoare despre disputele origeniste din Palestina în veacul al VI-lea”¹.

„Despre participarea lui Leonțiu la dezbateră cu monofiziții, care a avut loc la Constantinopol, în anul 532, în afară de scrierea acestuia «Contra monofiziților», informații bogate ne oferă și cele două descrieri ale dezbaterii, cea a ortodoxului Inochentie Maronitul și cea a monofizitului Ioan bar Aphthonia”².

În primul capitol al tezei sale de doctorat, Ilie Frăcea încearcă să stabilească identitatea lui Leonțiu de Bizanț pe baza afirmațiilor lui Friedrich Loofs.

„Loofs a alcătuit un catalog cu douăzeci de persoane numite «Leonțiu» care ar putea fi autorii lucrărilor publicate în Patrologia Greacă Migne sub numele de Leonțiu. Dintre aceste persoane, Loofs a ales trei. Primul este călugărul scit Leonțiu, care este amintit în grupul lui Ioan Maxențiu și care, în anul 519, a călătorit la Roma pentru a obține de la Papă recunoașterea formulei teologice «Unul din Sfânta Treime a pățimit în trup». Cel de-al doilea este Leonțiu Apocrisiarhul, care este amintit printre cei care au luat parte la dezbateră teologică dintre ortodocși și monofiziți din anul 532 și la Sinodul patriarhului Mina, care a fost convocat la Constantinopol în 536 și la care au fost condamnați Sever al Antiohiei, Antim, fostul Patriarh al Constantinopolului, Petru de Apameea și monahul monofizit Zoora. Cel de-al treilea este «origenistul» Leonțiu, care împreună cu Nonnos era conducătorul monahilor origeniști din Palestina și despre care ne vorbește Chiril de Schytopolis”³.

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 27.

³ **Ibidem**, p. 30.

Primul despre care vorbește autorul tezei de doctorat este călugărul scit Leonțiu.

„Emisarii Bisericii Romano-Catolice care au ajuns la Constantinopol în Săptămâna Mare a anului 519, cu scopul de a restabili comuniunea celor două Biserici, întreruptă prin condamnarea Patriarhului Acachie de către Papa Felix al III-lea, în anul 484, s-au confruntat cu o nouă problemă teologică. Un grup de monahi din Sciția Mică (Dobrogea de astăzi), rudenii ale comandantului militar Vitalian, care probabil că au sosit împreună cu acesta în capitala Imperiului, au încercat să impună formula «Unul din Sfânta Treime a pătimit în trup», ca armă împotriva nestorianismului”¹. „Formula călugărilor sciți a creat o mare suspiciune în rândul delegaților Papei, care au refuzat să o recunoască, cu justificarea că nu poate fi adăugat nimic la cele formulate deja de cele patru Sinoade Ecumenice și de Tomosul Papei Leon”².

„Nemulțumiți de această atitudine a emisarilor papali, călugării sciți au hotărât în iunie 519, să plece la Roma, pentru a obține recunoașterea formulei lor de către Papa însuși. Papa Hormisdas însă, nu numai că nu s-a grăbit să le răspundă, ci a poruncit să fie ținuți și sub supraveghere. Monahii sciți nu au renunțat la lupta lor, ci s-au adresat Senatului Roman și, prin intermediul lui Fulgențiu, Episcopilor africani, care erau exilați în Sardinia. În cele din urmă, dezamăgiți de șederea lor timp de 14 luni, rămasă fără nici un rezultat, au părăsit Roma, în septembrie 520”³. „Dacă monahii sciți au ajuns la Roma spre sfârșitul lunii iulie 519, trebuie să fi pornit de acolo spre Constantinopol la sfârșitul lunii septembrie a anului 520. După această dată, urmele călugărilor sciți se pierd”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 31.

² **Ibidem**, pp. 34-35.

³ **Ibidem**, p. 35.

⁴ **Ibidem**, pp. 36-37.

„Refuzul papei Hormisdas de a recunoaște formula monahilor sciți nu înseamnă că aceasta nu a mai fost utilizată. Dimpotrivă, reprezentanții ortodocși la dezbaterea cu monofiziții din anul 532, vor afirma: «De asemenea, mărturisim și pe Dumnezeu care a pățimit în trup», împotriva celor care confundă sau separă firile Mântuitorului, astfel încât să-L declarăm pătimitor după trup, dar nepățimitor după dumnezeire. Mărturisim, de asemenea, că este «unul din Sfânta Treime» după firea dumnezeiască. Un an mai târziu, prin decretul către locuitorii Constantinopolului din 15 martie 533 și prin cel din 26 martie către Patriarhul Epifanie, împăratul Justinian a recunoscut și a impus oficial formula călugărilor sciți. La 6 iunie 533, printr-o scrisoare, Papa Ioan al II-lea a recunoscut în chip solemn, deși cu întârziere, laboriosul efort al monahilor sciți”¹.

„Cine erau însă acești monahi sciți? Numele lor erau: Ahile, Ioan, Leonțiu și Mauriciu, la care trebuie adăugat și Maxențiu, starețul unei mănăstiri, care însă nu a călătorit la Roma, ci a rămas la Constantinopol”².

„Numele lui Leonțiu, despre care se crede că era rudenie cu generalul Vitalian, re apare printre semnatarii scrisorii monahilor sciți către Episcopii africani exilați în Sardinia. Friedrich Loofs l-a identificat pe acest Leonțiu cu scriitorul Leonțiu de Bizanț. Principalul său argument, în acest sens, a fost acela că din scrierile lui Leonțiu de Bizanț reiese că acesta era adept al formulei «Unul din Sfânta Treime a pățimit în trup». Monahii sciți erau susținători înfocați ai acestei formule, prin urmare, Leonțiu de Bizanț nu poate fi altul decât Leonțiu care este menționat împreună cu acești monahi. După părerea noastră textele lui Leonțiu de Bizanț nu fac nici o aluzie evidentă la formula călugărilor sciți «Unul din Sfânta Treime a pățimit în trup», iar Leonțiu însuși interpretează această

¹ **Ibidem**, pp. 37-38.

² **Ibidem**, pp. 38-39.

expresie ca o consecință a comunicării însușirilor în persoana Mântuitorului, recunoscând că astfel de formulări le întâlnește oricine în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți”¹. „Argumentul fundamental împotriva identificării monahului scit Leonțiu cu scriitorul Leonțiu de Bizanț a constituit-o, fără îndoială, descoperirea și publicarea de către E. Schwartz a scrisorii lui Dionisie Exiguul adresată «respectabililor domni și preaiubiților frați Ioan și Leonțiu», care însoțea traducerea în limba latină a unora dintre scrierile Sfântului Chiril al Alexandriei”². Această scrisoare „demonstrează limpede că cei doi monahi sciți cărora le erau dedicate traducerile nu aveau acces la scrierile Sfântului Chiril al Alexandriei, deoarece, necunoscând limba greacă, nu le puteau citi în original, având nevoie de o traducere latină. Concluzia lui E. Schwartz este limpede: «În niciun caz călugărul scit Leonțiu nu poate fi confundat cu scriitorul omonim grec care a trăit în același secol»”³.

„Loofs și Diekamp îl identifică pe Leonțiu de Bizanț cu apocrisiarhul omonim care a luat parte la dezbaterile cu monofiziții din anul 532 și la sinodul endemic al Patriarhului Mina din anul 536, care era origenist și care este amintit în scrierile lui Chiril de Scytopol”⁴. „Împotriva acestei identificări au adus obiecții Rügamer și E. Schwartz, care susțin, în principal, că scrierile lui Leonțiu nu conțin urme ale învățăturii origeniste”⁵. Cu toate acestea, două însemnări marginale din codicele «Vatican 2195» dezvăluie apartenența lui Leonțiu la cercul lui Nonnos, care era origenist și „arată că în acest cerc erau cunoscute scrierile lui Evagrie Ponticul sau cel puțin una dintre ele, «Capetele

¹ **Ibidem**, pp. 39-40.

² **Ibidem**, p. 45.

³ **Ibidem**, p. 46.

⁴ **Ibidem**, p. 48.

⁵ **Ibidem**, p. 54.

gnostice», iar aceste lucrări au dus la condamnarea origenismului la Sinodul al V-lea Ecumenic”¹.

„Un alt element important care impune identificarea scriitorului Leonțiu cu «Leonțiu Bizantinul», menționat în scrierile lui Chiril de Schytopol, îl constituie însuși numele lui: «Leonțiu de Bizanț». Eduard Schwartz însă observă că supranumele «de Bizanț» atribuit scriitorului Leonțiu se bazează doar pe mărturia lui H. Canisius (F. Torres), în timp ce la începutul fiecărei scrieri a acestuia din codicele «Vatican 2195» și «Laudianus 92» se menționează că acestea aparțin: «fericitului Leonțiu eremitul», de unde rezultă că scriitorul nostru ar trebui să fie numit doar «Leonțiu» și în nici un caz «Leonțiu de Bizanț». Cu toate acestea, supranumele «de Bizanț», pe care îl poartă scriitorul Leonțiu, îl întâlnim și înaintea tradiției manuscrise a operelor sale, care datează abia din veacurile X-XI”².

„Sfântul Ioan Damaschin, care a reprodus în operele sale fragmente ample din scrierile lui Leonțiu, îl pomenește cu numele: Leonțiu de Bizanț”³. „În «Panoplia dogmatică», Eftimie Zigabenu a copiat din «Învățătura Părinților despre întruparea Cuvântului» și din «Călăuza» lui Atanasie Sinaitul câteva pasaje din lucrarea «Despre erezii», pe care o atribuie lui Leonțiu de Bizanț, identificând categoric pe Leonțiu eremitul cu Leonțiu de Bizanț”⁴.

În privința numelui lui Leonțiu de Bizanț, trebuie să precizăm faptul că diferitele denumiri care îi sunt atribuite „în tradiția manuscrisă a operelor sale nu se află în opoziție cu supranumele lui, deoarece adjectivul «de Bizanț» arată locul originii lui pământești, în timp ce numirile de «eremit» și «monah»

¹ **Ibidem**, p. 57.

² **Ibidem**, p. 58.

³ **Ibidem**, p. 59.

⁴ **Ibidem**, p. 60.

exprimă doar modul de viață pe care el singur și l-a ales când «a părăsit viața cea lumească»”¹.

În alt subcapitol al tezei sale de doctorat, Ilie Frăcea vorbește despre Chiril de Schytopol și „origenismul” monahilor din Noua Lavră, afirmând că „în ceea ce privește atitudinea acestora față de teologia lui Origen, părinții erau împărțiți în trei grupuri diferite. Cei dintâi erau antiorigeniști, care se străduiau în orice chip să demonstreze neajunsurile învățăturii origeniste, ignorând aspectele ei pozitive. La cealaltă extremă se aflau origeniștii, apărători înflăcărați ai lui Origen. Între cele două grupări se găseau moderații, care, cunoscând bine deficiențele sistemului teologic origenist, totuși foloseau scrierile lui Origen, admirându-l, în același timp, pentru profunda lui gândire teologică”².

Chiril de Schytopol, care s-a dovedit un adversar redutabil al lui Leonțiu, „nu cunoștea personal perioada vieții lui Leonțiu despre care a scris, deoarece a ajuns la Mănăstirea Sfântului Sava abia spre sfârșitul anului 543 și s-a închinoviat în Mănăstirea Sfântului Eftimie în toamna aceluiași an, iar scrierile sale au fost alcătuite la 11 ani după moartea lui Leonțiu de Bizanț, adică în anul 554. Informațiile sale despre evenimentele descrise se bazează, în cea mai mare parte, pe tradiția orală păstrată de către monahii mai în vârstă”³.

„Este neîndoielnic faptul că învățăturile origeniste inventate de Chiril după modelul anatematismelor împăratului Justinian și ale Sinodului al V-lea Ecumenic și atribuite lui Leonțiu de Bizanț, nu se regăsesc nicăieri în scrierile lui Leonțiu, care, consecvent teologiei Părinților Capadocieni, chiar a combătut învățătura despre preexistența sufletelor, care constituia trăsătura caracteristică prin excelență a origenismului”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 61.

² **Ibidem**, pp. 62-63.

³ **Ibidem**, p. 65.

⁴ **Ibidem**, pp. 70-71.

„Din scrierile lui Chiril de Schytopol, înțelegem că printre monahii din Palestina existau două atitudini deosebite, care încetul cu încetul au dat naștere la două grupări diferite, pe care le-am putea numi: «a celor mai simpli», avându-i conducători pe cuviosul Sava, pe Episcopul isihast Ioan și pe Chiriac și «a celor mai învățați», cu sediul în Noua Lavră, care răspândeau învățăturile origeniste”¹.

„Neînțelegerile dintre cele două grupări erau foarte vechi, întrucât în anul 486, un grup de monahi din Marea Lavră s-a ridicat împotriva Sfântului Sava, acuzându-l în fața Patriarhului Salustios că «este incapabil să conducă mănăstirea, din cauză că este ignorant». Reacția lor va continua și după hirotonia Sfântului Sava întru preot și ridicarea lui la rangul de arhimandrit, ajungând până la exilul provizoriu al Sfântului Sava. Cu toate că monahii răzvrățiți erau în jur de 60, Patriarhul Ilie l-a readus pe Sava ca stareț al Marii Lavre, eveniment care i-a determinat pe origeniști să părăsească mănăstirea și să întemeieze Noua Lavră. După mutarea la Domnul a Sfântului Sava, călugării «mai învățați» din Noua Lavră, sub conducerea lui Leonțiu de Bizanț și a avei Nonnos, vor atrage de partea lor pe toți monahii «mai învățați» din mănăstirile Martirie, Firmin, chiar și din Marea Lavră”².

„Unul dintre susținătorii lui Leonțiu de Bizanț a fost Papa Eusebiu, care a fost prezent, alături de Episcopul Ipatie al Efesului, la întâmpinarea Sfântului Sava și a însoțitorilor acestuia, printre care și Leonțiu, în Constantinopol, unde a luat parte la dezbaterea cu monofiziții din anul 532. În cadrul acesteia, Leonțiu de Bizanț a expus un punct de vedere origenist, motiv pentru care Sfântul Sava l-a alungat. Așadar, Papa Eusebiu ar fi trebuit să cunoască atitudinea origenistă a lui Leonțiu”³.

¹ **Ibidem**, pp. 73-74.

² **Ibidem**, pp. 74-75.

³ **Ibidem**, p. 77.

„Conform informațiilor lui Chiril de Schytopol în perioada 532-536, origeniștii au încercat să se impună în Constantinopol și chiar la curtea imperială. Origeniștii Teodor Askidas, Domețian, Leonțiu și Papa Eusebiu au luat parte și la sinodul endemic din anul 536, iar cu sprijinul Papei Eusebiu și al lui Leonțiu cei doi origeniști Teodor Askidas și Domețian au fost aleși Mitropoliți”¹. „Astfel, se poate explica de ce origenistul Leonțiu de Bizanț a avut o atât de mare influență asupra părinților de după el și de ce numele lui a primit o aură de sfințenie, fiind numit: «fericit», «pustnic» și «preaînțelept»”².

Întrucât Leonțiu care a luat parte la sinodul de la Constantinopol din anul 532, este menționat în actele acestuia ca „monah și apocrisiarh al părinților din Sfânta Cetate”, unii cercetători au afirmat că acesta ar fi Leonțiu „Ierusalimiteanul”, altul decât Leonțiu de Bizanț. „Sfântul Ioan Damaschin însă îi atribuie lucrarea «Contra monofiziților» lui Leonțiu de Bizanț, fapt care face incontestabilă identificarea lui cu «Leonțiu monahul și apocrisiarhul». Nu considerăm însă că trebuie să înțelegem prin cuvântul «apocrisiarh» un reprezentant oficial, în înțelesul de astăzi al cuvântului, ci doar un simplu delegat. Din moment ce Leonțiu a venit la Constantinopol ca însoțitor al Sfântului Sava, din acest punct de vedere el era apocrisiarh al Patriarhului Petru al Ierusalimului, deci un «reprezentant diplomatic» într-o misiune”³.

„Pentru Chiril de Schytopol origenismul lui Leonțiu de Bizanț se identifica îndeosebi cu reflecția și cugetarea. Așadar, origeniștii erau cei cărora le plăcea să se dedice discuțiilor filosofice despre lume, materie, suflet etc. Tocmai din acest motiv, origeniștii au atras la «erezia lor» doar pe «cei mai învățați» din

¹ Ibidem, p. 78.

² Ibidem, p. 80.

³ Ibidem, pp. 88-89.

mănăstiri, în timp ce adversarii lor, acuzați de «ignoranță», nu erau interesați de discuțiile despre Domnul Hristos, ci numai de împlinirea în iubire a poruncilor Domnului”¹.

„Mai există încă o dificultate care împiedică identificarea origenistului Leonțiu cu apocrisiarhul amintit în procesele verbale ale sinodului, întrucât Leonțiu apocrisiarhul este menționat ca «monah, stareț și locțiitor al întregului pustiu», în timp ce Leonțiu de Bizanț nu este amintit nicăieri ca «stareț». De la început, trebuie lămurit faptul că denumirea de «locțiitor al întregului pustiu» este echivalentă cu cea de «apocrisiarh»”². „Așadar, cuvântul «locțiitor» are sensul de «reprezentant al locului». A fost însă Leonțiu de Bizanț egumen?”³. „Compararea cataloagelor sinodului demonstrează că acestea au fost alcătuite sau cel puțin semnate într-o ordine ierarhică: «preoții și stareții» se găsesc întotdeauna în partea de sus a catalogului, «diaconii» la mijloc, iar în partea de jos sunt «simplii monahi». De altfel, în niciunul din aceste cataloage Leonțiu nu are titlul de «preot», ci în toate apare ca «stareț», fapt care a impus înscrierea lui în prima parte a catalogului. Așadar, Leonțiu era cu adevărat stareț”⁴ al Noii Lavre, fiind ales în această funcție după anul 532.

În cel de-al doilea capitol al tezei sale de doctorat, Ilie Frăcea prezintă opinia lui Marcel Richard despre Leonțiu de Bizanț și Leonțiu „Ierusalimiteanul”, care în urma „comparării operelor autentice neîndoielnice ale lui Leonțiu de Bizanț: «Contra nestorienilor și monofiziților», «Contra aftartodocheților», «Descoperirea și biruința asupra nestorienilor», «Treizeci de capitole contra lui Sever» și «Epilysis» cu cele îndoielnice: «Contra monofiziților» și «Contra nestorienilor», a ajuns la

¹ **Ibidem**, pp. 94-95.

² **Ibidem**, pp. 95-96.

³ **Ibidem**, p. 97.

⁴ **Ibidem**, p. 98.

concluzia că ultimele aparțin altui scriitor, pe care l-a numit «Leonțiu Ierusalimiteanul»”¹.

„De la început, se impune precizarea că cele două scrieri: «Contra monofiziților» și «Contra nestorienilor» i-au fost atribuite lui «Leonțiu Ierusalimiteanul» de către tradiția manuscrisă a secolelor XII-XIII, însă denumirea de «Ierusalimiteanul» nu o putem considera contrară nici mărturiei manuscrise a operelor scriitorului Leonțiu, care îl caracterizează ca «pustnic» sau «monah», nici tradiției patristice, care îl numește «de Bizanț», și aceasta deoarece numele «de Bizanț» indică, potrivit lui Chiril de Schytopol, locul nașterii sale, iar cel de «pustnic» arată modul viețuirii sale ca monah. Întrucât Leonțiu de Bizanț a trăit ca pustnic la Ierusalim și a avut legături strânse cu mănăstirile Sfântului Sava, a putut fi numit foarte bine de către tradiția ulterioară drept «Ierusalimiteanul»”².

„În ceea ce privește utilizarea filosofiei în expunerea concepției teologice a celor doi, însuși Marcel Richard recunoaște că atât Leonțiu de Bizanț, cât și «Ierusalimiteanul», întrebuințează din plin, filosofia în explicarea învățăturii de credință ortodoxă”³.

„Analizând din punct de vedere comparativ antropologia celor doi Leonțiu, Marcel Richard susține că, în timp ce pentru Leonțiu de Bizanț, trupul și sufletul sunt unite în om, pentru Leonțiu Ierusalimiteanul, dimpotrivă, sufletul se mișcă înspre trup dintr-o înrudire prin alianță, fără îndoială tainică, dar înscrisă de către Dumnezeu în firea noastră”⁴. Ilie Frăcea însă afirmă că „pentru amândoi Leonțiu, necesitatea unirii se află în firea trupului omului, deoarece sufletul, fiind desăvârșit, poate exista și fără trup, în timp ce existența trupului depinde de unirea lui

¹ **Ibidem**, p. 102.

² **Ibidem**, p. 103.

³ **Ibidem**, pp. 103-104.

⁴ **Ibidem**, p. 104.

cu sufletul. Aceasta se observă limpede și din faptul că trupul - atât din punctul de vedere al lui Leonțiu de Bizanț, cât și al lui Leonțiu Ierusalimiteanul - nu are posibilitatea mișcării, adică nu are viață prin sine, căci mișcarea trupului provine numai de la suflet, a cărui existență se continuă și după moarte”¹. „De altfel, dacă pentru Leonțiu de Bizanț nu se realizează nici un amestec al elementelor, ci, prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, firea rămâne simplă, același lucru se petrece și în cazul lui Leonțiu Ierusalimiteanul, pentru care nu există nici o unire a elementelor fără puterea lui Dumnezeu”².

După compararea antropologiei celor doi așa-ziși Leonțiu, Ilie Frăcea analizează mai multe texte hristologice din lucrările lui Leonțiu de Bizanț pe care Marcel Richard le-a pus în opoziție cu cele ale lui Leonțiu Ierusalimiteanul, ajungând la concluzia că „sunt de ajuns chiar și aceste puține exemple pentru a se vedea faptul că terminologia hristologică nu este posibil să constituie o bază serioasă pentru deosebirea celor doi scriitori, ci, dimpotrivă, pledează pentru identificarea lor”³.

Aducând argumente din Chiril de Schytopol, dar și mărturii ale Patriarhului Gherman al Constantinopolului, ale Sfinților Părinți Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Teodor Studitul și ale unor cercetători moderni, precum Gallandi și J. H. I. Watt, Ilie Frăcea trage concluzia evidentă că Leonțiu de Bizanț este autorul lucrărilor „Contra monofiziților” și „Contra nestorienilor”. Cu toate că „tradiția manuscrisă i-a atribuit aceste două opere lui Leonțiu Ierusalimiteanul, în această tradiție nu există nici o mențiune care să excludă faptul că Leonțiu Ierusalimiteanul este unul și același cu scriitorul Leonțiu de Bizanț”⁴. De asemenea, întrucât unii Părinți ai

¹ **Ibidem**, p. 108.

² **Ibidem**, pp. 109-110.

³ **Ibidem**, p. 127.

⁴ **Ibidem**, p. 143.

Bisericii, precum Andrei Criteanul și Cosma de Maiuma, care s-au nevoit în Mănăstirea Marea Lavră din apropierea Ierusalimului, au primit supranumele de „Ierusalimiteanul”, tot așa și Leonțiu de Bizanț, care a viețuit în Noua Lavră, întemeiată de Sfântul Sava, mănăstire care întreținea relații strânse cu Marea Lavră, a putut fi numit și el „Ierusalimitean”. În concluzie, când ne referim la Leonțiu de Bizanț și la Leonțiu Ierusalimiteanul trebuie să admitem că este vorba „despre un singur scriitor numit Leonțiu, care - întrucât se trăgea din Constantinopol - era numit «de Bizanț» și, același - din cauza viețuirii lui ca monah în Palestina, în apropierea Ierusalimului - a mai fost numit «pustnic» și «Ierusalimitean»¹.

În cel de-al treilea capitol al cărții sale, Ilie Frăcea vorbește despre scrierile lui Leonțiu de Bizanț.

Seria greacă a Patrologiei Migne conține următoarele lucrări care îi sunt atribuite lui Leonțiu de Bizanț sau Ierusalimiteanul: „Despre erezii”, „Contra nestorienilor și monofiziților în trei cărți”, „Contra nestorienilor”, „Contra monofiziților”, „Treizeci de capitole împotriva lui Sever”, „Epilysis”, „Contra scornelilor apolinariste”, „Omilie la înjumătățirea praznicului Cincizecimii, la orbul din naștere și la cuvintele «Nu judecați după înfățișare»”, „Omilie la Sfânta Vineri din Săptămâna Mare, la pătimirea Domnului și la Iov”.

Întrucât scrierile autentice ale lui Leonțiu se află amestecate cu cele neautentice, le vom prezenta separat.

Ca scrieri autentice avem: „Contra nestorienilor și monofiziților în trei cărți”, „Epilysis”, „Treizeci de capitole împotriva lui Sever”, „Contra monofiziților” și „Contra nestorienilor”.

În tradiția manuscrisă avem: „Codicele Vat. Gr. 2195” care conține operele lui Leonțiu în următoarea ordine: „Contra nestorienilor și monofiziților în trei cărți”, „Epilysis” și „Treizeci de capitole împotriva lui Sever”.

¹ *Ibidem*, p. 159.

„Versio Turriani” este traducerea latină din evul mediu a operelor lui Leonțiu de Bizanț, care a fost publicată, pentru prima dată, de către H. Canisius, *Antiquae lectiones*, la Ingolstadt, în 1603.

Părți din operele autentice ale lui Leonțiu s-au mai păstrat și în următoarele manuscrise: codicele „Oxon. Bodl. Laud. gr. 92 b”, codicele „Parisinus Bibliothecas Nationalis supplementi graeci 163”, codicele „Genovensis”, codicele „Berolinensis Phillippicus 80”, codicele „Parisinus Bibliothecas Nationalis gr. 1335” și codicele „Venetus Marcianus”.

Ediții și traduceri ale scrierilor lui Leonțiu.

Scrierile lui Leonțiu de Bizanț au fost publicate pentru prima dată la începutul secolului al XVII-lea, de către H. Canisius (*Antique lectiones*, la Ingolstadt, în 1603) în traducerea latină a lui Franciscus Turrianus (Torres).

„Textul grec al scrierilor lui Leonțiu a fost publicat pentru prima dată în anul 1844, de către cardinalul Angelo Mai (*Spicilegium Romanum* X, Romae 1844) după codicele «Vatican 2195». Textul grec al lui Angelo Mai și traducerea latină a lui Turrianus (Canisius) au fost reeditate împreună în *Patrologia Greacă* a lui J. P. Migne, care în afară de traducerea latină a lui Franciscus Turrianus nu au fost traduse în nici o altă limbă modernă”¹.

„Contra nestorienilor și monofiziților în trei cărți” conține un ansamblu de trei scrieri, cu un prolog comun, însă trebuie considerată ca o scriere unitară. „La început, cele trei cărți ale colecției de astăzi au circulat ca trei opere independente, pe care mai târziu, la dorința prietenilor săi, Leonțiu le-a reunit și le-a publicat într-un volum, adăugând un prolog”². Probabil că, inițial, această colecție a lui Leonțiu de Bizanț se numea:

¹ *Ibidem*, pp. 171-172.

² *Ibidem*, p. 174.

„A fericitului monah și marelui ascet Leonțiu, respingerea și biruința împotriva tuturor ereziilor”.

În continuare, Ilie Frăcea prezintă structura colecției după cum urmează: prima carte, scrisă împotriva nestorienilor și a monofiziților, a fost împărțită, potrivit mărturiei lui Leonțiu însuși, în capitole, fiecare cuprinzând învățătura ereticilor, precum și răspunsul ortodox la aceasta. Cartea este alcătuită din șapte capitole, fiecare dintre ele începând cu o învățătură eretică. La sfârșitul cărții, pentru a-și întări argumentele, Leonțiu a adăugat o antologie patristică, alcătuită din 82 de fragmente, îndeosebi din operele Sfinților Părinți Capadocieni. A doua carte, scrisă împotriva afthartodocheților, are forma unui dialog dintre un ortodox și un afthartodochet. Scrierea se încheie cu o antologie patristică, formată din 27 de citate. A treia carte, scrisă împotriva nestorienilor, este alcătuită sub formă de predică. În antologia patristică de la finalul acesteia, Leonțiu citează mai multe fragmente din scrierile lui Teodor de Mopsuestia. În cea de-a doua parte a acestei antologii patristice, Leonțiu combate învățăturile nestoriene cu citate ortodoxe.

Specialiștii au stabilit că lucrarea „Contra afthartodocheților” a fost redactată între anii 525-527, cea de-a treia carte, „Contra nestorienilor”, este anterioară anului 533, cel mai aproape de anul 528, iar prima carte: „Contra nestorienilor și monofiziților”, „care combate în mod substanțial «ereziile foarte teoretice», nu avea alt scop decât să fie folosită ca introducere la celelalte două cărți, care urmau să provoace scandal”¹ „și a fost scrisă în anul 531 sau la începutul lui 532, după alungarea lui Leonțiu de Bizanț din cercul Sfântului Sava, dar înainte de discuția cu monofiziții, la care a luat parte”².

¹ *Ibidem*, p. 198.

² *Ibidem*, p. 206.

Cartea „Epilysis” are forma unui dialog care se desfășoară între un ortodox și un monofizit. Lucrarea poate fi împărțită în opt capitole, fiecare dintre ele conținând o învățătură monofizită și un răspuns ortodox. Textul grec al lucrării a fost editat, pentru prima dată, de către cardinalul Angelo Mai, de unde a fost preluat, plin de greșeli, în ediția lui Migne.

„Atribuirea acestei lucrări lui Leonțiu de Bizanț se bazează nu numai pe tradiția ei manuscrisă, ci și pe un fragment, care a fost copiat în scrierea «Învățătura Părinților despre întruparea Cuvântului», în care este menționată inscripția «de la monahul Leonțiu de Bizanț». De altfel, în lucrarea «Epilysis» însuși Leonțiu face de câteva ori referire la propria scriere «Contra nestorienilor și monofiziților»¹. „Conform mărturiei lui Leonțiu însuși, cartea «Contra nestorienilor și monofiziților» a provocat numeroase obiecții din partea monofiziților, iar Leonțiu încearcă să răspundă tocmai acestor obiecții în lucrarea «Epilysis». Redactarea lucrării a fost realizată la scurt timp după cartea «Contra nestorienilor și monofiziților», așadar, puțin după anul 531² sau, cel târziu, în anul 533.

Lucrarea „Treizeci de capitole împotriva lui Sever” trebuie pusă în legătură cu scrierea „Epilysis”. „În forma ei actuală, cartea este alcătuită din treizeci de paragrafe împotriva monofiziților. Lucrarea începe brusc, fără introducere, fapt neobișnuit pentru Leonțiu, ceea ce ne face să credem că scrierea de astăzi nu conține întreaga lucrare inițială a lui Leonțiu, ci, foarte probabil, numai ultima ei parte, concluzia”³. „Lucrarea a fost scrisă în timpul vieții și activității lui Sever al Antiohiei și cu siguranță înaintea condamnării lui oficiale de către Sinodul de la Constantinopol din anul 536. Redactarea acestei scrieri trebuie plasată, așadar, între

¹ **Ibidem**, p. 210.

² **Ibidem**, p. 211.

³ **Ibidem**, pp. 215-216.

anii 531-535, în perioada în care, din cauza influenței împărătesei Teodora, Justinian a arătat o mare toleranță, chiar simpatie față de monofiziți”¹. Cartea „Treizeci de capitole” a fost scrisă în timpul, sau imediat după discuția dintre ortodocși și monofiziți din anul 532, împreună cu lucrarea „Epilysis” și cu cea „Contra monofiziților”, constituind inițial o scriere unitară.

În continuarea cărții sale, Ilie Frăcea vorbește despre scrierile: „Contra monofiziților” și „Contra nestorienilor”, atribuite lui Leonțiu „Ierusalimiteanul” (= de Bizanț).

Tradiția manuscrisă a acestor lucrări este constituită dintr-un singur manuscris din veacul al XII-lea. Acesta s-a păstrat în codicele „Venetus Marcianus gr. 69”, un manuscris bizantin din secolul al XII-lea sau al XIII-lea, care a fost dus de la Constantinopol la Veneția de către Visarion. Din acest codice, Bongiovanni a publicat pentru prima dată lucrarea „Contra monofiziților”. Manuscrisul a fost copiat de câteva ori, păstrându-se următoarele copii ale lui: „Codicele Vaticanus Palatinus”, care a fost scris de către Corneliu de Nauplia, la Veneția, în anul 1552; codicele „Monacensis gr. 67”, din secolul al XVI-lea; codicele „Monacensis gr. 92”, din secolul al XVI-lea și codicele „Paris”, care este datat în prima jumătate a secolului al XVII-lea.

În forma ei actuală, care nu este identică cu cea inițială, lucrarea „Contra monofiziților” este alcătuită din două părți mari. Prima parte conține 63 de învățături eretice, iar partea a doua cuprinde învățături ale Sfinților Părinți, împărțite, la rândul lor, în patru secțiuni. Cu toate că scrierea i-a fost atribuită lui Leonțiu Ierusalimiteanul, acesta este identic cu Leonțiu de Bizanț.

Cartea a fost scrisă la Constantinopol, cu ocazia disputei dintre ortodocși și monofiziți, în anul 532.

Din analiza textului manuscrisului sus-menționat și a altor lucrări ale lui Leonțiu de Bizanț, reiese că „inițial cele trei

¹ *Ibidem*, p. 216.

scrieri de astăzi: «Epilysis», «Contra monofiziților» și «Treizeci de capitole împotriva lui Sever» constituiau o singură lucrare împotriva monofiziților, împărțită, poate, în două părți, una apologetică (Epilysis) și alta ofensivă (Contra monofiziților), carte pe care Leonțiu a promis că o va scrie în lucrarea «Dialog împotriva Afthartodocheților»¹.

Scrierea „Contra nestorienilor” era alcătuită inițial din opt capitole, dintre care s-au păstrat doar șapte. Cartea a fost scrisă de Leonțiu de Bizanț, pentru că analiza lucrărilor: „Contra monofiziților” și „Contra nestorienilor” a dovedit că ambele au același autor.

„Contra nestorienilor» a fost redactată în anul 536, sau, cel mai târziu, în 538, anul morții lui Sever al Antiohiei”².

În cea de-a doua parte a capitolului, Ilie Frăcea vorbește despre scrierile greșit atribuite lui Leonțiu de Bizanț.

Prima dintre acestea este lucrarea „Despre erezii”, „care a avut o mare influență asupra părinților de mai târziu, în special, datorită caracterului ei de pionierat în teologie”³.

În titlul inițial al scrierii, nu este menționat numele lui Leonțiu de Bizanț, care, probabil, „a fost adăugat de un copist înșelat de asemănările aparente, de suprafață, dintre această scriere și operele autentice ale lui Leonțiu de Bizanț”⁴.

Se pare că autorul scrierii este un „oarecare monah Teodor, iar lucrarea nu are nici cea mai mică legătură cu Leonțiu de Bizanț”⁵, întrucât „stilul scrierii, terminologia hristologică, dar și epoca redactării ei fac absolut imposibilă atribuirea ei lui Leonțiu de Bizanț”⁶. De asemenea, „este evident că

¹ *Ibidem*, p. 234.

² *Ibidem*, p. 246.

³ *Ibidem*, p. 247.

⁴ *Ibidem*, p. 253.

⁵ *Ibidem*, p. 254.

⁶ *Ibidem*, p. 256.

autorul lucrării a fost un admirator al lui Teodor de Mopsuestia, motiv pentru care identificarea lui cu Leonțiu de Bizanț este cu totul de neacceptat”¹.

„Data alcătuirii acestei scrieri trebuie plasată, fără îndoială, în epoca Patriarhului egiptean ortodox Evloghie, cu care autorul lucrării încheie șirul Patriarhilor ortodocși ai Alexandriei, adică între anii 581 - 608”².

Lucrarea „Contra scornelilor apolinariste”, „care se găsește doar în manuscrisul «Vaticanus gr. 2195», precum și în traducerea lui Turrianus, a fost atribuită lui Leonțiu de Bizanț datorită titlului ei. Scrierea conține o antologie alcătuită din 40 de fragmente ale autorilor apolinariști. De altfel, importanța lucrării constă în faptul că datorită acesteia s-a păstrat o mare colecție de texte apolinariste, care ne ajută să reconstituim și să înțelegem mai bine această erezie, dar și în aceea că ea constituie o serioasă critică a apolinarismului”³.

Scrierea nu poate fi atribuită lui Leonțiu de Bizanț. „Silas Rees a lansat ideea că ea aparține Episcopului Ioan de Schytopol. Dacă luăm în considerare concordanța care există între anul alcătuirii scrierii și perioada în care acest Episcop și-a redactat opera, ipoteza lui Rees devine mai plauzibilă”⁴.

Lucrarea „Contra scornelilor apolinariste” a fost scrisă în jurul anului 518.

În ediția lui J. P. Migne, între scrierile lui Leonțiu de Bizanț, sunt incluse și două omilii: „La înjumătățirea praznicului Cincizecimii, la orbul din naștere și la «Nu judecați după înfățișare»”, precum și: „La Sfânta Vineri din Săptămâna Mare, la pătimirea lui Hristos și la Iov”, care au fost preluate și în

¹ **Ibidem**, p. 257.

² **Ibidem**, p. 260.

³ **Ibidem**, p. 261.

⁴ **Ibidem**, p. 263.

edițiile lui Combefis (Auctarium, I, 720), și Getzer (Opera de sancta Cruce, II, 347-355).

„Tradiția manuscrisă atribuie, aproape unanim, aceste omilii «preotului Leonțiu din Constantinopol» și nu lui Leonțiu «de Bizanț», «monahul» sau «pustnicul», cum este menționat în cazul operelor sale autentice. Leonțiu de Bizanț nu poate fi autorul lor pentru că nicăieri nu este amintit «ca preot». De asemenea, data scrierii acestor omilii și, în general, perioada alcătuirii lucrărilor «preotului Leonțiu din Constantinopol», este plasată de către cercetători în a doua jumătate a secolului al VI-lea. În mod concret, pe baza unui fragment păstrat dintr-o omilie «La nașterea Sfântului Ioan Botezătorul» și în care se face referire la un cutremur, C. Datema socotește că această omilie a fost rostită în 17 decembrie 557. Această datare face imposibilă identificarea «preotului Leonțiu din Constantinopol» cu Leonțiu de Bizanț, care s-a mutat din această viață în primăvara anului 543”¹. De asemenea, „aceste omilii au fost scrise în versuri și nu în proză, de aceea considerăm imposibilă identificarea celor doi scriitori și prin urmare, atribuirea acestor omilii, lui Leonțiu de Bizanț”².

În cel de-al patrulea capitol al tezei sale de doctorat, Ilie Frăcea ne prezintă schița biografică a lui Leonțiu de Bizanț.

„Leonțiu s-a născut la Constantinopol, în ultimele decenii ale secolului al V-lea. În general, cercetătorii plasează nașterea lui în anul 480 sau 485”³.

„În cartea sa: «Descoperirea și biruința împotriva nestorienilor», scrisă puțin după anul 528, Leonțiu face referire la tinerețea lui, pe care a petrecut-o sub influența nestorienilor, de unde putem trage concluzia că, în anul 528, Leonțiu avea în jur de 35-45 de ani. Cât a durat însă această perioadă nesto-

¹ **Ibidem**, pp. 266-267.

² **Ibidem**, p. 269.

³ **Ibidem**, p. 270.

riană a lui Leonțiu? În conformitate cu propria lui mărturie suntem nevoiți să o identificăm cu perioada studiilor sale la Constantinopol, deoarece imediat după aceasta Leonțiu s-a auto-exilat, refugiindu-se în Palestina”¹.

„În anul 507, un grup de monahi, care s-au revoltat împotriva Sfântului Sava, au părăsit Mănăstirea Marea Lavră și au înființat o mănăstire nouă, pe care au numit-o Noua Lavră. În timp ce Pavel era stareț la Noua Lavră, în anul 514 sau 515, Nonnos și Leonțiu de Bizanț au intrat în această mănăstire, dar nu au rămas acolo multă vreme, deoarece Agapit, noul stareț, i-a alungat, întrucât șușoteau pe ascuns învățăturile lui Origen. Încercarea celor doi de a se reîntoarce în mănăstire, cu sprijinul Patriarhului Ilie, a eșuat, iar aceștia s-au stabilit într-un câmp, unde au rămas până la moartea lui Agapit, din anul 519 sau 520. Atunci cei dimpreună cu Nonnos, deci și Leonțiu, auzind despre sfârșitul lui Agapit și alegerea lui Mamas ca și stareț, au venit și au fost primiți în Noua Lavră”².

„Revenirea lui Leonțiu la Noua Lavră a coincis cu începutul disputei dintre Sever al Antiohiei și Iulian de Halicarnassus. În această perioadă (521-527), Leonțiu a susținut, în Palestina, primul său discurs public, care constituie începutul activității sale ca scriitor”³.

„Puțin după anul 528, dar înaintea revoltei samarinenilor, care a avut loc în iunie 529, Leonțiu a rostit în Constantinopol, unde mergea des, un cuvânt de mulțumire în fața celor care l-au ajutat să scape de influența nestorienilor”⁴.

„Datorită măsurilor luate de împăratul Justinian împotriva ereticilor, a samarinenilor și a închinătorilor la idoli, în iunie 529,

¹ **Ibidem**, pp. 271-272.

² **Ibidem**, pp. 272-273.

³ **Ibidem**, pp. 273-274.

⁴ **Ibidem**, p. 274.

samarinenii din Palestina s-au revoltat împotriva Statului Bizantin, alegându-și propriul împărat, în persoana lui Iulian, și pornind o prigoană cruntă împotriva creștinilor. Justinian l-a trimis pe ducele Teodor împotriva lui Iulian, care l-a învins și l-a ucis, iar mii de samarineni au plătit cu propria lor viață această revoltă. Din cauza marilor distrugerii provocate de samarineni, Patriarhul Petru al Ierusalimului, dimpreună cu Episcopii sufragani, l-au rugat pe Sfântul Sava să se ducă la Constantinopol și să intervină pe lângă împărat să scutească Palestina de impozite, întrucât Sfântul reușise acest lucru și în timpul împăratului Anastasie. Printre alții, Sfântul Sava a fost însoțit în această călătorie la Constantinopol și de către Leonțiu de Bizanț¹.

„După revenirea Sfântului Sava în Palestina (septembrie 531), Leonțiu a rămas la Constantinopol, unde a rostit o cuvântare împotriva nestorienilor și a monofiziților. În același an, sau la începutul lui 532, răspunzând probabil îndemnului preotului Eusebiu, Leonțiu a adunat și a publicat cuvântările pe care le-a susținut într-un volum, intitulat: «Respingere și răspuns împotriva tuturor ereziilor»². „Este posibil ca publicarea acestei lucrări să fi constituit motivul care l-a determinat pe Papa Eusebiu să-l ia pe Leonțiu cu el la disputa dintre ortodocși și monofiziți, care a avut loc la Constantinopol, în primăvara anului 532. Această dispută, organizată la porunca lui Justinian, a durat doar trei zile, dar pregătirea ei a început în toamna anului precedent, când Justinian le-a îngăduit Episcopilor și monahilor monofiziți exilați să se reîntoarcă la vetrele lor și i-a chemat pe cei mai importanți dintre conducătorii lor să vină la Constantinopol. Este aproape sigur că în timpul pregătirilor pentru această discuție, Leonțiu a scris ampla sa lucrare împotriva monofiziților, care era alcătuită din două părți mari: «Epilysis» și «O sută de capitole împotriva

¹ **Ibidem**, pp. 274-275.

² **Ibidem**, p. 276.

monofiziților» (= «Contra monofiziților» + «Treizeci de capitole împotriva lui Sever»). Ultima parte a acestei lucrări se pare că a fost redactată după cea de-a doua zi a discuțiilor, când ortodocșii, care participau la aceasta, au pregătit multe mărturii despre cele două firi ale Domnului Hristos”¹.

„La scurt timp după disputa cu monofiziții, datorită sprijinului Papei Eusebiu și a prestigiului de care se bucura Leonțiu, acesta a fost numit stareț al Noii Lavre. În orice caz, Leonțiu a luat parte ca și stareț, împreună cu Dometian, cu Teodor Askidas și cu aproape toți origeniștii din Palestina, la sinodul Patriarhului Mina, din anul 536. Leonțiu a fost prezent la toate cele cinci ședințe ale acestui sinod și a semnat cele trei petiții ale monahilor palestinieni către împăratul Justinian, către Patriarhul Mina și către Papa Agapit. În această perioadă - adică după sinodul endemic - cu ajutorul lui Leonțiu și a Papei Eusebiu, a avut loc alegerea ca Mitropoliți a lui Dometian și a lui Teodor Askidas. Hirotonia lor a avut loc între anii 536-537, deoarece în anul 537, Leonțiu s-a întors la Noua Lavră”².

În această perioadă, adică între anii 533-536, trebuie plasată și redactarea ultimei scrieri a lui Leonțiu de Bizanț: „Contra nestorienilor”.

„După sinodul Patriarhului Mina, Leonțiu a mai rămas pentru un scurt răstimp la Constantinopol, de unde s-a întors în Palestina în toamna anului 537 sau în primăvara anului 538”³. „Între timp, în septembrie 537, Melitas, starețul Marii Lavre, s-a mutat la Domnul, fiind urmat la conducerea mănăstirii de către Ghelasie, care a alungat din Marea Lavră aproape 40 de origeniști. Toți aceștia au venit la Noua Lavră, iar Leonțiu a încercat să îi ajute, apelând la Sofronie, starețul mănăstirii

¹ *Ibidem*, pp. 276-277.

² *Ibidem*, pp. 277-278.

³ *Ibidem*, p. 278.

Sfântului Teodosie și la arhimandritul care era superior peste mănăstirile din Ierusalim. Încercarea lui Leonțiu a fost sortită eșecului, iar origeniștii, fiind cuprinși de mânie, au organizat o adevărată campanie împotriva Marii Lavre, care, în urma minunii Sfântului Sava, a rămas fără niciun rezultat”¹.

„Leonțiu de Bizanț s-a adresat atunci Papei Eusebiu care, întorcându-se de la sinodul din Gaza (la sfârșitul anului 539 sau la începutul anului 540), a trecut pe la Ierusalim. Papa Eusebiu, înșelat de cuvintele lui Leonțiu și neștiind nimic despre erezie, l-a silit pe starețul Ghelasie fie să-i reprimească pe călugării izgoniți, fie să-i alunge pe cei care i-au nedreptățit, încercând prin aceasta să pună capăt neînțelegerilor din mănăstire”².

„În această situație, șase călugări antiorigeniști s-au dus la Antiohia și l-au convins pe Patriarhul Efrem (527-545) să condamne oficial origenismul, ceea ce a și făcut, în anul 542. De asemenea, Patriarhul Petru al Ierusalimului (524-544) a chemat în taină mai mulți călugări apropiați ai stareților Sofronie și Ghelasie și i-a îndemnat să alcătuiască un memoriu împotriva origeniștilor. Patriarhul a trimis acest memoriu împăratului Justinian, care, la sfârșitul anului 542 sau în ianuarie 543, a emis un decret împotriva învățăturilor lui Origen. Însă când acest decret a ajuns la Ierusalim, în februarie 543, și au fost chemați să-l semneze toți Episcopii și stareții din Palestina, Leonțiu de Bizanț nu mai era în viață”³.

¹ **Ibidem**, pp. 279-280.

² **Ibidem**, p. 280.

³ **Ibidem**, pp. 280-281.

Vasile Răducă: *Antropologia*
Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea
*în păcat și restaurarea omului*¹
(teză de doctorat susținută în anul 1985,
la Facultatea de Teologie din Fribourg)

În introducerea cărții, autorul vorbește despre filosofia antică greco-romană, care nu era preocupată de om, ci de cosmos, și scoate în evidență faptul că problema omului s-a pus cu toată tăria în cugetarea de sorginte biblică și patristică, iar dintre Sfinții Părinți au scris tratate de antropologie Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Nemesius de Emesa.

În continuare, Părintele Răducă prezintă foarte pe scurt viața Sfântului Grigorie, Episcopul Nyssei. Acesta s-a născut în anul 335, la Neocezareea Capadociei într-o familie creștină distinsă. „Bunicul din partea mamei fusese martirizat în timpul persecuției lui Dioclețian. Mama tatălui său, Macrina, fusese ucenica Sfântului Grigorie Taumaturgul. În familia sa, disciplina și trăirea creștină erau norme de viață, e suficient să amintim în acest sens că Biserica a trecut în rândul sfinților pe mai mulți membri ai familie sale: Sfânta Macrina (bunica), Sfânta Emilia (mama), Sfânta Macrina (sora), Sfântul Vasile cel Mare (frate), Petru de Sevasta (frate), iar un alt frate, Navkratios, a fost călugăr în Pont”².

Sfântul Grigorie a studiat retorica și a fost profesor de retorică. „A fost căsătorit cu o femeie deosebit de evlavioasă,

¹ **Pr. Dr. Vasile Răducă**, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

² **Ibidem**, p. 8.

pe nume Teosebia. În 371, a fost hirotonit Episcop pentru orașul Nyssa”¹.

Sfântul Grigorie a avut o contribuție deosebită la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol, din anul 381. „Întâmplându-se să moară în zilele sinodului împărătesele Flacilla și Pulcheria, Episcopul Nyssei a fost ales să rostească cuvântările funebre. Într-o scrisoare din 381, împăratul Teodosie cel Mare îl considerea model al Ortodoxiei. Sfântul Grigorie a trecut la cele veșnice în anul 394 sau în 395”².

În primul capitol al lucrării, autorul vorbește despre Dumnezeu și lume la Sfântul Grigorie al Nyssei, pentru care, Dumnezeu este principiul de bază al oricărei existențe. „El este «natură și slavă». Din punct de vedere al naturii Sale, Dumnezeu este dincolo de natura creată, niciun amestec ontologic nefiind posibil între El și ea, prin slava Lui însă pătrunde și conține toate”³.

Universul este conceput de Sfântul Grigorie într-un progres continuu întru Dumnezeu, cu toate acestea nicio confuzie nu este posibilă între natura divină și lume. Diferența fundamentală între Dumnezeu și lume constă în natura fiecăruia. După Sfântul Grigorie de Nyssa natura divină este nedeterminată și nedefinită, însă acest nedefinit este principiul tuturor lucrurilor, materia neorganizată a lumii. Acest nedefinit este „nemuritor, stabil și veșnic tânăr”⁴. „Realitate în sine, Realitate primordială, Dumnezeu nu depinde de nimeni și de nimic, ci este Ființa care-și are existența în sine. Fără formă, fără diversitate, simplu, ființă căreia nimic nu îi lipsește, natura divină este totdeauna identică cu sine”⁵.

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 9.

³ **Ibidem**, p. 17.

⁴ **Ibidem**, p. 19.

⁵ **Ibidem**, p. 29.

Lumea, în schimb, este o realitate creată din nimic, care se menține în existență numai prin participarea la Dumnezeu. „Chemată de la neexistență la existență, lumea, de la originea ei se află în mișcare. Mișcarea este legea existenței sale”¹. „Cu toate că lumea are în sine o serie de puteri puse în ea de Dumnezeu, ea nu este o existență suficientă sieși, independentă și existând paralel cu Dumnezeu potrivit numai legilor existente în ea, ci, în ceea ce are ea mai profund, lumea depinde de participarea la Ființa cea adevărată”². De asemenea, „scopul lumii nu se găsește în sine, ea a fost creată pentru om, iar omul pentru Dumnezeu”³.

În gândirea Sfântului Grigorie, „mișcarea lumii nu este urmarea căderii în păcat, cum vedem la Platon și Origen, ci dimpotrivă, ea este înscrisă de Dumnezeu în creaturile Sale, ca singura modalitate de existență a acestora și una din condițiile ajungerii creaturii la odihna comuniunii cu Dumnezeul-comuniune”⁴.

„Continuitatea în existență a universului aflat în mișcare și punerea în armonie a elementelor din care acesta este constituit sunt posibile, datorită puterii creatoare și proniatoare a lui Dumnezeu”⁵.

„În calitate de Creator și Proniator al lumii, Dumnezeu se găsește întotdeauna în creația Sa, prin energiile Sale, intrând în relație cu creaturile. El le cuprinde, într-un anume fel, dincolo de spațiu și de timp. Acesta este paradoxul vieții intratrinitare și al modului de contact al acesteia cu lumea”⁶.

În cel de-al doilea capitol al cărții sale, Vasile Răducă ne prezintă viziunea Episcopului Nyssei despre crearea omului, spunând

¹ **Ibidem**, p. 49.

² **Ibidem**, p. 55.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 56.

⁵ **Ibidem**.

⁶ **Ibidem**, p. 58.

că „Dumnezeu a creat omul ca ființă capabilă să se bucure de tot ceea ce lumea îi oferea, capabilă să se împărtășească de bunătatea dumnezeiască și să participe în mod conștient la ea”¹.

După Sfântul Grigorie, „omul este creat ca o ființă întreagă, o ființă completă, capabilă să fie chip al lui Dumnezeu, însă nu este o ființă rotunjită în sine, care să existe independent de Dumnezeu sau să ducă o existență paralelă cu existența lui Dumnezeu, pe care să n-o afecteze lipsa comuniunii cu Dumnezeu”².

Important de menționat este și faptul că, în gândirea Sfântului Grigorie, Episcopul Nyssei, „chipul lui Dumnezeu nu se află doar într-o parte a firii umane, ci pătrunde toată firea umană”³, trup și suflet.

„Separarea în două sexe nu este rea în sine, ci dimpotrivă, ea este șansa omenirii care, după căderea în păcat, avea să piardă posibilitatea înmulțirii asemenea îngerilor”⁴.

Fiind alcătuit din trup material și suflet spiritual „omul este o sinteză care depășește suma elementelor ei componente, fiind orientată spre în sus, o ființă care are alte posibilități și dimensiuni, o persoană orientată spre transcendent. Omul nu reprezintă numai un nou nivel al lumii văzute, ci ceva mai mult, o noutate a lumii create. Elementele lumii sensibile primesc în om funcționalități și perspective noi”⁵.

La Sfântul Grigorie al Nyssei, „sufletul este forța dinamică din om care structurează elementele lumii materiale în ceea ce constituie trupul uman. Acesta, fără suflet se dezintegrează nemaifiind om, ci cadavrul unui fost om”⁶. De asemenea, nici

¹ **Ibidem**, p. 60.

² **Ibidem**, pp. 61-62.

³ **Ibidem**, p. 78.

⁴ **Ibidem**, p. 80.

⁵ **Ibidem**, p. 84.

⁶ **Ibidem**, pp. 84-85.

„sufletul fără elementele lumii materiale structurate într-un trup nu poate fi numit om, după cum nici trupul nu poate fi om, nici măcar trupul unui om, fără prezența în el a sufletului”¹.

„Sufletul omului, după Episcopul Nyssei, nu este prezent doar într-o parte a trupului, ci în tot trupul. El nu se află nici numai în inimă, nici numai în creier, ci într-un mod negrăit se unește deopotrivă cu fiecare parte a trupului”².

Conform Sfântului Grigorie, „în om, sufletul și trupul se condiționează reciproc, fără ca unul să fie redus la celălalt: sufletul se află în elementele care compun trupul, dar nu se confundă cu ele și nici nu este reductibil la vreunul din ele, nici nu se schimbă în unirea cu trupul pentru a deveni produsul totalității funcțiilor trupului. La rândul său, trupul, cu toate că este unit în chip inefabil cu sufletul, nu-și pierde calitatea de trup, de organ material de manifestare a sufletului, solidar totodată cu întreaga creație materială, dar și cu sufletul, care este al său, nu ceva străin, un simplu trecător prin el”³.

„Din punct de vedere al naturii lui, trupul omului tinde spre materie cu care este, de altfel, solidar prin elementele care îl compun, spre a trăi conform naturii materiale, în timp ce sufletul tinde, la rândul său, spre ceea ce-i este, la fel, înrudit. Cu toate că este diferit de natura sufletului, trupul nu poate exista independent de suflet. Mai mult, putem spune că trupul omenesc nu-și mai află identitatea în tendințele lui spre lumea din care a fost luat, ci în direcția mișcării sufletului. Dacă sufletul este, deci, o natură spirituală și asemănător cu Dumnezeu, urmează că asemănarea cu Dumnezeu este o proprietate capitală a vieții umane. În natura omului, trupul este parte a unui tot în care sufletul este fundamentul și principiul care imprimă trupului o viață aparte

¹ **Ibidem**, p. 89.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 91.

față de viața ființelor sub-umane, cu care trupul omenesc este înrudit. Materia luată din univers, în trupul omenesc, în unire cu sufletul, este subiectivată și personalizată. În acest sens, trupul omenesc are o mare importanță în procesul de orientare a materiei în direcția spiritului. În om, pârga luată din lumea materială este pătrunsă de spirit. Spiritul, devine una cu ea, o persoană. În trupul omenesc, materia nu numai că se împărtășește de forța spiritului, dar și participă la Spirit. Ea nu numai că suportă acțiunea Duhului lui Dumnezeu, ci este și activată în direcția lui Dumnezeu”¹.

„Dată fiind starea noastră actuală - stare în care suportăm urmările păcatului primilor oameni - este mai greu să înțelegem la ce nivel erau potențate înainte de păcat elementele care compuneau și compun trupul omenesc. Sfântul Grigorie ne spune ceva în acest sens când vorbește despre starea trupului în veacul viitor unde acesta va fi format din aceleași elemente din care este format acum. Nu însă elementele ca atare vor constitui forma «ființei răscumpărate», ci «structurarea proprietăților date de păcate și de virtuți vor fi acelea care vor da modul de a fi al fiecărui om»”².

„Sufletul și trupul, după Sfântul Grigorie de Nyssa, trebuie să fie create în același timp. Constituirea omului este posibilă numai prin existența sincronă a trupului și a sufletului, fără ca unul să premerge și celălalt să urmeze”³.

„În om, ființă care se găsește între două realități într-un tot diferit din punct de vedere ontologic, care se împărtășește și dintr-una și din cealaltă, elementele din care lumea e compusă au posibilitatea și chemarea maturizării lor într-un mod conștient”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 93.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 97.

⁴ **Ibidem**, p. 102.

„Creat prin unirea elementelor lumii, structurate într-un trup cu sufletul de esență spirituală - care este de altfel și forța care informează și structurează elementele materiale, omul este o realitate de hotar între două lumi ontologic separate. Tocmai de aceea, după Sfântul Grigorie, el nu este o realitate, nici izolată, nici pasivă, ci zala de legătură între sensibil și inteligibil și locul unde sensibilul își schimbă calitățile. Din acest mod de existență, deducem atât măreția, cât și responsabilitatea omului. În om, lumea sensibilă trebuie să se miște și să se schimbe într-un alt ritm și la un alt nivel, în ritmul și la nivelul persoanei. La acest nivel, lumea începe să activeze riscul și bucuria libertății, transfigurarea dincolo de limitele fizice ale lumii sau desfigurarea, prin propriile legi, dacă funcționalitatea acestora va fi utilizată împotriva naturii lor. De aici înainte, omul, «trup și suflet» nu depinde numai de Dumnezeu, ci și de el însuși, pentru că este ființă conștientă, liberă și responsabilă. El nu este cel care se bucură de o stare aparte, ci și o ființă care are o misiune de îndeplinit, în calitate de ființă personală care participă la cele două lumi. Prin ființa și scopul său, omul este, după Sfântul Grigorie, partener și colaborator al lui Dumnezeu - Creatorul și Proniatorul lumii”¹.

În cel de-al treilea capitol al tezei sale de doctorat, autorul vorbește despre starea primordială a omului.

În concepția Sfântului Grigorie al Nyssei, „scopul creării omului este participarea la bunătățile dumnezeiești, viața lui își găsește finalitatea în faptul că se ritmează după Dumnezeu”². Astfel, „omul își găsește identitatea și comuniunea de viață cu Ființa și Viața adevărată. El este o ființă centrată în Dumnezeu”³.

¹ *Ibidem*, pp. 102-103.

² *Ibidem*, p. 107.

³ *Ibidem*, p. 108.

„Asemănarea omului cu Dumnezeu este rezultatul virtuților, dar acestea sunt oarecum prezența lui Dumnezeu în om și, în același timp, rodul străduințelor omului și al ajutorului de sus”¹.

„Viața omului este naturală atât timp cât este supranaturală, adică în măsura în care participă la Dumnezeu. Chip și asemănare a lui Dumnezeu, omul este o ființă care se transcende, o ființă care prin natura lui se depășește continuu”².

„Dumnezeu este fundamentul și sursa tuturor calităților personale ale omului, numite de Sfântul Grigorie bunătăți, dintre care cel mai de preț este viața”³. Alte daruri ale omului despre care vorbește Episcopul Nyssei sunt: libertatea, vederea lui Dumnezeu, fericirea și participarea la Dumnezeu. În viziunea Sfântului Grigorie „vederea lui Dumnezeu este echivalentă cu participarea la Dumnezeu, iar fericirea este rodul acestei participări”⁴.

În cel de-al patrulea capitol al cărții sale, Vasile Răducă ne prezintă păcatul protopărinților ca înstrăinare.

„Înainte a păcatului protopărinților Adam și Eva, exista, după Sfântul Grigorie al Nyssei, o armonie perfectă între ceea ce era creația și modul ei de existență, condiționată de statornicia raporturilor existente în creație și a celor existente între Dumnezeu și lucrarea mâinilor Lui”⁵. Păcatul primilor oameni însă a adus „după sine stricăciunea în toată creația”⁶.

„Omul înstrăinat de bine, de viață și de Dumnezeu, introduce răul și moartea acolo unde acestea nu existau”⁷. În

¹ **Ibidem**, p. 128.

² **Ibidem**, p. 130.

³ **Ibidem**, p. 140.

⁴ **Ibidem**, p. 154.

⁵ **Ibidem**, p. 186.

⁶ **Ibidem**, p. 213.

⁷ **Ibidem**, p. 215.

concepția Episcopului Nyssei, „prin înstrăinarea de Dumnezeu, omul este înlănțuit în rău, din cauza «sărăcirii întru bine»”¹.

„Înainte a păcatului, omul era într-o stare de primăvară spirituală. Îi erau oferite toate disponibilitățile interioare și toate posibilitățile exterioare, pentru ca natura lui, deschisă creșterii, să poată înflori în vara dumnezeiască”². „Păcatul însă, rupând comuniunea cu Dumnezeu, îl izolează pe om de izvorul vieții, îi usucă rădăcinile, îl slăbește și-l aruncă în arșița îndepărtării de Dumnezeu, unde nu-i rămâne decât pieirea”³.

Datorită păcatului omului din rai, Sfântul Grigorie, Episcopul Nyssei, spune că: „Cel ce era înalt a fost umilit, cel ce era chip al Celui ce este mai presus de ceruri a fost făcut după chipul pământului; cel care stăpânea a devenit sclav și cel creat pentru nemurire a fost descompus de moarte; cel care a cunoscut desfătarea raiului a fost condamnat la un ținut al bolilor și al durerilor. Cel care era liber și independent a fost copleșit de atâtea răutăți că nu este ușor nici măcar să numărăm pe tiranii noștri”⁴.

„Căderea în păcat aduce peste natura umană «urâtenia răului», în așa fel, încât chipul nu va mai putea străluci frumusețea sa, nici să primească în puritatea lor strălucirile frumuseții prototipului”⁵.

Important de menționat este faptul că, după Sfântul Grigorie, „alungarea din paradis nu este urmarea răzbunării lui Dumnezeu, ci cu necesitate a păcatului, pentru că paradisul, locuință a celor vii, nu primește pe cei morți prin păcat”⁶.

Cel de-al cincilea capitol al cărții lui Vasile Răducă este pus în opoziție cu cel precedent, vorbind despre restaurarea omului ca înstrăinare a naturii umane de rău.

¹ **Ibidem**, p. 216.

² **Ibidem**, pp. 216-217.

³ **Ibidem**, p. 217.

⁴ **Ibidem**, pp. 217-218.

⁵ **Ibidem**, p. 221.

⁶ **Ibidem**, pp. 222-223.

Întrucât „era imposibil ca natura noastră, îndepărtată de Dumnezeu să poată, prin ea însăși, să se ridice din nou spre cele înalte și cerești, Cel care nu a cunoscut păcatul se face pentru noi păcat și ne eliberează de condamnare, asumând propria noastră condamnare, asumând vrăjmășia pe care am stârnit-o, prin păcat între noi și Dumnezeu și omorând în El păcatul, făcându-Se ca noi, a ridicat din nou la Dumnezeu, prin Sine, natura noastră”¹.

„Omul creat pentru a se bucura de frumusețea lumii și de prezența lui Dumnezeu are în el chemarea la desăvârșire. Păcatul, ca act personal, îl face să piardă posibilitățile desăvârșirii. Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut Om tocmai pentru că omul a căzut, de aceea restaurarea naturii umane căzute este posibilă numai în Hristos. Restaurarea înseamnă, așadar, revenirea omului, căzut prin păcat, la starea dinaintea căderii de unde procesul desăvârșirii se continuă, așa cum Adam l-ar fi continuat dacă nu ar fi căzut în păcat”².

În concepția Sfântului Grigorie al Nyssei, „restaurarea omului este dovada condescendenței lui Dumnezeu față de natura omenească slăbită și a economiei lui Dumnezeu față de om, a căror motivație profundă se află numai în iubirea și bunătatea lui Dumnezeu”³.

Conform Sfântului Grigorie de Nyssa, răscumpărarea omului „este un act de iubire, de filantropie, lucrat de Dumnezeu Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt. Identitatea de natură între cele trei persoane ale Sfintei Treimi este, deci, garanția unității lucrărilor lor”⁴.

„Întruparea este un act al atotputerniciei lui Dumnezeu. Este actul unui Dumnezeu a cărui putere nu este limitată într-o transcendență, unde orice contact cu omenirea este absent. Este un

¹ **Ibidem**, p. 236.

² **Ibidem**, p. 381.

³ **Ibidem**, pp. 237-238.

⁴ **Ibidem**, p. 247.

act paradoxal dar adevărat. Numai un Dumnezeu personal putea să-l facă. El l-a făcut, trecând peste diferența ontologică dintre Creator și creatură, neconfundându-Se totuși cu aceasta”¹.

„Întruparea Cuvântului este o revelație, dar care depășește revelațiile făcute de Dumnezeu profeților; ea este o teofanie, având profund caracter ontologic și terapeutic: Dumnezeu nu numai că se arată, ci El pătrunde în natura noastră și în obiceiurile noastre pentru a schimba din interior această natură apăsată și stăpânită de rău. În același timp, El se golește pe Sine pentru ca firea umană să pătrundă în El pe cât îi este posibil”².

„După cum există în noi o putere care dă viață materiei, prin care este constituit omul, la fel puterea Celui Preaînalt, după ce a pătruns în chip nematerial, prin Duhul Sfânt, în trupul cel curat al Fecioarei, asumând materia omenească din trupul neîntinat al Fecioarei, a primit ofranda trupului Fecioarei pentru Cel care urma să ia formă în El. Și astfel, a luat ființă Omul cel nou, care este Omul cu adevărat nou, primul și singurul care a împrumutat un asemenea mod de ipostaziere, creat după Dumnezeu, nu după om. Firea divină a pătruns în mod egal toată compoziția firii omenești, în așa fel, încât nimic să nu fie străin împărtășirii de Dumnezeu și ca ea să fie aproape și în mod egal în amândouă, anume, în trup și în suflet”³.

După Grigorie al Nyssei, „restaurarea sau noua creație începe din momentul pătrunderii Cuvântului în pântecul Fecioarei, în momentul asumării naturii umane prin puterea Duhului Sfânt. În Iisus Hristos, creația se schimbă și se înnoiește, iar Cuvântul întrupat este și Omul cu adevărat nou, născut fără să treacă prin căile socotite normale. Cuvântul întrupat în procesul de re-creare a lumii se face mijlocitor între lumea păcatului și cea

¹ *Ibidem*, p. 248.

² *Ibidem*, pp. 250-251.

³ *Ibidem*, p. 254.

înnoită în și prin El”¹. „În acest Om nou, cele două naturi sunt unite și își păstrează, și una și cealaltă, identitatea, manifestându-se într-unul și același ipostas: cele două «voci» - care nu sunt altceva decât felul în care se fac cunoscute cele două naturi - activate în una și aceeași persoană”².

„Spre a vindeca răul omenesc ajuns la culme, Dumnezeu a pătruns în firea umană precum soarele într-o peșteră, alungând întunericul cu lumina Sa. Asumând înținăciunea noastră, El nu s-a întinat, ci a vindecat în El pata”³. „Dumnezeu s-a amestecat cu firea umană pentru ca omenirea să fie ridicată la înălțimea lui Dumnezeu. Și Dumnezeu neschimbabil și inaccesibil, prin natura Lui, vine în firea noastră pentru ca prin propria-I statornicie să vindece firea noastră de schimbarea spre rău”⁴.

În viziunea Episcopului Nyssei, „comuniunea celor două naturi în persoana Cuvântului lui Dumnezeu a dus la schimbări în natura umană, în sensul îndumnezeirii acesteia, fără a-și pierde identitatea. Astfel, întrupării Cuvântului îi corespunde îndumnezeirea omului, care se află într-un continuu progres. Nici nu putea fi altfel, atâta vreme cât natura umană se unea în ipostasul Fiului cu Dumnezeu. Fiul este Cel care lucrează unirea precum și asemănarea naturii asumate cu înălțarea firii dumnezeiești, readucând omul la participarea la Dumnezeu. În Hristos, participarea la Dumnezeu este de așa manieră încât firea omenească își schimbă însușirile, fără a înceta însă să rămână ceea ce este în structura ei cea mai intimă”⁵. „Înălțarea și îndumnezeirea naturii omenești nu transformă identitatea ei omenească în altceva. Toate mutațiile se fac în limitele naturii.

¹ **Ibidem**, p. 255.

² **Ibidem**, pp. 255-256.

³ **Ibidem**, p. 279.

⁴ **Ibidem**, p. 283.

⁵ **Ibidem**, p. 285.

Îndumnezeirea naturii umane înseamnă lărgirea proprietăților ei potrivit dimensiunilor dumnezeirii Fiului, fără a înceta vreodată să fie natură omenească”¹.

Restaurarea firii umane a început cu întruparea Fiului lui Dumnezeu și s-a desăvârșit prin Înviere, trecând prin proba morții, căci „dându-Se drept schimb, pentru moartea noastră, Hristos, prin Învierea Sa a dezlegat legăturile morții, făcând accesibilă învierea tuturor oamenilor. Astfel, moartea este omorâtă în moartea lui Hristos. Cele separate au fost unite în mod nedespărțit «ca printr-un cheag» de puterea dumnezeiască. Ceea ce era muritor a fost înghițit de viață. Cel răstignit din cauza slăbiciunii, trăiește din putere. Pedepsa s-a schimbat în binecuvântare și tot ceea ce era bolnav și muritor în firea noastră s-a făcut ceea ce era dumnezeirea”².

După Învierea Sa din morți „Hristos este același, dar firea umană asumată, prin îndumnezeire, a primit asemenea dimensiuni, încât se are impresia că El nu mai este om”³.

„Lucrarea de restaurare a Cuvântului lui Dumnezeu nu s-a terminat însă cu misterul pascal, pentru că El rămâne pentru totdeauna preot, jertfă și dar. Restaurarea firii umane prin întruparea Cuvântului a vizat îndepărtarea de moarte sub toate aspectele ei. Mai întâi ea îndepărtează moartea duhovnicească, adică separarea omului de Dumnezeu și restabilește comuniunea. Odată restabilită comuniunea, firea umană recapătă asemănarea cu Dumnezeu, intrând într-un proces continuu de creștere întru Dumnezeu, dar este și pătrunsă de prezența lui Dumnezeu în așa măsură, încât în momentul trecerii prin moarte Cuvântul își arată demnitatea Lui împărătească, dând tâlharului raiul și, distrugând forța stricăciunii, învie firea umană răscumpărată. El a readus

¹ **Ibidem**, pp. 286-287.

² **Ibidem**, p. 294.

³ **Ibidem**.

trupul și sufletul din nou la unire, pentru totdeauna, ca să se așeze la mijloc între amândouă, între moarte și viață, statornicind în El firea separată prin moarte, dar făcându-Se El Însuși începutul unirii celor separate. El a învins în trupul Său moartea ca realitate obiectivă în firea umană asumată, dar a învins totodată și pe pricinuitorul ei. În restaurarea omului, Dumnezeu nu violentează nici măcar «drepturile Satanei», ci înțelepciunea lui Dumnezeu mântuiește omul, respectând dreptatea. Pentru mântuirea omului, El ascunde o realitate într-alta - este repetarea manierei utilizată altădată de Satana - și aceasta pentru respectarea dreptății. Cuvântul lui Dumnezeu deschide cu bună intenție Satanei accesul la Cel inaccesibil, dar contactul cu El aduce însăși moartea morții iar «inventatorul» răului este nimicit prin propria-i strategie și pe propriul teren: în moarte. Omul este re-creat și adus la starea dintâi prin atotputernicia înțelepciunii dumnezeiești, care știe cum să folosească chiar răul în scopul binelui”¹.

„Restaurarea omului în Hristos se prelungește în tot neamul omenesc, prin legătura nemijlocită a firii Sale umane cu restul omenirii, iar prelungirea operei de răscumpărare a lumii se face din firea umană îndumnezeită a Cuvântului, întrucât viața lui Hristos se prelungește haric în toți cei care pătrund în lumea re-creată în El și prin El, în cei renăscuți pentru noul eon. Restaurarea firii umane este un act personal, realizat dincolo de posibilitățile naturale ale omului. Este un act personal cu efecte universale și eterne. De efectele acestea, se împărtășesc, realmente, toți cei care tot printr-un act personal se împărtășesc cu trupul și sângele lui Hristos, cu alte cuvinte toți cei re-creați de Hristos în urma deciziei lor personale”².

„Pentru a face inactivă otrava vrăjmașului omul trebuie să ia un antidot. Acest antidot nu este altul decât acel Trup care

¹ **Ibidem**, p. 295.

² **Ibidem**, pp. 296-297.

s-a arătat mai tare decât moartea și care s-a făcut nouă început al vieții. Este vorba de pârga naturii omenești asumată, mântuită și îndumnezeită de și în Cuvântul lui Dumnezeu. Astfel spus, trupul credinciosului va primi o hrană materială deosebită, plină de Duhul Sfânt, care, ca un aluat, va schimba din interior toată frământătura. Trupul nemuritor al lui Hristos, prin prezența Sa în cel care L-a primit, transformă, în direcția naturii sale, tot organismul. Dar, pentru a pătrunde în trup nu există altă modalitate decât aceea de a se amesteca, prin intermediul hranei și al băuturii, cu organele vieții. Trupul nemuritor este firea umană asumată, îndumnezeită și proslăvită în ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu care, în chip euharistic se dă fără părtinire celor ce o caută spre sfințirea fiecăruia”¹.

„Sfântul Grigorie afirmă prezența potențială a lucrării lui Hristos în toată omenirea. Concretizarea acesteia în viața fiecărui om depinde de intrarea fiecărui om în comuniune cu pârga omenirii asumată, îndumnezeită și înveșnicită de Dumnezeu tocmai pentru restaurarea lumii. Este revenirea la starea de iubire curată care trece prin omorârea trupului păcatului și împărtășirea sacramentală din trupul și sângele lui Hristos cel proslăvit și așezat de-a dreapta Tatălui. Este timpul învingerii morții ca realitate nefirească pătrunsă prin păcat în viața omului. Biruirea morții, creșterea în comuniunea cu Dumnezeu și înfăptuirea asemănării cu Dumnezeu se împlinesc printr-o dublă curăție: una oferită de Hristos în viața sacramentală și alta subiectivă, concretizată în Biserică în nevoința personală a fiecărui om de a se curăți de patimi și, totodată, de a-și împropria virtuțile”².

În cel de-al șaselea și ultimul capitol al tezei sale de doctorat, autorul vorbește despre restaurarea subiectivă ca înstrăinare individuală a fiecărui om de rău.

¹ **Ibidem**, pp. 328-329.

² **Ibidem**, p. 297.

„În procesul restaurării subiective, lucrarea lui Hristos se repetă oarecum în fiecare persoană care se întoarce la universul redeschis în Hristos și de Hristos. Pentru a-și împropria «natura» transformată de Hristos, omenirea trebuie să ia cunoștință de noul ei centru și să lucreze în El și prin El acea supremă «sinteză de moarte și de viață». După cum Hristos a mântuit lumea, prin puterea divină care în unitatea ei a suportat separarea trupului de suflet, la fel creștinul trebuie, prin asemănarea cu Hristos, să coopereze la această sinteză. După Sfântul Grigorie, Hristos ne-a răscumpărat, de aceea noi nu ne mai aparținem. «Suntem proprietatea Celui care ne-a răscumpărat cu prețul vieții Sale și nu mai trebuie să trăim decât pentru El»”¹.

Pentru Episcopul Nyssei, „omul este expresia cea mai înaltă a puterii creatoare și personale a lui Dumnezeu. Pentru că din punct de vedere ontologic, omul aparține lumii, căderea lui a avut consecințe cosmice. Restaurarea, așadar, este un eveniment care vizează omul și lumea. În Hristos, omul și lumea sunt reînnoite. Unirea ipostasului Cuvântului cu firea umană este de ordin ontologic, tot așa relația dintre Hristos și oameni, de-a lungul istoriei, nu poate fi decât de ordin ontologic. Schimbul de ființă, între natura umană și cea divină, produs o dată pentru totdeauna în ipostasul Cuvântului, se continuă în omenire, pentru totdeauna, însă prin har, adică energetic. La întruparea Fiului lui Dumnezeu schimbul s-a produs în ipostasul Cuvântului, acum se produce în fiecare persoană umană, care participă la firea umană îndumnezeită a Cuvântului. Trupul îndumnezeit al lui Hristos se oferă în har spre împărtășire lumii; prin același har lumea este unită cu Hristos, devenind un singur trup cu El”².

„Economia restaurării tuturor oamenilor în Hristos este restabilirea lor în comuniune cu Dumnezeu. Prin Sfintele Taine,

¹ **Ibidem**, p. 298.

² **Ibidem**, p. 305.

sufletul este hrănit și întărit, găsim în ele principiile înaintării spre înălțimi, împlinind norma sau disciplina Bisericii. Altfel spus, Tainele «curățesc» omul și îndepărtează de suflet și de trup păcatul greu de șters și, în același timp, conduc spre frumusețea începutului. Forța vieții creștine constă în Taine, care leagă, precum niște zale, atât lumea de Dumnezeu, cât și pe credincioși unii de alții. Prin Taine, Biserica participă la har, cu condiția ca cel ce le primește să aibă credință în Cel de care se apropie și s-o mărturisească”¹.

Pentru Sfântul Grigorie, pe lângă împărtășirea de harul lui Dumnezeu prin Sfintele Taine, credinciosul este dator să se ferească de patimi și să urmeze calea virtuților, pentru că „iubirea de Dumnezeu nu crește în noi liber și spontan pur și simplu, ci prin multe osteneli și mari luări-aminte, precum și prin conlucrarea cu Hristos. Nu este posibil ca iubirea de Dumnezeu să coexiste cu patimile; tocmai pentru aceasta pe drumul restaurării trebuie să smulgem din noi patimile, ceea ce este imposibil să facem numai prin puterea și zelul omenească, dacă nu primim, prin rugăciune, puterea Duhului Sfânt. Prezența Duhului Sfânt însușește din interior toată osteneala omenească ivită în drumul omului spre Dumnezeu”².

„Prin înfierea în Hristos, omul se face din nou părtaș la viața virtuoasă, al cărei scop este asemănarea cu Dumnezeu. Scopul vieții omului nu este, așadar, realizarea virtuților, ci schimbarea calității ei, prin virtuți. Sufletul renăscut prin puterea lui Dumnezeu trebuie să crească până la măsura vârstei duhovnicești, maturizându-se continuu prin sudoarea virtuții și umplerea de har. Virtutea nu este doar rezultatul zelului și al asiduității omului, ci iese din întâlnirea harului și a eforturilor omenești. Această întâlnire favorizează creșterea omului în experiența Duhului

¹ *Ibidem*, pp. 319-320.

² *Ibidem*, p. 337.

Sfânt. Iar maturizarea constă în pătrunderea din ce în ce mai abundentă a harului în natura noastră. Este un adevărat proces în care, pe de o parte, prezența crescândă a harului în om este condiționată, oarecum de eforturile acestuia, pe de altă parte, harul dă putere eforturilor de a ne împropria virtuțile”¹.

Episcopul Nyssei indică mai multe reguli de viață virtuoasă, dintre care menționăm: asceza, mortificarea pasiunilor, „îndepărtarea de sine a tuturor păcatelor; a nu căuta lauda la oameni și a fugi de ticăloșii; a ordona orice lucrare după voința lui Dumnezeu; paza inimii; statornicia pe calea virtuților; rugăciunea pe cât posibil continuă; urmarea lui Hristos; slujirea celorlalți când avem un loc de cinste în comunitate”².

„Asceza în gândirea Episcopului Nyssei este hristocentrică. Fiind conștient că în viața spirituală spațiul de mișcare este, pe cât de larg pe atât de nesigur, pe cât de bogat și seducător, pe atât de variabil și capabil să rățăcească, Sfântul Grigorie recomandă ca orientarea oricărei discipline ascetice să se facă spre Hristosul istoric și plin de Duhul Sfânt. Aceasta este rațiunea pentru care ne îndeamnă să-L urmăm pe Hristos urmând lucrările Lui”³.

Viețuirea în virtute sau urmarea lui Hristos duce la spor duhovnicesc, iar „progresul omului întru Dumnezeu este o îmbunătățire a propriei naturi, în așa măsură, încât omul să poată contempla pe Dumnezeu înlăuntrul lui. Vederea lui Dumnezeu va fi pe măsura puterii de a percepție a omului”⁴. „Progresul în Dumnezeu nu este o ieșire și uitare de sine, nici abandonarea firii umane, ci progresul ființei întregi, curățite de patimi și umplute de prezența dinamică a lui Dumnezeu. Progresul în Dumnezeu este o conștientizare crescândă a celui ce progresează. Dinamismul

¹ **Ibidem**, pp. 342-343.

² **Ibidem**, p. 349.

³ **Ibidem**, p. 351.

⁴ **Ibidem**, p. 354.

întru Dumnezeu provoacă un dinamism în interiorul omului. Dacă ar înceta să mai progreseze în bine, ar fi identic cu Dumnezeu, ar înceta să mai fie chip al lui Dumnezeu. A fi chip al Dumnezeului celui viu nu înseamnă altceva decât a fi în progres continuu spre El. Omul, ființă personală, omul restaurat, este văzut de Episcopul Nyssei ca un univers aflat într-un progres continuu”¹.

„În urma separării de trup, sufletul poartă în sine «amprenta trupului», după care acesta va fi reconstituit la înviere, când natura omenească va regăsi starea de dinainte de cădere, frumusețea trupului fiind stabilită de virtuțile cu care omul și-a împodobit natura în timpul vieții pământești. Mișcarea naturii omenești întru desăvârșire se va continua pentru totdeauna în infinitul dumnezeiesc, spre «un nivel totdeauna mai apropiat de Dumnezeu». Dacă în viața aceasta progresul întru bine este însoțit de înstrăinarea de rău, în viața de dincolo progresul nu mai este o înstrăinare de rău, ci mișcarea naturală a ființei create după chipul lui Dumnezeu și ajunsă la asemănarea cu El. Este mișcarea în care firea umană a fost creată de la început, mișcare ce nu schimbă identitatea elementelor care compun ființa umană, cu toate că omul se mișcă și se transformă în sensul îndumnezeirii, constituindu-se spre ceea ce este mai dumnezeiesc. Aceasta este starea dinamică în care vor fi restabiliți pentru totdeauna cei care au fost împreună lucrători cu Dumnezeu în procesul de restaurare a omului”².

În ultimul subcapitol al tezei sale de doctorat, intitulat „Apocatastază sau restaurare”, Vasile Răducă respinge acuzațiile neîntemeiate aduse Sfântului Grigorie de Nyssa, că acesta ar fi adeptul teoriei apocatastazei, conform căreia „la sfârșitul lumii totul se va purifica treptat, printr-un foc curățitor și va reveni la forma dintâi”³.

¹ *Ibidem*, p. 355.

² *Ibidem*, pp. 356-357.

³ *Ibidem*, p. 357.

„La modul general vorbind, dacă un teolog neavizat aude noțiunea de «apocatastază», care în limba greacă înseamnă «restaurare», se duce automat cu gândul la Origen și Grigorie de Nyssa, fără să realizeze că atât noțiunea ca atare, cât și ideea de apocatastază nu aparțin nici unuia, nici celuilalt. Ele vin din spațiul necreștin. Noțiunea de restaurare este legată de ideea existenței ciclice a universului din filosofia stoică și neopitagoreică. Acolo, apocatastaza desemna revenirea astrelor la o anumită îmbinare, întoarcerea omenirii la vârsta de aur, după care, universul cuprins de flăcări, va începe un nou ciclu”¹. „Acestei teorii creștinismul i-a opus revelația lui Dumnezeu și întruparea Cuvântului. Valoarea omului este cu totul alta dacă el este perceput ca o ființă care poate vorbi cu Dumnezeu și căreia Dumnezeu îi vorbește, o ființă pentru care Dumnezeu Însuși Se face Om. În Hristos, în care firea umană s-a unit cu firea divină pentru totdeauna, firea umană a fost restaurată, restabilită în normalitatea ei și tot în El vor fi restabilite toate”².

„La Origen însă apocatastaza nu este panteistă ca la stoici, ci libertatea omului este un element esențial al căii care duce la restaurare, respectiv apocatastază. Cât privește restaurarea demonilor, impusă lui Origen pe baza textului din «De principiis» (III,6,5), merită precizat că acolo Origen vorbește despre biruirea morții, citându-l pe Sfântul Apostol Pavel (I Corinteni 15,26). Când marele alexandrin a auzit că a fost acuzat c-ar învăța restaurarea demonilor, a reacționat trimițând o scrisoare prietenilor săi din Alexandria, în care a respins această acuzație, spunând că «nici măcar un nebun n-ar afirma așa ceva». Iar în «De principiis» (I,6,2) nu admite nici ideea că demonii s-ar putea converti la un moment dat prin proprie voință, întrucât aceștia

¹ **Ibidem**, p. 359.

² **Ibidem**, p. 360.

s-au obișnuit atât de mult cu răul, încât libertatea de alegere le-a fost împietrită în așa grad, încât orice convertire este exclusă”¹.

„Cel ce l-a acuzat pe Sfântul Grigorie de apocatastază a fost Sever al Antiohiei, care, spre a-și justifica ereziile, căuta să depisteze erezii la Părinții pe care ortodocșii îi foloseau mai mult”². „Determinați de acuzațiile care erau vehiculate de către severieni, Părinții Sinodului al VI-lea Ecumenic au analizat învățătura Sfântului Grigorie, declarându-l «Părinte al Părinților», ca în secolul al VIII-lea Sfântul Gherman, Patriarhul Constantinopolului, să semnaleze faptul că în operele Sfântului Grigorie fuseseră interpolate texte cu învățătura despre apocatastază”³. „Mai întâi, precizăm că Sfântul Grigorie a vorbit despre o restaurare sau apocatastază a firii umane în Hristos. Din firea asumată de Fiul lui Dumnezeu și restaurată, va dispărea păcatul și în ea va străluci din nou, în toată splendoarea sa, chipul lui Dumnezeu. În unirea cu ipostasul Fiului lui Dumnezeu, păcatul și viciul dispar sub toate aspectele lor. Și pentru că păcatul ține de activitatea voinței libere, când, în cadrul unirii ipostatice, aceasta se va uni cu Dumnezeu (pentru că și ea, ca funcție a sufletului, va fi restaurată), păcatul care întreține răutatea în fire, va dispărea și el. Pentru că răscumpărarea firii umane în Hristos este un proces ontologic și vindecător, Sfântul Grigorie precizează că va fi vindecat mai întâi agentul înfăptuirii răului, voința liberă. Și, pe măsură ce voința va fi restaurată, în așa fel încât să nu mai săvârșească răul, păcatul și răutatea vor fi îndepărtate din această fire. Cum firea umană nu a fost creată în păcat, ci după aceea s-a făcut părtaşă acestuia, restaurarea ei în Hristos la starea de dinainte de păcat aduce cu sine dispariția păcatului din ea și a

¹ *Ibidem*, pp. 361-362.

² *Ibidem*, p. 363.

³ *Ibidem*, p. 364.

consecințelor acestuia”¹. „Așadar, restaurarea generală la Sfântul Grigorie de Nyssa este învierea generală, adică revenirea firii umane la starea nestricăcioasă de dinainte de păcat”².

„Sfântul Grigorie n-a vrut să spună că aceasta ar însemna pentru toți și toate o fericire egală. Este vorba aici despre restabilirea naturii umane în starea în care nu va mai fi supusă nașterii, nevoii de hrană și de reproducere, nu va mai fi supusă îmbătrânirii și morții. Sfântul Grigorie n-a vorbit niciodată despre o restaurare fizică într-o viață fericită ce s-ar impune cu necesitate, fără distincție și în ciuda dreptății. Atunci, evidența prezenței lui Dumnezeu nu va nesocoti demnitatea libertății persoanei. Nu va fi vorba de o anihilare a răului neținând seama de voința celui ce l-a comis. Dacă ar face așa, lipsind omul de libertate, în schimbul fericirii, acesta n-ar mai fi om. Demnitatea de om - chip al lui Dumnezeu - nu constă în a fi sau în a nu fi fericit, ci în a fi liber în acțiunile sale. După restaurarea generală, Dumnezeu va fi totul în toate, nu însă și într-o voință rea”³.

„Unde va mai putea subzista răul, de vreme ce Dumnezeu va fi peste toate? Prezența lui Dumnezeu va fi egală peste tot, dar fiecare om va participa la ea în mod liber și va primi în interiorul său, ca într-un recipient, atât cât va permite spațiul pe care el însuși l-a creat și l-a amenajat prin curățirea de patimi ca bunătățile dumnezeiești să pătrundă și să se așeze acolo”⁴.

„Când Sfântul Grigore de Nyssa afirmă că toată natura umană va fi restaurată, noi înțelegem două lucruri: toată natura umană asumată de Fiul lui Dumnezeu și nu toată natura omului individual (trup și suflet), nici numai sufletul. Nu înțelegem natura umană ca realitate noțional-abstractă, nici ca totalitate de

¹ **Ibidem**, pp. 365-366.

² **Ibidem**, p. 367.

³ **Ibidem**, pp. 370-371.

⁴ **Ibidem**, p. 372.

individualități cuprinse panteistic în Hristos, ci natura întreagă a fiecărei persoane renăscută prin Duhul Sfânt și înfiată în Hristos. Restaurarea tuturor în starea de dinaintea îmbrăcării «veșmintelor de piele» nu exclude pedeapsa veșnică. Sfântul Grigorie nu a spus nicăieri și niciodată că la restaurarea finală cei răi vor deveni buni, dimpotrivă, el a văzut condamnarea lor ca pe o consecință necesară a libertății lor de autodeterminare, care nu poate schimba nimic. Pentru Sfântul Părinte, diavolul și păcătoșii nepocăiți rămân înghețați în propria lor condamnare”¹.

„Din cele expuse mai sus, am constatat că apocatastaza la Sfântul Grigorie de Nyssa nu este cea pentru care a fost condamnat Origen, ci ea a fost concepută în sensul celei pauline (I Corinteni 15 și Filipeni 2,10-11) adică redobândirea stării de nestricăciune a trupurilor, după ce vor lăsa deoparte condiția de existență asemănătoare ființelor de sub nivelul uman. Restaurarea finală nu constă în repunerea oamenilor într-o stare angelică, pentru că omul va fi întotdeauna om și nu înger. Restaurarea finală nu va avea doar un caracter negativ, adică nu va consta doar în renunțarea la condiția animală, ci va da omului șansa participării indefinite, din ce în ce mai plenar, la firea divină”².

În concluziile cărții, Vasile Răducă prezintă un scurt rezumat al întregii teze de doctorat.

¹ *Ibidem*, p. 373.

² *Ibidem*, p. 375.

Cuprins

Capitolul III

Alte lucrări patrologice românești	3
<i>a. Teze de doctorat în Patrologie, ori cu caracter patrologic, prezentate în rezumat</i>	3
Mihail Bulacu: <i>Școala catehetică patristică: bază de orientare pentru actuala școală catehetică. Studiu introductiv în Catehetica ortodoxă</i>	3
Iustin Moisescu: <i>Εὐάγριος ὁ Ποντικός. Βίος - συγγράμματα - διδασκαλία (Evagrie Ponticul. Viața - lucrările - învățătura)</i>	50
Nicolae Chițescu: <i>Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți. Studiu istorico-dogmatic</i>	61
Constantin Pavel: <i>Problema răului la Fericitul Augustin</i>	106
Ene Braniște: <i>Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila</i>	123
Nicolae Corneanu: <i>Viața și petrecerea Sfântului Antonie cel Mare</i>	151
Timotei Sevciciu: <i>Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale</i>	176

Gheorghe Drăgulin: <i>Eclesiologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan</i>	196
Marin Braniște: <i>Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria, secolul al IV-lea</i>	225
Nestor Vornicescu: <i>Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul XVII, Izvoare, traduceri, circulație</i>	250
Ilie Frăcea: <i>Ο Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος και συγγράμματα (Leonțiu de Bizanț. Viața și scrierile)</i>	276
Vasile Răducă: <i>Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa Căderea în păcat și restaurarea omului</i>	308