

**REVISTA ROMÂNESCĂ DE STUDII AXIOLOGICE
(RRSA)**



**Numărul 2, Anul I, Iulie 2020,
Ideas Forum International Academic and Scientific
Association, Romania**

REVISTA ROMÂNEASCĂ DE STUDII AXIOLOGICE

COMITETUL ȘTIINȚIFIC

Pr. Prof. Dr. Vasile RADUCA, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea București, ROMÂNIA
Pr. Prof. Dr. Nicușor BELDIMAN, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea București, ROMÂNIA
Pr. Prof. Dr. George GRIGORITA, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea București, ROMÂNIA
Prof. Dr. Gheorghe ANGHELESCU, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Valahia, ROMÂNIA
Pr. Prof. Dr. Adrian IGNAT, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Valahia, Târgoviște, ROMÂNIA
Prof. Dr. Ivan IVLAMPIE, Facultatea de Istorie, Filosofie și Teologie, Dunarea de Jos Galați, ROMANIA,
Diac. Prof. Dr. Nicolae PREDA, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea București, ROMÂNIA
Prof. Dr. Alexandru-Traian MIU, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Valahia, ROMÂNIA
Pr. Prof. Dr. Cosmin SANTI, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Valahia, Târgoviște, ROMÂNIA
Pr. Prof. Dr. Dumitru A. VANCA, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Alba Iulia, ROMÂNIA

COMITETUL EDITORIAL

Prof. Dr. Prof. ARGARATE Pablo, Institutul de Teologie Ecumenica, Universitatea Graz, AUSTRIA,
Dr. Prof. TURCESCU Lucian, Department of Theological Studies, Concordia University, CANADA,
Pr. Prof. Dr. VILCIU Marian, Facultatea de Teologie Ortodoxa, Universitatea "Valahia", ROMANIA,
Pr. Prof. Dr. STEFAN Florea, Facultatea de Teologie Ortodoxa, Universitatea "Valahia", ROMANIA,
Conf. Dr. CROITORU Ion Marian, Facultatea de Teologie Ortodoxa, Universitatea "Valahia", ROMANIA,
Prof. Dr. Claudia VLAICU, Facultatea de Teologie Ortodoxa si Stiintele Educatiei, "Valahia", ROMANIA,
Prof. Dr. Gabriel GORGHIU, DPPD., Universitatea Valahia, Târgoviște, ROMÂNIA
Prof. Dr. Ramona NEACSA, Facultatea de Teologie Ortodoxa si Stiintele Educatiei, "Valahia", ROMANIA,
Prof. Dr. Ion CORDONEANU, Facultatea de Istorie, Filosofie și Teologie, Dunarea de Jos Galați, ROMANIA
Pr. Prof. Dr. Alexandru-Corneliu ARION, Facultatea de Teologie Ortodoxa, "Valahia", ROMANIA,

REDACTOR-SEF

Pr. Prof. Dr. Marin BUGIULESCU, Membru al Centrului de Cercetări Științifice „Dumitru Stăniloae”,
Universitatea Valahia, Târgoviște, ROMANIA

Web <http://studiiaxiologice.com/>
Email: ifiasa@yahoo.com

IFIASA Publishing House,
Adress: Târgoviște, Romania
<https://www.ifiasa.com/rrsa>
Email: ifiasa@yahoo.com

Grafic disinger: Marin BUGIULESCU

© IFIASA. Copyright is warranted by national and international laws.

CUPRINS

Comitetul Editorial <i>REVISTA ROMÂNEASCĂ DE STUDII AXIOLOGICE</i>	2
Cuprins	3
Prefață	4

* STUDII ȘI ARTICOLE

Pr. Prof. Univ. Dr. Florea ȘTEFAN, COMUNICAREA- ACT ȘACRU ȘI MISIONAR, O NECESITATE ETICĂ CONTEMPORANĂ	6
Conf. Univ. Dr. Ion Marian CROITORU, MESAJE ALE SFINȚILOR TREI IERARHI VASILE CEL MARE, GRIGORIE TEOLOGUL ȘI IOAN GURĂ DE AUR PENTRU LUMEA CONTEMPORANĂ	14
Pr. Prof. Univ. Dr. Leontin POPESCU, VALOAREA TRUPULUI ÎN SCRIERILE SFINȚILOR PĂRINȚI	36
Pr. Prof. Dr. Marin BUGIULESCU, PĂCATUL, EȘEC AL VOINȚEI, NEPUTINȚĂ A RAȚIUNII ȘI DEZORDINE A VIETII ȘI SĂNĂTĂȚII. CE SE ÎNTÂMPLĂ CU OMUL ÎNAINTE ȘI DUPĂ SĂVÂRȘIREA PĂCATULUI?	51
Diac. Lect. Dr. Nicolae PREDA, ÎMPĂRTĂȘIREA CREDINCIOȘILOR DE-A LUNGUL TIMPULUI -ÎNȚRE TRADIȚIE ȘI ACTUALITATE-	62
Assist. Pr. Prof. Dr. Florin VÂRLAN, DIN MEMORIA ISTORIEI: EVAGRIE PONTICUL ȘI OPERA SA ÎN PREOCUPĂRILE PATRIARHULUI IUSTIN MOISESCU	73
Conf. Univ. Dr. Alexandru-Corneliu ARION, ROLUL ISLAMULUI ÎN CULTURA EUROPEANĂ	80
Prezentare <i>REVISTA ROMÂNEASCĂ DE STUDII AXIOLOGICE</i>	93

Prefața

Revista Românească de Studii Axiologice (RRSA) a luat ființă la începutul anului 2020, din dorința de a pune la dispoziție comunității educaționale românești studiile și cercetările științifice publicate în *Jurnale IFIASA – Ideas Forum International Academic and Scientific Association*. *Revista Românească de Studii Axiologice* este o publicație bianuală, cu apariție în lunile ianuarie și iulie. În conformitate și continuitate cu obiectivele stabilite de IFIASA, care reprezintă la nivel academic național și internațional un forum promotor al științei, credinței și educației, RRSA propune comunității educaționale românești publicarea celor mai importante studii inter- și multidisciplinare, precum și a unor cercetări științifice relevante în vederea diseminării lor la nivel axiologic.

Din această perspectivă, comitetul de autori semnatari ai celui de-al doilea număr din acest an invită cititorii la o analiză temeinică a acestor studii, care au ca incipit prelegerea Părintelui prof. univ. dr. Florea ȘTEFAN, intitulată: COMUNICAREA – ACT SACRU ȘI MISIONAR, O NECESITATE ETICĂ CONTEMPORANĂ. Este o încercare, din perspectivă misologică și morală, de a adânci sensul sacramental al „cuvântului” ca mijloc de comuniune și desăvârșire a omului, de vreme ce Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu a dus la schimbarea paradigmei noastre civilizaționale. Biserica nu poate sta deoparte în fața efectelor sociale ale progresului tehnologic al mass-media, care afectează puternic viața oamenilor, în bine sau rău, după discernământul cu care este folosit.

Următorul studiu: MESAJE ALE SFINȚILOR TREI IERARHI VASILE CEL MARE, GRIGORIE TEOLOGUL ȘI IOAN GURĂ DE AUR PENTRU LUMEA CONTEMPORANĂ semnat de Domnul conf. univ. dr. Ion Marian CROITORU se constituie într-o pledoarie a întemeierii credinței creștine pe experiența sfântă a lucrării harice a Sfintei Treimi, exprimată prin dogme și forme ascetice și liturgice concrete. Autorul se limitează la a prezenta doar primele trei mesaje ale Sfinților Trei Ierarhi: importanța ecumenicității Evangheliei; unitatea dintre contemplație și practică sau, în limbajul patristic, dintre vederea lui Dumnezeu și faptă; necesitatea educației și folosul cultivării duhovnicești permanente a omului.

În articolul intitulat: VALOAREA TRUPULUI ÎN SCRIERILE SFINȚILOR PĂRINȚI, Părintele prof. univ. dr. Leontin POPESCU evidențiază marea valoare a trupului omenesc, conferită atât de întruparea Fiului lui Dumnezeu, cât și de posibilitatea sălășluirii în el a Duhului Sfânt, prin primirea Sfintelor Taine. Prețuirea trupului se bazează și pe rolul său de a fi organul natural în care viața spirituală a unei persoane devine manifestă în această lume, sufletul fiind principalul însuflețitor și ghid al trupului. Creștinismul nici nu subestimează valoarea trupului, așa cum o făceau gnosticii, dar nici nu o supraestimează, conferindu-i o manifestare „cultică”, așa cum se întâmplă uneori în lumea modernă.

Părintele prof. dr. Marin BUGIULESCU semnează studiul: PĂCATUL, EȘEC AL VOINȚEI, NEPUTINȚĂ A RAȚIUNII ȘI DEZORDINE A VIEȚII ȘI SĂNĂTĂȚII. CE SE ÎNTÂMPLĂ CU OMUL ÎNAINTE ȘI DUPĂ SĂVÂRȘIREA PĂCATULUI?, în care prezintă impactul moral al păcatului asupra omului. Păcatul este un eșec al voinței, dar și o tulburare a vieții și a sănătății omului. El modifică frumusețea și demnitatea inițială umană, ceea ce traduce, în termeni doctrinari, întunecarea chipului și a asemănarea omului cu Dumnezeu. Din nefericire, păcatul – săvârșit, accidental, o singură dată – devine treptat „necesar”, descriind o stare de anormalitate, prin înlocuirea lui Dumnezeu cu orice altceva.

În continuare, Părintele diac. lect. dr. Nicolae PREDA, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București, semnează studiul: ÎMPĂRTĂȘIREA CREDINCIOȘILOR DE-A LUNGUL TIMPULUI – ÎNTRE TRADIȚIE ȘI ACTUALITATE. Autorul semnaleză că problemele de astăzi – chiar și cele care privesc Sfânta Împărtășanie oferită credincioșilor, și nu numai –, care nu sunt foarte diferite de cele ale oricărei alte perioade, mai mult sau mai puțin importante în viața Bisericii, nu ar trebui să ne privească obsesiv, în sensul că nu sunt o prioritate absolută, ci, mai degrabă, ar trebui să ne preocupe modalitatea rămânării în deplină fidelitate față de Tradiția Bisericii noastre, mai ales în circumstanțele ca acestea prin care trecem în ultimele luni. Autorul subliniază, cu argumente pe documente istorice, următoarele realități liturgice: vechea practică a împărtășirii poporului în același fel ca și clericii, uzanță care urcă până în sec. al XII-lea, precum și practica actuală a împărtășirii poporului cu lingurița, uzanță care coboară până în sec. al IV-lea.

Părintele asist. univ. dr. Florin VÂRLAN este autorul următoarei cercetări, intitulată: DIN MEMORIA ISTORIEI: EVAGRIE PONTICUL ȘI OPERA SA ÎN PREOCUPĂRILE PATRIARHULUI IUSTIN MOISESCU. Patriarhul Iustin Moiescu, omagiat în 2019 în Biserica Ortodoxă Română, este autorul unei teze de doctorat în Teologie, despre Evagrie Ponticul, pe care a susținut-o (calificată cu gradul „excepțional”) în anul 1937 la Atena, sub îndrumarea distinsului patrolog grec Dimitrios Balanos. Analizându-se scrierile lui Evagrie Ponticul și profunzimea ideilor sale teologice, i se recunoaște acestuia calitatea de cel mai fecund scriitor duhovnicesc din pustia Egiptului și, pe drept cuvânt, „părintele literaturii noastre duhovnicești”.

Last, but not least, Părintele lect. univ. dr. Alexandru-Corneliu ARION are meritul de a expune în lucrarea sa: ROLUL ISLAMULUI ÎN CULTURA EUROPEANĂ, aspecte mai puțin cunoscute publicului larg, despre religia islamică și rolul ei exponențial în formarea culturii europene, în primele secole de după apariția sa (sec. VII). Istoria îndelungată a întâlnirilor dintre civilizația occidentală și islam a dat naștere unei tradiții occidentale a portretizării, în lumini destul de negative a religiei și culturii musulmane. Dar islamul nu se limitează la „războiul sfânt” sau la actele teroriste sau subversive revendicate de mișcările fundamentaliste. Reprezintă o religie și, implicit, o civilizație care a contribuit semnificativ la dezvoltarea gândirii umane, pornind de la rolul pe care l-a jucat în apariția Renașterii în Europa. Autorul subliniază că, astăzi, dialogul dintre Biserica Ortodoxă (mai ales) și Islam poate contribui la depășirea neînțelegerilor seculare și a interpretărilor greșite. Dar, până la urmă, este firesc să atingem limite în care cele două religii diferă radical.

Revista Românească de Studii Axiologice mulțumește autorilor care semnează studiile științifice ale acestui număr, din iulie 2020, dar, mai ales, anticipativ, cititorilor care au oportunitatea de a examina aspectele axiologice dezbătute și abordate din varii perspective științifice: teologie, filosofie, sociologie, psihologie, pedagogie, știință și religie.

Pr. lect. univ. dr. Alexandru-Corneliu ARION,
Iulie 2020, Târgoviște, România.

COMUNICAREA- ACT SACRU ȘI MISIONAR, O NECESITATE ETICĂ CONTEMPORANĂ

Pr. Prof. Univ. Dr. Florea ȘTEFAN,
Facultatea de Teologie Ortodoxa si Științele Educației“
Universitatea “Valahia”, Târgoviște,
ROMANIA,
Email: pr_floreastefan@yahoo.com

ABSTRACT

This study deepens the sacramental meaning of the 'word' as a means of communion and perfection for man. The incarnation of the Word of God and Christianity, by and large, led to the change of our paradigm of civilization. The Church uses today the word to promote its pastoral mission, as fundamental means of inculturation and as tool for deepening human communion and solidarity. The word has a sacramental perspective and always implies dignity and responsibility. The Christian civilization is one founded on the word, which is the reason it best expresses the dignity and the divine greatness of the word. The Church cannot stand apart in front of the social effects of technological progress of media, as it strongly affects people's lives, for better or worse, as used, with or without discernment.

Keywords: word; communication; communion; sacred; Church; language;

INTRODUCERE

Limbajul este un dar specific omului, dăruit de Creator, care-l diferențiază de toate celelalte viețuitoare. Cuvântul este specific omului, fiind un instrument principal al gândirii, relaționării, comunicării și comuniunii cu aproapele.

Este propriu omului să relaționeze prin intermediul limbajului, să creeze punți de legătură cu aproapele său. Dumnezeu Însuși comunică cu omul prin cuvânt, iar cel mai elocvent este evenimentul Înomenirii Fiului lui Dumnezeu, Cuvântul Trup S-a făcut (Ioan.I,14), ceea ce arată că Dumnezeu a sfințit în cel mai înalt grad limbajul, a făcut din limbajul nostru, limbajul Lui sau mai bine zis limbajul nostru este reflectare a limbajului Lui.¹

Din această perspectivă limbajul este un privilegiu, dar și un act sacramental, ne rugăm, comunicăm cu Dumnezeu, harul dumnezeiesc coboară prin intermediul Sfințelor Taine și Ierurgii, lucrări sacramentale ce implică cuvântul.

Cuvântul este invocație. Cuvântul este prelungirea sau exteriorizarea gândului inimii noastre, este exteriorizarea sau proiectarea modului nostru propriu de a fi și de a relaționa. Prin cuvânt emanăm o formă a personalității noastre, o amprentă a ceea ce suntem și a ceea ce dorim să comunicăm.

Pentru că este propriu omului, ca dat ontologic, dar și formă de comunicare utilizată de Însuși Dumnezeu, cuvântul este un act sacru, pentru că scopul lui este acela de a sprijini mântuirea noastră, relaționarea cu Dumnezeu și cu aproapele în forma specifică nouă de comunicare.

¹ Virgil NEMOIANU, *Jocurile divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*, editura Polirom, Iași, 2000, p. 38.

Limbajul participă la mântuirea noastră, contribuie la ea sau la decadența noastră, el pătrunde așa cum spune Sfântul Apostol Pavel, la despărțitura dintre trup și suflet (Evrei IV,12) și știm cu toții că un cuvânt aiurea spus poate distruge o relație de o viață. Este adevărat, că puțini oameni au delicatețea și înțelepciunea de a înțelege cu adevărat care este rostul real al cuvântului și ce imensă putere poartă în el, astfel încât să folosească acest instrument binecuvântat și uman în modul cel mai adecvat.

1. SPECIFICUL EXPERIENȚEI PATRISTICE

Filocalia cuprinde, ca sa fac un mic excurs, o imensă delicatețe și tandrețe a relaționării în viziunea Părinților Deșertului care, purificându-se pe ei înșiși au redescoperit adevărata putere și rostul autentic al cuvântului.

Cuvântul este *scară spre cer* sau spre infern în funcție de cum îl utilizăm, de asemenea el este purtător al celor bune din interiorul nostru sau manifestare a viciului și păcatului care ne rod.² Limbajul este unul dintre cele mai importante aspecte ale antropologiei și soteriologiei din perspectiva teologiei, pentru că el este cel ce poate câștiga sau pierde mântuirea în funcție de utilizarea lui adecvată sau inadecvată.

Încă de la început, Creștinismul s-a revendicat ca o *religie a cuvântului*, a cărții, de aceea la fundamentul evenimentului creștin stă **Sfânta Scriptură**, o colecție de cuvinte inspirate de Duhul Sfânt, și **Sfânta Tradiție**, de asemenea o colecție inspirată, ambele fiind aspecte ale cuvântului viu și lucrător, inspirat și dinamic în istoria noastră.

Revelația în sensul biblic reprezintă un proces tainic, o comunicare directă din partea lui Dumnezeu adresată omului spre mântuirea lui. Ea este cuvântul lui Dumnezeu inspirat de Duhul Sfânt. În cadrele Noului Testament, revelația se identifică cu iconomia harică prin care Dumnezeu se descoperă deplin și plenar în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat. „Revelația înseamnă și dezvăluirea unor taine ascunse, comunicarea unor învățături despre Dumnezeu, dar ea este și vestea cea bună, Evanghelia mântuirii și harul mântuirii în Hristos. În acest sens, Hristos este Revelatorul și revelația dumnezeiască însăși, Mântuitorul și mântuirea noastră”³.

Argumentele ontologice care susțin importanța comunicării și comuniunii pentru acțiunile conștiente specifice omului în procesul de desăvârșire pot fi sintetizate din punct de vedere logic, scripturistic și patristic astfel:

a) Dumnezeu este Persoană – persoana presupune comuniune iubitoare, creând pe om din iubire, El Însuși dorește a Se revela pe Sine omului.

b) Omul, creat ca persoană, e capabil de comuniune. Fiind *chip al lui Dumnezeu*, omul e înzestrat cu rațiune, așa încât poate să-L cunoască pe Dumnezeu.

c) După căderea în păcat, chipul lui Dumnezeu din om nu s-a distrus total, ci s-a produs numai o deteriorare (o întunecare) a chipului. Omul rămâne capabil de comuniunea cu Dumnezeu și după căderea în păcat.

d) Lumea e creată de Dumnezeu ca dar, pentru om; e un mijloc de dialog între Dumnezeu și om, dialog în care omul e chemat să descopere continuu pe Dumnezeu în creație.

Este demn de remarcat faptul că apariția și răspândirea creștinismului este cel ce a dat demnitate cuvântului și care a operat trecerea de la cultura orală, la cea scrisă, căci doar Cuvântul S-a întrupat și ne-a dat posibilitatea să materializăm ceea ce transmitem prin viu

² *Etica în Internet. Biserica și Internetul*, Consiliul Pontifical pentru Comunicații Sociale Ercis, Iași, 2002, 12.

³ Pr. Prof. Ion Bria, *Despre revelația dumnezeiască*, în „Glasul Bisericii”, An. XXII (1964), nr. 3-4, p.184

grai. Cuvântul Întrupat a făcut palpabil cuvântul nostru uman, i-a dat demnitate și l-a încărcat cu o mare responsabilitate, pentru mântuirea noastră proprie dar și a aproapelui.

Așa se face că în epoca de început a Bisericii apar *scrisorile apostolice* care sunt copiate de cât mai multe comunități creștine, apoi *evangheliile* și astfel cuvântul devine o parte importantă a adorării lui Dumnezeu, o parte fundamentală a culturii noastre care capătă o altă dezvoltare și alte valențe.

Cultura noastră este fundamentată de cuvânt și se sprijină pe Întruparea Fiului lui Dumnezeu, iar civilizația europeană, cu marile ei culmi este rodul creștinismului în mod exclusiv, celelalte contribuții, iudaică și greco-romană fiind numai marginal-formale.

Cuvântul lui Dumnezeu se unește cu cuvântul omului și edifică civilizația și cultura noastră creștină și europeană care astfel este o cultură revelată, ce are sens și obiective supranaturale, dar mai mult decât atât dă demnitate imensă cuvântului.

Între demnitate și responsabilitate, între cuvântul lui Dumnezeu și cuvântul omului, acestea sunt limitele civilizației creștine a cuvântului, oglindite în Sfânta Tradiție și în Sfânta Scriptură.

Cuvântul este scheletul culturii și al civilizației noastre europene și românești, iar acest lucru reiese din tot ceea ce s-a creat, chiar și din cuvântul ca imagine, icoana și pictura, chiar dacă unii spun că imaginea a detronat cuvântul.⁴

2. PREOCUPĂRI CONTEMPORANE

Europa este o civilizație a cuvântului, fondată pe creștinism ce la rândul lui este clădit pe Întruparea Fiului lui Dumnezeu, așa că nu întâmplător cultura noastră este o *cultură năvod*, înnădită din cuvinte. Demnitatea imensă a cuvântului este dată de faptul că Dumnezeu este Cel ce-l rostește, *să fie lumină!*, și toate celelalte, ceea ce arată că omul, imitând pe Dumnezeu în cuvânt, merge sigur pe calea mântuirii, iar între cuvântul omului și cuvântul Domnului se scrie mântuirea noastră.

Sacralitatea cuvântului este o realitate interioară a acestuia deoarece el este creația și darul lui Dumnezeu pentru noi, dat cu un scop anume și de aceea a-l folosi inadecvat înseamnă a necinsti pe Dăruitor, a ofensa pe Cel ce așteaptă ca noi să folosim cuvântul ca instrument de comuniune și desăvârșire, iar nu ca mijloc de dezbinare și separare, izolare și răutate.

Comunicarea este un act natural uman, ontologic necesar și practic fundamental, care reprezintă nu doar reacția la necesitatea imediatului, dar mai ales un mod propriu de a împărtăși ceva și din propria ontologie. „*Omul este persoană, chip al lui Dumnezeu, deoarece există ca posibilitate de răspuns la chemarea de dragoste a lui Dumnezeu. Prin funcțiile sale psihosomatice, omul administrează această posibilitate, răspunde pozitiv sau negativ la chemarea lui Dumnezeu, conduce existența sa la viață, care înseamnă relație, sau la moarte care înseamnă separare față de Dumnezeu*”⁵.

Actul comunicării este unul profund religios, Fiul lui Dumnezeu Întrupat este numit și Logos, rațiune, dar termenul mai înseamnă și comunicare, de asemenea, în interiorul Sfintei Treimi vorbim despre comunicare și împărtășire relațională⁶.

⁴ Giovanni Sartori, *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, traducere din italiană de Mihai Elin, București, Editura Humanitas, 2005, p. 11.

⁵ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, traducere de Preot Dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, București 1996, p. 85

⁶ *Le Culte de l'Internet. Une menace pour le lien social?*, La Découverte, Paris, 1999, p. 104.

Altfel spus, între comunicare și comuniune este o strânsă, puternică și, chiar, inseparabilă legătură⁷.

Omul este ființă socială, adică are capacitatea de a comunica, deschiderea și vocația de a comunica este înscrisă în datul său ontologic, în chipul lui Dumnezeu din el. De fapt, acesta este și argumentul principal al posibilității și necesității comunicării noastre cu Dumnezeu. Suntem persoane, avem în mod natural capacitatea de a comunica înscrisă în adâncul dumnezeiesc din noi.

Din această perspectivă, actul comunicării este unul sacru, căci ține de voința lui Dumnezeu, care ne-a creat ființe raționale, El însuși fiind rațiunea Supremă. A comunica este deci cel mai firesc act uman, în același timp este actul care ne pune în relație cu Creatorul.

Omul prin crearea sa ca partener de dialog al lui Dumnezeu este o ființă dinamică, întreaga viață se prezintă ca o continuă tensiune care invocă harul Duhului Sfânt dătător de viață. Astfel viața creștină se caracterizează prin încorporare și trăire în Hristos spre cele veșnice. Omul purtător al *chipului lui Dumnezeu* este în același timp persoană și natură (*πρῶσῶπον καὶ πῆχησε*), sau mai exact, persoana care asumă natura (ființa) și o revelează. Ontologic omul este chemat către cunoaștere. Astfel, firea umană este străbătută haric în mod fundamental de misterul iubirii ca imbold ce împinge din interior persoanele spre o comuniune naturală. Valoarea veșnică a persoanei umane, unicitatea ființei sale realizată prin unitatea contrastelor pe care o reprezintă omul ca trup și suflet, descoperă faptul că persoana nu e adusă pe lume de Dumnezeu în mod izolat, ca o realizare uniformă abstractă, separată de natură, de ființă. Persoana se prezintă în contextul complex al legăturilor de iubire și de grijă manifestat față de ea însăși și față de alte persoane deosebite de ea, dar care împărtășesc aceeași natură comună, în care prezența divină sălășluiește în mod tainic. Se reflectă astfel în umanitate, prin crearea omului după chip, modul existențial, de a fi asemenea lui Dumnezeu, realizat prin dialogul de iubire între persoanele Sfintei Treimi și persoanele umane, și a acestora între ele, fără amestecare și fără confuzie, prin harul care conciliază cele create cu cele necreate. Învățătura ortodoxă nu concepe natura umană fără har, pentru că harul ca energia divină necreată, care izvorăște din ființa dumnezeiască, înțeasă ca energie comună a celor trei ipostasuri, se revarsă prin Duhul Sfânt în mod personal, prin umanitatea înviată și înălțată a lui Hristos, în cadrul sacramental al Bisericii prin Sfintele Taine, în scopul mântuirii și sfințirii noastre. Acest proces văzut ca o *cincizecime continuă*, este de fapt comuniunea cu Hristos în Duhul Sfânt, ce înalță umanitatea la adevăratul ei mod de existență. Aspirația harică a omului spre Dumnezeu poate fi înțeleasă prin faptul că prin suflarea de viață a Duhului Sfânt apare în om un *tu* al lui Dumnezeu, care e chipul lui Dumnezeu *TU*. Dumnezeu creează, din nimic, un partener de dialog într-un organism biologic prin suflarea spirituală a harului, care produce o suflare spirituală ontologică ce se actualizează în relația conștientă interpersonală. Subiectul uman, participă la viața divină. Omul are, prin creație, posibilitatea de a se transforma în har și de a fi asemenea lui Dumnezeu: „În acest sens, antropologia ortodoxă este ontologia îndumnezeirii...”⁸. Prin har, ca energie necreată, poate fi parcursă distanța anabasică, ireductibilă (*διάστήμα*) între chip și arhetipul divin prin absoluta neputință a vreunui amestec: „*ceea ce a fost făcut după chip înseamnă că se aseamănă cu modelul... Însă este cu totul altceva decât modelul său dacă ne gândim la însușirile firii lui. Căci dacă mintea*

⁷ J.-Cl. MONOD, *Écriture à l'heure du tout message*, Flammarion, Paris, 2015, p. 66

⁸ Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Ioan Popa, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996, p. 103

omenească ar fi cu totul Dumnezeu , ea n-ar mai fi chipul său, și tocmai în însușirile din firea nezidită se înfățișează chipul; în aceste însușiri firea zidită arată modelul... ”⁹ .

Am putea spune astfel că omul este ființă comunicațională, de relație , deschis spre semenii săi și spre Dumnezeu, iar actul de a comunica reprezintă și un mijloc ce contribuie la mântuirea sa.

Comunicarea ține de antropologie și de soteriologie, dar și de eshatologie, căci în parcursul *de la chip la asemănare*, ce are un caracter mereu înnoitor și fără final, comunicarea are un rol important.

Din punct de vedere moral, comunicarea corectă este cea care înseamnă că omul relaționează cu aproapele său fără a fi prins în sclavia păcatului, acesta este dezideratul. Dar știm că nu este așa, ci că omul este supus păcatului, iar comunicarea este și ea alterată de păcat. Opera de răscumpărare a Fiului lui Dumnezeu Întrupat a cuprins mai cu seamă acest aspect al comunicării, iar Iisus Domnul a dat profunzimea reală comunicării, făcând din ea scară spre cer, poartă a înnoirii și cale de transfigurare.

De aceea și Sfintele Taine și Ierurgii , prin care harul dumnezeiesc intră în viețile noastre, au un aspect ce ține de comunicare, de sacralitatea comunicării, iar prin efort volițional, noi transformăm sacralitatea comunicării în sfințenie a comunicării, adică de la dat ontologic la înnoire, prin sinergie divino-umană.

Biserica în calitate de Trup tainic al lui Hristos, are prezent în ea pe Duhul adevărului (Ioan 15,26, Romani 8,26), ce îi dă capacitatea de a cunoaște adevărul revelat și de a-l păstra. Sfinții Părinți mărturisesc că Biserica se întemeiază pe aceeași credință, pe comunitatea credinței propovăduită de ierarhia specială ce vine de la Hristos prin succesiunea apostolică. A comunica are deci, un aspect doctrinar, ce ține de chipul lui Dumnezeu, unul moral ce ține de adevărul și nealterarea ei și unul soteriologic ce privește desăvârșirea sau mântuirea noastră, pe lângă cel eshatologic ce privește participarea după har la viața dumnezeiască în veșnicie. Moralitatea nu este, o noțiune care se mulează în funcție de „istoriile” traversate de umanitate. Moralitatea este un concept stabil, integru, rezonant, ce nu se subordonează vremurilor ci, din contră, le subordonează. Aceasta nu poate căpăta nuanțe, pentru că nu este un lucru trivial, un stil vestimentar, arhitectonic, nici chiar un curent filosofic, pe care unii îl pot modela necondiționat.

Noutatea perspectivei morale a Bisericii se referă atât la integrarea holistică a comunicării, și ca act sacru, în procesul de aprofundare al comuniunii și coeziunii sociale, dar și specificând și dezvoltând anumite principii etice și creând o viziune integrativă a actului comunicării, ca act social, relațional și sacral. Cu certitudine, realitatea vieții transcendente, religioase, este fundamentul revelat în care a comunica înseamnă firescul de existență harică specific omului.

Încă de la început, prin ceea ce numim proces de inculturație, Biserica a utilizat cuvântul ca mijloc de promovare a Evangheliei, ca instrument de purificare a culturii greco-romane, de spiritualizare și de transfigurare a ei.

Astfel, ea a preluat formele de exprimare ale culturii greco-romane cărora le-a dat conținut nou creștin, *le-a botezat*, în așa fel încât să fie lejer de pătruns în mentalitatea antică, dar să transporte nu idei păgâne ci idei creștine, nu păgânism ci creștinism.

Pe același principiu, din fiecare epocă, Biserica a preluat câte ceva din cultura acelui timp, folosind cuvântul ca mijloc de întâlnire și de transfigurare.

⁹ Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, P.S.B. 30, , editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1998, pp. 359 - 360

La început, Biserica a privit cu oarecare teamă mijloacele de comunicare, poate și pentru faptul că atâtea secole și-a desfășurat activitatea pastoral-misionară utilizând clasicele mijloace de propovăduire, totuși, nu trebuie să credem prea mult în acest conservatorism eclezial, mai ales dacă amintim că Biserica a preluat mereu cele mai noi mijloace de comunicație pentru a promova Evanghelia, de la papirus și pergament, până la utilizarea tiparului sau a radioului.

Astăzi, utilizarea internetului, *noul forum de evanghelizare*¹⁰, ori *nou Areopag*, sau a televiziunii, a comunicațiilor mobile sau a prezentărilor pe suport electronic, magnetic sau pur informațional, nu reprezintă un pericol de superficialitate a prezentării mesajului mântuitor.

Bineînțeles, în cazul excesului de utilizare de astfel de mijloace, fără un serios discernământ și fără o strategie clară și inteligentă, poate crea probleme de înțelegere, de receptare sau de aprofundare.

Prezența Bisericii în spațiul public prin mass-media este o urgență și o datorie permanentă, pentru că este un gest caritabil a vesti cât mai eficace cuvântul lui Dumnezeu¹¹.

Iisus și apostolii au utilizat toate mijloace moderne ale vremii lor pentru a-și prezenta mesajul, așa că nici un mijloc de comunicație nu trebuie refuzat sau eliminat din strategia de propovăduire a cuvântului divin.

A promova lumina, dreptatea, bucuria, a aduce speranță și mângâiere este oricând, nu doar permis, ci obligatoriu pentru orice creștin.

Cei care ridică problema că Biserica este o afacere privată și nu este corect să se manifeste public sau că ar agresa cu mesajul ei pe liber cugetători, o fac dintr-o falsă și periculoasă *corectitudine politică*, deoarece, atâta timp cât Biserica promovează valorile ei nu poate fi contra omului și intereselor lui celor mai profunde.

Biserica trebuie să valorifice folosirea tuturor mijloacelor de comunicație socială ce utilizează sau au ca vehicol cuvântul, deoarece trebuie să predice cuvântul mântuirii tuturor, să impregneze cu pecetea dumnezeiască a iubirii transformatoare a lui Dumnezeu pe toți și pe toate¹². În măsura în care omul postmodern caută mântuirea proximă, el trebuie să apeleze tot mai mult la proceduri moderne, instituționalizate, pe care societatea le oferă cu atâta bunăvoință astăzi.

Misiunea în mediul urban este una dintre problemele urgente ale bisericii în societatea contemporană. Datorită politicii regimului comunist, marile orașe ale țării au cunoscut o creștere demografică impresionantă, în timp ce Biserica a fost împiedicată să-și construiască lăcașuri de cult. La toate acestea adăugăm formalismul religios de care dau dovadă mulți dintre credincioșii formați în vremea comunistă, și nepăsarea celor formați în spiritul gândirii postmoderne, care participă dintr-un impuls social la viața și activitatea bisericească. Pentru lumea creștină, este deja o mare provocare acceptarea responsabilității de a se implica în procesul de îndreptare a diferitelor mentalități sociale postmoderne pe care trebuie să le conformeze cu esența modului de gândire în Hristos.

Rolul educației morale creștine este esențial pentru sănătatea societății contemporane. „*Primul pas, fundamental pentru a atinge acest turn cultural, constă în formarea conștiinței morale cu privire la valoarea incomensurabilă și imaterială a fiecărei vieți umane. Este foarte important să redescoperiți legătura intactă dintre viață și libertate și să descoperiți*

¹⁰ IOAN PAUL al II-lea, *Internetul: un nou forum pentru proclamarea Evangheliei. Mesaj cu ocazia celei de a XXXVI-a Zi Mondială a Comunicațiilor Sociale*, 12 Mai 2002, Presa Bună, Iași, 2002, p. 4.

¹¹ Benedict XVI, *Mesajul pentru a 45-a Zi Mondială a Comunicațiilor Sociale (2011)*.

¹² <https://ziarullumina.ro/repere-si-idei/internetul-intre-comunicare-si-izolare-15816.html>

*legătura constitutivă care unește libertatea cu adevărul*¹³. Orice comunitate religioasă ar trebui să fie definită de sănătatea spirituală. Deoarece societatea postmodernă ne dă imaginea unei comunități amputate spiritual, soluțiile concrete sunt date de programele Bisericii, programele de consiliere și psihoterapia religioasă și umanistă¹⁴.

Astăzi, observăm o schimbare a paradigmei noastre de cultură și de civilizație, după trecerea la cultura scrisă, după apariția tiparului și după apariția internetului, utilizarea noilor mijloace tehnice de comunicare socială a schimbat radical modul nostru de a percepe lumea, aproapele, pe Dumnezeu și civilizația.

CONCLUZII

Roade ale inteligenței umane, mijloacele de comunicație în masă au datoriat de accentua spiritul comunitar, solidaritatea între oameni, dreptatea și iubirea, contribuind astfel, în mod direct la crearea unei societăți cât mai umane și mai aproape de năzuințele oamenilor.

În afară de popularizarea informației de interes public, mass media este responsabilă și de răspândirea autenticei culturi, a splendorii adevărului¹⁵, a valorilor perene ale umanității, adică nu doar scop informativ ci și formativ. Finalitatea actului cultural constă într-o mai profundă umanizare a omului.

Mergând spre profunzimile ființei sale, omul îl descoperă inevitabil pe Dumnezeu, în adâncul sufletului său, la fundamentele civilizației și ale culturii umane înseși¹⁶.

Angajamentul activ pentru a sluji omul, educarea sa, face din mass-media un instrument principal cu care operează modelul cultural al secolului al XXI-lea.

Nimic, nicicând nu a avut o influență mai crescută în societatea noastră, așa cum o are mass-media astăzi. Slujind adevărul, comunicațiile slujesc indirect pe *Acel Dumnezeu necunoscut* (Fapte 17, 23), pe Dumnezeul despre care vorbea Sfântul Apostol Pavel în Areopagul atenian. De aceea, orice om angajat în domeniul comunicațiilor care servește adevărul, servește umanitatea noastră profundă și pe Creator¹⁷.

Dacă tiparul și radio-televiziunea vestesc, în limbajul lor specific, adevăruri congruente Marelui Adevăr, informează și educă, totuși nu putem să nu remarcăm o anumită înstrăinare pe care o creează această iluzie de falsă comuniune, doar pe baza informației. Comunitatea umană are la bază dialogul direct, nemediat, personal, orice altceva, neputând ține locul adevăratei comuniuni¹⁸.

Nu este nici mai bun și nici mai rău ca cele de dinainte, dar este cu siguranță altceva, de aceea nu trebuie să categorisim ierarhic sau să criticăm cultura scrisă în raport cu cea virtuală, ci numai să ținem seama că tinerii noștri se raportează altfel la cuvânt.

¹³ "The first step, fundamental in order to achieve this cultural turn, consists of forming the moral conscience regarding the immeasurable and intangible value of every human life. It is of the greatest importance to rediscover the unbreakable connection between life and freedom and to discover the constitutive connection that united the freedom with the truth". Traducere personală, Encyclical Letter *Evangelium vitae*, 96

¹⁴ Alvin Toffler, *Șocul viitorului*, editura Politică, București 1973, p.56

¹⁵ IOAN PAUL al II-lea, *Veritatis Splendor*, 1, în IOAN PAUL al II-lea, *Enciclice*, ARCB, București, 2008, p. 497.

¹⁶ I. MĂRTINCĂ, *Cultura și educația în Doctrina Socială a Bisericii*, Universitatea din București, 2004, p.243

¹⁷ <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/regionale/banat/internetul-un-nou-mijloc-de-pastorat-109728.html>

¹⁸ J.C. Larchet, *Captivi in Internet*, Editura Sophia, 2018, p. 54.

Că citesc mai mult sau mai puțin e relativ, nici generațiile vechi nu se omorau prea mult cu cititul, dimpotrivă, acum se citește mai mult, chiar mesaje, chiar postări pe facebook sau ziare on-line, ori articole de tot felul.

Acest important spațiu virtual este *noul câmp de misiune al Bisericii*, nu doar câmp tactic pentru servicii, ori spațiu de marketing pentru firme, este un spațiu în care noi trebuie să fim prezenți și să vestim cuvântul, trebuie să fim gata a sprijini creștinarea sau re-creștinarea noilor generații și a celor mai vechi.

Rețelele de socializare *pot contribui la o mai bună cunoaștere reciprocă a diferitelor tradiții și la consolidarea comunităților de credință*¹⁹, ca spațiu de manifestare nouă a cuvântului, reprezintă de asemenea, un nou spațiu misionar, noul Areopag al timpului nostru în care negreșit trebuie să fim noii misionari, căci ele pot aduce pace și eliberare.²⁰

BIBLIOGRAFIE:

- [1] Benedict XVI, *Mesajul pentru a 45-a Zi Mondială a Comunicațiilor Sociale* (2011).
- [2] Bria Pr. Prof. Ion , *Despre revelația dumnezeiască*, în „Glasul Bisericii”, An. XXII (1964), nr. 3-4,
- [3] *Etica în Internet. Biserica și Internetul*, Ercis, Iași, 2002,
- [4] Evdochimov Paul, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Ioan Popa, editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996,
- [5] <https://basilica.ro/patriarhul-daniel-despre-utilizarea-retelelor-de-socializare-si-a-internetului/>
- [6] <https://www.vaticannews.va/ro/papa/news/2019-01/papa-francisc-mesaj-zi-mondiala-comunicatii-sociale.html>
- [7] <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/regionale/banat/internetul-un-nou-mijloc-de-pastoratie-109728.html>
- [8] <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/regionale/banat/internetul-un-nou-mijloc-de-pastoratie-109728.html>
- [9] <https://ziarullumina.ro/repere-si-idei/internetul-intre-comunicare-si-izolare-15816.html>
- [10] IOAN PAUL al II-lea, *Enciclice*, ARCB, București, 2008
- [11] IOAN PAUL al II-lea, *Internetul: un nou forum pentru proclamarea Evangheliei. Mesaj cu ocazia celei de a XXXVI-a Zi Mondială a Comunicațiilor Sociale*, 12 Mai 2002, Presa Bună, Iași, 2002,
- [12] Larchet, J.C., *Captivi în Internet*, Editura Sophia, 2018, p. 54.
- [13] *Le Culte de l'Internet. Une menace pour le lien social?*, La Découverte, Paris, 1999, p. 104.
- [14] MĂRTINCĂ Ioan, *Cultura și educația în Doctrina Socială a Bisericii*, București, 2004,
- [15] Monod, J.-Cl., *Écrire à l'heure du tout message*, Flammarion, Paris, 2015,
- [16] Nemoianu, Virgil, *Jocurile divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*, editura Polirom, Iași, 2000,
- [17] Sartori Giovanni, *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, traducere din italiană de Mihai Elin, București, Editura Humanitas, 2005
- [18] Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, P.S.B. 30, Institutul Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1998,
- [19] Toeffler Alvin, *Șocul viitorului*, editura Politică, București 1973
- [20] Yannaras Christos, *Abecedar al credinței*, Editura Bizantină, București 1996,

¹⁹ <https://basilica.ro/patriarhul-daniel-despre-utilizarea-retelelor-de-socializare-si-a-internetului/>

²⁰ <https://www.vaticannews.va/ro/papa/news/2019-01/papa-francisc-mesaj-zi-mondiala-comunicatii-sociale.html>

MESAJE ALE SFINŢILOR TREI IERARHI VASILE CEL MARE, GRIGORIE TEOLOGUL ŞI IOAN GURĂ DE AUR PENTRU LUMEA CONTEMPORANĂ

Conf. Univ. Dr. Ion Marian CROITORU,
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației,
Universitatea „Valahia” din Târgoviște,
ROMÂNIA,
E-mail: ioncroitoru@yahoo.fr, im.croitoru@yahoo.gr

ABSTRACT

The Three Holy Hierarchs Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom, whom the Church honours particularly and under whose protection the large family of Christian theological education, and not just it, has placed itself, year after year, entered the conscience of the Orthodoxy as “equal in habits to the Apostles” and “teachers” or educators “of the world”. Their contribution to the growth of the Church teaching consists in the fact that they formulated a theological word representing, truly, a radical change in the core habits of the man of their time. They did not ignore the human wisdom of various times and, especially, the Greek thinking of the Antiquity, but went beyond this wisdom, reviewing human life based on the evangelical principles. Thus, they highlight that one cannot talk about a hellenisation of the Christian faith or about a christianisation of Hellenism, but about the fact that the Christian faith is founded on the holy-spiritual experience of the grace-based work of the Holy Trinity and is expressed by dogmas and concrete ascetic and liturgical forms, creating a manner of living totally new for the world of those times, a unique experience of the relation of man with the God revealed in the Old and The New Testament, a unique expression of the relation of man with God, with the visible and invisible world, with the society he lives in and with himself. From the Three Holy Hierarchs’ teachings and living one can understand many messages for the contemporary world, such as: “the importance of the ecumenicity of the «Gospel»”; “the unity between contemplation and practice” or, in patristic language, “between the vision of God and action”; “the need for education and the benefit of the permanent spiritual cultivation of man”; “the dynamic, not static, character of the Holy Tradition”; “the service and social mission of the Church”; “the holy-spiritual life stages and the fact of theologising in the Church”; “the role of repentance in the holy-spiritual life”; “the Holy Mysteries of the Church and their grace-filled work”; “the relation between the Greek philosophy of the Antiquity and the Christian teaching: combination (σύνκραση), synthesis (σύνθεση) or opposition (ἀντίθεση)?”; “the Church and the world” etc. In the celebratory word, which finally took the shape of a study, I have limited myself, on the one hand, only to the brief presentation, with the help of the Lord and of the Three Holy Hierarchs’ intercession to Him, of the first three messages, leaving the rest for other opportunities, and, on the other hand, I have added other little known aspects of the lives of these Holy Hierarchs or in connexion with them, all being relevant for the contemporary world.

Keywords: *Saint Basil the Great, Saint Gregory of Nazianzus or the Theologian, Saint John Chrysostom, ecumenicity of the Gospel; contemplation; practice; education; spiritual cultivation, holy-spiritual life; academic theology, empirical theology;*

I. Introducere

Ziua de astăzi, 30 ianuarie 2018, în care îi cinstim pe Sfinții Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie Teologul sau Cuvântătorul de Dumnezeu și Ioan Gură de Aur, reprezintă, pentru Facultatea de Teologie și învățământul teologic universitar din România, prilej de mare sărbătoare, din moment ce acești trei Sfinți Ierarhi sunt considerați ocrotitorii spirituali ai acestui învățământ, nu doar în România, ci în toată lumea creștină ortodoxă, începând, pentru vremurile moderne, cu anul 1936, prin hotărârea luată la Atena, cu ocazia *Primului Congres al Profesorilor de Teologie Ortodoxă* (29 noiembrie - 6 decembrie), motivația principală fiind că Sfinții Trei Ierarhi reprezintă, pentru conștiința creștină ortodoxă, modelul de ierarhi misionari, cunoscători ai culturii și științelor profane, dar, mai ales, trăitori autentici ai credinței creștine ortodoxe nealterate. Această hotărâre nu făcea decât să confirme o practică deja întâlnită, într-o formă sau alta, în lumea creștină ortodoxă, dacă se are în vedere, de pildă, în cazul românilor din prima jumătate a secolului al XVII-lea, faptul că în chiliile mănăstirii *Sfinții Trei Ierarhi* de la Iași a fost găzduită una dintre primele instituții cu elemente de învățământ superior din Moldova aceluși timp, un Colegiu (1640), devenit apoi, într-o altă locație, *Academie Domnească* (1707-1821)¹. Nu este exclus ca și *Academia Domnească* din București [1675(?)²-1821]³ să fi avut legătură cu cinstirea Sfinților Trei Ierarhi, încât tradiția formată la București și Iași să fie regăsită, după o anumită întrerupere, la Facultățile de Teologie istorice de la Sibiu, Arad, București, Oradea, Cluj Napoca sau Chișinău, care funcționau în acel an 1936, precum și în perioada imediat următoare⁴.

De altfel, în lumea ortodoxă greacă, aflată sub dominația otomană sau sub cea a diferitelor Mari Puteri europene⁵, este întâlnită legătura cinstirii Sfinților Trei Ierarhi cu

* Pentru o primă variantă a acestui studiu în limba română, cu același titlu, vezi *Almanah bisericesc. Teologie, cultură, istorie, misiune creștină, 2019*, Editura Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2018, pp. 201-225.

¹ Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Institute for Balkan Studies 142, Thessaloniki, 1974, pp. 84-121 (= Camariano-Cioran, *Les Académies princières*); Ion I. Croitoru, *Ortodoxia și Apusul în tradiția spirituală a românilor. Unitatea Ortodoxiei și apărarea credinței ortodoxe în fața propagandei protestante din secolul al XVII-lea*, vol. I, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2012, pp. 291-293 (= Croitoru, *Ortodoxia și Apusul*, I). De precizat că *prima formă de cultură superioară școlară* din Moldova este considerată *Academia Domnească* înființată de către domnitorul Alexandru cel Bun la Suceava, după anul 1400 (Croitoru, *Ortodoxia și Apusul*, I, p. 291, nota 439).

² Asupra datei de începere a acestei Academii vezi Croitoru, *Ortodoxia și Apusul*, I, p. 298, nota 501; Camariano-Cioran, *Les Académies princières*, pp. 22-37.

³ Camariano-Cioran, *Les Académies princières*, pp. 20-84; Croitoru, *Ortodoxia și Apusul*, I, pp. 298-300.

⁴ Cele mai multe dintre aceste Facultăți au fost închise în anul 1948, rămânând în funcțiune doar două dintre ele, dar cu gradul de Institut (București și Sibiu), în timpul regimului comunist. După căderea respectivului regim (decembrie 1989), aceste Facultăți istorice au fost reînființate, alături de altele noi, încât numărul lor în România este, în prezent, de 11 Facultăți, 3 Departamente și o Catedră, vezi <http://patriarhia.ro/lista-unitatilor-de-invatamant-teologic-universitar-541.html> (10.09.2018).

⁵ De pildă, insula Corfu sau Kérkira/Kérkyra, la care voi face referință în continuarea acestui studiu, s-a aflat sub dominația engleză în perioada 1815-1864, apoi a fost incorporată în Grecia, împreună cu alte insule [<https://el.wikipedia.org/wiki/Κέρκυρα> (10.09.2018)].

școlile creștinilor ortodocși încă de la începutul secolului al XIX-lea, nu doar la nivelul școlilor elementare, ci și la cel al învățământului superior, cum este cazul Academiei Ionice din insula Corfu sau Kérkira/Kérkyra (1826)⁶, urmând, după înființarea statului neogrec (1821-1830), să fie legalizată această conexiune la Facultatea de Teologie din Atena (1843-1844)⁷, de unde a trecut și la Marea Școală a Neamului de la Constantinopol (1865)⁸, după ce fusese mai întâi adoptată de către Universitatea din Atena (1841)⁹. Așadar, Sfinții Trei Ierarhi au fost recunoscuți în Grecia nu doar ca patronii învățământului teologic, ci și ca cei ai învățământului în general (1841, 1911)¹⁰, fiind stipulată motivația că *dintotdeauna, după o lege nescrisă, care există de veacuri, ziua cinstirii lor este considerată ca sărbătoare a învățământului și a literelor*¹¹. Astfel, ziua de 30 ianuarie a ajuns să fie marcată de multe manifestări, precum participarea elevilor și a studenților la *Dumnezeiasca Liturghie* și împărțirea lor, după pregătirea rânduită, rostirea unor cuvântări și predici de meditație duhovnicească sau a unor comunicări științifice, ascultarea mesajelor trimise, pe de o parte, de către întâistătătorul Bisericii Ortodoxe locale și Sfântul Sinod al respectivei Biserici, pe de altă parte, de către Ministerul de resort etc.

A sosit momentul ca această sărbătoare să fie cinstită și în centrul universitar de la Târgoviște, cu binecuvântarea arhierescă a Înaltpreasfinției Voastre, și doresc să vă mulțumesc pentru această binecuvântare și, în același timp, pentru încrederea acordată de a rosti un cuvânt festiv, conceput, totuși, sub forma unui studiu, prin care voi încerca să pun în atenția celor prezenți aici¹² câteva aspecte din învățăturile acestor mari ierarhi și dascăli ai Ortodoxiei de pretutindeni și ai Creștinătății în general.

Din surse care au la bază arta iconografică reiese că Sfinții Trei Ierarhi fuseseră consacrați ca triadă, altfel spus, sub forma de cinstire împreună, cu ceva timp înainte de secolul al XI-lea¹³. Totuși, în acest secol apar noi dispute între *bărbați învățați și virtuoși*¹⁴

⁶ Έφη Γαζή, *Ο δεύτερος βίος των Τριών Ιεραρχών. Μια γενεαλογία του «ελληνοχριστιανικού πολιτισμού»*, Εκδόσεις ΝΕΦΕΛΗ, Αθήνα, 2004², pp. 106-116 (= Γαζή, *Ο δεύτερος βίος*).

⁷ Γαζή, *Ο δεύτερος βίος*, pp. 34, 86.

⁸ Γαζή, *Ο δεύτερος βίος*, p. 116.

⁹ Γαζή, *Ο δεύτερος βίος*, p. 86.

¹⁰ Hotărârea a fost luată de către Senatul Universității în 1841, iar prima sărbătorire a avut loc la 30 ianuarie 1842. În 1911, Universitatea, deja numită Națională, își stabilește, în noul ei regulament de organizare, sărbătorile oficiale, cu datele lor: 25 martie, Buna Vestire (sărbătoarea națională a Greciei din 1835), și 30 ianuarie, Sfinții Trei Ierarhi (Γαζή, *Ο δεύτερος βίος*, pp. 86-88, 104-nota 111). De menționat că Universitatea Națională, devenită între timp Universitatea Kapodistriană și Națională (1932), are două standarde sau steaguri: chipul zeiței Atena (1887) și icoana Sfinților Trei Ierarhi (1955), vezi Γαζή, *Ο δεύτερος βίος*, pp. 48-49. Însă, pe antetul documentelor oficiale este imprimat doar profilul zeiței Atena.

¹¹ Vezi Γαζή, *Ο δεύτερος βίος*, pp. 56-62.

¹² Evenimentul s-a petrecut marți, 30 ianuarie 2018, și a avut loc în Sala Roșie din Corpul K al Universității Valahia din Târgoviște, după săvârșirea *Dumnezeieștii Liturghii* în catedrala mitropolitană din aceeași localitate. Slujitori au fost Părinții Profesori ai Facultății de Teologie Ortodoxă și Științele Educației, în prezența Înaltpreasfințitului Părinte Nifon, Arhiepiscopul și Mitropolitul Târgoviștei, a Părintelui Vicar Ionuț Adrian Ghibanu și a unor Părinți Consilieri de la Centrul eparhial. Studenții respectivei Facultăți au dat răspunsurile la strană, iar predica a fost rostită de către Părintele Conf. Univ. Dr. Petre Comșa.

¹³ Π. Γεωργίου Δ. Μεταλληνού, „Η έορτή των Τριών Ιεραρχών και ή «σύνθεση» Όρθοδοξίας και Έλληνικότητας”, în idem, *Στά μονοπάτια της Ρωμιοσύνης. Σταθμοί στην ιστορική διαδρομή του όρθοδόξου Έλληνισμού*, Εκδόσεις Άρμός, Αθήνα, 2008, pp. 289-290 (= Μεταλληνού, *Η έορτή των Τριών Ιεραρχών*); Άποστόλου Δ. Καρποζήλου, *Συμβολή στη μελέτη του βίου και του έργου του Ιωάννη Μαυρόποδος*, Ιωάννινα, 1982², p. 165. Conform altor cercetători, reprezentarea iconografică a Sfinților Trei Ierarhi cinstiți la 30 ianuarie va fi definitiv consacrată în arta bizantină spre sfârșitul secolului al XI-lea, vezi Γαζή, *Ο δεύτερος βίος*, pp. 184-185

privind întâietatea cuvenită unuia dintre cei trei Sfinți, pe motivul învățăturilor rămase de la ei și al faptelor pe care ei le-au săvârșit. Chiar se ajunsese ca adepții unuia sau a altuia dintre acești Sfinți să fie numiți vasilieni, gregorienii sau ioanieni, dar lumea creștină rămasă fidelă Adevărului revelat și întrupat, adică Domnului Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii, are parte de intervenția Lui, căci, în timpul împăratului Alexei I Comnenul (1081-1118), conform tradiției consemnate în *Sinaxare*¹⁵, mitropolitului Ioan al Efhaitelor (după unii, al Evhaitelor) sau Ioan Mavrópus, considerat ultimul mare innoğraf bizantin¹⁶ și cinstit ca Sfânt al Bisericii Ortodoxe la 5 octombrie, i se descoperă, prin *arătare*, ca cei trei Sfinți Ierarhi să fie cinstiți împreună. Așadar, Sfântul Ioan al Efhaitelor consacră cinstirea Sfinților Trei Ierarhi la data de 30 ianuarie¹⁷, el fiind și autorul principal al *Slujbelor* și al *Sinaxarului* păstrate până astăzi în *Minei*¹⁸, în care, printre altele, se arată: *Nu este un al doilea între aceștia trei; că fiecare își poartă veșnicia lui, nimeni întâiul părănd, și*

¹⁴ *Historia Institutionis ex Menaeis impressis, interprete Nicolao Rayaeo societatis Jesu*, în *Patrologia Graeca* (= PG) 29, CCCXC D (390 D) (= *Historia Institutionis*); Μεταλληνού, *Ἡ ἑορτὴ τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, p. 290, nota 13.

¹⁵ După unii învățați, evenimentul ar fi avut loc în timpul împăratului Constantin al IX-lea Monomahul (1042-1055), vezi Γεωργ. Δ. Μεταλληνός, „Τρεῖς Ἱεράρχαι”, în *Θρησκευτικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* 11^{ος} τόμος, Ἀθῆναι, 1967, col. 841 (= Μεταλληνός, *Τρεῖς Ἱεράρχαι*); Γ. Τσαμπής, *Ἡ παιδεία στο χριστιανικὸ Βυζάντιο*, Εκδόσεις Γρηγόρης, Ἀθήνα, 1999, p. 82. De precizat că Părintele Gheorghe Metallinos, menționat în prima referință bibliografică din această notă, recunoaște, în cele din urmă, tradiția consemnată în *Sinaxare*, vezi Μεταλληνού, *Ἡ ἑορτὴ τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, p. 293. Despre problematica legată de datarea evenimentului respectiv vezi și Γαζή, *Ὁ δεῦτερος βίος*, pp. 139-nota 1, 183-184.

¹⁶ Καρυοφύλλης Μητσάκης, „Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχες στὴ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία”, în idem, *Το ἔμψυχον Ὑδωρ (Μελέτες μεσαιωνικῆς καὶ νεοελληνικῆς φιλολογίας)*, Ἀθήνα, 1983², p. 178.

¹⁷ Alegerea acestei date este explicată de faptul că în luna ianuarie erau cinstiți cei trei Sfinți Părinți, Sfântul Vasile cel Mare la 1 ianuarie, Sfântul Grigorie Teologul la 25 ianuarie și Sfântul Ioan Gură de Aur la 27 ianuarie, astfel că Sfântul Ioan al Efhaitelor i-a adunat pe toți trei în ziua de 30 ale aceleiași luni, vezi *Historia Institutionis*, în PG 29, CCCXCI CD (391 CD); Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου, *Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν*, τόμος Γ΄, Ἰανουάριος – Φεβρουάριος, Θεσσαλονίκη, 1998⁴, p. 188 (= Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου, *Συναξαριστὴς. Ἰανουάριος – Φεβρουάριος*); *Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, Τόμος Α΄, Μὴν Ἰανουάριος*, Ἀθῆναι, 2003⁸, p. 731 (= *Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς. Ἰανουάριος*); *Sinaxar la Slujba Sfinților Trei Ierarhi, Utrenia* (= *Sinaxarul Slujbei Sfinților Trei Ierarhi*), în *Mineiul pe Ianuarie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 513 [= *Mineiul pe Ianuarie* (2010)].

¹⁸ Îmbogățiți, însă, de-a lungul timpului, și cu creațiile innologice ale altor autori, vezi Nicolai Rayaei, *Tractatus praeliminaris de acoluthia officii canonici pro Ecclesiis orientalibus Graecorum in solemni commemoratione trium doctorum Basilii, Nazianzeni et Chrysostomi*, în PG 29, CCCXVI CD - CCCXXV D (316 CD-325 D); *Acoluthia triplicis festi ex Typico, Menaeis, aliisque Ritualibus Graecis impressis, interprete Nicolao Rayaeo societatis Jesu*, în PG 29; CCCXXVI A - CCCXCIII C (326 A - 393 C); P. E. Lamerand, „La fête des trois Hiérarques dans l'Église Grecque”, în *Bessarione* 4 (1898-1899), pp. 164-176; E. Branîște, „Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin”, în *Biserica Ortodoxă Română* 1-2 (1958), pp. 171-193; C. G. Bonis, „Worship and dogma: John Mavropous, Metropolitan of Euchaita (11th century); his Canon on the three hierarchs, and its dogmatic significance”, în *Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75 Geburtstag*, Amsterdam: A.M. Hakker, 1967-1971, vol. 1, 1967, pp. 1-23; Κωνσταντῖνος Μπόνης, *Ὁρθόδοξος λατρεία καὶ δόγμα. Ἰωάννου, Μητροπολίτου Εὐχαΐτων τοῦ Μαυρόποδος (11^{ος} αἰ.), ὁ Κανὼν εἰς τοὺς Τρεῖς Ἱεράρχες καὶ ἡ δογματικὴ αὐτοῦ σημασία*, Ἀθῆναι, 1967; Μεταλληνός, *Τρεῖς Ἱεράρχαι*, col. 841-842; A. Kazhdan, „Maupous, John” în A. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1991, p. 1319; Daniel Stiernon, „Jean Maupous”, în *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome VIII, Beauchesne, Paris, 1974, col. 624-626; Παν. Ἰ. Μπρατσιώτου, *Ἡ διὰ μέσου τῶν αἰώνων ἐπιβίωσις τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, Ἀθῆναι, 1972²; Ἀποστόλου Δ. Καρποζήλου, *Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος*, Ἰωάννινα, 1982²; Καρυοφύλλης Μητσάκης, „Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχες στὴ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία”, în idem, *Το ἔμψυχον Ὑδωρ (Μελέτες μεσαιωνικῆς καὶ νεοελληνικῆς φιλολογίας)*, Ἀθήνα, 1983², pp. 167-191 (Ἀθήνα, 2000³, pp. 165-189; Θεσσαλονίκη, 1973¹, pp. 7-30); Ν. Λινάρδου, *Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι ὑπὸ Βυζαντινῶν ἐγκωμιαζόμενοι*, Ἀθήνα, 2005; Μεταλληνού, *Ἡ ἑορτὴ τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, pp. 292-293.

pe cei deopotrivă cu cinstirea înfrângând, și mai vârtos își împart unul altuia biruința, cu mare bucurie. Că nu încapă între dânșii îndrăzneala pizmuirii, care strică buna înțelegere¹⁹.

Viețile Sfinților Trei Ierarhi sunt istorisite la zilele lor de cinstire din calendarul bisericesc: Sfântul Vasile cel Mare (330-379²⁰) la 1 ianuarie; Sfântul Grigorie Teologul (329-390²¹) la 25 ianuarie; și Sfântul Ioan Gură de Aur (344/354-407²²) la 13 noiembrie (adormit la 14 septembrie, dar pentru că este prăznuită Înălțarea Sfintei Cruci, a fost mutată cinstirea lui în ziua respectivă) și 27 ianuarie (aducerea Sfintelor sale Moaște în biserica *Sfinților Apostoli* din Constantinopol, sub împăratul Teodosie al II-lea, fiul împărăților Arcadie și Eudoxia). Ei au trăit aproximativ în aceeași perioadă, adică în secolul al IV-lea și la începutul celui de al V-lea, și au adus Ortodoxiei chezașia și strălucirea sfințeniei unor oameni cu înaltă știință de carte, cunoscând ei atât adâncurile învățaturii lui Dumnezeu din „Sfintele Scripturi”, moștenite de la Sfinții Apostoli, cât și toată știința și filosofia vremii lor²³, remarcându-se, totodată, ca apărătorii prin excelență ai dogmei Sfintei Treimi²⁴. De altfel, alegerea acestor trei Sfinți Ierarhi și nu a altora este pusă în legătură cu acuratețea învățaturii lor despre Sfânta Treime, la care se adaugă rolul pe care ei l-au avut în cristalizarea dogmelor Bisericii, confruntată cu mari erezii de-a lungul timpului, dar și hotarele stabilite de către ei între gândirea grecească antică și credința creștină²⁵, iar numărul lor de trei și nu mai mulți sau mai puțini se datorează Dumnezeirii Celei în trei Ipostasuri sau Persoane²⁶, astfel că ei sunt percepuți ca fiind apărătorii Treimii, păzitorii dreptei credințe, cei trei apostoli de după cei doisprezece²⁷, treimea cea pământescă²⁸ sau cei trei preamari luminători ai Dumnezeirii celei de trei ori mai strălucitoare decât soarele²⁹. Din punct de vedere bisericesc, această percepție și consacrarea cinstirii lor împreună veneau în contextul schismei de la 1054, care închidea o perioadă îndelungată de bănuială reciprocă între Roma

¹⁹ Troparul al II-lea, glasul al 8-lea, de la Cântarea a IX-a din Canonul al II-lea al Sfinților la Slujba Sfinților Trei Ierarhi, *Utrenia*, în *Mineiul pe Ianuarie* (2010), p. 520.

²⁰ Episcop al Cezareei Capadociei între 370-379. Părinții săi se numeau Vasile și Emilia, fiică de Sfinți Martiri. Au format o familie creștină, având 10 copii, dintre care trei au ajuns episcopi: Sfântul Vasile în Cezareea Capadociei, Sfântul Grigorie în Nyssa și Sfântul Petru în Sevastia. Datorită vieții lor sfinte și duhovnicești, bunica Sfântului Vasile cel Mare, Macrina, părinții lui, cei doi frați episcopi și o soră (Macrina) au ajuns să fie cinstiți ca Sfinți ai Bisericii.

²¹ Episcop de Sasima, între 379-380, apoi patriarh al Constantinopolului, ales în 380. El rămâne aici până în iunie 381, când pleacă la Nazianz, unde va sta până în 383, apoi se retrage la moșia lui de la Arianz și trece la Domnul în 390. Părinții lui se numeau Grigorie și Nona. Fiind femeie creștină convinsă, Nona își atrage la credința creștină pe soțul ei Grigorie, care ajunge și episcop de Nazianz.

²² Părinții săi se numeau Secundus și Antusa, rămasă văduvă la vârsta de 20 ani. Între 381-386, el a fost diacon în Antiohia, unde va ajunge să fie și preot, în perioada 386-398, apoi devine patriarh al Constantinopolului, între 398-407.

²³ „Pomenirea Sfinților Trei Ierarhi și mari dascăli a toată lumea”, în *Proloagele*, vol. I (septembrie-februarie), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, București, 2011 (= *Proloagele*, I), p. 834.

²⁴ Μεταλληνός, *Τρεῖς Ἱεράρχαι*, col. 841; Γαζή, *Ὁ δεῦτερος βίος*, p. 142. Căci acești trei Preasfinți luminători și învățători ne-au învățat să mărturisim despre Sfânta Treime și au susținut dogmele cele drepte cu învățături preaînțelepte, cu prigoniri, primejdii și lupte până la moarte și după moarte (*Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἰανουάριος*, p. 734).

²⁵ Γαζή, *Ὁ δεῦτερος βίος*, pp. 51, 140-143, 146, 148, 186-187, 189-191.

²⁶ Γαζή, *Ὁ δεῦτερος βίος*, pp. 140-141.

²⁷ *Stihira a II-a, glasul al 4-lea*, de la Doamne strigat-am, la Slujba Sfinților Trei Ierarhi, *Vecernia Mare*, în *Mineiul pe Ianuarie* (2010), p. 497.

²⁸ *Stihira idiomelă I, glasul al 2-lea*, la Slujba Sfinților Trei Ierarhi, *Litia*, în *Mineiul pe Ianuarie* (2010), p. 499.

²⁹ *Tropar, glasul I*, la Slujba Sfinților Trei Ierarhi, *Binecuvântarea pâinilor de la Litie*, în *Mineiul pe Ianuarie* (2010), p. 502.

și Constantinopol privind probleme de corectitudine dogmatică³⁰, dar și al măsurilor pe care împăratul Alexei I Comnenul le-a luat pentru unitatea de credință a Imperiului, printre ele enumerându-se întărirea controlului Bisericii asupra învățământului într-o perioadă de intense confruntări care se refereau și la chestiuni de receptare a filosofiei grecești antice³¹.

Însă, nu doresc să vă atrag atenția asupra învățăturilor Sfinților Trei Ierarhi despre Sfânta Treime sau asupra situației Imperiului Bizantin în secolul al XI-lea și a politicii social-politice și bisericești a împăratului Alexei I Comnenul, pe care fiica lui, Ana, îl considera, pentru atașamentul său față de Biserica cea una, ca fiind cel de al treisprezecea apostol³², dar nici asupra datelor biografice ale acestor Sfinți Părinți, deși doi dintre ei au avut legături cu lumea creștină din nordul Dunării, altfel spus, cu strămoșii noștri, dacă avem în vedere episodul când Sfântul Vasile cel Mare a cerut Sfintele Moaște ale Sfântului Sava Gotul de la Buzău sau pe cel când Sfântul Ioan Gură de Aur a trimis misionari la sciții și goții de la Marea Neagră și Dunăre, precum și legătura acestuia din urmă cu Sfinții Ioan Casian și Gherman. Poate voi face aceste demersuri cu o altă ocazie, iar pentru evenimentul din anul acesta mi-am propus să vă pun la inimă câteva mesaje ale Sfinților Trei Ierarhi pentru lumea contemporană. De precizat că mesajele lor sunt multe, precum *importanța ecumenicității Evangheliei; unitatea dintre contemplație și practică* sau, în limbajul patristic, *dintre vederea lui Dumnezeu și faptă; necesitatea educației și folosul cultivării duhovnicești permanente a omului; caracterul dinamic, nu static, al Sfintei Tradiții; slujirea și misiunea socială a Bisericii; treptele vieții sfânt-duhovnicești și faptul de a teologhisi în Biserică; rolul pocăinței în viața sfânt-duhovnicească; Sfintele Taine ale Bisericii și lucrarea lor harică; raportul dintre filosofia greacă antică și învățătura creștină: combinație (σύνκραση), sinteză (σύνθεση) sau opoziție (ἀντίθεση)? Biserică și lumea etc.* Având în vedere, totuși, timpul rezervat expunerii acestui cuvânt festiv, mă voi rezuma doar la prezentarea succintă, cu ajutorul Domnului și mijlocirile către El ale Sfinților Trei Ierarhi, a primelor trei mesaje, restul lăsându-le pentru alte prilejuri.

II. Mesaje ale Sfinților Trei Ierarhi pentru lumea contemporană

Sfinții Trei Ierarhi, pe care Biserica îi cinstește cu deosebire și sub a căror ocrotire familia largă a învățământului teologic creștin se pune, an de an, au intrat în conștiința Ortodoxiei ca cei ce sunt *întocmai la obicea cu Apostolii* și ai *lumii învățători* sau dascăli³³. Contribuția lor la creșterea învățaturii Bisericii constă în faptul că ei au formulat un asemenea cuvânt teologic care constituie, de fapt, o schimbare radicală a obiceiurilor fundamentale ale omului din vremea lor. Ei nu au ignorat înțelepciunea umană din diferite timpuri și, mai ales, gândirea grecească antică³⁴, dar le-au depășit prin reconsiderarea vieții

³⁰ Γαζή, *O δεύτερος βίος*, pp. 146, 182-183, 186.

³¹ Γαζή, *O δεύτερος βίος*, p. 189. Datorită acestor aspecte, se afirmă că sărbătoarea bisericească a Sfinților Trei Ierarhi, consacrată în secolul al XI-lea, a funcționat ca indiciu al legăturii dintre *literale sfinte*, adică învățătura Bisericii, și *educația din afară*, altfel spus, *educația profană* sau *laică*, dar a evidențiat și faptul că Biserica este *cenzorul legitim* al acestei legături (Γαζή, *O δεύτερος βίος*, p. 238).

³² Γαζή, *O δεύτερος βίος*, p. 145.

³³ *Troparul Sfinților Trei Ierarhi, glasul al 4-lea, la Slujba Sfinților Trei Ierarhi, Vecernia mică, în Mineiul pe Ianuarie* (2010), p. 496.

³⁴ Ei s-au folosit de această gândire pentru dialogul cu oamenii și societatea din vremea lor, precum și pentru exercitarea slujirii lor pastorale, vezi Μεταλληνού, *Η έορτή τών Τριών Ιεραρχών*, p. 303; Βλάχιο Ιω. Φειδά, „Η Έκκλησία και ό κόσμος κατά τούς Τρεις Ιεράρχες”, în *Επίσημοι Λόγοι, πρωτανεία Γ. Μπαμπινιώτη 2000-2003*, vol. ΚΓ' (XXXIII), Αθήνα, 2005, pp. 1007-1023; Πρωτοπρεσβύτερος Γεώργιος Δ. Μεταλληνός, „Η

umane pe baza principiilor evanghelice. De aceea, ei ne arată că nu se poate vorbi despre elenizarea credinței creștine sau despre încreștinarea elenismului, ci despre faptul că credința creștină este fundamentată pe experiența sfânt-duhovnicească a lucrării harului Sfintei Treimi și este exprimată prin dogme și forme ascetice și liturgice concrete, care formează un mod de viață cu totul nou pentru lumea de atunci, o experiență unică a relației omului cu Dumnezeu Cel revelat în *Vechiul și Noul Testament*, o exprimare unică a legăturii omului cu Dumnezeu, cu lumea văzută și nevăzută, cu societatea în care trăiește și cu sine însuși. Toate acestea nu reprezintă roade ale rațiunii omului, în consecință, nici ale vreunui sistem filosofic, cu atât mai mult ale unei puteri lumești, seculare, ci sunt roadele experienței sfânt-duhovnicești a acestor trei mari dascăli ai lumii, care roade reprezintă tot atâtea mesaje nu doar duhovnicești, ci chiar revoluționare și provocatoare pentru toate epocile și societățile, dintre care mesaje, așa cum am precizat, pentru economia timpului îngăduit acestei întâlniri academice și, totodată, de mare sărbătoare duhovnicească, voi evidenția doar trei.

1) Primul mesaj: *Importanța ecumenicității Evangheliei*³⁵. Un mesaj fundamental al învățăturilor Sfinților Trei Ierarhi este sublinierea *ecumenicității cuvântului Evangheliei*. De altfel, Sfinții Trei Ierarhi sunt dascăli ai lumii nu doar pentru că învățăturile lor sunt semnificative pentru lumea întreagă, ci deoarece ei au dorit ca prin ele să fie conștientizate dimensiunea și amploarea ecumenică a credinței creștine, dar transmisă în autenticitatea și acuratețea ei. Sfinții Trei Ierarhi nu au văzut învățătura creștină ca pe un cod de comportare religioasă și etică, care să se refere la o anumită categorie de oameni, ci au perceput-o și au trăit-o ca pe un cuvânt cu totul nou, fundamental pentru existența și viața fiecărui om, independent de diferențele rasiale și culturale.

În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare afirmă că *teologia*, adică vorbirea despre Dumnezeu, *să nu fie limitată la unul sau doi, ci să fie propovăduită „Evanghelia” mântuirii în tot pământul*³⁶. Sfântul Ioan Gură de Aur reperează ecumenicitatea credinței creștine în *Rugăciunea domnească*, în care este rezumată rugăciunea Bisericii. Pe de o parte, cererea *Facă-se voia Ta, precum în cer și pământ*³⁷ exprimă modul de trăire al comuniunii în Biserică³⁸, astfel că *nimic nu ne împiedică să ajungem la viața desăvârșită a puterilor celor de sus, chiar dacă locuim pe pământ; căci este cu puțință ca acela care trăiește aici să facă totul ca și cum ar și fi acolo*. Pe de altă parte, această cerere mai spune că *după cum acolo, sus în cer, toate se petrec fără de nicio piedică, iar Îngerii nu împlinesc doar unele porunci, iar pe altele le încalcă, ci pe toate le fac și cu toții se supun, din moment ce ei sunt puternici în virtute, făcând cuvântul Lui*, astfel spus, împlinindu-I voia Lui întru totul, după cum spune psalmistul³⁹, *tot așa învrednicește-ne și pe noi, oamenii, să nu facem pe jumătate voința Ta, ci să o împlinim în întregime, așa cum voiești Tu*. Deoarece Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii Iisus Hristos nu a spus *facă-se voia Ta în mine sau în noi, ci pretutindeni*

κριτική της ελληνικής φιλοσοφίας από τους Τρεις Ιεράρχες και το αληθινό νόημά της”, în *Περγαμινή Β'* (2007), pp. 257-279.

³⁵ Κωνσταντίνου Σκουτέρη, „Μηνήματα τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν”, în *Εἰκοσιπενταετηρικὸν Ἀφιέρωμα στὸν Μητροπολίτη Νεαπόλεως καὶ Σταυρουπόλεως κ. Διονύσιο*, Ἀνάτυπο, Ἔκδοση Ι. Μητροπόλεως Νεαπόλεως καὶ Σταυρουπόλεως Νεάπολη, Θεσσαλονίκη, 1999, p. 605 (= Σκουτέρη, *Μηνήματα τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*).

³⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia despre facerea omului*, în PG 30, 44 A.

³⁷ *Matei* 6: 10.

³⁸ Σκουτέρη, *Μηνήματα τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, p. 606.

³⁹ *Psalmul* 102: 21.

pe pământ, astfel încât să dispară înșelăciunea, să fie sădit adevărul, să fie stârpit orice păcat, să se întoarcă din nou virtutea, să nu mai fie nicio deosebire între pământ și cer⁴⁰.

2) Un al doilea mesaj: *Unitatea dintre contemplație și practică* sau, în limbajul patristic, *dintre vederea lui Dumnezeu și faptă*. Dintru început trebuie subliniat faptul că termenul *contemplație* nu înseamnă în limbajul patristic o stare de imaginație sau de simplă visare la ceva anume, ci se referă la vederea reală, cu ochii duhovnicești, a Luminei celei necreate, cu alte cuvinte, a slavei lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă experiența prezenței lui Dumnezeu întru inima omului, prin lucrarea minții și a harului dumnezeiesc necreat. Este interesant de observat că pe măsura laicizării și a secularizării vieții omului, sensul patristic al termenului grecesc *θεωρία*⁴¹ a trecut de la *vederea lui Dumnezeu la contemplație*, iar de la *contemplație la teorie*, cu alte cuvinte, omul devine *tare* în teorie, este un teoretician, dar încetează tot mai mult să fie un trăitor. Fenomenul nu este al epocii noastre, ci îl întâlnim și pe vremea Sfinților Trei Ierarhi, motiv pentru care se observă străduința lor permanentă de a demonstra, prin propria lor viață, adică prin propria lor trăire, unitatea dintre credință și viață, dintre dogmă și morală, dintre contemplație, în sensul patristic, și practică, altfel spus, dintre vederea lui Dumnezeu și faptă⁴².

Rezumarea acestei unități o întâlnim în formula deja clasică a Sfântului Grigorie Teologul: *prin viețuire să te ridici; prin curățire să dobândești ceea ce este curat..., căci practica înseamnă pășirea spre vederea lui Dumnezeu*⁴³. Acest lucru evidențiază că învățătura creștină nu reprezintă un sistem teoretico-abstract de valori, ci cuvânt înfăptuitor⁴⁴, care îndeamnă la îngrijirea sufletului, dar și a trupului, prin eliberarea de toate cele care sunt potrivnice dobândirii calității de cetățean al Împărăției lui Dumnezeu⁴⁵. Așadar, omul este chemat să aibă premise duhovnicești, după Sfântul Grigorie Teologul, pentru ca să teologhisească: *nu este al fiecăruia... faptul de a filosofa despre Dumnezeu, adică de a teologhisi despre Dumnezeu, nu este al fiecăruia; așadar, lucrul nu este ușor și al celor ce sunt pământești. Și voi adăuga că nici nu se petrece întotdeauna, nici tuturor, nici*

⁴⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evanghelia după Matei*, 19, în PG 57, 280; vezi și idem, *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Col. Părinți și Scriitori bisericești (= PSB) 23, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 252.

⁴¹ Din punct de vedere etimologic, acest termen provine de la verbul grecesc *θεωρῶ*, -έω, pentru care se găsesc două etimologii: 1) combinația cuvintelor grecești *θέα* = privesc și *ὄρω*, -άω = a vedea, însemnând *faptul de a vedea o privesc*; 2) combinația cuvintelor grecești *θεός* = Dumnezeu, zeu sau *θεά* = divinitate, zeiță și *ὄρω*, -άω = a vedea, din ele derivând, prin raportare la credința creștină, *faptul de a-L vedea pe Dumnezeu*. Așadar, termenul *θεωρία* înseamnă, printre altele, *cercetarea, observarea cu ochii a unei realități*, dar și *vederea lui Dumnezeu*, în primul caz folosindu-se omul de ochii trupești sau fizici, iar în cel de al doilea caz de ochii duhovnicești (James Donagan, *A New Greek and English Lexicon*, Philadelphia, 1844, pp. 652, 661; Δ. Δημητράκου, *Μέγα Λεξικόν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, τόμος Ζ', Αθήναι, 1964, pp. 3348-3349; J. B. Hofmann, *Ἑτυμολογικὸν Λεξικὸν τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς*, ἐξελληνισθὲν ὑπὸ Ἀντωνίου Δ. Παπανικολάου, Ἀθήνα, 2009³, pp. 127, 129).

⁴² Σκουτέρη, *Μηνήματα τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, p. 606.

⁴³ Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul al XX-lea*, 12, în PG 35, 1080 B.

⁴⁴ Σκουτέρη, *Μηνήματα τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, p. 607.

⁴⁵ În acest sens, elocvente sunt cuvintele Sfântului Vasile cel Mare: *Susținem că trebuie să iubim și să urmărim cu toată puterea cele ce ne pot folosi la pregătirea vieții aceleia*, adică a vieții veșnice, iar pe cele care nu ținesc spre ea să le trecem cu vederea, ca unele fără de valoare [idem, *Omilia a XXII-a către tineri*, 2, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, în Clement Alexandrinul, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie Teologul, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, *Scrieri cu tematică pedagogică*, PSB, Seria nouă 16, Editura Basilica, București, 2016 (= Clement Alexandrinul et al., *Scrieri*), p. 318 (= Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*)].

pentru toate, ci este uneori, la câțiva și pentru ceva anume. Prin urmare, nu este al tuturor, ci doar al celor încercați și înaintați în contemplație, adică în vederea lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, în vederea slavei Sale sau a Luminii necreate, și, mai întâi de toate, al celor ce și-au curățit sufletul și trupul sau și le curăță, în modul cel mai convenit. Căci celui necurat nici nu-i este cumva fără de pericol ca să fie atins de către Cel curat, după cum întocmai nici vederii slăbite ca să fie atinsă de raza soarelui⁴⁶. De aceea, sfatul Sfântului Vasile cel Mare este că nu trebuie să slujim trupului decât în cele cu totul necesare; sufletului, însă, să-i dăm ce-i mai bun, spre a-l elibera, cu ajutorul filosofiei, altfel spus, cu sprijinul viețuirii sfânt-duhovnicești, de legătura cu patimile trupului, ca dintr-o închisoare, și ca să facem, în același timp, și trupul stăpân peste patimi⁴⁷. Căci mare deosebire este, pe de o parte, între cei ce-și lucrează mântuirea, ținând cont, așadar, de toate amănuntele vieții lor privind trupul și sufletul lor, iar pe de altă parte, cei ce se îngrijesc de trup, ca să-i fie cât mai bine, dar disprețuiesc, ca ceva fără valoare, sufletul care se folosește de trup, aceștia din urmă asemănându-se, prin analogie, cu cei ce se îngrijesc de uneltele meseriei lor, dar neglijează meseria care se folosește de aceste unelte⁴⁸.

Taina teologiei, după același Sfânt Vasile, caută certitudinea din cauza credinței necercetate⁴⁹, cu alte cuvinte, această taină nu se bazează pe credința netrăită, neexperimentată. Din acest motiv, dogma, adică învățătura Bisericii, și morală, altfel spus, modul de gândire și de trăire cât privește învățătura Bisericii, reprezintă pentru Sfinții Trei Ierarhi, după profesorul Constantin Skutéris, o unitate, un acord ființial între viață și credință. Teologia și, în general, învățătura creștină, continuă același profesor, presupun un anumit comportament, iar viața Bisericii se fundamentează pe o anumită credință. Nu poate să existe o corectitudine a vieții acolo unde nu există o corectitudine a credinței, și mereu Ortodoxia cheamă statornic și neîntrerupt la curățenia vieții și la sfințenia omului concret⁵⁰. În acest sens, Sfântul Grigorie Teologul afirmă, pe de o parte, că atâta vreme cât un om nu s-a ridicat deasupra patimilor sale și nu și-a curățit mintea, ar trebui să nu ia slujirea preoțească asupra sa⁵¹, iar pe de altă parte, cel ce dorește să-i învețe pe alții calea spre mântuire trebuie mai întâi să fie el însuși curat, apoi să-i curețe pe alții; să devină el însuși înțelept și așa să-i înțeleptească pe alții; să devină lumină și după aceea să-i lumineze pe alții; să se apropie de Dumnezeu și, astfel, să-i aducă către El pe alții; să fie el însuși sfințit și apoi să sfințească⁵².

Sfântul Ioan Gură de Aur spune că pentru a fi omul autentic și a străluci lumina lui înaintea oamenilor, după porunca Evangheliei, este necesar ca viața lui să fie conformă cu dogmele, iar dogmele să propovăduiască viața. Căci credința fără fapte moartă este, iar faptele fără de credință moarte sunt. Prin această afirmație, raportându-se la mântuirea omului în Domnul Iisus Hristos, Sfântul Ioan Gură de Aur face diferența între faptele bune făcute de către păgâni, care din fire fac ale legii, după Sfântul Apostol Pavel⁵³, și cele săvârșite de către creștini. În acest context, dacă, precizează Sfântul Ioan Gură de Aur, vom avea dogme sănătoase, dar neglijem viața, adică trăirea dogmelor în viața noastră, atunci

⁴⁶ Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul al XXVII-lea*, 3, în PG 36, 13 CD - 16 A.

⁴⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 9, p. 330.

⁴⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 9, p. 331.

⁴⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilie la Psalmul 115*, în PG 30, 105AB.

⁵⁰ Σκουτέρη, *Μηνήματα τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, p. 607.

⁵¹ Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul al II-lea*, 91, în PG 35, 493 BC.

⁵² *Ibidem*, 71, în PG 35, 480 BC. Despre viziunea Sfântului Grigorie Teologul asupra a ceea ce înseamnă teologie și teologi vezi și Diac. asist. Ioan I. Ică, „Teologie și teologi după Sfântul Grigorie de Nazianz”, în *Mitropolia Ardealului* 34/1 (1989), pp. 40-56; pentru studii similare vezi *ibidem*, p. 41, nota 4.

⁵³ *Romani* 2: 14.

niciun folos al dogmelor nu ne va fi nouă. În mod contrar, dacă ne vom îngriji de viață, dar vom priva câtuși de puțin dogmele, atunci nici așa ceva nu ne va fi câștig⁵⁴. Prin urmare, credinciosul, fie el cleric sau mirean, tânăr sau vârstnic, bărbat sau femeie, trebuie să aibă în vedere legătura strânsă dintre dogmă și modul de gândire și trăire, dintre credință și faptă. Acest adevăr îl ilustrează Sfântul Vasile cel Mare într-un mod clar și caracteristic, asemănând unitatea dintre vederea lui Dumnezeu și practică, dintre credință și comportament, cu o casă, pentru a cărei zidire materialele necesare sunt faptele și vederea lui Dumnezeu. Afirmă Sfântul Vasile: *căci dogmele și faptele pot să fie percepute ca o casă a fiecăruia, pentru partea densă și unită a zidirii celei prin sensuri*⁵⁵. Cu alte cuvinte, după Sfântul Vasile cel Mare, în această casă, unde vederea lui Dumnezeu și faptele coexistă și funcționează împreună pentru stabilitatea ei, temelie este Mântuitorul lumii, Domnul Iisus Hristos. Vederea lui Dumnezeu și faptele sunt recunoscute în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, deoarece viața creștină se sprijină pe lucrarea Sa, din moment ce, în conformitate cu același Sfânt Părinte, *dogma credinței are ca temelie și început pe Domnul nostru Iisus Hristos*⁵⁶. Așadar, *faptele și vederea lui Dumnezeu se întâlnesc și se sprijină, după Sfinții Trei Ierarhi, în Persoana lui Hristos*⁵⁷, Care este Capul Bisericii. Considerarea hristocentrică a vederii lui Dumnezeu și a faptelor, adică faptul că dogma și morala sunt fundamentate pe Persoana Domnului Iisus Hristos, înseamnă că doar în Biserica Domnului Iisus Hristos este posibilă realizarea acestui echilibru. Omul cel nou după Hristos este zidit în interiorul Bisericii, prin lucrarea harului Sfântului Duh. De fapt, întâlnirea dintre vederea lui Dumnezeu și fapte este vădită în Biserică în persoanele Sfinților, deoarece Sfinții sunt cei ce ajung, prin Sfântul Duh, la comuniunea cea în Mântuitorul Iisus Hristos cu Dumnezeu Tatăl, astfel spus, la îndumnezeire sau la starea de dumnezei după har, care stare nu este altceva decât coexistența neperturbată dintre vederea lui Dumnezeu și practică⁵⁸.

3) Un al treilea mesaj: *Necesitatea educației și folosul cultivării duhovnicești permanente a omului*. Deși Sfinții Trei Ierarhi au rămas fideli credinței creștine conforme duhului *Evangeliei* și al Sfinților Apostoli, ei au valorificat în cel mai bun mod școlile vremii de la Cezareea Capadociei, Cezareea Palestinei, Alexandria și Atena, implicit, și gândirea greacă clasică. Studiile i-au preocupat atât de mult, precum și pregătirea duhovnicească interioară, încât a devenit un punct de reper cazul Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Teologul care, colegi fiind la Atena, frecventau doar două căi, una care ducea la biserică și o alta către școală, ajungând să cunoască în profunzime bogăția intelectuală și științifică din timpul lor, precum și posibilitatea limbii grecești de a exprima sensuri și distincții teologice și filosofice de o rară finețe. Sfântul Ioan Gură de Aur a avut și el parte de educația grecească, deoarece în patria lui, Antiohia, unde a petrecut cea mai mare parte a vieții sale, a studiat la școlile sofștilor greci, cunoscând foarte bine dialectica și mentalitatea greacă.

Așadar, de luat aminte este faptul că Sfinții Trei Ierarhi nu au ezitat să exploateze gândirea filosofilor greci și să valorifice bogăția limbii grecești, fără să cadă în raționalizarea credinței. Din contră, ei au recunoscut în *literele profane*, adică în *educația laică* sau *din afară*, *pregătirea prealabilă a formării creștine și instrumentul potrivit pentru a fi promovată omului intelectual din epoca lor „noua învățătură”, despre care a vorbit [Sfântul*

⁵⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia a II-a la începutul zidirii*, în PG 53, 31.

⁵⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia la Proorocul Isaia*, 5, în PG 30, 368 A.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Σκουτέρη, *Μηνήματα τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, p. 608.

⁵⁸ Σκουτέρη, *Μηνήματα τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, p. 608.

Apostol] Pavel în Atena, când „duhul lui se îndârjea în el, văzând că cetatea este plină de idoli (Fapte 17: 16)”⁵⁹. De altfel, tot în Atena, Sfântul Apostol Filip le-a spus ascultătorilor săi: *Am venit să vă descopăr educația lui Hristos*⁶⁰, ca o încununare firească a educației clasice⁶¹. Prin urmare, această cunoaștere a culturii din vremea lor i-a ajutat pe Sfinții Trei Ierarhi, pe de o parte, să aprecieze și să facă cunoscută superioritatea credinței creștine, iar pe de altă parte, să formuleze, pe baza experiențelor personale, conținutul credinței creștine într-un mod perceptibil, logic și abordabil oamenilor din epoca lor. Dacă cineva parcurge cu luare aminte viețile Sfinților Părinți și scrierile lor, constată, printre altele, că profunzimea exprimării propriilor experiențe sfânt-duhovnicești și a abordării problemelor de credință, provocate de fenomenul ereziilor și al sectelor, este în strânsă analogie cu pregătirea intelectuală a respectivilor Sfinți Părinți, raportată, însă, permanent la trăirea stărilor vieții sfânt-duhovnicești de curățire, luminare și îndumnezeire. Acest aspect indică adevărul că omul este chemat să participe la taina credinței nu doar cu simțurile, ci și cu puterea sa de gândire și reflecție, deoarece el are posibilitatea ca pe toate ale sale, adică atât simțurile și sentimentele, cât și rațiunea și cugetul, să le cultive prin educația primită și chiar să aleagă din această educație ceea ce îl ajută și îl conduce spre trăirea autentică a Adevărului, Care este Domnul și Mântuitorul lumii Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu⁶².

Exemplul clasic îl constituie *Omilia a XXII-a* sau *Cuvântul către tineri despre cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni*. Textul aparține Sfântului Vasile cel Mare și a fost valorificat mai ales în timpul Renașterii, fiind interpretat ca o legitimare și o recunoaștere a culturii clasice din partea Bisericii creștine, dar a reprezentat și prima lucrare a Sfântului Vasile cel Mare publicată în forma tipărită⁶³. Considerat un *mic tratat moral în geniul binecunoscut al lui Plutarh*⁶⁴, Sfântul Vasile cel Mare își exprimă în el, printre altele, îndemnul adresat tinerilor pentru lectura textelor clasice și asimilarea culturii vremii, dar nu *fără discernământ*⁶⁵, pentru a fi păzit, *cu toată grija, suflului*⁶⁶, avându-se în vedere doar acei autori și acele scrieri în care ei *au lăudat virtutea sau au osândit viciul*⁶⁷. Spre întărirea

⁵⁹ Σκουτέρη, *Μηνήματα τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, p. 611.

⁶⁰ Cf. *Acta Philippi* 3, 3, apud Werner Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1966, p. 15; Ierom. Policarp Pîrvuloiu, „Studiu introductiv” (= Ierom. Policarp, *Studiu introductiv*), în Clement Alexandrinul et al., *Scrieri*, p. 9, nota 1.

⁶¹ Ierom. Policarp, *Studiu introductiv*, p. 9.

⁶² Acest lucru este confirmat și de către Părintele Dumitru Stăniloae care, comentând viața și gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul, afirmă: *Dumnezeu Se comunică omului pe măsura acestuia sau proporțional cu nivelul la care omul se găsește*, înțelegându-se, firește, nu doar nivelul intelectual, ci cel duhovnicesc sau spiritual conjugat cu cel intelectual. *Aceasta semnifică [faptul] că Dumnezeu este continuu în Sine însuși mai presus de orice nivel spiritual al omului, dar, prin coborâre, Se poate face proporțional omului, adică poate da omului un dar pe măsura omului. Omul face la fiecare din nivelurile sale această dublă experiență: experiența lui Dumnezeu accesibil lui și experiența lui Dumnezeu Care depășește infinit ceea ce îi dă* (idem, „Sfântul Maxim Mărturisitorul – viața, scrierile și gândirea teologică și spirituală –”, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, traducere, introducere și note de Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Pr. Alexandru Atanase Barna, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017, pp. 54-55).

⁶³ Ierom. Policarp Pîrvuloiu, „Introducere” la Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, p. 316 (= Ierom. Policarp, *Introducere la Omilia a XXII-a*).

⁶⁴ Ierom. Policarp, *Introducere la Omilia a XXII-a*, p. 313.

⁶⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 8, p. 327. *Tocmai pentru aceasta vin să vă sfătuiesc*, afirma Sfântul Vasile cel Mare, *că nu trebuie să dați cu totul acestor oameni cârma minții voastre, cum ați da cârma unei corăbii, și nici să-i urmați oriunde v-ar duce, ci să primiți de la ei atât cât vă e de folos și să știți ce trebuie să lăsați la o parte* (Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 1, p. 318).

⁶⁶ Cf. *Pilde* 4: 23.

⁶⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 4, p. 321.

acestei atitudini, Sfântul Vasile cel Mare se folosește de două exemple luate din natura înconjurătoare: adunarea polenului de către albine și culegerea trandafirilor: 1) *După cum celelalte ființe se desfată numai de mirosul sau de culoarea florilor, dar albinele pot lua din flori și mierea, tot așa și aici, oamenii, care nu caută în astfel de scrieri numai plăcutul și agreabilul, pot să scoată din ele și folos pentru suflet. Așadar, întocmai după exemplul albinelor, trebuie ca și noi să ne împărtășim din scrierile autorilor profani. Căci acelea nici nu se duc fără nicio alegere la toate florile, nici nu încearcă să aducă tot ce găesc în florile peste care se așază, ci iau cât este nimerit pentru lucrul lor, iar restul [îl lasă]. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din acele [cărți] cât ni se potrivește și corespunde adevărului, iar peste restul să trecem*⁶⁸; 2) *Și, după cum atunci când culegem flori de trandafir, dăm la o parte spinii, tot așa, din astfel de scrieri, să culegem tot ceea ce ne este folositor și să ne și ferim de ce este vătămător*⁶⁹. O primă concluzie este că *chiar de la început se cuvine ca [pe] fiecare dintre învățături să o cercetăm și să o adaptăm scopului urmărit*⁷⁰, care este *pregătirea celeilalte vieți*⁷¹. Fericirea respectivei vieți este atât de mare, încât *dacă cineva ar aduna cu mintea și ar strânge la un loc toată fericirea de când există oameni, ar găsi că nu poate fi egalată nici cu cea mai mică parte din bunătățile acelei vieți*⁷².

*Spre viața aceasta ne conduc Sfintele Scripturi, dar pentru că nu e cu puțință priceperea adâncimii înțelesului Sfintei Scripturi, din pricina vârstei tinerilor, cuprinsă între 12 și 15 ani, unii dintre ei fiind chiar nepoți ai Sfântului Vasile, iar alții membrii ai comunității pe care el o păstorea*⁷³, *până atunci să ne exercităm dinainte ochiul sufletului, ca în umbră și oglindă*⁷⁴, *cu alte învățături ce nu se deosebesc cu totul de ale noastre, imitându-i pe soldații care fac exerciții de luptă pe câmpul de instrucție: aceștia, antrenându-și mâinile și picioarele, dobândesc o deosebită dibăcie, primind, astfel, în lupte răsplata pentru jocurile lor. Ei bine, și noi trebuie să ne gândim că ne găsim în fața unei lupte, cea mai de seamă dintre toate luptele, pentru a cărei pregătire suntem datori să facem și să îndurăm tot ce ne stă în puțință și să stăm de vorbă și cu poeții, și cu scriitorii, și cu oratorii, și cu toți oamenii de la care am putea avea vreun folos oarecare pentru cultivarea sufletului. Prin urmare, la fel cum vopsitorii pregătesc, mai întâi, prin oarecare [prelucrări], obiectul ce are să primească vopseaua și apoi îl colorează, fie în purpuriu, fie altfel, tot așa și noi, dacă vrem ca slava binelui să rămână în noi neștersă, să ne inițiem mai întâi în scrierile profane, iar mai apoi vom înțelege și învățăturile cele sfinte și de taină. Și, după ce ne-am obișnuit să privim soarele în apă, putem să ne îndreptăm privirile și spre lumina lui*⁷⁵. Avem, așadar, două feluri de învățături, cea dumnezeiască și cea profană, după cum și două feluri de înțelepciuni, cea dumnezeiască și cea profană. Deosebirea dintre ele este *așa cum însușirea proprie a unui pom e de a fi încărcat de rod copt, dar și frunzele ce tremură pe ramuri îi dau pomului o anumită podoabă, tot așa și cu sufletul: rodul lui este în primul rând adevărul; dar nu e neplăcut ca el să fie învelit cu înțelepciunea din afară sau profană*

⁶⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 4, p. 321.

⁶⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 4, p. 321.

⁷⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 4, p. 321.

⁷¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 2, p. 318.

⁷² Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 2, p. 318.

⁷³ Ierom. Policarp, *Introducere la Omilia a XXII-a*, p. 313. În legătură cu nepoții săi, Sfântul Vasile se exprimă: *Prin înrudire de fire, sunt pentru voi îndată după cei ce v-au născut și vă iubesc tot atât de mult ca și părinții voștri; și, dacă nu cumva mă înșel în privința voastră, cred că, uitându-vă la mine, nu le veți duce dorul părinților* (Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 1, p. 317).

⁷⁴ Cf. I Corinteni 13: 12.

⁷⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 2, p. 319.

(ἔξωθεν sau θύραθεν), așa cum și frunzele îi oferă fructului adăpost și acel aspect împlinit⁷⁶. Drept pildă, Sfântul Vasile cel Mare îi aduce pe marele Moise, care s-a apropiat de contemplarea „Celui ce este”⁷⁷ numai după ce și-a antrenat mai întâi mintea cu învățăturile egiptenilor⁷⁸, dar și pe înțeleptul Daniel, despre care se spune că, pe când era în Babilon, numai după ce a învățat bine înțelepciunea caldeenilor, s-a apropiat de învățăturile [cele] dumnezeiești⁷⁹.

Sfântul Grigorie Teologul se dezvăluie, printr-o parte dintre *Epistolele* sale, ca un educator atent al rudelor după sânge, manifestând o grijă deosebită față de copiii lui Nicobulos⁸⁰, soțul nepoatei sale Alypiana, dintre aceștia distingându-se strănepotul cu același nume de Nicobulos, căruia îi dedică mai multe *Epistole*⁸¹. Din conținutul lor se distinge preocuparea Sfântului Grigorie Teologul față de educația profană și, mai ales, moral-duhovnicească a lui Nicobulos și frații lui, recomandându-i pe ei celor mai faimoși profesori ai vremii, retori și sofști, precum și guvernatorilor și episcopilor din metropole unde aceștia își desfășurau studiile⁸². Astfel, *Epistolele* Sfântului Grigorie Teologul adresate acestora din urmă sau care se referă la educația strănepoților lui *se structurează sub forma unui veritabil traseu paideic, în care putem observa și evalua evoluția cultural-spirituală a strănepoților, iar, prin extensie, și a tinerilor, cărora Sfântul Părinte le atrage atenția că literatura creștină, în general, și scrierile sale, în mod special, au un rol educativ pregnant: Trăsătura principală a scrierilor mele este aceea de a fi educative prin maxime și reflecții, acolo unde este cu putință. După cum tatăl copiilor de neam nobil este ușor de recunoscut, la fel în cazul scrierilor; și aceasta nu mai puțin ca în privința celor ce au dat naștere [și care sunt recunoscuți] grație caracteristicilor corporale. La fel este și cu [scrierile] mele*⁸³. Educația profană specifică vremii se cuvine să fie îmbinată, după Sfântul Grigorie Teologul, cu cea morală și duhovnicească, primită în familie și în Biserică, pentru ca în viața tinerilor să lucreze harul dumnezeiesc. În acest sens, Sfântul Grigorie Teologul îi scria, printre altele, episcopului Teodor al Tyanei, căruia îi încredințase strănepoții, următoarele: *Copiii preaiubitului meu Nicobulos vin în oraș spre a învăța tahigrafia; să ai față de ei o privire binevoitoare și părintească (deoarece pentru acestea nu stau împotriva canoanele) și veghează ca să meargă cât mai des la biserică. Intenționez ca, în ceea ce privește caracterul, ei să fie modelați după forma virtuții, aflându-se cât mai des în preajma Desăvârșirii tale*⁸⁴.

Dacă Sfântul Vasile cel Mare se referea mai ales la educația tinerilor, așa cum s-a precizat mai sus, cu vârstele cuprinse între 12 și 15 ani, unii dintre ei fiindu-i și nepoți, care studiau la un *grămătic* (*grammaticus*)⁸⁵, iar Sfântul Grigorie Teologul la cea a strănepoților

⁷⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 3, p. 319.

⁷⁷ Cf. *Ieșirea* 3: 14.

⁷⁸ Cf. *Fapte* 7: 22.

⁷⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia către tineri*, 3, pp. 319-320.

⁸⁰ Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola 157. Către Teodor*, 2, trad. de Ierom. Policarp Pîrvulescu, în Clement Alexandrinul et al., *Scrieri*, p. 385 (= Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola 157*).

⁸¹ Ierom. Policarp Pîrvulescu, „Introducere” la Sfântul Grigorie Teologul, *Epistole cu privire la educația lui Nicobulos*, în Clement Alexandrinul et al., *Scrieri*, p. 379 (= Ierom. Policarp, *Introducere la Sfântul Grigorie Teologul*).

⁸² Ierom. Policarp, *Introducere la Sfântul Grigorie Teologul*, p. 379.

⁸³ Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola 52. Către același Nicobulos*, 3, trad. de Ierom. Policarp Pîrvulescu, în Clement Alexandrinul et al., *Scrieri*, p. 383.

⁸⁴ Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola 157*, 2-3, p. 385.

⁸⁵ Ierom. Policarp, *Introducere la Omilia a XXII-a*, p. 313.

lui⁸⁶, în schimb, Sfântul Ioan Gură de Aur se raportează la momentul începerii educației creștine, schițând chiar *un program de educație creștină familială* a copiilor, conform căruia părinții lor, tată și mamă, sunt primii educatori sau profesori de viațuire și conduită creștină, fapt pentru care întreaga educație trebuie să graviteze în jurul vieții sfânt-duhovnicești, așa cum este trăită în Biserică, conform organelor Revelației dumnezeiești, *Sfânta Tradiție* și *Sfânta Scriptură*. Cu alte cuvinte, se are în vedere pedagogia lucrării harului dumnezeiesc în sufletul copilului, care suflet *este maleabil și ușor modelabil în bine sau în rău*⁸⁷. De aceea, în partea a doua (16-90) a micului său tratat *Despre slava deșartă și despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, care tratat s-a bucurat de notorietate abia începând cu secolul al XVII-lea și reprezintă prima operă din literatura creștină antică dedicată exclusiv educației copiilor, precum și primul tratat sistematic de pedagogie creștină⁸⁸, Sfântul Ioan Gură de Aur aseamănă sufletele copiilor mai întâi cu *mărgăritarele sau perlele*, care pot fi *ușor de modelat* doar la început, *îndată după prinderea lor*⁸⁹, apoi cu *tablourile și statuile*, care sunt realizate treptat, dar fără abatere de la ceea ce se dorește ca ele să reprezinte⁹⁰.

După Sfântul Ioan Gură de Aur, sufletul unui copil este aidoma și unei cetăți, de curând zidită și întemeiată, *care are cetățeni străini ce n-au încă experiența niciunui lucru*, iar pentru chivernisirea ei este nevoie de legi, chiar *legi înfricoșătoare și aspre*, care trebuie să fie puse în aplicare. Asta înseamnă că apărătorii legilor sunt cetățenii acelei cetăți, care îi învață pe toți cei nou veniți, indiferent de vârstă, buna viațuire. *Cei care au fost crescuți într-un fel rău de viațuire, când sunt bătrâni, sunt greu de schimbat, deși nu cu neputință, căci, dacă vor, pot și ei să se schimbe. Cei [tineri], însă, care n-au încă experiența vieții, vor primi cu ușurință legile cetății, iar legiuirea creștinilor este pentru bunul mers al întregii lumi*⁹¹. Pentru zidirea cetății, subînțelegându-se zidirea duhovnicească a sufletului, se are în vedere ca cele cinci simțuri ale omului să fie *meterezele și porțile* respectivei cetăți, iar *întreg trupul să fie ca un zid*. Așadar, porțile acestui zid sunt: *ochii, limba, auzul, mirosul și... pipăitul*. Prin aceste porți intră și ies cetățenii acestui oraș, cu alte cuvinte, prin aceste porți *gândurile sunt corupte sau îndreptate*⁹². De aceea, se cuvine să facem pentru porțile respective *canaturi și zăvoare de aur din cuvintele lui Dumnezeu*, ceea ce înseamnă să-i învățăm pe copii să aibă aceste [cuvinte] *neconținut pe buze, chiar și când merg, nu oricum, nici superficial și nici rar, ci continuu*. Porțile nu trebuie să fie acoperite numai cu *foițe de aur, ci, dimpotrivă, să fie făcute groase și solide, lucrate în întregime din aur; în locul pietrelor obișnuite să aibă încrustate pietre prețioase. Zăvor al acestor uși să fie Crucea Domnului, alcătuită în întregime din pietre prețioase, așezată de-a curmezișul ușilor*. Prin aceste porți să nu se strecoare în cetate *oameni amestecați și stricați*, adică orice gând urât

⁸⁶ Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola 157*, 2, p. 385.

⁸⁷ Ierom. Policarp Pîrvuloiu, „Introducere” la Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre slava deșartă și despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, în Clement Alexandrinul et al., *Scrieri*, p. 340 (= Ierom. Policarp, *Introducere la Sfântul Ioan Gură de Aur*).

⁸⁸ Ierom. Policarp, *Introducere la Sfântul Ioan Gură de Aur*, p. 342.

⁸⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre slava deșartă și despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 20-21, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, în Clement Alexandrinul et al., *Scrieri*, pp. 352-353 (= Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*).

⁹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 22, p. 353.

⁹¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 23-27, pp. 353-354.

⁹² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 27, p. 354.

sau vorbe de ocară⁹³, ci numai Împăratul Iisus Hristos, căci *după ce acest oraș va fi gata construit*, altfel spus, după ce sufletul copilului va deprinde educația și, în consecință, viețuirea creștină, *nu va locui în el un om, ci Însuși Împăratul tuturor*⁹⁴.

Îndemnul constant al Sfântului Ioan Gură de Aur către părinți, prin extensie, către părinții din toate timpurile, este: *crește un atlet pentru Hristos*⁹⁵, mai mult, *un filosof și un cetățean al cerurilor*⁹⁶, ceea ce înseamnă pentru părinții înșiși, tată și mamă, atât un mod de iertare a propriilor păcate, cât și o revărsare de bunătăți din partea lui Dumnezeu peste întreaga familie, căci cine lucrează pentru educarea propriului copil, se ostenește, de fapt, pentru el însuși, deoarece, *dacă vei întipări în sufletul lui, încă fraged, învățăturile cele bune*, cu alte cuvinte, învățăturile Bisericii, *nimeni nu va putea să i le desprindă; ele se întăresc ca și sigiliul aplicat pe ceară*⁹⁷. Însă, atunci, ca și acum, adică *în vremea noastră, fiecare părinte își dă toată silința să-i învețe pe copiii lui artele, literatura, oratoria, dar niciunul nu se interesează câtuși de puțin să educe sufletul lor*⁹⁸. Prin urmare, este vital pentru un copil ca instrucția lui în cele duhovnicești să înceapă încă din casa lui, altfel spus, din familia lui⁹⁹, pentru a i se imprima în el *caracterul unui bărbat sfânt*¹⁰⁰. Așa va învăța și va deprinde, de pildă, că neprihănirea, adică starea de feciorie, *este de mare folos la căsătorie, nu numai pentru cumpătarea tânărului, dar și pentru cea a soției*, deoarece *dragostea lor va fi mai curată; Dumnezeu va fi cu mai multă îndurare și va umple acea căsătorie de nenumărate binecuvântări*; mai mult, *Dumnezeu va face ca bărbatul să aibă neconținut în inima sa dragoste față de soția lui și să fie atât de stăpânit de această dragoste, încât să nu se mai uite la altă femeie*¹⁰¹.

III. Lucrarea minunilor

Viețile Sfinților Trei Ierarhi și învățăturile lor alcătuiesc, așadar, *dreptare ale Ortodoxiei*, cu alte cuvinte, calea de urmat în Biserica Ortodoxă. De aceea, doresc să vă pun în atenție trei minuni sau fapte minunate din viețile celor Trei Sfinți Trei Ierarhi, care minuni pot fi, la rândul lor, alte mesaje ale lor:

1) Mai întâi, doresc să evoc felul în care Sfântul Efrem Sirul (306-373), cinstit la 28 ianuarie, a învățat limba greacă, chiar spre sfârșitul vieții sale pământești, dacă avem în vedere faptul că Sfântul Efrem Sirul trece la Domnul în 373, iar Sfântul Vasile cel Mare ajunge episcop al Cezareei Capadociei în 370. Sfântul Efrem Sirul, pe când era în pustie și luând cunoștință despre faptele și învățăturile Sfântului Vasile cel Mare, se ruga lui Dumnezeu ca să-i descopere în cel fel este acesta. Prin lucrarea Sfintei Treimi, el a văzut în vis un stâlp de foc, al cărui capăt ajungea la cer, și a auzit un glas, zicându-i: *Efreme, Efreme, în ce chip vezi acest stâlp de foc, în acest fel este Vasile*. Efrem, luând cu sine un tâlmaci, căci nu știa limba greacă, a mers în Cezareea Capadociei, unde au ajuns în

⁹³ Toate acestea și orice înclinație spre rău trebuie să fie omorâte *înăuntru, așa cum îi omoară albinele pe trântori și nu-i lasă nici să iasă afară, nici să bâzâie* (Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 35, p. 357).

⁹⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 28, pp. 354-355.

⁹⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 19, 39, 63, 90, pp. 352, 358, 366, 374.

⁹⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 39, p. 358.

⁹⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 20, p. 352.

⁹⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 18, p. 352.

⁹⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 68, p. 367.

¹⁰⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 80, p. 372.

¹⁰¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, 81, p. 372.

momentele prăznuirii Botezului Domnului Iisus Hristos. Și, privind în taină de departe, l-a văzut pe Sfântul Vasile, mergând cu multă slavă la biserică. Atunci, Sfântul Efrem i-a zis tălmaciului: *Mi se pare că în zadar ne-am ostenit, frate, pentru că acesta, fiind într-o asemenea stare, nu este precum l-am văzut.*

Totuși, ei au mers la biserică, unde s-au așezat într-un colț, la loc ascuns, iar Sfântul Efrem își zicea: *Mă minunez cum noi, fiind în pustie și suferind greutatea și zăduful zilei, n-am sporit nimic, iar acesta, fiind întru atâta cinste omenească, este stâlp de foc.* Însă, Sfântul Vasile cel Mare a fost înștiințat de către Sfântul Duh despre prezența Sfântului Efrem în biserică și l-a trimis la el pe arhidiaconul său, indicându-i locul unde se afla, ca să-l cheme în Sfântul Altar. Înțelegând prin tălmaci mesajul ierarhului, Sfântul Efrem a răspuns celui ce-l chema: *Ai greșit, frate, pentru că noi suntem străini și nu ne știe arhiepiscopul.* Arhidiaconul s-a întors ca să-i spună Sfântului Vasile cuvintele Sfântului Efrem. În acel timp, Sfântul Vasile tocmai citea *Sfânta Evanghelie*, iar Sfântului Efrem i se dă să vadă o limbă ca de foc grăind prin gura Sfântului Vasile. După ce a terminat de citit, Sfântul Vasile i-a zis iarăși arhidiaconului: *Mergi și spune acelui monah străin: „Cinstite Efreme, vino în Sfântul Altar, că te cheamă arhiepiscopul!”* Pus în fața acestei relatări, Sfântul Efrem a grăit: *Cu adevărat, mare este Vasile, cu adevărat, stâlp de foc este Vasile, cu adevărat, Duhul Sfânt vorbește prin gura lui!* Și l-a rugat pe arhidiacon să-i transmită Sfântului Vasile ca să se întâlnească după terminarea sfinteii slujbe.

În fine, s-au întâlnit în schevofilachion, adică în locul unde erau păstrate veșmintele, Sfintele Vase și odoarele bisericii. Au vorbit cu ajutorul tălmaciului, iar Sfântul Efrem s-a împărtășit cu Preacuratele Taine din mâinile Sfântului Vasile. După ospățul convenit, Sfântul Efrem i-a cerut Sfântului Vasile ca să-i dăruiască, prin lucrarea Sfântului Duh, un dar, și anume, darul de a vorbi în limba greacă. Sfântul Vasile s-a învoit să ceară acest dar pentru Sfântul Efrem, având în vedere sfințenia acestuia din urmă și efortul făcut de a fi venit până la Cezareea. Au mers în biserică, unde au făcut *îndelung rugăciune*. Apoi, Sfântul Vasile i-a zis: *Pentru ce, cinstite Părinte, nu primești sfințire de preot, vrednic fiind?* Răspuns-a lui prin tălmaci: *Fiindcă sunt păcătos, stăpâne.* Sfântul Vasile replică: *O, de aș avea eu numai păcatele tale!* În continuare, i-a zis Sfântului Efrem: *Să facem metanie.* Și, ingenunchind, el a pus mâna pe capul Sfântului Efrem și a rostit cu glas tare *Rugăciunea de hirotonie întru preot.* După aceasta, Sfântul Vasile a zis către Cuviosul Efrem: *Poruncește acum să ne ridicăm.* Și s-a limpezit graiul fericitului Efrem și a zis în limba greacă: *„Mântuiește, miluiește, ridică-ne și ne păzește pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău.* În felul acesta, împlinindu-se cuvântul *Sfintei Scripturi*, atunci va sări șchiopul ca cerbul și limpede va fi limba gângavilor¹⁰², Sfântul Efrem a ajuns preot și cunoscător de limbă greacă. Tălmaciul său a fost și el hirotonit diacon, iar după trei zile au plecat de la Sfântul Vasile cel Mare spre pustia lor¹⁰³. Închei această minune prin a adăuga că Sfântul Vasile cel Mare a desfășurat nu doar o mare operă filantropică, ci și o bogată activitate de apărare a credinței creștine prin scrieri, care sunt cuprinse în 4 volume din *Patrologia Graeca* (29-32).

2) Sfântul Grigorie de Nazianz a folosit, prin lucrarea Sfântului Duh, puterea cuvântului în chip convingător, astfel că și-a câștigat apelativul de *Cuvântătorul de Dumnezeu*, adică *Teologul*. Se afirmă că el a fost chemat la Constantinopol, deoarece atât de mulți căzuseră în rătăcirea lui Arie, încât doar o singură biserică rămăsese ortodoxă, adică biserica *Învierii*. După o îndelungă perioadă de cuvântări și omilii în această biserică, starea

¹⁰² Vezi *Isaia* 35: 6.

¹⁰³ *Proloagele*, I, pp. 825-828.

lucrurilor s-a schimbat și în toată capitala nu mai era decât o singură biserică a lui Arie, toate celelalte redevenind ortodoxe. Dintre acele omilii, *Cele cinci Cuvântări Teologice* sunt cele mai vestite¹⁰⁴. De altfel, scrierile Sfântului Grigorie Teologul se împart în *Cuvântări*, *Poeme* și *Scrisori*, fiind cuprinse tot în 4 volume din *Patrologia Graeca* (35-38).

3) Un profesor de teologie de la Tesalonic, care este mirean¹⁰⁵, avea de dat un răspuns urgent la o chestiune foarte importantă, cu care se confrunta, în acel timp, Biserica Ortodoxă din Grecia. El și-a amintit că undeva, la un Sfânt Părinte, citise ceva în legătura cu respectiva chestiune, iar memoria lui reținuse numele Sfântului Ioan Gură de Aur. Însă, nu putuse să identifice acel pasaj din scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur și, în această situație, s-a rugat ca Dumnezeu să-l ajute, într-un fel sau altul, pentru a fi sigur că nu va greși cu soluția pe care urma să o dea față de respectiva chestiune. De aici se desprind, ca o pildă pentru mine, pe de o parte, smerenia profesorului, care nu s-a încrezut doar în memoria și capacitatea sa intelectuală, iar pe de altă parte, așezarea lui spre rugăciune.

După terminarea rugăciunii sună telefonul, iar la capătul firului era, prin iconomie dumnezeiască adaug eu, nimeni altul decât un faimos ucenic al Sfântului Paisie Aghioritul¹⁰⁶. Cei doi se cunoșteau, iar respectivul ucenic i-a invocat motivul că iese din Sfântul Munte și vine până la Tesalonic, cu diferite treburi, prilej cu care dorește să-l viziteze la el acasă, pentru că au ceva de discutat. Bucuria a fost mare pentru profesorul de teologie, iar momentul întâlnirii s-a desfășurat într-o deosebită atmosferă duhovnicească, plină de emoții și alese discuții. Printre ele, profesorul a adus în atenție și chestiunea care îl preocupa. Acel ucenic, având aceeași așezare duhovnicească și aceleași harisme cu cele ale Sfântului Paisie, i-a confirmat soluția, iar profesorul îi spune: *Parcă am citit ceea ce spunei la Sfântul Ioan Gură de Aur, dar nu mai pot să găsesc pasajul respectiv*. Discuția avea loc lângă biblioteca distinsului profesor, exact unde se aflau volumele cu scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur din *Patrologia greacă*, ele fiind nu mai puține de 18 la număr (volumele 47-64). Și cum profesorul plimba mâna pe lângă volumele respective, neștiind pe care să-l tragă, Părintele respectiv, adică ucenicul Sfântului Paisie Aghioritul, i-a sugerat să tragă volumul în dreptul căruia se afla mâna profesorului în acel moment. Trăgându-l și punându-l în mâinile sale, volumul i se deschide chiar la pasajul pe care îl căuta, dar al cărui conținut i-l relatase puțin mai înainte și Părintele respectiv. Profesorul se uită mirat la el, iar Părintele îi spune: *De ce te miri? Același Duh Sfânt, Care a fost atunci, este și acum*. Cu alte cuvinte, cei ce caută desăvârșirea duhovnicească și ajung la ea au parte de același conținut al *Revelației dumnezeiești* și, implicit, al *Cincizecimii*, prin experiența sau experiența personală a lucrării harului dumnezeiesc necreat, iar Sfinții le devin contemporani, după cum și ei, la rândul lor, devin contemporani Sfinților.

IV. Sinaxar și icoană

Prin cele spuse mai sus, intenția mea este ca să vă atrag atenția, printre altele, și asupra a două detalii. Când ne uităm în calendarul bisericesc sau în *Sinaxar*, pentru ziua de 30 ianuarie, observăm că cei trei Sfinți Ierarhi sunt înșirați în ordinea Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Ioan Gură de Aur. Însă, dacă privim icoana cinstirii lor la 30 ianuarie, observăm că, în forma ei clasică, Sfântul Ioan Gură de Aur este

¹⁰⁴ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. II, Editura *Basilica* a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 205.

¹⁰⁵ Numele lui este Dimitrie Țelenghidis.

¹⁰⁶ Într-o primă formă a acestui cuvânt, am făcut confuzia dintre acest ucenic și însuși Sfântul Paisie Aghioritul, fapt lămurit ca urmare a întâlnirii cu profesorul Dimitrie Țelenghidis la Tesalonic, pe data de 5 iunie 2018.

așezat în mijloc, iar ceilalți Sfinți Părinți sunt zugrăviți de-a dreapta și de-a stânga. În alte reprezentări iconografice, în dreapta Sfântului Vasile este întâlnit și Sfântul Chiril al Alexandriei, iar în partea stângă a Sfântului Grigorie Teologul este pictat și Sfântul Atanasie cel Mare, formând, cu toții, ceea ce este numită *lira Sfântului Duh*, fiindcă cei cinci Sfinți Părinți ai Ortodoxiei s-au evidențiat ca apărători ai dogmei Sfintei Treimi¹⁰⁷. Dubla întrebare care se pune, așadar, este: de ce avem aceste diferențe în înșiruirea celor trei Sfinți Ierari sau pentru care motiv Sfinții Părinți au rânduit ca Sfântul Ioan Gură de Aur să fie așezat la mijloc în reprezentarea iconografică, între ceilalți Sfinți menționați? Răspunsurile găsite sunt acestea:

1) în calendarul bisericesc sau în *Sinaxarul* zilei, ordinea este dată, conform observației personale, de anul adormirii fiecărui Sfânt într-un Domn, cu alte cuvinte, se respectă istoria și avem înșiruirea Sfântului Vasile cel Mare († 379), Sfântul Grigorie Teologul († 390) și Sfântul Ioan Gură de Aur († 407);

2) în icoana consacrată cinstirii lor împreună, îl vedem la mijloc zugrăvit pe Sfântul Ioan Gură de Aur, nu pentru că i se dădea o întâietate personală față de ceilalți doi Sfinți Părinți, nici deoarece ciclul sărbătorilor din anul bisericesc dedicate Sfinților Trei Ierarhi începea și se încheia cu Sfântul Ioan Gură de Aur (13 noiembrie și 27 ianuarie), între aceste două sărbători fiind cele ale Sfinților Vasile cel Mare (1 ianuarie) și Grigorie Teologul (25 ianuarie), până la cinstirea lor în comun (30 ianuarie)¹⁰⁸, după cum nici datorită săvârșirii *Dumnezeieștii Liturghii* a Sfântului Ioan Gură de Aur cel mai des de-a lungul anului bisericesc, ci pentru alte două pricini, care le întărește și pe celelalte: pe de o parte, Sfântul Ioan Gură de Aur era considerat cel mai mare hermeneut sau interpret al *Sfintei Scripturi*, *ca nimeni altul*, precum și propovăduitor al ei, încât *dacă nu ar fi fost acest Sfânt*, după cum se precizează în *Sinaxarul* zilei din 30 ianuarie, (*măcar că este cu cutezare a o zice*) *ar fi trebuit ca iarăși să vină Hristos pe pământ*¹⁰⁹; pe de alte parte, Sfântul Ioan Gură de Aur era luat ca argument de împăcare în disputele și discuțiile vremii. Când, într-o împrejurare sau alta, clerul și credincioșii Bisericii se aflau într-o dezbatere mai aprinsă, toate încetau în momentul în care cineva aducea argument din învățăturile Sfântului Ioan Gură de Aur¹¹⁰. De

¹⁰⁷ Informația este luată de la domnul Spiridon Țițigos, profesor al Facultății de Teologie a Universității Kapodistriene și Naționale din Atena, cu ocazia conferinței *Introducere în Patrologie*, ținută la Facultatea de Teologie și Științele Educației a Universității Valahia din Târgoviște, în ziua de vineri, 18.05.2012, de traducere ocupându-se semnatarul acestui studiu. De menționat că a fost o vreme când și Sfântul Grigorie de Nyssa a fost cuprins în triada Sfinților Părinți alături de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie Teologul, formând cunoscuta schemă a celor trei Sfinți Părinți Capadocieni, dar pentru faptul că în scrierile sale au fost găsite greșeli de învățătură, el a fost înlocuit cu Sfântul Ioan Gură de Aur, vezi Γαζή, *Ο δεύτερος βίος*, pp. 189-191, 226-232.

¹⁰⁸ După unii cercetători, acest ciclu al sărbătorilor închinat Sfântului Ioan Gură de Aur ar fi constituit pretextul izbucnirii disputei între adepții celor trei Sfinți Părinți, vezi Αθαν. Δ. Παλιούρας, *Η υπέρβαση του έφημέρου μέσα από την εικονογραφία των Τριών Ιεραρχών*, Ιωάννινα, 1992, p. 35, nota 3.

¹⁰⁹ *Historia Institutionis*, în PG 29, CCCXCII B (392 B); Αγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, *Συναξαριστής. Ιανουάριος – Φεβρουάριος*, p. 189; *Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ιανουάριος*, p. 732 (din acest *Sinaxar* a fost scoasă remarca despre rolul Sfântului Ioan Gură de Aur privind propovăduirea *Evangeliei* și determinarea venirii Mântuitorului lumii Iisus Hristos); pentru traducerea în limba română vezi și *Sinaxarul Slujbei Sfinților Trei Ierarhi*, p. 514: *încât de n-ar fi fost acesta*, adică Sfântul Ioan Gură de Aur, (*măcar că este o cutezare să zicem așa*), *ar fi trebuit ca iarăși să vină Hristos pe pământ*.

¹¹⁰ Informație luată de la domnul Spiridon Țițigos, vezi mai sus nota 107. În același sens, vezi și Sfântul Ioan al Efhaitelor, *Comentariu la marile liste ale sărbătorilor*, în PG 120, 1135 A; Ανδρέου Ευγγουπούλου, „Αγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, «Πηγὴ τῆς Σοφίας»”, în *Αρχαιολογικὴ Ἐταιρεία* 1942-1944, pp. 1-36.

altfel, sunt de părere că datorită acestor două motive, Sfântul Ioan Gură de Aur este cel dintâi descris în *Sinaxarul* zilei de 30 ianuarie¹¹¹.

V. Concluzii

Teologia ortodoxă, ca experiență sfânt-duhovnicească a legăturii cu Dumnezeu, depășește orice știință, prin faptul că subiectul ei este multiplu: pe de o parte, Dumnezeu Care Se descoperă pe Sine și, pe de altă parte, omul care se înalță, prin lucrarea harului dumnezeiesc necreat, la cunoașterea Lui, prin metoda viețuirii isihaste sau a dobândirii vieții sfânt-duhovnicești, cu cele trei trepte ale ei, amintite anterior, curățirea, luminarea și îndumnezeirea. În schimb, referitor la celelalte științe, subiectul este omul care cercetează și caută, prin metode specifice fiecărei științe, iar obiectul este creația lui Dumnezeu. De aceea, atunci când teologia a fost „percepută” sau „primită” ca știință, catalogată în rândul *științelor pozitive* pentru caracterul ei „experimental” și practic¹¹², și cultivată în mediul universitar, ea a fost numită *cea mai înaltă dintre științe*, conform, de pildă, jurământului de doctor în Teologie practicat în Facultățile de Teologie din Grecia¹¹³, fiind, în același timp, considerată *știință în fapt și în adevăr*¹¹⁴, *știința științelor și o imensă cucerire socială a Creștinismului*¹¹⁵, ceea ce înseamnă, în cuvintele Părintelui Gheorghe Metallinós, *o recunoaștere socială a Bisericii*¹¹⁶ și a prezenței sale în mediul universitar. În felul acesta, teologia a primit, *din punct de vedere istoric, și sensul metodei de apropiere față de Dumnezeu*, menționat mai sus, *dar și al cercetării și al aportului științific cât privește realitatea bisericească și expunerea sistematică a credinței creștine*¹¹⁷.

Experiențele duhovnicești ale Sfinților Bisericii și învățăturile ei sunt înmagazinate în diferite *mărturii* (texte, monumente, expresii ale artei etc.) ale prezenței și mersului Bisericii în lume, ca *trup* al Mântuitorului lumii Iisus Hristos. Teologia, ca știință, sub forma disciplinelor care fac parte din programa de studii, fie la nivelul preuniversitar, fie la cel universitar (de licență, masterat și doctorat), *caută, trage concluzii, reabilitează în mod critic, studiază și interpretează toate aceste mărturii sau scoate din ele în dialogul neîntrerupt al Bisericii cu lumea. Așadar, partea prezenței istorice a Bisericii, care poate să fie cercetată cu mijloacele științei și să fie percepută rațional, reprezintă subiectul cercetării științifice teologice*, importantă fiind această cercetare nu doar pentru trecutul Bisericii, ci și pentru prezentul ei în istorie¹¹⁸.

În cadrul acestui demers de studiere a mărturiilor Bisericii este încadrată și educația oferită în Facultățile de Teologie, prin care educație sunt transmise studenților, pe de o parte, cunoștințele obținute din roadele cercetării științifice teologice, iar pe de altă parte, le este

¹¹¹ Ἀγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, *Συναξαριστής. Ἰανουάριος – Φεβρουάριος*, pp. 189; Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἰανουάριος, pp. 731-732; *Sinaxarul Slujbei Sfinților Trei Ierarhi*, pp. 513-514. Acestor motive s-ar adăuga, după unii cercetători, și o anumită simpatie a Sfântului Ioan al Efhaitelor pentru Sfântul Părinte al cărui nume îl purta, adică pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, vezi Ἀνδρέου Ἐυγγουπόου, *op. cit.*, p. 31.

¹¹² Π. Ν. Τρεμπέλα, *Ἐγκυκλοπαιδεία τῆς Θεολογίας*, Ἀθῆναι, 1980², p. 137 (= Τρεμπέλα, *Ἐγκυκλοπαιδεία*).

¹¹³ Pr. prof. dr. emerit Gheorghe Metallinós, „Teologul în slujirea Bisericii”, trad. din lb. greacă și completări ale unor note de lect. dr. Ion Marian Croitoru, în Pr. Ion Vicovan, Pr. Paul-Cezar Hârlăoanu, Emilian-Iustinian Roman (editori), *Teologia academică și responsabilitatea ei în misiunea Bisericii*, Colecția *Episteme* 22, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 94 (= Metallinós, *Teologul*).

¹¹⁴ Τρεμπέλα, *Ἐγκυκλοπαιδεία*, p. 136.

¹¹⁵ Ἡλ. Β. Οἰκονόμου, *Αἱ Θεολογικαὶ Σχολαὶ εἰς τὴν διακονίαν τῆς Ἐκκλησίας*, Ἀθῆναι, 1981, pp. 8, 94.

¹¹⁶ Metallinós, *Teologul*, p. 94.

¹¹⁷ Metallinós, *Teologul*, p. 93, nota 1.

¹¹⁸ Metallinós, *Teologul*, p. 95.

indicată orientarea în viața Bisericii, adică în viața cea după învățătura Fiului lui Dumnezeu Iisus Hristos, așa cum o trăiesc și o experimentează Sfinții, într-o societate în care, mai mult decât în alte epoci, virtutea și curățirea sunt abandonate în fața tehnologiei și a consumismului, iar desăvârșirea duhovnicească a omului este înlocuită cu perfecționarea aparatelor și a mașinilor, nu spre folosul omului, ci spre câștigul economic, acestea din urmă, adică aparatele și mașinile, ajungând chiar să fie considerate mai valoroase decât viața unui om. Așadar, Biserica Mântuitorului lumii Iisus Hristos, adică Biserica Ortodoxă, fiind Biserica cea *una, sfântă, sobornicească și apostolească*, pășește în lume cu pașii Sfinților de ieri, de astăzi și de mâine. În consecință, raportarea la experiențele lor, care formează teologia empirică, această teologie reprezentând singura realitate dinamică și vitalizatoare a sinergiei dintre teologia academică și misiunea Bisericii în societatea contemporană¹¹⁹, trebuie să rămână o constantă a educației teologice, deoarece *Dumnezeu nu este marele absent al străduințelor istorice ale omului*, din contră, El este prezent în istorie și Cel Care îl inspiră pe om¹²⁰. De aceea, Ortodoxia *nu reprezintă o epocă a istoriei, ci adevărul ei*, pentru că ea are trecut, dar, cu mult mai mult, prezent și viitor, iar garantul ei este conștiința Bisericii, al cărei cap este Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii Iisus Hristos¹²¹.

În acest sens, edificatoare este o apoftegmă din *Patericul egiptean*. Zicea Avva Isidor Pelusiotul că *mai mult folosește viața fără de cuvânt decât cuvântul fără viață. Căci viața și tăcând folosește, iar cuvântul și strigând supără. Dar dacă și cuvântul și viața se vor întâlni, fac icoană a toată filosofia*¹²², cu alte cuvinte, a întregului mod de gândire și viețuire conform învățăturii Domnului Iisus Hristos. Această învățătură este moștenită, păstrată și transmisă în lume de către Biserica Ortodoxă. Prin Sfinții ei, după cum sunt și Sfinții Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur, cinstiți astăzi, Biserica i-a păstrat respectivei învățături, într-o formă dinamică, acuratețea și autenticitatea, de-a lungul veacurilor. Acest fapt garantează realitățile vieții sfânt-duhovnicești, care îi conferă omului contemporan, credincios Ortodoxiei, transformarea interioară și raportarea exterioară cuvenite și trăite în legătură cu Dumnezeu Cel în Sfânta Treime revelat și slăvit, cu semenii și sine însuși, cu întreg universul văzut și nevăzut, spre folosul de obște al societății și dobândirea calității de cetățean al Împărăției lui Dumnezeu.

¹¹⁹ Vezi studiul meu, din care este luată și această ultimă parte a prezentării de față, cu unele modificări, *Teologia empirică, singura realitate dinamică și vitalizatoare a sinergiei dintre teologia academică și misiunea Bisericii în societatea contemporană*, susținut la Simpozionul Internațional *Facultatea de Teologie: statut academic și misiune eclesială*, Craiova, 4-7 octombrie 2017, aflat în tipar. Pentru o altă variantă a acestui studiu, cu același titlu, vezi *Ortodoxia* 11/1 (2019), seria a II-a, pp. 26-47.

¹²⁰ Κωνσταντίνου Παπαπέτρου, *Πίστη και γνώση*, Αθήνα, 1987, p. 7.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 17, 19.

¹²² Pentru Avva Isidor Pelusiotul, 1, în *Patericul ce cuprinde în sine cuvinte folositoare ale Sfinților bătrâni*, Col. *Izvoare duhovnicești* 1, Alba Iulia, 1993/1994, p. 107.

BIBLIOGRAFIE

- [1] Bonis, C. G., „Worship and dogma: John Mavropous, Metropolitan of Euchaita (11th century); his Canon on the three hierarchs, and its dogmatic significance”, în *Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75 Geburtstag*, Amsterdam: A.M. Hakkert, 1967-1971, vol. 1, 1967.
- [2] Braniște, E., „Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin”, în *Biserica Ortodoxă Română 1-2* (1958).
- [3] Camariano-Cioran, Ariadna, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Institute for Balkan Studies 142, Thessaloniki, 1974.
- [4] Clement Alexandrinul / Vasile cel Mare, Sfântul / Ioan Gură de Aur, Sfântul / Grigorie Teologul, Sfântul / Ieronim, Fericitul / Augustin, Fericitul, *Scrieri cu tematică pedagogică*, PSB, Seria nouă 16, Editura Basilica, București, 2016.
- [5] Croitoru, Ion I., *Ortodoxia și Apusul în tradiția spirituală a românilor. Unitatea Ortodoxiei și apărarea credinței ortodoxe în fața propagandei protestante din secolul al XVII-lea*, vol. I, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2012.
- [6] Donnegan, James, *A New Greek and English Lexicon*, Philadelphia, 1844.
- [7] Hofmann, J. B., *Ἑτυμολογικὸν Λεξικὸν τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς*, ἐξελληνισθὲν ὑπὸ Ἀντωνίου Δ. Παπανικολάου, Ἀθήνα, 2009³.
- [8] Ică, Diac. asist. Ioan I., „Teologie și teologi după Sfântul Grigorie de Nazianz”, în *Mitropolia Ardealului* 34/1 (1989).
- [9] Jaeger, Werner, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1966.
- [10] Kazhdan, A., „Mauropous, John” în A. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1991.
- [11] Lamerand, P. E., „La fête des trois Hiérarques dans l’Église Grecque”, în *Bessarione* 4 (1898-1899).
- [12] Maxim Mărturisitorul, Sfântul, *Mistagogia*, traducere, introducere și note de Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Pr. Alexandru Atanase Barna, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017.
- [13] Metallinos, Pr. prof. dr. emerit Gheorghe, „Teologul în slujirea Bisericii”, trad. din lb. greacă și completări ale unor note de lect. dr. Ion Marian Croitoru, în Pr. Ion Vicovan, Pr. Paul-Cezar Hârlăoanu, Emilian-Iustinian Roman (editori), *Teologia academică și responsabilitatea ei în misiunea Bisericii*, Colecția Episteme 22, Editura Doxologia, Iași, 2016.
- [14] *Mineii pe Ianuarie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010.
- [15] *Patericul ce cuprinde în sine cuvinte folosite ale Sfinților bătrâni*, Col. *Izvoare duhovnicești* 1, Alba Iulia, 1993/1994.
- [16] *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, ed. J. - P. Migne, Paris, 1857-1866.
- [17] *Proloagele*, vol. I (septembrie-februarie), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, București, 2011.
- [18] Stiernon, Daniel, „Jean Mauropous”, în *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome VIII, Beauchesne, Paris, 1974.
- [19] Voicu, Arhid. Prof. Dr. Constantin, *Patrologie*, vol. II, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009.
- [20] Γαζή, Έφη, *Ο δεύτερος βίος των Τριών Ιεραρχών. Μια γενεαλογία του «ελληνοχριστιανικού πολιτισμού»*, Εκδόσεις ΝΕΦΕΛΗ, Αθήνα, 2004².
- [21] Δημητράκου, Δ., *Μέγα Λεξικόν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, τόμος Ζ', Αθήνα, 1964.
- [22] Καρποζήλου, Αποστόλου Δ., *Συμβολή στή μελέτη τοῦ βίου καί τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος*, Ἰωάννινα, 1982².
- [23] Καρποζήλου, Αποστόλου Δ., *Συμβολή στή μελέτη τοῦ βίου καί τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος*, Ἰωάννινα, 1982².
- [24] Κωνσταντίνου Παπαπέτρου, *Πίστη καί γνώση*, Αθήνα, 1987.
- [25] Λινάρδου, Ν., *Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι ὑπὸ Βυζαντινῶν ἐγκωμιαζόμενοι*, Αθήνα, 2005.
- [26] Μεταλληνός, Γεωργ. Δ., „Τρεῖς Ἱεράρχαι”, în *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* 11^{ος} τόμος, Αθήνα, 1967.
- [27] Μεταλληνός, Πρωτοπρεσβύτερος Γεώργιος Δ., „Η κριτική της ελληνικής φιλοσοφίας από τους Τρεις Ἱεράρχες και το αληθινό νόημά της”, în *Περγαμηνή Β'* (2007).
- [28] Μεταλληνοῦ, Π. Γεωργίου Δ., *Στὰ μονοπάτια τῆς Ρωμοσύνης. Σταθμοὶ στὴν ἱστορικὴ διαδρομὴ τοῦ ὀρθοδόξου Ἑλληνισμοῦ*, Ἐκδόσεις Ἀρμός, Αθήνα, 2008.
- [29] Μητσάκης, Καρυοφύλλης, *Το ἔμψυχον ὕδωρ (Μελέτες μεσαιωνικῆς καὶ νεοελληνικῆς φιλολογίας)*, Αθήνα, 1983² (Αθήνα, 2000³; Θεσσαλονίκη, 1973¹).

- [30] Μπόνης, Κωνσταντῖνος, *Ὁρθόδοξος λατρεία καὶ δόγμα. Ἰωάννου, Μητροπολίτου Εὐχαΐτων τοῦ Μαυρόποδος (11^{ος} αἰ.), ὁ Κανὼν εἰς τοὺς Τρεῖς Ἱεράρχες καὶ ἡ δογματικὴ αὐτοῦ σημασία*, Ἀθήναι, 1967.
- [31] Μπρατσιώτου, Παν. Ἰ., *Ἡ διὰ μέσου τῶν αἰώνων ἐπιβίωσις τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, Ἀθήναι, 1972².
- [32] Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, Ἀγίου, *Συναξαριστῆς τῶν δώδεκα μηνῶν*, τόμος Γ', Ἰανουάριος – Φεβρουάριος, Θεσσαλονίκη, 1998⁴.
- [33] Ξυγγοπούλου, Ἀνδρέου, „Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, «Πηγὴ τῆς Σοφίας»”, ἰν *Αρχαιολογικὴ Ἐταιρία 1942-1944*.
- [34] *Ὁ Μέγας Συναξαριστῆς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Τόμος Α', Μὴν Ἰανουάριος*, Ἀθήναι, 2003⁸.
- [35] Οἰκονόμου, Ἡλ. Β., *Αἱ Θεολογικαὶ Σχολαὶ εἰς τὴν διακονίαν τῆς Ἐκκλησίας*, Ἀθήναι, 1981.
- [36] Παλιούρας, Ἀθαν. Δ., *Ἡ ὑπέρβασις τοῦ ἐφημέρου μέσα ἀπὸ τὴν εἰκονογραφία τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, Ἰωάννινα, 1992.
- [37] Σκουτέρη, Κωνσταντίνου, „Μηνήματα τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν”, ἰν *Εἰκοσιπενταετηρικὸν Ἀφιέρωμα στὸν Μητροπολίτη Νεαπόλεως καὶ Σταυρουπόλεως κ. Διονύσιο*, Ἀνάτυπο, Ἔκδοσις Ι. Μητροπόλεως Νεαπόλεως καὶ Σταυρουπόλεως Νεάπολη, Θεσσαλονίκη, 1999.
- [38] Τρεμπέλα, Π. Ν., *Ἐγκυκλοπαιδεία τῆς Θεολογίας*, Ἀθήναι, 1980².
- [39] Φειδᾶ, Βλάσιος Ἰω., „Ἡ Ἐκκλησία καὶ ὁ κόσμος κατὰ τοὺς Τρεῖς Ἱεράρχες”, ἰν *Ἐπίσημοι Λόγοι*, πρυτανεῖα Γ. Μπαμπινιώτη 2000-2003, vol. ΚΓ' (XXXIII), Ἀθήνα, 2005.

VALOAREA TRUPULUI ÎN SCRIERILE SFINŢILOR PĂRINŢI

Pr. Prof. Univ. Dr. Leontin POPESCU,
Facultate de Istorie, Filosofie și Teologie
Universitatea "Dunărea de Jos" din Galați,
ROMÂNIA,
E-mail: prleonpopescu@yahoo.it

ABSTRACT

The human body was endowed with great honor by the embodiment of God's Son and it can become the dwelling of the Holy Spirit by receiving the Holy Sacraments, the body is washed by Baptism, it is anointed with the Holy Myrrh and it feeds on the very Body and Blood of the Saviour. Cherishing the body is also based on its very important role, that of being the natural organ where the spiritual life of a person becomes manifest in this world, the soul being the main animator and guide of the body. Christianity is trying to find middle ground in estimating body values, thus neither underestimating it, as the Gnostics do, nor overestimating it, by bestowing a cultic manifestation on it, as it sometimes happens in the modern world.

Keywords: *body, grace, soul, redemption, sacraments;*

INTRODUCERE

Trupul intră în chip necesar în structura ființei omului ca una din cele două părți constitutive. Astfel, în lumina Sfintei Scripturi, trupul omului este creat de Dumnezeu într-un chip deosebit față de celelalte făpturi, spre a-l face capabil să colaboreze cu sufletul.

„Trupul și sufletul – zice Sf. Maxim Mărturisitorul - sunt părți ale omului, și părțile au cu necesitate o referire una la alta pentru ca ele constituie întregul care le caracterizează, iar cele referite una la alta sunt din cele ce totdeauna și oriunde au venit la existența deodată, constituind ca părți, prin întâlnirea lor, specia întreaga și nefiind despărțite între ele decât prin cugetare spre cunoașterea a ceea ce este după ființă fiecare, — e cu neputința ca sufletul și trupul, ca părți ale omului, să se anticipeze sau să-și urmeze, pentru ca altfel așa numita rațiune a referirii uneia la alta se va topi”¹.

Trupul omenesc s-a bucurat de o mare cinste prin întruparea Fiului lui Dumnezeu și poate deveni lăcaș al Duhului Sfânt prin primirea Sfintelor Taine, trupul se spală cu Botezul, se unge cu Sfântul Mir și se hrănește cu însuși Trupul și Sângele Mântuitorului², căci prin

¹ SANCTUS MAXIMUS CONFESSORIS, *Ambiguorum Liber*, în JP. Migne, PG., vol. 91, col. 1032-1417, aici, col. 1099CD: ”Si enim hominis partes, sicut ante redditum est, corpus et anima constituuntur, partes autem necessario relationem ad aliquid accipiunt; totum enim habet omnino praedicamentum: que vero sic dicuntur ad aliquid, eorum sunt quae simul ubique et semper secundum generationem sunt, quemadmodum partes speciem totam coitu perficiunt, sola intelligentia ad hoc dignoscendum quid sit secundum essentiam unumquodque a se invicem separata: animam igitur et corpus merito partes hominis inter se invicem ante subsistere temporaliter aut post subsistere impossibile est, alioqui ratio illa quae sic dicitur ad aliquid solvetur”.

² *TEOLOGIE MORALA ORTODOXA*, curs pentru institutele teologice, VII, București, IBMBOR, 1980, p. 114.

însăși viața sa Cuvântul lui Dumnezeu devenit trup ne-a lăsat o piatră de temelie. Dacă Hristos ar fi trăit printre noi ca un înger sau ca un duh, niciodată nu am fi putut să îl imităm, dar dacă a trăit ca om, El ne-a pus în față un model cu puțință de urmat, un model desăvârșit, pe care omul este invitat să îl urmeze, pentru a ajunge să moștenească viața veșnică.

„După învățătura Bisericii, valoarea trupului vine mai întâi de la faptul că este creat de Dumnezeu Care a creat sufletul, nu de un zeu interior cum credeau gnosticii și anumiți filozofi. Prin felul cum l-a creat, arată de asemenea ca i-a acordat o atenție deosebită”³, deoarece pe celelalte ființe le-a creat numai cu cuvântul. El însuși a modelat trupul omului din țărână. „Luând, Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață”. (Fac. 2, 7).

1. Întruparea Fiului lui Dumnezeu argument pentru prețuirea trupului

Prețuirea trupului se fundamentează și pe rolul foarte important pe care îl are, de a fi organ firesc de manifestare a vieții sufletești a persoanei umane în lumea aceasta, sufletul fiind principalul animator și conducător al trupului.

Creștinismul încearcă să meargă pe o cale de mijloc în estimarea valorilor trupești, astfel nu-l subestimează ca gnosticii, dar nici nu-l supraestimează acordându-i o manifestare cultică, așa cum se întâmplă uneori în lumea modernă. Trupul este un colaborator indispensabil al sufletului în viața aceasta pământească, fiind însuși instrumentul de exercitare a sufletului asupra lumii actuale materiale. El este mobilul cel mai la îndemână al sufletului pentru concretizarea vieții spirituale. De aceea trupul este nu numai colaborator dar și părtaș la toate înălțările și căderile sufletului și împreună răspunzător de faptele săvârșite în viață.

Prin Întruparea Sa ca om, Fiul lui Dumnezeu dă un respect deosebit materiei în general, și trupului în special. Mai mult unirea celor două firi – umană și dumnezeiască – în persoana unică a lui Hristos nu se face în detrimentul nici uneia dintre ele. Firea dumnezeiască a lui Hristos se manifestă fără a absorbi firea umană, iar firea umană o urmează pe cea dumnezeiască așa după cum au stabilit Sf. Părinți de la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon:

“Urmând Sfinților Părinți, învățăm în unanimitate să mărturisim pe unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul născut, recunoscut în două firi, în chip neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, fără ca din cauza unirii să se desființeze deosebirea firilor ci fiecare din cele două firi păstrându-și însușirile ei și unindu-se într-o persoană și într-un ipostas, nu în două persoane împărțit și despartit, ci pe unul și același Fiu, Unul născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul Iisus Hristos”⁴.

Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos, este cea mai mare taină a Bisericii. Taina lui Hristos acoperă toată realitatea istorică și fizică a creației⁵: „Cu adevărat, mare este taina dreptei credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri... S-a înălțat întru slavă” (I Tim. 3, 16). Și acest Trup înălțat prin puterea divină are un mod de existență spiritual-supranatural, ce devine la rândul său taină în Taina Euharistiei. Colegată Întrupării și apoi Crucii și Învierii lui Hristos, Biserica este și ea prin Euharistie o mare taină, o taină sacramentală, ca mediu de iradiere și

³ *Ibidem*, p. 114

⁴ Pr. prof. dr. Dumitru STANILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, II, București, IBMBOR, 2003, p. 36; vezi și pr. prof. dr. Dumitru RADU (coord.), *Îndrumări Misionare*, București, IBMBOR, 1986, p. 315.

⁵ Gheorghe SAVA, „Le baptême - participation à la mort et à la resurrection du Christ”, în: *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2003, p. 159.

prelungire în timp a tainei lui Hristos. Datorită lui Hristos Care le-a instituit, Sfintele Taine sunt centrul vieții bisericești și condiție indispensabilă pentru lărgirea trupului Bisericii.

Hristos recapitulează în Sine toate lucrurile și toți oamenii - prin mijlocul umanității Sale ridicate la o înălțime mai presus de fire -, pot întâlni personal pe Dumnezeu în mod vizibil: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (Ioan 1, 18). Tot ceea ce Dumnezeu a desăvârșit în Iisus Hristos și ceea ce Hristos a transmis Bisericii în forma sacramentală începând cu Întruparea și sfârșind cu Învierea și Înălțarea Sa a desăvârșit ca Dumnezeu⁶. Viața divină a intrat în lume prin Iisus Hristos. Și acest lucru îl descriu martorii, apostolii care au văzut și au auzit cele ce a făcut Hristos. Viața de jertfă a Mântuitorului ni se transmite nouă în mod obiectiv prin Sfintele Taine.

Între toate Tainele divine, Taina Hristos este am putea spune cea mai mare⁷. Dumnezeu-Omul este unirea ipostatică, personală a divinității cu umanitatea, rămânând în același timp Dumnezeu adevărat și Om adevărat. Sintagma: *Taina lui Hristos* cuprinde deci persoana lui Dumnezeu-Omul și opera Sa pentru mântuirea Bisericii care în acest mod ia parte la Taină⁸. Pentru aceasta a traduce termenul grecesc μυστηριον prin *sacrament* sau *secret* nu face altceva decât să ascundă acțiunea divină sau acțiunea liturgică. Cu atât mai mult, cu cât pentru mistici, cărora le-a fost revelată taina, nu mai este niciun *secret*. Revelația este cu adevărat un element esențial al Tainei, și ca să fie o taină ea trebuie să fie revelată, descoperită⁹.

Hristos, Taina Omului și a Bisericii, începe cu Întruparea. Taina Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu cuprinde în sine puterea și sensul tuturor Sfintelor Taine creștine, toate simbolurile Scripturii și toată comprehensiunea creaturilor vizibile și inteligibile. Sfintele Patimi, Crucea, Mormântul și Învierea nu sunt decât continuarea Întrupării¹⁰. Noul Testament ne prezintă umanitatea lui Hristos ca și chipul vizibil al lui Dumnezeu invizibil, epifania sacramentală a Fiului lui Dumnezeu. Hristos nu este doar Cuvântul voinței lui Dumnezeu către noi, oamenii, ci este prezența personală a lui Dumnezeu care S-a făcut Om și, totodată, este realitatea perfectă a prezenței lui Dumnezeu în Sfintele Taine: „Cine Mă vede pe Mine Îl vede pe Tatăl” (Ioan 14, 9).

Datorită acestor considerente Biserica Ortodoxă nu considera materia în general, și trupul omului în special ca fiind rele în sine. Căderea în păcat a adus stricăciunea deopotrivă la om, atât la partea sufletească, cât și la partea trupească.

În cartea sa, „Omul – ființă necunoscută”, Alexis Carrel¹¹ ne-a dezvăluit o parte din tainele organismului. El considera că, fie numai și după abilitatea mâinilor omului și tăria dreaptă a corpului, ne dăm seama că aceasta determină realizarea unui mare progres încât între om și animal se află, chiar din punct de vedere trupesc, o prăpastie de netrecut.

Încă din antichitate s-a dezvoltat o întreagă filosofie a trupului¹² și indiferent de școlile cărora aparțin, filosofii au ajuns în cele din urmă la aceleași concluzii. În esență,

⁶ Carlo ROCCETTA, *I sacramenti della fede*, Dehoniane, Bologna, 1998, vol. I, p. 186.

⁷ Franco GOMIERO, „I sacramenti: dalla vita del Padre alla vita dei figli”, în: *Rivista di pastorale liturgica*, nr. 3 (1999), p. 29-36, aici p. 30.

⁸ Odo CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Roma, 1985, aici p. 38.

⁹ *Ibidem*, p.38.

¹⁰ Dumitru RADU, „Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema comuniunii”, teză de doctorat, în: *Ortodoxia*, 1-2(1978), p. 17-389, aici p. 29.

¹¹ Alexis CARREL, *Omul – ființă necunoscută*, București, Edit. Cugetarea, 1939.

¹² Pr. Asist. Dr. Gheorghe SIMA, „Om trupesc și om duhovnicesc”, în: *Studii Teologice*, nr. 3-4, (2001), p. 144 - 160, aici p. 145.

acestea se refereau la faptul că trupul este disprețuit ca „dușman al sufletului” sau devine util ca „sclav” al acestuia, însă cu el se poate face orice, mergând și până la debarasarea de el sub diverse forme.

Pentru platonicieni, unirea sufletului cu trupul era considerată o decădere¹³. Atitudinea stoicilor în ceea ce privește trupul, este de a suporta existența trupului așa cum sunt suportate toate evenimentele exterioare, așadar aceștia manifestau o certă indiferență față de trup, considerându-l fără valoare. „Pentru tot ce privește trupul, spune Epictet, nu trece dincolo de simpla utilitate”¹⁴.

Sfânta Scriptură combate aceste idei, învățând că trupul nu este un simplu obiect din carne și oase, posedat de om în timpul existenței pământești, lepădat în momentul morții și recuperat în ziua învierii. Trupul exprimă persoana în diferitele ipostaze ale vieții. Valoarea trupului omenesc nu stă numai în superioritatea sa biologică față de tot ce-l înconjoară, ci mai ales pentru faptul că poartă în sine lucrarea specială a sufletului cu toată complexitatea activităților raționale și a formelor lui de sensibilitate¹⁵. „Nu-i partăcică din corpul omenesc - zice Minucius Felix - care sa nu îndeplinească o trebuința, sau care sa nu constituie o podoaba”¹⁶. Iar Sf. Vasile cel Mare atrage atenția asupra faptului că trupul i-a fost dat omului de Dumnezeu de a fi locașul sufletului: „Înțeleptul adevărat (...) are trupul (drept) sala de meditație și de locuința sigura a sufletului”¹⁷.

Deși supus stricăciunii și morții fizice din cauza păcatului, prin harul Mântuitorului Hristos, trupul se va bucura de înviere, devenind nemuritor, dar în chip spiritual. O dovadă bine întemeiată o avem prin moaștele sfinților și respectul față de trupurile celor morți, reprezentat prin cultul morților, predicat de biserică.

La fel cum Mântuitorul Iisus Hristos a respectat activitatea trupului demonstrându-ne prin patimile și răstignirea trupului Său pe cruce, ca exemplu pentru omenire că trupul nostru este un vehicul al sufletului spre viața veșnică, tot astfel și oricare om trebuie să ia în considerare pentru viața veșnică activitatea și existența trupului. Sf. Maxim Mărturisitorul ne aduce pentru valoarea pozitivă a trupurilor argumentul suprem și anume acela prin care se afirmă că Fiul lui Dumnezeu Însuși și-a asumat trupul omenesc, S-a Înălțat la cer, mai presus de toți îngerii, șade cu el la dreapta Tatălui și cu el va veni să prefacă întreg universul și să mântuiască sufletele și trupurile noastre:

„Caci taina lui Hristos e cea mai tainica dintre tainele dumnezeiești, fiind în tot sensul și în toate privințele granița a toata desăvârșirea existenta și viitoare și mai presus de tot hotarul și de toata mărginirea. Iar aceasta taina ne învață ca împreună cu Dumnezeu Cuvântul cel întrupat și desăvârșit făcut om este și subzista trupul luat din noi și de o ființa cu noi, unit cu El după ipostas; cu acest trup S-a și înălțat la cer «mai presus de toata începătoria și stapânia și puterea și domnia și decât tot numele ce se numește, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor» (Ef. 1, 21), și șade împreună cu Dumnezeu și Tatăl acum și veacurile nesfârșite, după ce a străbătut cerurile și a ajuns mai presus de toate, și iarăși va să prefacă și să

¹³ PLATON, *Phaidon sau Despre suflet*, în trad. Petru Cretia, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 125.

¹⁴ Gh. SIMA, *Om trupesc și om duhovnicesc*, p. 145.

¹⁵ D. STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, I, 2003, p. 392.

¹⁶ MINUCIUS FELIX, *Octavius*, în JP. Migne, PL. vol. 03, col. 231-366, aici col. 287B: „Nihil membrorum est, quod non et necessitatis causa sit, et decoris”.

¹⁷ SANCTUS BASILIUS MAGNUS, *Constitutiones monasticae*, în JP: Migne, PG., vol. 31, col. 1322-1429, aici col. 1359C: „Qui enim vere philosophus est, ei cum corpus sit loco scholae et gymnasii, sitque eidem animi sedes firmissima”.

preschimbe totul și ca să mântuiască sufletele și trupurile noastre, cum am crezut și credem și stăruim pururea să credem”¹⁸.

Astfel, Mântuitorul ne face părtași la Trupul Său prin instituirea Sfințelor Taine, spălându-ne cu apa botezului, hrănindu-ne cu pâinea și vinul Sfintei împărtașanii, prin aceasta trupul nostru devenind părtaș și lăcaș al Duhului Sfânt. Prin convertire trupul creștinului devine vas de cinste, iar prin desfrânare se profanează¹⁹. După cum spune Sfântul Apostol Pavel (1 Corinteni 3: 16) „Nu știți că voi sunteți templul lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?”. Iar către Romani (6:12): „Deci, păcatul să nu mai domneasca în trupul vostru muritor și să nu mai ascultați de poftele lui, să nu mai dați în stăpânirea păcatului mădularile voastre ca niște unelte ale nelegiurii, ci dați-vă pe voi înșivă lui Dumnezeu, ca vii din morți cum erați și dați lui Dumnezeu mădularile voastre ca pe niște unelte ale neprihănirii”.

2. Valoarea trupului în scrierile Sf. Părinți

Trupul, prin natura sa, nu este rău, însă supunerea sufletului de către trupul care este supus patimilor, cu alte cuvinte, viețuirea orânduită după trup, este potrivit învățăturilor Sfinților Părinți, o lipsă de înțelepciune. Cuvintele Apostolului Pavel dovedesc și ele că trupul este apt să primească curățirea de întinăciunile pricinuite de săvârșirea păcatului. Prin urmare, dacă trupul ar fi rău după natura sa și sufletul bun în mod desăvârșit, atunci niciunul din ele nu ar avea de ce să fie curățit, deoarece, ceea ce este rău prin natură, nu poate fi purificat în niciun mod. Methodiu de Olimp consideră că trupul nu este creat pentru stricăciune, ci tocmai pentru ar fi purificat:

„Trupul – zice el - se afla între stricăciune și nesticăciune, dar el nu este nici stricăciune, nici nesticăciune. Atunci când a fost dominat prin intermediul plăcerilor de stricăciune, el, care era făptura nesticăciunii, a înclinat către «țărâna pământului». Ca urmare, a fost dat morții de către Dumnezeu, pentru a fi cumișit, dar n-a fost părăsit, nici lăsat prada stricăciunii. Învingând moartea prin înviere, iarăși a fost redat nesticăciunii, pentru ca nu cumva stricăciunea să moștenească nesticăciunea”²⁰.

¹⁸ S. MAXIMUS CONFESSORIS, *Ambiguorum Liber*, col. 1331CD: ”Si omnium enim mysteriorum diviniorem mysteriosissimum est Christi, quod utique omni secundum omnem intellectum vel existenti vel existurae perfectioni limites imponit, quodque omnium limitum ac finium repagula supergreditur, hoc vero mysterium cum incarnato ac perfecte homine Dei Verbo et esse et exsistere corpus docet de nostra carne desumptum atque nobis coessentiale, unitum ipsi secundum substantiam, cum quo et assumptus est in coelos, «supra omnem principatum et potestatem et virtutem nomenque quodcumque nominatur, non modo in hoc saeculo, sed etiam in futuro» (Ef. 1, 21), atque cum Deo atque Patre nunc et per interminata saecula sedet, omnes transgressus coelos et superior omnibus factus, et rursus veniet, ut reformet atque instauret universum nostrasque animas salvas reddat et corpora, sicut credidimus et credimus sepeque utinam credere perseveremus”.

¹⁹ Magistrand Gheorghe PAPUC, ”Viața creștină după Epistola Sfântului Apostol Pavel”, în: *Studii Teologice*, nr. 5-6, (1955), p. 353-367, aici p. 358.

²⁰ METHODIUS EPISCOPUS ET MARTYRUS, *Ex libro de Resurrectione*, în JP. Migne, PG. vol. 18, col. 265-330, aici col. 311D – 314A: ”Quare cum caro inter confinia corruptionis et incorruptionis, ac nec corruptio nec incorruptio facta est; victa vero propter voluptatem, quanquam incorruptionis opus et possessio, fuisset a corruptione: propterea corruptioni mancipata est. Postquam ergo victa fuisset a corruptione, mortique propter castigationem tradita, noluit Deus, ceu haereditatem, corruptioni ad victoriam relinquere: sed victa rursus morte per resurrectionem, incorruptioni reddit, ut ne corruptio incorruptionem, sed magis incorruptio, quod est corruptibile in haereditatem accipieret”.

În lucrarea sa „*Adversus Haereses*”²¹, **Sfântul Irineu** menționează că au fost unele glasuri ce au afirmat că trupurile ar fi zidite dintr-o materie coruptibilă, rea în esență. Sfântul combate însă o asemenea idee „sau mai degrabă neștiință și orbire”²², sprijinindu-se pe adevărul scripturistic al proniei divine, negând răutatea materiei-trup întrucât Dumnezeu însuși s-a îngrijit cu mâinile Sale de ea vindecându-i suferința:

”Pentru că Făcătorul tuturor lucrurilor, Cuvântul lui Dumnezeu, Care a dat chip dintru început omului, când lucrul mâinilor Sale s-a slăbit prin răutate, Acesta i-a dat vindecare în multe feluri. Și El a rânduit o vreme în care să se separe mădulele, pe care El le-a făcut și iarăși altă vreme când să restaureze întregul om în mod deplin, făcându-l pe el, prin Sine, desăvârșit prin învierea Sa. Pentru că, cum putea să vindece Acesta mădulele trupului și să le readucă la starea cea dintâi, dacă mădulele vindecate de El nu au puterea să primească mântuirea? Iar dacă e numai un dar temporar ceea ce El le-a dat, El nu a dat nimic important aceluia, pe care El i-a vindecat. Sau cum pot spune ei, că trupul este incapabil să primească viața, care curge de la El, când au primit vindecarea prin El? Căci viața vine prin vindecare și nestrucăciunea prin viață. De aceea, El le-a dat vindecare și, în același timp, viață. Și Cel care dă viața este Cel care dă lucrului Său nestrucăciune”²³.

Prin urmare, Sfântul Irineu dorește să evidențieze faptul că Dumnezeu nu s-ar fi apropiat niciodată de trup dacă acesta ar fi fost rău, mai mult decât atât, nu ar fi avut niciun motiv să îl tămăduiască, întrucât Hristos a venit în lume să înlăture răul, nu de a-l sprijini și încuraja.

Mai departe în demersul său, Sfântul Irineu arată că dacă trupurile ar fi fost rele în sine, Dumnezeu nu le-ar fi readus la viață, El neavând niciun motiv pentru a înmulți izvoarele răului în lume. Un alt argument scripturistic invocat de Sfântul Irineu se bazează pe cuvintele Sfântului Apostol Pavel din Epistola către Filipeni:

”Cât pentru noi cetatea noastră este în cer, de unde și așteptăm Mântuitor, pe Domnul Iisus, care va transfigura trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale, ca Cel care poate să lucreze ca să îl supună Sieși” (Filipeni 3: 20, 21). ”Și când va transfigura trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale? Căci se știe, că acest trup de acum e de carne și e smerit, pentru că se întoarce în pământ. Însă atunci când va fi transfigurat, va deveni din muritor și stricăcios unul nemuritor și nestrucăcios, nu din cauza firii sale, ci prin puterea lucrării Domnului, Care poate să dea celui muritor nemurirea și celui stricăcios nestrucăciune”²⁴.

Astfel, Sfântul Irineu remarcă faptul că dacă Mântuitorul Iisus Hristos și-a asumat firea omenească a trupului nostru și a dus-o la desăvârșire prin Înviere și Înălțarea la cer, iar la A

²¹ SANCTUS IRENAEUS, *Adversus Haereses*, în JP. Migne, PG., vol. 17a, col. 433-1224.

²² *Ibidem*, col. 965A: ”Hanc sententiam imo hanc ignorantiam et caecitatem induxit”

²³ *Ibidem*, col. 1155CD-1156A: ”Fabricator enim universorum Dei Verbum, qui et ab initio plasmavit hominem, a malitia inveniens labefactum suum plasma omni modocuravit: hoc quidem et secundum unumquodque membrum, sicut et in suo plasmate est; hoc autem et in semel totum sanum et integrum redintegravit hominem, perfectum eum sibi praeparans ad resurrectionem. Et quam enim causam habebat carnis membra curare, et restituere pristinum characterem si non habebant salvari, quae ab illo curata fuerant? Si enim temporalis erat ab eo utilitas, nihil grande praestitit bis qui ab eo curati sunt. Aut quomodo dicunt non esse capacem carnem vitae, quae est ab eo, quae percepit curationem ab eo? Vita enim per curationem, incorruptela autem per vitam efficitur. Qui igitur curationem confert, hic et vitam; et qui vitam, hic et incorruptela circumdat plasma suum”; vezi și pr. prof. Dumitru I. BELU, ”Sfinții Părinți despre trup”, în: *Studii Teologice*, nr. 5-6, (1957), p. 299-309, aici p. 300.

²⁴ *Ibidem*, col. 1158BC-1159B: ”Manifestum est quoniam corpus quod est caro, quod et humiliatur cadens in terram. Transfiguratio autem eius, quoniam cum sit mortalis et corruptibilis, immortalis sit et incorruptibilis; non secundum propriam substantiam, sed secundum Domini operationem, qui potest mortali immortalitatem, et corruptibili circumdare incorruptibilitatem”.

doua venire toate trupurile vor fi transfigurate potrivit firii Sale omenești, atunci de o asemenea mărime nu s-ar putea bucura un trup care ar fi rău prin natura sa. Pe de altă parte, recunoaște și afirmă faptul că Sfânta Scriptură are cuvinte aspre referitoare la trup, dar în aceeași măsură ne îndemână să apreciem din Sf. Scriptură nu doar versetele în care trupul este „coborât”, ci trebuie să le acceptăm și pe acelea care ne vorbesc laudativ și pozitiv despre trup²⁵.

Această așa zisă ”dispută” biblică cu privire la trup este explicată de Tertulian prin aceea că trupul și sufletul sunt egale:

”Dar nu pentru că trupul și sufletul sunt două se deosebesc între ele ; dimpotrivă, ele sunt mai degrabă pereche, fiindcă formează amândouă o unitate și nu poate cineva să facă deosebirea păcatelor după deosebirea celor două elemente, încât să creadă că unul este mai ușor iar altul mai grav. Și trupul și sufletul sunt opera lui Dumnezeu, unul plăsmuit cu mâna, iar celălalt cu suflarea Sa. De îndată ce amândouă își au obârșia în Domnul, oricare din ele păcătuiește și-L supără în egală măsură pe Domnul. Sau poți tu deosebi fapta cărnii și a sufletului ? Unirea și îmbinarea acestora sunt de așa natură în viață și în moarte, încât vor învia cândva amândouă deopotrivă ori pentru viață, ori pentru judecată, fiindcă de bună seamă egale le-au fost greșelile sau nevinovăția”²⁶.

Sfântul Serapion de Thmuis, înfocat apărător al dogmei de la Niceia (325) alături de Sf. Atanasie cu care are o corespondență literară extraordinară, se înscrie și el în aceeași luptă împotriva ereziei maniheilor²⁷ combătând ideea că trupurile au fost zidite de satana, iar sufletele de Dumnezeu, și în consecință toate trupurile sunt rele. Pentru a infirma acestea, Sfântul Serapion pornește de la faptul că nici sufletul dar nici trupul nu sunt apte să rămână în slujirea lor atunci când ceea ce este de la Dumnezeu trece de partea diavolului și ceea ce este de la diavol trece de partea lui Dumnezeu, arătând prin aceasta că trupul de multe ori dă dovadă de înfrânare, însă sufletul dovedește lipsă de cumpătare²⁸. Dacă trupul ar fi rău prin natura sa, după cum susțin maniheii, logic ar fi ca el să se înfățișeze astfel în toate acțiunile sale²⁹. Urmând același raționament, dacă sufletul ar fi pe deplin bun, el nu ar trebui sub niciun chip să abdice către cele ale diavolului.

Sfântul Serapion întărește această judecată, afirmând că experiența ne arată însă că trupul slujește adesea lui Dumnezeu, prin aceea că se înfrânează, iar sufletul ajunge să slujească diavolului prin aceea că își pierde credința și rostește blasfemii³⁰.

Înțelegem de aici că trupul care își poate struni pornirile instinctive este un trup al virtuții, care poate fi, după cuvântul Apostolului, templu al Duhului Sfânt³¹. Pentru a admite

²⁵ *Ibidem*, col.1163C.

²⁶ TERTULIANUS, *Liber de Poenitentia*, în JP. Migne, PL. vol. 01, 160-220, aici, 1341: ”Sed non eo interse fifferunt, quod corpus et spiritus duo sunt; alioquin eo magis patia sunt, quia duo unum efficiunt: ne quis pro diversitate meteriarum peccata eorum discerunt, ut alterum altero levius aut gravius existimet. Siquidem et caro et spiritus, Dei res: alia, manu eius expressa; alia, afflatu eius consummata. Cum ero ex pari ad Dominum pertineant: quodcumque eorum deliquerit, ex pari Dominum offendit. An tu discernas actus carnis et spiritus? Quorum et in vita et in morte, et in resurrectione, tantum communionis atque consortii est ut pariter aut in vitam aut in iudicium suscitentur: quia scilicet pariter aut deliquerint aut innocenter egerint”.

²⁷ SANCTUS SERAPION THUMUITANUS EPISCOPUS, *Liber adversus Manichaeos*, în JP. Migne, PG., vol. 40, col. 899-922.

²⁸ *Ibidem*, col. 910CD.

²⁹ *Ibidem*, col. 903C.

³⁰ *Ibidem*, col. 910D: ”Et contra diabolo corpus, ut inserviat Deo? Inservit Deo, cum est temperans. Hoc autem Dei est, sicut rursus inservit anima diabolo, cum non credit, et loquitur blasphemam”.

³¹ *Ibidem*, col. 903B: ”Cum enim corpus se temperat, corpus virtutis factum est, et corpus virtutis est; et quia corpus virtutis est, potest esse templum”

că trupul este un rău ontologic, ar trebui să nu existe niciun trup capabil să se înfrâneze, or acest lucru nu este adevărat, de vreme ce au existat și există trupuri care dau dovadă de înfrânare, s-au sfințit și se vor sfinți în continuare.

Împotriva doctrinei maniheiste, Sfântul Serapion a adus ca argument faptul că prin trupul omenesc s-au manifestat puteri neobișnuite ce au generat situații extraordinare. În acest sens, sfântul amintește episodul biblic din Vechiul Testament în care „*odată, când îngropau un mort, s-a întâmplat ca cei ce îl îngropau să vadă una din aceste cete și speriiindu-se, au aruncat mortul în groapa lui Elisei. Căzând acela, s-a atins de oasele lui Elisei și a înviat și s-a sculat pe picioarele sale*“ (IV Regi 13, 21), precum și cele din Faptele Apostolilor unde se spune că în urma minunilor făcute de apostoli „*scoteau pe cei bolnavi în ulițe și-i puneau pe paturi și pe târgi, ca venind Petru, măcar umbra lui să umbrească pe vreunul dintre ei*” (Fap. Ap. 5, 15)³². Dacă trupul ar fi prin natura sa rău, nu ar putea fi loc de manifestare a puterii dumnezeiești, nu ar putea fi primitor și lucrător al unei astfel de virtuți. Un alt contraargument adus de Sf. Serapion de Thumuis doctrinei maniheiste pornește de la faptul că, dacă ar fi să socotim limba - organ al trupului uman - parte din materia cea rea, atunci nu s-ar putea explica prin prisma gândirii maniheiste cum aceasta ar putea fi parte într-un raport cu acțiunile sufletului care este bun în sine? Mai mult decât atât, cum ar putea ea să ajute la clarificarea noțiunilor spirituale prin tâlcuirea corespunzătoare, căci după cum din pofta cea rea nu ia naștere cumpătarea, tot așa nu se poate ca din ceea ce este rău prin natură să rezulte ceva vrednic de cinste³³. Sfântul susținea de altfel că nu se poate ca în una și aceeași ființă omenească cele două părți componente să aibă evoluții diferite, în sensul că trupul ar rămâne mereu rău, evoluând negativ iar sufletul să rămână pururea bun. Dacă totuși trupul omenesc nu ar persista în starea de rău, așa cum adesea se întâmplă, este indiscutabil că în acest caz nu mai poate avea valabilitate concepția că trupul ar fi prin natura sa rău. Acest din urmă argument a devenit mai solid în momentul în care Sfântul a adăugat dovada că dacă trupul material ar fi sursa răului, atunci nu ar mai putea fi explicate răutatea duhurilor care nu sunt purtătoare de trup material, fizic.

Sfântul Chiril al Ierusalimului a explicat și el faptul că trupul este totuși supus păcatului, fără însă a fi rău în sine. Sursa înclinației spre rău ar fi, în opinia Sf. Chiril, neascultarea în mod deliberat a omului față de voia lui Dumnezeu:

„Nu-mi spune că trupul este cauza păcatului. Dacă trupul ar fi pricina păcatului, atunci pentru ce nu păcătuiește omul când e mort? Pune sabia în mana unui om mort de curând, și nu se face ucidere. Trece pe dinaintea unui tânăr mort de curând o femeie foarte frumoasă, și nu se produce în el nici un gând de desfrânare! Pentru ce? Pentru că trupul nu păcătuiește prin el însuși, ci sufletul prin trup. Trupul este unealta, este ca o haină și o îmbrăcăminte a sufletului. Dacă trupul va fi dat de suflet desfrânării, ajunge necurat. Dar dacă va locui împreună cu un suflet sfânt, ajunge templu al Duhului Sfânt.”³⁴.

³² *Ibidem*, col. 910B.

³³ D. I. BELU, „Sfinții Părinți despre trup”, p. 303.

³⁴ S. CYRILLIUS HIEROSOLYMITANUS, *Catecheses*, în PG. vol. 33, col. 331 -1059, aici *Catechesis IV, De Decem Dogmatibus*, col. 454 – 504, ivi col. 483: „Ne mihi dixeris corpus peccandi causam esse; si enim corpus peccati causa est, quare mortuus non peccat? Gladium admove dextrae hominis nuger mortui, et caedes nula siet; omnia formarum genera coram iuvene recena mortuo pertranseant, et nulla oborietur scorlandi cupiditas. Quamobrem? Quia corpus per seipsum non peccat, sed anima per corpus. Animae instrumentum, et veluti indumentum atque amictus corpus est: et si quidem ab ea ad fornicationem applicetur, immundum sit; si vero animae sanctae coniugatur, sit templum Spiritus sancti”.

Așadar, nu membrele sunt cauza păcatului, ci aceia care se slujesc rău de ele. Nu trupul este acela care are inițiativa spre înfăptuirea celor rele, ci voința liberă este responsabilă de ele.

Împotriva maniheismului care s-a ancorat puternic în Africa latină, a luptat cu tact și convingere **Fericitul Augustin**. Ca fost adept al mișcării maniheiste, Augustin reclamă în scrierile sale fățarnicia maniheilor, ascetismul lor deghizat, viața reprobabilă a conducătorilor manihei precum și principiile maniheiste discutabile cu privire la originea răului.

În lucrarea sa *”Despre Natura Binelui”*, fericitul Augustin spunea că „*materia pe care cei vechi o numeau hyle nu poate fi socotită a fi răul*”³⁵, prin urmare, trupul omenesc nu poate fi socotit rău. Mergând pe aceeași cale a Părinților Orientali, Fericitul Augustin a susținut și el că trupul este în mod natural bun³⁶, socotind că nu trupul coruptibil a dus sufletul la păcat, ci invers, sufletul păcătos a făcut trupul să fie supus păcatului³⁷.

Fericitul Augustin a avut convingerea că, întrucât trupul uman este zidire dumnezeiască, este bun în mod natural iar însușirea această rămâne autentică și atunci când este vorba despre păcat și păcătoși. Sfântul argumentează faptul că trupul nu poate fi rău, în origine, prin faptul că însuși Dumnezeu a creat chiar și cele mai puțin importante bunuri, cele pământești și trecătoare³⁸. Aceasta reiese și din mărturia Sfântului Apostol Pavel care spune: „*Și pe cele ale trupului care ni se par că sunt mai de necinste, pe acelea cu mai multă evlavie le îmbrăcăm; și cele necuviincioase ale noastre au mai multă cuviință. Iar cele cuviincioase ale noastre n-au nevoie de acoperământ. Dar Dumnezeu a întocmit astfel trupul, dând mai multă cinste celui căruia îi lipsește. Ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădularele să se îngrijească deopotrivă unele de altele. Și dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună; și dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună*” (1 Corinteni 12: 23-26). Din aceste cuvinte reiese în mod evident cel mai puternic contraargument împotriva tezei maniheiste, căci Apostolul îndeamnă la cinstirea trupului, așa cum l-a întocmit Dumnezeu, prin urmare cum ar putea fi acesta prin natura sa rău? Fericitul Augustin consideră că din inimă izvorăște răutatea umană și nu din membrele sale, așa cum susțin în mod eronat maniheii.

Considerând că inițiativa răului nu poate fi imputabilă trupului, ci sufletului, ne punem totuși întrebarea cum se poate vorbi despre fapte păcătoase ale trupului ?

Răspunsul la această problemă îl dă **Atenagora Athenianul**. În esență, posibilitatea coruperii trupului are ca factor determinant contopirea acestuia cu sufletul. Atenagora scrie că viața deplină nu o au nici sufletul nici trupul, în mod separate, ci numai ființa rezultată din unirea lor organică și armonioasă³⁹. Însă, dacă omul este considerat o unitate sintetică, se presupune că binele făcut nu este propriu doar sufletului ci și trupului, răspunzător pentru cele rele și bune fiind omul în întregul său întrucât omul întreg le și înfăptuiește.

De pildă, acțiunile privind mântuirea sunt realizate de omul întreg. S-ar putea spune astfel, că niciun suflet omenesc nu se mântuiește decât prin intermediul trupului.

³⁵ SANCTUS AURELIUS AUGUSTINUS, *De natura Boni*, în JP. Migne, PL., vol. 32, col. 551-572, aici XVIII; col. 556: ”Hylem, quae rerum informis materies antiquis dicebatur, non esse malum”.

³⁶ *Ibidem*, XXXVI, col. 562: ”Nulla creatura Dei mala, sed ea male uti est malum”; ”Malum est enim mali uti bono”.

³⁷ D.I.Belu, ”Sfinții Părinți despre trup”, p. 302.

³⁸ AUGUSTINUS, *De natura Boni*, XXX, col. 560.

³⁹ ATHENAGORAS ATHENIENSIS, *De resurrectione mortuorum*, în JP. Migne, PG., vol. 6, col. 974- 1023, aici col. 1003A: ”Natura hominis in eo posita, ut constet ex anima et corpore”.

Tertulian scrie atât de frumos despre aceasta:

”Caci fără îndoiala trupul este casa sufletului și sufletul este chiriaș al trupului. Așadar chiriașul, din cauza și din necesitatea acestui nume pe care-l are, va dori cele de folos pentru toată casa pe timpul cât a închiriat-o, nu pentru ca să-și facă el temelie, armatura și proptea, ci numai pentru a locui în casa, în care nu poate să stea dacă aceasta nu este întărită. De altfel, sufletul va putea pleca din casa pe care o va părăsi nevătămat de lipsa vreunui ajutor, fiindcă el are întăriturile sale și hrana condiției proprii, anume imortalitatea, raționalitatea, sensibilitatea, intelectualitatea, libertatea propriei hotărâri”⁴⁰.

Trupul omenesc nu este hărăzit doar pentru a împlini funcția de colaborator în realizarea mântuirii. Persoana umană nu are de împlinit în lumea aceasta un rol exclusiv moral – religios, ci și un rol de persoană creatoare de civilizație și cultură. Această misiune de ființă făuritoare, cuceritoare și stăpânitoare a forțelor naturii – misiune ce i-a fost încredințată dintru începuturi – nu poate fi împlinită fără participarea concretă și permanentă a trupului.

Sfinții Părinți și scriitorii bisericești accentuează în scrierile lor tocmai acest aspect al înzestrării trupesti diferite a omului față de celelalte viețuitoare, în acord cu misiunea specială a omului de creator și stăpân al lumii. În viziunea lor, structura trupului este făurită cu măiestrie, înfățișarea lui este distinsă, nelipsindu-i nimic din alcătuire.

Sfântul Vasile cel Mare aduce în Omilia „*Ia aminte la tine însuși*” un veritabil elogiu alcătuirii trupului, creat de Dumnezeu pentru suflet:

„După ce ai privit sufletul, privește și alcătuirea trupului și admiră ce locaș potrivit a creat Dumnezeu sufletului. Dintre toate viețuitoarele, numai pe om l-a creat Dumnezeu cu facultatea de a sta drept. Ca să cunoști, din poziția lui, că viața ta este o origine dumnezeiască. Toate patrupedele privesc la pământ și sunt plecate spre pântec; numai omul are privirea gata spre cer, ca să nu se îndeletnicească cu pântecul, nici cu pasiunile cele de sub pântec, ci să aibă toată pornirea lui spre înălțime. Apoi, așezând capul în partea cea mai de sus a trupului, a pus în el cele mai alese simțiri. Acolo sunt vederea, auzul, gustul și mirosul, așezate toate aproape unele de altele. Și cu toate că sunt înghesuite într-un loc foarte îngust, niciuna din ele nu împiedică funcțiunea celei din vecinătate. Ochii au luat locul cel mai înalt, ca niciuna din părțile trupului să nu le stea în cale; stau sub o mică ieșitură a sprâncenelor și își îndreaptă privirile drept înainte, din cel mai înalt punct al trupului. Urechile, iarăși, nu se deschid în linie dreaptă, ci primesc sunetele din aer, printr-un drum întortocheat. Și aceasta-i tot semn de cea mai înaltă înțelepciune! Uită-te și la limbă! Cât este de moale și cât de ușor se întoarce și într-o parte și în alta, ca prin varietatea mișcărilor ei să îndeplinească toate nevoile vorbirii! Dinții, la rândul lor, sunt și organele vorbirii – că dau limbii sprijin puternic – dar și slujitorii hranei, că unii o taie, iar alții o fărâmițează. Și dacă vei cerceta cu atenția cuvenită și toate celelalte organe ale trupului, dacă vei cunoaște bine cum este tras aerul în plămâni, cum este păstrată căldura în inimă, dacă vei cunoaște organele mistuirii și canalele prin care circulă sângele, atunci din toate vei vedea adânc înțelepciunea a Creatorului tău și vei spune și tu ca profetul: «Minunată este știința Ta, mai presus de mine!»⁴¹

⁴⁰ TERTULLIANUS, *Liber de Anima*, în JP. Migne, PL. vol. 02, col. 641-752B, aici col. 761AB: ”Certe enim domus animae caro est, et inquilinus carnis anima. Desiderabit itaque inquilinus, ex causa et necessitate huius nominis, profutura domui, toto inquilinus sui tempore; non ut ipse libicinandus; sed tantum modo continendus: quia non aliter contineri possit, quam domo fulta. Alioquin licebit animae, dilapsa domo, ex destitutione propriorum subsidiorum incolumi abire, habenti sua firmamenta, et proprie conditionis alimenta, immortalitem, rationalitem, sensualitatem, intellectualitatem, arbitrii libertatem”.

⁴¹ SANCTUS BASILIUS MAGNUS, *Homilia in Illud, Attende tibi ipsi*, în JP. Migne, PG., vol. 31, col. 197-218, aici col. 215CD-218AB: ”Poastquam animam speculatus es, attende etiam, si tibi videbitur, ad corporis structuram, et admirare quomodo ipsum idoneum ac decens domicilium animae rationali condiderit artifex optimus. Finxit hominem solum ex omnibus animantibus erecta facie, ut ex ipsa figura scias vitam tuam e superno genere oriri.

Sfântul Grigorie de Nyssa descrie și el în mod remarcabil, detaliat și complet, interpretând cu subtilitate, dimensiunea fizică a omului. Scriind „*Despre facerea omului*”, el subliniază marele adevăr că întreaga operă de civilizație și cultură în lume, activitatea de organizare a vieții umane, nu ar fi fost posibile de realizat dacă ființa umană nu ar fi fost înzestrată cu trup. Din perspectiva Sfântului Grigorie de Nyssa trupul, rostul alcătuirii ființei umane trebuie să fie privit sub trei aspecte:

„o parte a ființei slujește vieții, altele bunului trai și altele asigurării urmașilor. Tot trei sunt și mădularele, fără de care viața nu se poate susține și acestea sunt creierul, inima și ficatul[...]. Dar în afară de aceste mădulare mai sunt și altele, pe care le avem toți pentru păstrarea ființei și care sunt și ele de folos, fiecare în felul lor: ne gândim la stomac și la plămâni, acesta din urmă înviorând prin răsuflare focul inimii, iar cel dintâi introducând hrană în măruntaie”⁴².

Sfântul Grigorie de Nyssa descrie nu doar rostul trupului pentru suflet, ci cu o finețe analitică deosebită face o analiză din punct de vedere anatomic a trupului uman cu detalii pentru fiecare organ anatomic:

„Natura a lăsat să cadă toată greutatea trupului pe osatura aceasta rezistentă, care seamănă cu niște stâlpi ce susțin o clădire, dar a avut grijă totodată, ca această greutate să fie împărțită pe întreg trupul[...]. S-a dovedit că rădăcina și începutul tuturor acțiunilor nervilor se află în pielea nervoasă care înconjoară creierul. [...] Creierul contribuie într-o foarte mare măsură la menținerea vieții se vede limpede când ni se întâmplă ceva neplăcut[...]. Ficatului, de unde vine sângele, i s-a încredințat aducerea hranei, așa încât ceea ce se introduce în noi face să țâșnească de acolo izvorul sângelui. Căci întocmai ca și zăpada care s-a adunat pe munți, ficatul alimentează izvoarele de la poalele munților, iar greutatea ei ajută să se infiltreze umezeala până la pârâiașele văilor. La rândul lui, aerul din inimă e pompat prin mădularele învecinate al căror nume este plămân și în care se depozitează aerul. Așezată tocmai între plămâni, inima imită activitatea continua a focului și fiind mereu în mișcare ca niște foale ale

Nam quadrupedum genus omne respicit terram, et in ventrem inclinatur: homini vero patet ad coelum aspectus, ut ne indulget ventri, neque veneris, sed impetum omnem ad supernum iter dirigat. Ad haec posito in altissimo loco capite, praecipuos in co sensus collocavit. Hic visus, auditus, gustus, odoratus, omnes haud procul a se invicem sedem obtinentes. Et licet sint in locum adeo exiguum coarctati, nullus vicini actionem impedit. Oculi quidem occuparunt speculam altissimam, ut nulla corporis pars ipsis tenebras obducat, sed sub exigua quadam superciliorum proiectura desidentes, e superiori ac eminentiori loco aciem recta intendunt. E diverso, auditus haudquaquam recta apertus est, sed retorto ac tortoso meatu sonos in aere apprehendit: id quod sit quoque ex summa sapientia, ut vox quidem liberrime pervadat, aut potius insonet, per afractus et tortuosos sinus confracta, nihil vero eorum quae forindecus interlabi solet, sensui possit esse impedimento. Disce linguae naturam, quam tenera sit, versatilisque, et ad omnem sermonis usum ob motuum varietatem sufficiens. Considera dentes, qui ut vocis organa sunt, fortiter fulciant linguam, ita sunt alimenti ministri, quorum alii illud secant, conterunt alii. Hunc ad modum convenienti ratiocinatione percurrunt omnia, et addiscens aeris attractionem per pulmonem, caloris in corde conservationem, concoctionis instrumenta, alveos sanguis, ita demum ex omnibus his impervestigabilem Conditoris tui sapientiam perfectam habebis, ut tu quoque cum Propheta dicere possis: «Mirabilis facta est scientia tua ex me»”.

⁴² S. GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio*, in J.P. Migne, PG. vol. 44, col. 125-250, aici col. 239D – 242AB: ”Sunt omnia corporis in natura, tria numero, quorum gratia singula in nobis membra sunt facta. Nam alia, ut viveremus condita sunt; alia, ut iucunde viveremus; alia, ut esset in humano genere perpetua posteritatis successio. Quae porro eius sunt generis, ut si absque ipsis foret, homo non viveret: tribus membris comprehenduntur, cerebro, corde, iecinore. [...] Tertium in partitione proposita membrum generis ad perpetuitatem spectat. Praeter haec alia membra sunt, quae et ipsa pariter cum caeteris vitam hominis conservant, et consentaneas naturae suae quasdam quasi accessiones praestant, in quibus sunt stomachus ac pulmo, quorum hic calorem cordis perflando excitat; ille visceribus alimentum suum praebet”.

fierarului, inima trage în ea aerul din plămâni învecinați: prin umflarea ei se umplu spațiile goale iar suflarea aerului cald îl trimite în arterele învecinate”⁴³.

Scopul acestei expuneri a Sfântului Grigorie de Nyssa a fost să arate că asemenea unei semințe, principiul în stare să producă organismul nostru, nu este nici un suflet lipsit de trup și nici un trup neînsuflețit, ci încă de la început noul născut provine din trupuri însuflețite și vii. Asemănând plăsmuirea trupului omenesc cu drumul parcurs de un bloc de piatră până la transformarea lui într-o statuie, Sfântul Grigorie de Nyssa finalizează demersul său descriptiv cu dezvăluirea idealului care se dorește a fi atins prin trupul omenesc:

„După cum la lucrarea în piatră există o clipă în care apare ideea, mai întâi întunecată, dar apoi desăvârșită când lucrarea s-a terminat, tot așa și la modelarea ființei noastre, idealul pe care sufletul trebuie să îl realizeze nu se face decât pe măsură ce progresează și desăvârșirea trupului în chip ideal nedesăvârșit, într-un trup nedesăvârșit, în chip desăvârșit într-un trup nedesăvârșit, în chip desăvârșit în trupul desăvârșit. Acest ideal ar fi ajuns la desăvârșire dacă natura nu ar fi fost schilodită prin păcat”⁴⁴.

Sfântul Ioan Gură de Aur seamănă ființa omenească cu un microcosmos⁴⁵, existând o interacțiune extraordinară de armonioasă între componentele lui diferite, dar și o ierarhizare a acestora:

„Această sămânță care este pusă, cum este ea oare rânduită și formată în ochi? Dar în urechi? Dar în mâini? Dar în inimă? Dar în atâtea alte părți? Nu sunt în trup mii de forme, mărimi, calități, poziții, puteri și proporții diferite? Cum se ivesc nervii și venele și carnea și oasele și membranele și arterele, încheieturile și tendoanele și atâtea alte părți ale trupului omenesc pe lângă cele pe care doctorii le numesc cu exactitate – toate alcătuind firea noastră – cum, dar se ivesc toate aceste părți dintr-o singură sămânță?”⁴⁶.

Pentru apărarea valorii trupului, Sfinții Părinți, dar și scriitorii bisericești, au luptat nu numai cu doctrina maniheistă ci și cu **dochetismul**. Acesta din urmă năzuia să surpe

⁴³ *Ibidem*, col. 243B: ”Solidis hisce ossibus, tanquam columnis, quibus onus aedificii totum incumbit, corporis molem imposuit universam [...]”; col. 243D: ”Indicatum antehac est, radicem principiumque motuum in nervis, esse in membrana illa nervea cerebrum amplexa [...]”. Caeterum maximas ad vitam commoditates oriri a cerebro, clarissime perspicitur, cum quid huic adversi accidit [...]”. col. 246BCD: ”Nam jecinori, quod sanguinis esse fontem diximus, alimenti est mandata administratio. Quod enim nutriendi nostri causa perpetuo ingeritur, jecinoris adiumento facit, ut continuo sanguinis rivi fluant. Quemadmodum nivem montanam videmus humore suo subiectos fontes augere, penetrante illo deorsum ad ipsas usque fontium venas. Deinde aer etiam cordi vicini visceris ope suggeritur; ei nomen est pulmo: membrum ipsum aeris est receptaculum, quod per insertam sibi arteriam, ad os pertinentem, spiritum externum per respirationes continuas haurit. Huius in parte media cor continentur, quod ipsum quoque sine intermissione movetur, inque hoc ignis nunquam non mobilis naturam imitatur. Nam instar follium quibus in officinis suis utuntur fabri, semper aerem attrahit e vicino pulmone, parteque concavas diductione replet, ac quod igneum est in ipso efflat, inque adiunctas arteris excernit”.

⁴⁴ *Ibidem*, col. 254D-255A: ”Ut autem in comparatione proposita, levi primum opera forma saxi exulpitur, quae obscuriuscula initio est, perfectior autem opere iam absoluto: sic etiam nostri huius in instrumenti sculptura, secundum proportionem subiectae rei, prout haec scilicet perficitur, animus etiam magis ac magis elucescit nimirum imperfectum se, dum illud adhuc imperfectum est, deinde perfectum in perfecto declarat. Ac fuisset quidem ipso ortus nostri initio perfectus, si per peccatum quasi mutilata natura non esset”.

⁴⁵ David C. FORD, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în trad. Luminița Irina Niculescu, Ed. Sophia, București, 2004, p.208.

⁴⁶ SANCTUS JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae VII in Epistolam primam ad Thessalonicenses*, IV, în JP: Mgne, PG., vol. 62, col. 433-440, aici col. 437: ”In teipso autem dic, quaeso; est enim hoc propius; semen quod dejicitur, quomodo in oculos, quomodo in aures, in manus, in cor, quomodo in tam multa concinnatur et efformatur? Annon in corpore innumerebiles sunt differentiae, figurarum, magnitudinum et harmoniarum? Quomodo nervi, venae, carnes, ossa, membranae, arteriae, articuli, cartilagine, et quaecumque sunt his plura, de quibus medici exacte et accurate disserunt, quae nostram continent naturam, eaque ab uno semine?”

dogma centrală a creștinismului și anume întruparea Fiului lui Dumnezeu, realitatea Învierii Mântuitorului Iisus Hristos.

Sfântul Ignatie al Antiohiei, după Sf. Ioan Evanghelistul este cel dintâi care începe această luptă împotriva dochetismului, prin epistola sa adresată către Traliani :

„Dacă, după cum spun păgânii, adică necredincioșii (docheții), Hristos a pățimit în aparență – ei trăind în aparență – pentru ce port eu lanțuri, pentru ce doresc să mă lupt cu fiarele? Deci, degeaba mor. Spun eu oare minciuni despre Domnul? Fugiți dar de vlăstarele cele rele, care dau naștere la rod purtător de moarte, din care, dacă gustă cineva, moare îndată. Aceștia nu sunt sădirea Tatălui. Dacă ar fi, s-ar arăta ramuri ale crucii iar rodul lor ar fi nestricăcios. Prin cruce, prin patima Sa, Hristos vă cheamă să fiți mădulare ale Lui. Nu poate capul să se nască fără mădulare. Dumnezeu a făgăduit unire, iar unirea este El”⁴⁷.

Lupta sa vădită împotriva dochetismului o regăsim și în epistola către Smirneni, unde Sfântul Ignatie scrie afirmând realitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu în istorie:

„Fiți surzi, dar, când cineva vă vorbește altceva decât de Hristos, cel din neamul lui David, Cel din Maria, Care cu adevărat a mâncat și a băut, Care cu adevărat în timpul lui Pontius Pilatus a fost răstignit și a murit cu adevărat pentru noi cu trupul[...]a pățimit cu adevărat și a înviat cu adevărat, [...] nu cum spun unii necredincioși (este vorba despre docheți) , că a pățimit în aparență, ei existând în aparență”⁴⁸. Eu Îl știu în trup și după înviere și cred că este. Când a venit la Petru și la cei dimpreună cu el, le-a zis: «Luați, pipăiți-mă și vedeți că duhul nu are carne și oase, precum Mă vedeți pe Mine că am»(Luca 24: 39). Și îndată s-au atins de El și au crezut, unindu-se strâns și cu trupul și cu duhul Lui. După înviere a mâncat cu ei și a băut cu ei, ca unul în trup, deși duhovnicește era unit cu Tatăl”⁴⁹.

O contribuție remarcabilă în combaterea concepțiilor eronate în ceea ce privește rostul și valoarea trupului omenesc a avut-o **Sfântul Efrem Sirul**. Deși perioada în care scrie se caracterizează prin curente ale creștinismului primar cu influențe platonice sau dualiste, care intenționau să denigreze valoarea trupului, are o atitudine pozitivă având ca punct de plecare concepția unanim patristică că trupul face parte din creația lui Dumnezeu, așa încât el nu poate fi disprețuit și în niciun caz nu trebuie tratat ca pe un lucru rău oarecare. În special în ”*Imne împotriva ereziilor*”⁵⁰, Sfântul Efrem prezintă trupul omenesc ca unul care a devenit

⁴⁷ SANCTUS IGNATIUS MARTYR (TEOFORUL), *Epistola ad Trallianos*, în JP: Migne, PG. vol. 05, col.674 - 686, aici cap X; XI col. 682-683:”Si autem, quemadmodum quidam sine Deo existentes hoc est, infideles dicunt, secundum videri passum esse ipsum; ipsi existentes secundum videri, ego quid vinctus sum? Quid autem et oro cum bestiis pugnare? Gratis igitur morior: ergo non reprehendor mendancii a Domino. Fugite ergo malas propaginnes, quae gignunt mortiferum fructum, quem si quis gustarit, statim moritur. Isti enim non sunt plantatio Patris. Si enim essent, apparerent utique fructus illorum incorruptibilis. Per hac crucem Christus in passione sua invitat vos, qui estis membra eius. Non potest igitur caput seorsum nasci sine membris, unionem promittente Deo, qui est ipse”.

⁴⁸ *Ibidem*, IX, col. 681: ”Obsurdeseite igitur, quando vobis sine Iesu Christo loquitur quis; qui ex genere David, qui ex Maria, qui vere natus est, comedit et bibit; vere persecutionem passus est sub Pontio Pilato, vere crucifixus est et mortuus est [...] qui et vere resurrexit a mortis,[...]Si autem, quemadmodum quidam sine Deo existentes hoc est, infideles dicunt, secundum videri passum esse ipsum; ipsi existentes secundum videri, ego quid vinctus sum”.

⁴⁹ SANCTUS IGNATIUS MARTYR, *Epistola ad Smyrnaeos*, în JP. Migne, PG. vol. 05, col. 707 – 718, aici III, col. 709-710: ”Ego enim et post resurrectionem in carne ipsum vidi, et credo existentem. Et cum ad eos qui circa Petrum venit, ait ipsis: « Apprehendite, palpate me, et videte, quoniam non sum daemonium incorporeum». Et confestim ipsum tetigerunt, et credereunt, convicti carne ipsis et spiritu. Propter hoc et mortem contempserunt; inventi autem sunt super mortem. Post resurrectionem autem comedit cum eis et bibit, ut carnalis; quamvis spiritualiter unitus Patri”

⁵⁰ SFANTUL EFREM SYRUL, *Opera Omnia*, ediție siriacă, latină și greacă, vol. 2, Roma, Tipografia Pontificia Vaticana, 1740, p. 437-560.

noul templu al lui Dumnezeu, înlocuind templul de pe Muntele Sionului⁵¹. Cea de a doua considerație a sfântului pornește de la ideea că însuși Dumnezeu a îmbrăcat un trup ceea ce indică faptul că nu există nimic necurat sau nedemn în ceea ce privește trupul. De altfel, Euharistia constituie pentru Efrem Sirul o mărturie similară în favoarea valorii trupului. În fragmentul următor, el combate un grup de creștini care susțineau că trupul este necurat, dar, acceptau Euharistia:

„Dacă Dumnezeul nostru ar fi disprețuit trupul / Ca pe ceva necurat sau urâcios și rău, / atunci și Pâinea și Paharul Mântuirii / ar trebui să fie ceva urâcios și necurat pentru acești eretici; /câci cum ar fi putut disprețui Hristos trupul / și în același timp să se îmbrace în Pâine, / știind că acea pâine e legată de acel trup slab. / Și dacă s-a mulțumit cu pâinea mută, / cu atât mai mult nu s-a mulțumit cu trupul înzeștrăit cu vorbire și gândire?”⁵².

Faptul că Dumnezeu îngăduie ca Sfintele Taine, propriul Său Trup și propriul Său Sânge, să fie consumate de trupurile omenești vine să întărească convingerea că trupul nu are nimic necurat, ci se face locaș al Duhului Sfânt: „*Dumnezeu n-ar fi amestecat Tainele Sale cu trupul omenesc / dacă acesta și-ar fi avut obârșia de la Cel Rău*”⁵³. Deși trupul și sufletul joacă roluri diferite, în opinia Sfântului Efrem Sirul, cele două sunt la fel de importante: „*Trupul Îți aduce mulțumire / Pentru că l-ai creat ca locaș pentru Tine, / Sufletul Te preamărește / Pentru că Te-ai logodit cu el la a Ta venire*”⁵⁴.

CONCLUZII

Observăm astfel că Sfinții Părinți și scriitorii bisericești în unanimitate au legat sufletul de trup, arătând coexistența lor. În exprimarea Sfinților Părinți predomină învățătura că trupul uman nu este nici bun, nici rău, însă arată potențialul de îmbunătățire a lui prin asceză sau de decădere, prin libertatea de acțiune a patimilor. Valoarea trupului o arată și posibilitatea de a deveni subiect al lucrării ascetice. Prin urmare, lupta ascetică la care ne îndeamnă Părinții filocalici, nu este îndreptată împotriva trupului, ci împotriva acțiunilor sale concretizate în păcat, împotriva patimilor manifestate prin el. Astfel, finalitatea ascezei este sublimarea și înduhovnicirea afectelor umane interioare și nu suprimarea lor.

Strategia față de trup propusă și aplicată de Părinți este afirmarea și biruința sufletului prin el, aceasta însemnând diminuarea dorințelor trupului până la starea de potențialitate. Iar acesta este însuși scopul ascezei ortodoxe. Cu cât se limitează mai mult lucrarea trupului uman, cu atât se restrâng mai mult și nevoile sale și implicit se amplifică lucrarea sufletului. Fortificarea lucrării sufletești impune diminuarea puterii trupului „și trecerea lui în regim de simplă potențialitate”⁵⁵. Aceasta nu înseamnă însă o suprimare a trupescului de către sufletesc, ci pnevmatizare acestuia, o pătrundere a lui deplină de energiile duhovnicești superioare ce converg apoi în mod unificat în ipostasul uman înduhovnicit.

⁵¹ Sebastian BROCK, *Efrem Sirul*, în trad. Pr. Mircea Ielciu, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 60.

⁵² SFANTUL EFREM SYRUL, *Adversus haereses sermone*, 47, p. 542 BC: „Si corpus immundum, foedum et sordidum est, propterea quae a Domino despicitur, sequitur, foedum et immundum esse panem et calicem salutis, quae heterodoxi offerre solent; sed si ita est, quomodo Dominus corpus reprobavit, et induit panem, cum iste vilissimi illius corporis congenerit sit; si mutus panis ipsi placet, an gratior non sit compos rationis caro?”

⁵³ *Ibidem*, 43, p. 535D: „Sed enim vero si caro Diaboli esset opus, carni sua nunquam immiscuisset mysteria”.

⁵⁴ *Ibidem*, 17, p. 473C: „Hanc tibi, Domine, gratiam testatur caro, quodque ipsam tibi sedem statueris. Te quoque Anima adoratur, quod eam tibi tuo carne adventu designaveris sosam”.

⁵⁵ Vladimir SOLOVIOV, *Îndreptățirea binelui. Filozofia morală*, în trad. Nina Nicolaeva, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 92.

BIBLIOGRAFIE

- [1] Athenagoras Atheniensis, *De resurrectione mortuorum*, în JP. Migne, PG., vol. 6, col. 974- 1023.
- [2] Belu, pr. prof. Dumitru I., "Sfinții Părinți despre trup", în: *Studii Teologice*, nr. 5-6, (1957), p. 299-309.
- [3] Brock, Sebastian, *Efrem Sirul*, în trad. Pr. Mircea Ielciu, Ed. Deisis, Sibiu, 1998.
- [4] Carrel, Alexis, *Omul – ființă necunoscută*, București, Edit. Cugetarea, 1939.
- [5] Casel, Odo, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Roma, 1985.
- [6] Ford, David C., *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în trad. Luminița Irina Niculescu, Ed. Sophia, București, 2004.
- [7] Gomiero, Franco, "I sacramenti: dalla vita del Padre alla vita dei figli", în: *Rivista di pastorale liturgica*, nr. 3 (1999), p. 29-36.
- [8] Methodius Episcopus et Martyrus, *Ex libro de Resurrectione*, în JP. Migne, PG. vol. 18, col. 265-330.
- [9] Minucius Felix, *Octavius*, în JP. Migne, PL. vol. 03, col. 231-366.
- [10] Papuc, magistrand Gheorghe, "Viața creștină după Epistola Sfântului Apostol Pavel", în: *Studii Teologice*, nr. 5-6, (1955), p. 353-367.
- [11] Platon, *Phaidon sau Despre suflet*, în trad. Petru Cretia, Ed. Humanitas, București, 2006.
- [12] Radu, Dumitru, "Caracterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema comuniunii", teză de doctorat, în: *Ortodoxia*, 1-2(1978), p. 17-389.
- [13] Radu, pr. prof. dr. Dumitru (coord.), *Îndrumări Misionare*, București, IBMBOR, 1986.
- [14] Rocchetta, Carlo, *I sacramenti della fede*, vol. I, Dehoniane, Bologna, 1998.
- [15] S. Cyrillius Hierosolymitanus, *Catecheses*, în PG. vol. 33, col. 331 -1059.
- [16] S. Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio*, în J.P. Migne, PG. vol. 44, col. 125-250.
- [17] Sanctus Aurelius Augustinus, *De natura Boni*, în JP. Migne, PL., vol. 32, col. 551-572.
- [18] Sanctus Basilius Magnus, *Constitutiones monasticae*, în JP: Migne, PG., vol. 31, col. 1322-1429.
- [19] Sanctus Basilius Magnus, *Homilia in Illud, Attende tibi ipsi*, în JP. Migne, PG., vol. 31, col. 197-218.
- [20] Sanctus Ignatius Martyr (Teoforul), *Epistola ad Trallianos*, în JP: Migne, PG. vol. 05, col.674 – 686.
- [21] Sanctus Ignatius Martyr, *Epistola ad Smyrnaeos*, în JP. Migne, PG. vol. 05, col. 707 – 718.
- [22] Sanctus Irenaeus, *Adversus Haereses*, în JP. Migne, PG., vol. 17a, col. 433-1224.
- [23] Sanctus Joannes Chrysostomus, *Homiliae VII in Epistolam primam ad Thessalonicenses*, IV, în JP: Migne, PG., vol. 62, col. 433-440.
- [24] Sanctus Maximus Confessoris, *Ambiguorum Liber*, în JP. Migne, PG., vol. 91, col. 1032-1417.
- [25] Sanctus Serapion Thumuitanus Episcopus, *Liber adversus Manuchaeos*, în JP. Migne, PG., vol. 40, col. 899-922.
- [26] Sava, Gheorghe, "Le baptême - participation à la mort et à la resurrection du Christ", în: *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2003.
- [27] Sfântul Efrem Syrul, *Opera Omnia*, ediție siriacă, latină și greacă, vol. 2, Roma, Tipografia Pontificia Vaticana, 1740, p. 437-560.
- [28] Sima, pr. asist. dr. Gheorghe, "Om trupesc și om duhovnicesc", în: *Studii Teologice*, nr. 3-4, (2001), p. 144 - 160.
- [29] Soloviov, Vladimir, *Îndreptățirea binelui. Filozofia morală*, în trad. Nina Nicolaeva, Ed. Humanitas, București, 1994.
- [30] Stăniloae, pr. prof. dr. Dumitru, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, II, București, IBMBOR, 2003.
- [31] *Teologie Morală Ortodoxă*, curs pentru institutele teologice, VII, București, IBMBOR, 1980.
- [32] Tertullianus, *Liber de Poenitentia*, în JP. Migne, PL. vol. 01, 160-220.
- [33] Tertullianus, *Liber de Anima*, în JP. Migne, PL. vol. 02, col. 641-752B.

<https://doi.org/10.26520/rrsa2020.1.2.51-61>

PĂCATUL, EȘEC AL VOINȚEI, NEPUTINȚĂ A RAȚIUNII ȘI DEZORDINE A VIEȚII ȘI SĂNĂTĂȚII. CE SE ÎNTÂMPLĂ CU OMUL ÎNAINTE ȘI DUPĂ SĂVÂRȘIREA PĂCATULUI?

Pr. Prof. Dr. Marin BUGIULESCU,

Director al Seminarului Teologic Ortodox „Sfântul Ioan Gură de Aur”, Târgoviște,

Membru al Centrului de Cercetări Științifice „Dumitru Stăniloae”,

Universitatea Valahia, Târgoviște,

ROMANIA

Email: m_bugiulescu@yahoo.com

ABSTRACT

This article presents the moral impact of the sin on man. The sin is a failure of the will, an impotence of reason, and a disorder of life and health. Sin alters the original beauty and dignity of man, in doctrinal terms it means a darkening of the image and likeness of God in man. Sin is a renunciation of God and an opposition and violation of God's will, expressed through the moral law. Unfortunately, the sin is, accidentally (done only once), required and becomes a state of abnormality. The sinner puts someone else in God's place, either himself or another person (or persons), one or more of the others from all over the world.

Keywords: *sin; tentationes; man and society; moral impact of the sin on man;*

INTRODUCERE

Păcatul are în primul rând un sens moral și religios, dar este cel mai adesea un dezechilibru rațional și existențial. Atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, păcatul este definit ca o realitate negativă, opusă voinței lui Dumnezeu. În planul moral, voința divină este exprimată prin noțiunea și starea de *bine*, ca normalitate ontologică. De la înțelesul de *neascultare de Dumnezeu* (Facere 2,16; 3,11), până la sensul general de *idolatrie*, păcatul reprezintă eșecul voinței omului ca neputință a rațiunii de a percepe corect diferite momente în care impulsurile instinctuale domină luciditatea rațiunii. Efectele săvârșirii păcatului provoacă o dezordine existențială și morală. Hristos, ne învață că păcatul este o încălcare a legii morale, o ofensă adusă lui Dumnezeu și mai ales aproapelui nostru (Luca 15,18). Este, de asemenea, un dezechilibru *al voinței omului*, care nesocotește viața și sănătatea ei.

De multe ori, omul se întreabă de unde vine păcatul? De ce este posibilă săvârșirea lui? Ce se întâmplă cu omul înainte și după săvârșirea păcatului?

Sursele păcatului sunt *inima rea* (Matei 18,7) și de cele mai multe ori *ispita celui rău* (Matei 13,39). Sfântul Ioan Damaschin ne descoperă că păcatul este „*îndepărtarea voluntară, de la ceea ce este potrivit cu natura, la ceea ce este împotriva naturii*”¹. Primul atentat împotriva vieții îl reprezintă păcatul care are drept consecință logică și ontologică, moartea ca plată pentru faptele comise (Romani 6,23). În sens moral, păcatul este o faptă, o vorbă sau o dorință contra binelui, rânduit ca lege, de Dumnezeu.

¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, IV, 20; P.G., XCIV, 1194.

Analizat din punct de vedere juridic păcatul este un *delict*², care se exprimă în mod exterior omului prin o încălcare/infracțiune a legii divine, cu precizarea că, orice delict este și păcat, dar nu orice păcat este și delict, pentru că păcatul reprezintă și încălcarea internă a legii, nu doar o formă exterioară pe care omul o poate repara fără a fi afectat sufletește.

Față de înțelegerea răului în sens general, noțiunea de păcat este mai restrânsă. Păcatul este răul moral, dar nu se poate identifica cu ceea ce se înțelege prin *răul fizic*, care reprezintă o pedeapsă pentru păcat și nici cu *răul metafizic*, explicabil prin situația noastră de ființă creată. Trebuie să mai adăugăm în acest spectru explicativ că păcatul este ceva mai mult decât *egoismul* și *senzualitatea*, sentimentele și trăirile pe care le implică. În fapt, păcatul nu este doar un act de senzualitate, chiar dacă de cele mai multe ori este realizat prin simțuri. Pe de altă parte, în trupul omului sunt și simțuri sau afecte necondamnabile (mâncarea, somnul, nevoile fiziologice). Senzualitatea nu cuprinde toate păcatele posibile, pentru că sfera răului este atât fizică, cât și metafizică.

1. ÎMPĂRȚIREA PĂCATULUI

Din punct de vedere al abaterii, al infracțiunii, al erorii raționale și existențiale, prin păcat se înțelege tot ce se încadrează în aceste coordonate. Însă, din punctul de vedere al obiectului la care se referă, al felului în care se săvârșește, al importanței legilor pe care le încalcă, al consecințelor pe care le implică, al suferinței provocate, etc., păcatul este de mai multe feluri. Astfel, după persoana care îl săvârșește, este de două feluri: *păcatul original* sau *strămoșesc* (săvârșit de Adam și transmis tuturor urmașilor lui prin naștere) și *păcatul personal*, pe care îl săvârșește fiecare om prin voință proprie în mod liber și conștient³.

Fiecare om este o ființă liberă dar și responsabilă, de aceea păcatul reprezintă o acțiune determinată de voința liberă a omului. Păcatul personal este *actual*, atunci când încălcarea sau omiterea legii se săvârșește într-un singur moment; și *habitual*, când e vorba de o stare păcătoasă care durează, când păcatul devine o obișnuință rea sau un viciu.

Păcatul personal, în funcție de scop și de mijloace, are mai multe forme:

a) Din punctul de vedere al calității legii sau poruncii, păcatele se împart în *păcate de comitere*, când se realizează ceea ce poruncile opresc și *păcate de omitere* sau neîmplinire, care reprezintă încălcarea poruncilor pozitive, afirmative.

b) Din punctul de vedere al obiectului lor, există *păcate contra lui Dumnezeu, contra noastră înșine și contra aproapelui nostru*.

c) După felul cum se săvârșesc, distingem între păcatele care se fac numai cu gândul sau în inimă, numite *păcate interne* dar și *păcate externe*, care se săvârșesc prin cuvânt sau și cu fapta. Tot aici intră și *păcatele trupești*, la a căror săvârșire ia parte și trupul sau simțurile, ca: îmbuibarea, beția, desfrânarea etc. și *păcatele spirituale*, pe care le face numai sufletul, ca: mândria, invidia, ura, răzbunarea etc. Tot aici se numără și *păcatele proprii și străine*. Păcatul propriu este păcatul făptuit singur, pe când păcatul străin e săvârșit de altă persoană, dar cu ajutorul și conlucrarea cuiva.

d) În privința izvorului păcatului, se poate vorbi de *păcate ale răutății*, care se săvârșesc cu deplină cunoștință și libertate; *păcate ale slăbiciunii*, care nu se săvârșesc cu deplină cumpănire, ci dintr-o prea mare patimă sau dintr-o ispită prea aprigă etc.; în fine,

² Delictul în dreptului civil este o faptă ilicită săvârșită cu intenție, prin care se cauzează un prejudiciu altei persoane și care obligă pe autorul său la reparație (art.998 Cod Civil). Din punctul de vedere al dreptului penal, un fapt care contravine legii penale; infracțiune mai puțin gravă, sancționată cu amendă sau închisoare.

³ Despre păcat din punct de vedere doctrinar, dogmatic a se vedea studiu publicat în Revista Românească de Studii Axiologice, Nr. 1, Anul 1/2020. Acest studiu prezintă problema păcatului din punct de vedere moral.

păcate ale neștiinței și neglijenței, care se săvârșesc din neștiință, din nebăgare de seamă și din grabă.

e) După gravitate și efecte, există *păcate grele* sau *de moarte* și *păcate ușoare*.

f) În ce privește imputabilitatea, avem *păcate materiale*, când se consideră numai actul în sine, independent de determinarea voinței libere și *păcate formale*, când se ia în calcul păcatul în însăși răutatea și caracterul destructiv al violării deliberate a legii. Așadar, atunci când are loc o încălcare involuntară și neimputabilă a legii este săvârșit un *păcat material*, iar când încălcarea este voluntară și imputabilă vorbim de *păcatul formal*.

Păcatele grele sau de moarte se împart în trei categorii: a) *Păcate capitale*, care sunt rădăcina altor păcate; b) *Păcate împotriva Duhului Sfânt* și c) *Păcate strigătoare la cer*, care nesocotesc dreptatea și victimele cer de la Dumnezeu pedepsirea celor ce i-au nedreptățit încă din această viață.

Una din plăgile contemporane cu privire la păcat este a-l considera ca fiind o necesitate a omului, o aparentă normalitate de care dispune după bunul plac, fără a ține cont de consecințe, de semeni, de prieteni, de creație. Pentru a înțelege toate acestea trebuie să descifrăm problema *naturii păcatului* și a *răului*. Esența răului constă în lipsa binelui, pentru că răul nu are o existență ontologică, ci este o stare potrivnică virtuții. El apare ca accident pe care omul îl adaugă naturii sale, dar accidentul nu poate fi identic cu substanța, deoarece atunci nu ar mai fi accident ci substanță. Autorul răului nu poate fi Dumnezeu, pentru că în acest caz s-ar contrazice atotperfecțiunea Lui, de aceea, răul nu are existență, el este opusul ideii de bine, nu în sensul că răul există în sine însuși deoarece e conceput ca o lipsă a manifestării binelui⁴. Pentru gânditorii *substanțialiști*, răul este ceva substanțial, existent în sine, de aceea în mod greșit consideră că păcatul derivă de la un principiu rău, coetern cu Dumnezeu. Aceasta este teoria fatalismului dualist prectăcată de parsism, gnosticism și dualism. Dar a admite două principii veșnice radical opuse, logic, este contradictoriu și de neacceptat. Păcatul este o stare a răului susținută de om și nu o natură sau o substanță ontologică.

De fapt, păcatul nu ține de ființa omului, ci este ceva accidental, o împotrivire la ceea ce e necesar pentru ființarea sau existența binelui, este o corupție sau o alterare a ființei; e absența binelui, dar nu o *absență negativă*, în sensul că binele nu există, ci o *absență privativă*, adică ceva ce n-ar trebui să fie, ceea ce omul în mod rațional și logic nu ar face. Existența păcatului ține exclusiv de voința omului care îl realizează, fie doar pentru o singură dată sau fie în mod continuu și agravant.

2. CAUZELE PRILEJUITOARE ALE PĂCATULUI. ISPITA ȘI POFTA REA

Prin *ispită* sau *tentație* în învățătura creștină se înțelege o încercare, o experiență, dar și o cercetare pe care Dumnezeu o îngăduie omului. Acesta a fost încercat de Dumnezeu dintotdeauna, începând cu realitatea paradisiului până la Mântuitorul care, Dumnezeu întrupat fiind, a fost ispitit de diavol. În cărțile Noului Testament, cuvântul *ispită* este folosit cu înțelesul de *ademenire la păcat, atragere către săvârșirea răului*.

Ispita sau tentația rea, în explicațiile patristice, poate avea mai multe etape, dar în general este marcată de următoarele momente:

1. Sugestia și reflectarea;
2. Cochetarea și încântarea;
3. Delectarea și acceptarea;

⁴ Sfântul Vasile Cel Mare, *Omilia că Dumnezeu nu-i autorul răului*, 5; P.G., XXXI, 341.

În tot acest spectru trebuie spus că ispita nu reprezintă un păcat, deoarece nu există vreo formă a faptei celei rele, păcatul nu e comis nici în interior nici în exterior. Chiar dacă ispita este o încercare, o experiență, ea reprezintă și un îndemn la păcat, mai precis, încercarea de a atrage voința către păcat. *Această încercare se exercită prin plăcere și durere. Prima atrage voința la păcat prin caracterul ei atractiv, iar a doua prin caracterul ei respingător scoate omul din proximitatea răului față de care simte difuz o durere.*

Rădăcinile ispitei

Izvoarele ispitei sunt: *firea umană deteriorată de păcat* (concupiscenta), *diavolul* și *lumea* (oamenii și poftele).

- 1) *Firea omului deteriorată de păcat*, din care pornesc ispitele interne, își are originea în păcatul strămoșesc. Este numită *concupiscenta* – pofta rea. Ea constă dintr-o dispoziție dezordonată, asemănătoare cu boala, din pornirile egoiste și dezordonate ale sensibilității, din revolta trupului contra duhului.
- 2) *Diavolul*, ispititorul, amăgitorul, înșelătorul *este cel care umblă răgând ca un leu căutând să înghită și să facă rău* (I Ioan 3,8; Luca 12,37; Fapte 5,3; Petru 5,8). Diavolul atrage voința la păcat în următoarele moduri⁵: a) vine într-un moment de dezechilibru din viață (slăbiciune, glorie, oboseală). Omul, învăluit de egoism nu se raportează corect la realitate; b) insistă cu minciuni aparente; c) aprinde pofta cea rea prin prezentarea și neglijarea normalității, prin amăgirea cu falsa idee de *libertate*; d) incumbă mintea cu iluzii, prin care încearcă să falsifice realitatea, prin ignoranță, prin relativitate; c) provoacă tulburare sufletească prin alternanța către gândurile de ură dar și amăgiri dulci, către senzualitate, desfrânare, deznădejde, încredere oarbă în context fără a lăsa conștiința să se trezească.
- 3) *Lumea sau oamenii răi*, care, prin gândire, prin ideile și faptele lor, sunt exponenți ai răului, smintesc și asupresc pe cei buni, datorită poftelor instinctuale animalice. *Plăcerile* pe care le ațâță, aprinse în simțuri, trezesc poftele dezordonate care conduc omul prin instincte. Acum, omul trăiește asemenea animalului, se raportează la viața senzorială fără a mai gândi cu privire la faptele pe care le comite și mai ales asupra consecințelor.

De ce îngăduie Dumnezeu ispitele în viața omului? Când intervine Dumnezeu?

Trebuie să precizăm foarte clar că nu există om care să nu fie ispitit și să nu ispitească. Dumnezeu permite ispitele pentru rolul lor de reglare a conștiinței dar și pentru sensul pedagogic, din care omul învață să conștientizeze răul și să se apere de el. Într-adevăr, ispitele îl ajută pe om să-și cunoască mai bine puterile și scăderile, calitățile și defectele; ele arată groaza păcatului și faza în care ne găsim în lupta contra lui. Presiunea ispitelor este dovada faptului că viața omului se păstrează într-un cadru firesc, normal, moral. „*Cine se va lupta se va încorona*” (II Timotei 2,5). Dar oricât de grea ar fi această presiune, ispita nu înlătură nicidecum libertatea, pentru că ispita este exterioară voinței și nici o cauză din afară nu poate forța voința să se îndrepte către o acțiune fără a consimți deoarece, prin natura ei, voința este liberă. Voința este funcția sufletului prin care omul se decide în mod liber, după o analiză a motivelor și scopurilor, să facă sau nu o acțiune. Acțiunea voluntară cuprinde trei momente: *analiza motivelor și scopurilor, hotărârea liberă pentru săvârșirea acțiunii și realizarea în mod faptic*. Din punct de vedere procesual, trebuie să facem o distincție între un act voluntar

⁵ Seraphinus a Loiano, *Institutiones theologiae moralis ad normam juris canonici*, vol. I, 1934, pp. 394-395

(sau acțiunea internă- *actus internus*) și acțiunea externă a voinței (*actus externus*). Nu toate actele interne ajung să se desfășoare prin o acțiune externă, însă orice acțiune umană este însoțită de un act interior. În cadrul acestui proces prezența și lucrarea Lui Dumnezeu este vizibilă, care îngăduie o încercare puternică a omului, dar totodată oprește săvârșirea păcatului atât, în cadrul acțiunii interne cât și în cadrul celei externe, cu scopul de a înțelege sensul vieții. La nivelul *interior-intim* al ființei omului există o strânsă inter-conectare între *cunoaștere* și *voință*, realitate pe care se fundamentează *libertatea*.

În unele situații omul nu cunoaște foarte bine scopul unui act sau al unei acțiuni, de aceea voința este împiedicată să se decidă în mod liber pentru săvârșirea lor. Actul și acțiunea săvârșite în asemenea condiții nu sunt libere în mod deplin și de aceea, omul nu e total responsabil de ele (aici vorbim: de factori obiectivi constrângători, de ignoranță, pasiuni, frică, influența mediului natural și social, de particularitățile de vârstă- gândirea neformată a unui copil, de boală, starea cauzată de medicamente, de toate situațiile prin care are loc o puternică presiune asupra gândirii, de stările în care libertatea voinței este inactivă sau paralizată). *Actul și acțiunea voluntară trebuie să se realizeze dintr-o motivație conștientă*. Chiar dacă din punct de vedere psihologic există și unele motive inconștiente ale acțiunii, acestea trebuie conștientizate pentru a vedea corectitudinea lor și numai după o atentă analiză pot fi luate în considerare de către om pentru a fi transpuse în fapte.

Ispita solicită și invită la păcat dar numai voința consimte și comite fapta rea. Sfânta Scriptură ne învață că niciodată nu vom fi ispitiți peste puterile noastre și ne îndeamnă să ne împotrivim diavolului și lucrărilor lui, de aceea în literatura creștină se vorbește de *un război nevăzut al omului* cu toate influențele rele care vin asupra lui (I Corinteni 10,13; Efeseni 6,13). **Om, dacă are credință oricât de mult ar fi ispitit nu poate fi biruit.** Omul are la îndemână ca arme în această luptă destul de grea: a) rugăciunea; b) postul; c) smerenia; d) disciplinarea simțurilor; e) evitarea ocaziilor și a oamenilor care prilejuiesc păcatul; f) meditația la sfârșitul vieții; g) gândul la jertfa lui Hristos care e legată de înviere, de biruință și care împărtășește omului forța și curajul pentru a învinge ispitele și a evita păcatul: „*pe toate le putem în Hristos care ne întărește*” (Filipeni 4,13). Cea mai bună soluție pentru a lupta contra ispitelor o reprezintă *prevenirea* lor prin *trăirea în adevăr* și *mărturisirea tuturor ispitele duhovnicului, în chip smerit și sincer*.

Căutarea plăcerii este, de altfel, cauza primordială a ispitei. O analiză pertinentă a nevoilor și nemulțumirilor care preced săvârșirea păcatului alungă ispita. **Dacă omul nu rezistă ispitelor alunecă în păcat. Urmează un proces psihologic al nașterii și dezvoltării păcatului destul de complex, presărat cu unele momente prin care Dumnezeu anunță prezența răului prin ceea ce se petrece cu omul, prin diferite întâmplări, prin diverși oameni, care într-un limbaj de cele mai multe ori nearticulat se adresează conștiinței în vederea renunțării la poftele rele. Totodată prilejul de a săvârși păcatul este amânat, atunci când Dumnezeu ne încearcă.** În tot acest cadru, omul trăiește duplicitar, pe de o parte este mereu în starea de încordare și reflecție, simte că experiența ispitelor nu este conformă cu natura lui, devine temător, irascibil, anxios, iar pe de altă parte, capătă o exuberanță, o încredere în ispititor și tentații, care îl fac să fie lipsit de simțul realității și să se comporte ca un naiv fără a cugeta la ceea ce simte.

Păcatul are un proces psihologic gradual care se dezvoltă încet dar sigur, dacă este tolerată și acceptată ispita. Literatura patristică amintește de mai multe etape specifice săvârșirii păcatului: *atacul, înrobirea, consimțirea și fapta sensibilă (Isihie monahul)*. Sfântul Ioan Damaschinul prezintă șapte trepte succesive în care omul ar trebui să se trezească: *atacul, însoțirea, patima, lupta, robia, consimțirea și făptuirea*.

Cum ia naștere păcatul? Sâmburele păcatului este în ispită, dar asemenea unei semințe dacă nu intră în pământ, nu se dezvoltă. Ispita, dacă rămâne exterioară omului nu generează păcatul. Prin introspecție înțelegem fenomenologia păcatului. Acțiunea interioară a simțurilor, a imaginației sau a intelectului, prezintă voinței o acțiune, un obiect, a cărui îmbrățișare conduce la săvârșirea păcatului. Precizăm că potrivit învățaturii lui Hristos, răul este prezent în viața noastră legat de acțiunile propriei persoane sau de cele ale altora, prin care se exercită lucrarea diavolului. Prezența răului asupra omului înseamnă o posedare (demonizare în cazurile cele mai grave), o stăpânire la început- la nivelul psihicului iar mai apoi la nivelul trupului și sufletului. Dacă în unele situații lucrurile sau ființele necuvântătoare sunt instrumente ale diavolului sau consecințe ale prezenței lui, acest fapt se întâmplă tocmai printr-o raportare la om, fie pentru realizarea ispitei, fie pentru conștientizarea păcatului (vezi ispitirea șarpelui în paradis, *șarpele însă era cel mai șiret dintre toate fiarele de pe pământ*, Facerea 3; dar și minunea vindecării demonizaților din Gadara, unde diavolii alungați din om au intrat în turma de porci care s-a aruncat în mare, Matei 8,28-34).

Gândul rău sau **atacul** asupra noastră este o simplă posibilitate la început, dar întotdeauna este învăluit, travestit într-o intenție bună. Gândul rău este asemenea unui străin care se apropie de noi și ne promite posibilitatea de mărire, protecția în starea de durere, sau o altfel de viață. **Corect ar fi să nu rezolvăm răul cu un alt rău, să auzim glasul lui Dumnezeu din conștiința noastră.** Insistența și perseverența în această stare de proximitate a răului provoacă gândul omului care se îndreaptă către conținutul răului. Acum răul devine o vie fantezie la care omul se asociază, din incitare sau din nevoia de protecție, din dorința de a realiza ceva care l-ar completa ca om, deși simte că această oportunitate este greșită. În aceste momente ispita devine o **poftă rea** cu care omul se **luptă**. Toate acestea creează senzația de bine, o falsă iluzie, o pre-desfătare a faptei rele. Dar nici în acest moment nu este comis păcatul, chiar dacă are loc o însoțire cu ideea de rău.

Achiesarea la plăcerea involuntară, generată de poftele răului susține ideea că ceea ce urmează să facem nu e rău, păcatul nu e înțeles ca ceva negativ, nociv. Această idee este repetată fie la nivel interior fie la nivelul exterior. Sub presiunea ispitelor, de cele mai multe ori, voința liberă își însușește plăcerea, e de acord cu ea, ia naștere așa-numita *desfătare îndelungată* prin care se acceptă caracterul păcătos al răului reprezentat. Această stare persistă, se repetă, se caută și se creează conjuncturi, se pregustă păcatul, se simulează, la început timid și sporadic, mai apoi cu oarecare reținere, după care fără jenă cu penibilitate și cinism. În acest moment, simpla delectare devine o **poftă rea foarte banală**, care se îndreaptă către o dorință practică. Față de pofta rea, voința omului poate avea trei atitudini:

a) rezistă pozitiv și părăsește starea de proximitate a păcatului - **starea de renunțare**;
b) nici nu consimte dar nici nu rezistă, ci are o simplă atitudine negativă - **starea de incertitudine**. În această situație, dacă este invocat în rugăciune, poate interveni Dumnezeu, nu în sensul de a forța libertatea omului, ci pentru a trezi conștiința, pentru ca fapta rea să nu fie comisă, prin amânarea ocaziei de a greși. În acest moment deși în firescul procesului de geneză al păcatului ar fi fost posibil, totuși păcatul nu s-a petrecut din motive oarecum inexplicabile, independente de voința omului, ceea ce se traduce în limbajul nostru prin lipsa contextului sau a mijloacelor necesare realizării păcatului. Dar sigur, toată această stare incită și mai mult către păcat, dacă nu se trezește conștiința. De obicei, este doar o problemă de timp până la săvârșirea păcatului. Delicatețea și delectarea cu pofta rea rămâne doar în sfera ispitelor greu influente care păstrează o puternică remanență în mintea omului. Pentru a scăpa de această stare, omul are nevoie de o renunțare totală și de conștientizarea în mod real a faptului că s-a aflat în proximitatea păcatului.

c) se decide, consimte pozitiv la săvârșirea poftei celei rele și inițiază astfel calea către săvârșirea păcatului - **starea de păcat**;

„Dacă **momeala** sau **atacul** este primul semnal pe care-l trimite conștiinței, un rebel răsculat, **însoțirea** este faza în care cugetarea îi descoperă rațiunea și îndreptățirea; și făurind astfel în favoarea ei argumente, se convinge să treacă, total sau cu anume rezerve, de partea ei. E faza de investire cu temeieri raționale, mai bine-zis, cu false temeieri raționale, a poftei trezite, ca pe urmă, în faza **consimțirii**, să-și dea și voința adeziunea ei la o mișcare ce și-a câștigat o investitură din partea rațiunii și care, prin acest fapt, precum și cu trecerea fiecărei clipe de la trezirea sau de la apariția ei în conștiință, adică de când zăbovește rațiunea asupra ei, a crescut tot mai mult în intensitate. De aici urmează că abia **prin lipsa de fermitate a rațiunii, mișcarea unei pofti devine păcat**”⁶.

După aceste momente de luptă cu poftele rele, de delectare cu unele plăceri omul intră într-un proces intelectul puternic reluat. Conștiința avertizează mai întâi că lucrul e delectabil și apoi că este rău. Momentul hotărâtor este acela în care ia atitudine cugetarea noastră. Dacă am respins din prima clipă momeala, am scăpat de mrejele ispitei. Dacă începem a medita asupra ei, desfătându-ne în gând cu perspectivele păcatului, s-a produs **însoțirea**, adică amestecarea gândurilor noastre cu gândurile rele, care ne cotolesc și ne domină, ne **înrobesc** și ne fac să uităm de frumusețea vieții corecte, morale, firești. În această etapă, gândul rău al păcatului nu mai e străin pentru că începe să devină un gând al nostru, după ce mai multă vreme ne-a făcut dependenți de el. Urmează **consimțirea**, adică planul comun al gândurilor noastre cu ale satanei pentru realizarea faptei. Decisiv este consimțământul voinței (*consensus*), primul moment psihologic al genezei păcatului pentru că acum se realizează greșeala la nivelul intelectului conștient. Hotărârea liberă de a realiza fapta împlinește și încheie desfășurarea procesului launtric al păcatului. De aceea, se recomandă închiderea simțurilor și întărirea minții prin raportarea continuă la voința lui Dumnezeu exprimată de legea morală. Lucrarea de îndreptare începe prin înțelegerea învățaturii de credință care devine reperul vieții. **Fapta inteligibilă** (păcatele interne sau ale inimii și cugetului) este marcată de hotărârea omului de a face răul, îndreptarea voinței și acceptarea acestuia sau luarea deciziei. Când s-a petrecut acest fapt omul a săvârșit păcatul, chiar dacă doar la nivelul minții, pentru că în mod facil va avea loc și la nivelul **faptei sensibile, concrete**. În unele cazuri intervine Dumnezeu și nu îngăduie realizarea păcatului în mod practic, chiar dacă la nivelul intern voința a acceptat ispita forțată de împrejurări, fără a lua o decizie fermă. În acest context libertatea este îngăduită pentru că mintea acaparată de plăcerea momentului e ademenită de ispititor. Astfel, Dumnezeu își arată iubirea față de om și nu-l lasă pe ispititor să-și realizeze planul diabolic. În această situație omul simte rușinea generată de acceptarea tacită a răului și înțelege că numai Dumnezeu l-a salvat și a rânduit ca păcatul să nu fie comis. Păcatul intern al cugetării se manifestă adesea mai întâi prin cuvânt, omul gândește astfel: eu voi face acest fapt, am nevoie de el, îi justifică acțiunea, adică se minte cu privire la consecințe. De aceea, Mântuitorul zice: „Iar cele ce ies din gură ies din inimă și acelea spurcă pe om. Căci din inimă ies cugetări rele, ucideri, curvii, preacurvii, furturi, mărturii, minciuni și blesteme” (Matei 15,18) și apoi: „Pui de viperă! Cum puteți vorbi cele bune, fiind înșivă răi? Căci din prisosința inimii vorbește gura. Omul bun scoate cele bune din comoara cea bună a inimii, iar omul cel rău din comoara cea rea scoate cele rele” (Matei 12, 34-35; Luca 6,45). Unele păcate, prin natura lor, exclud orice acțiune externă și constau numai dintr-

⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii ortodoxe*, E.I.B.M., București, 2002, p. 117

un act intern dar sunt altele, care se realizează deplin doar prin *faptele externe* (Iacob 1,15; Romani 3,15).

Dumnezeu intervine în toate momentele psihologice ale procesului păcatului atât înainte, cât și după săvârșirea lui, mai întâi prin acțiunea conștiinței care începe să îndrume, să judece și să mustre, apoi prin semenii noștri care ne atenționează asupra păcatului și mai ales prin îndepărtarea sau amânarea momentului de a face răul, nu în sensul de anulare a lui, ci în sensul de oferirea timpului necesar pentru a reflecta și a ne îndepărta de dorința cea rea, de tot contextul care precede păcatul. Dumnezeu, prin toate aceste intervenții, nu predetermină nicio acțiune a omului în niciun fel, pentru că nu înlătură libertatea omului care-l face și deplin responsabil pentru faptele rele comise. Hristos ne învață că, pentru a evita momentele psihologice ale săvârșirii păcatului, trebuie să alungăm pofta rea din fazele incipiente: „*Oricine privește o femeie cu gândul desfătărilor, a și curvit cu ea în inima lui*” (Matei 5,28). În această privință, Fericitul Augustin este și mai radical și afirmă: „*Ceea ce vrei și nu poți Dumnezeu consideră ca făcut*” (*quidquid vis et non potes, factum Deus reputat*). Dar, sigur toate acestea arată faptul că, mai întâi păcatul este săvârșit la nivelul intelectului, al gândului iar după acest moment omul creează o serie de scenarii, de strategii în vederea comiterii. Omul, în această stare capătă o inteligență diabolică prin care minte, evită, înșală diferitele filtre și norme juridice, sociale și morale (a se vedea cazurile de criminalitate, înșelăciune, tâlhărie, desfrânare, minciună în formă continuată și agravantă, etc.).

3. GRAVITATEA ȘI URMĂRILE PĂCATULUI. IPOSTAZELE PĂCATULUI

Păcatul este un eșec al voinței, o neputință a rațiunii și o dezordine a vieții și sănătății. Păcatul alterează frumusețea și demnitatea originară a omului. În termeni doctrinari, înseamnă o întunecare a chipului și asemănării omului cu Dumnezeu.

Păcatul este o renunțare la Dumnezeu, o împotrivire și o încălcare a voinței Lui exprimată prin legea morală. Păcatul accidental (făcut o singură dată) se cere repetat și devine habitual, adică o stare continuă de anormalitate pe care omul o argumentează în mod irațional doar din realitatea poftelor rele devenite patimi. Păcătosul pune în locul lui Dumnezeu pe altcineva, fie pe sine însuși, fie pe altă persoană sau persoane, fie un obiect sau ceva din cele ce sunt în lume, cărora le dă importanță și în relație cu care devine dependent. Omul se obișnuiește cu păcatul căruia îi devine rob, aparent până la ivirea durerii se simte bine, dar niciodată binele nu generează durere, nu putem suferi din cauza binelui.

Orice păcat constituie o ofensă gravă adusă lui Dumnezeu ceea ce implică pentru autorul vinovat de săvârșirea lui o pedeapsă dreaptă de la Dumnezeu. Gravitatea păcatului reiese și din consecințele pe care le produce asupra celui ce l-a făcut dar mai ales asupra semenilor.

1. Păcatul opacizează chipul lui Dumnezeu din om, nu-l distruge (omul în păcat este asemenea unei perle aflată în mizeria oceanului care are nevoie de purificare pentru a deveni din nou frumoasă).
2. Păcatul întunecă rațiunea, slăbește voința și pervertește inima omului care nu mai are ca reper pe Dumnezeu, nu mai ține cont de ceea ce e normal și de ceea ce e binele cu adevărat.

Ținând cont de gravitate și consecințe, din punct de vedere teologic, s-a făcut distincția dintre *păcatele grele* numite și de *moarte* și *păcatele ușoare*. Cele mai grele suferințe sunt pricinuite de cei stăpâniți de păcatele: mândriei, lăcomiei, invidiei, urii, mâniei, desfrânării, lenei etc. Această deosebire este făcută de biserică astfel: „*Păcat de moarte face*

omul atunci când, mișcat fiind de aplecările cele rele, face vreun lucru ce este limpede oprit prin poruncă dumnezeiască, sau când nu se împlinesc de voie poruncile dumnezeiești, din care pricină dragostea către Dumnezeu și către aproapele se răcește. O asemenea faptă înstrăinează pe om de harul lui Dumnezeu și omoară pe acela prin care se aduce la îndeplinire” (Mărturisirea ortodoxă III,18).

După adresabilitate păcatele pot fi împărțite astfel: față de Dumnezeu, față de noi înșine și față de aproapele, cu precizarea că, orice păcat este în același timp și un păcat contra lui Dumnezeu, după cum este și un păcat față de noi înșine și față de semenii.

Privind la natura spirituală și fizică a omului, din punct de vedere antropologic păcatele sunt trupești și sufletești, desigur la ele participă atât trupul, cât și sufletul. „Deci având aceste fângăduințe, să ne curățim de toată spurcăciunea trupului și a spiritului făcând sfințenie întru frica lui Dumnezeu” (II Corinteni 7,1; I Ioan 2,16).

În Mărturisirea ortodoxă sunt precizate trei feluri de păcate de moarte și anume:

1. *păcatele capitale*, (mândria, avariția, desfrânarea, invidia, lăcomia, mânia și trândăvia lenea), din care se nasc altele și mai grave.
2. *păcatele împotriva Duhului Sfânt*: 1. **Contra credinței**: a) împotrivirea la adevărul învederat și dovedit al credinței creștine; b) lepădarea de Hristos și de Biserica Lui (apostasia) respectiv prigonirea ei. 2. **Contra nădejzii**: a) încrederea semeață și nemăsurată în harul și îndurarea lui Dumnezeu; b) pierderea nădejzii în mila și bunătatea lui Dumnezeu. 3. **Contra dragostei**: a) nepocăința până la moarte și nesocotirea darurilor lui Dumnezeu; b) pizmuirea aproapelui pentru harul primit și faptele bune săvârșite.
3. *păcatele strigătoare la cer* sunt acelea care cer singure sancțiunea încă în lumea aceasta, pentru ca răutatea să fie înfrântă: omuciderea, asuprirea văduvelor, orfanilor și săracilor, oprirea plății lucrătorilor, homosexualitatea, lipsa de cinstire a părinților.

CONCLUZII. Păcatul, eșec, regret, remușcare, retractare, pocăință și iertare

Răul, în general și păcatul în special, nu a fost și nici nu este ceva ce subzistă prin firea proprie, „nu are în nici un fel ființă, sau fire, sau ipostas, sau putere, sau lucrare în cele ce sunt. Ne e nici cantitate, nici relație, nici loc, nici timp, nici poziție, nici acțiune, nici mișcare, nici aptitudine, nici patimă (pasivitate, afect) contemplată în chip natural în vreo existență și în nici una din acestea toate nu subzistă prin vreo înrudire naturală. Nu e nici început (principiu), nici mijloc, nici sfârșit”⁷. Dacă l-am putea cuprinde într-o definiție am spune că păcatul este *abaterea* lucrării puterilor (facultăților) sădite în firea omului de la scopul lor, *mișcarea nesocotită* a puterilor naturale spre altceva decât scopul lor în urma unei judecăți greșite. Răul a intrat în lume prin voința omului⁸. De aceea, păcatul este o stare care pune stăpânire pe ființa omului. Tot prin voință păcatul devine o realitate care există sau dispare, în funcție de cum se raportează omul la el. Așadar, voința omului este aceea care-i dă păcatului o oarecare existență. Comiterea păcatului ține de voința liberă a omului, pentru că omul singur hotărăște ce fapte să facă, iar dacă aceste fapte sunt rele îi aduc calificarea de om rău. „Când însă cineva din pofta inimii, aduce la o formă ceea ce nu are ființă, atunci aceea începe să fie ceea ce vrea cel ce face aceasta. Se cuvine deci, ca prin cultivarea necentenită a amintirii lui Dumnezeu să ne ferim de a ne deprinde cu răul. Căci e mai puternică firea binelui, decât deprinderea răului, fiindcă cel dintâi este, pe când cel de-al

⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*, în „Filocalia”, ediția a II-a, vol. 3, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, p. 31

⁸ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de răsărit*, Editura Anastasia, București, p. 156-157

doilea nu este, decât numai în faptul că se face⁹. ”Biblia vorbește mult mai puțin despre rău în general decât despre Cel Rău personificat”¹⁰.

Profesorul de teologie Paul Evdokimov, vorbind despre procesul tentației și despre păcat, spune că prima mișcare este cea a **contaminării** care vine de la o reprezentare, o persoană, o idee, o dorință care ne trece prin minte, ceva foarte fugitiv. Această chemare **urcă din subconștient în conștient** și se străduiește să rămână acolo. Ea nu este păcat, ci doar prezența unei sugestii. Dacă atenția minții nu reacționează, faza următoare înseamnă o **complacere** în prezența ispitei. O plăcere prin anticipație, deocamdată imaginară, marchează al treilea moment. „Un acord tăcut, un consimțământ nemărturisit orientează spre o împlinire posibilă, fiind deja dorit cu pasiune. În principiu, hotărârea este deja luată; prin poftirea efectivă, păcatul se împlinește deja mental”¹¹. Următorul moment înseamnă **consumarea actului propriu-zis**. El este începutul unei patimi, al unei dorințe de acum de nestins. „Persoana se descompune în recunoașterea neputinței, este înghițită tot mai adânc și se îndreaptă către sfârșitul implacabil: deznădejdea, cumplita acedia, dezgustul sau neliniștea inimii, nebunia sau sinuciderea, în orice caz, moartea spirituală”¹².

Dincolo de ideile, mentalitățile și legile biologice, fizice și juridice care reglează viața, există adevărata lege morală pe care Dumnezeu a descoperit-o și a sădit-o în inima omului. Acesta, fascinant de legile exterioare, aparente, ignoră cu desăvârșire legile morale, iar această ignoranță este aducătoare de suferință și de boală care afectează atât trupul, cât și sufletul. În această stare trebuie să intervină pocăința. Adevărata pocăință nu este doar un sentiment de eșec, regret, remușcare și de retractare a greșelii, ca formă patologică a remușcării care poate deveni o obsesie suicidală. Pocăința are dorința de a vindeca păcatul, este psihoterapia care dorește să redea sănătatea psihică, fizică, sufletească și morală a omului. Psihologul și psihiatrul, căutat cel mai adesea de oamenii contemporani, consideră că păcatul este o *formă rudimentară de a percepe o situație* sau o *ficțiune nevrotică*, de care omul scapă prin liniștire și concentrare către alte evenimente și aspecte ale vieții. Păcatul nu e privit ca un distrugător al demnității conștiinței, un dezechilibru profund prin abandonarea valorilor perene pe care Dumnezeu le-a pus în fiecare om. Sentimentul de culpabilitate în experiența clinică psihologică este de fapt un obstacol în echilibrul afectiv și în adaptarea socială. Față de toate acestea pe care le cuprinde, **pocăința** înseamnă mult mai mult, este o reinstaurare a vieții normale, o eliberare de sentimentele nevrotice induse de refulările obsesive ale conștiinței determinate de lașitatea și neputința omului, pentru că este eradicată rădăcina lor, și anume păcatul.

Pocăința este de fapt acțiunea care conduce omul către Dumnezeu, care îl iartă în urma mărturisirii păcatelor prin Taina Spovedaniei. Având conștiința greșelilor comise, omul poate găsi un permanent echilibru duhovnicesc, echilibru la care ajunge prin implicarea propriei voințe în desprindere minții de cele pământești și întoarcerea ei către Dumnezeu, prin rugăciune și păstrarea poruncilor lui Hristos, deoarece rugăciunea nu este separată de întreaga strădanie a vieții creștine de a împlini voia lui Dumnezeu. Nu poate fi vorba de pocăință fără iertarea păcatelor și această putere o are numai Dumnezeu. Oricât de bun ar fi psihologul sau psihiatrul nu poate ierta păcatele. Acest fapt îl poate face numai duhovnicul, investit cu harul preoției prin care Hristos lucrează și iartă păcatele. Pocăința autentică are o dimensiune religioasă care implică nădejdea, credința și iubirea în Dumnezeu, care nu vrea

⁹ Diodoch al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, în „Filocalia”, vol 1, p. 390

¹⁰ Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, trad. de Mircea Ivănescu, Editura Anastasia, București, 1994, p. 12

¹¹ Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, trad. Pr. Ion Buga, Editura Christiana, București, 1993, p. 150

¹² Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, ed.cit., p.150

moartea păcătosului ci să se întoarcă și să fie viu (Iezechiel 18,23). De aceea, pocăința este momentul întâlnirii cu Hristos, în urma căreia se realizează o transformare morală, dobândită odată cu iertarea păcatelor. Pocăința este și un legământ intim și sfânt care presupune recunoașterea și asumarea eșecului, un regret sincer cu inima zdrobită, o remușcare și o retractare a faptelor comise, dar mai ales o detestare de păcate însoțită de hotărârea de a nu mai păcătui. **Dumnezeu urăște păcatul, dar iubește pe păcătos, dacă se întoarce de la păcat, dacă se pocăiește.**

„Când Eu voi zice păcătosului: "Păcătosule, vei muri", și tu nu-i vei grăi nimic, ca să vestești pe păcătos să se abată de la calea lui, atunci păcătosul acela va muri pentru păcatele sale, iar sângele lui îl voi cere din mâna ta.

Iar dacă tu ai vestit pe păcătos să se abată de la calea lui și să se întoarcă de la ea, și el nu s-a abătut de la calea lui, atunci el va muri pentru păcatele lui, iar tu ți-ai scăpat viața.

.... Spune-le: Precum este adevărat că Eu sunt viu, tot așa este de adevărat că Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa și să fie viu. Întoarceți-vă, întoarceți-vă de la căile voastre cele rele! Pentru ce să muriți voi

Și când voi zice păcătosului: "Vei muri", dar el se va întoarce de la păcatele sale și va face judecată și dreptate,

Dacă acest păcătos va înapoia zălogul, pentru cele răpite va despăgubi, va umbla după legile vieții, nefăcând nimic rău, atunci el va fi viu și nu va muri.

Nici unul din păcatele sale, pe care le-a făcut, nu i se vor pomeni și, pentru că a început a face dreptate și judecată, va fi viu”.

(Iezechiel 33,8-16)

BIBLIOGRAFIE

- [1] Sfântul Ioan Damaschin, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, IV, 20; P.G., XCIV, 1194.
- [2] Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, trad. Pr. Ion Buga, Editura Christiana, București, 1993, p. 150.
- [3] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de răsărit*, trad. de Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București,
- [4] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*, în „Filocalia”, ediția a II-a, vol. 3, trad. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994,
- [5] Nicolae Mladin, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol 1, Ed. Reântregirea, Alba Iulia, 2003.
- [6] Pannayotis Nellis, *Omnia, animal îndumnezeit*, trans. Ioan Ică Jr., ed. a II- a, Deisis, Sibiu 1999.
- [7] Rougemont Denis de, *Partea diavolului*, trad. de Mircea Ivănescu, Editura Anastasia, București, 1994,
- [8] Seraphinus a Loiano, *Institutiones theologiae moralis ad normam juris canonici*, vol. I, Taurini, 1934,
- [9] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii ortodoxe*, E.I.B.M., București, 2002
- [10] Sfântul Vasile Cel Mare, *Omilia că Dumnezeu nu-i autorul răului*, 5; P.G., XXXI, 341.

<https://doi.org/10.26520/rrsa2020.1.2.62-72>

ÎMPĂRTĂȘIREA CREDINCIOȘILOR DE-A LUNGUL TIMPULUI - ÎNTRE TRADIȚIE ȘI ACTUALITATE-

Diac. Lect. dr. Nicolae PREDA,

Facultatea de Teologie Ortodoxă

„Justinian Patriarhul” - Universitatea din București,

ROMANIA

Email: preda_nicolae@hotmail.com

ABSTRACT

Today's problems (even those concerning the sharing of the Holy Communion to the believers, but not only), which are not very different from those of any other period, more or less important in the life of the Church, should not concern us particularly, in the sense that it is not an absolute priority, but rather, we should be concerned about how to remain completely faithful to the Tradition of our Church in such circumstances.

Keywords: *Holy Eucharist, Mystery, teaspoon, communion, epidemic, controversies, Tradition;*

1. CONSIDERAȚII DE PRINCIPIU

Situația actuală prin care trecem este una inedită din cauza rigorilor impuse în societate, iar Biserica noastră este nevoită să „regândească” **temporar** unele din practicile sale liturgice, pe de o parte, iar pe de alta, să redea înțelesurile dogmatice cele mai potrivite acestor practici, deoarece cultul în integralitatea lui, ca expresie trăită a dogmei, ține „*legătura strânsă, trainică și neîntreruptă, cu trecutul, evoluând strict pe linia tradiției sănătoase*”¹. Fiind conștientă așadar, de aceste provocări, Biserica este nevoită să abordeze aceste măsuri cu înțelepciune, cu maximă atenție și cu profunzime, după pilda Mântuitorului², având experiența multor „epidemii” și catastrofe umanitare mult mai grave³, dar și capacitatea de a gestiona responsabil astfel de situații.

Fără îndoială, fiecare criză care a venit și a trecut peste Biserica a avut urmări grave și a lăsat „răni” adânci și schimbări semnificative în sânul ei, dar cu toate acestea, Biserica nu a încetat niciodată să fie o „Biserica a Tradiției”. Ar fi înțelept ca și în această perioadă de criză să dea dovadă de aceeași prudență și înțelepciune, în sensul că ar trebui **să lase să treacă** această „epidemie” (și problemele ei)⁴, care oricum va trece mai devreme sau mai târziu, având ca mângâiere cuvintele prorocului Isaia († sec. VII î.Hr.):

¹ Pr. prof. dr. E. BRANIȘTE, Arhim. prof. Ghenadie NIȚOIU și Pr. prof. Gheorghe NEDA, *Liturgica Teoretică. Manual pentru Seminariile Teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984², p. 22.

² „*Jată, Eu vă trimit pe voi ca pe niște oi în mijlocul lupilor; fiți dar înțelepți ca șerpii și nevinovați ca porumbeii*”, Matei 10, 16.

³ R. F. TAFT, *Ritul bizantin-scurtă istorie*. Traducere din limba engleză de Dumitru Vanca și Alin Mehes, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2008, pp. 50, 51.

⁴ „In Focșani se ivise epidemia ciumei, tocmai în acea vreme, adusă probabil de oștile ruse. Guvernatorul general din Odesa, printr'un ordin dela 7 Ianuarie 1829 dispusesese ce anume măsuri sanitare să se ia în Focșani

„Du-te, poporul meu, intră în cămărilor tale și închide ușa după tine; ascunde-te puține clipe, până când mânia va fi trecut!” (Isaia 26, 20).

Vorbind despre cea mai serioasă criză prin care a trecut Biserica Ortodoxă (criza iconoclastă), Pr. Prof. Robert Taft († 2018) avea să definească în doar câteva sintagme poziția pe care a avut-o Biserica atunci, atitudine care ar trebui să ne inspire și pe noi:

„Ce cunoaștem despre liturgia din timpul acestei perioade de declin? În ce privește riturile liturgice, aceasta a fost o perioadă de **continuitate**. Ritul Marii Biserici a continuat a fi celebrat, chiar dacă în circumstanțe mai tensionate. A fost însă și o **perioadă de consolidare și regrupare**, forțată de diminuarea activității publice și edilitare, o **perioadă de realiniere** ca răspuns la iconoclastism”⁵.

În altă ordine de idei, țin să precizez că rațiunea acestei analize sumare constă în a vedea cum au evoluat unele rituri, practica liturgică în sine, dar mai ales, modul în care Biserica, în detrimentul acestor schimbări, a rămas fidelă, cu desăvârșire, Tradiției apostolice.

Consider că pentru o redactare întemeiată a acestei prezentări, nu putem ignora două dintre principiile fundamentale ale evoluției riturilor liturgice, enunțate în mod repetat de marele liturgist al vremurilor noastre, Pr. Prof. Robert Taft (amintit mai sus), cauze la care ne vom referi punctual pe parcursul prezentării:

- a) „**Biserica de fapt nu este condusă niciodată potrivit unei ideologii retrospective. Trecutul este întotdeauna instructiv, dar niciodată normativ**”⁶;
- b) „**practica [liturgică, n.n.] nu este determinată de trecut, ci de Tradiție [Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus traditur est, n.n.]**”⁷, **care cuprinde nu doar trecutul și prezentul, ci reflecția teologică asupra amândurora**”⁸.

În ceea ce privește însă caracterul măsurilor care ar urma să fie luate, lucrurile sunt într-adevăr foarte delicate și nu țin de limitele acestei analize, deși unele observații se impun:

a) aceste măsuri vor fi unele **excepționale**, urmare a rigorilor impuse în societate (reguli care „contravin” și „contrazic”, pe de o parte, învățătura noastră de credință, iar pe de alta, practica liturgică, ambele înscrise pe linia Tradiției Bisericii noastre); de aceea, este necesar (se impune), adoptând și aplicând aceste măsuri, **să rămânem** cât se poate de aproape de practica liturgică tradițională a Bisericii noastre și de învățătura de credință (dogmatică):

„**Atacul virulent asupra Bisericii lui Hristos se dă, cu motivație de politică medicală, la temelia Sfântei Euharistii, căreia i se contestă dumnezeirea și caracterul ei aseptice...**”⁹;
„Orice suspiciune cu privire la transmiterea unor boli prin intermediul Dumnezeieștii Euharistii este reprobabilă, **întrucât aduce atingere (θίγει - ofensează) Adevărului dogmatic, Credinței Apostolice și Tradiției Bisericii**. Drept urmare, este cu neputință ca

și în alte părți pentru combaterea epidemiei [Arhivele Stat. Chișinău, pachet 94, dos. 566/1829]. Și în Basarabia se ivise cazuri; de aceea și Consistoriile din Iași și Chișinău trimit instrucții protopopilor și locuitorilor cum să se feriască de această «lipicioasă boală», [Arhiva Consistorului Duhovnicesc Chișinău, dos. 4 și 66/1829]. Până și scrisorile ce treceau Prutul se desinfectau prin dese înțepături. **Creștinii din București n’au avut voie să se împărtășiască în lunile Mai și Iunie 1829; s’au desinfectat bisericile, veșminte, cărți și icoane**. Cu bani bisericești s’a ajutat la zidirea spitalului Mărcuța în Noembrie 1829 [Bis. Ort. Rom. XXVIII. p. 1372]. **Iar la bisericile Radu Vodă, Mihai Vodă și Șerban Vodă, ce erau «coprinse de spital», nu putea să intre nici un creștin, ci numai preoții** [Acad. Rom. ms. 1071, f. 215]”, C. N. TOMESCU, *Mitropolitul Grigorie IV al Ungrovlahiei* (Teză de Doctorat), Tipografia Eparhială „Cartea Românească”, Chișinău, 1927, p. 65, nota 3.

⁵ R. F. TAFT, *Ritul bizantin*, p. 52.

⁶ R. F. TAFT, *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa*, Edizioni Lipa, Roma, 2004, p. 25.

⁷ Cf. https://ro.orthodoxwiki.org/Sfanta_Tradiție (accesat în 02.05.2020).

⁸ R. F. TAFT, *Oltre l’oriente e l’occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Edizioni Lipa, Roma, 1999, p. 12.

⁹ Pr. Dr. Mihai VALICA, „Sfânta Euharistie între coronavirus, blasfemie și apostazie”, cf. <https://www.crainou.ro/2020/05/14/sfanta-euharistie-intre-coronavirus-blasfemie-si-apostazie/> (accesat în 17.05.2020).

această concepție să fie acceptată de către Biserică, care rămâne nestrămutată în convingerea Ei, privitoare la prezența reală a Duhului Sfânt în Taina Dumnezeieștii Euharistii și la experiența Ei de veacuri pe această temă¹⁰;

„Adică, dacă se stabilește ca principiu că, prin teorie, poate cineva să înlăture și să schimbe, în mod arbitrar, dogmele creștine, cum face, aici, teologia scolastică, pentru a justifica schimbarea rînduielilor categorice ale Domnului cu privire la euharistie (*justificarea obiceiului împărtășirii sub un singur chip*, n.n.), atunci, **este cu putință ca învățătura revelată să fie împărțită în atâtea învățături formulate în chip deosebit, cîte păreri există**”¹¹.

b) practica liturgică care se va adopta sau oricare alt mod (chip) să fie doar pentru această perioadă de criză și **nu permanentizată**;

c) Sfânta Euharistie **se dă** credincioșilor și nu se ia¹², deși au existat și unele practici excepționale (unele consemnate, altele cunoscute de preoții în vârstă), pe care le vom indica și ulterior:

„CANONUL 58: (MIRENII SĂ NU IA SINGURI SFÎNTA CUMINECĂTURĂ)¹³

În ființa de față a episcopului, sau a presbiterului, sau a diaconului, nici unul dintre cei care sînt rînduiți între laici, să nu-și dea lui însuși (să nu se împărtășească pe sine însuși cu) dumnezeieștile taine. Iar cel ce ar îndrăzni ceva de acest fel, să se afurisească pe o săptămână, ca unul care lucrează (face) împotriva celor poruncite (statornicite), învățându-se de aici să nu cugete (despre sine) mai mult decît trebuie să cugete (Rom. 12, 3)”¹⁴;

„... canonul 58 al Sinodului Trulan din 691-692, stabilește că **un laic nu își poate da sieși împărtășania dacă un episcop, preot sau diacon nu este la îndemână, ceea ce trebuie să însemne că laicilor le era permis să-și dea/ia împărtășania dacă nu era disponibil niciun cleric**; patriarhul Fotie (877-886), scriind către arhiepiscopul Leon al Calabriei în anul 885 sau 886, **le permite chiar și diaconiștelor să aducă împărtășania creștinilor captivi**; iar în vremea lui Simeon al Tesalonicului (1429), *Responsiones* 40, **unui diacon, în absența unui preot, îi era îngăduit să ofere euharistia înaintesfințită celui în pericol de moarte...**”¹⁵;

„Este necesar să subliniem în legătură cu unele laturi ale problemei noastre că actul împărtășirii a avut loc întotdeauna în cadrul comunității liturgice, adică al adunării credincioșilor veniți în biserică la Sfânta Liturghie. Nici atunci și nici mai târziu, Biserica nu a făcut nicio excepție în această privință decât pentru cei bolnavi, iar în unele regiuni, pentru sihaștri. **Temporar însă și numai în condițiile de nesiguranță pentru viață și de lipsă de libertate în activitate sub regimul de persecuție religioasă în epoca primară, Biserica a**

¹⁰ BISERICA ORTODOXA A GRECIEI „Împărtășirea din Potirul Obștesc al Vieții nu poate deveni cauză a transmiterii de boli”, cf. <https://doxologia.ro/biserica-ortodoxa-greciei-impartasirea-din-potirul-obstesc-al-vietii-nu-poate-deveni-cauza> (accesat în 17.05.2020); vezi și textul în greacă în pdf, pp. [4]-[5], cf. http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/egyklloi/711_02042020.pdf (accesat în 17.05.2020).

¹¹ Hr. ANDRUȚOS, *Simbolica*. Traducere din limba greacă de Iustin Moiescu-profesor universitar, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 297.

¹² Această temă a fost dezbătută detaliat în R. F. TAFT, *Oltre l'oriente e l'occidente...*, pp. 141-151.

¹³ „Canonul se referă la o practică mai veche după care credincioșii laici, luîndu-și Sfînta Cuminecătură de la Biserică, o duceau acasă și se împărtășeau singuri. De asemenea obișnuiau a face acest lucru chiar și în fața clerului. Din această practică se interzice numai a doua parte, adică practica, de a se împărtăși singuri credincioșii laici, chiar și în fața clerului sacramental, fie în biserică fie în afară de biserică. Aceste practici au fost determinate de mai multe cauze, și anume de faptul că unii erau bolnavi, apoi și de faptul că alții mergeau în călătorii îndepărtate, și în fine de faptul că mulți doreau a se împărtăși mai des decît puteau să vină la biserică”, Arhidiacon prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*. Note și comentarii [s. l., 1991], p. 132.

¹⁴ Arhidiacon prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 132.

¹⁵ Robert F. TAFT, „Împărtășirea acasă în antichitatea târzie răsăriteană”, p. 17 (tradus în românește de Mihai Răducă după: Taft R. F., *Home-Communion in the Late Antique East*// *Ars Liturgiae*. Worship: Aesthetics and Praxis. Essays in Honor of Nathan D. Mitchell/ Johnson C. V. (ed.) Chicago: Liturgy Training Publications, 2003. pp. 1-25), cf. <http://teologie.net/data/pdf/Taft-cuminecarea-acasa.pdf> (accesat în 17.05.2020).

admis să se dea credincioșilor chiar acasă Sfânta Euharistie, spre a o avea la îndemână în caz de nevoie și în lipsă de preot. Păstrarea Sfintei Euharistii acasă pentru astfel de întâmplări extraordinare era însă, în același timp, o ocazie, cel puțin pentru credincioșii deosebit de evlavioși, de a-și satisface pietatea, **luând singuri împărtășirea în fiecare zi. Existența acestui obicei, caracteristic îndeosebi anumitor regiuni, se găsește confirmată în scrierile lui Tertulian, Sfântului Ciprian și Clement al Alexandriei. Sfântul Vasile cel Mare semnalează continuarea unei astfel de practici chiar în vremea sa, deci după perioada persecuțiilor, și anume în Biserica Alexandriei și a Egiptului. Această îngăduință fiind condiționată la originea ei de existența unor împrejurări excepționale, Biserica a oprit, în cele din urmă, luarea miridelor euharistice de către credincioși, motivată fiind și de unele cazuri de profanare a Sfintei Euharistii și întrebuițarea ei în scopuri superstițioase**¹⁶.

d) să se încerce **să nu se diminueze** nicidecum credința în puterea dumnezeieștii Euharistii, care are putere vindecătoare (de boli) și tămăduitoare (de patimi)¹⁷, nici prin măsurile adoptate, dar nici printr-o explicitare sau dezvăluire nepioasă a Tainelor credinței noastre, precum cele ce se săvârșesc pe Sfânta Masă¹⁸:

a) «„Venirea spre Dumnezeiesca Euharistie și Împărtășirea din Potirul Obștesc al Vieții nu poate deveni cauză a transmiterii de boli”. Cei care se apropie „cu frică de Dumnezeu, cu credință și dragoste”, în chip absolut liber, fără vreo constrângere exterioară, se împărtășesc cu Trupul și cu Sângele lui Hristos, care se face „medicament al nemuririi - φάρμακον ἄθανασίας”, „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci”¹⁹»;

„Cu pronunțarea acestor cuvinte ale Serafimului²⁰ după împărtășirea cu sf. sacrament exprimă preotul credința sa în puterea cea mântuitoare a sf. sacrament al euharistiei, căci el curățește sufletul de păcate și îl lămurește astfel, precum se curățește și metalul prin căldura cărbunilor de foc. Această lucrare mântuitoare a sf. sacrament al euharistiei asupra sufletului se pronunță și în rugăciunile înaintea sf. împărtășiri, și anume în oda a 5. a canonului acestei rânduiei și în rugăciunea a 2. a acestei rânduiei”²¹;

b) „Taina Sfintei împărtășanii trebuie să rămână în altar. Discutarea ei în public, cu excepția dorinței de a-L slăvi pe Hristos și a descoperi marea Lui iubire, este un lucru nepotrivit”²²;
„De asemenea, în condițiile date, orice discuție despre modul administrării/transmiterii Dumnezeieștii Împărtășiri este inoportună (ἄκαιρος), fără discernământ/indiscretă (ἀδιόκριτος), nu zidește, și prin urmare este inacceptabilă/reprobabilă (ἀπορριπτέα)”²³.

¹⁶ Preot profesor Petre VINTILESCU, „Sfânta Împărtășire în spiritualitatea creștină. Deasă ori rară împărtășire?”, în: *Spovedania și Euharistia – izvoare ale vieții creștine. II. Sfânta Euharistie – arvuna vieții veșnice*, Editura Basilica, București, 2014, pp. 401-402.

¹⁷ „Și a străbătut Iisus toată Galileea, învățând în sinagogile lor și propovăduind Evanghelia Împărăției și tămăduind toată boala și toată neputința în popor”, Matei 4, 23 și 9, 35.

¹⁸ „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 sfășie pe voi”, Matei 7, 6.

¹⁹ BISERICA ORTODOXĂ A GRECIEI „Împărtășirea din Potirul Obștesc al Vieții nu poate deveni cauză a transmiterii de boli”, cf. <https://doxologia.ro/biserica-ortodoxa-greciei-impartasirea-din-potirul-obstesc-al-vietii-nu-poate-deveni-cauza> (accesat în 17.05.2020); vezi și textul în greacă în pdf, p. [4], cf. http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/egyklloi/711_02042020.pdf (accesat în 17.05.2020).

²⁰ „Iată s-a atins de buzele tale și va șterge toate păcatele tale, și fărâdelegile tale le va curăți”, Isaia 6, 7.

²¹ V. MITROFANOVICI și Teodor TARNAVSCHI, *Prelegeri academice despre Liturgica Bisericii Dreptcredincioase Răsăritene*, Societatea Tipografică Bucovineană, Cernăuț, 1909, pp. 534-535.

²² Pr. Savatie BAȘTOVOI, „O linguriță înmuiată în Sângele Domnului nu mai este un obiect casnic bun de pus în mașina de spălat vase, ci este un obiect liturgic care trebuie să rămână în altar”, cf. <https://www.produsemanastiresti.ro/blog/articole-duhovnicessti/o-lingurita-inmuiata-in-singele-domnului-nu-mai-este-un-obiect-casnic> (accesat în 02.05.2020).

²³ BISERICA ORTODOXĂ A GRECIEI „Împărtășirea din Potirul Obștesc al Vieții nu poate deveni cauză a transmiterii de boli”, cf. <https://doxologia.ro/biserica-ortodoxa-greciei-impartasirea-din-potirul-obstesc-al-vietii-nu-poate-deveni-cauza> (accesat în 17.05.2020); vezi și textul în greacă în pdf, p. [5], cf. http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/egyklloi/711_02042020.pdf (accesat în 17.05.2020).

e) **să nu lezăm** câtuși de puțin caracterul Sfintei Euharistii de taină a comuniunii:

„Împărtășirea este deci un act implicit Liturghiei, ceea ce însemnează că **nu se poate concepe Liturghie fără împărtășire, acesta fiind mijlocul prin care se sfințesc credincioșii și ajung în uniune și comuniune cu Domnul și, astfel, unii cu alții**. Chemarea «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați» (de Sfintele Taine), din însuși textul Liturghiei, înlătură orice îndoială în această privință”²⁴;

„...iară creștinii laici, împărtășindu-se cu corpul și sângele Mântuitorului din ușele împărătești și **la un loc**, înseamnă corpul lui Christos roșit cu sânge pe cruce”²⁵;

„Prin acest ritual [al împărtășirii, n.n.], grupul de credincioși intra în comuniune, devenind fiecare dintre ei parte a întregului frânt ritualic, reconstituind un trup mistic format chiar din ei. Credincioșii își deveneau astfel mai apropiați decât o familie...”²⁶;

„Infine, partecipando all’assemblea eucaristica, i fedeli mangiano la carne del Figlio dell’Uomo e bevono il suo sangue, per ricevere la vita eterna e **manifestare l’unità del popolo di Dio...** [În cele din urmă, participând la adunarea euharistică, credincioșii mănâncă carnea Fiului Omului și beau sângele Lui, pentru a primi viața veșnică și **a manifesta unitatea poporului lui Dumnezeu...**]”²⁷.

f) **să nu insuflăm** sub nicio formă **îndoială** în sufletele credincioșilor deja încercați și tensionați de această criză:

„În legătură însă cu domeniul supranaturalului, **intervenția Bisericii între suflete și Dumnezeu are, precum remarca cineva, o limită, dincolo de care singură iubirea de oameni a lui Dumnezeu și providența Lui dispun de cugetele, sentimentele și hotărârile făpturii Sale pline de râvnă pentru mântuirea ei**, întrucât «El este Cel ce, după a Sa bunăvoință, lucrează în voi și ca să voiți, și ca să săvârșiți» (*Filipeni 2, 13*)...”²⁸.

g) orice hotărâre care se va lua ar trebui **să țină cont** de principiul enunțat de marele canonist al Bisericii de Răsărit, Teodor Balsamon (sec. XII)²⁹, citat de Pr. prof. P. Vintilescu tocmai în contextul în care vorbește despre modul „împărtășirii credincioșilor laici”, adică așa cum „**a predanisit dreapta credință, frica de Dumnezeu și evlavia adevărată**”³⁰, sau cum spune Sfântul Cuvios Nicodim Aghioritul († 1809), „**cu orice chip ar putea, mai neprimejditor și canonicesc**”³¹.

2. PREZENTARE PUNCTUALĂ DIN PERSPECTIVĂ ISTORICĂ

Revenind la prezentarea din punct de vedere istoric a practicii împărtășirii în Biserica Ortodoxă de-a lungul timpului, țin să menționez mai întâi un aspect concludent și demn de luat în considerare și anume, că *problemele de astăzi, care nu sunt foarte diferite de cele ale oricărei alte perioade, mai mult sau mai puțin grele din viața Bisericii, nu ar trebui să ne*

²⁴ Preot profesor Petre VINTILESCU, „Sfânta Împărtășire în spiritualitatea creștină. Deasă ori rară împărtășire?”, în: *Spovedania și Euharistia – izvoare ale vieții creștine. II. Sfânta Euharistie – arvuna vieții veșnice*, Editura Basilica, București, 2014, p. 401.

²⁵ C. VENIAMIN, *Novaea Skrijală*, 1870, p. 260, cf. V. MITROFANOVICI și Teodor TARNAVSCI, *Prelegeri academice...*, p. 535.

²⁶ Petre GURAN, „Lingurița, ultima redută”, cf. <https://dilemaveche.ro/sectiune/din-polul-plus/articol/lingurita-ultima-reduta> (accesat în 02.05.2020).

²⁷ Cf. „introducerea” oficială a documentului *Rito di Iniziazione Cristiana* (ritul roman), promulgat la 15 mai 1969, în R. F. TAFT, *A partire dalla liturgia...*, pp. 83, 84.

²⁸ Preot profesor Petre VINTILESCU, „Sfânta Împărtășire în spiritualitatea creștină...”, p. 423.

²⁹ Este vorba de un comentariu la Canonul 101 de la Sinodul Trulan (692), cf. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe - insoțite de comentarii*, Vol. I, Partea II (*Canoanele Sinoadelor Ecumenice*). Traducere făcută de Uroș Kovincici și Nicolae Popovici, Tipografia Diecezană, Arad, 1931, p. 487.

³⁰ Pr. Prof. P. VINTILESCU, *Liturghierul Explicat*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 326, nota 992.

³¹ NEOFIT, Patriarhul Constantinopolului, *Pidalion (Cârma Bisericii Ortodoxe)*, Editura „Credința strămoșască”, Iași, 2004, p. 262, nota 205.

preocupe în mod deosebit, în sensul că nu reprezintă o prioritate absolută, ci mai degrabă, să ne îngrijim cum să rămânem fideli, cu desăvârșire, față de Tradiția Bisericii noastre³², în astfel de circumstanțe³³:

Potrivit izvoarelor liturgice și studiilor de specialitate redactate pe tema împărtășirii credincioșilor (lucrări pe care le vom enumera ulterior), dar nu numai³⁴, în Biserica Ortodoxă nu întâlnim de-a lungul timpului decât **două practici generale** privind modul împărtășirii „clericilor inferiori și laicilor”³⁵, toate celelalte fiind uzanțe speciale, precum împărtășirea bolnavilor, a copiilor etc.

Mai înainte de a prezenta aceste uzanțe consider că este oportunitate, dacă nu chiar necesar, să redau integral comentariul (însemnarea) Sfântului Nicodim Aghioritul din *Pidalion*, privind modul împărtășirii credincioșilor în timp de epidemie, dat fiind, pe de o parte, contextul actual, iar pe de alta, faptul că la această precizare fac referire astăzi mai toți liturghiști ortodocși, însă nimeni nu o prezintă integral:

„Drept aceea și preoții și Arhierii trebuie în vreme de ciumă, să întrebuințeze chip spre a împărtăși pe cei bolnavi, care să nu calce Canonul acesta, punând în strafidă Sfântul Trup, ci în vreun vas Sfințit, și de acolo să-l ia, sau ciocli, sau bolnavii, cu lingurița. Apoi vasul cu lingurița să se pună în oțet, și oțetul să se verse acolo unde se spală preoții după Sfânta Liturghie, sau cu orice chip ar putea, mai neprimejditor și canonicesc”³⁶.

De notat, de asemenea, că intenția acestei analize nu este de a descoperi o așa-zisă tradiție ori practică „originală” a modului împărtășirii credincioșilor în Biserica Ortodoxă, acest lucru fiind zadarnic, deoarece o astfel de practică nu există³⁷, ci se încercă doar redarea în mod diacronic a practicii împărtășirii credincioșilor laici în Biserica Ortodoxă, fiind prezentate în același timp, cauzele care au dus la generalizarea uneia sau alteia dintre aceste practici, dar și modul în care cea dintâi a ieșit din uz, nu foarte devreme însă.

Ținând cont că o astfel de prezentare este deosebit de greoaie în ceea ce privește aparatul critic, am decis ca în continuare să folosesc sigle bibliografice abreviate pentru a înlesni o mai ușoară înțelegere a realităților, pe de o parte, iar pe de alta, am gândit să redau întregul conținut al analizei pe trei planuri și anume: a) **premisele care au dus la apariția practicii**, în cazul în care ele se cunosc; b) **practica în sine** (cu oarecare particularități) și evoluția acesteia de-a lungul timpului; c) **cauzele care au dus la ieșirea din uz a practicii primare** și a unora din practicile „adiacente”.

I. vechea practică a împărtășirii poporului în același fel ca și clericii, uzanță care urcă până în sec. al XII-lea

a) premisele care au dus la apariția practicii:

„Iară împrejurarea, că servitorii dumnezeiescului sacrament se împărtășesc înlăuntrul altarului întâi îndeosebi cu corpul și apoi îndeosebi cu sângele Mântuitorului, iară credincioșii laici cu corpul și cu sângele Mântuitorului deodată și afară de altar se explică în următorul

³² „Purtarea de grijă a ortodocșilor trebuie să fie continuitatea, adică «a rămâne cât mai fideli doctrinei Sfinților Părinți și Tradiției Bisericii»”, Pr. Dr. Gheorghe ISPAS, *Euharistia-Taina unității Bisericii. Aspecte teologice și practice*, Editura Basilica, București, 2008, p. 138 (vezi și nota 395).

³³ Vezi și R. F. Taft, *A partire dalla liturgia...*, p. 381.

³⁴ Multe dintre indicii le găsim, de asemenea, la tema privind lingurița ca obiect liturgic.

³⁵ Badea CIRESEANU, *Tezaurul Liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe de Răsărit*. Tomul II (Studiul liturgic general) cu 112 ilustrații, Tipografia „Gutenberg”, Joseph Göbl S-sori, București, 1911, p. 445; vezi și RTLA:209 și RTLT:1.

³⁶ Este vorba de un comentariu la Canonul 28 de la Sinodul Trulan (692), cf. NEOFIT, Patriarhul Constantinopolului, *Pidalion*, p. 262, nota 205.

³⁷ Vezi R. F. TAFT, *Oltre l'oriente e l'occidente...*, p. 49.

mod: Christos a dat învățăceilor săi la cina ce de pe urmă sub chipul pâinii mai întâi corpul său și după aceea sub chipul vinului îndeosebi și sângele său; iară poporului i-a arătat pe cruce la un loc și corpul și sângele său, care a curs din el. Dreptaceea primind sfințirii servitori în altar îndeosebi corpul lui Christos și îndeosebi sângele lui, închipuiesc pe învățăceii lui Christos, cari astfel au primit aceste sacramente și s'au împărtășit cu dânsule; iară creștinii laici, împărtășindu-se cu corpul și sângele Mântuitorului din ușele împărătești și la un loc, înseamnă corpul lui Christos roșit cu sânge pe cruce" (VMT:535, vezi și PVL:325); „Iar în ceea ce privește împrejurarea că pe vremea lui Valsamon (așadară în veacul al XII-lea) laicii se cuminecau întocmai cum se cuminecă astăzi preoții, deadreptul în gură, iar nu în felul cum se arată în canonul prezent [101 Trulan, n.n.], Valsamon observă că aceasta se face nu din motivul, fiindcă laicii nu ar fi vrednici, **ci fiindcă în felul acesta a predanisit dreapta credință, frica de Dumnezeu și evlavia adevărată**" (NMC:487).

b) practica în sine (cu oarecare particularități) și evoluția acesteia de-a lungul timpului:

„În timpurile cele vechi **primiau credincioșii corpul lui Christos, udat cu sf. sânge pe palmă; sau corpul lui Christos îl primiau credincioșii pe palmă, iară sângele îl bea din potir**" (VMT:226);

„Inițial **preotul punea/dădea sfântul trup în palma credinciosului** care se împărtășea și **diaconul îi întindea potirul**³⁸. Toți deci se împărtășeau așa cum se împărtășesc astăzi diaconii sau preoții coliturghisitori dacă este liturghie arhierescă" (IFL:48);

„Deoarece știm că Sfânta Împărățanie se dădea poporului în modul în care se împărtășesc astăzi preoții sau, mai ales, diaconii – **adică preotul dădea credincioșilor în mâna dreaptă Sfântul Trup și, după ce-l consumau, le oferea Sfântul Potir și beau direct din acesta...**" (FDI:191);

„**Primirea sfântului trup în mână și împărtășirea din sfântul potir** au rămas astăzi un privilegiu numai al clericilor (...). Vechea practică a împărtășirii poporului în același fel ca și clericii **se găsește atestată de documente în tot cursul primelor șapte secole**" (PVB:116);

„În toate Bisericele creștine locale din primele șase-șapte veacuri, uzul linguriței este necunoscut. Împărtășirea laicilor se făcea pe atunci cum se face pînă azi împărtășirea clericilor: **în unele părți li se dădea de către preot Sf. Trup în palma dreaptă, încrucișată peste palma stîngă, apoi sorbea Sf. Sânge direct din sf. potir, oferit de către diacon. În alte părți, Sf. Trup se dădea credincioșilor în palmă, fiind deja îmbibat cu Sf. Sânge, încît sf. potir nu mai era oferit laicilor**, așa cum se procedează încă la armeni³⁹. Chiar Sf. Ioan Gură de Aur, în omiliile sale, ne lasă să înțelegem că și pe timpul său era în vigoare același mod de împărtășire a laicilor, dîndu-li-se Sf. Trup în palmă. Spre sfîrșitul secolului al VII-lea, Sinodul trulan (quinisext, 692), în can. 101, caută să mențină vechiul uz, osîndind pe cei ce, «în loc de mînă, pregătesc oarecari vase de aur, sau din altă materie, pentru primirea dumnezeiescul Dar...»⁴⁰. Chiar în secolul al VIII-lea, Sf. Ioan Damaschinul recomandă ca, «încrucișînd palmele, să primim trupul Celui Răstignit». Tot pe atunci, patriarhul Gherman al Constantinopolului vorbește și el despre λαβίς, dar aci termenul nu indică instrumentul numit astăzi *linguriță*, ci cleștele format de degetele mîinii preotului care ținea trupul lui Hristos, «cărbunele dumnezeiesc», oferindu-l credincioșilor spre curățirea păcatelor lor" (EBL:595-596);

³⁸ Vezi și PVL:326.

³⁹ Vezi și ZBL:169-170; o practică similară întâlnim și la romano-catolici; vezi EKE:160: „Alla comunione sotto le due specie il regolamento romano attuale offre due soluzioni: o i fedeli bevono dal calice **oppure il sacerdote immerge il santo corpo nel santo sangue e così lo prge ai fedeli**" și LRO:73: „b) Cei care se împărtășesc se apropie unul de altul, fac cuvenitul gest de venerație și se opresc în picioare în fața celebrantului, ținînd tăvița sub bărbie; **celebrantul înmoaie parțial ostia în potir și, ridicînd-o, spune: Trupul și Sângele lui Cristos. Cel care se împărtășește răspunde: Amin și primește de la celebrant Euharistia**; după aceea se întoarce la locul său. (...) b) Cei care se împărtășesc se apropie unul cîte unul, fac cuvenitul gest de venerație și se opresc în fața celebrantului ținînd tăvița sub bărbie; **celebrantul înmoaie parțial ostia în potir și, ridicînd-o, spune: Trupul și Sângele lui Cristos. Cel care se împărtășește răspunde: Amin, primește de la celebrant Euharistia și se întoarce la locul său**".

⁴⁰ Vezi și NMC:487.

„Avem mărturii istorico-liturgice și arheologice clare care arată că în primele veacuri creștine lingurița nu era întrebuințată în cult, căci împărtășirea mirenilor se făcea într-un mod asemănător cu al clericilor: **preotul dădea Sfântul Trup în mâna fiecărui credincios și acesta se împărtășea singur, iar diaconul ținea Sfântul Potir și fiecare se apropia și sorbea din Potir, cum fac și astăzi clericii. În alte părți, Sfântul Trup deja îmbibat în Sfântul Sânge se dădea credincioșilor direct în gură și mai rar în palmă, încât Potirul nu mai era oferit laicilor, așa cum se procedează și astăzi la armeni. Nu se știe însă cât a durat această practică, căci informațiile sunt confuze și uneori controversate**” (PPL:364-365).

c) cauzele care au dus la ieșirea din uz a practicii primare și a unora din practicile „adiacente”:

„Pe timpul acestui sinod» [Trulan, 692, n.n.], - zice Valsamon în comentarul acestui canon [101, n.n.], - «**unii dintre oamenii bogați, disprețuind pe cei săraci, pregăteau vase (δοχεῖα) din aur sau din altceva similar și sub pretext de evlavie și frică de Dumnezeu în loc de mână se foloseau de aceste vase pentru primirea precuratului corp al Domnului, Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos la vremea sfinteii împărtășiri. Se poate că la început unii făceau acest lucru chiar din evlavie, fiind de credința că mâna care atinge unele lucruri nepotrivite și nevrednice, nu este vrednică să se atingă de corpul lui Hristos. În cursul timpului însă evlavia aceasta s'a schimbat în detrimentul sufletului, deoarece ceice făceau acest lucru, își arătau precăderea față de cei săraci și vanitatea lor. Și deoarece Părinților acestui sinod acest lucru li s'a părut mobil al multor sminteli, au emis canonul prezent**»” (NMC:487);

„El este justificat [uzul linguriței, n.n.] de faptul că, de multe ori, prin împărtășirea laicilor în același mod ca și la clerici, se întâmpla ca, **din neglijența clericilor slujitori ori a credincioșilor care se împărtășeau, să cadă pe jos fărîmituri din Sf. Trup ori picături din Sf. Sânge; ori, ceea ce era și mai grav, unii dintre credincioși păstrau Sf. Trup care li se dădea în palmă, ori o parte din el, pentru a-l folosi în afară, în scopuri nepioase, sau pentru a-l da celor nevrednici de Sfintele Taine. Dar punîndu-se în linguriță, atît Sf. Trup cît și Sf. Sânge, care este consumat îndată de către cei care se împărtășesc, se evită astfel de neajunsuri**” (EBL:596-597);

„Inițial **preotul punea/dădea sfântul trup în palma credinciosului care se împărtășea și diaconul îi întindea potirul**⁴¹. Toți deci se împărtășeau așa cum se împărtășesc astăzi diaconii sau preoții coliturghisitori dacă este liturghie arhierescă. **Acest lucru necesita mult timp, prezenta pericole, în special împărtășirea direct din potir, și nu ar fi fost posibil să se facă doar de către preot**” (IFL:48-49);

„Se pare totuși că în secolul al VIII-lea, prin zona Antiohiei, s-a considerat de cuviință a se introduce lingurița, pentru a evita o posibilă profanare a Sfintelor Taine, care putea să se întâmple atît din neglijența mirenilor, cît și a slujitorilor. Erau cazuri când **unii dintre credincioșii mireni duceau pe ascuns Sfântul Trup prietenilor sau rudeniilor lor opriți de la Sfânta Împărtășanie sau, ceea ce era și mai grav, foloseau Sfântul Trup în scopuri meschine**” (PPL:367);

„În niciun caz **nu este clar când și de ce a fost abandonată tradiția inițială de a primi Sfintele Taine în chip separat, în mâinile credincioșilor, în favoarea administrării acestora cu o linguriță de împărtășire**” (RTL:2 și RTLA:209-210);

„Din secolul al VII-lea, vechea tradiției a împărtășirii în mână începe să se destrame, întrucât, în unele zone atît din Răsărit cît și din Apus, **practica intinței începe să se răspândească pentru împărtășirea laicilor. Începând cu secolul al IX-lea, descoperim în ritualul bizantin dovezi ale aceluiași proces**” (RTL:42 și RTLA:238).

II. practica actuală a împărtășirii poporului cu lingurița, uzanță care coboară până în sec. al IV-lea

a) premisele care au dus la apariția practicii:

„Spre deosebire de cleri, care, precum am văzut, iau spre împărtășire, separat, mai întâi Trupul Domnului în mână și apoi scumpul Său Sânge din Potir, **laicii sunt împărtășiiți cu**

⁴¹ Vezi și PVL:326.

amândouă deodată, cu ajutorul linguriței. Pentru motivarea acestor practici deosebite s-a căutat explicarea prin analogie cu faptul că, la Cinea ce de Taină, Sfinții Apostoli au primit de la Mântuitorul mai întâi Trupul Său sub forma pâinii și apoi Sfântul Sânge sub forma vinului, **pe când poporului i-a arătat pe cruce, la un loc, atât Trupul cât și Sângele ce a curs din El**” (PVL:325);

„Primirea sfântului trup în mână și împărțirea din sfântul potir au rămas astăzi un privilegiu numai al clericilor, **poporul fiind împărțit cu lingurița. Când și de cine a fost inaugurat acest obicei, nu se poate stabili.** Vechea practică a împărțirii poporului în același fel ca și clericii se găsește atestată de documente în tot cursul primelor șapte secole. **Se pare însă că spre finele secolului al optulea apăruse ligurița la împărțire în biserica Siriei**” (PVB:116);

„În tot cazul, **introducerea liguriții în ritualul împărțirii trebuie pusă în corelație pe de o parte cu inaugurarea ceremonialului unirii sau amestecării sfintelor Taine în potir, iar pe de alta cu preocuparea bisericii de a înlătura cazurile de profanarea sfintei Euharistii prin primirea în mâini necurate sau prin întrebuințarea ei în scopuri superstițioase**” (PVB:116).

b) practica în sine (cu oarecare particularități) și evoluția acesteia de-a lungul timpului:

„**Acest odor liturgic** [lingurița, n.n.] **se crede a fi introdus în altar de Ioan Hrisostom...**” (BCT:445);

„Unii autori mai vechi, exagerat de imaginativi, au susținut că **Ioan Gură de Aur a introdus lingurița de împărțire din cauza femeii înșelătoare macedonene, din povestea minunii relatată de Sozomen, în Istoria Bisericii, VIII, 5.4-6**” (RTLT:4 și RTLA:211);

„În același scop **se întrebuințează lingurița și în riturile liturgice ale unora dintre Bisericile orientale necalcedoniene, și anume: la copti (ortodocși și uniți), la etiopieni și la sirienii occidentali (iacobiți)**⁴². De aci, **unii liturghiști mai vechi au dedus că uzul linguriței în ritul euharistic bizantin ar data dinainte de sinodul al IV-lea ecumenic (Calcedon, 451), crezându-se că Bisericile necalcedoniene de mai sus l-ar fi avut dinainte de despărțirea lor de Constantinopol și că el, potrivit unei informații a istoricului Nichifor Calist din sec. XIV, ar fi fost introdus de Sf. Ioan Gură de Aur**” (EBL:595);

„**O primă mărturie clară despre folosirea linguriței pentru împărțirea mirenilor o avem de la Anastasie Sinaitul** († după anul 700), dar aceasta reprezintă o tradiție locală care nu se știe în ce măsură era generalizată, așa cum putem observa și din cele expuse mai sus. O altă mărturie o avem din comentariul liturgic al lui Pseudo-Sofronie al Ierusalimului (secolele al XI-lea – al XII-lea). (...). **În concluzie putem spune că lingurița a apărut în secolele al VIII-lea-al IX-lea, mai întâi în Antiohia și Ierusalim, iar mai apoi s-a generalizat, în secolele al XI-lea – al XII-lea, în tot Răsăritul Ortodox, fiind împrumutată chiar și de unele rituri necalcedoniene**” (PPL:367-368);

„În ciuda tonului său polemic, **Humbert este bine informat, oferind mărturii perfect clare că, până la mijlocul secolului XI, bizantinii din Biserica greacă ofereau împărțania laicilor în felul în care o fac astăzi, cu o linguriță, prin intincție, în timp ce romanii, pentru moment cel puțin, rămăseseră credincioși tradiției vechi universale, a împărțirii sub ambele forme în mod separat, laicii primind mai întâi pâinea și apoi bând din potir**” (RTLT:26 și RTLA:226);

„În timpurile cele vechi primiau credincioșii corpul lui Christos, udat cu sf. sânge pe palmă; sau corpul lui Christos îl primiau credincioșii pe palmă, iară sângele îl bea din potir. **Mai târziu se introduse modul împărțirii cu lingurița, însă când și de cine se introduse acest mod de împărțire nu se poate constata din istorie cu precisiune**” (VMT:226);

„**Ion Damascen** (De fide, lib. 4, cap. 17), **German** în *Mystagogia* sa, cum și **Balsamon** în comentariul canonului 101 al sinodului VI ecumenic, **vorbesc cu îndestulare de întrebuințarea linguriței în împărțirea euharistică**” (BCT:445);

„Cum însă la sfârșitul acestui scurt tratat [*Despre Dumnezeiasca Liturgie*, opuscul atribuit Sfântului Ioan Postitorul, patriarhul Constantinopolului († 595), n.n.] se vorbește de **împărțirea cu lingurița (λαβίς) – uz care s-a generalizat în ritul liturgic bizantin abia după Sinodul trulan (692), deci la cel puțin un secol după Sf. Ioan Postitorul...**” (EBE:144);

⁴² Vezi și PPL:368 și ZBL:232-233 (conține o prezentare detaliată).

„Lingurița, care se folosește pentru oferirea sfintei împărtășanii credincioșilor sub ambele forme [Trup și Sânge, n.n.] în același timp⁴³. **Inițial a fost introdusă pentru împărtășirea bolnavilor și a pruncilor, iar mai pe urmă s-a generalizat din motive practice⁴⁴, în mod evident, când a început din pricina nevoii să slujească preotul singur fără diacon**” (IFL:48);

„Până la mijlocul secolului al XI-lea, practica curentă a împărtășirii în ambele forme prin intincție, cu lingurița, devenise deja generală, însă nu devenise și universală. Unele surse arată că încă mai existau și alte moduri, diferite, de a o folosi. Potrivit patriarhului Mihail al II-lea (1143-1146), unii episcopi au continuat să dea împărtășania cu mâna (vezi, secțiunea B.II.5). Balsamon, de asemenea, indică faptul că nu toate bisericile abandonaseră vechiul obicei de a da credincioșilor sfintele daruri separat și în mână (vezi, secțiunea B.II.6)” (RTLT:43 și RTLA:238).

c) cauze care au dus la discuții și controverse aprinse pe tema folosirii linguriței:

„Semnalăm, de asemenea, **obiceiul mai nou**, din unele Biserici ortodoxe autocefale, de a se întrebuița mai multe lingurițe, sterilizate succesiv, la împărtășirea credincioșilor, **din pricina refuzului unora de a se împărtăși cu lingurița comună, obicei care a dat naștere, atât în Biserica din Elada cât și în cea românească, la unele aprinse controverse și discuții**” (EBL:597).

La finele acestei sumare prezentări, țin să precizez că există și alte detalii, mai mult sau mai puțin semnificative, care pot întregi oricând o privire „totală” asupra acestei teme, însă o cercetare amănunțită reclamă timp suplimentar de studiu și de lucru.

CONCLUZII

În concluzie aș adăuga doar că menirea istoricului, fie el și liturgist, este aceea de a da la o parte obstacolele privind o înțelegere justă a tezaurului Bisericii (liturgic, dogmatic, pastoral etc.), moștenit și păstrat prin Tradiție. Cu alte cuvinte, el nu poate spune Bisericii ceea ce trebuie să facă; o poate ajuta doar să vadă ceea ce ar putea face, desigur, dacă cei care sunt îndreptățiți să o facă vor crede că vor reuși să o facă.

BIBLIOGRAFIE

- [1] ANDRUȚOS, Hr., *Simbolica*. Traducere din limba greacă de Iustin Moiescu-profesor universitar, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955
- [2] BRANIȘTE, E., Pr. prof. dr., Arhim. prof. Ghenadie NIȚOIU și Pr. prof. Gheorghe NEDA, *Liturgica Teoretică. Manual pentru Seminariile Teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984²
- [3] FLOCA, Ioan N., Arhidiacon prof. dr., *Canoanele Bisericii Ortodoxe*. Note și comentarii [s. I., 1991]
- [4] ISPAS, Gheorghe, Pr. Dr., *Euharistia-Taina unității Bisericii. Aspecte teologice și practice*, Editura Basilica, București, 2008
- [5] NEOFIT, Patriarhul Constantinopolului, *Pidalion (Cărma Bisericii Ortodoxe)*, Editura „Credința strămoșească”, Iași, 2004
- [6] TAFT, R. F., *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa*, Edizioni Lipa, Roma, 2004
- [7] TAFT, Robert F., „Împărtășirea acasă în antichitatea târzie răsăriteană”, cf. <http://teologie.net/data/pdf/Taft-cuminecarea-acasa.pdf>
- [8] TAFT, R. F., *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Edizioni Lipa, Roma, 1999
- [9] TAFT, R. F., *Ritul bizantin-scurtă istorie*. Traducere din limba engleză de Dumitru Vanca și Alin Mehes, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2008
- [10] TOMESCU, C. N., *Mitropolitul Grigorie IV al Ungrovlahiei (Teză de Doctorat)*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească”, Chișinău, 1927

⁴³ Vezi și FDII:85.

⁴⁴ Vezi și FDI:191, 196.

SIGLE

- BCT = Badea CIRESEANU, *Tezaurul Liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe de Răsărit*. Tomul II (Studiul liturgic general) cu 112 ilustrații, Tipografia „Gutenberg“, Joseph Göbl S-sori, București, 1911
- EBE = Pr. Prof. dr. E. BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997
- EBL = Pr. Prof. dr. E. BRANIȘTE, *Liturgica Generală cu noțiuni de Artă bisericească, Arhitectură și pictură creștină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993²
- EKE = Edvárd KAJTÁR, „L’evoluzione della liturgia della comunione, dai primi secoli, fino ai nostri giorni”, în: *Congiunge, non separa! Convegno Eucaristico Scientifico. Esztergom 27-29 novembre 2018*, [s.n.], 2019, pp. 155-167
- FDI = Prof. dr. Ioannis FOUNDOULIS, *Dialoguri liturgice. Răspunsuri la probleme liturgice, vol. I (1-150)*. Traducere de Preot Victor Manolache, Editura Bizantină, București, 2008
- FDII = Prof. dr. Ioannis FOUNDOULIS, *Dialoguri liturgice. Răspunsuri la probleme liturgice, vol. II (151-300)*. Traducere de Lector dr. Sabin Preda, Editura Bizantină, București, 2009
- IFL = I. M. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗΣ, *ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗ Α': ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΘΕΙΑ ΛΑΤΡΕΙΑ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ*, 1993
- LRO = *Liturghierul Roman*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 1993
- NMC = Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe - însoțite de comentarii*, Vol. I, Partea II (*Canoanele Sinoadelor Ecumenice*). Traducere făcută de Uroș Kovincici și Nicolae Popovici, Tipografia Diecezană, Arad, 1931
- PPL = Iromonah Petru PRUTEANU, *Liturghia ortodoxă: istorie și actualitate*, Editura *Σοφία*, București, 2008
- PVB = Pr. Prof. P. VINTILESCU, *Liturghiile Bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1943
- PVÍ = Preot profesor Petre VINTILESCU, „Sfânta Împărtășire în spiritualitatea creștină. Deasă ori rară împărtășire?”, în: *Spovedania și Euharistia – izvoare ale vieții creștine. II. Sfânta Euharistie – arvuna vieții veșnice*, Editura Basilica, București, 2014, pp. 397-425
- PVL = Pr. Prof. P. VINTILESCU, *Liturghierul Explicat*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998
- RTL A = R. F. TAFT, „Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 50 (1996), pp. 209-238
- RTL T = R. F. TAFT, „Lingurițele bizantine de împărtășire: o analiză a dovezilor” (traducere), 43 p., cf. <http://teologie.net/data/pdf/RT-lingurita-euharistica.pdf> (accesat în 17.05.2020)
- VMT = V. MITROFANOVICI și Teodor TARNAVSCHI, *Prelegeri academice despre Liturgica Bisericii Dreptcredincioase Răsăritene*, Societatea Tipografică Bucovineană, Cernăuț, 1909
- ZBL = Arhim. Zareh BARONIAN, *Cuvânt despre Liturghia Bisericii Armene și Liturghiile răsăritene*, Eikon, Cluj-Napoca, 2003

<https://doi.org/10.26520/rrsa2020.1.2.73-79>

DIN MEMORIA ISTORIEI: EVAGRIE PONTICUL ȘI OPERA SA ÎN PREOCUPĂRILE PATRIARHULUI IUSTIN MOISESCU

Assist. Prof. PhD Florin VÂRLAN,
Facultatea de Teologie Ortodoxa si Științele Educației
Universitatea “Valahia”, Târgoviște,
ROMANIA,
E-mail: varlanflorin@yahoo.com

ABSTRACT

The year 2019 was dedicated to paying homage to one of the foremost servants of the Romanian Orthodox Church – patriarch Iustin Moiescu. This was a good opportunity for us to bring back to light writings which relate to his preoccupations with the teachings of the Church Fathers. These preoccupations originate as early as the time of the courses attended in the “Miron Patriarhul” Seminary in Câmpulung Muscel, which he graduates as valedictorian, followed by the Faculty of Theology in Athens, where he goes for four years, between October 1930 and July 1934. Following this fruitful period, he prepares his doctoral thesis entitled “Evagrius Ponticus. Life, Writings and Teachings” which he presents in 1937 in Athens, under the guidance of the distinguished Greek patrologist Dimitrios Balanos. This paper was graded as exceptional.

Keywords: Evagrius Ponticus; patristic research; theological and dogmatic themes; ascetic writings;

INTRODUCERE

Într-un studiu dedicat patriarhului Iustin Moiescu, părintele profesor dr. Nicolae C. Buzescu caracterizează lucrarea de doctorat ca fiind „o comoară ferecată, accesibilă numai specialiștilor în limbile clasice sau teologilor mai versați în ele”¹. Afirmarea aceasta, deși induce ideea că lucrarea e „ferecată”, adică nu se adresează publicului larg, totuși ea conține o „comoară” de informații și idei referitoare la viața creștină, așa cum a descoperit-o în opera lui Evagrie Ponticul.

După mărturia aceluiași distins profesor, „lucrarea are un caracter de strictă specialitate, expresie a unei erudiții impresionante și a unei mari puteri de sinteză teologico-filosofică. Ea este rezultatul unei vaste cercetări patristice, în care sunt folosite toate lucrările care i-au fost consacrate, până în 1937, lui Evagrie Ponticul”².

Motivul alegerii acestei teme e arătat de însuși autorul, care a publicat în limba română, la numai un an de la susținerea tezei, un amplu rezumat al acesteia și în care găsim afirmația că Evagrie Ponticul e cea mai însemnată și originală personalitate a Ortodoxiei, „părintele asceticii și misticii bizantine”, în scrierile sale avându-și originea „întreaga învățatură spirituală a Bisericii răsăritene”³ pe care o avem astăzi.

*Acest studiu a fost publicat și în limba engleză în revista: Icoan Credinței, Numarul 12, Anul VI, June 2020.

¹ Pr. Prof. dr. N.C. Buzescu, *Preocupări patristice ale Prea Fericitului Patriarh Iustin*, în rev. *Mitropolia Olteniei*, Nr. 3-4/1980, p. 315.

² Ibidem, p. 316.

³ Dr. Iustin Moiescu, *Evagrie din Pont*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, Nr. 5-6/1938, p. 230.

1. DATE PRIVIND BIOGRAFIA LUI EVAGRIE PONTICUL

În expunerea vieții, scrierii și învățaturii lui Evagrie Ponticul, patriarhul Iustin folosește 74 de titluri de lucrări ca Bibliografie. Pentru viața lui Evagrie sunt folosite: „*Istoria lausiacă*, scrisă de Paladie, episcop de Elenopole în Bitinia, prietenul și ucenicul său; *Istoria monahilor din Egipt*, lucrare scrisă pe la începutul secolului al V-lea și păstrată în traducerea latinească a lui Rufin; și lucrările de istorie bisericească scrise de Socrate și Sozomen, Ieronim și Ghenadie”⁴.

Astfel, găsim consemnat faptul că Evagrie s-a născut în anul 345⁵ în localitatea Ibora din Pont (de aici avându-și pseudonimul de „Ponticul”⁶), iar tatăl lui, care era horepiscop, avea o strânsă legătură de prietenie cu Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz. Se presupune chiar, că, în tinerețe, Evagrie a fost instruit de Sfântul Grigorie⁷, de la care a putut dobândi alee cunoștințe teologice, și nu numai, ce l-au condus spre viața ascetică. Așa se face că, Evagrie se dezvoltă creștinește și devine „ucenic ai marilor dascăli ai Bisericii, care i-au insuflat atât credința vie în Dumnezeu cât și dragostea de viața pustului și s-a distins prin traiul său plin de virtute ca și prin marea sa învățătură, dobândită încă de tânăr”⁸.

Într-o epistolă scrisă în anul 369, de către Sfântul Grigorie de Nazianz și adresată tatălui elevului său, pe care tot Evagrie îl chema, autorul se arată mulțumit de motivația educațională a ucenicului, lăudându-l că a dobândit atât de timpuriu, „frica de Dumnezeu și convingerea de a disprețui lucrurile lumii prezente”⁹.

Petrecând în pustie cu Sfinții capadocieni, Evagrie învață dogmele Bisericii, explică Sfânta Scriptură împreună cu dascălii săi și ajută la alcătuirea *Filocaliei* din opera lui Origen. Între timp, citește scrierile și e pasionat de sistemul teologic ale marelui didascăl alexandrin, față de care rămâne profund legat, fiind condamnat ca origenist de Sinodul al V-lea ecumenic. Acest fapt va duce la dispariția operelor sale scrise în limba greacă, păstrându-se numai în traduceri siriace și armene, adică la creștinii monofiziți sau sub alte nume, cum ar fi cel al lui Nil Ascetul.¹⁰

Evagrie rămâne alături de Sfântul Vasile cel Mare, de la care primește tunderea în în treapta de citeț, până la moartea acestuia când, după părăsirea Capadociei, alege să-l urmeze pe Sfântul Grigorie Teologul, care-l hirotonește diacon. În urma acestui eveniment, el a

⁴ Pr. Prof. Ștefan Alexe, *Sfinții Părinți în preocupările Prea Fericitului Patriarh Iustin*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, Nr. 3-4/1985, p. 267.

⁵ Am optat pentru anul 345, ca dată sigură a nașterii sale, așa cum consemnează ieromonahul Gabriel Bunge, cel mai tenace cercetător al operei evagriene (vezi Ieromonah Gabriel Bunge, *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul*, trad. Ioan I. Ică jr., Editura DEISIS, Sibiu, 1999, p. 27; dar și *Evagrie Ponticul. Scolii la Pilde și Ecclesiast*, trad. de ieromonah Agapie Corbu, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017, p. 9, date preluate de la Paladie, *Istoria lausiacă*, trad. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 87, unde ni se spune că „a sfârșit la cincizeci și patru de ani în pustie”, adică în 399) și nu 346, așa cum găsim în lucrarea patriarhului Iustin Moisescu.

⁶ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Editura Mănăstirii Derwent, 2000, p. 141.

⁷ Ieromonah Gabriel Bunge, *Akedia...*, p. 27.

⁸ Pr. Prof. Ștefan Alexe, *Sfinții Părinți...*, p. 267.

⁹ Evagrie Ponticul, *Scolii la Pilde și Ecclesiast...*, p. 10.

însoțit pe Sfântul Grigorie la Constantinopol, participând la al doilea Sinod ecumenic, pentru ca, după demisia protectorului său, să rămână pe lângă patriarhul Nectarie. Noua poziție, precum și profundele cunoștințe teologice îl împing în vârtoarea controverselor dogmatice ale vremii, pe care le combate mai ales prin predici, mult apreciate de ascultători.

Poate acest nou context istoric sau alte motive¹¹, l-au determinat pe Evagrie să părăsească marea cetate bizantină și să se îndrepte spre Ierusalim. Aici o întâlnește pe Cuvioasa Melania cea Bătrână și, fiind povățuit de ea, îmbracă haina monahală, în ziua de Paști a anului 383, în mănăstirea de pe Muntele Măslinilor a lui Rufin. După o scurtă ședere în cetatea sfântă și în urma unei suferințe trupești, fără a i se cunoaște cauza, hotărăște să se stabilească în Egipt, dedicându-se vieții de ascet, avându-i ca îndrumători pe cei doi mari Macarie: Sfântul Macarie Egipteanul și Sfântul Macarie Alexandrinul.

Vreme de doi ani va sta în pustiu Nitriei, ca, până la sfârșitul vieții, să petreacă în ținutul Chiliilor, în Kellia. În scurt timp, numeroși ucenici¹² sunt atrași de viața sa îmbunătățită, lăsându-se călăuziți de sfaturi înțelepte, izvorâte dintr-o trăire autentică a Evangheliei Mântuitorului. Tocmai această râvnă l-a recomandat pentru hirotonia întru episcop, așa cum și-ar fi dorit patriarhul Teofil al Alexandriei, însă oferta este respinsă statornic de Evagrie, care Îl va sluji în continuare pe Hristos, în calitatea sa de smerit monah, până când va pleca la cele veșnice, în anul 399.

2. TEME TEOLOGICE ȘI DOGMATICE IN OPERA LUI EVAGRIE PONTICUL

După o inventariere a scrierilor lui Evagrie, patriarhul Iustin Moiescu ajunge la concluzia că din toate lucrările atribuite monahului din Pont, doar șapte pot fi socotite autentice: 1. *Practicus* sau *Monahul*; 2. *Antiretic*; 3. *Gnosticul* sau *Către cel ce s-a învrednicit de gnoză*; 4. *Șase sute de probleme gnostice*; 5. *Către monahii din chinovii ori adunări*; 6. *Către fecioara sau fecioare* și 7. *Epistole*.

Deși scrierile au un caracter ascetic, fiind canalizate cu predilecție spre mediul monahal, adresându-se mai mult celor ce-și doresc *isihia*¹³, cu toate acestea nu putem să nu apreciem folosul învățăturilor sale pentru viața duhovnicească, fiind necesare oricui caută mântuirea, care este considerată a fi aceeași cu cunoașterea lui Dumnezeu, adică cu *gnoza*, cea care conduce spre contemplarea dumnezeiască.

Din punct de vedere al temelor teologice și dogmatice desprinse din opera lui Evagrie, patriarhul Iustin prezintă învățătura acestuia în trei mari capitole astfel: **I. Teologia**, **II. Cosmologia** și **III. Eshatologia**.

¹⁰ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Viața și scrierile lui Evagrie Ponticul*, în *Filocalia*, vol. I, Editura HUMANITAS, București, 1999, p. 49.

¹¹ Paladie amintește de o cursă amoroasă în care îl atrage o femeie din înalta societate, și de care scapă fugind în Palestina (vezi *Istoria Lausiacă ...*, p. 88).

¹² Printre ucenicii săi, patriarhul Iustin amintește pe: Paladie, Sfântul Ioan Casian, Eraclide, episcop de Efes și scriitorul Rufin.

¹³ *Isihia* – de la grecescul ἡσυχία care înseamnă „liniștea lăuntrică”, liniștea sufletului luminat de harul dumnezeiesc, care aduce pacea interioară prin comuniunea cu Dumnezeu.

Teologia evagriană este sistematizată de patriarhul Iustin în 5 subcapitole: *Dumnezeu, Sfânta Treime, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh*. Despre *Dumnezeu*, Evagrie spune că „în mod esențial există numai unul și singurul Dumnezeu. El nu poate fi definit deoarece definițiile aparțin lumii produse și compuse, în timp ce Dumnezeu este fără început și necompus”¹⁴. Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Sfântul Duh alcătuiesc *Sfânta Treime*, care nu poate fi cuprinsă de mintea omenească. Sfânta Treime este nesupusă transformării, fiind veșnică aceeași. Ea este alcătuită din trei ipostaze: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, adică nu este compusă, fiind nu o treime numerică, „ci o esență uniformă, cu totul și pentru totdeauna egală cu ea însăși”¹⁵.

Despre Persoana *Tatălui*, Evagrie Ponticul ne spune că El toate le-a făcut și că El este cauza și sfârșitul tuturor. *Fiul* Lui Dumnezeu este primul și unul născut din Tatăl, prin care toate s-au făcut. Din marea Sa iubire pentru oameni, S-a coborât din ceruri, luând trup omenesc și având un suflet la fel ca al nostru. „Fiind alcătuit din elemente materiale, trupul Mântuitorului a fost creat în timp, iar din clipa creației Sale, corpul s-a unit cu Dumnezeu Cuvântul și a rămas de atunci veșnic unit cu El, devenind nestricăcios după învierea din morți”¹⁶. Despre ultima Persoană a Sfintei Treimi, *Sfântul Duh*, Evagrie Ponticul ne relatează faptul că este de o ființă cu Tatăl și cu Fiul și că este Sfânt în mod esențial, nu prin dobândire.

Patriarhul Iustin Moisescu divizează și cel de-al doilea capitol în cinci subteme: *Creația lumii, Căderea ființelor raționale, Ingerii, Oamenii și Demonii*. „Operă a Sfintei Treimi, lumea – mulțimea ființelor raționale create, în totul asemănătoare între ele prin natura lor și unite cu Dumnezeu prin grație – a fost făcută în timp, cu toate că în înțelepciunea lui Dumnezeu și în puterea Sa creatoare există cu El fără de început”, va consemna preafericirea sa¹⁷. În privința creației lumii, Evagrie Ponticul afirmă faptul că ființele raționale (îngeri, oameni, demoni) au fost bune și perfecte la început, dar nu în sensul perfecțiunii absolute și pozitive, care există numai la Dumnezeu. Din acest motiv, Evagrie cutează să numească creaturile raționale uneori drept „divine” sau chiar „dumnezei”.

În continuarea acestui capitol, Evagrie din Pont se ocupă asupra aspectului căderii ființelor raționale, care au conviețuit la început fericite cu Sfânta Treime. În privința căderii acestora, Evagrie afirmă că, la origine, stă introducerea răului în lume, ce e „identificat cu necunoștința, care e contrariu al cunoștinței lui Dumnezeu”¹⁸.

Îngerii sunt, după cum ne relatează Evagrie, „ființe care sunt compuse din esență și sfințenie și care în timpul mișcării s-au depărtat în mică măsură de la unirea cu Dumnezeu”¹⁹.

Demonii, ființele care s-au depărtat cel mai mult de la Dumnezeu, sunt opuși îngerilor din toate punctele de vedere, iar scopul lor este să îi aducă pe oameni la pierzanie.

¹⁴ Patriarhul Iustin, *Evagrie din Pont*, Anastasia, 2003, p. 123.

¹⁵ Ibidem, p. 126.

¹⁶ Ibidem, p. 126.

¹⁷ Ibidem, p. 127.

¹⁸ Ibidem, p. 133.

¹⁹ Ibidem, p. 136.

Cea de-a treia categorie a ființelor raționale, *oamenii*, sunt cu totul egale cu celelalte ființe prin natura lor, aflându-se, din punct de vedere al depărtării de Dumnezeu, între îngeri și demoni. „O primă consecință a căderii lor este distrugerea unității naturii lor spirituale, ca și tulburarea ordinii firești a puterilor sufletului”²⁰.

Din învățătura eshatologică a lui Evagrie din Pont, Patriarhul Iustin Moiescu dezvoltă teme ca *judecata cea din urmă*, *Împărăția cerurilor* sau despre existența iadului.

Despre *judecata cea din urmă*, Evagrie Ponticul spune că toate ființele raționale își duc viața potrivit după gradul de cădere al fiecăreia. „După ce toate ființele se vor fi statornicit în bine ori rău, va veni *judecata cea dreaptă*. La porunca dreptului Judecător toate ființele își vor îmbrăca din nou corpurile în care au viețuit, care într-o clipă vor fi transformate în corpuri spirituale. Ființele astfel reînnoite vor trăi în veșnicie în noile corpuri, care vor fi nesticăcioase asemenea corpului Mântuitorului”²¹. *Împărăția cerurilor sau paradisul*, după cum mai este numită, va fi răsplata celor buni. Aceasta nu trebuie înțeleasă ca fiind un loc anume sau o stare necunoscută de noi, ci este în noi înșine. Îngerii sunt deja în împărăția cerurilor, iar această stare de fericire se face de către Dumnezeu oamenilor, potrivit cu faptele fiecăruia. *Iadul*, precum împărăția cerurilor, este continuarea vieții dusă de cei răi pe această lume. Evagrie ne spun că scopul chinurii păcătoșilor în iad este purificarea, iar de iad nu va scăpa nici un păcătos.

3. ASPECTE ALE VIEȚII DUHOVNICEȘTI DUPĂ EVAGRIE PONTICUL

Dezvoltând tema *Viața creștină*, așa cum este ea prezentată în opera lui Evagrie Ponticul, Iustin Moiescu amintește și de faptul că operele evagriene au avut o puternică influență mai ales asupra vieții spirituale a creștinilor din Siria, pentru aceștia Evagrie putând fi numit „dascălul prin excelență”. Plecând numai de la acest apelativ, ne putem da seama ușor de înrâurirea pe care opera sa a avut-o pentru mistică ortodoxă până târziu, în veacul al XIV - lea, multe din ideile sale regăsindu-se în lucrări aparținând Sfântului Ioan Scărarul, Sfântului Ioan Damaschin, Sfântului Maxim Mărturisitorul sau Sfântului Simeon Noul Teolog. Pentru Evagrie din Pont, viața duhovnicească reprezintă redobândirea stării de nepătimire cu care omul a fost înzestrat de Dumnezeu încă de la creație și pe care a pierdut-o prin păcat. Acest demers spiritual, care este de fapt un urcuș al sufletului până la suprema fericire – unirea cu Dumnezeu cel Treimic, se împlinește prin exercitarea propriei voințe și cu ajutorul harului divin. Voința este probată prin asceză, care are rolul de a întări sufletul, eliberându-l de orice influență ce poate veni de la trup și care îl pot abate de la calea cunoașterii. În nașterea pasiunilor care leagă sufletul de plăcerile materiale, un rol important îl au demonii, ca puteri prin care se manifestă răul în lume.

Cum fiecare creștin, fie el monah sau mirean, duce o luptă personală cu răul, înțelegem că nu putem vorbi decât de una și aceeași viață duhovnicească, chiar dacă, la prima vedere, mirenii și monahii nu se folosesc întotdeauna de aceleași mijloace. Lucrările demonice sunt pretutindeni, atât în pustie, cât și „în lume”, și ele se manifestă în multe și

²⁰Ibidem, p. 137

²¹Ibidem, p. 140

felurite chipuri. Urmând exemplul lui Hristos, Care ispitit fiind a stat împotriva diavolului cu cuvântul Scripturii, Evagrie pune la îndemâna nevoitorilor răspunsuri biblice la gândurile ce vin de la vrăjmașul²² și care neliniștesc sufletul creștinului, gânduri pe care le reduce la opt ca număr, și anume: lăcomia pânteceului, desfrânarea, iubirea de arginți, întristarea, mânia, lăncezeala, slava deșartă și mândria, din acestea luând naștere toate celelalte patimi.

Urcușul până la dobândirea împărăției lui Dumnezeu cuprinde trei mari etape : „făptuire” (πρακτική), „contemplație naturală” (φυσική) și contemplația Sfintei Treimi” sau „theologie” (θεολογία). Pe prima treaptă se duce lupta cu patimile, în vederea dobândirii virtuților, ultima dintre ele fiind dragostea, înțelegă ca ușă de trecere spre spre a doua etapă : contemplația naturală. Ajunsă aici, mintea despătimită percepe în mod duhovnicesc rațiunile întipărite în creație, pentru ca de aici să se ajungă la cea mai înaltă formă a contemplației, care este cea a Sfintei Treimi, numită și fericire ultimă.

CONCLUZII

Analizându-se scrierile lui Evagrie Ponticul și profunzimea ideilor teologice, i se recunoaște calitatea de „cel mai fecund și mai caracteristic scriitor duhovnicesc din pustia Egiptului” și, pe drept cuvânt, „părintele literaturii noastre duhovnicești”²³, fiind cunoscut atât în Răsărit, cât și în Occident, prin opera Sfântului Ioan Casian. Totodată, prin opera sa, el a înlesnit cunoașterea și promovarea unor idei ale marilor teologi ai Bisericii – Origen și Sfântul Grigorie de Nyssa, pe o scară mai largă, și într-un mod mult mai accesibil. O caracteristică aparte a operei sale este aceea că învățăturile sale sunt expuse sub forma „centuriilor”, a sentințelor grupate câte 100, el fiind primul scriitor bisericesc care folosește acest mod de scriere.

Prin studiul său, vrednicul de pomenire patriarh Iustin Moisescu subliniază pregătirea excepțională, ascetică, teologică și filosofică a lui Evagrie, subliniind faptul că „lucrările lui ne stau și astăzi mărturie de întinsele sale cunoștințe teologice și filosofice, precum și de marea putere de pătrundere a minții sale. Încă din vremea șederii în pustiu din Pont, el începuse să învețe dogmele creștine și pricipiile filosofiei antice, iar acum în Egipt, el adâncește și mai mult cunoștințele sale citind, alături de operele lui Origen, care au avut o înrâurire hotărâtoare asupra sistemului său dogmatic ori spiritual, și scrierile Sfântului Vasile cel Mare, ale Sfântului Grigorie de Nazianz, ale marelui Atanasie, ale lui Serapion de Thimuis, și fără îndoială, pe cele ale lui Clement de Alexandria”²⁴.

Expunând cu minuțiozitate și cu adevărată acrivie științifică viața, scrierile și învățăturile lui Evagrie Ponticul, patriarhul Iustin Moisescu îmbogățește literatura patristică românească și universală cu o lucrare ce trezește interesul atât specialiștilor cât și celor dornici de a afla mai multe despre mistica bizantină. Prin analiza studiului său, patrologul Iustin Moisescu clarifică importanta poziție a lui Evagrie în spiritualitatea ortodoxă, nelăsând asupra personalității marelui teolog nicio umbră a acuzelor de erezie.

²² Este vorba de *Antireticul mare sau replicile împotriva celor opt gânduri*, în ieromonah Gabriel Bunge, *Akedia...*, op. cit., pp.195 – 208.

²³ Ibidem, p. 30.

²⁴ Pr. Prof. Ștefan Alexe, *Sfinții Părinți ...*, p. 268.

BIBLIOGRAFIE:

- [1] *Filocalia*, vol. I, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura HUMANITAS, București, 1999
- [2] Evagrie Ponticul, *Scolii la Pilde și Ecclesiast*, trad. de ieromonah Agapie Corbu, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017
- [3] Paladie, *Istoria lausiacă*, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007
- [4] Alexe, Pr. Prof. Ștefan, *Sfinții Părinți în preocupările Prea Fericitului Patriarh Iustin*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, Nr. 3-4/1985, pp.
- [5] Bunge, Ieromonah Gabriel, *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul*, trad. Ioan I. Ică jr., Editura DEISIS, Sibiu, 1999
- [6] Buzescu, Pr. Prof. dr. N. C., *Preocupări patristice ale Prea Fericitului Patriarh Iustin*, în rev. *Mitropolia Olteniei*, Nr. 3-4/1980, pp.
- [7] Coman, Pr. Prof. Dr. Ioan G., *Patrologie*, Editura Mănăstirii Dervent, 2000
- [8] Patriarhul Iustin, *Evagrie din Pont*, Anastasia, 2003.

<https://doi.org/10.26520/rrsa2020.1.2.80-92>

ROLUL ISLAMULUI ÎN CULTURA EUROPEANĂ

Conf. Univ. Dr. Alexandru-Corneliu ARION,
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației,
Universitatea „Valahia” din Târgoviște,
ROMÂNIA,
Email: alexcoarion@yahoo.co.uk

ABSTRACT

The present paper tackles a most arduous topic related to a religion and a culture which proved to be, day-by-day more influential in the old continent of Europe: Islam. We are now witnessing in Europe a process of "de-ethnicization" of Islam, which is to be translated into a gradual detachment from its ethnic, national and linguistic roots. At the same time, there is a fairly clear process of an "Europeanization" of it. The long history of encounters between Western civilization and Islam has given rise to a Western tradition of portrayal, in rather negative and subjective lights of the Islamic religion and Muslim culture. Islam is not limited to "holy war" (Jihad) or terrorist or subversive acts claimed by the fundamentalist movements. It represents a religion and implicitly a civilization that contributed significantly to the development of human thinking, starting from the role that it played in the emergence of the Renaissance in Europe. Islam not only contributed to the development of the civilization that bears its name, but also offered the possibility of the emergence - along with the great scholars of Byzantium - of the evolution of the Renaissance in Europe. Since the thirteenth century it is very clear that Islam has lost its position as a cultural leader in Europe. But the loss of speed in it did not begin until the eighteenth century, which on the slow scales of civilizations, means very recently. His fate is that of many nations, today called underdeveloped because they missed the Industrial Revolution, the first revolution capable of making the world progress at the fantastic speed of the machine. In the present age, in which interreligious dialogue has begun to take shape, the Christian side is represented by members belonging to different Churches. And the active participation of Orthodox Christians in this dialogue with Muslims has distinct features. Of all the active religions, Islam is closer, both spiritually and geographically, to Orthodox Christianity. A more essential mutual understanding of the spiritual richness of the two worlds is a mutual duty - full of hope, as points out a famous Orthodox clergyman and scholar. The dialogue between the two parts can, of course, contribute to overcoming secular misunderstandings and misinterpretations. But in the end it is natural to reach limits where the two religions differ radically.

Keywords: *Islam; culture; Orthodox Christianity; Europe; Renaissance; philosophy; civilization; fundamentalism; dialogue;*

INTRODUCERE

În ultimele decenii Islamul și-a făcut vizibil apariția în contextul european, mai ales sub raport demografic. Astfel, în intervalul unei singure generații el a devenit a doua comunitate religioasă în Europa, bineînțeles după cea creștină. Islamul este astăzi o prezență definitivă și ireversibilă, un punct de cotitură în istorie atât pentru Occident cât și pentru el însuși.

În fapt, asistăm acum în Europa la un proces de „de-etnicizare“ a Islamului, acesta traducându-se printr-o treptată – chiar dacă incompletă și nu ineluctabilă – detașare de rădăcinile sale etnice, naționale și lingvistice. În același timp, se înregistrează și un proces destul de limpede de „europenizare“ a lui. Acesta pare să semnifice o mutație de la un Islam care este prezent în mod doar „fizic“ în Europa către unul care este «produs» al Europei înseși. De aici, provocarea de care chiar ideea de „pluriculturalism“ are parte în cadrul societăților europene, tot mai composite din punct de vedere etnic.

Istoria îndelungată a întâlnirilor dintre civilizația occidentală și Islam a dat naștere unei tradiții occidentale a portretizării, în lumini destul de negative și subiective (*pro domo*) a religiei islamice și a culturii musulmane. Mulți europeni, și nu numai, par să fie familiarizați cu stereotipiile și întreaga imagerie negativă care îi înfățișează pe arabi și pe musulmani.¹ Dar tot atât de adevărat este că nici Islamul nu și-a dat osteneala să se explice, preferând de veacuri închistarea și refuzând sistematic dialogul cu Creștinismul până după jumătatea secolului XX. Spre deosebire de această atitudine închisă și circumspectă, există în lumea creștină și un corpus literar care examinează și, uneori, corectează aceste clișee, prin care Occidentul a construit și perpetuat în mod consistent imagini întunecoase despre Islam. Și totuși, cei care se ocupă cu „imaginea“ Occidentului, inclusiv autoritățile religioase, instituțiile politice și corporațiile mass-media conceptualizează imagini despre musulmani uneori într-o manieră rizibilă, iar alteori crudă sau chiar tragică.² Desigur, toate aceste conturări tenebroase ale Islamului au cauze adânc înfipte în istorie, plecând de la expansiunea Islamului din secolele VIII-XII și până la actele de terorism ce au zguduit din temelii lumea contemporană și care au atins climaxul în fatidica zi de 11 septembrie 2001.

Dar Islamul nu se reduce doar la „războiul sfânt“ (Jihad) sau la actele teroriste sau subversive revendicate de mișcările fundamentaliste sau integriste precum cea din Algeria, sau cea a Ayatollahului Khomeini din Iran sau, mai nou, de către gruparea teroristă Al-Qaeda. El reprezintă o religie și implicit o civilizație care a contribuit semnificativ la dezvoltarea gândirii umanității, plecând de la rolul ce l-a jucat – așa cum se va vedea – în apariția Renașterii în Europa. Astfel, din ignoranță sau rea-voință, a fost subestimată importanța a 800 de ani de cultură și societate islamică în Spania (sec. VIII-XV). Contribuția Spaniei musulmane la păstrarea învățământului clasic în Europa Evului Mediu, ca și la înflorirea Renașterii este astăzi un fapt recunoscut *in corpore* de către istorici.

Dar Spania islamică a fost mult mai mult decât o simplă „cămară“ în care a fost depozitată știința greacă pentru „ingerarea“ ei ulterioară de către lumea modernă aflată *in*

¹ Unii chiar sunt atât de adânc înrădăcinați în aceste prejudecăți încât consumatorii unor astfel de imagini nu mai sunt în stare să le distingă de realitate. Cf. Yusuf PROGLER, *The Utility of Islamic Imagery in the West*, 1987. Vezi site-ul de internet: <http://TheUtilityofIslamicImageryintheWestAnAmericanCaseStudy.htm>

² La o examinare mai atentă, aceste aprecieri par să servească unor scopuri fundamentale de-a lungul întregii istorii a civilizației occidentale. Uneori aceste scopuri sunt benigne, alteori destul de sinistre; adesea ele generează urmări nefaste pentru musulmani, ce rezultă din climatul socio-politic nutrit de astfel de imagini. Cf. *Ibidem*.

statu nascendi. Nu doar a adunat și prezervat conținutul intelectual al străvechii civilizații greco-romane, ci l-a și interpretat și s-a dezvoltat din această civilizație, aducându-și propria contribuție în atât de multe câmpuri ale strădaniei umane: în știință, astronomie, matematică, algebră (cuvânt arab), drept, istorie, medicină, farmacie, optică, agricultură, arhitectură, teologie, muzică. La fel ca omologii lor răsăriteni Avicenna și Rhazes, Averroes și Avenzoar au contribuit la studiul și practica medicinei, de care Europa a beneficiat ulterior timp de secole. Islamul a hrănit și a păstrat setea după învățătură. După cuvintele tradiției (Profetului) „cerneala savanților (ai Legii sau ai Spiritului) este deopotrivă de sacră ca și sângele martirilor“.³

Islamul medieval a fost o religie remarcabil de tolerantă pentru acele vremuri dacă este să socotim conceptul de «toleranță religioasă» în comparație cu intransigența manifestată de către cruciații occidentali creștini față de „frații“ lor răsăriteni. El a permis creștinilor și evreilor practicarea credințelor moștenite, oferind un exemplu care nu a fost urmat, din păcate, pentru prea mult timp în Occident. Astfel, surpriza, pentru cei mai mulți contemporani, este să afle modul în care a fost Islamul parte integrantă din Europa, pentru o lungă perioadă de timp, mai întâi în Spania, apoi în Balcani și în ce măsură a contribuit la dezvoltarea civilizației pe care, prea adesea, toți o considerăm, în mod eronat, a fi în întregime apuseană. Islamul este, așadar, parte din trecutul și din prezentul nostru, în mai toate sferile activităților umane. El a avut un rol bine definit la crearea Europei moderne.

Islamul nu a ajutat doar la dezvoltarea civilizației care-i poartă numele, dar a și oferit posibilitatea apariției – alături de savanții Bizanțului – și evoluției Renașterii în Europa. Timpul în care Islamul era atât de puternic edificat reprezintă totodată și timpul în care arta, cultura și literatura au înflorit, fie în Spania sau, mai târziu, sub otomani, sub safavizi sau sub moguli. Timp de secole Islamul a introdus în Europa idei grecești, sanscrite sau chinezești, pe care treptat Europa a început să le absoarbă. Astfel, în Anglia, în Franța, Germania și Italia societatea culturală a început să exploreze literatura și arta dintr-o nouă perspectivă; în acest mod au fost semănați germeii Renașterii.⁴

1. CADRELE INFLUENȚEI CULTURALE ISLAMICE ASUPRA EUROPEI OCCIDENTALE

Trebuie spus că atunci când se vorbește despre „știință“ sau despre „cultură“ în Islam se face referire la sensul mai larg pe care cuvântul „*islam*“ l-a căpătat, și anume cel de civilizație care poartă amprenta religiei islamice. A devenit un loc comun să se spună că Islamul nu desparte *spiritualul* de *temporal*, începând de la politică până la viața de zi cu zi. Este de așteptat deci ca și concepția despre știință, despre cultură în general, să fie marcată de principiile de bază ale religiei.⁵

³ Apud Frithjof SCHUON, *Să înțelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, trad. de Anca Manolescu, Edit. Humanitas, București, 1994, p. 54. În secolul al X-lea, grație influenței islamice, Cordoba era cel mai civilizată oraș din Europa. Se spune că cele 400 000 de volume ale bibliotecii pe vremea regelui Alfred reprezentau mai mult decât cărțile din restul Europei puse la un loc. Aceasta a fost posibilă pentru că lumea musulmană obținuse din China meșteșugul de a face hârtie, cu mai bine de 400 de ani mai devreme decât restul Europei nemusulmane. Multe din trăsăturile cu care Europa însăși se mândrește i-au venit din Spania musulmană. Diplomația, comerțul liber, granițele deschise, tehnicile cercetării academice, ale antropologiei, eticheta, moda, medicina alternativă vin toate din acest mare oraș al vremii. Cf. HRH, CHARLES, The Prince of Wales, *Islam and the West*, p. 17. Vezi adresa: <http://www.islamicentre.org/articles/west.htm>

⁴ Akbar S. AHMED, *Living Islam*, p. 15. Vezi adresa: <http://Islam'sContributiontoEurope'sRenaissance.htm>

⁵ Acesta este punctul de plecare pentru majoritatea lucrărilor consacrate subiectelor menționate apărute atât în lumea Islamului cât și în afara ei, căci este greu să se vorbească despre o știință „islamică“ fără să se facă

Când se vorbește în Europa despre „aportul“ Islamului la civilizația universală, se face adesea o distincție netă între tipul de științe „tradiționale“, adică legate strict de religie (având ca obiect Coranul și tradițiile *hadith*), precum și cele derivate din acestea (dreptul canonic, teologia și chiar gramatica), opuse științelor „moderne“, „raționale“, (precum matematica, astronomia, științele naturii, medicina, logica, filosofia). Această distincție este necesară pentru a arăta că „științele raționale“ s-au dezvoltat pe *teritoriul Islamului*, preluând moștenirea grecească și transmițând-o mai departe Europei și aceasta nu numai în afara religiei islamice, ci chiar împotriva ei uneori. Este punctul de vedere al unor cercetători care se vor obiectivi, care prețuiesc filosofi musulmani ca Avicenna, chiar dacă nu le recunosc alt rol decât cel de simpli comentatori și transmițători ai patrimoniului grecesc, care știu ce datorează istoria științei savanților născuți în mediu musulman.⁶

Epoca clasică a filosofiei islamice este marcată de următoarele caracteristici: (a) o conștientizare din ce în ce mai mare a importanței filosofiei grecești, în special a delimitării și împărțirii aristotelice a studiilor filosofice precum ontologia, epistemologia, tipurile normative de cercetare, disciplinele analitice, precum logica și matematica, științele naturale și teologia; (b) producerea de comentarii la textele grecești și dezvoltarea de soluții noi și creative la controversile tradiționale, cum ar fi natura imaginațiilor și problema universalelor; și (c) desfășurarea de investigații filosofice independente de preocupările religioase.

O mare parte a cercetătorilor recenți în filosofia islamică se concentrează asupra așa-numitului schimb de limbă greacă-arabă sau/și arabă în latină sau ebraică. Nu există nicio îndoială că această abordare istorico-reductivă este un domeniu legitim, așa cum este ilustrat în cazul filosofului și omului de știință persan Ibn Sina (cunoscut Occidentului cu numele său latin, Avicenna). Ibn Sina a fost menționat de mai bine de cinci sute de ori de cel mai important gânditor catolic, Sf. Thomas Aquino († 1274), care a fondat o mare parte din metafizica sa pe concepțiile lui Ibn Sina, cum ar fi, de pildă, distincțiile dintre esență și existență. În această lumină, textele islamice pot fi utile atât în urmărirea dezvoltării gândirii grecești, cât și în relevarea genezei unor scrieri filosofice latine și ebraice.⁷

Pentru o înțelegere mai exactă a procesului de dezvoltare a gândirii științifice și filosofice musulmane în creuzetul geografic european, trebuie mers adânc în istorie, aproape de zorii Islamului, până în secolul al IX-lea, când arabii au venit în contact cu știința și filosofia greacă. Ca rezultat al acestei împrumuturi a moștenirii elenistice s-a înregistrat o înflorire culturală care, în termeni europeni, poate fi văzută drept o încrucișare între Renaștere și Iluminism. O echipă de traducători, dintre care cei mai mulți erau creștini nestoriani, au făcut disponibile texte grecești în arabă, realizând un lucru strălucitor. Acum musulmanii arabi studiază astronomia, alchimia, medicina și matematica cu așa mare succes încât în secolele IX-X s-au înregistrat în imperiul Abbasid mai multe descoperiri științifice decât în orice altă perioadă istorică anterioară. Apare acum un nou tip de musulman sau musulman⁸, dedicat idealului, numit *falsafa*. De obicei acesta este tradus prin „filosofie“, dar

referire la „islam“ în sens larg. Cf. Nadia ANGHELESCU, *Introducere în Islam*, Colecția „Orizonturi Spirituale“, Edit. Enciclopedică, București, 1993, p. 113.

⁶ V. *Ibidem*, pp. 113-114.

⁷ Parviz MOREWEDGE, „Falsafa“, în *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Editor in chief Richard C. MARTIN Volume 1 A-L, Macmillan Reference, Thomson – Gale, USA, 2004, p. 248.

⁸ Cuvântul provine din aceeași rădăcină semitică din care ia naștere și termenul de «*islam*»: rădăcina *s-l-m* (cea care dă în arabă *salam* și în ebraică *shalom*). Islam înseamnă „supunere față de Dumnezeu“, iar *muslim* este cel care aderă la Islam. Termenul de «mahomedan», utilizat în Europa până la începutul secolului al XX-lea (iar la noi, parțial, până azi) este nepotrivit, căci el dă de înțeles că musulmanii adoră persoana Profetului, când de

el are un înțeles mult mai larg și mai bogat: precum francezii *philosophes* din secolul al XVIII-lea, *faylasuf-ii* doreau să trăiască rațional, în concordanță cu legile care, credeau ei, guvernează cosmosul și care erau perceptibile la orice nivel al realității. La început ei s-au concentrat pe științele naturii după care, în mod inevitabil, s-au îndreptat către metafizica greacă, pe care s-au hotărât s-o aplice principiilor Islamului. Ei au crezut că Dumnezeu-ul filosofilor greci este identic cu Allah. Pe de altă parte, creștinii răsăriteni (de tradiție greacă) au simțit, de asemenea, o afinitate cu elenismul, dar au decis că Dumnezeu, Cel revelat de Noul Testament, trebuie să aibă un pronunțat caracter paradoxal. În cele din urmă ei s-au îndepărtat de tradiția filosofică cu credința fermă că rațiunea și logica nu pot contribui prea mult la studiul despre Dumnezeu (teologie). Spre deosebire de ei, *faylasuf-ii* au ajuns la o concluzie exact opusă: au considerat că raționalismul reprezintă forma cea mai avansată de religie și au dezvoltat o noțiune, așa-zicând „mai înaltă“ de Dumnezeu decât cea care se desprinde din revelația Scripturii. Aventura lor a fost una importantă, căci de vreme ce studiile lor științifice și filosofice erau dominate de gândirea greacă, era imperios necesar să găsească o legătură între credința lor religioasă și această perspectivă obiectivă, mai rațională.⁹

Revenind la traducerea textelor filosofice grecești în siriacă și apoi în arabă de către creștini, dar nu numai (se înregistrează și nume persane, de zoroastrieni sau chiar personalități ale lumii islamice), putem oferi o listă a filosofilor greci traduși în arabă: Platon, Plotin, Proclus, Aristotel, Themistius, Ioanes Philiponos, Porphyrios, Amoniu fiul lui Hermias, Olimpiodor de Alexandria, Galien (comentatorul lui Aristotel), Iamblichos, Sirianus, Simplicius, Galien (filosoful) și Plutarh.¹⁰

Luat în ansamblu, acest fenomen al traducerilor reprezintă fermentul vital pentru gândirea filosofică islamică, întrucât aceasta se îmbogățește cu o dimensiune nouă care, grefată pe tradiția exegezei coranice și *kalam* (teologia dogmatică, unul din aspectele esențiale ale reflecției și filosofiei islamice), va duce la construirea unui edificiu filosofic cu mare pondere nu numai în lumea islamică, ci și în filosofia europeană. De aceea se poate spune că filosofia islamică a contribuit și la formarea marilor sinteze ale evului mediu. Dintre traduceri, două tratate, care au avut un rol cheie în nuanțarea filosofiei islamice, merită reținute: compendiul aristotelic apocrif *Theologia Aristotelis* și *Liber de causis*. Aceste două tratate au adus în gândirea islamică peripatetică (aristotelică) un pronunțat accent neoplatonic, pentru că ele reprezintă, în esență, prelucrări ale unor texte neoplatoniciene. Ambele propun ca temă centrală emanaționismul, doctrină favorită în filosofia islamică, și arată modul în care, pornindu-se de la Unul, considerat Cauză Primă, întreaga structură existențială derivă cauzal.¹¹

Prin expunerile logice ce-și au sorgintea în filosofia aristotelică, islamiștii au sprijinit variile descoperiri științifice și formulările matematice din această perioadă în care astfel de

fapt adorația lor se îndreaptă numai către Dumnezeu (Allah). V. Yves THORAVAL, *Dicționar de civilizație musulmană* (Larousse), traducere, adaptare și completări de Nadia Anghelescu, Edit. Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 218.

⁹ Astăzi, filosofia și știința sunt, de obicei, văzute ca antagoniste, dar *faylasuf-ii* erau în general oameni pioși, considerându-se ca fii credincioși ai Profetului. Ei nu au avut intenția de a abolii religia, ci au urmărit doar curățirea ei de ceea ce ei considerau a fi elemente primitive și periferice. Karen ARMSTRONG, *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, Vintage U.K. Random House, Londra, 1999, pp. 198-199.

¹⁰ Lista a fost alcătuită după A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1968, pp. 35-180.

¹¹ Remus RUS, *Istoria filosofiei islamice*, Edit. Enciclopedică București, 1994, pp. 44-45.

preocupări nu erau apanajul prea multor europeni. Astfel, ceea ce occidentalii (creștini și evrei) datorează în această sferă Islamului sunt nume precum: *Al-Khwarizimi* (m. 840) care a inventat algebra; *Al-Kindi*, cunoscut pentru adâncimea înțelegerii sale filosofice; *Al-Razi*, care a descoperit, ca medic, multe tratamente medicale; *Al-Battani* (m. 929), descoperitorul trigonometriei sau *Al-Farabi*, autorul celebrului tratat „Cetatea ideală“, care a inaugurat noua disciplină filosofică (falsafa).¹² Astfel, într-o vreme în care Europa orbecăia în întuneric, teoreticienii musulmani au asigurat o bază pentru cercetarea științifică sau pozitivistă.

Pentru a detalia, *Al-Khwarizimi* (Muhamad Ibn Musa) este autorul primei mari lucrări geografice importante, care revizuieste în mare măsură teoriile lui Ptolemeu și el joacă un rol fundamental în matematică, contribuind la evoluția ulterioară a acestei discipline. Lucrarea sa *Manual de calcul (al-jabr, în arabă) al restituirii și al ecuației* lasă moștenire Islamului și Europei (o dat cu traducerea ei în latină) denumirea unei ramuri a matematicii – algebra –, la a cărei fondare a contribuit. El este cel care a introdus cifrele indiene de origine sanscrită în lumea musulmană, numite de atunci cifre „arabe“. Este mai ales cel care dă cifrei zero – derivată din arabul *sifr*, „gol“, care se află și la originea cuvântului „cifră“ – locul central pe care îl ocupă acum în calculul decimal.¹³

Al-Razi (Muhamad Ibn Musa; 865-925), cunoscut în Europa sub numele de Rhazes, alchimist renumit, este alături de Avicenna cel mai mare reprezentant al medicinei musulmane. Lucrarea sa cea mai importantă *Al-hawi* (Cartea completă), enciclopedie a științelor medicale, prezintă pentru fiecare boală punctele de vedere ale predecesorilor importanți, la care adăugă propriile sale observații. Această lucrare va exercita o influență considerabilă în Europa, unde este predată până în secolul al XVII-lea.¹⁴

Altă știință în care musulmanii au adus noutăți este *trigonometria*; ei au inventat sinusul, tangenta. Se știe că grecii nu măsurau unghiul decât plecând de la coarda cercului înscris: sinusul este jumătatea acestei coarde. În 820 *Chosranien* a publicat un tratat de algebră care ajunge până la ecuațiile de gradul doi. Ulterior, algebriștii musulmani vor rezolva ecuațiile bipătrate.

Arabii au obținut rezultate foarte bune în *optică*, în *chimie* (distilarea alcoolului, fabricarea elixirelor, acidului sulfuric), în *farmacie* (peste jumătate din leacurile pe care le va utiliza Occidentul vin din Islam: sena, reventul, cătina roșie, cârmâzul, camforul, plasturi, pomezi, apă distilată etc.); rezultatele *medicinei* lor (dintre ai cărei exponenți am amintit deja pe Rhazes) sunt impresionante. Chiar dacă descoperirea lui a rămas nefolosită, egipteanul Ibn an-Nafis a pus în lumină mica circulație sanguină, circulația pulmonară, cu trei secole înaintea lui Michel Servet.¹⁵

Dintre exponenții *gândirii filosofice*, care nu numai că au preluat și transmis sistemele aristotelic și neoplatonic grecești reținem patru nume cu adevărat pregnante: Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna și Averroes.

Al-Kindi (Yusuf Ishak; cca. 801-873) este supranumit „filosoful arabilor“, fiind primul gânditor speculativ de origine pur arabă. El este precursorul filosofiei greco-

¹² Vezi, de exemplu, în opul de mare succes al lui Rafiq ZAKARIA, *Discovery of God*, Popular Prakashan PVT L.T.D., Mumbai, India, 2000, p. 204.

¹³ El descrie diferitele operațiuni de calcul aritmetic, dintre care *algoritmul*, denumire derivată din propriul său nume de familie. Yves THORAVAL, *Dicționar de civilizație musulmană*, p. 174.

¹⁴ La fel se va întâmpla și cu celelalte lucrări importante ale sale: *Tratat asupra variolei și rujeolei și De pestilenca* (Despre ciumă). În stabilirea diagnosticului, el ia în considerare factorii atât somatici cât și psihici, ceea ce reprezenta o inovație pentru acea vreme. V. *Ibidem*, p. 263.

¹⁵ V. Fernand BRAUDEL, *Gramatica civilizațiilor*, vol. 1, traducere de Dinu Moarcăș, Edit. Meridiane, București, 1994, p. 117.

musulmane (*falsafa*), pe care o definește ca fiind „cunoașterea realităților lucrurilor după capacitatea umană”.¹⁶ Este unul din primii gânditori musulmani care atacă chestiunea creației, eternă după aristotelicieni, încercând să rezolve problemele raportului dintre emanație și creație. Al-Kindi reprezintă punctul de legătură între *kalam* (teologia scolastică islamică) și *falsafa*. În relația cu omul, filosofia este „cunoașterea omului prin sine însuși”, aserțiune ce amintește de principul elaborat în Grecia antică, al cunoașterii de sine (*gnothi seauton*), căci prin cunoașterea de sine omul (microcosmos) poate ajunge la cunoașterea universală. Prin întreg sistemul său de gândire, primul realizat în spațiul musulman, Al-Kindi inaugurează o eră nouă în gândirea filosofică islamică. Întregul său mod de filosofare are ca punct de plecare analiza sau demonstrația logică și rațională, fără însă a face abstracție de contextul doctrinar în care se afla. El transformă demonstrația logică în instrument complementar de cunoaștere care nu intra în competiție cu dogma, deschizându-i acesteia noi posibilități. Așa se face că mișcarea filosofică pornită de către Al-Kindi va lua o amploare deosebită, având mari ecouri chiar și dincolo de granițele lumii arabe, deoarece empirismul său, intrat în filosofia europeană, va constitui una dintre premisele gândirii moderne.¹⁷

În descendența lui Al-Kindi, Al-Farabi (Abu Naser; cca. 872-950) este primul în Islam care a stabilit în Enumerarea Științelor o clasificarea a științelor – determinante pentru învățământ – și cărora le-a definit principiile și limitele. Este primul comentator al lui Aristotel, ceea ce-i va permite mai târziu lui Avicenna să aprofundeze cunoștințele sale despre filosoful grec. Calificat ca „mistic intelectualist”, Al-Farabi reunește într-un punct de vedere unitar doctrinele lui Aristotel și Platon, a cărui Republică o adaptează la contextul musulman în opera sa Concordanța dintre Platon și Aristotel. Chiar și numai acest titlu arată suficient cât este de inexact să se susțină că filosofia arabă nu a făcut decât s-o continue pe cea a lui Aristotel (punct de vedere îmbrățișat multă vreme în istoriografia europeană).¹⁸ Convinși că gândirea lui Aristotel privită în fondul ei se potrivește cu cea a lui Platon, arabii s-au străduit mult să le concilieze. Nu trebuie eludat și un alt aspect capital, și anume că arabii aveau, ca și creștinii, o religie de care trebuiau să țină seama și care le-a influențat doctrinele.¹⁹

Principalul merit al lui Al-Farabi este că a întemeiat o adevărată disciplină filosofică (*falsafa*) în Islam. Eminent teoretician al muzicii, el stabilește corespondențe între aceasta și matematică, iar operele sale sunt cântate încă de către sufiții (misticii islamici) din care a făcut parte. El este revendicat de întreaga civilizație musulmană ca fiind unul din marile ei spirite.

¹⁶ În pregătirea filosofică, Al-Kindi s-a bazat pe traduceri în arabă din operele lui Aristotel, Platon, Socrate și Plotin. Cât privește tradiția islamică, el se înscrie în curentul *mu'tazilit* (nume dat unei școli din Islamul clasic, puternic marcată de tendințe raționaliste), iar ca sistem filosofic, dezvoltă „un aristotelism neoplatonicizant”. William Lane CRAIG, *The Kalam Cosmological Argument*, Library of Philosophy and Religion, The Macmillan Press Ltd., 1979, p. 19, apud Remus RUS, *op. cit.*, p. 89.

¹⁷ Pentru detalii: Remus RUS, *op. cit.*, pp. 89-108; George N. ATIYEH, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi, 1966; Étienne GILSON, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul sec. al XIV-lea*, trad. de Ileana Stănescu, Edit. Humanitas, București, 1995, pp. 321-323, 339.

¹⁸ În ochii săi, doar o elită de „filosofi iluminați”, capabili de asceză și de distanțare față de lumea sensibilă, poate ajunge la „cetatea perfectă” (numele faimosului său tratat). Cf. Yves THORAVAL, *op. cit.*, p. 118.

¹⁹ Ca și cel al Vechiului Testament, Dumnezeu Coranului este unul, veșnic, atotputernic și creator al tuturor lucrurilor. Filosofii arabi s-au lovit deci, înaintea creștinilor, de problema împăcării concepției grecești despre ființă și lume cu noțiunea biblică a creației. V. Étienne GILSON, *op. cit.*, pp. 321-323.

Avicenna (Abu Ali Al-Husein *Ibn Sina*; 980-1037) incarnează, prin itinerarul său enciclopedic și imensa lui cultură, „intelectualul“ medieval universal. El a rămas celebru în Evul Mediu ca mare medic, fiind supranumit „prințul medicilor“ grație, mai ale, operei sale principale, *Canonul medicinei*, (redactat după opera grecului Galenus – sec. II d.Hr.), care va fi una din temeliiile învățământului medical în Europa până în sec. al XVII-lea. Dar în secolul al XIII-lea autoritatea lui filosofică a fost atât de considerabilă încât se poate categorisi aproape imediat un filosof medieval apusean, în funcție de afinitățile pe care le-a avut pentru Avicenna sau Averroes. În realitate, se pare că gândirea originală a lui Avicenna a fost mai complexă decât au crezut occidentalii. Deși a scris, printre altele, și o interesantă *Filosofie orientală*, un fel de mistică filosofică – pe care o dezvoltă și în câteva poeme – dar care n-a influențat Evul Mediu creștin, totuși, opera lui Avicenna care a influențat gândirea apuseană în mod decisiv a fost *Al-Shifa* („Vindecarea“). Ea poate fi catalogată drept o *Summa* sau enciclopedie filosofică (în 18 volume), care cuprinde interpretarea pe care o dă el filosofiei lui Aristotel. Această lucrare trezește interesul atât prin calitățile propriu-zis filosofice, cât și prin faptul că nu se înfățișează ca un comentariu al Stagiritului, ci ca o expunere directă a filosofiei, în care doctrina aristotelică se împletea fericit cu neoplatonismul, primind, de altfel, și influențe religioase arabe și evreiești, mai cu seamă în metafizică.²⁰

Datorită încercării sale de împăcare a dogmei coranice cu un raționalism aristotelic nuanțat de platonism, el va fi țintă a atacurilor virulente declanșate de teologul Al-Ghazali (m. 1111), dar chiar și de Averroes. Prin traduceri făcute în ebraică și în latină, în secolul al XII-lea, opera sa a ajuns în Europa, unde va juca un rol foarte important, atât în medicină, cât și în filosofie. S-a putut vorbi chiar de un „aviccennism latin“, cu „discipoli“ creștini critici precum Albert cel Mare, Toma d’Aquino Roger Bacon sau Duns Scot.²¹

Ultimul mare filosof arab, dar poate cel mai reprezentant, este *Averroes* (Abu Al-Walid *Ibn Rushd*; 1126-1198). Prodigioasa sa activitate intelectuală se plasează însă în momentul de declin al fecunde filosofii greco-arabe, care cedează terenul sub loviturile gândirii teologice, devenită în scurt timp dominantă în lumea islamică.²² În al său *Tratat decisiv*, Averroes explică cum este posibil să fii în același timp un musulman sincer și un filosof. După el, îi incumbă intelectului uman, celui al filosofului în special, să degaje adevărurile „interioare“ de revelația divină. Pentru a „reabilita“ filosofia, Averroes demonstrează că nu poate exista conflict fundamental între aceasta și religie, căci filosoful depinde totuși de textele sacre pentru a-și asigura mântuirea.

Cele două opere principale²³ ale lui Ibn-Rushd sunt *Tahafut al-Tahafut* („Incoerența incoerenței“), care critică neoplatonismul lui Avicenna și care, mai ales, este o ripostă la

²⁰ *Ibidem*, p. 325.

²¹ Cf. Yves THORAVAL, *op.cit.*, p. 49.

²² Acest mare gânditor musulman, ai cărui egali au fost doar Al-Farabi și Avicenna, înțelege să participe la efortul de a aprofunda Islamul – care nu posedă nici o autoritate supremă în materie de doctrină –, consacrand opera sa filosofică încercării de a defini raporturile dintre filosofie și revelația coranică. Averroes consideră că, întrucât Coranul este infailibil, filosoful trebuie să militeze pentru unitatea Adevărului, recurând la interpretare ca mijloc de a împăca rațiunea cu revelația, egale ca izvor al adevărului și pornind de la teoria logică a lui Aristotel și de la propria sa apreciere a validității metodelor teologice. Cf. Yves THORAVAL, *op.cit.*, p. 47.

²³ Opera lui Ibn Rushd sau Averroes a fost considerabilă, cuprinzând probleme de filosofie, teologie, drept, astronomie, filologie și medicină. Numărul total al lucrărilor sale depășește cifra de 90. Dar în lumea islamică, scrierile sale nu s-au bucurat de succes, ba mai mult, ele au fost urmărite și distruse cu fanatism. Cei care au apărut scrierile lui Averroes împotriva acestor atacuri și le-au transmis lumii filosofice latine au fost mai ales filosofii evrei. Prin interesul pe care aceștia l-au arătat față de opera sa, traducând-o în ebraică și latină, ei au făcut ca Averroes să devină cel mai mare promotor al gândirii scolastice orientale. G. QUADRI, *La philosophie arabe dans l’Europe médiévale*, Paris, 1960, pp. 200-201, apud Remus RUS, *op. cit.*, pp. 283-284.

atacurile violente împotriva filosofilor lansate de Al-Ghazali (în a sa *Respingere a filosofilor*) și *Cartea dezvoltării*. În prima din cele două opere ale sale originale, Averroes argumentează (după metoda aristotelică) existența unei Ființe necesare necauzate, aplicând seria cauzală esențială și contingenta lumii create. În ce privește cauzalitatea cauzei necesare ultime, Averroes afirmă: „nu poate exista o serie infinită de cauze necesare cauzate”.²⁴ Concluzia lui Ibn Rushd este fără echivoc: „seria trebuie să sfârșească cu o cauză necesară necauzată, care este ființa necesară”. Prin acest argument se decelează modul în care înțelege filosoful arab să folosească filosofia aristotelică, pe de o parte, dar și dovada originalității sale față de Aristotel și față de predecesorii săi islamici, Al-Farabi și Avicenna, pe de altă parte. Importanța argumentului trece însă dincolo de granițele gândirii lui Ibn Rushd, căci postulatul ființei posibile și necesare va sta la baza argumentului cosmologic tomist pentru existența lui Dumnezeu.²⁵

Opera lui Averroes, pe larg comentată și criticată, a jucat un rol considerabil în istoria gândirii medievale creștine și ebraice până în timpul Renașterii italiene. S-a putut vorbi chiar de un „averroism latin”, rol bazat totuși pe o neînțelegere, căci s-a văzut în el un fel de „liber gânditor”. Printre moștenitorii săi critici se numără Maimonide, marele său contemporan evreu din Andaluzia, precum și Siger de Brabant, Levi ben Gerson, Albert cel Mare și Toma d’Aquino. Cel pe care Europa l-a poreclit „marele comentator” (al lui Aristotel) a fost probabil, după Juan Vernet, „spaniolul care a lăsat amprenta cea mai puternică din toată istoria asupra gândirii umane”.²⁶

Acestea reprezintă doar o parte din contribuțiile excepționale ale civilizației sau spiritului islamic la dezvoltarea umanismului european. Transmiterea moștenirii intelectuale musulmane în Occident nu a încetat timp de multe secole: prin Bizanț, traducerile din greacă în limba latină au continuat să fie răspândite în secolele XII-XIII. Prin intermediul Spaniei, grație traducerilor în arabă (la rândul lor traduse în latină și ebraică), savanții europeni din Evu Mediu și din Renaștere redescoperă nu numai operele antice importante, ci încă mai mult, progresele științelor și filosofiei musulmane. Dintre acestea, unele texte arabe stimulează progresul științific în Europa, iar unele opere sunt încă studiate în epoca modernă. Spania musulmană a jucat, așadar, rolul unui adevărat izvor pentru Europa scrutătoare în cele ale spiritului și minții. Operele savanților musulmani spanioli din secolul al XII-lea se difuzează masiv în Europa. Astfel, lucrările astronomice ale andaluzului Al-Zarqali asupra formei modificate a astrolabului, instrument al cărui inventator este, și cele ale lui Jabir Al-Ishbili („sevillanul”), între care un important tratat de trigonometrie, sunt traduse în latină. Sistemul cosmogonic al lui Al-Bitruji (m. 1204) este apoi tradus în latină, apoi în ebraică. Această privire succintă – care lasă de o parte influențele literare ale islamului asupra literaturilor europene – nu oferă decât un reflex al mediului intelectual fecund al Andaluziei, cu cele trei culturi: musulmană, evreiască și creștină.²⁷ Mulțumită remarcabilului avânt al traducerilor în Spania, nu numai o mare parte a științei musulmane – aflată timp de secole în

²⁴ AVERROES, *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated from the Arabic with Introduction and Notes by Simon van den Bergh, UNESCO Collection of Great Works, University Press, Oxford, 1954, vol. I, p. 109, apud Remus Rus, *op. cit.*, pp. 292-293. În această ordine de idei, el susține că, întrucât într-o serie infinită esențială nu există cauză, membrii unei astfel de serii nu pot fi cauzati și, în această situație, cauzele necesare cauzate nu ar fi cauzate, ceea ce este o contradicție. „Necauzat” înseamnă ori să fie existent prin sine (*per se*), ori dependent de un regres cauzal infinit. În ambele cazuri – conchide el – este vorba de Ființa necesară necauzată. *Ibidem*, p. 293.

²⁵ *Ibidem*, p. 294. Vezi și: W.L. CRAIG, *The Cosmological Argument from Plato to Leibnitz*, Londra, 1980.

²⁶ Apud Yves THORAVAL, *op. cit.*, p. 48.

²⁷ *Ibidem*, pp. 233-234.

avans față de cea a europenilor – este transmisă în Europa, dar și un număr de manuscrise grecești și arabe importante, dispărute sau distruse de atunci, ne-au parvenit astfel doar în versiunea lor latină sau ebraică.

De aceea, în contrast evident cu starea actuală a Islamului, chiar unii adepți ai acestei religii consideră un fapt nefericit acela care s-a petrecut cu musulmanii ultimelor două secole care, din cauza închiderii ușilor «gândirii independente» (*idjtihad*), au cauzat forme de închistare a religiei lor, în timp ce Europa a mărșăluit pe aceeași cărare pe care strămoșii musulmanilor străluciseră anterior.²⁸ Conceptul de *idjtihād* este unul atât de relevant în contextul evoluției (regresive) cugetării islamice din ultimele două secole, căci el desemnează „efortul“ de interpretare personală a legii musulmane (Șarī'a), în mod obișnuit opus supunerii fără rezervă față de tradiție (*taqlīd*). Disputa dintre *taqlīd* și *idjtihād* animă istoria *fiqh*-ului musulman (jurisprudență, știința dreptului religios al Islamului), fiind unul din punctele fierbinți ale acesteia.²⁹

Dezacordul dintre filosofie și teologie pe care îl manifestau totuși cei mai mulți oficiali musulmani (începând cu marele lor teolog Al-Ghazali) a făcut ca filosofia să intre într-un con de umbră, ce a dus treptat la intrarea în evanescență a marelui spirit de gândire musulman. Filosofia va muri ca știință musulmană, și aceasta încă înainte de a se încheia secolul al XII-lea. Din acest moment Occidentul preia torța,³⁰ pe care n-o va mai ceda până astăzi, săpând între el și civilizația musulmană un abis aproape insurmontabil.

2. ISLAMUL ASTĂZI. PREMISE ALE UNUI DIALOG INTERRELIGIOS

Începând cu secolul al XIII-lea este foarte clar că Islamul și-a pierdut poziția de lider cultural în Europa. Dar pierderea de viteză în ce-l privește nu a început decât o dată cu secolul al XVIII-lea, ceea ce la scara lentă a civilizațiilor, înseamnă în urmă cu foarte puțin timp. Soarta lui este cea a numeroaselor națiuni, numite astăzi subdezvoltate întrucât au ratat Revoluția industrială, prima revoluție capabilă să facă lumea să progreseze cu viteza fantastică a mașinii. Acest insucces evident nu a determinat moartea Islamului ca civilizație. El a rămas doar în urma Europei cu o întârziere materială de două secole, dar, din păcate pentru el, cele mai fulminante pe care le-a cunoscut avântul științific european.³¹

Pe de altă parte, faptul că Islamul a fost luat mai puțin în seamă în câmpul de cercetare al științei europene se datorează nu numai tendinței antropologilor, sociologilor, istoricilor religiei de a se apleca mai degrabă asupra societăților primitive – cât mai îndepărtate în spațiu sau timp –, ci și nesincronizării cercetărilor islamului cu epistemele epocii: „locurile comune“ pe care le difuzează textele lor sunt, în bună măsură, tributare exegezei islamice clasice. Există un tip de cercetare, de înțelegere a fenomenului religios, specific timpului nostru și pe care nu-l pot înlocui în nici un fel lucrările de propagandă

²⁸ Rafiq ZAKARIA, *op. cit.*, p. 204. Același distins jurnalist și analist politic musulman din India adaugă: „Singura trăsătură salvatoare a fost aceea că Allah, Dumnezeu-ul Islamului, a rămas neatins de curente și contracurențele agresivității intelectuale ale Occidentului; nici existența lui Dumnezeu, și nici unitatea Lui nu au fost serios provocate de nici un savant musulman și chiar dacă au fost câțiva care au făcut-o, ei nu au câștigat adepți.“ *Ibidem*.

²⁹ André MIQUEL, *Islamul și civilizația sa. Din secolul al VII-lea până în secolul al XX-lea*, vol. II, trad. de Gloria Ceacalopol și Radu Florescu, Edit. Meridiane, București, 1994, p. 302.

³⁰ Fernand BRAUDEL, *Gramatica civilizațiilor*, vol. I, p. 121. Sfârșitul secolului al XIII-lea marchează sfârșitul traducerilor, chiar dacă se continuă cele în latină până în secolul al XVI-lea, căci învățământul universitar se organizează – la Bologna, Oxford, Paris, Montpellier – într-o Europă care și-a luat ce-i era necesar din marele patrimoniu al lumii musulmane, încremenită de atunci.

³¹ *Ibidem*, p. 105.

religioasă. Pornind de la importanța unanim acceptată a Coranului pentru lumea islamică, unii musulmani (mai ales nearabi) cred că singura modalitate posibilă de cunoaștere „obiectivă“ a islamului este lectura unei „bune“ traduceri a cărții revelației Profetului. Această soluție incumbă însă anumite echivocuri și capcane. Iar primul obstacol, incontornabil, rezidă în dificultatea înțelegerii Coranului, dat fiind caracterul limbajului acestuia, ca și modul de constituire a textului său. Astfel, limbajul redă o structură mitică, este încărcat de simboluri, greu accesibil, dacă nu opac, chiar pentru musulmanii din primele secole ale Islamului. Limba propriu-zisă nu este cea utilizată în viața de fiecare zi nici de arabii de astăzi, dar nici de cei din primele secole de după Hegira, de aceea interferențe ale dialectului vorbit pot crea chiar și pentru arabi confuzii, deloc insignificante. Pe de altă parte, însăși ideea de traducere a Coranului nu este agreată de Islamul ortodox nu fără justificare, întrucât orice traducere, oricât de „bună“ ar fi, redă textul servindu-se de comentariu sau altul, care îl descifrează într-un fel sau altul.³²

În orice caz, cunoașterea mai deplină a Islamului – după aproape o sută cincizeci de ani de cercetare – a îndepărtat grave răstălmăcirii și a înlesnit o mai exactă formulare a temelor unui dialog viu între acesta și Creștinism (și chiar Iudaism). S-au modificat, pe de altă parte, mai ales – cel puțin din partea creștină – atitudinea și dispoziția. Astăzi mulți creștini arată înțelegere și apreciere față de tezaurul spiritual pe care musulmanii l-au păstrat. La începutul mileniului al III-lea vedem Islamul ca pe un sistem de idei și principii ce influențează destinele a sute de milioane de oameni, alături de care creștinii sunt chemați să viețuiască și să colaboreze (nu doar pentru găsierea unui *modus vivendi*) în această lume, care trebuie să-și găsească unitatea dacă dorește să-și salveze icos-ul.³³ De aceea trebuie să răspundem noilor provocări ale timpului nostru, reflectând împreună la noile semne, la noile probleme spinoase ale vremurilor noastre.

În epoca actuală, în care a început să prindă contur dialogul interreligios, partea creștină este reprezentată de membrii aparținând unor Biserici diferite. Trebuie spus însă că participarea activă a creștinilor ortodocși la acest dialog cu musulmanii prezintă particularități distincte. Aceste particularități sunt evidente, și ele își au originea în tradiția și moștenirea culturală a creștinilor din Răsărit, care i-a adus mult mai aproape de lumea musulmană, cu care au conviețuit atâtea secole. Aici, în ciuda profundelor diferențe teologice și a dramaticelor ciocniri din trecut, ne mișcăm în multe privințe pe un teren cultural comun. Iar acest lucru este reliefat și de excelența cunoscător al Islamului din interior, dar în calitate de creștin, Arhiepiscopul Anastasios al Albaniei, care afirmă tranșant: „Dintre toate religiile active, islamul se află mai aproape, atât spiritual cât și geografic de Creștinismul ortodox... O mai esențială înțelegere reciprocă a bogăției spirituale a celor două lumi este o datorie reciprocă – plină de speranță“.³⁴

În pofida acestor punți spirituale și culturale între Creștinism și Islam, nu trebuie să vedem lucrurile prea romantic. Dialogul presupune că ambele părți doresc *relația* și *căutarea*. Această poziție a fost, din păcate, cultivată până astăzi mai mult în lumea creștină. Nu am putea spune același lucru și despre cea musulmană; cu foarte puțin excepții, în lumea musulmană nu este prezentă o disponibilitate analogă. În paralel avem suficiente exemple ale

³² Cf. Nadia ANGHELESCU, *Introducere în Islam*, pp. 138-139.

³³ Anastasios YANNOULATOS, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. de Gabriel Mândrilă și Pr. prof. dr. Constantin Coman, Edit. Bizantină, București, 2004, pp. 140-141.

³⁴ Anastasios YANNOULATOS, *Ἰσλάμ. Ὀρθοσκευολογικὴ ἐπισκόπησις (Islamul. Analiză din prisma Istoriei religiilor)*, Edit. Poreuthentes, ed. a IV-a, Atena, 1985, apud Idem, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 144.

unei noi exaltări a fundamentalismului (din partea adeptilor „epurării islamice“) și de intoleranță (de exemplu, în Iran, Libia, Irak, Turcia, Algeria, Pakistan). *Stricto sensu*, în loc să vorbim despre un dialog al Creștinismului cu Islamul, este mai corect să vorbim despre dialogul unor creștini cu puțini musulmani.

Acest dialog poate, desigur, să contribuie la depășirea neînțelegerilor și răstălmăcirilor seculare. Dar, în cele din urmă este firesc să se ajungă la limite în care cele două religii diferă radical. Și astfel de diferențe structurale evidente se întâlnesc în ceea ce privește dogmele supreme ale creștinismului: credința în taina Sfintei Treimi și în taina întrupării Cuvântului, a dumnezeirii lui Iisus Hristos. Musulmanii, așa cum se știe, îl respectă pe Iisus ca mare profet, însă neagă Crucea și mai mult decât orice, însemnătatea ei soteriologică pentru umanitate.

Astfel, deși cele două mari religii sunt în acord în privința unui stadiu inițial al experienței religioase, musulmanii rămân, totuși, la acest prim nivel, refuzând să avanseze și să accepte ceea ce constituie cea mai profundă experiență creștină: trăirea comuniunii lui Dumnezeu cu omul în Hristos prin *Duhul Sfânt*. Aici dialogul nu poate să facă nimic mai mult decât să niveleze asperitățile și mai ales să corecteze „caricaturile“ pe care polemica populară fanatică le-a creat la adresa acestor experiențe, contribuind la curățirea reprezentărilor și la o mai fidelă descriere a trăirilor religioase respective.³⁵ La sfârșit va rămâne distincția clară și libertatea opțiunii.

BIBLIOGRAFIE

- [1] AHMED, Akbar S., *Living Islam*. Vezi adresa: [http://Islam's Contribution to Europe's Renaissance.htm](http://Islam's%20Contribution%20to%20Europe's%20Renaissance.htm)
- [2] ANGELESCU, Nadia, *Introducere în Islam*, Colecția „Orizonturi Spirituale“, Editura Enciclopedică, București, 1993.
- [3] ARMSTRONG, Karen, *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, Vintage U.K. Random House, Londra, 1999.
- [4] AVERROES, *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated from the Arabic with Introduction and Notes by Simon van den Bergh, UNESCO Collection of Great Works, University Press, Oxford, 1954, vol. I.
- [5] ATIYEH, George N, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi, 1966.
- [6] BADAWI, A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1968.
- [7] BRAUDEL, Fernand, *Gramatica civilizațiilor*, vol. 1, traducere de Dinu Moarcăș, Edit. Meridiane, București, 1994.
- [8] CHARLES, HRH, The Prince of Wales, *Islam and the West*. Vezi adresa: <http://www.islamiccentre.org/articles/west.htm>
- [9] CRAIG, William Lane, *The Kalam Cosmological Argument*, Library of Philosophy and Religion, The Macmillan Press Ltd., 1979.
- [10] CRAIG, W.L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibnitz*, Londra, 1980.
- [11] GILSON, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul sec. al XIV-lea*, trad. de Ileana Stănescu, Edit. Humanitas, București, 1995.
- [12] MIQUEL, André, *Islamul și civilizația sa. Din secolul al VII-lea până în secolul al XX-lea*, vol. II, trad. de Gloria Ceacalopol și Radu Florescu, Edit. Meridiane, București, 1994.
- [13] MOREWEDGE, Parviz, „Falsafa“, în *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Editor in chief Richard C. MARTIN Volume 1 A-L, Macmillan Reference, Thomson – Gale, USA, 2004.

³⁵ Idem, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 143.

- [14] PROGLER, Yusuf, *The Utility of Islamic Imagery in the West*, 1987. Vezi site-ul: <http://TheUtilityofIslamicImageryintheWestAnAmericanCaseStudy.htm>
- [15] QUADRI, G., *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1960.
- [16] RUS, Remus, *Istoria filosofiei islamice*, Edit. Enciclopedică București, 1994.
- [17] SCHUON, Frithjof, *Să înțelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, trad. de Anca Manolescu, Edit. Humanitas, București, 1994.
- [18] THORAVAL, Yves, *Dicționar de civilizație musulmană* (Larousse), traducere, adaptare și completări de Nadia Anghelescu, Edit. Univers Enciclopedic, București, 1997.
- [19] YANNOULATOS, Anastasios, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. de Gabriel Mândrilă și Pr. prof. dr. Constantin Coman, Edit. Bizantină, București, 2004.
- [20] Anastasios YANNOULATOS, *Ισλάμ. Θρησκευτολογική έπισκόπησης (Islamul. Analiză din prisma Istoriei religiilor)*, Edit. Poreuthentes, ed. a IV-a, Atena, 1985.
- [21] ZAKARIA, Rafiq, *Discovery of God*, Popular Prakashan PVT L.T.D., Mumbai, India, 2000.

Revista Românească de Studii Axiologice (RRSA)

Ideas Forum International Academic and Scientific Association a creat platforma IFIASA <http://ifiasa.org/> pentru cele mai recente cercetări științifice, în aria Științelor Sociale, Teologice, Filosofice și Educaționale, care susține abordări din diferite domenii și puncte de vedere. Astfel, IFIASA este platforma științifică și academică unde specialiștii și profesioniștii cu interese interdisciplinare legate de Științele Sociale și Umaniste, fac schimb de idei, de cercetări și de informații în lumina multidisciplinarității.

Scopul IFIASA este de a organiza și promova activități științifice și educaționale în domeniul Științelor Umaniste și Sociale la nivel internațional.

IFIASA este o platformă internațională care implică membri distinși angajați în cercetarea științifică și academică. Membrii IFIASA sunt personalități recunoscute la nivel național și internațional, care se ocupă de cercetarea și dezvoltarea științifică începând de la decanii facultăților, șefii de departamente, profesori, oameni de știință, dar și studenți, masteranzi, doctoranzi cu viziune științifică avansată.

Revista Românească de Studii Axiologice (RRSA) a luat ființă din dorința de pune la dispoziție comunității educaționale românești studiile și cercetările științifice publicate în Jurnale IFIASA. Revista Românească de Studii Axiologice publică studii științifice originale scrise de cercetători, indiferent de domeniul lor de specializare. Revista Românească de Studii Axiologice este o publicație bianuală, cu apariție în lunile ianuarie și iulie, cu acces deschis. Utilizatorii pot citi, descărca, copia, distribui, imprima, căuta, crea link-uri către textul complet al articolelor.

În conformitate și continuitate cu obiectivele stabilite de IFIASA, care reprezintă la nivel academic național și internațional un forum promotor al științei, religiei și educației, Revista Românească de Studii Axiologice propune comunității educaționale românești publicarea celor mai importante studii inter- și trans-disciplinare, precum și unele cercetări științifice relevante pentru diseminarea valorilor axiologice.

Misiunea IFIASA este de a încuraja și de a conduce cercetarea interdisciplinară în spirit de colaborare dar în concordanță cu metodologiile de ultimă oră și cu specificul domeniilor și expertiza fiecărei arii științifice. În concret, IFIASA organizează conferințe, ateliere de lucru și publică reviste academice internaționale de înaltă calitate. Prin rezultatele cercetării științifice accesibile tuturor (open source) IFIASA contribuie la un proces educațional continuu în societatea contemporană. Facem acest lucru prin oferirea unei multitudini de evenimente, publicații, manifestări academice care vizează dezvoltarea și formarea continuă, precum și o excelentă vizibilitate la nivel internațional.

Vă mulțumim anticipat pentru sprijinul acordat!

Pr. Prof. Dr. Marin BUGIULESCU,

*IFIASA, ROMÂNIA
<https://www.ifiasa.com/rrsa>
Email: ifiasa@yahoo.com*