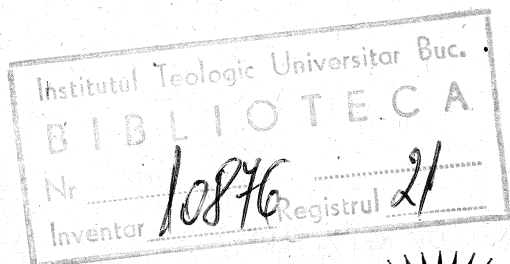


STUDIIL TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A II-A ANUL XXXIX, Nr. 6 NOIEMBRIE—DECEMBRIE 1987

BUCUREȘTI



COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : *Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri : *din partea Institutului Teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector VASILE TÎRGOVIȘTEANUL, vicar patriarhal și Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor responsabil : *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.*

Redactor : *AURELIAN MARINESCU*

COLABORATORI :

Inalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

REPUBLICA LA A 40-A ANIVERSARE

Aniversările, cu bucuria împlinirilor și încredințările unui viitor tot mai luminos și mai fericit, ne integrează, prin năzuințe și vreri, istoriei neamului nostru. Asemenea unor trepte, ele sînt încununarea unui sfîrșit care cheamă un nou început spre noi și mărețe înfăptuiri ce statornicesc un viitor plin de lumină și bunăstare pentru toți fiii acestei străbune vetre părintești. Dar toate aceste aniversări primesc mai multă strălucire în înmănuncherea pe care o face proclamarea Republicii.

Noțiunea de republică vine de la latinescul *respublica*, însemnînd treburi publice, treburile sau conducerea statului. Este potrivit să ne reamintim în acest context definiția clară pe care o dădea acestei forme de organizare statală marele nostru patriot Nicolae Bălcescu: «Cuvîntul republică este un cuvînt vechi, care va să zică lucrul tuturor. Republica este un stat în care oamenii adunați îngrijesc singuri de soarta lor, fără a-și pune stăpîni pe cap, avînd în lucrarea lor drept regulă dreptatea și drept țintă frăția».

Ideea de republică are o tradiție veche în conștiința fiilor luminați ai poporului nostru. Izvorită din aspirația spre libertate, dreptate și neafîrnare, ea a fost un adevărat far luminos, o flacără vie care a luminat calea poporului nostru în lupta sa pentru înlăturarea exploatării și asupririi, pentru afirmarea neîngrădită a geniului său creator, pentru progresul multilateral al patriei. «De-a lungul vremii, — spune Președintele țării, Domnul Nicolae Ceaușescu —, exprimînd aspirațiile de libertate și independență ale poporului, patrioții cei mai luminați au năzuit către o formă de stat democratică, progresistă, care să asigure libertate și dreptate socială pentru cei mulți, neatîrnarea politică și înflorirea economică a țării, să înfăptuiască dreptul sacru al poporului de a fi singur stăpîn în patria sa strămoșească». Aceste năzuințe s-au manifestat constant, așa încît ideea de republică străbate ca un filon de aur gîndirea și faptele patrioților celor mai luminați.

Republica este realizarea deplină a visului pentru împlinirea căruia au luptat înaintașii noștri. Ea este țara unită pentru care s-a jertfit Mihai Viteazul. Ea este țara neatîrnată pentru care au luptat fără preget Mircea cel Mare și Ștefan cel Mare. Ea este patria poporului, pe care o vedea împlinită Tudor Vladimirescu. Ea este țara puterii muncitorilor și țaranilor, pe care o visa, murind departe de patrie, Nicolae Bălcescu. Ea este țara românilor liberi pe care au pecetluit-o cu sîngele lor cei care au căzut în războiul pentru independență. Ea este vatra părintească a tuturor românilor, uniți în același crez de libertate, independență și suveranitate.

Aceste visuri și lupte și-au găsit împlinirea în urmă cu 40 de ani, la 30 decembrie 1947.

Răsturnarea monarhiei, care constituia o piedică în calea înaintării țării pe drumul progresului și civilizației, devenise imperios necesară. În felul acesta, actul de la 30 decembrie 1947 constituie un moment de-

cisiv al revoluției de eliberare socială și națională, antifascistă și anti-imperialistă, consacrand instaurarea celei mai democratice forme de guvernământ din istoria patriei.

Istoria a dovedit că dominația străină, știrbirea sau pierderea suveranității și independenței naționale, afectează grav dezvoltarea popoarelor, evoluția societății omenești, și aduce imense prejudicii intereselor vitale ale maselor. Dar ea pune în evidență și adevărul fundamental că jugul asupririi poate frâna, pentru un timp, evoluția unui popor, dar nu-l poate împiedica să-și realizeze aspirațiile de libertate, unitate și progres, nu poate anihila acțiunea legilor inexorabile ale dezvoltării sociale.

Anii Republicii noastre sînt anii cei mai luminoși, mai rodnici, anii unor profunde transformări înnoitoare care au schimbat fundamental înfățișarea țării. Patruzeci de ani sînt tot atîtea trepte de viguroasă și neîntreruptă ascensiune.

De la înălțimea acestor trepte urcate prin mari eforturi, uneori prin confruntarea aspră cu potrivnice împrejurări, țara ni se înfățișează astăzi luminoasă și prosperă.

Realitățile de astăzi ale țării întrec pînă și cele mai cutezătoare năzuințe și așteptări din istorica zi de 30 decembrie 1947. Eliberat de lanțurile oricărei exploatari, deținător al puterii politice și economice, poporul român, devenit pentru prima oară liber și stăpîn pe destinele sale, a dobîndit posibilitatea să se conducă așa cum îi dictează interesele, să fructifice în folosul propriu întreaga avuție națională.

În cei 40 de ani de viață ai Republicii, poporul nostru a obținut strălucite victorii pe drumul făuririi unei vieți noi, libere și demne.

Înfruntînd o veche și nejustificată prejudecată a burghezo-moșierimii, anume că România este sortită să rămînă «eminamente agricolă», țara noastră a purces hotărît la industrializarea și la dinamizarea întregii economii naționale, realizînd unul din cele mai înalte ritmuri de creștere economică din lume, socotit de cei care ne priveau țara cu ochi neîncrezători drept un miracol. Naționalizarea principalelor întreprinderi industriale, miniere, bancare și de transport la 11 iunie 1948, a însemnat netezirea drumului către industrializare, prin înlăturarea claselor exploatare, care frînau munca însuflețită a poporului pentru refacerea economiei și creșterea venitului național.

O dată cu dezvoltarea industrială a țării s-au pus bazele unei agriculturi moderne. Cooperativizarea agriculturii — proces încheiat în 1962 — a adus schimbări radicale în viața satelor noastre, prin obținerea unor recolte tot mai bogate.

Ținînd seama de rolul hotărîtor pe care îl are energia electrică în dezvoltarea economiei naționale, o dată cu primul plan cincinal (1950—1954), a fost elaborat și primul plan de electrificare a țării. Dezvoltarea bazei energetice a țării a avut o importanță covârșitoare pentru industrie, pentru mecanizarea și automatizarea proceselor de producție, pentru modernizarea mijloacelor de transport și comunicații. Toate acestea au condus la înlăturarea deosebirilor dintre sat și oraș, după cum reconsiderarea muncii fizice a condus la înlăturarea treptată a discriminării făcute între munca fizică și cea intelectuală.

Grija permanentă față de om — cel mai prețios capital, țelul suprem și preocuparea de căpetenie a statului nostru — s-a materializat în multiple acțiuni menite să ducă la binele și fericirea fiecăruia. Ocrotirea mamei și a copilului, a familiilor cu mulți copii, sporirea retribuțiilor, majorarea pensiilor și a alocațiilor pentru copii, ocrotirea sănătății, construirea de locuințe moderne și de obiective social-culturale, sistematizarea localităților, în primul rând a Capitalei, asigurarea ritmicității aprovizionării cu mărfuri de toate sorturile, ilustrează în mod elocvent preocuparea stăruitoare a conducerii de stat pentru bunăstarea și fericirea poporului.

O atenție deosebită s-a acordat, de asemenea, și culturii. În anii Republicii au avut loc importante schimbări care au asigurat dezvoltarea învățământului de toate gradele, a științei și tehnicii, a gustului pentru frumos.

Dintr-o țară cu peste 4 milioane de analfabeți, moștenire tristă a fostelor regimuri, România din anii Republicii a devenit o țară înfloritoare, cunoscută azi în toată lumea prin realizările sale culturale: obligativitatea și generalizarea învățământului de 10 clase și cuprinderea unei jumătăți din populația țării în diferite forme de învățământ, înființarea de noi universități, facultăți, academii și institute de cercetare în mai toate orașele mari ale țării, asigurarea unor condiții superioare de viață și de muncă, tuturor oamenilor de cultură și de artă. Conlucrarea dintre învățământ și producție s-a dovedit eficientă din toate punctele de vedere.

Toate aceste strădanii, desfășurate sub genericul «cu poporul, pentru popor», sînt menite să conducă la ridicarea pe o treaptă superioară a vieții cetățenilor patriei, cărora Constituția le asigură dreptul fundamental la muncă, la învățatură, la îngrijirea sănătății și la odihnă.

Egalitatea în drepturi, proclamată și asigurată de legile țării, a dus la înlăturarea tuturor formelor de inegalitate, de discriminare și asuprire națională, la dezvoltarea unor raporturi armonioase între toate naționalitățile conlocuitoare.

Constituit la 19 octombrie 1968, Frontul Democrației și Unității Socialiste este expresia unității noastre naționale în jurul Conducerii de stat și asigură participarea maselor largi de cetățeni, a întregului popor, fără deosebire de naționalitate, convingeri sau credință, la viața nouă a patriei.

Prin înfrățirea în muncă a tuturor cetățenilor și sub călăuzirea înțeleaptă a conducerii de stat, România a urcat neîncetat pe noi trepte în îndeplinirea destinului său istoric. Proclamarea în anul 1965 a Republicii Socialiste România a consfințit biruința socialismului în țara noastră.

De fapt, anul 1965 constituie un moment cu consecințe cruciale pentru întregul mers istoric al poporului nostru, pentru edificarea noii societăți. Caracteristica dominantă a acestei etape este exprimată de noile dimensiuni ale teoriei și practicii construcției socialiste, imprimate de gândirea novatoare, profund creatoare a Președintelui Nicolae Ceaușescu. Prin modul nou de abordare a sarcinilor social-economice ale etapei istorice date, prin larga deschidere spre înnoiri și perfecționări în toate domeniile de activitate, s-a

inaugurat o perioadă nouă în istoria noastră, denumită pe drept cuvânt "Epoca Ceaușescu".

Realizarea tuturor acestor transformări n-a fost, firește, ușoară. Cei mai vîrstnici își amintesc cu ce "zestre" s-a pornit la drum. Dar, așa cum sublinia într-o cuvîntare Președintele Nicolae Ceaușescu, poporul nostru, format și dezvoltat în luptă, înfruntînd multe greutăți, "niciodată nu s-a plecat, niciodată nu a renunțat la ceea ce este al său, el și-a păstrat glia, și-a păstrat felul de a fi, moștenit din strămoși, omenia, mîndria și sentimentul demnității naționale, dragostea de pace, prietenia cu toate popoarele, hotărîrea de a fi egal cu toate celelalte națiuni...». Cu acest fel de a fi, avînd în frunte pe cei mai buni fii ai săi, numai într-un răstimp de 40 de ani, poporul român a izbutit ca dintr-o țară predominant agrară cu o industrie slab dezvoltată și o agricultură înapoiată, cu o situație economică agravată de ocupația hitleristă și ororile războiului, să făurească, prin înfăptuirea de zi cu zi a unui program gîndit cu înțelepciune, o țară nouă, cu o industrie puternică și o agricultură în plină dezvoltare și modernizare, o țară ce se bucură pe plan internațional de un binemeritat și mereu crescînd prestigiu.

Cît privește politica externă a României, la temelia ei sînt puse dezvoltarea prieteniei și colaborării multilaterale cu toate țările socialiste, extinderea și consolidarea relațiilor cu țările care au pășit pe calea dezvoltării economico-sociale independente, întărirea solidarității cu toate forțele progresiste, acționîndu-se, totodată, pentru amplificarea raporturilor reciproc avantajoase cu toate statele lumii, fără deosebire de orînduire socială.

Relațiile României cu celelalte state vor fi întărite în continuare pe baza principiilor deplinei egalități în drepturi, respectului independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne și avantajului reciproc. Afirmarea tot mai puternică în lume a acestor principii constituie garanția instaurării unei politici noi, de colaborare și pace între toate națiunile. Militînd pentru promovarea acestor principii în relațiile dintre toate statele, poporul român și-a cîștigat prieteni pe toate meridianele globului.

Mîndria patriotică pentru tot ce s-a făurit în România anilor Republicii, pentru prestigiul și respectul de care ea se bucură astăzi pe toate meridianele globului, pentru prețuirea manifestată pretutindeni față de aportul ei la cauza păcii și colaborării internaționale, îndeamnă întregul nostru popor să-și unească tot mai strîns rîndurile în jurul încercatului său conducător, Domnul Nicolae Ceaușescu.

În tot acest răstimp de luptă și muncă înfloritoare Biserica Ortodoxă Română, clerul și credincioșii ei, alături de celelalte culte, s-a angajat activ și plener în uriașa operă de înălțare a patriei pe noi trepte de civilizație și cultură, slujind neîncetat năzuințele de mai bine ale poporului, precum a făcut în tot cursul istoriei sale.

De libertățile religioase și cetățenești asigurate de noua orînduire s-au bucurat toate cultele religioase din țara noastră, deci și Biserica Ortodoxă Română, care poate număra printre realizările sale: construirea de noi locașuri de cult, împodobirea multora cu pictură

nouă, restaurarea minunatelor sale monumente istorice și de artă bisericească, organizarea după principii proprii a școlilor teologice pentru formarea viitorilor slujitori ai altarelor, deschiderea ei către lume în cadrul ecumenismului, continua sporire a bunului său nume între celelalte Biserici și multe altele. Unul din aspectele absolut noi pe care l-a adus cu sine orînduirea noastră actuală este frățietatea interculturală. Toate cultele religioase din patria noastră sînt egale în fața legii. Aceasta a creat, în mod firesc, premise favorabile pentru relațiile de autentic respect reciproc, de cooperare între ele. În locul vrajbei, al tensiunilor și al izolării de altădată, s-a stabilit acum un fructuos ecumenism local.

Un domeniu al vieții obștești în care aportul Bisericii Ortodoxe Române și al celorlalte culte din țara noastră este vrednic de reținut îl constituie sprijinirea inițiativelor țării, ale Președintelui Nicolae Ceaușescu de a se lansa «Apeluri» în vederea realizării dezarmării și a instaurării unei păci trainice în lume.

Reprezentanții Bisericilor și ai cultelor religioase din România au dezbătut în mai multe consfătuiri "Apelurile" și au arătat că își unesc eforturile și glasurile cu cele ale poporului român, sprijinind inițiativele statului nostru și ale tuturor factorilor internaționali de răspundere pentru realizarea dezarmării nucleare, generale și totale, imperativ vital al timpului nostru, prin tratative, acorduri și măsuri ferme, care să ducă, în final, la distrugerea armelor morții și triumful vieții, pentru soluționarea tuturor litigiilor existente între state, pe căi pașnice, în vederea statornicirii unei păci juste și durabile în Europa și în întreaga lume, precum și a încrederii și cooperării între oameni și popoare.

Pentru fiii Bisericii noastre, evocarea mărețului eveniment istoric de la 30 decembrie 1947 înseamnă un omagiu adus tuturor oamenilor muncii de la orașe și sate, care prin munca lor jertfelnică au pus ne-pieritoare temelie mereu înfloritoarei noastre Republici.

Arhid. prof. dr. CONSTANTIN VOICU



ARTICOLE ȘI STUDII

ANIVERSAREA A 1200 ANI DE LA SINODUL AL VII-LEA ECUMENIC

Prof. dr. EMILIAN POPESCU

Se împlinesc în toamna acestui an 1200 de ani de când ultimul sinod ecumenic, al VII-lea, recunoscut atât de Biserica Ortodoxă, cât și de cea romano-catolică a avut loc la Niceea, în anul 787. Uneori creștinătatea occidentală vorbește despre acest sinod numindu-l «Al doilea de la Niceea», spre a-l deosebi de primul, care a avut loc în anul 325, în timpul împăratului Constantin cel Mare, fără să-i atribuie și calificativul de «ecumenic». Acest procedeu se datorează faptului că Occidentul creștin a manifestat, cum se va vedea, rezervă față de hotărârile acestui sinod, nefiind acceptat în regatul franc al lui Carol cel Mare, și, pe de altă parte, Biserica occidentală își înscrie în istoria sa mai mult de șapte sinoade ecumenice.

Ca și celelalte sinoade ecumenice anterioare, Sinodul al VII-lea avea să dezbată și să rezolve probleme doctrinare și practice deosebit de importante. Pe agenda lui a stat *erezia iconoclasmului*, care a adus mult rău Bisericii, făcând să sufere și chiar să moară multe mii de oameni, să se distrugă în cea mai mare parte arta creștină anterioară secolului al VIII-lea, să piară opere de mare valoare, și contribuind la separarea bisericească și chiar politică a lumii creștine.

Iconoclasmul (distrugerea icoanelor, de la cuvintele grecești: εἰκὼν — chip, înfățișare icoană și κλάω — a distruge, a sfărâma) sau *iconomahia* (lupta împotriva icoanelor, de la εἰκὼν și μάχη — luptă) a fost o erezie inițiată, în special, de împărați, pusă în practică cu sprijinul lor militar și politic, de aceea ea s-a deosebit de precedenteleerezii prin cruzimea cu care a fost impusă. Perioada iconoclastă este lungă, ea a durat aproape un secol, începând cu dinastia isauriană (siriană) (717—802) și terminându-se în anul 843, când la conducerea imperiului se aflau reprezentanți ai dinastiei de Amorium. Iconoclasmul a cunoscut două faze: *prima*, care este deschisă de Leon al III-lea Isaurul în anul 726, și se încheie în timpul împărătesei Irina și al fiului ei Constantin al VI-lea o dată cu Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea (787); *a doua*, care începe cu anul 813, o dată cu urcarea pe tron a lui Leon al V-lea Armeanul și se termină în 843, când domnea împăratul Mihail al III-lea din dinastia de Amorium, patronat de mama sa Theodora. Se poate face observația că atât prima restabilire a cultului icoanelor, la Sinodul al VII-lea ecumenic, cât și a doua, în anul 843, s-au făcut atunci când puterea supremă a imperiului se afla în mîna femeilor. Dar dacă prima restabilire a cultului icoanelor a fost de scurtă durată, cea de a doua a rămas în vigoare pînă astăzi.

Pentru a înțelege care este importanța Sinodului VII ecumenic este necesar să facem o retrospectivă asupra modului cum a luat naștere iconoclasmul, cum s-a dezvoltat și ce repercusiuni a avut în viața Bisericii și a imperiului.

Originile și evoluția iconoclasmului pînă la Sinodul al VII-lea ecumenic

Învățații au încercat să determine cauzele care au dus la nașterea unui asemenea curent atât de puternic în lumea bizantină, să precizeze cînd a început să se manifeste și care a fost reacția față de el. Unii găsesc originile iconoclasmului chiar în primele secole, în neputința unor teologi de a înțelege sensul simbolic și educativ al icoanei și de a face distincție între cinstirea ei și idolatrie. Ei socoteau că cinstirea icoanelor vine în contradicție cu unele precepte biblice, că încalcă, de pildă, porunca Decalogului de a nu-ți face chip cioplit și de a nu i te închina lui (Exod 20, 4; Deut. 5, 8), apoi că, potrivit învățaturii Evangheliei, Dumnezeu trebuie cinstit numai «în duh și în adevăr» (Ioan 1, 18; 4, 24; 5, 37; 20, 29; Romani 1, 23, 25; 10, 17; II Cor. 5, 7, 16). Discuții în legătură cu cinstirea icoanelor au avut loc în Spania la un sinod care s-a ținut la Elvira prin anii 300—306, iar părinți și scriitori bisericești ca Iustin Martirul, Athenagora din Athena, Tertullian, Epifaniu de Salamina, Eusebiu de Cezareea și alții mai târziu au manifestat rezerve față de cinstirea icoanelor. Totuși aceste rezerve n-au fost considerate justificabile de Biserică, deoarece ea făcea distincție între icoana materială și chipul reprezentat pe ea; Sfîntul este prezent în icoană numai din punct de vedere spiritual, iar cinstirea se dă doar chipului reprezentat pe ea.

Cultul icoanelor a continuat astfel să progreseze ajungînd în vremea lui Justinian și a succesorilor săi la un stadiu foarte dezvoltat. La rezervele care s-au mai ridicat către sfîrșitul secolului al VI-lea, papa Grigorie cel Mare (590—604) răspundea că în afară de menirea lor de a contribui la mărirea sentimentului religios, icoanele au un important rol educativ și instructiv, mai ales pentru neștiutorii de carte.

Evlavia arătată icoanelor era foarte răspîdită nu numai în biserici, dar și în casele particulare, astfel că se puteau vedea icoanele Mîntuitorului, ale Maicii Domnului și ale sfinților peste tot. Se făceau metanii în fața lor, se aprindeau lumînări, erau sărutate cu evlavie, se aștepta de la ele împlinirea tuturor dorințelor, chiar facerea de minuni, erau luate chiar ca «nași» pentru copii. Unele icoane ale Mîntuitorului și ale Maicii Domnului erau considerate nefăcute de mină omenească (ἀχειροποίητοι) și li se dădea o mare venerare. Lumea era convinsă că icoanele posedă o putere tainică și că prin ele se pot obține în viața aceasta orice binefaceri, iar în cealaltă mîntuirea sufletului.

Multe persoane pioase erau însă nemulțumite de acest exces adus cinstirii icoanelor, iar unii părinți sfătuiau chiar ca icoanele să fie distruse. La această rezervă față de cultul icoanelor au contribuit și unele secte și erezii ca pavlicienii, care nu cinsteau crucea, nu aveau cultul Maicii Domnului și al sfinților, adică, după ei, tot ceea ce nu era cinstit

«în duh și în adevăr». Messalienii din Armenia repudiau și ei cultul icoanelor, iar monofiziții, activi mai ales în părțile orientale ale imperiului, socoteau imposibilă reproducerea pe icoane a chipului Mîntuitorului, deoarece, potrivit credinței lor, firea umană a fost înghițită de cea dumnezeiască, iar aceasta din urmă nu poate fi cunoscută și reprezentată.

Acestora li se adăugau iudeii și musulmanii, care vedeau în icoane renașterea idolatriei și politeismului.

Către sfîrșitul secolului al VII-lea și începutul celui de al VIII-lea înțîlnim, deci, în lumea bizantină, pe de o parte, curentul foarte puternic în favoarea icoanelor, pe de alta, manifestări împotriva lui. Aceste manifestări împotriva cinstirii icoanelor aveau un caracter mai degrabă izolat în părțile de vest ale imperiului, și mai puternic în Orient, ca urmare a influențelor iudaice, islamice, a sectelor și ereziilor.

Către sfîrșitul secolului al VII-lea, Sinodul quinisext (691—692) stabilea prin canonul 82 ca Mîntuitorul să fie reprezentat ca om, nu ca miel, și aceasta cu scopul de a sublinia că «viața Sa în trup, patimile, moartea dătătoare de mîntuire și răscumpărarea lumii au fost cîștigate prin întrupare». Se atrăgea astfel atenția asupra importanței întrupării, asupra realității ei, care dădeau o bază pentru reprezentarea pe icoane. Consecința imediată a acestui canon a fost reprezentarea realistă a chipului lui Hristos, inclusiv pe monedele emise de Iustinian al II-lea. Dar aceasta a dat prilejul unor vii discuții. La Constantinopol, în Asia Mică și Armenia înțîlnim manifestări iconoclaste: Theodosie, episcopul Efesului (fiul fostului împărat Tiberiu al III-lea Apsimar 698—705), Toma, episcop de Claudiopolis și Constantin de Nacoleia se numără printre cei mai de seamă iconoclaști ai acestei vremi.

Născută din teama de a nu se cădea în idolatrie, rezerva față de icoane a evoluat spre o dispută pregnant hristologică și aceasta va constitui nucleul în jurul căruia se vor concentra cele mai multe dezbateri.

S-a afirmat (Beck) că iconoclasmul secolului al VIII-lea n-a început în cercurile imperiale, ci în cele bisericesti și se arată că episcopii de Efes, Claudiopolis și Nacoleia, menționați mai sus, au venit la Constantinopol să ceară patriarhului Gherman să dispună oprirea cultului icoanelor. Patriarhul refuzînd, ei au procedat pe cont propriu la îndepărtarea icoanelor și la oprirea cinstirii lor. Se presupune, de asemenea, că o dată sosiți la Constantinopol episcopii iconoclaști au vizitat și pe împăratul Leon al III-lea, adept al ideilor lor și că acesta i-a încurajat pe drumul pe care porniseră.

Desigur aceste lucruri sînt adevărate, dar, fără concursul împăraților, opiniile ierarhilor n-ar fi rămas decît simple atitudini fără a doua zi.

Leon al III-lea (717—741) crescuse și trăise în regiunile orientale ale imperiului, unde ideile iconoclaste erau foarte răspîndite. Ajuns la conducerea imperiului și socotindu-se totodată «împărat și preot», cu dreptul de control asupra problemelor bisericesti și laice, el va impune iconoclasmul ca doctrină oficială a imperiului, din convingeri religioase. El socotea că prin aceasta va purifica religia creștină de rămășițele păgînismului, readucînd-o la înălțimea și puritatea ei origi-

nară. Nu sînt plauzibile afirmațiile unor istorici potrivit cărora împărații iconoclaști au pornit prigoana împotriva icoanelor în cadrul unor măsuri largi de refacere a societății și a credinței, pe care vroiau să le pună pe baze mai drepte și mai bune. Ei n-au fost nici niște raționaliști ori liberi cugetători, cum spun alții, care, cu mult timp înainte de Luther, ar fi voit să bazeze societatea nouă «pe principii nemuritoare».

Aceste ipoteze sînt greșite, fiindcă împărații iconoclaști, la fel ca toți oamenii timpului lor, erau foarte credincioși, uneori cu preocupări teologice, grijulii să nu atragă prin comportarea lor minia divină, și, mai presus de toate, voiau să purifice religia creștină de tot ceea ce li se părea că este idolatrie.

Pe de altă parte, împărații iconoclaști au pornit lupta împotriva icoanelor și ca reacție împotriva monahismului bizantin, aprig susținător al icoanelor; acesta luase o mare dezvoltare, poseda întinse domenii funciare și se bucura de imunități fiscale, or în concepția împăraților bizantini nu se putea tolera o asemenea situație, fiindcă ea aducea prejudicii tezaurului statului, armatei prin lipsa de luptători, și chiar agriculturii și altor activități economice, prin numărul insuficient de lucrători și, respectiv, funcționari.

Împărații aveau de partea lor armata din Asia Mică, pe unii înalți funcționari, precum și o parte din popor din părțile orientale. Dar în regiunile europene ale imperiului și, mai ales, în Italia, poporul era împotriva iconoclaștilor, mai ales monahii și femeile fiind foarte activi în această luptă. Apărătorii icoanelor erau mult mai numeroși.

Declanșarea luptei împotriva icoanelor de către Leon al III-lea a fost prilejuită de o erupție vulcanică, care a avut loc în anul 726 între insulele Thera și Therasia, și a produs un cutremur. În acest fenomen natural împăratul a văzut dovada miniei lui Dumnezeu, din cauza idolatriei pe care o constituia cinstirea icoanelor. *Anul 726 reprezintă data începerii persecuției împotriva icoanelor.* Măsurile imperiale au întîmpinat o dîrză rezistență. Cînd niște ofițeri au vrut să dea jos icoana Mîntuitorului, care se afla deasupra porții palatului din cartierul Chalkoprateia, aceștia au fost omorîți de popor și a izbucnit o mare răscoală, terminată cu morți și răniți. Împăratul a poruncit numeroase arestări, condamnări, mutilări și exilări. Grecia și insulele Cyclade s-au răscolat în 727 și au proclamat un nou împărat. Revoluția aceasta a fost însă înfrîntă. Se spune că, tot atunci, Leon al III-lea ar fi poruncit închiderea Universității din Constantinopol, arderea bibliotecii și izgonirea profesorilor, deoarece nu i-a putut convinge pe aceștia să sprijine mișcarea iconoclastă. În Apus papa Grigorie al II-lea (715—731) a protestat energic, fiind susținut de populație, care s-a revoltat, a oprit trimiterea veniturilor plătite în mod obișnuit Constantinopolului și a scris împăratului că n-are dreptul să hotărască în materie de credință și să introducă inovații în ceea ce avem de la părinți. Evenimentele ulterioare vor deschide o mare prăpastie între vestul imperiului (cea mai mare parte a Italiei, Grecia continentală și insulele din Marea Egee) susținător al cultului icoanelor, și partea de răsărit a imperiului, în special temele din Asia Mică, campioane ale iconoclasmului.

Patriarhul Gherman (715—730), convins că nu-l mai poate readuce pe împărat la cinstirea icoanelor, a protestat energic, așa că raporturile au atins punctul maxim de încordare.

Pentru a da o bază mai solidă măsurilor sale, împăratul Leon a convocat la 17 ianuarie 730 o adunare (*Silentium*) ținută la palat, la care au participat mai ales înalți demnitari civili. S-a redactat un *edict* împotriva icoanelor, pe care patriarhul Gherman a refuzat să-l semneze. De aceea, a fost înlocuit cu singelul Anastasius. Edictul acesta a reprezentat pentru Leon al III-lea baza legală de înlăturare a icoanelor și de persecutare a celor ce le cinsteau. Opoziția din partea populației a continuat și sub Grigorie al III-lea (731—741), care ține un sinod la Roma și excomunică în chip oficial pe adversarii cultului icoanelor. Drept contramăsură împăratul Leon a confiscat proprietățile Bisericii aflate pe teritoriul bizantin din Italia și a detașat de sub autoritatea papei diocesele Calabria, Sicilia, Creta și Iliricul oriental, supunându-le patriarhului de Constantinopol. Raporturile între Răsărit și Apus s-au deteriorat atât de mult, încît ruptura părea definitivă, iar papa începe să se îndreptate de acum încolo către regii francilor : Carol Martel, Pepin cel Scurt și, mai ales, Carol cel Mare.

Alături de papa Grigorie al II-lea, Grigorie al III-lea și patriarhul Gherman, o altă personalitate ortodoxă apare acum în Orient, luînd atitudine în favoarea icoanelor : este Sfîntul Ioan Damaschin. El a scris trei apologii în apărarea icoanelor (*λόγοι ἀπολογητικοί*) : prima, chiar de la izbucnirea crizei iconoclaste, cînd se mai spera să se schimbe atitudinea împăratului, celelalte două, după depunerea patriarhului Gherman. Împăratul era calificat «mîncinos și viclean» și i se contesta dreptul de a se amesteca în treburile bisericesti (*οὐ βασιλείον ἐστὶ νομοθετεῖν τῆ ἐκκλησία*). El trebuia să aisgure libertatea de credință, fiindcă, potrivit Sf. Ioan Damaschin tot ceea ce este bazat pe forță și nu pe convingere este hoție.

Cu urcarea pe tronul Bizanțului a lui *Constantin al V-lea Copronimul* (742—775) iconoclasmul a atins punctul culminant. Pentru a da o bază teologică mai largă, Constantin a organizat în anul 754 la Hierela, pe malul răsăritean al Bosforului, lângă Chalcedon, un sinod la care au participat 338 episcopi. Sinodul s-a autointitulat *ecumenic* și și-a desfășurat lucrările între 10 febr. — 8 aug. 754 ; la ultima ședință, care a avut loc în palatul Vlacherne din Constantinopol, a participat și împăratul. Documentele privind desfășurarea lucrărilor au fost distruse în perioada cînd s-a restabilit cultul icoanelor, dar s-au păstrat concluziile dogmatice sintetizate într-un *Horos* (*ῥορὸς* = definiție dogmatică), care au fost combătute cuvînt cu cuvînt la Sinodul al VII-lea ecumenic din 787.

Potrivit acestui *Horos* împărații sînt arătați ca egali cu apostolii (*ἀποστόλων ἐφάμιλλοι*), investiți cu puterea Duhului Sfînt nu numai pentru a desăvîrși și învăța omenirea, dar și pentru a combate erezia diavolească. «Înșelați de Satana oamenii au adresat rugăciuni creaturilor, nu Creatorului. Legea lui Moise și profeții au condamnat însă acest păcat. Dumnezeu vroidnd să salveze omenirea a trimis pe Fiul Său pentru a ne scoate din rătăcire și de la cinstirea idolilor, arătîndu-ne

că trebuie să-L adorăm «*în duh și în adevăr*». Mai departe horos-ul arată că Dumnezeu a lăsat pe apostoli, ucenicii acestora și dogmele ca să călăuzească lumea în această învățătură mîntuitoare, iar Sfinții Părinți și cele șase sinoade ecumenice au păstrat toată această podoabă în strălucirea ei. «Dar Satana neputînd suporta aceasta a reintrodus idolatria puțin cite puțin, sub masca creștinismului... Sub inspirația Sfîntului Duh împărații, nemaiputînd suporta multă vreme ca Biserica să fie răvășită de răutatea demonilor, au convocat sfîntul sinod al episcopilor, iubiți de Dumnezeu; acest sinod trebuie să întreprindă o cercetare scrisă asupra înșelătoarei influențe a icoanelor, care coboară sufletul oamenilor de la adevărata venerare a lui Dumnezeu la rușinoasa și materiala venerare a creaturilor... Sinodul nostru s-a reunit, deci, și, după ce ne-am conformat vechilor decizii sinodale, acceptînd și mărturisind cu bucurie dogmele tradiționale, mai cu seamă ale celor 6 sinoade ecumenice, și după ce am examinat cu grijă, sub inspirația Sfîntului Duh, hotărîrile lor, ne-am convins că arta condamnată a picturii constituie o blasfemie pentru dogma fundamentală a mîntuirii, adică pentru întruparea lui Hristos, și este în contradicție cu cele 6 sfinte sinoade. Căci ce face ignorantul artist, decît să reprezinte ceea ce nu trebuie reprezentat; el vrea să dea cu mîinile sale întinate o formă Celui în care trebuie să crezi numai cu inima și nu trebuie să-L mărturisești decît cu gura. El face un chip și-l numește Hristos. Dar numele lui Hristos însemnează Dumnezeu și om; rezultă din aceasta că într-un chip nesăbuit (nebunesc) el a reprezentat divinitatea, care nu poate fi reprezentată și amestecată în desenul său, divinitatea cu carnea creată, amestecare care n-a avut niciodată loc. El este deci vinovat de o dublă blasfemie: prima, pentru că el a vrut să reprezinte divinitatea, lucru imposibil, și a doua, pentru că a amestecat divinul cu umanul. Cel care cinstește această icoană se face vinovat de aceeași blasfemie... Unica reprezentare îngăduită a umanității lui Hristos este în pîinea și vinul Sfîntei Euharistii. El a ales această formă și nu alta, acest mod și nu altul, pentru a reprezenta umanitatea Sa. El a poruncit, deci, să-I oferim pîinea și nu o imitare a formei Sale umane, pentru a nu renaște idolatria... Creștinismul a răsturnat deci păgînismul în întregime și nu numai sacrificiile păgîne, ci și chipurile (statuile) păgîne nu mai sînt valabile».

La Hiereia s-a afirmat că atunci cînd pictorul face chipul lui Hristos, el poate reprezenta ori numai umanitatea Sa, separînd-o astfel de divinitate, sau pe amîndouă, umanitatea Sa și divinitatea Sa. În primul caz el ar cădea în nestorianism, în al doilea el ar circumscrie divinitatea în umanitate, ceea ce ar fi absurd; ori că ambele sînt contopite, în care caz am avea de a face cu monofizitismul.

Această argumentare iconoclastă nu este însă valabilă, fiindcă se uită ceea ce s-a stabilit la Sinodul de la Chalcedon, anume că fiecare natură își păstrează propria stare de a fi. Iconoclaștii susțineau că îndumnezeirea firii umane a lui Hristos ar suprima caracterul uman individual propriu. Ei ignorau astfel, adevăratul sens al unirii ipostatice, care implică o distincție reală între natură și ipostas.

Un alt aspect al ereziei iconoclaste era noțiunea de icoană pe care o considerau identică ori «consubstanțială» cu prototipul. Consecința acestui lucru era că icoana materială nu putea niciodată să atingă această identitate. De aceea singura reprezentare a lui Hristos, pe care o admiteau, era Euharistia, înțeleasă însă doar ca «chip» și «simbol», nu ca prefacere reală, cum credem noi ortodocșii.

Sinodul condamna și ceea ce li se părea a fi o cinstire exagerată a sfinților, socotind că o asemenea venerare era prea adesea un scop în sine și îndepărta pe cinstitor de la dragostea și emulația sfinților, care era în modul său de a gândi singura cale de conduită creștină. Sinodalii făceau o teorie mai mult etică despre icoane, potrivit căreia virtuțile sfinților sînt chipuri vii, pe care omul evlavios trebuie să le reproducă în el însuși. Nici Maica Domnului nu poate fi reprezentată pe icoane prin mijlocirea artei pămîntului, deoarece ea este mai presus de ceruri și de sfinți.

Citînd texte din Sfînta Scriptură, care nu sînt probante pentru teza lor și aducînd în sprijin unele pasaje din pămîntii bisericești (Sfîntul Epifanie de Salamina, Theodot de Ancyra, prietenul Sfîntului Chiril, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Ioan Hrisostom, Sfîntul Vasile, Sfîntul Atanasie, Amfilochie și Eusebiu de Cezareea) tot atît de puțin concludente, ca și textele scripturistice, sinodalii conchid: «Bazați pe Sfînta Scriptură și pe pămîntii declarăm în chip unanim, în numele Sfintei Treimi, că noi condamnăm, respingem și îndepărtăm cu toată puterea din Biserica creștină orice icoană, de orice fel, rezultat al artei reprobabile a picturii. Oricine în viitor va îndrăzni să facă o icoană de acest fel, să o cinstească, să o așeze în biserică sau într-o casă particulară, ori să posede în ascuns una din aceste icoane, dacă este episcop, preot sau diacon să fie depus din treaptă, iar dacă este călugăr sau laic să fie anatematizat; el va cădea, de asemenea, și sub incidența legilor civile, ca unul care este adversar al lui Dumnezeu și dușman al dogmelor, pe care ni le-au lăsat pămîntii».

Horos-ul este urmat de o serie de anateme împotriva autorilor de icoane și a cinstitorilor lor, a patriarhului Gherman, «adoratorul lemnului», a lui George de Cypru, și a lui Ioan Damaschin «care împărtășește sentimente mahomedane, a trădat pe Hristos, este dușmanul imperiului, doctorul nelegiuirii, cinstitorul icoanelor». Sînt exprimate, de asemenea, laude și urări la adresa împăratului, împărătesei, calificați ca «lumini ale ortodoxiei», care au proclamat și mai net inseparabilitatea celor două naturi ale lui Iisus Hristos, și au dat o lovitură de moarte idolatriei.

Se pare că împăratul Constantin a negat în cadrul sinodului chiar posibilitatea de mijlocire a sfinților și a fost împotriva cinstirii moaștelor; de asemenea, ar fi condamnat practica de a invoa pe Maica Domnului ca mijlocitoare.

La un oarecare timp după sinodul din 754, cînd cinstirea icoanelor era oprită atît de legile imperiale, cît și de cele ale Bisericii, împăratul a dezlănțuit o prigoană fără precedent împotriva iconofililor, obligînd pe toți supușii să jure că nu vor da cinstire (προσκυνῆσαι) icoanelor. Cei care nu s-au supus au fost maltratați și chiar uciși. Măsurile cele mai

drastice au fost luate împotriva monahilor, de aceea uneori se vorbește de această fază a iconoclasmului numindu-se *monahomahie* (μοναχός + μάχη = luptă). Călugării au fost izgoniți din mănăstiri, iar acestea transformate în hanuri ori cazărmi, mulți dintre ei obligați să defileze în hipodrom ținând câte o femeie de mână. Cel mai aprig persecutor s-a dovedit Mihaîl Lachanodrakon, strategul temei tracesienilor, care a poruncit călugărilor să se căsătorească, pedepsind cu orbirea ori deportarea pe cei care refuzau. Lachanodrakon a vîndut proprietățile mănăstirilor, a ars manuscrise și moaște de sfinți, punea focul sub barba și părul călugărilor și ataca atît de aprig pe monahi, că aceștia nu mai îndrăzneau să poarte haina monahală.

Persecuția s-a extins chiar asupra înalților demnitari imperiali, care au fost umiliți public, orbiți, exilați ori chiar uciși. Patriarhul Constantin, pe care împăratul îl numise la Sinodul din 754, a fost destituit și apoi chiar torturat și executat. Operele de artă religioasă au fost distruse și înlocuite cu scene care se inspirau din natură ori din expedițiile militare ale împăratului.

În această atmosferă de distrugere și groază lasă imperiul bizantin Constantin al V-lea în mâinile fiului său Leon al IV-lea Chazarul (775—780). Căsătorit cu Irina, o ateniană crescută într-un mediu iconofil, Leon se dovedește mai îngăduitor față de cinstirea icoanelor. Domnia sa, deși scurtă, reprezintă trecerea de la faza culminantă a iconoclasmului, spre restabilirea cultului icoanelor în timpul domniei fiului său Constantin al VI-lea (780—797), minor, dar patronat de mama sa Irina. Persecuția împotriva icoanelor nu încetează nici acum în întregime, dar ea este mai moderată.

Rămasă regentă, Irina pregătește cu răbdare și abilitate restabilirea cultului icoanelor. O schimbare bruscă ar fi fost periculoasă, deoarece cele mai înalte funcții din stat și Biserică erau ocupate de oameni care, fie din convingere, fie din oportunism, aderaseră la iconoclam. În anul 784 Irina schimbă pe patriarhul Paul, ales de Leon al IV-lea, înlocuindu-l cu Tarasie, un laic și secretarul împărătesei, om cultivat și cu o bună formație teologică. În 25 decembrie 784 Tarasie este instalat patriarh și încep pregătirile pentru un nou sinod ecumenic. La 31 iulie 786 sinodul se deschide în Biserica Sfinților Apostoli din Constantinopol, dar își suspendă repede lucrările din cauza opoziției armatei, credincioasă memoriei defuncților iconoclaști.

Sinodul al VII-lea ecumenic se deschide însă un an mai târziu la 24 septembrie 787, de data aceasta la Niceea, în Biserica Sfînta Sofia, după ce împărăteasa, pretextînd un atac arăb în Orient, deplasează trupele iconoclaste din capitală și le înlocuiește cu altele iconofile din Thracia. Participă circa 350 episcopi (după alții între 258—335 sau între 330—367) și un mare număr de monahi, între care starețul Platon de la Sakkudion, unchiul sfîntului Teodor Studitul, Theofan Mărturisitorul, Nichita și Nichifor din mănăstirea Medikios și Sava, starețul de la Studios. Papa Adrian I este reprezentat prin preotul Petru și egumenul Petru, iar celelalte patriarhate trimit doi delegați, pe ieromonahii Toma și Ioan. Împăratul Constantin și mama sa Irina nu sînt prezenți, ci reprezentați prin doi înalți demnitari, în calitate de observatori. Pînă la

13 octombrie au loc 7 ședințe, iar ședința de încheiere, a 8-a, are loc la Constantinopol în palatul Magnavra, împăratul și împărăteasa fiind de față și semnând hotărârile sinodului.

În prima ședință s-au discutat mai cu seamă probleme legate de reprimirea și reintegrarea episcopilor iconoclaști, care se căiesc de comportarea lor anterioară, unii fiind primiți pe loc, chiar ca membri ai sinodului, apoi modalitatea de recunoaștere a clericilor hirotoniți de iconoclaști. În această ultimă chestiune s-a admis recunoașterea hirotoniei, deși s-a manifestat o vie opoziție din partea monahilor intransigenți.

În a doua ședință au continuat disputele privind reprimirea episcopilor iconoclaști și s-a aprobat scrisoarea papei Adrian, în care acesta pleda pentru recunoașterea cultului icoanelor. Patriarhul Tarasie a declarat atunci: «Noi le acordăm o cinstită relativă (*τάστας σχετικῶ πόθῳ προσκυνούμεν*), pentru că ele au fost făcute în numele lui Hristos și al Mamei Sale, pururea Fecioara, ca și în numele sfinților îngeri și al tuturor sfinților; dar noi dăm numai lui Dumnezeu adorare și credința noastră».

În ședința a III-a au continuat dezbaterile privind reprimirea unor episcopi iconoclaști, s-a citit scrisoarea sinodală a lui Tarasie către patriarhii din Orient, răspunsul arhierieilor orientali și *Synodica* lui Theodor de Ierusalim. Sinodalii au constatat că toate acestea sînt conforme cu doctrina papei Adrian și a patriarhului Tarasie privind cultul icoanelor. Atunci Constantin, episcopul Constantiei din Cypru, a făcut celebra mărturisire: «Accept și salut cu profund respect sfintele icoane, dar în ceea ce privește adorarea (*προσκύνησις κατὰ λατρεία*) o rezerv exclusiv Sfintei Treimi». Datorită unei traduceri și unei înțelegeri greșite această afirmație a făcut pe episcopii franci, întruniți la Sinodul de la Frankfurt, din 794, să creadă că se dă icoanelor aceeași cinstită ca și Sfintei Treimi (*Libri Carolini, III, 17*) și de aceea să manifeste rezervă și neîncredere față de Sinodul de la Niceea.

Ședința a IV-a a fost consacrată dovedirii legitimității cultului icoanelor pe baza Sfintei Scripturi și a părinților. Au fost aduse în discuție texte din Vechiul și Noul Testament (Exod 25, 17—22; Numeri 7, 88, 89; Ezechiel 61, 15, 19; Evrei 9, 1—5 și altele), iar Tarasie a conchis pe baza lor: «Vechiul Testament a avut deja simboluri divine, de exemplu heruvimi, care proiectează umbră peste tronul grației; și noi trebuie să avem chipuri ale lui Hristos și ale sfinților, care păzesc (protejează) cu umbra lor tronul grației noastre». Tarasie a adăugat și a fost completat de alții că heruvimii Vechiului Testament aveau chipuri de om și că după Sfînta Scriptură îngerii apar oamenilor în chip constant cu această înfățișare. Dumnezeu n-a oprit icoanele, decît atunci cînd israeliții s-au îndreptat spre idolatrie. Dumnezeu a apărut lui Iacob sub forma de om și s-a luptat cu el (Geneză, 32, 24). Sînt citate apoi pasaje din lucrările unor Sfinți Părinți ca Ioan Gură de Aur, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz, Chiril al Alexandriei, din actele martirice, din care reiese că icoanele cu scene din Sfînta Scriptură, din viețile sfinților, la fel ca și moaștele lor au fost cinștite cu rezultate binefăcătoare pentru credincioși. În aceeași ședință s-a făcut referire la o scrisoare a Sfîntu-

lui Nil către Heliodor, în care se vorbește de Sf. martir Platon; acesta se arătase unui călugăr tânăr exact în forma în care acest călugăr îl știa din icoane, iar Teodor episcopul de Myra în Lycia a adăugat că același lucru i se întâmplase unui arhidiacon al său, foarte evlavios, cu Sf. Nicolae. Referirea la Sf. Nil era importantă și pentru faptul că sinodalii din anul 754 îl citaseră cu o altă scrisoare către Olimpiodor în favoarea lor, dar în ședința a IV-a s-a dovedit că ei îl folosiseră incomplet și tendențios.

În aceeași ședință s-au discutat și alte texte ale Părinților favorabile cinstirii icoanelor (între care de la papa Grigorie al II-lea, de la patriarhul Gherman, de la Ioan de Synnada și de la alții) și s-a pronunțat anatema împotriva iconoclaștilor. Apoi Eftimie de Sardes a propus hotărîrea dogmatică, potrivit căreia Sinodul se intitula *sfinț și ecumenic*, că a fost convocat la Niceea prin voința divină și din porunca Irinei, noua Elenă, și a noului Constantin. După o azeziune formală la cele 6 Sinoade ecumenice precedente, hotărîrea se termina cu un simbol scurt, cu următoarele idei principale: «Hristos ne-a eliberat de idolatrie prin întruparea, moartea și învierea Sa... Mîntuitorul, apostolii și profeții ne-au învățat că trebuie să cinstim și să lăudăm mai întîi pe Maica Domnului, care este deasupra tuturor puterilor cerești, apoi pe sfinții îngeri, apostoli, profeți, martiri, sfinții doctori și toți sfinții, că putem recurge la mijlocirea lor pentru a ne face plăcuți lui Dumnezeu, dacă ducem o viață virtuoaasă. Noi cinstim, de asemenea, chipul sfintei și de viață făcătoarei cruci și moaștele sfinților după vechea tradiție a Bisericii ortodoxe și, în special, după tradiția sfinților părinți, care au acceptat icoanele și au poruncit să fie așezate în biserici și în toate locurile. Aceste icoane sînt: cele ale lui Iisus Hristos, Mîntuitorul nostru, care S-a făcut om, apoi ale Stăpînei noastre, pururea Feciora și sfînta Maică a lui Dumnezeu și ale îngerilor imateriali, care s-au arătat dreptilor în formă omenească; la fel, icoanele sfinților apostoli, profeților, martirilor etc., pentru ca aceste copii să ne amintească de original și să ne facă părtași la sfințenia lor».

Decretul a fost semnat de toți membrii prezenți, de arhimandriții mînăstirilor și de către călugări.

În ședința a V-a (4 oct.) patriarhul Tarasie a arătat că iconoclaștii au fost influențați în convingerile lor de evrei, arabi, samariteni, teopasahiți și de alții. S-a făcut apoi analiza pasajelor din Părinți sau alte lucrări, care, la prima vedere, ar da impresia că sînt împotriva icoanelor și s-a hotărît restabilirea peste tot a cultului icoanelor. Ședința s-a terminat cu anateme împotriva iconoclaștilor și cu elogii la adresa împăraților de la Constantinopol (Irina și Constantin).

În ședința a VI-a s-a făcut combaterea sistematică, punct cu punct, a *Horos*-ului din 754. Episcopul Grigorie de Neocezareea citea pasaje din el, iar diaconii Ioan și Epifanie le combăteau, frază cu frază, demonstrînd că cinstirea icoanelor se bazează pe tradiția universală a părinților, că iconoclaștii au citat și interpretat greșit, trunchiat ori fals unele pasaje din Sfînta Scriptură și din părinți. Datorită procedurii din această ședință avem azi păstrat *Horos*-ul iconoclast din anul 754.

Ședința a VII-a are o importanță deosebită, deoarece atunci a fost citit *Horos-ul Sinodului VII ecumenic*. Această hotărîre precizează că sinodul nu vrea nici să rupă, nici să adauge ceva la tradiția Bisericii, ci să păstreze intact tot ceea ce este ortodox, subliniind legătura cu cele 6 sinoade ecumenice. S-a repetat Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, fără *Filioque*, s-au pronunțat anateme împotriva lui Arie, Macedonie și a partizanilor lor, s-a recunoscut hotărîrea Sinodului III ecumenic de la Efes că Maria este Mama lui Dumnezeu, de asemenea ceea ce s-a stabilit la Sinodul al IV-lea ecumenic de la Chalcedon în privința celor două firi în Hristos, s-au anatematizat împreună cu acest sinod falsele doctrine profesate de Origen, Evagrie și Didym (fără să se spună ceva de Cele trei Capitoale), s-au mărturisit împreună cu Sinodul al VI-lea ecumenic cele două voințe în Hristos și dorința de a păstra nestirbite tradițiile scrise și nescrise, neexceptînd tradiția privitoare la icoane. El se termina astfel: «Reprezentările crucii, ale icoanelor, fie că sînt pictate, sculptate sau din oricare material, trebuie puse pe vase, pe îmbrăcăminte, ziduri, case și la drumuri; prin icoane noi înțelegem acelea ale lui Iisus Hristos, Mama Sa neîntinată (imaculată), ale sfinților îngeri și ale tuturor persoanelor sfinte. Cel ce va privi icoanele se va gândi la cel care este reprezentat pe ele, se va strădui să-l imite, se va simți îndemnat să-i acorde cinstire și venerare (*ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν*), fără să-i dovedească o *latria* (venerare adevărată, *τὴν ἀληθινὴν λατρείαν*), care nu i se cuvine decît lui Dumnezeu singur; dar îi va da în semn de cinstire tămîie și lumini, așa cum se face pentru Sfînta Cruce, pentru Sfînta Evanghelie și pentru vasele sfinte; acesta a fost piosul obicei al celor vechi, căci cinstirea arătată unei icoane revine celui care este reprezentat pe ea. Dacă cineva învață altfel sau condamnă ceea ce Biserica a consacrat, fie cărțile Sfințelor Evanghelii, fie chipul Crucii, fie o icoană, fie moaștele unui martir, ori încearcă să distrugă tradițiile Bisericii Ortodoxe, fie folosește în scop profan vasele sfinte și mînaștirile, acela va fi, dacă este episcop sau cleric, depus din treaptă, iar dacă este monah sau laic, excomunicat».

Toți membrii prezenți ai sinodului au aprobat cu aclamații hotărîrile luate, spunînd că aceasta este tradiția Bisericii și adresînd anateme împotriva tuturor care nu cinstesc icoanele și le consideră idoli. Au strigat apoi: «trăiască împărații, Noul Constantin și Noua Elena, Dumnezeu să binecuvînteze guvernarea lor». S-a redactat apoi o scrisoare către Constantin și Irina, în care se arăta ce se petrecuse la sinod, se explica ce se înțelege prin *προσκυνοεῖν* și anume, *cinstire*, care se acordă unui om, și prin *λατρεία*, adorarea numai a lui Dumnezeu. O delegație formată din episcopi, preoți și egumeni trebuia să transmită împăraților cîteva dovezi cu pasaje din scrierile sfinților părinți în favoarea cinstirii icoanelor. O altă scrisoare explicativă era adresată bisericilor din Constantinopol.

A VIII-a ședință și ultima s-a ținut la Constantinopol în prezența împăraților. S-a citit *Horos-ul* aprobat în ședința anterioară și împărații au întrebat dacă el a fost alcătuit cu asentimentul tuturor. Toți au strigat într-un glas că reprezintă voința lor. La cererea sinodalilor, împărații au semnat *Horos-ul* (Irina în frunte), apoi s-au mai citit pasaje din sfin-

ții părinți în favoarea icoanelor, analizate în ședința a IV-a. Toți cei prezenți, — episcopi, popor, reprezentanții armatei — s-au ridicat în picioare pentru a exprima prin aclamații asentimentul lor general, au mulțumit lui Dumnezeu pentru tot ce se petrecuse și apoi episcopii s-au întors la bisericile lor, încărcăți cu daruri oferite de împărăteasă.

Așa s-a încheiat prima fază a iconoclasmului din secolul al VIII-lea. Sinodul de la Niceea are meritul de a fi elaborat și impus doctrina ortodoxă despre necesitatea și sensul cinstirii icoanelor, doctrină care, chiar dacă la câteva decenii după aceea, a fost contestată și scoasă din uz, ea a fost repusă în valoare în anul 843 și a rămas în vigoare pînă astăzi. Astfel, Sinodul a contribuit pe plan bisericesc la refacerea artei creștine care a avut mult de suferit. De fapt, măsurile drastice și de lungă durată luate de împărații iconoclaști au dus practic la distrugerea aproape completă a artei creștine anterioare secolului al VIII-lea. Doar în Italia ori în părțile mai depărtate ale Imperiului bizantin, unde măsurile dictate de împărați nu erau duse la împlinire cu toată strictețea, au mai rămas icoane și picturi anterioare iconoclasmului. Din păcate, multe din acestea s-au pierdut în cursul timpului, căzînd în ruină sau în mâna necredincioșilor.

Dar sinodul n-a avut numai meritul de a reface arta creștină; el a stabilit și teologia icoanei, care în Bizanț a rămas inseparabilă artei. Sinodul a legat icoana de realitatea întrupării Mîntuitorului, învățatură subliniată cu putere de Sf. Ioan Damaschin: «În timpurile de mai înainte Dumnezeu, fără corp și formă, nu putea fi reprezentat în nici un chip. Dar acum cînd Dumnezeu ni s-a arătat în carne și a trăit între oameni, eu pot să reprezint ceea ce este vizibil în Dumnezeu (to horaton tou Theou). Eu nu cinstesc materia, ci pe Creatorul materiei, care s-a făcut materie din dragoste pentru mine, care și-a asumat viața în trup și care prin materie a împlinit mîntuirea mea».

În același timp Sinodul a stabilit că icoana este distinctă de modelul divin și că poate fi obiectul numai al venerării relative (proskyneșis) sau cinstirii (honor), nu al adorării (adoratio), care se cuvine numai lui Dumnezeu însuși. S-a arătat la sinod ca cinstirea icoanelor este o formă de a se manifesta *credința creștină*, căci acest lucru nu se face numai în propoziții, cărți sau prin experiență personală, ci și prin puterea omului asupra materiei, prin experiență estetică, prin gesturi și atitudini în fața sfințelor icoane. În Bizanț arta n-a fost privită ca avînd o funcție «neutră», ci considerată capabilă să exprime credința. Astfel, prin stilul, prin compoziția simbolică, prin elaborarea programelor artistice care au acoperit pereții bisericilor și iconostasele, icoanele au devenit expresia și izvorul credinței, și în același timp al cunoașterii divine. Salvînd icoanele și monahismul, care le-a susținut cel mai fervent, Sinodul a salvat și evlavia populară, care ar fi evoluat poate altfel fără acest suport.

Totodată, Sinodul al VII-lea ecumenic a avut meritul de a fi refăcut unitatea religioasă cu Roma, într-o vreme cînd papalitatea se îndrepta din punct de vedere politic spre regii franci, apoi spre împărații romani de Apus, și cînd începuse, cu sprijinul acestora, să-și constituie propriul stat. Din păcate, traducerea greșită în limba latină a actelor Sinodului, în

regatul franc al lui Carol cel Mare, precum și tendința acestuia de concurență cu Imperiul bizantin au făcut ca cinstirea icoanelor să nu fie admisă de o bună parte a lumii occidentale, în ciuda eforturilor depuse de papa Adrian I. Hotărârile luate în Sinodul de la Frankfurt, din 794, și consemnate în *Libri Carolini* sînt o dovadă în acest sens.

*
* *

Viața bisericească de pe teritoriul României în vremea Sinodului VII ecumenic n-a fost străină de frământările care au avut loc în Bizanț. Deși nu cunoaștem numele nici unui participant la Sinod — situație valabilă pentru mai multe regiuni dunărene — și nu știm în ce măsură s-au reflectat la noi consecințele iconoclasmului, este posibil ca țara noastră, aflată mai la marginea lumii bizantine și în bună parte dincolo de granițele ei, să nu fi cunoscut furia persecutorilor în toată intensitatea ei. Cert este că, înainte de perioada iconoclastă a existat o artă creștină în bazilicile din România, cum o arată cercetările arheologice, mai cu seamă din Dobrogea, unde s-au descoperit fragmente de tencuială pictată cu chipuri de sfinți. În cripta unei bazilici din Tomis din secolele V—VI se păstrează pînă azi pe perete urme de pictură de sfinți, ceea ce însemnează că la noi s-au putut conserva icoane anterioare iconoclasmului.

Amplizarea pe care a luat-o arta creștină după Sinod a avut însă cu siguranță influență și la noi și a stat la baza frescelor, pe care le constatăm atît de bine începînd cu secolele XIII—XIV. De altfel, Sinodul al VII-lea ecumenic își găsește locul de cinste în bisericile noastre, alături de celelalte sinoade, uneori chiar mai multe decît ele, fiind sărbătorit atît în cult, în duminica întii după 11 oct., cit mai ales reprezentat pe pereții multor biserici. Astfel, la sfîntul Nicolae Domnesc, de la Argeș, la Cozia, Hurezi, Snagov, Biserica «Buna Vestire» din R.-Vîlcea, Catedrala patriarhală din București, și la mai multe biserici din Moldova: Sf. Nicolae din Bălinești (sec. XV), Sf. Nicolae din Popăuți, Humor, Neamț, Sucevița, Moldovița, Biserica Sf. Dumitru din Suceava, Biserica Sf. Gheorghe din Hirău, la mînăstirea Hlincea, la mînăstirile Cetățuia și Golia din Iași și la altele, se află reprezentat Sinodul al VII-lea ecumenic în următoarea înfățișare: o casă peste care tronează Duhul Sfînt, apoi, în interior, la mijloc, un tron pe care este așezată Sfînta Evanghelie. Pe jilțuri imperiale, împăratul Constantin al VI-lea, copil, împreună cu mama sa Irina; ei țin în mîini icoana Mîntuitorului și, respectiv, a Maicii Domnului. Apoi, la dreapta împăraților, patriarhul Tarasie, trimișii papei și ai patriarhatelor din Răsărit; în semicerc, de o parte și de alta se înșiruie episcopii, care țin în mînă icoane, iar în mijlocul lor un arhieru stă scriind: «Oricine nu se va închina sfintelor icoane și cinstitei cruci, să fie anatema».

O înfățișare asemănătoare se află și pentru celelalte sinoade: se pictează o casă deasupra căreia veghează Duhul Sfînt, reprezentat în chip de porumbel. În încăperea principală sînt pictate figurile persoanelor care au luat parte la adunarea sinodală respectivă. În centru, împăratul stă așezat pe tron, la dreapta și la stînga lui episcopii așezați și ei

la același nivel cu împăratul sau patriarhul, care a prezidat sinodul; îndărătul lor se văd preoți monahi și laici, iar în față, jos, ereticul sau ereticii, care prin învățăturile lor greșite au cauzat convocarea Sinodului. În spate, garda imperială, în zale strălucitoare, cu sulite profilate pe fondul întunecat al cerului.

Locul unde sînt reprezentate sinoadele este, în mod obișnuit, *pro-naosul* bisericii. Sînt și cazuri, foarte rare, cînd le întîlnim în naos, ca la biserica mare de la Cozia și în pridvorul exterior de la Catedrala patriarhală din București. În trei cazuri — Hurezi, Sf. Nicolae din Băli-nești și Sf. Nicolae din Popăuți (Botoșani) —, întîlnim numai trei sinoade și anume: primul de la Niceea, al IV-lea de la Chalcedon și al VII-lea ecumenic de la Niceea. Observăm deci că al VII-lea nu lipsește din nici o reprezentare.

Reprezentarea Sinodului VII ecumenic, ca și a altor sinoade în bisericile noastre nu este încă bine studiată din punct de vedere iconografic, liturgic și teologic dar acest lucru va trebui făcut. Această reprezentare arată însă cît de profund s-a ancorat Biserica noastră strămoșească în hotărîrile sinoadelor și cît de fidel s-a străduit să le mențină aplicarea lor în viața credincioșilor. Sinodul al VII-lea, mai frecvent pictat în bisericile din România constituie răscrucea, care a favorizat și la noi crearea, prin măiestria și credința pictorilor autohtoni, a acelei arte religioase, care poate fi numită, după expresia unui filosof creștin: «o contemplație divină în culori». Spre această «contemplație în culori» este momentul să ne îndreptăm și noi teologii atenția mai mult decît am făcut-o pînă acum, fiindcă vom descoperi valori eterne și specifice geniului poporului românesc, sub semnul credinței și al exprimării ei în forme artistice superioare.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. M. V. Anastos, *Iconoclasm and imperial Rule 717—842*, în *Cambridge Medieval History*, vol. IV, Part I, Oxford, 1979, p. 61—90, Bibliografie: p. 835—848.
2. Hans Georg Beck, *Bilderstreit*, în *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 269—303.
3. Idem, *Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus*, în *Handbuch der Kirchengeschichte*, herausgegeben von Hubert Jedin, Bd. III, 1: *Die mittelalterliche Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1973, p. 31—48.
4. L. Bréhier, *Le monde byzantin: I. Vie et mort de Byzance*, Paris, 1969, p. 75—91; II. *La civilisation byzantine*, p. 232—237.
5. P. Brown, *A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, în *The English Historical Review*, 88, nr. 346, ian. 1973, p. 1—34.
6. Charles Diehl, *La querelle des images*, în *Le monde oriental de 395 à 1081* par Charles Diehl et Georges Marçais (*Histoire du Moyen Age*, tome III), Paris, 1936, p. 259—289.
7. H. J. Geischer, *Der byzantinische Bilderstreit*, Gütersloch, 1968.
8. S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V* [*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Subs. 52, Louvain-Washington], Louvain, 1977.
9. Jean Gouillard, *Aux origines de l'Iconoclasme: le témoignage de Grégoire II*, în *Travaux et Mémoires* [Centre de recherche et civilisation byzantine], 3, Paris 1968, p. 243—307.
10. A. Grabar, *L'Iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris, 1957.
11. V. Grumel, *Recherches récentes sur l'Iconoclasme*, în «Echos d'Orient», 29, 1930, p. 92—100.

12. H. Hennephof, *Textus byzantini ad iconomachiam pertinentes in usum academicum*, Leiden, 1969.
13. Charles Joseph Héfélé, *Histoire des conciles*, tome III, 2, Paris, 1910, p. 601—804.
14. N. Iorga, *Les origines de l'icôneclasse*, in Bull. de la Section Hist. de l'Acad. Roum., 11, 1924, p. 143—156.
15. W. Kaegi, *The Byzantine Armies and Iconoclasm*, *Byzantinoslavica*, 27, 1966, p. 48—70.
16. G. Ladner, *Origin and Significance of the Byzantine iconoclastic Controversy*, in «*Medieval Studies*» (Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto), 2, 1940, p. 127—149.
17. E. J. Martin, *A History of the iconoclastic Controversy*, London, 1930.
18. John Meyendorff, *The iconoclastic Crisis*, in *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1983, p. 42—53.
19. G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929.
20. Idem, *Les débuts de la querelle des images*, in *Mélanges Charles Diehl*, Paris, 1930, I, p. 235—255.
21. Idem, *Histoire de l'Etat byzantin*, Paris, 1969, p. 176—216.
22. K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit*, Gotha, 1890.
23. P. Speck, *Kaiser Konstantin VI.*, München, 1978.
24. D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40-er Jahre des 8. Jh.* (Misc. Byz. Monac., 25), München, 1980.
25. D. A. Zakythinis, *Byzantinische Geschichte 324—1071*, Hermann Böhlau Nachf., Wien-Köln-Graz, 1979, p. 102—110.
26. Pr. drd. Vlăduț Șt. Vasiliu, *Sinoadele în cultul și iconografia Bisericii Ortodoxe*, in «S.T.», XXV (1973), nr. 7—10, p. 676—684.

ASPECTE DOGMATICE ALE DISPUTEI ICONOCLASTE *

Drd. RENÉ BROSCĂREANU

Întreaga dispută iconoclastă constituie de fapt un ecou al disputelor hristologice din secolele IV—VII. Secolele de început ale erei creștine au fost zguduite de numeroase tulburări, provocate de încercările de a explica doar prin puterile minții, ale rațiunii mărginite, dogmele și misterele credinței creștine.

S-a încercat să se dea o dezlegare strict logică problemelor teologice, încercându-se în mod deosebit lămurirea misterului Sfintei Treimi. Or, aceste lucruri de nepătruns cu mintea pot fi înțelese doar prin unirea dintre inimă și minte, în credință, în lumina harului dumnezeiesc.

Problema hristologică, dogma întrupării Logosului, raportul dintre firea divină și cea umană preocupau adînc pe creștinii primelor secole.

La începutul secolului V, prin urcarea pe scaunul patriarhal de la Constantinopol a călugărului antiohian Nestorie și prin erezia susținută de acesta, certurile privind firele Mîntuitorului reizbucnesc cu violență. Sinodul III ecumenic (Efes 431), unde «Ciril al Alexandriei apără unitatea personală a Mîntuitorului și o numește pe Fecioara

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie, la catedra de Teologie dogmatică, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Dumitru Radu, care a dat și avizul de publicare.

Maria Maica lui Dumnezeu (μήτηρ Θεοῦ)¹, prin cele «12 anatematisme» aprobate de cei 198 de episcopi stabilește că «În Iisus Hristos sînt două firi, una divină și alta umană, dar o singură persoană cea divină a Fiului lui Dumnezeu. Legătura dintre ambele firi este o legătură firească, ipostatică, nu numai una morală»². Sfînta Fecioară Maria este numită în mod solemn Θεοτόκος adică Născătoare de Dumnezeu.

Mai tîrziu, arhimandritul Eutihie, vrînd să dea o lovitură necruțătoare nestorianismului, cade în altă erezie afirmînd că firea omenească a Mîntuitorului, luată la întrupare a fost cu totul absorbită de firea dumnezeiască. Deci, afirma în mod greșit că natura dumnezeiască ar fi înghițit natura omenească, aceasta devenind doar un instrument al naturii divine. Iconoclaștii monofiziți micșorînd deci rolul firii omenești se opuneau reprezentării chipului lui Hristos în icoane.

Sinodul IV ecumenic (Calcedon 451), restabilește adevărul definiind doctrina Bisericii și spunînd: «Noi învățăm și mărturisim cu toții pe unul și același Fiu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, care este Dumnezeu adevărat și om adevărat. Ca Dumnezeu, el s-a născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, fiind întru toate asemenea Tatălui. Ca om s-a născut din Sfînta Fecioară Maria, Născătoare de Dumnezeu, fiind întru toate asemenea nouă, afară de păcat. Cele două firi ale Mîntuitorului sînt unite în mod neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit»³.

În secolul VII discuțiile reizbucnesc, făcîndu-și apariția o nouă erizie, un monofizitism camuflat, vorbindu-se acum de o singură energie și o singură voință în Mîntuitorul Hristos. Fiecare din cele două firi ale Mîntuitorului Hristos trebuie să-și aibă și voința sa, căci voința este cava absolut indispensabil firii. A afirma că Mîntuitorul a avut o singură voință este egal cu a afirma că a avut o singură fire.

Cele două edicte de credință, *Ektesis-ul* din anul 638 și Typos-ul din anul 648 nu au slujit la restabilirea păcii și a bunei înțelegeri în Biserică. Typos-ul aducea chiar deservicii Ortodoxiei, punînd pe același plan eresia și dreapta credință.

Sinodul VI ecumenic ținut între 7 noiembrie 680 și 16 septembrie 681 în Constantinopol, a formulat mărturisirea de credință a Bisericii stabilind că: «În Iisus Hristos sînt două voințe și două lucrări sau energii corespunzătoare celor două firi, neamestecate și neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite, precum și neopuse una alteia, cea omenească supunîndu-se întru totul voinței și lucrării celei divine»⁴.

Afirmînd că voința omenească a fost înlocuită cu totul de voința dumnezeiască, eresia atribuia persoanei Mîntuitorului ceea ce de fapt aparținea naturii Sale, sau atribuia naturii ceea ce aparținea de fapt persoanei.

Mîntuitorul Hristos are două voințe și două acțiuni care corespund celor două naturi ale Sale. Imaginea Sa nu aparține uneia sau alteia

1. *Istoria Bisericii Universale*, Manual pentru Institutetele teologice, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1956, p. 226.

2. *Ibidem*, p. 228.

3. *Ibidem*, p. 238.

4. *Ibidem*, p. 269.

dintre naturile Sale, ci aparține Persoanei Sale. Or, icoana nu este o reprezentare a naturii divine. Ea este imaginea persoanei dumnezeiești întrupate. Întrupându-Se, Mîntuitorul Hristos a luat trup material. Astfel, materia a devenit mijloc al mîntuirii. Ea a fost îndumnezeită. Sfîntul Ioan Damaschin spune: «Nu mă închin creaturii în locul Creatorului, ci mă închin Creatorului, care a fost creat la fel cu mine, care S-a coborît spre creatură, fără să Se înjosească și fără să piardă ceva din ființa Sa, ca să slăvească firea mea și să o facă părtaşă firii dumnezeiești»⁵.

Datorită tuturor acestor erezii cultul sfintelor icoane va avea mult de suferit. Evlavia deosebită a monahilor față de icoane, a părut iconoclaștilor a fi nestorianism.

În timpul împăratului Leon al III-lea Isaurul (717—741), prin edictul promulgat de acesta în anul 726 lupta contra icoanelor se manifestă în toată amploarea sa. Cu cît creștea și se amplifică persecuția iconoclastă, cu atît se întărea și rezistența iconofilă. Fiecărui Sinod iconoclast i s-a opus cîte un sinod iconofil. Astfel, sinodului Iconoclast de la Constantinopol, din anul 730, convocat de Leon al III-lea Isaurul, i s-a opus sinodul iconofil de la Roma, din anul 731. Sinodului iconoclast din anul 754 convocat de împăratul Constantin al V-lea Copronim i s-a opus sinodul VII ecumenic de la Niceea convocat de Irina, mama împăratului Constantin VI. Prin opoziția (hotărîrea) sa din ședința a 7-a (13 octombrie 787) acest Sinod restabilește în chip dogmatic cultul sfintelor icoane. Persecuția însă, va continua pînă cînd la conducere va veni împărăteasa Teodora. Aceasta convoacă un Sinod, restabilește cultul sfintelor icoane, stabilind sărbătorirea Ortodoxiei în prima duminică a Postului Mare.

Astfel, Duminica Ortodoxiei serbată prima dată la 11 martie 843, devine zi de triumf, de izbîndă definitivă împotriva iconoclaștilor.

1. Pre-iconoclasm

Pe lîngă înțelegerea greșită a dogmelor hristologice și, implicit, a posibilității de reprezentare a Mîntuitorului Hristos în sfintele icoane, au existat și alți factori secundari ce au generat iconoclasmul. Printre acești factori se numără : a. Împodobirea cu icoane a bisericilor ajunsesse să fie privită de către unii creștini ca suficientă pentru mîntuire ; b. Alți creștini își împodobeau veșmintele cu imagini sfinte, purtîndu-le peste tot, deci profanîndu-le ; c. Unii creștini luau icoanele ca nași pentru botez sau ca nași atunci cînd intrau în monahism ; d. Cel mai grav lucru era că unii preoți amestecau culorile icoanelor cu Sfîntul Trup și Sînge și astfel le dădeau spre împărtășire ca și cînd împărtășania ar fi trebuit să fie completată, sfîntită și prin ceva suplimentar ; e. Alți preoți oficiau Sfînta Liturghie pe o icoană în loc de altar ; f. Alții venerau mai mult imaginea pictată decît persoana reprezentată prin pictură⁶.

5. Sfîntul Ioan Damaschin, *Cultul sfintelor icoane*, trad. de D. Fecioru, București, 1937, p. 4.

6. Léonid Uspensky, *La théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe*, Les Editions du Cerf, Paris, 1980 p. 85.

Toate aceste atitudini greșite au creat o situație favorabilă celor ce luptau contra icoanelor. Însă Anastasie Sinaitul, Sfântul Simeon Stîlpnicul, în scrisoarea adresată împăratului Iustin al II-lea, Leonțiu, episcop de Neapolis (Cipru), Ioan, episcop de Salonic, toți apără cultul sfintelor icoane în sec. VI—VII⁷. Împotriva iconoclasmului a scris și Sfântul Ioan Damaschin, monah ce a trăit la Damasc și Ierusalim. El arăta că prin venerarea icoanelor nu se comite o erezie, că nu este vorba de idolatrie și dezvoltă o iconosofie particulară. Au apărut, de asemenea, prin scrierile lor, sfintele icoane și Sfinții Teodor Studitul și Nichifor Mărturisitorul. În dezlănțuirea iconoclasmului un rol important l-au jucat de asemenea, anumite cauze istorice. Invazia arabilor musulmani, în secolul VII, va duce la cucerirea Siriei și Palestinei, apoi, prin traversarea Asiei Mici, va culmina cu asedierea Constantinopolului în anul 717. Ei vor fi respinși de către împăratul Leon al III-lea Isaurul în anul 718.

Sub influența episcopilor din Asia Mică, ostili cultului icoanelor, el va începe persecuția împotriva icoanelor, fiind sprijinit de sectele iudaizante și de secte creștine ca docheții, pavlicienii și monofiziții.

Iconoclasmul se va manifesta cu violență mai ales în partea orientală a Imperiului bizantin. «Atacul împotriva venerării icoanelor a fost în realitate o intervenție nelegitimă a puterii civile în domeniul propriu Bisericii, în viața sa liturgică și în învățătura ei»⁸.

Iconoclasmul a reprezentat un mare pericol pentru dogma fundamentală a creștinismului: Întruparea Domnului. «Dacă însăși existența icoanei se fondează pe întruparea celei de a doua persoane a Sfintei Treimi, această întrupare, la rîndul său, este afirmată și dovedită de către imagine. Altfel spus, icoana este un gaj al realității neiluzorii a întrupării divine. De aceea, în ochii Bisericii, negarea icoanei lui Hristos echivalează cu negarea întrupării Sale, cu negarea întregii iconomii a mîntuirii noastre. Iată de ce, apărînd Sfintele icoane, Biserica nu apără numai rolul lor didactic, nici aspectul lor estetic, ci apără însăși baza credinței creștine»⁹.

Erezia iconoclastă își va găsi teoreticianul în persoana împăratului Constantin V Copronim. Acesta a compus un tratat în care, ținînd cont de argumentația ortodoxă, atacă aceste argumente punct cu punct. Aici sînt cuprinse toate tendințele iconoclaste împinse la extremă.

Pentru iconoclaști nu era admisă posibilitatea reprezentării prin imagine, decît dacă această imagine era identică cu ceea ce ea reprezenta. Fără identitate ei nu admiteau imaginea. În consecință o imagine făcută de un pictor, nu putea să fie icoana lui Hristos. Ei spuneau că reprezentarea prin imagine a Mîntuitorului este o impietate față de dogma întrupării. Ei se întrebau cum poate să dea un pictor formă dumnezeirii care este fără formă¹⁰.

Iconoclaștii afirmau că adoratorii icoanelor, cînd Îl reprezintă pe Hristos în icoane, comit o dublă impietate: 1. în primul rînd ei încearcă

7. *Ibidem*, p. 86.

8. *Ibidem*, p. 92.

9. *Ibidem*, p. 103.

10. Pr. prof. Ion Răduț, *Valoarea catehetică a sîntelor icoane în Biserica Ortodoxă*, în «Mitropolia Olteniei», an. XXXII (1980), nr. 3—6, p. 429—435.

să reprezinte dumnezeirea, natura sa divină, care este nereprezentabilă; 2. în al doilea rând, dacă se încearcă reprezentarea pe icoană atât a naturii divine cât și a naturii umane a Mântuitorului Hristos se cade în confruntarea celor două naturi, deci în monofizitism. Dacă se reprezintă în icoană doar trupul Mântuitorului Hristos, acesta este omenesc, deci este reprezentată în icoană doar umanitatea Sa, natura Sa umană. Or, în acest caz iconodulii ar separa dumnezeirea de umanitate, deci ar cădea în nestorianism. Iconoclaștii afirmă în mod greșit că reprezentând doar umanitatea lui Hristos, iconodulii ar separa cele două naturi ale Sale, atribuind umanității Sale o existență proprie, o viață independentă, ca și când ar fi o persoană separată, un fel de persoană a patra în sinul Sfintei Treimi.

Greșeala iconoclaștilor provine din faptul că ei nu au putut înțelege dogma de la Calcedon, dogma Întrupării și a. unirii ipostatice. Dogma de la Calcedon face distincție clară între natură (*οὐσία, φύσις*) pe de o parte și persoană (*πρόσωπον, ὑπόστασις*), pe de altă parte.

Cinstitorii sfințelor icoane făcând însă distincția corectă între natură și persoană, afirmă că icoana reprezintă nu natura, ci persoana. Deci, iconodulii nu reprezintă dumnezeirea Sa, sau umanitatea Sa, ci persoana Sa, care unește în ea cele două naturi, divină și umană. Biserica Ortodoxă a afirmat întotdeauna unirea ipostatică în persoana Mântuitorului Hristos, arătând că cele două naturi, divină și umană, sînt neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite. Cinstirea sfințelor icoane a avut întotdeauna în Biserică și un rol catehetic, pe lângă cel de susținere și impulsivitate a spiritualității.

Iconografia este o adevărată «teologie vizuală»¹¹. Vorbind despre posibilitatea reprezentării iconografice a Mântuitorului Hristos, Pr. prof. D. Stăniloae spune: «Natura divină nu se poate reprezenta, iar a reprezenta numai pe cea umană ar însemna să se nege caracterul nedespărțit al celor două naturi. În icoană nu apare vizibil dumnezeiescul, așa cum nu apare vizibil nici în prototipul Hristos. Numai omenescul este redat în icoană, cum numai el este vizibil și în prototip. Dar precum omenescul în Hristos a devenit chipul propriu al lui Dumnezeu Cuvîntul, organul de manifestare al Lui, nu numai ca om ci și ca Dumnezeu, așa icoana redînd omenescul lui Hristos ne face cunoscut, dar nu vizibil, prin el și dumnezeiescul Lui»¹².

Chipul lui Hristos reprezintă o punte de legătură între cele văzute și cele nevăzute. «Icoana ortodoxă este total opusă față de tot ceea ce este o simplă ilustrație, decorație, ornament. Ea, face parte integrantă din liturghie, căci Dumnezeu, întrupîndu-Se, S-a făcut auzit în Cuvînt și S-a făcut văzut în icoană. Cuvînt în linie și culori, icoana este un element dintre cele mai expresive ale Tradiției orientale.

După Sfîntul Ioan Damaschin, icoana este o taină a prezenței divine, ea o reprezintă. Pentru ochii sufletului ea face invizibilul, vizibil; ea conduce și înalță privirea spre prototip, spre invizibila ma-

11. Paul Evdokimov, *L'art de l'icône (Théologie de la beauté)*, Editions de Brouwer, Paris, 1970, p. 142.

12. Pr. prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXXIV (1958), nr. 3—4, p. 251.

iestate divină, care comunică prezența sa sub formă de raze penetrante. Ceea ce Biblia ne-a spus prin cuvînt, icoana ne arată în mod vizibil, făcînd acest lucru prezent»¹³. «Icoana face să devină vizibil cerescul, eternul și dumnezeiescul. Ceea ce se contemplă spiritual, ea îl sugerează prin formele trupului material și îl face accesibil la vedere. Acesta este însuși sensul icbanei, intenția și ideea sa»¹⁴.

Opunîndu-se reprezentării chipului lui Hristos, monofiziții micșorau rolul firii omenești. După monofiziți, natura divină nu se poate reprezenta, iar reprezentarea celei umane înseamnă negarea caracterului nedespărțit al celor două naturi. Lupta împotriva ereziei iconoclaste a fost condusă de personalități care au îmbinat în chip desăvîrșit evlavlia cu teologia, astfel :

1. Înainte de Sinodul al 7-lea ecumenic, cinstirea sfințelor icoane a fost apărută de personalități ca : Leontie al Neapolelui, Ioan al Te-salonicului, Gherman și Tarasie, patriarhi de Constantinopol.

2. Sfîntul Ioan Damaschin, apără cultul sfințelor icoane, fiind stîlpul Ortodoxiei la Sinodul VII ecumenic. Formulele lui au fost proclamate în sinod drept dogmă. El a legat într-un chip de nedespărțit problema icoanelor de doctrina hristologică.

3. În perioada a treia a manifestării iconoclasmului (815—843) Ortodoxia a fost apărută de Sfîntul Teodor Studitul și de Sfîntul Nichifor Mărturisitorul, patriarh de Constantinopol. Ideea de bază preluată de toți apărătorii icoanelor, de la care pornește și Sfîntul Ioan Damaschinul, este luată din opera Sfîntului Vasile cel Mare care spune : «cinstirea icbanei trece la prototip»¹⁵.

2. Aspecte dogmatice ale cinstirii icoanelor la Sfîntul Ioan Damaschin

Sfîntul Ioan Damaschin dă următoarea definiție icbanei : «Icoana este o asemănare care înfățișează originalul, avînd o oarecare deosebire față de el»¹⁶. În cel de al treilea tratat al său despre sfințele icoane, el dă o definiție mai amplă spunînd : «Icoana (εἰκὼν) este o asemănare (ὁμοίωμα), un model (παράδειγμα), o întipăritură (ἐκτύπωμα) a cuiva, care arată în ea pe cel ce este înfățișat în icoană (τὸ εἰκονίζόμενον). Icoana nu seamănă în totul cu originalul, adică cu cel reprezentat. Altceva este icoana și altceva este originalul și în general se observă o deosebire între ele, pentru că acesta nu este cealaltă și cealaltă nu este acesta»¹⁷.

În sensul larg al cuvîntului icoană, Sfîntul Ioan Damaschin vorbește de șase tipuri de icoane. Primul tip de icoană este cea naturală. De exemplu, fiul cuiva este icoană naturală a tatălui său¹⁸. Al doilea tip

13. Paul Evdokimov, *Sacrement de l'amour (Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe)*, Editions de l'Épi, Paris, 1962, p. 8.

14. Vladimir Weidlé, *L'icône : image et symbole*, în «Contacts», 1960, IV, p. 270, la Pr. prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 251.

15. Sfîntul Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, 18, P.G., XXXII, 189.

16. Sfîntul Ioan Damaschin, *op. cit.*, în *trad. cit.*, p. 8.

17. *Ibidem*, p. 113.

18. *Ibidem*, p. 9—10 și 113—114.

de icoană este ideea care se găsește în Dumnezeu, în el existînd ideea tuturor lucrurilor, ca o icoană¹⁹. Al treilea tip de icoană este cel prin imitare. De exemplu, omul care prin imitare este icoana Dumnezeirii²⁰. Al patrulea tip de icoană este cînd înfățișăm prin scris sau prin chipuri cele nevăzute și necorporale²¹. Al cincilea tip de icoană este simbolul celor viitoare. De exemplu, chivotul legii simbolizează pe Maica Domnului²². Al șaselea tip de icoană este cel făcut spre amintirea lucrurilor întîmplăte, pentru ca imitîndu-le omul să se ferească de cele rele și să le îndeplinească pe cele bune. Acestea sînt icoane în sensul restrîns al cuvîntului și sînt de două feluri : prin scris, și al doilea fel, prin zugrăvirea chipurilor sfinților²³. Arătînd că închinăciunea este semn al umilinței și smereniei față de cel căruia i se aduce²⁴, Sfîntul Ioan Damaschin stabilește că sînt două feluri de închinare : a) una absolută, adusă lui Dumnezeu, adorarea (κατὰ λατρείαν προσκύνησις) și b) una relativă, venerarea, adusă persoanelor sfinte (ἡ ἐκ τιμῆς προσαγομένη προσκύνησις).

Închinarea relativă o aducem deci sfinților ca unii ce participă la dumnezeire : «Închinîndu-ne lor, ne închinăm Dumnezeului căruia ei slujesc»²⁵. O aducem apoi obiectelor prin care a binevoit Dumnezeu să ne mintuiască²⁶, de exemplu mormîntului Domnului. Cîstind chipurile sfinților reprezentați în icoane cinstim, de fapt, pe Dumnezeu, care a lucrat prin aceștia. Vorbînd despre posibilitatea reprezentării sfinților în icoane Sfîntul Ioan Damaschin spune : «Este firesc că se pot înfățișa în icoană corpurile, ca unele ce au forme, limite corporale și culoare»²⁷. Întruparea Mintuitorului Hristos este temeiul de bază al icoanei. «Icoana este o expresie a dogmei întrupării pe care o revelează și o dezvoltă²⁸. Dumnezeu, fiind fără formă, nu poate fi zugrăvit²⁹, dar în momentul cînd S-a făcut om, la fel ca noi, putem să pictăm icoana Sa. «Evident, atunci cînd vezi că Cel fără de trup S-a făcut pentru tine om, atunci vei face icoana chipului Lui omenesc»³⁰. Atunci cînd privim chipul pictat al Domnului nostru, vedem în acest chip și pe Dumnezeu-Cuvîntul și pe om. «Acum însă pentru că Dumnezeu S-a arătat în trup, pentru că a locuit între oameni, fac icoana chipului văzut al lui Dumnezeu»³¹. Sfîntul Ioan Damaschin arată fără putință de tăgadă că tot ceea ce este corporal poate fi înfățișat în icoană. De asemenea, el arată că Dumnezeu este primul care a făcut icoane, Fiul fiind o icoană naturală a Tatălui (Col. 1, 15). Omul însuși este făcut după chipul și

19. *Ibidem*, p. 9—13 și 114—115.

20. *Ibidem*, p. 113 și 115.

21. *Ibidem*, p. 13—14 și 115—116.

22. *Ibidem*, p. 14 și 116.

23. *Ibidem*, p. 116—117.

24. *Ibidem*, p. 15 și 121.

25. *Ibidem*, p. 112—124.

26. *Ibidem*, p. 124—125.

27. *Ibidem*, p. 117.

28. Drd. Dumitru Ichim, *Invățătura ortodoxă despre sîntele icoane*, în «Studii Teologice», an. XXII (1970), nr. 5—6, p. 450.

29. Sfîntul Ioan Damaschin, *op. cit.*, în trad. cit., p. 3—4.

30. *Ibidem*, p. 8.

31. *Ibidem*, p. 17.

asemănarea Lui (Facere 1, 26). Chiar și în Vechiul Testament este permisă întrebuițarea icoanelor. Înaintea chipurilor heruvimilor și a obiectelor sfinte se aprindeau candelile (Ieșire 27, 20—21 ; 30, 1—8 ; Lev. 24, 2—4). Sfântul Ioan Damaschin arată că este legitim cultul icoanelor, căci acest cult nu se îndreaptă spre icoană, ci spre cel ce este reprezentat în icoană, după cum spune și Sfântul Vasile cel Mare : «Cinstea adusă icoanei se îndreaptă către cel înfățișat pe icoană»³².

Tradiția Bisericii și scrierile Sfinților Părinți vorbesc despre legitimitatea cultului icoanelor³³. Icoanele sînt cărți deschise pentru cei ce nu știu să citească³⁴. Ele au un rol educativ³⁵. Numeroși Părinți și ierarhi ai Bisericii au accentuat importanța deosebită a picturii religioase ca mijloc de învățămînt creștin. Nil Sinaitul arăta că icoanele țin locul cititului³⁶, iar Sfântul Grigorie cel Mare, Episcop al Romei, afirma același lucru³⁷.

Sfântul Nichifor Mărturisitorul arată că icoana este superioară chiar cuvîntului, predicii, pentru că în predică între cel ce ascultă și realitatea divină, se interpune vorbitorul, pe cînd contemplînd icoana, credinciosul are acces la realitatea divină direct, fără intermediar³⁸. «Patriarhul Nichifor Mărturisitorul consideră, de aceea, icoana tot așa de veche ca și propovăduirea Evangheliei și ca un ajutor al ei»³⁹.

3. Cinstirea sfințelor icoane la Sfântul Teodor Studitul

În perioada a treia a manifestării iconoclasmului (815—843), Ortodoxia a fost apărată de Sfântul Teodor Studitul și de Sfântul Nichifor Mărturisitorul. Sfântul Teodor arată că Dumnezeu a luat fire omenească devenind om la fel ca noi, unind firea omenească cu cea dumnezeiască. Datorită acestui fapt Mîntuitorul Iisus Hristos Se zugrăvește în icoană. «Nevăzutul se vede și primește descrierea naturală a trupului nostru, cel ce cu divinitatea proprie este de nedescris»⁴⁰. Iconoclaștii aduceau următoarele acuzații împotriva icoanelor : a. Icoana este idol ; b. Icoana nu poate cuprinde natura divină ; c. Icoana nu poate cuprinde trupul Domnului pentru că Acesta a avut un trup părut ; d. Icoana nu poate cuprinde trupul Domnului, pentru că Acesta a avut un trup comun. Sfântul Teodor Studitul a răspuns tuturor acestor acuzații.

Icoana nu este idol pentru că deși Dumnezeu a interzis omului să se închine la idoli, tot El dă poruncă să se înalțe în pustiu Șarpele de aramă. Cu atît mai mult în pustiu vieții păcatelor, pentru creștini se înalță chipul Domnului Hristos, ce mîntuiește pe toți cei ce-și ațintesc privirile și gîndul spre El. «Idolul este întuneric, icoana este lumină,

32. *Ibidem*, p. 23.

33. *Ibidem*, p. 129—191 și 26—27.

34. *Ibidem*, p. 19—20 și 78—79 și 109.

35. *Ibidem*, p. 14.

36. Nil Sinaitul, *Epist.* 61, P.G., LXXIX, 577 D.

37. Sfântul Grigorie cel Mare, *Epistolarum liber*, XI, Epist. 13, P.G., LXXVII, 1128 C.

38. Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Antirrheticos* III, P.G., C, 381 C—384 A.

39. Pr. prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 253.

40. Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticos* I, P.G., XCIX, col. 330—333.

idolul este rătăcire, icoana este lipsită de orice urmă de rătăcire; idolul face parte din politeism, icoana este caracteristica cea mai clară a iconomiei divine»⁴¹.

El arată că omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, că Mîntuitorul Hristos a luat chip de om pentru a noastră mîntuire. Toate acestea pot fi reprezentate în icoane. «Un singur lucru nu se poate zugrăvi, divinitatea însăși»⁴². Iconoclastii interpretînd această afirmație, spuneau că dacă divinitatea nu se poate zugrăvi, înseamnă că ceea ce este reprezentat în icoană este un idol, iar dacă divinitatea se poate zugrăvi, înseamnă că Dumnezeu este mărginit, cuprins și se contravine Sfintei Scripturi care zice: Dumnezeu este Duh.

Pentru a le răspunde, Sfîntul Teodor Studitul face distincția ortodoxă între natură și persoană, distincție pe care ereticii nu o făceau. El arată că: «Ființa dumnezeiască este necuprinsă, dar ființa omenească este cuprinsă. În Iisus Hristos, s-au unit ipostatic divinitatea cu umanitatea, deci Hristos are două feluri de atribute: divine și umane»⁴³. Conform atributelor divine Mîntuitorul Hristos este necuprins și netrupesc, dar din punct de vedere al atributelor umane El este: cuprins, trupesc, în formă umană. Rezultă că avînd două naturi, El este și cuprins și necuprins. Căci dacă ar fi fost doar necuprins, nici nu ar fi fost supus morții. Dumnezeirea rămîne dumnezeire, dar se întrupează, intră în persoana umană. Toate categoriile dumnezeirii intră în persoana Sa umană. Din punct de vedere al umanității Sale, Mîntuitorul Hristos poate fi zugrăvit în icoană. În icoană este cuprins trupul, pînă unde omul întrupat este asemenea nouă. Iar în acest trup adevărat a intrat dumnezeirea întreață. Chiar după înviere Domnul a trăit în trup, el a avut trup adevărat. Iar acest trup poate fi zugrăvit. Iconomahii susțineau în mod greșit că firea omenească a Mîntuitorului Hristos s-a prefăcut (μετέβαλε) după înviere.

Sfîntul Nichifor Mărturisitorul arată că nici pe Tabor, nici la Înviere nu s-a preschimbât (μεταβέβληται) firea umană a Mîntuitorului. Pentru iconomahi, icoana putea fi doar o amintire a trupului istoric al Mîntuitorului care a încetat să mai existe în cer. «Pentru ortodocși, icoana este o reprezentare a Mîntuitorului Hristos, ce vorbește despre persistența aceluiași trup omenesc al Domnului, în cer, dar transfigurat»⁴⁴. «Trupul lui Hristos nu a putut pierde chipul Lui purtat în viața pămîntească»⁴⁵. Păstrarea eternă a trupului lui Hristos, dovedește totodată păstrarea formei lui, a formei lui umane și personale.

«Prin icoană, mărturisim persistența eternă a feței umane, apropiate nouă la maximum și în dialog cu noi a Subiectului suprem, a modelului și fundamentului subiectelor noastre; manifestăm simțirea puterii ce o primim de a răspunde ca subiecte, de la Subiectul divin devenit subiect uman și care a rămas în dialog cu noi pentru eternitate.

41. *Ibidem*, col. 377 A.

42. *Ibidem*, col. 340 B.

43. *Idem*, *Antirrhelicos III*, în P.G., XCIX, col. 391 C.

44. Pr. prof. D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII—IX*, în «Studii Teologice», an. XXXI, (1979), nr. 1—4, p. 18.

45. *Ibidem*, p. 19.

Și primim această putere pentru că rămîne El însuși ca subiect sau ca față umană»⁴⁶.

Sfîntul Teodor Studitul arată că : «Deși Hristos nu a fost un simplu om poate fi descris în icoană»⁴⁷.

Mîntuitorul Hristos a fost o persoană distinctă. S-a deosebit de ceilalți oameni prin trăsături, prin nume etc. Deci Se deosebește de toți ceilalți oameni prin atribute personale, datorită cărora poate fi zugrăvit. Orice icoană este o pecete și o întipărire care poartă în ea chipul al cărui nume îl înfățișează. Cinstirea, închinarea acordată de noi este una, pentru că cinstirea icoanei trece la prototipul acesteia. Sfîntul Teodor nu afirmă că icoana ar fi asemenea după ființă cu prototipul, sau de o ființă sau egală, identică, așa cum înțelegeau iconoclaștii. Icoana nu este una după ființă, nici cu prototipul și nu e una după ființă nici cu persoana. Relația între icoană și prototip este asemănarea. Icoana și prototipul sînt una prin asemănare dar în două firi, două prin fire. Icoana reproduce persoana, dar nu firea persoanei. Între firea icoanei și firea persoanei este o deosebire de natură. Între acestea există relații antinomice în care asemănarea coexistă cu deosebirea. Mîntuitorul Hristos s-a făcut om adevărat. Astfel, Și-a însușit calitatea oricărui om de a fi prototip pentru icoana, sa.

El este însă om adevărat și Dumnezeu adevărat, de aceea cînd vedem icoana Sa cunoaștem că El este Dumnezeu, deci că imaginea Lui este icoana lui Dumnezeu. Ca orice om adevărat și Hristos este deci prototip al icoanei Sale.

Cei ce negau însușirea lui Hristos de prototip al icoanei Sale făceau acest lucru, cugetînd monofizit adică admițînd doar o singură fire în Mîntuitorul Hristos. Cinstirea icoanei este o cinstire relativă (*σχετική προσκύνησις*), căci cinstirea icoanei trece (*διαβαίνει*) la prototip. Această trecere sau urcare (*ἀναβαίνει, ἀναφερεται*), a cinstirii de la icoană, la prototip, arată că prototipul este transcendența sesizată prin icoană, fiind o realitate deosebită de icoană, dar în legătură cu icoana. «Ne închinăm icoanei relativ, pentru că adorarea se îndreaptă numai spre Hristos, icoana participă într-un oarecare sens la arhetip (*τῶ τοῦ ἀρχετύπου μεταλαμβάνει*)»⁴⁸.

Numai disprețuirea prototipului atrage după sine disprețuirea icoanei.

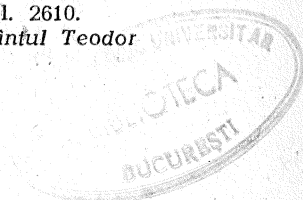
Învățătura Sfîntului Teodor Studitul «...demonstrează legătura ontologică dintre conținutul dogmatic al revelației divine și manifestarea evlaviei creștine în cultul sfintelor icoane»⁴⁹. Prin cinstirea sfintelor icoane, teologia ortodoxă este asimilată în viața credincioșilor. Hristos Dumnezeu este un arhetip al idealului de desăvîrșire religios-morală, iar icoana, prin conținutul ei menține acest ideal în fața ochilor credincioșilor.

46. *Ibidem*, p. 23.

47. Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticos I*, în P.G., XCIX, col. 333 AB.

48. Nichifor Patr., *Antirrheticos adv. Const. Copronim*, P.G., C, col. 2610.

49. Drd. Liviu Streza, *Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sfîntul Teodor Studitul*, în «Studii Teologice», an. XXIX (1977), nr. 3—4, p. 306.



Vorbind despre identitatea dintre cultul dat icoanei și cel dat prototipului, Sfântul Teodor Studitul spune: «Noi nu venerăm materia (ὄψια) icoanei, ci figura prototipului pe care ea îl arată, materia icoanei rămânând fără venerare. Căci nu materia e cea pe care o cinstim, ci prototipul, o dată cu figura lui. Deci cinstirea adusă icoanei este aceeași care se îndreaptă spre prototip, precum și asemănarea este aceeași. Nu e vorba deci de altă cinstire, când venerăm icoana, ci de aceeași cinstire pe care o dăm prototipului»⁵⁰.

Pentru iconoduli icoana este deosebită de prototip, după ființă (κατὰ φύσιν) încă este egală cu aceasta, după ipostas, persoană (κατὰ ὑπόστασιν).

Sfântul Teodor Studitul vede în negarea sfintelor icoane, negarea întregii opere de mîntuire a Mîntuitorului Hristos, negarea adevărului patimilor Sale, a morții și a Învierii Sale⁵¹. «Icoanele mărturisesc adevărul arătării Fiului lui Dumnezeu ca om»⁵². «Dacă nu se poate zugrăvi, Hristos, nu a putut fi corporal și deci n-a putut primi nici moartea»⁵³. Este deci cuprinsă în negarea icoanelor, negarea patimilor Mîntuitorului Hristos pentru mîntuirea noastră. Negînd Mîntuitorului Hristos puțința de a fi înfățișat în icoană, se neagă toate însușirile Sale trupești. Astfel, se cade în dochetism⁵⁴. Mîntuitorul este activ în planul material prin trupul Său omenesc și este vizibil prin fața Lui de persoană umană. Însușirile omenеști, circumscrierea, au fost păstrate și după moarte și Înviere: «Vedeți mîinile Mele și picioarele Mele că Eu sînt» (Luca 24, 39). După Înviere El a păstrat însușirile firii omenеști. Altfel, nu ar mai fi poruncit să fie pipăit, pentru a arăta că este om adevărat, din carne și oase»⁵⁵. «Accentul pus în Ortodoxie pe icoană implică credința în veșnica menținere a trupului transfigurat, credința că întruparea și moartea lui Hristos pe cruce au avut ca scop, nu o împăcare juridică a omului cu Dumnezeu, ci o veșnică îndumnezeire a omului întreg, inclusiv a trupului»⁵⁶.

În mod clar respinge Sfântul Teodor Studitul afirmația greșită a iconomahilor, că trupul Domnului după Înviere era necircumscris. «Dacă nu admiti că Hristos era circumscris pentru motivul că era lipsit de grosime, va trebui să spui și că nu S-a arătat apostolilor. Iar dacă S-a arătat, era și circumscris. Căci tot ce cade sub vedere, cade și sub circumscriere. Cu atît mai mult cel ce are miini și picioare, carne și oase, e pipăit și e întîlnit»⁵⁷. A nega circumscrierea Mîntuitorului este o dovadă de monofizitism, iar a o admite doar pentru omenitatea Mîntuitorului este o dovadă de nestorianism. Cei ce apărau icoanele au arătat că circumscrierea și necircumscrierea se referă la una și aceeași persoană, căci numai în acest fel se păstrează și unitatea ipostasului și dualitatea firilor.

50. Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticos* III, P.G., XCIX, col. 421 A și 425 C.

51. Idem, *Relutatio poem. iconom.*, P.G., XCIX, col. 456.

52. Pr. prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 14.

53. Sf. Teodor Studitul, *op. cit.*, P.G., XCIX, col. 456.

54. *Ibidem*, col. 452, 460—461.

55. Idem, *Antirrheticos* II, P.G., XIC, col. 381.

56. Pr. prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 16.

57. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, tom. XIII, col. 320; la Pr. prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 24.

Icoana, indicîndu-ne pe Hristos ca circumscris, nu exclude necircumscrierea Lui, ci dimpotrivă, ne-o sugerează ca alcătuint cealaltă latură a Lui, așa cum chipul unui om, deși îi redă numai trupul, nu implică o separare a trupului de suflet, ci dimpotrivă»⁵⁸.

Iconomahii negau orice posibilitate a simbolului, adică a manifestării celor nevăzute spirituale, în planul material, al vizualității. Pictorii de icoane s-au străduit să prindă în icoană tocmai acele lucruri nevăzute. «Icoana bizantină redă de fapt transparent, anecircumscrișului divin prin fața circumscrisă umană; iar prin aceasta a descoperit adîncimea dimensiunii umanului și frumusețea lui indefinită în Dumnezeu. Prin aceasta s-a realizat o anumită unitate a chipurilor fără desființarea deosebirii lor»⁵⁹.

Demonstrînd circumscrierea Mîntuitorului Hristos după omenitate și redarea ipostasului Lui în icoană, apărătorii icoanelor dovedeau adevărul uniunii ipostatice. De aceea iconomahii au contestat chiar circumscrierea firii omenești a lui Hristos. Pentru aceasta ei au spus că Hristos nu a avut o fire umană individuală, ci firea umană universală.

Era necesară o nouă clarificare a definiției hristologice a Sinodului IV ecumenic de la Calcedon. Sfîntul Teodor Studitul arată unitatea firilor în ipostasul Mîntuitorului Hristos. Nu se poate reprezenta în icoană firea omenească în sine, și nici cea dumnezeiască. Icoana redă firea omenească din ipostasul Mîntuitorului Hristos. Firea omenească a avut însușirile ei individuale. Dar ea a fost purtată de ipostasul Mîntuitorului; deci, în icoană, reprezentînd firea omenească, este reprezentat și ipostasul dumnezeiesc care o poartă.

Este deci reprezentată în icoană o umanitate concretă, individuală, Hristos individual, dar această umanitate este ipostaziată de Cuvîntul lui Dumnezeu. Deci, în nici un caz nu se poate vorbi despre Mîntuitorul Hristos că a avut o umanitate universală, că este numai om în general. Sfîntul Teodor Studitul demonstrează că Hristos a avut o omenitate individuală, deci circumscrisă. Dar fiind om adevărat și Dumnezeu adevărat, persoana omenească este identică cu persoana dumnezeiască. Astfel că, în icoană, privind chipul omeneșc, privim și dumnezeirea, căci ipostasul divin este cel ce face să existe ipostasul uman. Teoria iconomahilor privind caracterul necircumscriș și universal al firii umane a Mîntuitorului Hristos este o teorie monofizită. Întreaga luptă a Bisericii pentru apărarea icoanelor a fost de fapt o luptă împotriva ultimei forme de manifestare a monofizitismului.

În icoană se redă ipostasul dar nu firea a ceea ce este pictat. Iconomahii nu erau în stare să vadă antinomicul în persoana Mîntuitorului Hristos și anume: «Coexistența și interpenetrarea vizibilului și a invizibilului, a creatului și a necreatului în vizibil și în creat, și deci și a necircumscrișului în circumscris. Ei nu aveau înțelegerea personalistă a lui Dumnezeu»⁶⁰. Disputa în jurul icoanelor a lămurit ultima consecință a dogmei hristologice definite la Sinodul IV ecumenic de la Calcedon și anume: circumscrierea naturii umane a Fiului lui Dumnezeu, ca o condiție a întrupării Sale.

58. Pr. prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 30.

59. *Ibidem*, p. 41.

60. *Ibidem*, p. 50.

Neadmiterea circumscrierii naturii umane a Mîntuitorului, înseamnă cădere în monofizitism, respingere a dogmei întrupării. A admite circumscierea Mîntuitorului Hristos înseamnă confirmare a dogmei hristologice de la Calcedon, înseamnă a admite întruparea reală a lui Dumnezeu, ce își face proprie firea circumscrisă a omului. De asemenea, înseamnă acceptare a faptului că Dumnezeu poate transpare prin fața individuală circumscrisă umană.

Este implicat admisă astfel taina chenozei Mîntuitorului. Apărătorii icoanelor au demonstrat clar că : 1. Domnul nostru Iisus Hristos este circumscris dar nu e un simplu om, ci Dumnezeu înomenit ; 2. Ca Dumnezeu, El este necircumscris, ca om este circumscris. Dar în El este vorba de aceeași persoană divino-umană, deci este și circumscris ca om și necircumscris ca Dumnezeu ; 3. Dumnezeu-Cuvîntul nu S-a unit cu un ipostas uman deosebit și n-a luat nici umanitatea universală, nedeterminată ipostatic căci atunci circumscierea omenității acestuia n-ar fi fost circumscierea ipostasului dumnezeiesc însuși și El nu s-ar fi putut vedea prin umanitatea universală, ca factor personalizator al ei.

«Hristos cu atît mai mult este prototipul unei icoane proprii și icoana Lui are destinația să fie pretutindeni, cu cît El e nu numai un om adevărat personal, în gradul maxim, deci unic și cu totul distinct de ceilalți, ci și Dumnezeu arătat ca om» ⁶¹.

Deci a nega circumscierea ipostasului Mîntuitorului Hristos ca om, înseamnă a nega uniunea ipostatică și întruparea Cuvîntului, precum și iradierea dumnezeirii prin firea omenească a Acestuia. Se neagă astfel înomenirea Fiului lui Dumnezeu și îndumnezeirea firii omenești.

Icoana nu se poate despărți de cel reprezentat de ea. Sfîntul Teodor Studitul spune că : «Hristos și icoana Lui există împreună» ⁶². Prin imaginea persoanei noi ne ridicăm cu gîndul la persoana reprezentată și acesteia îi aducem închinare. Sfîntul Teodor Studitul arată că nu ne închinăm icoanei în sine ⁶³. Se vede deci clar că niciodată iconodulii nu s-au închinat icoanelor ca unor idoli.

Sfintele canoane ale Bisericii Ortodoxe au stabilit în mod clar că : «Cinstea dată icoanei trece asupra prototipului ei și cel ce se închină icoanei, se închină persoanei zugrăvite pe ea» ⁶⁴. Canoanele ce hotărîsc cinstirea icoanelor sînt : Canonul 21 al Sinodului de la Gangra din anul 340, Canonul 82 Trulan, din anul 692, Canonul 100 Trulan, din anul 692, Canoanele 1 și 7 ale Sinodului VII ecumenic, în anul 787, și Canonul 3 al Sinodului de la Constantinopol, din anii 869—870.

Prin definițiile sale de credință, Biserica creștină a arătat importanța deosebită a sfintelor icoane pentru viața creștinilor, îndemnînd la cinstirea și respectarea acestora. Tezaurul acesta sfînt ce ne-a fost lăsat de înaintașii noștri trebuie păstrat cu multă grijă și apărat de orice încercări de iconoclastism modern.

61. Pr. prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip...*, p. 270.

62. Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticos adv. Monachos*, P.G., XCIX, col. 429.

63. Idem, *Epistola* 16, P.G. C, col. 1502—1504.

64. Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. de Uroș Govincici și Nicolae Popovici, vol. I, partea I, Arad, Tipografia Diocezană, 1930, p. 39.

4. Icoanele ca loc al prezenței Sfântului Duh

Icoanele sînt loc al prezenței Sfântului Duh pline de Duh Sfînt⁶⁵, și astfel au puterea de a face minuni⁶⁶. Sinodul VII ecumenic și-a însușit teologia icoanelor formulată de Sfîntul Ioan Damaschin și formulările acestuia: ἡ κατὰ λατρείαν προσκύνησις și ἡ ἐκ τιμῆς προσαγομένη προσκύνησις, cu privire la sfintele icoane. «Sfințirea icoanelor o face preotul, după tipicul rînduit. Iar după sfințire sfintele icoane dobîndesc harul divin și autentificarea chipului reprezentat. A nu le cinsti și după aceea, a nu crede în puterea lor, dată de Duhul Sfînt, înseamnă a infirma puterea lui Dumnezeu și puterea Lui de sfințire»⁶⁷.

După sfințire icoanele sînt «semne ale revărsării și prezenței harului». Acesta se revărsă asupra închinătorilor, transformîndu-i. «În fața sfintelor icoane, rămînd mereu sub puterea sfîntului reprezentat de ea, devii mai sensibil, mai vibrant în cele spirituale, mai cald în rugăciune, mai plin de iubire, credință și de nădejde»⁶⁸.

Icoanele primesc din harul sfinților și din puterea celui pe care îi reprezintă și după sfințirea lor ele devin lucrătoare. Puterea și darurile sfinților reprezentați în icoane se revărsă prin acestea peste cei ce se închină lor și se ating de ele. Acest lucru se vede atunci cînd femeia bolnavă s-a atins de hainele Mîntuitorului Hristos și s-a vindecat (Luca 8, 45—46). La fel se vindecau și cei care se atingeau de veșmintele Lui (Matei 14, 36), și cei peste care trecea umbra lui Petru (Fapte 5, 15—16) sau se atingeau de hainele lui Pavel (Fapte 19, 12). La fel se vindecă și cei ce se ating de icoane, acestea fiind sfințite de preot prin rugăciuni și prin stropirea cu aghiasma mare. Multe devin icoane făcătoare de minuni. Sfîntul Duh se află... și în sfintele icoane ale sfinților, nu în chip substanțial, ci prin har și lucrare»⁶⁹. Numele lui Hristos sau al unui sfînt, purtat de icoană și puterea Sfîntului Duh coborîtă în ea, îl fac pe închinător să se adreseze prin numele purtat de icoană persoanei reprezentate de ea și prin aceasta și prin puterea Sfîntului Duh se pune în legătură cu ea. Închinătorul se pune în legătură cu persoana însăși zugrăvită în icoană, prin Duhul cel Sfînt a cărui putere iradiază din icoană»⁷⁰.

5. Icoana, «fereastră spre transcendența dumnezeiască»

Indemnînd la zugrăvirea sfintelor icoane, Sfîntul Ioan Damaschin spune: «Cînd cel fără de trup, fără de formă, fără de greutate și calitate, fără de mărime din pricina superiorității firii Lui, cel ce există în chipul lui Dumnezeu «a luat chip de rob», prin această apropiere de cantitate

65. Sfîntul Ioan Damaschin, *op. cit.*, în *trad. cit.*, p. 253.

66. *Ibidem*, p. 52—53.

67. Arhid. prof. Ioasaf Ganea, *Despre sfintele icoane (Icoana ortodoxă)*, în «Ortodoxia», an. XXXIV (1982), nr. 1, p. 95.

68. *Ibidem*, p. 96.

69. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, în *trad. cit.*, p. 17.

70. Pr. prof. D. Stăniloae, *Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască*, în «Ortodoxia», an. XXXIV (1982), nr. 1, p. 23.

și calitate a îmbrăcat chipul corpului, atunci, zugrăvește-L în icoane și așează spre contemplare pe Acela care a primit să fie văzut... Zugrăviți-le pe toate și cu cuvîntul și cu culorile»⁷¹. Icoana nu este un idol. Idolul face ca privirea celor ce i se închină să rămînă într-un plan strict material. Spre deosebire de aceasta icoana înalță pe cei ce se închină într-un plan supramaterial, spiritual. Idolul mărginește pe cînd icoana dezamărginește pe închinători. Ea îi ridică pe aceștia într-un plan supranatural. Rugăciunile noastre se îndreaptă spre realitatea supramaterială, de dincolo de icoană. Pavel Florenski afirma că icoanele sînt: «ferestre care dau spre priveștiștea de dincolo», ajutînd pe credincioși să se concentreze. «Concentrarea atenției este condiția progresului spiritual»⁷². Cine nu cinstește icoana nu cinstește nici pe prototipul acesteia. Sfîntul Maxim Mărturisitorul afirma că există o distincție fundamentală între icoană și arhetip. «Deși icoana este exact una și aceeași și în toate asemenea cu arhetipul, cu toate acestea substanța lor este diferită. Una, neînsuflețită, cealaltă însuflețită. Ultima, ființă adevărată, cu viață, prima, opera zugrăvitorului, din ceară și culori»⁷³.

Arătînd deosebirea dintre icoană și arhetip, Sfîntul Nichifor Mărturisitorul spune: «Acestea le-am spus ca să arătăm modul în care icoana, privită față de arhetip, e în relație cu el. Nu e aceeași după ființă (ὁὐ κατ' οὐσίαν ταὐτόν), nici nu se va atribui icoanei cîte se atribuie arhetipului ca arhetip. Căci acela poate e însuflețit, iar aceasta e neînsuflețită, sau acela poate e rațional și mobil, iar aceasta nerațională și imobilă. Deci, nu sînt una și aceeași amîndouă, ci în parte se aseamănă după chip, în parte se deosebesc după ființă»⁷⁴. Icoana reprezintă ipostasul, dar nu-l reproduce în firea lui, pentru că nu se poate pipăi firea ipostasului în icoană. Dacă ar fi așa, icoana n-ar mai fi icoană, ci prototip⁷⁵. «Nu se redă ipostasul fără firii, ci firile definite ipostatic»⁷⁶.

Prin întrupare Mîntuitorul Hristos a luat chip de om. Reprezentînd acest chip, mărturisim deci întruparea Domnului. Căci dacă nu S-ar fi întrupat nu ar fi luat chip omenesc și deci nu am fi avut ce reprezenta în icoană. «Icoana este temei al realității Lui, dar această realitate depășește icoana»⁷⁷. «Și cum se va crede că și-a luat trup din Sfînta Fecioară dacă nu se zugrăvește în icoană la fel ca noi?... Dacă nu se înfățișează în icoană, nu e din ea trupul, ci ceva deosebit»⁷⁸. A nu zugrăvi chipul lui Hristos în icoană este egal cu a nesocoti dogma întrupării.

Ca o concluzie a doctrinei Sfîntului Ioan Damaschin vom spune întocmai ca el: «Mă închin icoanei lui Hristos ca Unuia ce este Dumnezeu întrupat; mă închin icoanei Născătoarei de Dumnezeu, Stăpîna tuturor, ca una ce este Maica Fiului lui Dumnezeu; icoanei sfinților, ca unii ce

71. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, în *trad. cit.*, p. 7—8.

72. Pavel Florenski, *L'icône*, în «Contacts», an. XXVI (1974), nr. 88, p. 312, la Pr. asist. Nicolae V. Dură, *Teologia icoanelor în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe*, în «Ortodoxia», an. XXXIV (1982), nr. 1, p. 57.

73. Sf. Maxim Mărturisitorul, *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, P.G., IV, 152—153.

74. Nichifor Patr., *Antirrheticos I*, P.G., C, col. 280 B—D.

75. Pr. prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 250.

76. Vladimir Weidlé, *L'icône: image et symbole*, la Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip...*, p. 251.

77. Pr. prof. D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie...*, p. 13.

78. Sfîntul Teodor Studitul, *Refutatio...*, P.G., XCIX, col. 445.

sînt prietenii lui Dumnezeu, ce au rezistat păcatului, pînă la sînge și au urmat lui Hristos vărsîndu-și sîngele pentru El...; mă închin icoanei aceluia care au trăit călcînd pe urmele Lui; zăgrăvesc biruințele și patimile lor, pentru că prin ele mă sfințesc și mă aprind de rivnă de a le imita. Căci cinstea icoanei se îndreaptă către cel înfățișat pe ea»⁷⁹.

Icoana este semn al realității supramateriale a lui Dumnezeu. Ea exprimă credința că *Deus est super natura*. Icoana îl ajută pe închinător să depășească planul lumii materiale. «La baza icoanei stă tocmai credința într-un plan mai presus de natură și voința de a trece peste natură, de a intra în legătură cu transcendența divină. Icoana nu identifică planul naturii cu planul divin, ci le deosebește cu desăvîrșire. Închinătorul icoanei se referă totdeauna la o realitate de dincolo de icoană»⁸⁰.

Tot Pr. prof. Stăniloae adaugă: «Fiind un chip al transcendenței lui Dumnezeu, icoana ne ajută să transcendem finitul chipului spre infinitul lui Dumnezeu»⁸¹. «Dar dacă Hristos a restabilit fața umană în capacitatea ei de chip transparent al lui Dumnezeu, toți cei ce se alipesc de El prin credință și printr-o imitare totală, umplîndu-se de infinitatea Lui dumnezeiască, devenind adică sfinți, fac să se vadă această infinitate și prin fețele și deci și prin icoanele lor. Dacă în toți sfinții este Hristos cu dumnezeirea Lui infinită, cu umanitatea Lui îndumnezeită, El se reflectă și în icoanele lor... În fața icoanei fiecărui sfințit săvîrșim actul transcenderii nu numai la sfințul zugrăvit, ci și la Hristos, care este imprimat în el»⁸². Nu este vorba aici de o identificare ca persoane, a sfinților cu Mîntuitorul Hristos. Căci persoana nu este anulată în creștinism. Hristos este imprimat în fiecare sfințit, dar fiecare îl face să transpară, să devină vizibil, într-un mod personal de a fi, al fiecăruia. «Sfinții au ajuns la o imprimare maximă a lui Hristos în ei, fiecare în felul lui...»⁸³.

Din cele de mai sus rezultă că :

a) Cinstirea icoanelor se bazează pe următoarele temeuri biblice : Ieșire 25, 18, 20 ; Facere 1, 26 ; Facere 18, 4 ; Evrei 9, 5 ; Ieșire 30, 1, 6—8 ; Isaia 53, 7 ; Ioan 10, 11 ; Matei 23, 20—21 ; Fapte 24, 11 etc.

Orice chip real poate fi reprezentat, iar prin cinstirea acelei reprezentări se cinstește de fapt prototipul.

b) Niciodată creștinii nu s-au închinat materiei din care este făcută icoana, ci s-au ridicat cu gîndul, prin intermediul icoanei, la Dumnezeu.

c) Obiecțiile aduse de iconomahi provin adesea din faptul că aceștia au luat drept «cinstire sau arătare» anumite exagerări ale cultului, pe care Biserica însăși le socotește abateri de la credință.

d) Icoanele nu sînt simple obiecte materiale, ci în ele sălășluiește puterea Duhului cel Sfințit al lui Dumnezeu.

e) Dacă ființa lui Dumnezeu nu se poate zugrăvi se poate însă zugrăvi chipul de om al Fiului lui Dumnezeu. La fel se pot zugrăvi și ma-

79. Pr. Ioan Mircea, *Idoli sau icoane sfinte?*, în «Ortodoxia», an. XXXIV (1982), nr. 1, p. 54.

80. Pr. prof. D. Stăniloae, *Idolul ca chip al naturii divinizate...*, în «Ortodoxia», an. XXXIV (1982), nr. 1, p. 17.

81. *Ibidem*, p. 19.

82. *Ibidem*, p. 22.

83. *Ibidem*, p. 23.

nifestările, faptele și minunile sfinților. Deci, icoanele sînt o mărturie a ceea ce a existat, a unor oameni reali și a unor fapte reale.

f) Icoanele sînt o necesitate a credinței și evlaviei noastre. Ele înfrumusețează cultul, nu înlocuiesc pe Dumnezeu sau pe sfinți, ci îi reprezintă, astfel încît credinciosul privind icoana are puțința ca să depășească lumea pur materială. Se stabilește astfel o comunicare sufletească mai intensă cu Dumnezeu și cu sfinții.

g) Mîntuitorul Hristos este singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni. Prin El s-au făcut toate (Ioan 1, 3). Niciodată creștinii nu au afirmat că sfinții sînt direct mijlocitori pentru noi la Dumnezeu, ci că ei sînt mijlocitori, dar prin Mîntuitorul Iisus Hristos. Chiar sfinții afirmă că prin *harul lui Dumnezeu sînt ceea ce sînt* (Gal. 2, 21; Rom. 13, 3; I Petru 4, 10), avînd putere de mijlocire de la Hristos (Matei 28, 19). Creștinii trebuie să păstreze cu tărie dreapta învățătură a cinstirii chipurilor sfinților și prin mijlocirea lor să se ridice cu sufletul spre unirea cu Dumnezeu Tatăl, Părintele ceresc al nostru, al tuturor.

RELIGIA SOLARĂ A ÎMPĂRATULUI IULIAN APOSTATUL

Pr. prof. dr. IOAN RĂMUREANU

Împăratul Iulian Apostatul (361—363), nepotul împăratului Constantin cel Mare (306—337), a văzut lumina zilei la 6 noiembrie 331 și a murit în războiul cu persii la 28 iulie 363, în Frigia, în vîrstă de 32 de ani, cînd o săgeată, nu se știe de cine trasă, i s-a înfipt în ficat¹. Nu

1. Bibliografie pentru Iulian Apostatul (361—363): *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*. Tome I, I-ère partie. *Discours de Julien César*. Text établi et traduit par J. Bidez (Collection des Universités de France, publié sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris, (Les Belles Lettres), 1932; Idem, tome I, 2-e partie, *Lettres et Fragments*. Texte revu et traduit par J. Bidez, Paris, 1924. C. I. Neumann, *Juliani Imperatoris Librorum contra christianos quae super sunt*, 1 vol., Leipzig, 1880. Lucrarea a fost tradusă în limba germană tot de Neumann, sub titlul: *Kaiser Julianus Bücher gegen die Christen. Nach ihrer Wiederherstellung übersetzt*, Leipzig (B. G. Teubner), 1880; P. Regazzoni, *Il Contra Galilaeos dell'Imperatore Giuliano e il contra Julianum di S. Cirillo Alessandrino*, în «Didaskaleion», 6 (1928), p. 1—114. Rudolf Asmus, *Kaiser Julians philosophische Werke übersetzt und erklärt*. (Philosophische Bibliothek, Band 116), Leipzig, 1908.

Studii: P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An intellectual biography*, New York, 1981; W. Ceram, *L'attitude de l'Eglise envers la politique antichrétienne de l'empereur Julien l'Apostat*, în l. polonă, Lodz, 1980; F. Blanchetière, *Julien philo-hellène, philosémite, antichrétien. L'affaire du Temple de Jérusalem*, (363), în «The Journal of Jewish Studies», XXXI (1981), p. 61—81; R. Braun et J. Richter, *L'empereur Julien. T. I. De l'histoire à la légende (331—1715)*, Paris, Les Belles Lettres, 1978; 430 p.; G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, London, 1978; R. Klein, *Julian Apostata*, Darmstadt, 1978, VI, 531 p.; J. Benoist-Méchin, *L'Empereur Julien ou le rêve calciné*, (336—363), Paris, 1977, 478 p.; R. Browning, *The Emperor Julian*, London, 1975; J. Leipoldt, *Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte*, in Sitzungsberichte der säch. Akademie der Wissenschaften, Leipzig, 110, 1, Berlin, 1964; A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford, 1963; G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milano, 1962, trad. franc., *Julien l'Apostat*, par F. Hayward, Paris, 1959; trad. engleză de M. J. Castelloe, Milwaukee, 1960, după prima ediție italiană; K. Egger, *Der Kaiser der Romer gegen den König der*

a putut cunoaște pe mama sa, Basilina, fiica lui Iulius Iulianus, guvernatorul Egiptului, iar între anii 316—324, în timpul lui Constantin cel Mare, prefectul Pretoriului. Curînd după nașterea lui Iulian, cînd ochii primului și unicului ei copil abia începeau să caute surîsul ei, Basilina muri.

După o veche tradiție, împăratul Iulian, care a luptat împotriva lui Hristos și a creștinismului, restabilind în Imperiul roman vechea religie politeistă greco-romană, înainte de a-și încredința sufletul lui Satan, adunînd în mîină puțin din sîngele ranei lui, l-ar fi aruncat spre cer și ar fi scos strigătul celebru : «Tu ai învins, Galileene» — *Νενίκηκας Γαλιλαίε?*.

Iulian Apostatul a ocupat scaunul Imperiului roman între 11 decembrie 361 și 28 iunie 363. Începînd din timpul împăratului August (31 î.Hr. — 14 d.Hr.), și chiar și mai înainte de el, s-a produs în Imperiul roman o mare criză religioasă : invadarea Imperiului de către cultele orientale.

Aceste culte orientale aveau o doctrină independentă de rațiunea de stat.

Pentru romani, săvîrșirea actelor de cult a religiei oficiale a statului era o datorie patriotică, cetățenească, publică, în timp ce practicarea cultelor orientale era o datorie religioasă individuală, cu o putere de atracție mult mai mare.

Dincolo de rațiunea de stat, ele căutau înainte de toate să dea sufletelor bolnave, care nu-și mai găseau liniștea și mulțumirea în religia oficială a statului, ideea de ispășire individuală, de curăție morală — *κάθαρσις*, de mîntuire — *σωτηρία*, introducînd tot felul de mistere cu inițieri pentru renașterea fizică și morală a credincioșilor.

Ele nu mai subordonau pe individ cetății, ci pretindeau înainte de toate să asigure mîntuirea personală în această lume și mai ales în

Juden, Aus den Schriften Julian des «Abtrünnigen», Berlin, 1941 ; J. Vogt, *Kaiser Julian und das Judentum*, Leipzig, 1939 ; R. Andreati, *Il regno dell'Imperatore Giuliano*, Bologna, 1936 ; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930 ; trad. germ. de H. Rinn, München, 1940 ; M. W. Douglas Simpson, *Julien the Apostate*, Aberdeen, 1930 ; J. Viteau, *Julien l'Apostat*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VIII, Paris, 1925, col. 1942—1971 ; N. Gaetano, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, ed. 4-a, Milano, 1928 ; H. Rostagni, *Giuliano l'Apostata*, Torino, 1920 ; I. Geffcken, *Kaiser Julianus*, Leipzig, 1914 ; Paul Allard, *Julien l'Apostat*, 3 vol., 3-e éd., Paris, 1906—1919 ; Georg Mau, *Die Religions-philosophie Kaisers Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Uebersetzung der beiden Reden*, Leipzig und Berlin, 1907 ; Gaston Boissier, *La fin du paganisme*, t. I. 8-e éd., Paris, sans date. Avant propos, 1891 ; H. A. Naville, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme*, Neuchâtel-Genève-Paris, 1877.

Alte studii : în «Revue d'histoire ecclésiastique», LXXVI (1981), nr. 3—4, p. 359—260.

În limba română : I. Pulpea (= Pr. prof. I. Rămureanu), *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului*, București, 1942 ; Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian*, București, 1938 ; Filip Horovitz, *Împăratul Iulian Apostatul (Figuri antice)*, București, 1923.

2. Teodoret, *Ist. Bis.*, III, 25, ed. L. Parmentier, *Théodoret's Kirchengeschichte*, în *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vol. 19), Leipzig, 1911, p. 204, 205 ; Filostorgiu, *Ist. Bis.*, VII, 15, ed. J. Bidez, în *Die griech. christ. Schriftst. d. e. drei Jahrh.*, vol. 21), Leipzig, 1913, p. 102—103. I. Pulpea (= Pr. prof. I. Rămureanu), *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului*, București, 1942, p. 55, nota 1.

lumea de dincolo. Aveau, deci, tendințe universaliste și prin acțiunea lor au netezit calea creștinismului, asigurându-i totodată succesul. Se poate afirma că, alături de diaspora iudaică, cultele orientale au avut o influență preponderentă asupra creștinilor veniți în Biserică dintre neamuri (păgîni).

În secolul al IV-lea, dintre religiile orientale aceea care ajunge la dominația universului este religia lui *Sol Invictus* — *Soarele*, și a reprezentantului său pe pămînt, zeul persan *Mithra*. Atotputernicia lui *Mithra* în Imperiul roman a început să se impună din timpul împăratului Aurelian (270—275), printre legiunile române, mai ales printre legiunile de la Dunăre. Încet, pe nesimțite și cu perseverență, ea a pus stăpînire pe sufletele cetățenilor romani. Influența și puterea ei cuceritoare a fost afiș de mare că Ernest Renan (1823—1892), în entuziasmul său pentru această religie, a exclamat: «Dacă creștinismul ar fi fost oprit în creșterea sa de vreo boală mortală, lumea ar fi fost mitriacă»³. La această religie solară, mitriacă, a aderat și împăratul Iulian Apostatul, din 351, la vârsta de douăzeci de ani.

*

1. Religia prințului Iulian pînă la vârsta de douăzeci de ani

Cel puțin primii douăzeci de ani ai vieții sale, Iulian a fost creștin. În timpul masacrului întîmplat după moartea lui Constantin cel Mare, în 22 mai 337, după o tradiție care nu are nimic de necrezut, în timp ce soldații ezitau, înduioșindu-se de frageda lui vîrstă, sau chiar înainte de a fi avut timp să le atragă atenția, preoții veniră la timp pentru a-l salva⁴. Prin ieșiri secrete îl puseră la adăpost în altarul unei biserici. După Sf. Grigorie de Nazianz salvarea sa este datorată episcopului Marcu al Arethusei⁵. O dată furtuna trecută, prințul Iulian a fost încredințat episcopului Eusebiu al Nicomidiei, ruda familiei imperiale, marele Eusebiu, după expresia lui Filostorgiu, pentru a îngriji de edu-

3. E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, sans an, p. 579.

4. J. Bidez, *La Jeunesse de l'empereur Julien*, în «Bulletin des Lettres de l'Académie Royale de Belgique», 1921, p. 199.

5. Împăratul Iulian, *Elogiul către împăratul Constanțiu*, 17 A, ed. Jean Bidez, *Discours de Julien César*. (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris (Les Belles Lettres), 1932, p. 29; Idem, *Mesajul către Senatul și poporul atenian*, 270 C-d, ed. J. Bidez, *Biscours de Julien César*, p. 215—216; Idem, *Cezares*, ed. F. C. Hertlein, *Juliani Imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*, t. II, Leipzig, 1876, p. 336 B. Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, XX 1, 16, 8, ed. C. V. Clark, L. Traube et G. Heraeus, t. I, Berolini, 1910, p. 247; Vezi și ediția: Wolfgang Seyfart, *Römische Geschichte*, Zweiter Teil, Buch 18—21, Berlin, 1968; Vezi traducerea în limba română: Amm. Marcellinus, *Istorie romană*, de Prof. David Popescu, București, 1982; Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin*, ed. Ivar A. Haikel, în *Die griech. chr. Schrift. der ersten drei Jahrh.*, t. VIII, Leipzig, 1902, p. 146; Sf. Grigorie de Nazianz, *Disc. IV*, 21, Migne, P.G., XXXV, col. 549, B. Socrate, *Ist. Bis.*, III, 1. Migne, P.G., LXVII, 369 A; Sozomen, *Ist. Bis.*, V, 2, Migne, P.G., LXVII, 1213, B. L. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, (Les Belles Lettres), 1930, p. 15. Trad. germană, Hermann Rinn, Munchen, 1940, I. Pulpea (= Pr. prof. I. Rămureanu), *op. cit.*, p. 27; J. Geffcken, *Kaiser Julianus*. (*Das Erbe der Alten*), (Heft VIII), Leipzig, 1914, p. 5; A. Rostagni, *Giuliano l'Apostata*, Torino, 1920; G. Negri, *L'Imperatore Giuliano l'Apostata*, Milano, 1928, p. 21—22; R. Andreotti, *Il regno dell' imperatore Giuliano*, Bologna, 1936.

cația sa creștină⁶. În semi-închisoarea de la Macellum, Constanțiu avu grijă să se continue această educație.

Sf. Grigorie de Nazianz ne spune că Gallus și Iulian din Capadocia, practicau «fapte foarte plăcute și caracterizate prin multă virtute». Prinții se întrețineau cu bărbați foarte destoinici : ἀνδρῶν τε τοῖς σπουδαιωτάτοις προσομιλοῦντες⁷.

Printre aceștia cunoaștem pe Gheorghe din Capadocia, posesorul unei bogate biblioteci creștine și păgine, din care Iulian a avut voie să facă diferite extrase. Iulian făcu progrese uimitoare, încît în curînd «nu mai rămase nimic să nu știe»⁸.

În această vreme, cînd cultul Bisericii se înfrumusețase și cînd aducea cu el strălucirea noutății, impresionabilul Iulian nu putea rămîne, desigur, închis influențelor creștine. Tot restul zilelor sale după apostazie, o confirmă. Deci, el primi punerea mîinilor și făcu semnul crucii pe frunte, ca orice catehumen. Învăță pe de rost rugăciunea pe care ne-a recomandat-o Domnul Hristos s-o adresăm lui Dumnezeu, *Tatăl nostru*, apoi, după o altă serie de instrucțiuni preparatoare, în care povestirea patimilor Mîntuitorului înduioșau inimile pînă la lacrimi, prințul fu primit în rîndurile aspiranților la iluminarea botezului. Fără îndoială, el învăță să recite și *Simbolul credinței*, adoptat în dioceza episcopului său, semi-arian Dianeu⁹.

În noaptea plină de mister și strălucire a Paștilor, după ce prințul îndeplini rugăciunile cu posturile cerute, după ce și-a mărturisit păcatele, așteptînd cu alți cătehumeni în haine albe de sărbătoare și după ce a făcut exorcismele prin care declară în mod solemn, că se leapădă de Satana, preotul îl curăți prin afundarea de trei ori în baia botezului. Îmbrăcat în mantia neofitului, uns cu Sf. Mir și întărit cu darul Duhului Sfînt, fermecătorul prinț avu fericirea să fie primit la Taina Sfintei Euharistii, împărțîșindu-se¹⁰.

Iulian nu rămase numai în rîndurile credincioșilor simpli, ci a fost admis ca lector într-o biserică (la Cezareea Capadociei sau la Nicomidia), în numărul celor însărcinați să citească cu voce clară și ritmată, pasaje din Vechiul și Noul Testament, pentru educația morală și religi-

6. Filostorgiu, *Ist. Bis., Fragment V*, ed. J. Bidez, p. 180; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 9.

7. Sf. Grigorie de Nazianz, *Disc. IV*, 24, Migne, P.G., XXXV, 552, A; Ioan G. Coman, *Sfîntul Grigorie de Nazianz despre Împăratul Iulian. Încercare asupra Discursurilor IV și V*, București, 1938, p. 18.

8. Eunapius, *Vitae Sophistarum*, ed. J. F. Boissonade, în *Collection des auteurs grecs*, Paris, 1878, p. 473 ș.u. Vezi și trad. franceză: Eunape, *Vies des philosophes et des sophistes*, par Stephan de Rouville, 2-e ed., Paris, 1879; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 25, n. 8.

9. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 29.

10. *Ibidem*, p. 29, și 356, n. 5.

oasă a poporului¹¹. Bogatele lui cunoștințe din Sfinta Scriptură ne confirmă aceasta¹².

Dacă se poate crede ceea ce spune istoricul Socrate, Iulian merse pînă acolo încît ceru și primi să fie tuns în monahism¹³. Acest gest l-ar fi făcut pentru a înlătura bănuielile lui Constanțiu în privința veleităților sale la domnie, inspirate și întreținute de filosoful Maxim de Efes; dar faptul nu pare a fi adevărat.

Pietatea lui creștină s-a arătat ridicînd morminte martirilor creștini și dovedind «prin tot felul de daruri și alte lucruri, o înaltă înțelepciune și iubire de Hristos»¹⁴. Sfintul Grigorie de Nazianz ne povestește cum cei doi frați, Gallus și Iulian, rivalizînd în dragoste și pietate creștină, începură să construiască o capelă în cinstea martirului Mammās din Cezareea. Însă, în timp ce lucrarea lui Gallus, făcută cu inimă curată, ca jertfa lui Abel, se înălța și se întărea, lucrările lui Iulian se dărimau, prin cutremurele de pămînt, trimise de Dumnezeu, «ca și cum n-ar fi vrut să le primească din partea unui om a cărui pietate era rău întemeiată»¹⁵.

Fără îndoială că educatorii lui creștini au căutat să-l facă să înțeleagă morala evanghelică: filosofia care face să rezide pietatea în moravuri, va spune Sf. Grigorie¹⁶.

Vlăstarul imperial va fi văzut toate instituțiile de caritate ale Bisericii, casele ospitaliere pentru străini și săraci, spitalele de bolnavi, închisorile; a fost obișnuit chiar cu ajutorarea săracilor. Mai tirziu, în calitate de Pontifex Maximus al elenismului restaurat după vederile sale, își va aduce aminte cu plăcere de acest timp.

«Trebuie să dăruim, scrie el marelui preot păgîn Theodoros, o parte din ceea ce avem tuturor oamenilor, dar mai cu generozitate oamenilor de bine; cît despre cei lipsiți și săraci, noi trebuie să le venim în ajutor la nevoia lor. Spun, între altele (oricît ar părea de curios), că este o faptă pioasă să dăruim chiar dușmanilor îmbrăcăminte și hrană. Dăm

11. Sf. Grigorie de Nazianz, *Disc. IV*, 23 și *Disc. IV*, 97, Migne, P.G., XXXV, 552 A și 6—32 AB; Socrate, *Ist. Bis.*, III, 1, Migne, P.G., LXVII, 369 și 372 B; Sozomen, *Ist. Bis.*, V, 2, Migne, P.G., LXVII, 1213 C; Vezi și ediția J. Bidez—G. Ch. Hansen, în *Die griech. christ. Schriftst. der ersten Jahrh.*, t. 50, Berlin, 1960; Paul Allard, *Julien l'Apostat*, t. I, 3-e éd., Paris, 1906, p. 288; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 29 și 366, n. 16.

12. Imp. Iulian, *Contra Galileenilor* (creștinilor) — *Κατὰ τῶν Γαλιλαίων*, ed. C. I. Neumann, *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, t. I, Leipzig (B. G. Teubner), 1880. Această ediție a fost tradusă în limba germană tot de Neuman, sub titlul: *Kaiser Julian Bücher gegen die Christen, Nach ihrer Wiederherstellung übersetzt*, Leipzig, 1880.

13. Socrate, *Ist. Bis.*, III, 1, Migne P.G., LXVII, 372 B; Ioan G. Coman, *Cauzele generale ale politicii anticreștine a împăratului Iulian după mărturiile patristice*, București, 1938, p. 16.

14. Sf. Grigorie de Nazianz, *Disc. IV*, 21, Migne, P. G., XXXV, 552 B.

15. Sf. Grigorie de Nazianz, *Disc. IV*, 25, 26, 27, Migne P.G. XXXV, 552—553 Sozomen, *Ist. Bis.*, V, 2, Migne P.G., LXVII, 1216A; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 31; I. Pulpea (= Prof. Ioan Rămureanu), *op. cit.*, p. 30.

16. Sf. Grigorie de Nazianz, *Disc. IV*, 23, Migne, P.G., LXVII 552 A; Sozomen, *Ist. Bis.*, V, 2, 11, Migne, P.G., LXVII, 1213, C; Sf. Chiril al Alexandriei, *Apărarea slintei religii a creștinilor contra ateului Iulian*, Migne, P.G., LXXVI, 508 B; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 31 și 362, n. 12.

ființei umane și nu personalității»¹⁷. Ceva mai înainte scrisese: «Căci, în fine, cine a sărăcit vreodată dăruind aproapelui său? Din partea mea, am făcut adesea daruri celor lipsiți și, totdeauna, cu toate că sînt un econom strîns, am fost răsplătit însutit. Niciodată nu m-am căit de această dărnicie. Nu vorbesc de timpul prezent, ar fi irațional a voi că compar darurile particulare cu munificența imperială. Dar cînd eram încă simplu particular, am făcut adesea această experiență»¹⁸.

Nicăieri mai bine ca la Macellum nu putea Iulian observa darurile pe care preoții și episcopii le făceau săracilor. Acolo, pentru întia oară, va fi văzut el pe aceia care renunțau la toate — Apotactiștii¹⁹ —, călugării cerșetori cerînd pomană și rugîndu-se neîncetat în biserici. După apostazie, Iulian va numi Apotactiști și pe cinici.

La Constantinopol, după întoarcerea de la Macellum, Iulian avu printre profesori și pe creștinul Hekebolios²⁰. Practicile sale creștine nu încetaseră nici aici. Într-o zi, pe cînd ieșea cu o procesiune din marea biserică a Sfinților Apostoli, unde împărații de Constantinopol din dinastia constantineană strînseseră în jurul mausoleelor lor toate splendorile artei și arhitecturii, el avu plăcerea să audă sunetele unei orgi pneumatice, care însoțea cortegiul²¹. Cînd însă își încredință suflul lui Helios, privind înapoi cu regretul că toate acestea nu se pot șterge, el va zice: «Să dăm toate acestea uitării»²². Eforturi inutile; educația lui religioasă a lăsat urme de neșters. Cu armele creștine însă va lupta împotriva creștinismului pentru restaurarea păgînismului.

Chiar după apostazia sa, multă vreme nu o rupe cu creștinismul. Ne amintim că la Vienna, în Gallia, semnă în anul 356, împreună cu Constanțiu, decretul prin care se acordau privilegiile creștinilor și se condamnau păgînii²³. Cinci ani mai tîrziu, în același oraș, cu ocazia sărbătoririi Epifaniei, — Arătarea Domnului —, la 6 ianuarie, Iulian intră în biserică și-și făcu rugăciunea în public²⁴. Numai de la Naissus, din 361, în marșul său către Constantinopol, cînd află de moartea lui Constanțiu, Iulian aduce în public sacrificii zeilor.

2. Inițierile lui Iulian în diferite mistere păgîne

Fără a exagera, educația creștină primită pînă la vîrsta de douăzeci de ani, a făcut asupra sufletului lui Iulian o impresie profundă, încît ea nu putea fi distrusă în întregime de convertirea lui la mitraism și ele-

17. Imp. Iulian, *Epistola 896*, 291 A, ed. J. Bidez, *Oeuvres Complètes*, t. I., 2-e partie: *Lettres et fragments*, texte revu et traduit (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris (Les Belles Lettres), 1924, p. 158.

18. Împăratul Iulian, *Ep. 896*, 290 C, ed. J. Bidez, p. 158.

19. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 251 și 396.

20. Socrate, *Ist. Bis.*, III, 1, Migne, P.G., LXVII, 369 B.

21. Împăratul Iulian, *Fragmentul 166: Despre o orgă*, în *Lettres et fragments*, ed. J. Bidez, p. 215.

22. Împăratul Iulian, 131 A; 174 B; 271 B, ed. F. C. Hertlein. Compară J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 34, și 363, n. 17.

23. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 141.

24. Amm. Marcellinus, *Res Gestae*, XXI, 2, 4—5, ed. C. V. Clark, t. I, p. 220; Pierre de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I-er au VI-e siècle*, Paris, 1934, p. 383. Idem, *La polémique antichrétienne de l'empereur Julien*, în «Revue des questions historiques», Paris, 1930, p. 257—303.

nism. Rămase totdeauna într-un fel creștin, în sentimentele sale și în modul său de a gândi. Este ceea ce s-ar putea numi caracterul indelebil al instrucției religioase.

Educația creștină pe care a primit-o, dacă n-a reușit să-i accentueze emotivitatea, care să-l lege definitiv de Evanghelie și Biserică, i-a dat totuși lui Iulian elementele intelectuale pentru cunoașterea Bibliei de care se va servi ca împărat al vastului Imperiu roman pentru a ataca creștinismul în scrierea sa, *Contra Galileenilor* — Κατὰ τῶν Γαλιλαίων cum numea Iulian, în derîdere, pe creștini²⁵.

Cu totul alt răsunset a avut educația păgînă-elenă, în sufletul său. Se remarcă la tînărul prinț anumite calități literare și o atracție deosebită pentru fermecătoarea cultură greco-romană, care ajunsese să-l stăpînească din prima copilărie ca un fel de încîntare, cum se observă în unele din scrierile sale.

O doamnă bogată și influentă din aristocrația romană, bunica sa, mama Basilinei, dăruie prințului o frumoasă vilă și un domeniu compus din patru țărini pe țărmul asiatic al Propontidei (Marea de Marmara), care, în vacanțele de vară, i-au procurat plăceri nespuse, atunci cînd el putea da friu liber visării și imaginației sale. Numit Caesar al Galliei, la 6 noiembrie 355, la vîrsta de 24 de ani, el dăruie această încîntătoare vilă retorului Evagrius. Iată cum își reamintește el de aceste momente, dovedind reale calități literare :

«Ți-o dăruiesc ție (lui Evagrius), pentru prietenia ta... Această țarină se află acum la douăzeci de stadii de la mare, și nimeni nu este tulburat de negustorul sau barcagiul guraliv și obraznic. Totuși, locul nu este în întregime lipsit de favorurile Nereei (nimfă a mării). Se găsește totdeauna pește proaspăt și viu, și dacă, mai ales de la casă, te urci pe o colină, vei zări Marea Propontidei (Marea de Marmara), insulele sale și orașul care poartă numele marelui împărat (Constantin). Nu vei călca peste alge și mușchi, nu vei fi incomodat de aceste aruncături respingătoare și nenumărate pe care le varsă marea peste nisipul țărmurilor sale. Nu vei călca decît pe smilax (un fel de stejar pitic), cimbru și ierburi frumoase mirositoare. Vei găsi o liniște profundă, de vrei să te culci acolo, răsfoind o carte; apoi, pentru a-ți odihni ochii, nimic mai plăcut decît spectacolul mării și al vaselor. Cînd eram copil, această vacanță de vară îmi părea o desfătare; vila are o apă excelentă, o baie fermecătoare, o grădină și arbori. Devenit matur, am rămas îndrăgostit de acest vechi adăpost al trecutului»²⁶.

De asemenea, Nicomidia a putut să suscite imaginația copilului Iulian. Capitală decăzută, așezată în fundul golfului Astakus, pe coasta asiatică a Propontidei (Marea de Marmara), aleasă de împăratul Dioclețian (284—305), dar părăsită de Constantin cel Mare (306—337), care, din 325, întemeia pe Bosfor noua sa capitală, Constantinopolul, inaugurată la 11 mai 330, cu palatele sale goale și străzile liniștite rămăsese

25. Wilhelm Koch, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une Eglise païenne*, în «Revue Belge de Philologie et l'histoire», VI, 1927, p. 123—146 și VII (1928), p. 49—82.

26. Împăratul Iulian, *Ep. 4. Căt-re retorul Evagrius*, ed. J. Bidez, *Lettres et Fragments*, p. 12; I. Pulpea (— Pr. prof. Ioan Rămureanu), *op. cit.*, p. 28.

încă «una din perlele Asiei». Nicomidia, păstrînd încă toate monumentele, senatul, porticele, templele, băile și teatrele, care dominau rada și întăriturile, uimea din depărtare pe călător, care, venind de la Niceea — «Victorioasă», situată lângă lacul Ascanius o vede deodată, la ieșirea munților, strălucind înaintea ochilor²⁷.

La Constantinopol, cel care a avut cea mai mare influență asupra lui Iulian a fost pedagogul său Mardonius, fostul profesor al mamei sale, Basilina.

Într-adevăr, Mardonius știu să deștepte în acest copil, un nobil entuziasm pentru măreția și splendorile culturii elene. «Înțelept și docil, gata să facă bine, Iulian ținea ochii cu modestie îndreptați în jos, iar acest copil, care fu uimitor de precoce, lua obiceiul de a pleca spre pămînt un cap gînditor și serios»²⁸.

Adeseori, elevul, plictisit de orele de clasă, ar fi voit să ia cu camarazii săi de școală drumul cercului sau al teatrului, dar vocea pedagogului îi amintea că studiul este de preferat acestor distracții. Mardonius știa să consoleze cu îndemînare copilul, punîndu-i în mînă cele mai frumoase și atrăgătoare cărți ale antichității, arătîndu-i că pentru cine știe să citească, Homer oferă spectacole mai atrăgătoare decît reprezentațiile în care se complace vulgul. Iulian însuși recunoaște că Mardonius l-a condus pînă la «propileele filosofiei»²⁹, astfel încît dragostea sa pentru Grecia și cultura elenă ajunsese un fel de îmbătăre.

«Vrei tu să vezi curse de cai, îi zicea Mardonius : se află de acestea la Homer, unde sînt foarte bine reprezentate. Ia cartea și citește. Ți se vorbește de dansatori pantomimi? Lasă-i. Tineretul feacian are dansuri mai bărbătești. Ai, de asemenea, acolo pe cîntărețul din chitară, Phe-mius, pe cîntărețul Demodocus. Vei găsi acolo încă arbori mai frumoși decît toți cei care se pot vedea. «Într-o zi, zice Ulyse, către Nausicaa, am văzut la Delos, aproape de altarul lui Apollon ridicîndu-se o tînără tulpină de palmier, asemănătoare cu tine, prin grația ei».

Și apoi, insula Calypso, cu marile sale păduri și peșterile Circei și grădina lui Alcinous. Nu ! crede-mă, tu nu vei vedea nimic mai încîntător aiurea»³⁰.

Homer rămase totdeauna poetul preferat pentru Iulian. Studiul poeziilor greci aprinse în el ardoarea pentru elenism, care nu se acorda cu învățătura Mîntuitorului Hristos, pe care Iulian îl numi în derîdere, după apostazie, «Galileeanul».

De la vîrsta de zece ani, din ordinul împăratului Constanțiu (337—361), și-a petrecut tinerețea, împreună cu fratele său, Gallus, din 343 pînă în 347, într-o delicioasă și liniștită retragere, în domeniul imperial de la Macellum, din Anatolia, situat sub coastele înzăpezite ale

27. Libanius, *Oratio* LXI, 8 ș.u., ed. R. Förster, Libanius, *Orationes*, t. IV (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana, nr. 1475), Lipsiae, 1904, p. 333—334. Vezi și O. Seeck, *Die Briefe des Libanius Zeillich geordnet (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 30), Leipzig, 1906, și ed. R. Forster, vol. XI și XII, Lipsiae, 1921—1922; J. Bidez, *La jeunesse de l'empereur Julien*, în *Bulletin* cit., p. 201.

28. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 18.

29. Libanius, *Ep.* 33, ed. R. Förster, t. X, p. 29—30; J. Bidez, *La jeunesse de l'empereur Julien*, în *Bulletin* cit., p. 202.

30. Împăratul Iulian, *Misopogon* (= *Disprețuitorul bărbii*), 351, ed. F. C. Hertlein; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 19 și 360, n. 9.

muntelui Argeu, unde cei vechi pretindeau că descoperă un orizont aproape infinit, într-o regiune de contraforturi împădurite, una dintre cele mai sălbatiche din provincia Capadocia.

Plimbându-se uneori singur pe cîmpia din jur se lăsa pradă unei sensibilități visătoare, cînd i se părea că Soarele îl înfășura în razele sale, îl atrăgea către el, și, în strălucirea unei prime iluminări, printr-o elevație mistică, îl făcea să recunoască și să admită atotputernicia sa, sau se oprea mult timp gînditor în mijlocul tăcerii profunde a nopților, cînd zgomotul agitației omenești se stinge atît de complet, că reuzim vocea lucrurilor, privind cerul și stelele³¹.

În 347, din ordinul împăratului Constanțiu, cei doi frați, Gallus și Iulian, părăsiră domeniul de la Macellum. De acolo, Iulian veni de-a dreptul la Constantinopol, unde avu bucuria revederii cu pedagogul său, Mardonius.

Constantinopolul poseda o frumoasă bibliotecă, încît tînărul prinț a putut să admire transcrierea manuscriselor prețioase. Profesori celebri i-au completat instrucția. Iulian a fost complet elenizat. Nu este sigur că a știut latinește înainte de șederea sa în Gallia, între anii 355—360, unde Constanțiu îl numise *Caesar*.

Popularitatea crescîndă și farmecul prințului care, acum în splendoarea tinereții, avea 18 ani, obligă pe bănuitorul Constanțiu să-i dea ordin să plece din nou din Constantinopol, la Nicomidia. Aici a avut Iulian bucuria să întîlnească pe renumitul retor păgîn Libanius, susținătorul elenismului, care învăța în timpul acela în Nicomidia.

Cu toate că profesorul său creștin Hekebolios, luase măsurile de precauție ca Iulian să nu frecventeze cursurile lui Libanius, iar el trebui să promită că nu le va frecventa, știu însă să iasă din încurcătură. Prin intermediul unui student, el avu zi de zi copiile lecțiilor lui Libanius, încît Iulian îi deveni unul dintre cei mai credincioși și entuziaști discipoli.

Pentru prima dată, la Nicomidia, Iulian a fost pus de amicii săi în legătură cu zeii și s-a lăsat împlînzit de prezicerile oracolelor³².

Scînteia mistică descoperită la Nicomidia îl atrase. De aceea, părăsind retorii și discursurile lor, se va iniția în secretele teologiei neoplatonice, printre discipolii filosofului Jamblichus, care murise de aproape douăzeci de ani (325—326). Influența neoplatonicului Jamblichus asupra lui Iulian a fost mare. Acest filosof a rămas pentru el «prea divinul Jamblichus»³³, «Jamblichus inspiratul»³⁴, «ilustrul ierofant»³⁵, «Jam-

31. Împăratul Iulian. *Oratio IV (Discursul către Regele Soare)*, 130 C — 131 A, B, ed. F.C. Hertlein; J. Bidez, *La jeunesse de l'empereur Julien*, în «Bulletin» cit., p. p. 211—212; G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter, mit Übersetzung der beiden Reden*, Leipzig und Berlin, 1907, p. 127.

32. Libanius, *Oratio XIII*, 11, ed. C. F. Förster, t. II, p. 66—67; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 57 și 367, p. 1.

33. Împ. Iulian, *Ep. 92*, în *Lettres et fragments*, ed. J. Bidez, t. I, p. 180. P. de Labriolle, *La réaction païenne...*, p. 381, n. 4.

34. Împ. Iulian, *Contra cinicului Heraclius*, 222 B, ed. F. G. Hertlein; P. de Labriolle, *La réaction païenne...*, p. 381, n. 4.

35. Împ. Iulian, *Ep. 12*, în *Lettres et fragments*, ed. J. Bidez, p. 19.

blichus iubitul zeilor»³⁶, «acela, se exprima el, pe care-l respect și admir imediat după zei, în rîndul al treilea după Aristotel și Platon»³⁷.

În secolul al IV-lea, neoplatonicienii, pentru a combate creștinismul și a face mai accesibile speculațiile lor filosofice, le îmbrăcară în forme mai puțin abstracte și fondară un cult mistic în care zeitățile cu renume Serapis, Isis, Hecate, Demetra, Dionysos și Cybele, contribuiau ingenios pentru a înfrumuseța și ridica sufletul către Dumnezeuul suprem. Astfel luară ființă misterele neoplatoniciene; în lupta lor contra creștinismului, filosofii neoplatonicieni pentru a salva ceea ce se mai putea, deveniră mistagogii și ierofanți^{37bis}.

Cel mai venerabil dintre discipolii lui Jamblichus, bătrînul Aedesius, locuia la Pergam, «obligat de nefericirea timpurilor să practice tăcerea misterele și discreția ierofanților»³⁸.

Aedesius admise pe Iulian între auditorii săi, dar, în curînd, îl recomandă discipolilor săi, printre care mai însemnați erau Maxim de Efes, Eusebius, Chrysantus și Priscus³⁹.

Iulian preferă pe Maxim de Efes, care săvîrșea la Efes, în sanctuarul Hecatei-Rhea, practicile teurgiei combinate cu oracolele caldeene, luate de la Iulian teurgul, sau Caldeeanul. Învățămintul lui Maxim de Efes nu reprezintă decît formule de combinații teurgice, împrumutate din comentariile neoplatonicianului Jamblichus, cel ce a încercat să stabilească un acord între principiile filosofiei neoplatoniciene, cultele orientale și teosofia acestui Iulian Caldeeanul, omonimul împăratului Iulian, de care mai tîrziu acesta se declară îndrăgostit⁴⁰.

Din cele ce cunoaștem de la Jamblichus asupra teurgiei și de la Eunapius din lucrarea sa *Vitae Sophistarum*, ne putem face o idee despre procedeele teurgului Maxim de Efes, pentru a atrage de la creștinism pe cel din urmă împărat din dinastia constantineană.

Scena inițierii prințului Iulian în aceste mistere neoplatoniciene s-a petrecut la Efes. Punerea lor în scenă se poate reconstitui.

«Voci și zgomote, chemări, muzică tulburătoare, parfumuri amețitoare, porți deschizîndu-se de la sine, fîntîni luminoase, umbre mișcătoare, ceață, parfumuri și vapori cu funingine, statui care parcă se în-suflețesc și îndreaptă asupra prințului o privire rînd pe rînd mîngîietoare și amenințătoare, apoi surîzîndu-i și, la sfîrșit, strălucind, înconjurîndu-se de raze; tunete, fulgere, cutremure de pămînt anunțînd prezența zeului suprem, *Focul inexprimabil*, în fine oracole ingenios inter-

36. Imp. Iulian, *Contra cinicului Heraclius*, 222 B, ed. F. C. Hertlein; P. de Labriolle, *La Réaction païenne...*, p. 381, n. 4.

37. Imp. Iulian, *Ep. 12 (Către Priscus)*, în *Lettres et fragments*, ed. J. Bidez, p. 19.

37. bis. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 66—67.

38. Eunapius, *Vitae Sophistarum*, 461, 48, Boissonade. Vezi și trad. franceză: Eunape, *Vies des philosophes et des sophistes*, par Stephan de Rouville, Paris, 1879.

39. Eunapius, *Vitae Sophistarum*, 474, ed. Boissonade; Eunape, *Vies des philosophes et des sophistes*, trad. St. de Rouville, p. 87; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 71 și 368, n. 9.

40. *La vie de l'empereur Julien*, p. 71. Vezi și J. Bidez, *Les Ecoles chaldéennes (Mélanges Capar. Institut de Philologie et d'Histoire orientale de l'Université de Bruxelles, 1934—1936)*; W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, 1894 (*Breslauer-Philologisches Abhandlungen*, VII (1875), p. 28 ș.u.); P. de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 380—384; J. Geffcken, *Der Ausgang der griechisch-römischen Heidentums*, II-e Auflage, Heidelberg, 1929, p. 106—114.

pretate pentru a aminti nepotului lui Constanțiu Chlor (cezar al Apulului, 293—306), linia heliacă a soarelui de care se leagă dinastia sa»⁴¹.

Acestea au fost elementele care, în cripta de la Efes, iluminară pe Iulian împrăștiind norii care-l împiedicau să vadă, cum credea el, strălucirea Soarelui.

Sfântul Grigorie de Nazianz, cu inegalabilul lui talent, ne ajută să intuim și mai bine scena inițierii lui Iulian: «Iulian coborî într-unul din acele sanctuare inaccesibile vulgului și înfricoșătoare, avînd în urma lui un om îndemînic în farmece înșelătoare, mai mult sofist decît înțelept. Acești oameni practică în adevăr un gen de divinație care caută întunericul și demonii subterani pentru a cunoaște viitorul. În același timp, pe măsură ce eroul nostru înainta (în subterană), înspăimîntările se apropiau de el din ce în ce mai numeroase și îngrozitoare. Se auzeau, zice-se, zgomote neobișnuite, se respirau mirosuri respingătoare, se zăreau spectre în flăcări și nu știu ce alte absurdități ale invențiilor. Ciudățenia scenei îl îngheață (pe Iulian), căci el debuta în acest fel de ineptii. Recurge la Cruce, vechiul remediu, și-și face semnul, pentru a îndepărta obiectul fricii sale. Semnul este salvatorul persecutatului său.

Urmarea este mai îngrozitoare: semnul Crucii exercită puterea ei; demonii dau înapoi. Neliniștea se risipește. Criminalul (Iulian) respiră; se încurajă din nou; din nou înaintează. Dar îndată îngrozirile se înnoiesc. Din nou face semnul Crucii; din nou tăcerea demonilor; din nou mistul ezită. Dar inițiatorul său, în apropierea lui, tâlmăcește în felul său realitatea: «Le-am făcut doar scîrbă, zice el, și nu frică; răul a învins». Prin aceste cuvinte convinge pe discipolul său și astfel îl atrage în abisul pierzării. Ce-a zis el apoi, ce-a făcut el, în ce fel a fost el păcălit înainte de a ieși, numai aceia o știu care-l inițiază și sint inițiați în acest fel. În tot cazul, numai din ziua în care a comis această scelerată murdărie, demonii l-au luat în deplină stăpînire»⁴².

Misterele aveau două părți: interpretarea dramatică a legendei și învățăturile secrete referitoare la morală și la viața viitoare.

Dacă în scena inițierii lui Iulian e vorba de misterele neoplatoniciene sau de misterele zeului solar Mithra, nu se poate ști cu precizie. Mai probabil e vorba aici de misterele lui Mithra, zeul solar de origine persană, reprezentantul Soarelui pe pămînt.

Soarele și astrele au făcut totdeauna o impresie profundă asupra anticilor.

«În fiecare seară, astrele se scufundă sub orizont, pentru a reapărea dimineața la răsărit; în fiecare lună, o lună nouă succede celei a cărei lumină s-a stins; în fiecare an, la solstițiu, «Soarele invincibil» — *Sol Invictus* —, renaște cu o vigoare nouă, după ce a domolit flăcările sale; în fiecare iarnă, vegetația se usucă, pentru a înflori iarăși primăvara... și divinitățile siderale recapătă splendoarea lor, după ce au fost copleșite de puterile întunericului»⁴³.

41. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 79; vezi și lucrarea lui Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 2-e ed., Paris, 1954.

42. Sf. Grigorie de Nazianz, *Disc. IV*, 55, Migne, P.G., XXXV, 577 C și 580 A; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 80; cf. și Ioan G. Coman, *Sfântul Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian*, p. 67.

43. Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4-e ed., Paris, 1929, p. 40—41.

În orice caz, simultan, sau cu puțin timp mai în urmă, în 351, la vârsta de douăzeci de ani, Iulian desăvârși abjurarea sa de la creștinism într-o criptă mitriacă, purificându-se în sângele taurului simbolic.

Identificat cu Soarele, Mithra devenise în secolul al IV-lea manifestarea principală a Ființei Supreme. Poeții i-au dat atunci diferite numiri ca Apollon, Phaethon, Hyperion, Prometheus, precum și diferite alte denumiri ale divinităților din vastul pantheon greco-roman, începînd de la Serapis pînă la Dionysos, care erau, după părerea lor, manifestările multiple ale Ființei Supreme ⁴⁴.

În misterele lui Mithra, inițierea avea loc în subterane adînci, iar gradele inițierii erau numeroase, optzeci la număr, după monahul Nonnos. Inițierea se făcea trecînd prin fața diferitelor personaje care închipuiau demonii, spectre de foc și alte elemente ⁴⁵.

Asupra ritului *taurobolei*, scriitorul latin Prudentius ne-a lăsat o descriere interesantă în lucrarea sa *Peristephanon*.

Se săpa, relatează el, un șanț în care cobora mistul pe care Prudentius îl numește *Summus sacerdos*. El avea fruntea încinsă cu fișii și o coroană de aur, fiind îmbrăcat într-o robă de mătase. Șanțul era acoperit cu scînduri străpuse de găuri, peste care se sacrifică un taur. Inițiatul era stropit cu sângele taurului. «El oferă corpul său atingerii acestui val de sânge care murdărește haina și tot corpul său. El întinde fața, obrazii, urechile, buzele, nările, ochii și chiar limba sa, pînă ce s-a muiat în întregime cu acest sânge. Odată victima moartă, se ridică deschizătura. Pontifexul iese de acolo, oribil la vedere; el arată cu orgoliu capul său umed, barba sa îngreuiată de sânge, fișiile sale dezgustătoare, veșmintele sale stropite, hainele sale udate de sânge. Toți îl salută și-l adoră de aproape» ⁴⁶.

Iulian a mai avut și alte ocazii să-și întărească credința sa heliolatrică (mitriacă).

Împăratul Constanțiu invită pe Iulian să meargă la Mediolanum (Milan). În drum spre Milan, Iulian se opri la Troia, unde, într-o dimineață, avu una dintre cele mai mari surprize. Episcopul orașului, după numele Pegasius, îl conduce în templele zeilor, unde cenușa altarelor era încă fierbinte. În secret episcopul creștin era un adorator al Soarelui ⁴⁷.

În acea epocă de șovăiri și confuzii religioase, nu este de mirare că mulți căldicei din Biserică nu renunțaseră, ca episcopul Pegasius din Troia, la cultul zeilor și al Soarelui.

Mai tîrziu, episcopul Pegasius, adorator secret al lui Mithra, a apostatizat de la creștinism și a fost numit de Iulian, în timpul domniei sale, mare pontif păgîn într-o provincie din Asia Mică, fapt pentru care împăratul și-a atras muștrările păgînilor. Împăratul Iulian însă le răspunse :

44. Himerius, *Oratio VII*, 1—2, ed. Dübner (Collection des auteurs grecs), Paris (Didot), Paris, 1849; 1849; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 222 și 392 n. 11.

45. Νόννου συναγωγή και ἐξήγησις, Migne, P.G., XXXVI, 989.

46. Prudentius, *Peristephanon*, X, 1011 și u, ed. Ioannes Bergman, in Corp. Scrip. Eccl. Lat., LXI, p. 407; J. de Labriolle, *La réaction païenne...*, p. 348; Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 63 și 229, n. 65.

47. Împ. Iulian, *Ep. 79*, în *Lettres et fragments*, ed. J. Bidez, p. 85—87.

«Am fi făcut noi din Pegasus un pontif (păgîn), dacă știam că are pe conștiință vreo impietate față de zei?»⁴⁸.

Ajuns la Milan, Iulian obține, datorită Eusebiei, soția împăratului Constanțiu, permisiunea să studieze pentru câteva luni la Atena. Prințul aspiră de mult la această fericire⁴⁹.

În vara anului 355, Iulian ajunge la Atena, «Orașul Lumină» al lumii vechi și fu primit în casa lui Celsus, un tânăr patrician din Antiohia, prietenul bun al lui Libanius și viitorul guvernator al Ciliciei⁵⁰.

Aici el a putut să audieze și să cunoască o mulțime de profesori renumiți. Prințul se dedică îndeosebi filosofiei, în grădinile lui Academicos, Academia lui Platon.

În timpul cursurilor, Celsus prezintă pe Iulian celor doi viitori renumiți părinți ai Bisericii, Sf. Vasile cel Mare († 379) și Sf. Grigorie de Nazianz († 389/390).

Ar fi o mare greșeală să credem că Iulian a adorat numai Soarele și pe zeul Mithra, întruparea Soarelui. Însetat de dorul de izbăvire, Iulian s-a inițiat pe rînd în aproape toate misterele timpului său.

Odată, la Atena, trecînd pe poarta Dipylon și mergînd pe Calea Sfîntă, se îndreaptă spre Eleusis. După ce trecu prin pădurea de măslini cîntată de Sofocle, se opri în golful Salaminei și pătrunse în templele celor două zeițe, Demetra-Proserpina. Aici a fost inițiat în misterele eleusinice.

Iulian a urmat ceremonialul de atunci al misterelor. Spălat și purificat prin abluțiuni pregătitoare, prințul, încoronat cu mirți, coborî în venerabilul sanctuar al divinităților subterane, Demetra-Proserpina. A fost admis să contemple toate simbolurile pe care le cuprindea coșul misterios. El văzu șarpele, prietenul lui Triptolem, alunecînd în mijlocul rodiilor și ramurilor de smochin, luă parte la ospățul simbolic, bău ciuceonul (băutură de lapte de capră și vin) și gustă prăjiturile sacre; în umbra nopții, văzu iluminîndu-se statuile miraculoase; asistă la reprezentății și dansuri, auzi ierofantul, în lunga sa rochie, cu pletele filfiind, sub o legătură de papură, recitînd poruncile impuse inițiatorilor⁵¹.

Sfîntul Grigorie de Nazianz, colegul lui Iulian la Atena, cunoscînd inițierile acestuia în diferite mistere păgîne, ne-a lăsat asupra prințului un portret puțin măgulitor, pentru el.

Merită să-l cunoaștem. «Știu că n-am fost atunci un portretist inexact al acestui om, scrie Sf. Grigorie de Nazianz, deși eu nu sînt dintre cei ce se pricep bine în lucrurile acestea. Dar dezordinea caracterului și ieșirile excesive ale temperamentului lui mă făceau profet; în adevăr, acel profet e desăvîrșit care știe să facă reprezentări exacte.

Mi se părea a nu fi de bun augur gîtul său clătinător, umerii săi mereu sălțați și ridicați, ochii săi agitați și rătăcitori și privirea lor

48. *Ibidem*, p. 87.

49. Imp. Iulian, (*Discours de Julien César*), *Mesajul către Senatul și poporul ateanian*, ed. J. Bidez, t. I, 1-1e-1ere partie, Paris, 1932, p. 218 și 220—221; Socrate, *Ist. Bis.*, III, 1, Migne, P. G., LXVII, 372 C.

50. Amm. Marcellinus, *Res Gestae*, XXII, 13, ed. C. V. Clark, t. I., p. 274.

51. Eunapius, *Vies des philosophes et des sophistes*, trad. St. de Rouville, Paris, 1879, p. 94; Claudian, *De raptu Proserpinae*, la început; cit. după F. Lenormand, *Eleusinia* ('Ελευσίνα), în *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, publié par Ch. Daremberg et Edm. Saglio, continué par Edm. Pottier, t. II, Paris, 1887, p. 569; A. HOLLARD, *Les cultes des mystères*, Paris, 1937; P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1914, p. 376 ș.u.; J. Bidez, *La Vie de l'empereur Julien*, p. 115 și 374, n. 8.

exaltată, picioarele sale nesigure și nelalocul lor, nasul respirând obrăznicie și dispreț, mișcările ridicole ale feței, care manifestau aceeași obrăznicie și dispreț, risul său nereținut, gilgiitor, aprobările și dezaprobările sale fără rost, vorbirea sa ezitantă și întreruptă ca de o grea respirație, întrebările sale dezordonate și lipsite de sens, răspunsurile de același fel, năvălind unele peste altele, nesigure și încurcate, ca la un om lipsit de cultură»⁵². Iată acum cu câtă amărăciune ne zugrăvește Sf. Grigorie de Nazianz, isprăvile prințului Iulian în sanctuarele Eladei: «De ce să le mai înșir pe fiecare în parte? Așa l-am văzut pe Iulian înainte de a-și începe opera, cum l-am cunoscut în timpul operei însăși. Dacă ar fi de față acum câțiva dintre cei cu care eram atunci împreună și mă ascultau, ușor mi-ar confirma cele ce spun: După ce am văzut acele lucruri, le-am declarat imediat: «Ce monstru hrănește Imperiul roman!», prevestirile în care m-am rugat să fiu prooroc mincinos. Ar fi fost mai bine ca întreg pământul să se umple de aceste nenorociri decât să apară o asemenea fiară»⁵³.

Ajuns împărat al întregului Imperiu roman, la 11 decembrie 361, Iulian construiește în curtea palatului din Constantinopol un *Mithraeum*, pentru a nu fi silit să meargă să se roage la temple din orașe.

La Constantinopol se conferiră împăratului cele mai înalte grade ale inițierii. El deveni *Marele Maestru* al religiei mitriace⁵⁴. Împreună cu amicii săi, participa însuși la marile mistere mitriace.

În Biserica primară, credincioșii primeau Sfânta Euharistie pentru împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului, în palmă.

Iulian își curăță mâinile, care, după credința sa, erau pătate de piinea euharistică, cu *miere*, în uz la mitraiști, care se turna peste miini, pentru a fi admis în gradul leului. În *Discursul* său *către Mama zeilor* — Cybele, Iulian se roagă îndeosebi zeiței să-l șteargă de pata ateismului, adică a creștinismului, care era considerat de el pata universului⁵⁵.

Sfântul Grigorie de Nazianz ni-l înfățișează «spălîndu-se de Botezul creștin prin botezul singelui nelegiuit (al taurului mitriac), opunînd inițierii noastre o inițiere impură, porc tăvălit în noroi, după cuvîntul: își spurcă mâinile sale, curățîndu-se de jertfa cea fără de sânge, prin care noi ne împărtășim cu Hristos, cu patimile și Dumnezeirea Lui»⁵⁶.

Cultul lui Mithra, zeul Soarelui, era asociat cu cultul Cybelei — Magna Mater, Mama zeilor din Pessinonte, în Galatia. Sedus de ocultismul său, Iulian a fost inițiat și în misterele ei și în cel al zeului Attis, cu care forma o pereche. Cultul Magnei Mater din Pessinonte a fost

52. Sf. Grigorie de Nazianz, *Disc. V*, 32, Migne, P.G., XXXV, 692, AB; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 118 și 374; Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz, despre împăratul Iulian*, p. 62—63; C. Papamihail, *Οἱ τρεῖς ἱεράρχαι καὶ ὁ Ἰουλιανὸς ὁ Ἀποστάτης*, Atena, 1920, p. 7.

53. Sf. Grigorie de Nazianz, *Disc. V*, 24, Migne, P.G., XXXV, 692 C, 693 A; *Comp. Disc. II*, 87 Migne, P.G., XXXV, 492 A; *Disc. IV*, 91, Migne, P.G., XXXV, 621 A.

54. Libanius, *Orat. XVIII*, 127, ed. R. Förster, t. II, p. 296; Himerius, *Orat. VII*, ed. Dübner, p. 60. J. Bidez, *Julien l'Apostat*, în «Revue de l'instruction publique en Belgique», (Bruxelles), t. LVII (1914), p. 97—125, aici p. 114, n. 4 și 5.

55. Împ. Iulian, *Orat. VII*, 180 B, ed. F. C. Hertlein; W. Koch, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, în rev. cit., VII (1928), p. 534, n. 1.

56. Sf. Grigorie de Nazianz, *Disc. IV*, 52, Migne, P.G., XXXV, 576 BC și *Disc. IV*, 101, Migne, P.G., XXXV, 636 C; cf. Împ. Iulian, *Ep. 114*, 435, în *Lettres et fragments*, ed. J. Bidez, p. 193—194; Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian*, p. 67.

adoptat de romani din anul 205 î.Hr., pentru a-i ajuta să câştige victoria asupra teroarei punice (cartagineze).

Împăratul Iulian, în drum către Antiohia, în 362, spre a pregăti armata romană pentru războiul cu persii, după ce străbătu Asia Mică, de la Ancyra (Ankara), ocoli drumul la dreapta, pentru a ajunge la Pessinonte, oraşul sfânt al Cybelei, ca să aducă sacrificii şi să facă rugăciuni, chiar în vechiul ei-sanctuar⁵⁷.

Ca mulţi alţi contemporani, Iulian a mai fost iniţiat şi în misterele dionisiace⁵⁸, ale Hecatei şi ale zeiţei Isis⁵⁹.

În religiozitatea sa, Iulian era, după cuvintele istoricului roman Ammianus Marcellinus, «mai mult superstiţios, decît un observator corect al celor sacre» — «Superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator»⁶⁰.

Libanius, mentorul său, ne relatează că în timpul sacrificiilor, Iulian nu sta pe un scaun, înconjurat de gardieni, cu scuturi de aur. «El însuşi activează (ca Pontifex Maximus) în jurul altarului; pune cu mîinile sale bucăţi de lemne pe foc; ia cuţitul şi sacrifică însuşi; spintecă în două corpul păsărilor; el ştie să consulte măruntaiele lor şi prevestirile pe care le deduce sînt o probă reală»⁶¹.

Iulian se umilea pînă şi la rolul de servitor al preoţilor: «Bucuria strălucea, pe faţa lui, cînd, însoţit de o ceată de femei, purta însuşi cu ostentaţie vasele sfinte care trebuiau să servească oficierii»⁶².

Bogăţia victimelor era de necrezut. De multe ori făcea să cadă la un singur sacrificiu, în faţa altarului, o sută de tauri, berbeci, oi, iezi, în cantitate nenumărată şi multe păsări cu pene albe, prinse pe mare şi pe uscat⁶³.

Lui Sol Invictus, stăpînul Imperiului roman, i-a adus Iulian sacrificii şi i-a adresat rugăciunile sale, în loc să le adreseze Mîntuitorului Hristos, în a Cărui credinţă a crescut pînă la douăzeci de ani.

Sărbătorile lui Mithra se celebrau din patru în patru ani, cu jocuri în onoarea Soarelui.

Helios a fost, după el, cel care l-a condus «departe de sînge, de zgomot, de strigăte şi de morţi»⁶⁴. Iulian a încredinţat viaţa şi opera sa zeului persan Mithra, deşi el s-a consacrat tuturor cultelor şi misterii-

57. Împ. Iulian, *Oratio V (Discursul către Marea Mamă)*, 179 B s.u., ed. F. C. Hertlein; *Sf. Grigorie de Nazianz, Disc. V, 40*; Migne, P.G., XXXV, 716 C; 717 A; G. Mau, *op. cit.*, p. 205; J. Bidez, *L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse*, în «Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politique, et de la Classe des Beaux-Arts de l'Académie Royale de Belgique», no. 7, Bruxelles, 1914, p. 337; P. de Labriolle, *La Réaction païenne...*, p. 384.

58. Paul Allard, *Julien l'Apostat*, 3-e éd., t. III, Paris, 1919, p. 7.

59. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 346.

60. Amm. Marcellinus, *Res Gestae*, XXII, 14, 3, ed. C. V. Clark, t. I, p. 370. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 387.

61. Libanius, *Orat. XII*, 79—83, ed. C. V. Förster, t. II, p. 37—38; *Julien l'Apostat*, în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, Paris, 1925, col. 1942—1971; aici 1955; Gaston Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, 8-e éd., Paris, sans date, p. 140—141.

62. Amm. Marcellinus, *Res Gestae*, XXV, 4, 17, ed. C. V. Clark, t. I, p. 282.

63. Amm. Marcellinus, *Res Gestae*, XXII, 12, 6, ed. C. V. Clark, t. I, p. 282; P. Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 213—214, n. 7.

64. Împ. Iulian, *Oratio V (Discursul către mama zeilor)*, 228 B şi 270 CB, ed. F. C. Hertlein, *Comp. Euripide, Phenicienele*, V, 67, şi 229 D; *Iliada*, XI, 164; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 15.

lor timpului său, și tot lui Mithra îi va încredința pe patul de moarte sufletul său.

Un oracol, care i-a fost transmis agonizantului la 28 iunie 363, i-a prevestit astfel :

Cînd vei fi supus sceptrului tău neamul persilor, / Urmărindu-i pînă la Seleucia prin lovituri de sabie, / Atunci te vei sui către Olimp, într-un car de fîc, / Pe care regiunea furtunilor îl va închide în uraganele sale, / Liberat de dureroasa suferință a membrilor tale muritoare, / Vei ajunge la lumina eterată a curții regale a tatălui tău, / De unde te-ai rătăcit odinioară, cînd ai venit să locuiești în corpul unui om»⁶⁵.

3. Teologia împăratului Iulian

1. *Concepția despre divinitate.* În concepția religioasă a împăratului Iulian, Sol Invictus este centrul unui sistem teologic în care el a încercat să rezume toată filosofia sa religioasă.

«Soarele, scrie el, este acela dintre toți zeii pe care l-am adorat cel dintîi»⁶⁶, sau «eu sînt servitorul zeului Soare»⁶⁷. Aceasta nu înseamnă că împăratul nu lasă loc și pentru ceilalți zei. Asupra acestui punct, Iulian are o teorie originală. «Autorii noștri, se exprimă el, spun că Creatorul universului este Tatăl și Regele tuturor, care a împărțit celelalte popoare zeilor protectori ai națiunilor și ai orașelor și fiecare dintre ei conduce partea lui potrivit cu natura sa»⁶⁸.

Apare aici ideea unui Dumnezeu Suprem, oricum ar fi numit: «Ființă Supremă»⁶⁹, «Jupiter, Părintele Justiției și al Sfințeniei»⁷⁰, Tatăl Soare»⁷¹, «Părintele Zeilor»⁷², «Tatăl și Stăpînul care iubește pe oameni»⁷³, de la care toate purced, care a creat totul și a cărui «providență neschimbătoare»⁷⁴, guvernează toate lucrurile. Alături de această Ființă Supremă, care pentru el este *Sol Invictus*, Soarele personificat în zeul persan Mithra, Iulian citează, cum am văzut, pe toți ceilalți zei și cu prioritate pe Jupiter, Marte, Minerva: pe Marte, tatăl lui Romulus și părintele războiului, pe Minerva, personificarea Athenei, zeița adolescenței sale ca student în Orașul Lumină.

Ideea unei Ființe Supreme nu era străină păgînilor luminați din sec. al IV-lea. Datorită îndeosebi neoplatonismului, ideea divinului (τὸ θεῖον) superior zeilor și către care, pe drumuri diferite se îndreaptă, ziceau ei,

65. Eúnapius, *Historia. Fragm.* 26; J. Bidez, *Julien l'Apostat*, în rev. cit., t. LVII (1914), p. 120, n. 1.

66. Împ. Iulian, *Ep.* 13, 382 b, în *Lettres et fragments*, p. 55.

67. Împ. Iulian, *Oratio IV*, ed. F. C. Hertlein, p. 168; P. Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 224.

68. Împ. Iulian, *Κατὰ τῶν Γαλιλαίων* (= *Contra creștinilor*), 115 D, ed. C. I. Neumann, p. 179.

69. Împ. Iulian, *Consolare pentru plecarea lui Sallustius*, 323 H. (*Discours de Julien César*, ed. J. Bidez, t. I, I-ère partie (Collection des Universités de France), Paris, 1932, p. 200).

70. Împ. Iulian, *Oratio VII*. (*Contra cinicului Heraclius*), ed. F. C. Hertlein, p. 297.

71. *Ibidem*, p. 296.

72. *Ibidem*, θῶν Πάτερ, p. 300.

73. Împ. Iulian, *Κατὰ τῶν Γαλιλαίων*, ed. C. I. Neumann, p. 197.

74. Împ. Iulian, *Discursul către regele Soare*, ed. F. C. Hertlein, p. 171; Paul Allard, *Julien l'apostat*, t. II, p. 226.

toate religiile, era comună unui Themistius, Symmachus, Maxim de Madaura, Longinian, Nectarie, Iulian ⁷⁵.

Symmachus bunăoară, când pledează pentru practicarea cultului, insistă asupra asemănarilor cu creștinismul și declară că în fond, prin mijlocirea riturilor, păgînii și creștinii adoră același Dumnezeu ⁷⁶. Totuși, cînd nu erau împinși de intenții apologetice, păgînii lăsau să se vadă diferențele ireductibile între Dumnezeul lor, al unei religii politeiste, și Dumnezeul unic al creștinilor. În teoriile sale despre divinitate, Iulian a lărgit aceste diferențe.

Deosebirea fundamentală pornea de la noțiunea Dumnezeului creator. Pentru creștini și iudei nu există decît un singur principiu creator : Dumnezeu, care a creat totul din nimic — *ex nihilo* — și lumea spirituală și cea materială, adică «făcător al cerului și al pămîntului». Acest Dumnezeu unic a creat deci și materia. Ideea aceasta era pentru cugetarea filosofică greacă cel mai mare scandal.

Platon și Aristotel puneau la originea creației două principii, amîndouă existînd din eternitate și concomitent : Dumnezeu și materia. Și în cugetarea greacă, crearea lumii este datorită intervenției divine, dar, pe cînd în creștinism Dumnezeu creează din nimic, în filosofia greacă Dumnezeu — Demiurgul — creează dintr-o materie preexistentă, idee care din școala platonică a trecut în neoplatonism, care ajunge la ideea monoteistă.

În neoplatonism, totul se dezvoltă din Unul inefabil și mai presus de orice gîndire și închipuire, sub forma emanațiilor care coboară prin degradare pînă ajung la materie, socotită ca ultimul principiu, principiul răului ⁷⁷. Iulian împrumută din Platon, Plotin, Porphyrius și Jamblichus.

Școala lui Jamblichus reabilitează dualismul platonician al celor două principii, Dumnezeu și materia și, odată cu el, și Iulian. După Iulian, ca și în vechile sisteme filosofice, «lumea există din eternitate», iar materia ea însăși este divină : *ὁ θεὸς οὐτός καὶ πάραλος κόσμος* ⁷⁸.

Scandalul pentru gîndirea greacă și deci și pentru Iulian se ridică din două puncte de vedere : întîi, nu se putea admite ca divinitatea aceasta, perfecțiunea desăvîrșită, să creeze ea însăși materia, substratul condițional al existenței lucrurilor, și, al doilea, demnitatea Ființei Supreme cerea ca între perfecțiunea sa sublimă și absolută și materia amorfă să nu existe o atingere directă. E aici nevoia simțită, mai ales în gnosticism și în neoplatonism, de a se recurge la intermediari, cu scopul vădit de a produce în numele și din porunca acestei Ființe Supreme, ființele intermediare, a căror atingere cu materia să nu poată fi socotită o întinare pentru Divinitatea supremă.

Iulian adoptă această părere : Dumnezeul Suprem creează zeii ; aceștia, înzestrați de El cu nemurire, creează la rîndul lor pe oameni de la început mai multe perechi de oameni ⁷⁹. În creștinism, dimpotrivă

75. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 348—352 ; 445—446.

76. Paul Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 227 ; P. de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 348—352 ; 346.

77. G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaisers Julians...*, p. 480.

78. Împ. Iulian, *Oratio IV (Discursul către regele soare)*, ed. F. C. Hertlein, p. 171 ; G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaisers Julians...*, p. 50.

79. Împ. Iulian, *Ep. 89 b*, 292 C-D, în *Lettres et fragments*, p. 159.

Dumnezeu însuși creează omul, o singură pereche, bărbat și femeie, din care s-a dezvoltat tot neamul omenesc. Zeii lui Iulian însă au creat deodată și de la început mai multe perechi de oameni, căci neamul omenesc nu ar fi putut umple pământul întreg, «chiar admițând că femeile, avînd fecunditatea purcelor, ar fi născut mai mulți copii deodată», scrie el lui Theodoros, pontiful provinciei Asia⁸⁰. Dumnezeul Suprem a creat lumea prin mijlocirea zeilor intermediari și după aceea a așezat acești zei la conducerea națiunilor în care el a împărțit universul și fiecare națiune ascultă «de acela dintre zei care a fost însărcinat să vegheze asupra ei»⁸¹.

După el, Moise și Biblia, cum ne spune în tratatul *Contra creștinilor*, au comis o monstruoasă eroare, cînd, după ce au arătat pe Dumnezeu creînd cerul și pământul, îl arată conducînd El însuși destinele poporului ales⁸². Căci, «dacă Dumnezeu n-ar fi stabilit pentru fiecare națiune spre a o governa un trimis sau un demon sub ordinele sale și o rasă specială de oameni care să-l asculte și să i se supună, de unde rezultă diferența legilor; să mi se arate din ce altă cauză poate proveni?»⁸³.

Iulian încheie că alături de Stăpînul comun al universului se află ceilalți zei — *etnarhii* — stabiliți de mai înainte națiunilor și puși sub ordinele sale, ca miniștrii unui rege, «îndeplinind fiecare funcțiunile lor, într-un mod diferit»⁸⁴.

2. *Sol Invictus. Trilogia solară.* Această Ființă Supremă este pentru Iulian, *Sol Invictus, Soarele*. Împrumutînd elemente din neoplatonism, din religia egipteană, greco-romană și cultele orientale și creștinism, el elaborează un sistem teologic cu totul curios.

Ideile lui teologice sînt expuse în *Discursul său către Regele Soare*, compus în timpul șederii sale la Antiohia, în anul 362, în trei nopți. Discursul a fost trimis apoi probabil la Roma, pentru a fi citit în public cu ocazia sărbătorii lui Sol Invictus, la 25 decembrie⁸⁵. Lucrarea este dedicată amicului său Sallustius, prefectul pretoriului Galliei, acela pentru care scrisese la chemarea sa din Gallia, cu patru ani mai înainte un *Discurs de consolare*⁸⁶.

Deși asupra ideilor din acest discurs, Iulian se crede a fi elevul lui Platon, totuși se grăbește să adauge: «și al unui gînditor: inferior lui

80. *Ibidem*, p. 160.

81. Împ. Iulian, *Κατὰ τῶν Γαλιλαίων* (= *Contra creștinilor*), 115 D, ed. C. I. Neumann, p. 179.

82. *Ibidem*, 100 A, ed. C. I. Neumann, p. 176.

83. *Ibidem*, 143 AB, ed. C. I. Neumann, p. 185.

84. *Ibidem*, 148 BC, ed. C. I. Neumann, p. 187; Paul Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 230.

85. Împ. Iulian, *Oratio IV. (Discursul către regele Soare)*, ed. F. C. Hertlein, 170 și 204; Rudolf Asmus, *Kaiser Julians philosophische Werke*, übersetzt und erklärt, Leipzig, 1908, p. 135—168; G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaisers Julians...*, p. 5; G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, 8-e ed., Paris, sans date. Avant propos din 1891, p. 110; H. A. Naville, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme*, Neuchâtel-Genève, Paris, 1877, p. 87—108.

86. Împ. Iulian, *Consolare pentru plecarea lui Sallustius*, *Discours de Julien César*, ed. J. Bidez, p. 189—206; G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaisers Julians...*, p. 7 și 127. Vezi și lucrarea lui Sallustius, *Περὶ θεῶν* (= *Despre zei*), ed. A. D. Nock, Cambridge, 1926, traducere franceză, Meunier, Mario, Paris, 1931; Fr. Cumont, *Salluste le philosophe*, în «*Revue de philologie et littérature et d'histoire ancienne*», XVI (Paris), 1892, p. 49—56.

Platon, în ordinea timpului, dar nu în geniu : Jamblichus Chaldeianul»⁸⁷. Ideile sale teologice se încadrează în sistemul panteismului emanatist al școlii neoplatonice cu adaptări făcute de Iulian, împrumutate de preferință de la Jamblichus, autorul operei de conciliere între sistemele filosofice și misterele păgâne, cel care a întreprins «purificarea păginismului prin explicații alegorice, această păgânizare a filosofiei, prin cel mai superstițios misticism, care va ameți spiritul lui Iulian»⁸⁸.

Cu toate că Iulian a iubit filosofia și s-a crezut el însuși un filosof, acest discurs nu este original și «a-i da un loc în filosofie ar fi o eroare»⁸⁹. El însuși spune către Sallustius că l-a scris din memorie și adaugă : «Dacă tu vrei să consulți asupra acestor chestiuni scrieri mai complete și mai mistice, ia pe acelea ale divinului Jamblichus și vei găsi în ele culmea înțelepciunii omenеști»⁹⁰.

Imitînd doctrina școlii elene alexandrine, Iulian își închipuie lumea magnifică și divină, care se întinde de la bolta ridicată a cerului pînă la extremitățile pămîntului, compusă din trei termeni, din trei lumi : *lumea inteligibilă, lumea rațională și lumea sensibilă* : ὁ νοητὸς κόσμος, ὁ νοερός κόσμος, ὁ φαινόμενος κόσμος⁹¹. Aceste lumi se subordonează, ierarhic, una alteia. Deosebirile între ele sînt destul de confuze, căci Iulian, slab metafizician, distinge cu greutate deosebirea pe care o făcea școala între noțiunile de «inteligibil» și «rațional».

În tot cazul, după el, în lumea superioară și în gradul cel mai înalt perfectă, se află Ființa Supremă, oricum ar numi-o : Absolutul, Unul, Cel Bun, care are existența în sine însuși. Este Substanța primordială, Scaunul principiilor absolute și al cauzelor. Acesta este *primul Soare* — ὁ μέγας Ἡλιος⁹², *Soarele Inteligențelor*, autorul lumii inteligibile, cea mai perfectă dintre toate. Gîndirea, inima omului, n-au aripi destul de puternice pentru a-l sui pînă la culmile inaccesibile, unde tronează Unul absolut, Cel Bun.

Această Ființă primordială, singura cauză eficientă a universului, produce după imaginea sa *Soarele rațional sau intelectual*, cu atribuțiile pe care i le poate transmite ca : frumusețe, perfecțiune, unitate și putere.

87. Împ. Iulian, *Oratio IV, (Discursul către regele Soare)*, 146 A, ed. F. C. Hertlein ; G. Mau, *Die religionsphilosophie Kaisers Julians*, p. 141 ; P. Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 232.

88. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen...*, Dritter Theil, 2-e Abtheilung, p. 735—783 ; P. Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 233.

89. R. Asmus, *Der Alkibiades — Kommentar des Jamblicos als Haupt — quelle für Kaiser Julian*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 3-e Abhandlung, Heidelberg, Jahrgang 1917, 3, p. 86 ; «Julian war in der Philosophie bloss ein Dilettant ; trotzdem schrieb er ungeachtet aller Abhandlungen gern und viel über philosophische Dinge».

90. Împ. Iulian, *Oratio IV. (Discursul către Regele Soare)*, ed. F. C. Hertlein, p. 204 ; Paul Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 234, n. 10.

91. G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaisers Julians...*, p. 45 : «Wir haben hier das Dreiweltensystem in seiner ansgeprägtesten Form, die oberste nur durch das abstrakte Denken zur erfassende Welt, die in der Mitte stehende, denkende mit ihrem Mittelpunkt, dem König Helios, die sichtbare mit ihrem Mittelpunkt, die Sichtbare Sonne». Vezi și Paul Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 232—247.

92. G. Mau, *op. cit.*, p. 45 ; A. Naville, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polytheisme*, p. 100 ; G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, 8-e éd., p. 111—112.

Acest al doilea Soare prezidează lumea rațională sau inteligentă, înconjurat de zeii raționali (οἱ νοεροὶ θεοὶ), cărora le comunică toate atributele transmise lui de Ființa Supremă⁹³.

Soarele rațional, la rîndul său, are ca imagine *Soarele vizibil*, *Soarele material*, acela pe care îl vedem de la Răsărit pînă la Apus, plutind strălucitor pe bolta cerului. Acesta împarte lumina, căldura și viața, înconjurat și el de zeii cosmici (οἱ φανεροὶ θεοὶ), care sînt *astrelor*⁹⁴.

Între lumea sensibilă, materială și lumea inteligibilă inaccesibilă minții omenești, Soarele rațional, Soarele iluminator al zeilor și al spiritelor, este adevăratul intermediar. El face legătura între Unul inefabil, cauza eficientă a universului și mulțimea zeilor lunari care populează cerul și lumea vizibilă. Ființa intermediară, el servește ca mediator al zeilor. El apropie cei doi poli ai Ființei Supreme, lumea inteligibilă perfectă, pe de o parte, și zeii vizibili și cosmici pe de altă parte.

Sînt deci *trei Sori*, corespunzînd fiecare celor *trei lumi diferite*: *Soarele lumii inteligibile*, adică primul principiu, *Unul*, *Binele*, care este pentru Iulian, mai ales, obiectul speculațiunilor filosofice; *Soarele lumii inteligente sau raționale*, pe care Iulian îl numește *Regele Soare*, avînd rolul Logosului creștin, și ultimul, *Soarele lumii materiale*, de pe bolta cerului⁹⁵. Această triadă panteistă cu vădit colorit neoplatonic, deși diferită de Treimea creștină prin diferențe radicale, prezintă unele asemănări cu Aceasta, prin *Soarele intermediar*, al doilea termen al triadei solare.

În rangul acesta de intermediar între Ființa supremă și creaturile vizibile, Soarele are, după Iulian, superioritate peste toți zeii. El este, cum am mai spus, Dumnezeuul Suprem al păgînismului. Orice nume îi atribuie fabula «acestui rege al zeilor, fie că îl numește Jupiter, Pluton, Serapis, Apollon, Bacchus, Mithra, Horus, el este tot una cu Soarele. Esculap e născut din substanța sa; Minerva — Providența — a ieșit din el; Venera îl însoțește și dă pămîntului bogăție, luna, căreia Minerva îi transmite inteligența, primește de la el, strălucirea sa. Grațiile sînt fiicele sale; cerul gravitează împrejurul lui, în timp ce el rămîne în eternitate pe tronul său de lumină»⁹⁶.

Nu este imposibil ca Iulian, potrivit sincretismului religios la modă în vremea sa, să fi încercat din motive apologetice, a da Soarelui lumii raționale, *Soarele mijlocitor*, unele trăsături asemănătoare cu Logosul Cuvîntul divin, Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul lumii consubstanțial cu Tatăl, din prologul Evangheliei lui Ioan.

Iulian spera probabil să înlocuiască în adorația creștinilor pe Dîm-nul Hristos — Logosul divin — cu demiurgul său mediator, *Soarele rațional*. Opera era măreață și el credea că sprijinind credințele naive ale păgînilor pe idei filosofice, putea să reziste creștinismului⁹⁷.

În acest scop el insistă asupra bunătății vindecătoare a Regelui zilei, Soarele, și a lui Asklepios, asistentul său, «coborît din cer pe pă-

93. G. Mau, *op. cit.*, p. 45—46.

94. *Ibidem*, p. 45, n. 2.

95. A. Naville, *op. cit.*, p. 103.

96. Împ. Iulian, *Oratio IV (Discursul către Regele Soare)*, ed. F. C. Hertlein, p. 186, 192, 194, 199; P. Allard, *Julien Apostat*, t. II, p. 238, n. 3.

97. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 253.

mînt și apărut sub formă omenească, pentru a întinde mîna sa de mîntuitor peste tot pămîntul»⁹⁸ și a vindeca sufletele tulburate și inimile bolnave. Altădată arată pe Heracles, o altă manifestare a zeului solar, mergînd pe mare cu picioarele goale, aluzie fără îndoială la umblarea pe Marea Tiberiadei a Domnului Hristos. Matei 14, 22—33 ; Marcu 6, 45—52 ; Ioan 6, 16—21). În alte scrieri, Iulian pare că face din Heracles un fel de Hristos păgîn, «pe care Jupiter l-a născut pentru a fi mîntuitorul oamenilor»⁹⁹.

Tot așa în zeița Cybele — Magna Mater — din Pessinonte, el adora o Fecioară, înrudită cu Athena și mama reală a tuturor zeilor (*μήτηρ θεῶν οὐτως ὄσα πάντων*)¹⁰⁰, făcînd aluzie la Sf. Fecioară Maria, care a născut pe Dumnezeu Fiul, și căreia Iulian n-a vrut să-i recunoască titlul de « *θεοτόκος* » (Născătoare de Dumnezeu)¹⁰¹.

Încercarea lui Iulian de a funda o teologie păgînă însă n-a reușit, fiindcă păgînii nu aveau cărți sfinte. «Era dificil să se atribuie poemelor lui Homer multă autoritate, iar filosofii se acordau prea rău împreună, pentru ca să poată scoate de la ei o doctrină comună»¹⁰². Trebuia apoi să se găsească mijlocul de a trece de la monoteismul oamenilor luminați, la politeismul mulțimii, ceea ce era imposibil.

Iulian credea în nemurirea sufletului. Dacă datora aceasta educației sale creștine, învățăturilor neoplatonice sau practicilor din celebrarea misterelor, nu se poate preciza. În orice caz, zeul său Mithra acorda acelora care i-au servit cu credință nemurirea și conviețuirea cu el, în sferile luminate care se întind dincolo de stele. Zeii vor salva sufletele și după moarte, căci «dacă grație puterii lor extraordinare, ei știu să stăpînească agitațiile acestei vieți, reprimînd orice dezordine și exces, în cealaltă viață, cînd elementele dușmane s-au separat, sufletul nemuritor, găsindu-se liberat și corpul mort devenit țărînă, cum aceiași zei n-ar fi ei capabili să realizeze tot ceea ce au făcut pe oameni să spere?»¹⁰³. Cu altă ocazie, adaugă : «Într-adevăr, noi nu sîntem dintre aceia care își închipuie că sufletele pier, fie înaintea corpurilor, fie în același timp cu ele»¹⁰⁴.

În Persia, după ce a fost rănit, pe patul de moarte, în discursul pe care ni-l redă Amm. Marcellinus, el declară că «după părerea unanimă a filosofilor, sufletul are întietate asupra corpului»¹⁰⁵. Văzînd pe cei din jurul său că au izbucnit în lacrimi, el le spune că este momentul

98. Împ. Iulian, *Κατὰ τῶν Γαλιλαίων* (= *Contra creștinilor*), 200 B, ed. C. I. Neumann, p. 198 ; P. de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 404 ; G. Mau, *op. cit.*, p. 66 și 118.

99. Împ. Iulian, *Contra cinicului Heracles*, ed. F. C. Hertlein, p. 220 ; P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 415, n. 3.

100. Împ. Iulian, *Oratio V (Discursul către mama zeilor)*, 166 B, ed. F. C. Hertlein ; P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 422, nr. 3 ; G. Mau, *op. cit.*, p. 100 și 157.

101. P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 422.

102. G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 115.

103. Împ. Iulian, *Ep. 89 b*, 299. *Lettres et Fragments*, ed. J. Bidez, p. 166—167.

104. Împ. Iulian, *Ep. 89 a*, 452, în *Lettres et fragments*, ed. J. Bidez, p. 152.

105. Amm. Marcellinus, *Res Gestae*, XXV, 3, 15, ed. C. V. Clarck, t. I, p. 365 : «Philosophorum sententia generali perdoctus quantum corpore sit beatior animus». P. Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 267.

a se bucura, în loc de a plînge, cînd elementul superior se desparte de cel inferior¹⁰⁶.

Libanius ne spune că în aceeași împrejurare, împăratul ar fi exclamat: «Pentru ce, cînd toate faptele mele îmi asigură intrarea în insulele prea fericitelor, să mă plîngeți ca și cum aș fi meritat Tartarul?»¹⁰⁷. Asupra destinului sufletului dincolo de mormînt, Iulian nu ne spune multe. Se pare că el credea în răsplata celor dreți și condamnarea celor păcătoși. El însuși imploră pe zeul Soare, să-i acorde, dacă-l crede demn, o existență eternă în sînul său. Totuși avea și îndoieli. Scriind filosofului Himerius, căruia îi murise soția iubită, Iulian face apel pentru a-l consola la toate resursele retoricii și amintirile istoriei, fără să-i spună că va revedea într-o lume mai bună, pe aceea pe care o plînge pe pămînt¹⁰⁸.

*

Acestea sînt religia și teologia solară a împăratului Iulian, filosofia sa religioasă, pe care el a expus-o îndeosebi în scrierile sale, *Discursul către Regele Soare* și *Discursul către Mama zeilor* (Cybele din Pessinonte), «două dintre cele mai grele piese ale literaturii grecești»¹⁰⁹.

Împăratul Iulian a luptat deci din 351 pînă la moartea sa, în 28 iunie 363, pentru triumful zeului persan Mithra, reprezentantul lui *Sol Invictus* — *Soarele Nebiruit*, contra lui Hristos, numit de el, în batjocură, «Galileeanul» și a Bisericii. El a înlocuit pe Hristos cu zeul persan Mithra, iar Sfintele Taine ale Bisericii, cu inițierile și misterele neoplatonice, mitriace, eleusinice și altele.

Sfîntul Grigorie de Nazianz, cunoscînd eforturile și elucubrațiile exegetice ale lui Iulian, se exprimă cu indignare astfel: «Deschide, deschide, Iuliane, sălile tale de spectacole. Într-adevăr, ce alt nume să dăm templelor tale? Să se adune poporul la sunetele crainicilor tăi! Arată-i interpretările oracolelor tale inspirate. Desfășoară în fața credincioșilor tăi cărțile tale de teologie și morală, teogonia lui Hesiod cu războaiele și bătăliile sale de zei, cu titanii, giganții, hydrele, cerberii și gorgonii săi. Evocă apoi pe Orfeu, cu lăuta și armoniile sale atrăgătoare. Să repete versurile sale: O, Zeus, cel mai glorios și cel mai mare dintre zei; O, tu, care te rostogolești în fumul berbecilor, al cailor și al câțirilor, mit destinat, fără îndoială, spre a arăta puterea vitală și fecunditatea zeului. Ar fi fost greu să se dea o idee în termeni mai aleși»¹¹⁰.

106. Amm. Marcellinus, *Res Gestae*, XXV, 3, 22—23, ed. C. V. Clark, t. I, p. 366. Libanius, *Oratio XVIII*, 272, ed. R. Förster, t. p. 355; Zosimos, *Ἰστορία Νέα* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonn, 1837, p. 134—165; vezi și ed. Mendelssohn, Leipzig, 1887; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 330 și 407, n. 36; I. Pulpea, (= Pr. prof. I. Rămureanu), *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului*, p. 53.

107. Libanius, *Oratio XVIII*, 272, ed. R. Förster, t. II, p. 355.

108. Împ. Iulian, *Ep. 201*, în *Lettres et fragments*, ed. J. Bidez, p. 229—231.

109. G. Mau, *op. cit.*, Vorwort, p. III—IV: «Die wohl zu den schwierigsten Stücken der griechischen Literatur gehören».

110. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discursul IV*, 115, Migne, P.G., XXXV, 653 AB. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 257 și 397, n. 34; W. Coch, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, în rev. cit., VII (1928), p. 1730.

Să mai adăugăm la acestea cultul și îmbătărea lui Iulian față de scumpă lui Eladă, de literatura și geniul ei, și vom putea înțelege apozitia sa de la creștinism.

Frumusețea fermecătoare a vechii culturi greco-romane a exercitat asupra umanității o atracție irezistibilă, mai ales în timpul Renașterii literelor și artei, în secolul al XVI-lea, când multe spirite alese din Italia și Franța, uimite de bogăția de cugetare a înțelepciunii antice, au devenit adevărați păgâni, făcînd, ca și Iulian Apostatul, abjurație în miinile lui Homer și Virgiliu.

Asociația mitraism-elenism este una dintre cele mai curioase pe care ne-o oferă viața zbuciumată a Apostatului. Împăratul Iulian elenul, care dorea restaurarea elenismului în Imperiul roman, a luptat pentru triumful zeului asiatic Mithra, pe care grecii l-au detestat. Pentru vechii greci, năvala asiaticului însemna năvala barbarului.

Ceea ce l-a interesat pe el a fost numai victoria asupra creștinismului, considerat de el «ateism» și «pata universului», indiferent de puterile aliate în această luptă. După opinia împăratului Iulian, «Galilenii (= creștinii) sînt bolnavi, contagioși, nebuni, sălbatici, ignoranți, obscuranțiști, neinstruiți, ateii, oameni fără religie, odioși, blestemați, obiectele miniei zeilor, avari, iubitori de argint, falsificatori și acaparatori de moșteniri, răzbunători înșelători și ipocriți în pretinsa lor caritate față de cei nenorociți»¹¹¹.

Politica religioasă a împăratului Iulian de a instaura elenismul (păgînismul) în Imperiul roman, și cultul zeului solar Mithra, după ce în ianuarie 313 Constantin cel Mare, prin edictul de la Milan acordase libertatea religioasă Bisericii, a fost combătută în unanimitate de istoricii creștini. Înaltele lui calități însă ca om de stat și militar, ca gînditor și împărat filosof, care ne amintesc de Marcu Aureliu (161—180), cu care Iulian a dorit să se compare uneori, au fost prețuite și evidențiate chiar și de scriitorii creștini.

Astfel, Prudențiu († după 405) face în *Apotheosis (Recunoașterea dumnezeirii lui Hristos)*, un frumos elogiu împăratului Iulian, în acești termeni: «Printre toți prinții, este unul care nu se sustrăgea. Din tinerețea mea era, cum îmi amintesc, un șef de armată foarte curajos, un legislator tot așa de celebru prin elocința ca și prin energica sa acțiune, un sfătuitor al patriei sale.

Pierdea însă acest titlu, cînd se amesteca în cele ale religiei, căci rămase iubitorul celor trei sute de mii de zei. A fost perfid față de Dumnezeu, dar nu a fost față de Roma»¹¹².

Istoricul francez Gaston Boissier, de asemenea, a observat just că «numai *soldatul* merită elogii fără rezervă»¹¹³. De aceea, după părerea sa, «opera lui Iulian putea să eșueze, căci lumea nu avea nimic de pierdut prin aceasta»¹¹⁴.

111. J. Viteau, *Julien l'Apostat* în *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VIII, Paris, 1925, col. 1942—1971, aici col. 1963.

112. Prudențiu, *Apotheosis*, 450, Migne, P.L., LIX, 960—961; Pierre de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 428.

113. Gaston Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, 8-e ed., Paris, sans date, p. 139

114. *Ibidem*, p. 142: «Son oeuvre pouvait échouer, le monde n'avait rien a y perdre».

Opera lui Iulian era de la început sortită insuccesului. Cu toată simpatia pe care o putem avea pentru cultura și spiritul său, totdeauna doritor de a fi de folos umanității, Iulian nu și-a ales drumul cel bun. El n-a înțeles, ca împărat, măreția Mîntuitorului Iisus Hristos și spiritul vremurilor care se anunțau. Lupta din 28 octombrie 312 de la Pons Milvius — Podul Vulturului, 13 km în sus de Roma, dintre Constantin cel Mare și Maxențiu, nu a rezolvat numai problema tronului, ci și problema altarului. Cu împăratul păgîn învins, a apus și strălucirea zeilor. O dată cu împăratul, a căzut și Pontifex Maximus — marele pontif păgîn. Sosise amurgul zeilor. Apoi, «culesul viilor fiind făcut, focurile s-au stins pe dealurile Muzelor»¹¹⁵.

Debemur morti nos nostraque (Datorăm morții pe noi și ale noastre), a spus Horațiu¹¹⁶.

Opera lui Iulian a fost ultima încercare serioasă de a restabili cultul zeilor în Împériul roman. În amurgul culturii eleno-romane, au căzut unele după altele divinitățile lumii antice, înlocuite de geniul creator și înnoitor al creștinismului.

O dată cu amurgul acestei culturi, s-a produs și «moartea zeilor».

Împăratul Iulian a fost învins de «Galileean», cum îi spunea el lui Iisus Hristos, a cărui religie a cucerit lumea prin bunătate, iertare și mai ales prin iubire, creînd o nouă împărăție. «*Iar împărăția lui Dumnezeu nu este mîncare și băutură, ci dreptate și pace și bucurie în Duhul Sfînt*» (Rom. 14, 17). «*Căci pentru aceasta a murit și a înviat Hristos, ca să stăpînească și peste morți și peste vii*» (Rom. 14, 9). Într-adevăr, «*Cuvîntul — Fiul lui Dumnezeu — trup S-a făcut și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr*» (Ioan 1, 14). «*Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încît pe Fiul Său cel Unul-Născut, L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*» (Ioan 3, 16). Iar Împărăția lui Dumnezeu nu va avea sfîrșit.

LEGĂTURI CULTURALE BISERICEȘTI ALE ROMÂNILOR CU KIEVUL *

Pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU

Relațiile româno-kievene pot fi înfățișate destul de greu într-un simplu referat de cîteva pagini. De aceea, ne vom limita la o prezentare generală a lor subliniind semnificațiile multiple pe care le-au avut pentru Bisericile Ortodoxe Rusă și Română deopotrivă.

Trebuie să reținem că aceste relații pot fi urmărite documentar încă de la începuturile statului kievean și pînă azi. În primele secole de

115. J. Bidez, *L'Evolution de la politique de l'empereur Julien*, în rev. cit., p. 461; Vezi și P. Le Cour, *Hellénisme et christianisme*, Paris, 1942.

116. Horatius, *Ars Poetica*, vers. 63, ed. F. Plessis et P. Lejáv, 8-e éd., Paris, 1911, p. 591; E. Pottier, *La vieillesse des dieux grecs*, în *Mélanges Bidez*, t. II, Bruxelles, 1934, p. 742.

* Referat susținut la Simpozionul dedicat Mileniului încreștinării Rusiei, Kiev, iulie, 1986.

existență a acestuia ne oferă date asupra relațiilor respective câteva descoperiri arheologice din vremea noastră. De pildă, în 1954 în așezarea prefeudală de la Dinogetia-Garvăn, din nordul Dobrogei, s-a descoperit un mic sigiliu de plumb, cu inscripții și imagini sfinte. Pe prima față Maica Domnului ca orantă; pe cealaltă o scurtă legendă în limba greacă: *σφραγ (ις) Μιχ (αήλ) π (ο) ιμενάρχου Ρωσίας* (sigiliul lui Mihail, arhiepiscopul Rusiei). Arheologul Ion Barnea a dovedit că este vorba de mitropolitul grec Mihail al Kievului (1130—1145), retras la Constantinopol, unde a trăit pînă după 1171. Prezența acestui sigiliu trebuie pusă în legătură cu vreo scrisoare a lui Mihail adresată unui alt ierarh, cu sediul la Biserica-Ţa-Garvăn, căci s-a dovedit că aici exista un străvechi scaun episcopal¹.

O serie de cruci-relicvar de factură rusească, kieveană, aparținătoare secolelor XII—XIII, au fost descoperite în diferite așezări prefeudale din Moldova, la Piatra Neamț, Cîndești-Neamț, Suceava-Șipot, Botoșani, Brăești, Ibănești, Vorniceni (toate în jud. Botoșani), Băiceni, Trifești și Cîrjoaia (în jud. Iași), Codăești și Dănești (în jud. Vaslui), Căbești-Bacău, alte două în Transilvania ș.a., toate dovedind că populația românească ortodoxă din aceste locuri avea multiple și îndelungate legături cu cnezatele rusești învecinate².

După întemeierea statelor românești medievale, Țara Românească și Moldova (sec. XIV), legăturile cu Kievul au continuat. De pildă, în timpul lui Alexandru cel Bun (1400—1432) avem primele știri despre negustorii Kievului care trec prin Moldova, fapt consemnat și de pelerinul rus Zosima, în 1419; alte legături sînt consemnate în timpul lui Ștefan cel Mare (1457—1504) de negustorul rus Atanasie Nikitin³. De altfel, în timpul domniei acestuia se înregistrează și legături de ordin politic cu Kievul. Se știe că în 1463 domnul moldovean s-a căsătorit cu Evdochia, fiica cneazului Oleg al Kievului, răposată după patru ani (14 sept. 1467) și înmormîntată în vechea biserică a mănăstirii Probota, alături de mama Domnitorului. În 1488, fiica sa Elena s-a căsătorit cu Ivan, fiul și moștenitorul marelui cneaz Ivan III al Moscovei. Elena a murit în 1509 și a fost îngropată într-o mănăstire din Moscova⁴. Legăturile culturale-bisericești pe care le avea atunci Moldova cu Moscova (o corespondență a mitropolitului Gherontie al Moscovei cu episcopul Vasile al Romanului) ca și legăturile și mai vechi cu Mitropolia Haliciului, ne duc la presupunerea că vor fi existat și legături cu Kievul. Presupunem că

1. I. Barnea, *Sigiliul unui ierarh al Rusiei în așezarea de la Garvăn*, în «Studii și Cercetări de Istorie Veche», an VII, nr. 1—2, 1956, p. 189—197.

2. Dan Gh. Teodor, *Obiecte de cult din secolele XII—XIII pe teritoriul Moldovei*, în «M.M.S.», LI, nr. 1—2, 1975, p. 74—93; Victor Spinei, *Les relations de la Moldavie avec le Byzance et la Russie au premier quart du II-e millénaire à la lumière des sources archéologiques*, în «Dacia», Nouvelle série XIX, 1975, p. 227—242; Victor Spinei și Gabriela Covaliuc, *Date noi cu privire la circulația unor obiecte de cult din secolele XII și XIII*, în «Studii și Cercetări de Istorie Veche», 27, nr. 3, 1976, p. 319—330. I. Barnea, *Arta creștină în România, 2. Secolele VII—XIII*, București, 1981, passim.

3. Gheorghe Bezviconi, *Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse*, București, 1962, p. 22.

4. Despre aceste legături: Pr. Paul Mihail, *Relații externe bisericești ale lui Ștefan cel Mare*, în rev. «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an XXXIII, nr. 3—4, 1957, p. 228—241.

unii din viețuitorii numeroaselor mănăstiri moldovene din timpul lui Ștefan cel Mare — poate și din Țara Românească — vor fi cercetat Lavra Pecerska din Kiev, pentru a se închina la sfintele moaște de acolo. În schimb, în drumul lor spre Muntele Athos sau Țara Sfântă, numeroși călugări sau pelerini kieveeni treceau prin Moldova și Țara Românească, bucurându-se de găzduire în mănăstirile noastre. Aceste lucruri au continuat și în secolele următoare, când avem mărturii sigure despre existența lor.

În secolul al XVI-lea se cunosc o serie de legături ale moldovenilor cu Lvovul — pe atunci în Polonia — ceea ce constituie pentru noi o mărturie în plus că trebuiau să existe și legături cu Kievul⁵.

Secolul al XVII-lea deschide noi perspective pentru dezvoltarea legăturilor culturale-bisericești ale românilor cu Kievul. După ce o parte a clerului și credincioșilor ortodocși din regatul polon au îmbrățișat uniunea cu Roma, la Brest-Litovsk în 1596, ierarhia ortodoxă a fost restabilită abia prin anii 1620—1621 de către patriarhul Teofan al Ierusalimului. Dar adevăratul îndrumător și salvator al Ortodoxiei ucrainiene a fost românul Petru Movilă, egumen al Lavrei Pecerska (1627—1633) și apoi «mitropolit al Kievului, Haliciului și a toată Rusia» (1633—1646). El este autorul cunoscutei *Mărturisiri Ortodoxe*, aprobate de un Sinod întrunit la Iași, în 1642, fondatorul Colegiului și apoi al Academiei duhovnicești din Kiev, ca și al altor colegii ortodoxe, spitale și tipografii — în care au apărut numeroase cărți de slujbă și de învățătură — restaurator al unor vechi biserici și mănăstiri ortodoxe. Nu încercăm să-l revizuiem pe mitropolitul Petru Movilă cu întreaga sa operă — și cu consecințele ei îndepărtate — numai pentru români. El nu este nici al românilor, nici al ucrainenilor, nici al Poloniei, *ci este al Ortodoxiei întregi*. Cu toate acestea, el a rămas nedespărțit cu sufletul de Moldova natală, ca și de Țara Românească, în care au domnit tatăl său Simion, precum și unii din frații și rudele sale. Două din cărțile lui erau închinare domnilor români: Moise Movilă al Moldovei, fratele său (cu o serie de «sfaturi» sau îndrumări potrivite pentru un domn) și Matei Basarab al Țării Românești. Pe frontispiciul multora din tipăriturile sale se găsea stema Movileștilor sau a celor două țări românești. În 1635 mitropolitul kivean a trimis o tiparniță lui Matei Basarab, care a fost instalată în mănăstirea de la Cîmpulung; au fost trimiși tot atunci și câțiva meșteri tipografi, în frunte cu Timotei Alexandrovici Verbițki, fostul conducător al tipografiei din Lavra Pecerska (prin 1642 lucra în locul său Ivan Kunotovici, fostul conducător al tipografiei Frăției Ortodoxe din Lvov; amândoi au pregătit mai mulți ucenici români). Un cărturar de seamă, Meletie Macedoneanul, a cumpărat cu banii săi, de la Kiev, a doua tipografie, pe care a instalat-o în mănăstirea Govora, din Oltenia, al cărei egumen era. Tipografia întemeiată de domnitorul Vasile Lupu la Iași în 1640—1642 — prima în Moldova — era dăruită sau cumpărată tot de la mitropolitul Petru Movilă; el a trimis aici și o echipă de meșteri tipografi, în frunte cu ieromonahul Sofronie Pociățki⁶.

5. Cf. Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, 1980, p. 606.

6. Cf. Gabriel Ștrempel, *Sprijinul acordat de Rusia tiparului românesc în secolul al XVII-lea*, în «Studii și cercetări de bibliologie», I, 1955, p. 15—12.

În 1640 domnitorul Vasile Lupu a întemeiat o școală superioară la mănăstirea Sf. Trei Ierarhi din Iași, după modelul celei de la Kiev. Mitropolitul Petru Movilă i-a trimis și un grup de patru profesori, în frunte cu ieromonahul Sofronie Pociatki — fost rector al Academiei din Kiev — care a fost numit profesor de retorică și rector al școlii, egumen la mănăstirea Trei Ierarhi și conducător al noii tipografii din Iași. Grupul de profesori kieveeni a funcționat pînă în 1646, cînd conducerea școlii a fost trecută în mîna unor dascăli greci. Mai adăugăm și faptul că bine-cunoscuta sa lucrare *Mărturisirea ortodoxă*, a fost aprobată de un sinod întrunit la Iași, în 1642, cu participarea unor reprezentanți ai Patriarhiei ecumenice, ai Mitropoliilor Kievului și Moldovei. Lucrarea a fost tradusă și tipărită mereu în românește, ajungînd la 19 ediții, din 1691 pînă în 1981. În felul acesta mitropolitul Petru Movilă a contribuit nu numai la renașterea culturală a ucrainienilor ortodocși, aflați pe atunci între granițele regatului polon — ci și la renașterea connaționalilor săi din Moldova și Țara Românească ⁷.

Un alt cărturar moldovean care a contribuit la promovarea raporturilor cu Kievul a fost mitropolitul Dosoftei (1671—1686). După ce a fost luat de regele Ian Sobieski al Poloniei și a fost nevoit să-și petreacă restul vieții în cetatea Stryi, lîngă Zolkiew — azi Nesterov († 1693), s-a angajat în anumite dispute teologice existente atunci în Biserica Ortodoxă Rusă. La cererea mitropolitului Varlaam Iasinski al Kievului și a patriarhului Ioachim al Moscovei, a tradus din grecește în slavo-rusă mai multe lucrări dogmatico-polemice patristice și post-patristice, mai ales cu privire la prefacerea Sfintelor Daruri. Astfel a tradus: 12 scrisori ale Sf. Ignatie Teoforul (de fapt numai 7 sînt autentice), Constituțiile Sfinților Apostoli, Istoria bisericească și privire mistică a lui Gherman al Constantinopolului (sec. VIII, de fapt o Tîlcuire a Sf. Liturghii), Dialog împotriva ereziilor și despre credința noastră a lui Simeon al Tesalonicului, o culegere de cuvîntări (Mărgăritare) ale unor Sfinți Părinți, o culegere de texte patristice și liturgice intitulată Despre prefacerea Sf. Daruri ș.a. ⁸.

Începînd cu epoca lui Petru cel Mare, cărturarii români — inclusiv cei aparținători Bisericii — manifestă tot mai mult interes pentru istoria slavilor răsăriteni. În 1674 a apărut la Kiev așa numita «Cronică a Kie-

7. Din bogata bibliografie consacrată mitropolitului kivean, menționăm doar cîteva lucrări privind legăturile lui cu românii: P. P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Moghila, archevêque de Kiev dans les Principautés roumaines*, Paris, 1926, 97 p.; P. P. Panaitescu, *Petru Movilă și românii*, în vol. *Contribuții la istoria culturii românești*, București, 1971, p. 575—595; G. Mihăilă, *Două scrieri literare ale lui Petru Movilă adresate compatrioților săi*, în vol. *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p. 183—228.

8. Cf. Ștefan Ciobanu, *Dosoftei, mitropolitul Moldovei și activitatea lui literară...*, Trad. din rusește de Ștefan Berechet, Iași, 1918, IV+220 p. (versiune rusă apărută la Kiev în 1915, cu anexe documentare); Alexandru Elian, *Mitropolitul Dosoftei și literatura patristică*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», an XCII, nr. 11—12, 1974, p. 1350—1375; Nestor Vornicescu (azi mitropolitul Olteniei), *Mitropolitul Dosoftei traducător și editor al unor texte patristice*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an L, nr. 9—12, 1974, p. 748—752. Idem, *Scrisori patristice și postpatristice în preocupările mitropolitului Dosoftei*, în «Mitropolia Olteniei», an XXVI nr. 9—10, 1974, p. 718—731; Același, *Dosoftei mitropolitul Moldovei apărător al epiclezei euharistice*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. XCV, nr. 7—8, 1977, p. 727—753.

vului» sau «Sinopsisul istoriei rusești» (alte ediții apar în 1678 și 1680). Ediția din 1680 are un capitol în plus despre «Libertatea slavilor» și alte 29 de capitole intercalate despre luptele cneazului Dimitrie cu tătarii (este de fapt o lucrare independentă, care se ocupă cu lupta de la Kuli-kovo din 1380), apoi încă șapte capitole, la urmă, despre războiul de la Cohrin și despre luarea Cinghirinului, cu luptele dintre ruși și turci din 1678—1679 (și acestea constituie o lucrare aparte). Ediția din 1680 a rămas oarecum definitivă, căci a fost reprodusă fără schimbări în zecile de ediții care au urmat, pînă la prima jumătate a secolului al XIX-lea (multe ediții ale Letopisețului lui Dimitrie al Rostovului reproduc în «Anexă» și Letopisețul de la Kiev). Autorul este necunoscut; totuși, indeobște este socotit ca autor arhimandritul Inochentie Ghizel, un german rusificat și trecut la Ortodoxie, ucenic al lui Petru Movilă și rector al Academiei din Kiev († 1683), care a supravegheat tipărirea primelor trei ediții⁹.

Cronica a fost tradusă în românește în trei rînduri. O primă traducere s-a făcut în Țara Românească în timpul lui Constantin Brîncoveanu, după ediția 1678, de un cărturar necunoscut (din această versiune se cunosc 6 manuscrise). Alta s-a făcut în Moldova, în 1753, de dascălul Evloghie, cunoscut și prin alte lucrări, după ediția 1680 (Ms. 770 în Biblioteca Academiei, din care se cunosc 4 manuscrise)¹⁰, iar a treia, făcută în 1757 în Țara Românească de către ieromonahul Lavrentie, dascălul de la Hurezi, tot după ediția 1680 (Ms. 2353 în Biblioteca Academiei; se cunosc două copii¹¹). Sinopsisul a fost tipărit în 1837 la mănăstirea Neamț, sub îngrijirea mitropolitului Veniamin Costachi, în «anexa cărții intitulată *Hronograf adică numărarea de ani...* (428 + 54 p.); partea întâi reprezintă traducerea Letopisețului sau hronografului bisericesc al lui Dimitrie al Rostovului (428 p.), iar partea a doua (54 p., numerotare separată), Cronica de la Kiev de care ne ocupăm (în 1832 marele cărturar român Gheorghe Asachi a tipărit, la Iași, *Istoria imperii rosiene* de Ivan Kaidanov în două părți)¹².

În aceeași perioadă s-au făcut și alte traduceri din anumite scrieri rusești similare. Așa a fost *Patericul din Lavra Pecerska din Kiev* — cuprinzînd minunile și învățăturile sfinților de aici — atribuit călugărului Nestor, tipărit în mai multe ediții, sub îngrijirea aceluiași Inochentie Ghizel în 1661. O primă traducere românească pare să fie cea făcută de Alexandru Dascălul în 1699—1700, la Episcopia Rîmnicului (Ms. 2452 din Biblioteca Academiei)¹³. Se pare că mai există o traducere, după care s-a făcut o copie în 1705 de către un ieromonah Silvestru de la Sinaia (Ms. 568 din Biblioteca Academiei)¹⁴. Era împărțit în trei părți, după autorii lor: «Nestor scriitorul de ani cel rusesc, Simeon episcopul Vla-

9. Amănunte la P. P. Panaitescu, *Istoria slavilor în românește în secolul al XVII-lea, Cronica lui Gheorghe Brancovici și Sinopsisul de la Kiev*, în «Revista istorică română», X, 1940, p. 100—129.

10. *Ibidem*, p. 102—103; Cf. și Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, B.A.R., I, București, 1978, p. 175.

11. *Ibidem* și vol. II, 1983, p. 254—255.

12. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 105.

13. G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, II, p. 275.

14. *Ibidem*, I, p. 142.

dimirului și al Sujdalului și Policarp, arhimandritul Pecerțcăi». Alte copii aparțin lui «Constantin dascălul slovenesc» din Țara Românească, în 1759 (Ms. 1838)¹⁵ și alta lui Ioan ieroschimonahul de la Rîșca, în Moldova (Ms. 2953)¹⁶.

Legăturile culturale-bisericești dintre români și Kiev s-au întărit însă și prin mijlocirea unor slujitori mai modești ai Bisericii, mai ales călugări. Ca și în secolele anterioare, monumentele istorice-bisericești ale Kievului, înalta viață duhovnicească și culturală din Lavra Pecerska, au atras numeroși închinători de neam românesc. De pildă, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea a făcut o lungă călătorie în Rusia-inclusiv la Kiev-egumenul Varlaam de la Cozia, care a ajuns ulterior episcop la Rîmnic, apoi mitropolit al Ungrovlahiei (în 1670 a tipărit la București o versiune românească a lucrării lui Ioanichie Galeatovschi, *Cheia înțeleșului*)¹⁷. În primii ani ai veacului al XVIII-lea fostul egumen de la Neamț Pahomie stă doi ani în Rusia. Reîntors în Moldova, a fost ales la scurt timp episcop la Roman, retras din scaun, a plecat a doua oară în Rusia, așezându-se în Lavra Pecerska, unde a trăit pînă la moarte († 1724, îngropat în paraclisul Sf. Ștefan)¹⁸. Misail episcopul Buzăului (1732—1739), retras din scaun și plecat cu trupele rusești în 1739, s-a stabilit la Kiev, unde a murit în anul următor¹⁹. Atunci și-a părăsit țara și mitropolitul Antonie al Moldovei, care a ajuns mitropolit la Cernigov și la Bielgorod († 1748). Tot în perioada aceasta avem știri despre cîțiva preoți și călugări ardeleni care au fost în Rusia, pentru a cere intervenția țarinei Elisabeta Petrovna pe lângă împărăteasa Austriei Maria Tereza, ca să nu fie siliți să accepte uniația sau pentru ajutoare materiale. Despre unii din ei avem știri sigure că au ajuns nu numai la Petersburg, ci și la Kiev. Așa a fost protopopul Eustatie Vasilievici din Brașov (1743—1744), care a primit numeroase ajutoare pentru biserica sa, ieromonahul Nicodim (1751 și 1757), preotul Ioan din satul Aciliu (j. Sibiu)²⁰.

Arhimandritul Vartolomeu Măzăreanu de la Putna a îndeplinit o misiune la Kiev prin 1757, iar în 1774 a înființat la Putna o școală teologică, cu un program asemănător cu al Academiei duhovnicești de la Kiev²¹.

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ca și în secolul al XIX-lea, se înregistrează alte nume de clerici români care au vizitat Kievul, și în speță Lavra Pecerska. Consemnăm, din numărul lor deosebit

15. *Ibidem*, I. p. 313.

16. *Ibidem*, II, p. 410.

17. Pr. Niculae Șerbănescu, *Varlaam, mitropolitul Țării Românești...*, în «Biserica Ortodoxă Română», an LXXXVI, nr. 12, 1958, p. 1126.

18. Ierom. Irineu Crăciunaș, *Episcopul Pahomie al Romanului*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an XXXV, nr. 9—12, 1959, p. 627—635; Pr. Constantin Voicescu, *Viața și activitatea episcopului Pahomie al Romanului*, în «Biserica Ortodoxă Română», an XC, nr. 5—6, 1972, p. 596—611.

19. T. G. Bulat, *Episcopul Misail al Buzăului. Știri noi despre călătoria și moartea sa în Rusia*, în rev. «Glasul Bisericii», an XX, nr. 9—10, 1961, p. 811—815.

20. Dr. Silviu Dragomir, *Relațiile bisericești ale românilor din Ardeal cu Rusia în veacul XVIII*, Sibiu, 1914, 55 p.

21. Dimitrie Dan, *Arhimandritul Vartolomeu Măzăreanu. Schiță biografică cu mai multe anexe*, în *An. Acad. Rom. Mem. Secț. Lit.*, t. XXXIII, 1910—1911, p. 243—347.

de mare, doar pe călugărul Chiriac din mănăstirile Neamț-Secu, în 1850—1851, care a vizitat atunci și alte țări ale Europei, lăsînd interesante însemnări de călătorie inclusiv o descriere detaliată a monumentelor istorico-bisericești din Kiev ²².

Dar în secolele XVIII—XIX putem înregistra și alte aspecte ale relațiilor culturale-bisericești româno-kievene, prin tinerii români care și-au făcut studiile la Academia duhovnicească întemeiată de compatriotul lor Petru Movilă. Despre «Leontie dascălul și ritorul» de la Tismana se spune că «au învățat în școlile latinești din vestita cetate a Kievului» ²³. Un preot de țară, Iancu din Sîncel jud. Alba, călugărit la Blaj, sub numele de Isaia, de asemenea învățase o vreme la Kiev ²⁴. Dimitrie Eustatievici, fiul protopopului Eustatie din Brașov, menționat mai sus, de asemenea a studiat la Kiev; în 1786 el a deschis primele cursuri de teologie și pedagogie la Sibiu, din care s-a dezvoltat apoi actualul Institut teologic universitar ²⁵. Dintr-o scrisoare a episcopului Amfilohie al Hotinului către Zosima, egumenul mănăstirii Lavra Pecerska, aflăm că fratele său Veniamin învățase meșteșugul zugrăviei la școala din Lavră, condusă de zugravul Vartolomei ²⁶.

Tot la Kiev a studiat o vreme transilvăneanul Gavriil Bănulescu-Bodoni (1746—1821), continuînd în insula Patmos, la Smirna, Athos și Constantinopol, unde s-a călugărit. A fost profesor la Iași și la Poltava, episcop-vicar al Mitropoliei Moldovei, cu titlul de «Cetatea Albă și Tighina» (1791), mitropolit al Moldovei, doar pentru cîteva săptămîni, arestat de turci și dus la Constantinopol (1792); a plecat în Rusia, ajungînd mitropolit al Poltavei (1793—1799) și apoi al Kievului (1799—1803), fiind astfel al doilea român care a ocupat scaunul mitropolitan de aici; între anii 1808—1812 exarh al Bisericii din Țara Românească și Moldova, iar după 1813 mitropolit al Basarabiei cu reședința în Chișinău († 30 martie 1821) ²⁷.

În secolul al XIX-lea, mai ales în a doua jumătate a lui, numărul bursierilor români la Kiev a fost mult mai mare. Din rîndul acestora se vor recruta cîțiva ierarhi de prestigiu, profesori universitari sau la seminariile teologice, protopopi și preoți parohi. Consemnăm între ei pe Filaret Scriban (1808—1873), călugărit și hirotonit ieromonah în Lavra Pecerska de mitropolitul Filaret Amfiteatrov care-i dă numele său, fiind primul român care a obținut titlul de magistrul în Teologie și Litere (1842), devenit rector al Seminarului de la Socola-Iași și arhieru titular; Melchisedec Ștefănescu (1823—1892), care a obținut același titlu

22. C. Giuglea, *Călătoriile călugărului Chiriac de la mănăstirea Secu*, în «Biserica Ortodoxă Română», an LIV, nr. 5—6, 1936, p. 306.—334 (și extras).

23. G. Bezviconi, *op. cit.*, p. 140.

24. Timotei Cipariu, *Acte și fragmente*, Blaj, 1855, p. 107.

25. Din bogata bibliografie asupra lui, cităm doar pe: Iosif Pervain, *Dimitrie Eustatievici*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, series Philologica, fasc. 1, 1958, p. 27—47; Nagy Bela, *Dimitrie Eustatievici à l'Academie de Kiev*, în *Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis, Sectio Philologica*, tomus VII, Budapest, 1967.

26. G. Bezviconi, *op. cit.*, p. 179.

27. În afară de lucrările rusești ale lui Axentie (Acsentie) Stadnițki din 1894 și V. Cechovski (Kiev 1905), menționăm lucrarea prof. Ernst Chr. Suttner, *Metropolit Gabriel Bănulescu-Bodoni, Zur rumänischen Kirchengeschichte und Kirchenrechtsordnung in der Phanariotenzeit*, în *Ostkirchliche Studien*, 22 Band. Heft 4, 1973, p. 281—301.

(1851), devenit episcop al Dunării de Jos și al Romanului, apreciat istoric, membru titular al Academiei Române; arhimandritul Teoctist Scriban (1851) profesor de Seminar; Ghenadie Enăceanu, care a făcut studii între 1861—1865, viitor episcop la Râmnic și autor de lucrări istorice, inclusiv traduceri și prelucrări din rusește; Silvestru Bălănescu (1873) episcop de Huși, ambii cu titlul de «candidați în teologie». Spre sfârșitul secolului, numărul bursierilor a fost mult mai mare, am putea spune că s-a dus o acțiune susținută în vederea trimerii de tineri români la Academia duhovnicească din Kiev. Episcopul Melchisedec Ștefănescu a rînduit prin testament ca din averea lui să se constituie o fundație, din care să se acorde o bursă anuală de 1000 lei (sumă însemnată pe atunci), pentru studii la Kiev. Au beneficiat de ajutorul său, în ultimul deceniu al veacului trecut, continuînd pînă în preajma primului război mondial, următorii: Constantin Nazarie, mai tîrziu profesor la facultatea de Teologie din București, Nicolae Filip, profesor și director de seminar, Gherasim Miron, arhimandrit și profesor de seminar, Clement Bontea, protopop la Focșani, Ioan Țincoca, preot în Iași, profesorii George Samurianu și Teodor Ghiga, Ștefan Berechet, viitor profesor universitar, preoții Victor Cervescu, Ludovic Cosma ș.a. Cel mai de seamă teolog român care a studiat la Kiev a fost Nicodim Munteanu (1864—1948), viitorul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, care a studiat aici între anii 1890—1895²⁸.

Majoritatea acestor bursieri au făcut o serie de traduceri din literatura teologică rusă în românește. De pildă, Filaret Scriban și, mai ales, Melchisedec Ștefănescu, au tradus și prelucrat o seamă de manuale pentru învățămîntul teologic seminarial (*Liturgica* lui Ivan Scvorțev, *Dogmatica* lui Antonie al Kievului ș.a.); Teoctist Scriban a tradus *Omiletica* fostului său profesor Iacob Amfiteatrov (2 vol. Iași, 1856—58); Silvestru Bălănescu (ajutat de Constantin Nazarie, Gherasim Miron și, Nicolae Filip) a tradus *Dogmatica* fostului său profesor Silvestru Malevanschi, devenit episcop titular de Canev și vicar al Mitropoliei Kievului; la toate acestea se adaugă o serie de lucrări traduse după alți teologi ruși, din alte centre teologice: arhiepiscopul Filaret al Cernigovului, mitropoliții Filaret Drozdov și Macarie Bulgacov ai Moscovei, profesorii Nicolae Rojdestvenski din Petersburg, I. S. Berdnicov din Cazan ș.a.

În prima jumătate a veacului nostru, cel mai de seamă traducător din literatura teologică rusă a fost Nicodim Munteanu, viitorul patriarh. Lui i se datorează zeci de volume traduse după arhiepiscopii Sergiu al Vladimirului și Inochentie al Odesei, profesorul A. P. Lopuhin, preoții Constantin Stratilatov, Grigorie Petrov și Serghie Cetfericov, din Lev Tolstoi ș.a. Prin lucrările acestora, teologii și preoții români, necunosători ai limbii rusești, au putut cunoaște contribuțiile deosebite ale ierarhilor și profesorilor de la Kiev la progresul general al Teologiei ortodoxe²⁹.

28. Vezi despre ei: Axentie Stadnîtki, *Românii care au studiat în școlile teologice rusești*, Chișinău, 1891, 75 p. (rusește); Arhîereul Veniamin Pocitan, *Ștudenți teologi moldoveni la Academia spirituală din Kiev*, în «Biserica Ortodoxă Română», an LXIII, 1945, p. 561—570.

29. O listă a acestor lucrări la Mircea Păcurariu, *Traduceri românești din literatura teologică rusă pînă la sfîrșitul secolului XIX*, în «Studii teologice», an. XI, nr. 3—4, 1959, îndeosebi p. 201—212.

Sperăm că în referatul nostru foarte succint am izbutit să punem în lumină măcar aspectele principale ale legăturilor culturale-bisericești ale românilor cu Kievul, legături care au continuat cu rezultate rodnice sub patriarhii Moscovei și a toată Rusia Alexei și Pimen și cei ai Bisericii Ortodoxe Române Nicodim, Justinian și Iustin. Considerăm că ele trebuie continuate și în viitor, în duhul dragostei frățești și al păcii, nu numai în virtutea unor tradiții multisekulare, ci și ca un omagiu adus aceluia care au lucrat în trecut pentru promovarea unor astfel de relații.

TRADUCERI ROMANEȘTI DIN LITERATURA TEOLOGICĂ RUSĂ ÎN SECOLUL AL XIX-LEA *

Pr. prof. dr. VIOREL IONIȚĂ

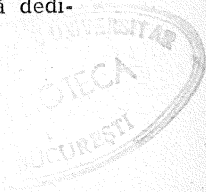
Legăturile frățești dintre Biserica Ortodoxă Rusă și Biserica Ortodoxă Română, care își au începutul încă din secolul al XIV-lea, s-au manifestat de-a lungul timpului în diferite forme. Între acestea amintim călătoriile mai multor călugări, preoți și vlădici din Țările Române, plecați după ajutoare, ori spre a cere mijlocirea țărilor ruși pentru românii ortodocși din Ardeal, asupriți de Habsburgii catolici. Mai mulți ierarhi români sînt trimiși ca soli diplomatici la curtea țărilor ruși, apoi cîtorva vlădici români retrași în Rusia, li se încredințează conducerea unor eparhii de seamă de acolo, iar unii ierarhi ruși păstoresc în Principatele Române în vremea războaielor ruso-turce. Numeroși clerici ruși călătoresc prin Țările Române, iar mulți călugări ruși se așează în mînăstirile noastre, mai ales în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

La acestea se adaugă relațiile culturale bisericești care au culminat în secolul al XIX-lea cu traducerea în românește a unui număr mare de lucrări teologice din limba rusă. Ne-am oprit asupra secolului al XIX-lea, întrucît în acest timp se înregistrează cel mai mare număr de astfel de traduceri. Acest lucru s-a datorat numărului mare de bursieri români care și-au desăvîrșit studiile la seminariile și Academiiile duhovnicești din Rusia și care, întorși în țară au făcut cunoscută printre români literatura teologică rusă prin traduceri și prelucrări. Dintre aceste lucrări amintim următoarele :

1. Sf. Dimitrie al Rostovului, *Apologia*, trad. de ierodiaconul Ștefan, Iași, 1803.

Apologhia adecă răspuns de mîngiere către cel scîrbit. Ce s-au alcătuit de cel întru sfinți părintele nostru Dumitrie, Mitropolitul Rostovului. Tălmăcită din limba slovenească în cea rumînească. Iară acum întru acest chip tipărită, întru a doao domnie aicea a prea luminatului nostru Domn. Io Alexandru Moruz Voievod. Cu blagoslovenia și cheltuiala prea sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit a toată Moldavia Kiriu Kir Veniamin. În tipografia Sfîntei Mitropolii în Iași. La anul de la Hs. 1803. De Gherasim Ierodiacon Tip(ograf).

* Referat susținut la cea de-a doua Conferință bisericească internațională dedicată Mileniului încreștinării Rusiei, Moscova, 11—19 mai, 1987.



2. Sf. Dimitrie al Rostovului, *Viețile sfinților*, trad. de ierodiaconul Ștefan, 12 vol., Neamțu, 1807—1815.

Întru slava sfintei și cei de o ființă și de viață făcătoarei și nedes-părțitei Troițe a Tatălui și a Fiului și a Sf. Duh. În zilele prea blagocestivului singur stăpînitorului marelui Domn Împărat Alexandru Pavlovici a toată Rossia. Iproci. Iproci. Iproci. Cu blagoslovenia prea sfințitului și îndreptătorului Sinod și al aceluiași Cilen și Exarh în Moldavia, Valahia și Basarabia, a preaosfințitului Mitropolit Kirio Kir Gavriil. Cu ajutorul binecredincioșilor și de Hs. iubitorilor patrioți.

S-au tipărit această sfîntă și prea folositoare carte ce cuprinde întru sineși Viețile sfinților din luna lui noiembrie, care acum s-au tălmăcit din limba rusască în cea românească, lîngă care s-au mai adăogat oare care și din cea grecească spre mai mult folos de obște.

În sfînta mînăstire Neamțul întru a sa tipografie. În vremea Prea Cuvioșiei sale Kir Ioan arhimandrit și stareș sf(i)n(telor) m(o)n(astiri) Neamț(ului) și Secului. La anul 1811, mai 6.

3. *Arătare sau adunare pre scurt a dumnezeștilor dogme ale credinței*, Neamțu, 1816.

Arătare sau adunare pre scurt a dumnezeștilor dogme ale credinței. Alcătuită de Prea înțeleptul Athanasie de la Paros... Și întrebările cu răspunsurile ceale theologhicești ale sf(i)ntului Athanasie cel Mare. Și istoria pentru împărăchiarea cea pentru purceaderea Prea Sfințului D(u)h al prea înțeleptului arhiepiscop al Novgorodiei Theofan Procopovici. Și Cuvînt pentru purcederea Prea Sf(i)ntului D(u)h al prea înțeleptului către ieromonahi. Macarie Macri.. Neamțu, 1816.

4. Platon al Moscovei, *Catihisis*, Chișinău, 1816.

Catihisis. Alcătuit în scurt pentru slujitorii bisericești, preoți, diaconi și clerici, mai ales pentru lesnirea științei de rost, cînd intră ei în slujbele bisericești. Cu adăogirea locurilor din Sfînta Scriptură, din pravilele sfinților Apostoli și a sfinților Părinți, și din duhovnicescul reglament, care pravile deosebit atrîna asupra preoții. Scos din cel slavonesc și tipărit în Exarhiceasca Tipografie a Chișinăului. Anul de la Hs. 1816. Luna lui februarie.

5. *Datorințele presviterilor parohialnici*, Buda, 1817.

S-au tipărit cartea aceasta despre datorințele presviterilor parohialnici din cuvîntul lui Dumnezeu, a îndrepterilor sobornicești și a învățătorilor bisericești, alcătuită întîia oară în Saint-Petersburg la anul Domnului 1776. După aceea cu blagoslovenia Excelenței sale Preasfințitului și Preavrednicului Arhiepiscop și Mitropolit al Carlovețului Domnului Ștefan, pre limba slaveno-serbească, pentru părțile cele kesaro-crăiești, s-au tipărit în Buda cu tipariul crăeștei Tipografii a Universității din Pesta la anul 1798; și acuma din cuvînt în cuvînt în limba românească întoarsă cu același tipariu iarăși în Buda s-au tipărit, la anul de la zidirea lumii 7325 iară de la întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu 1817 in-dictul 5.

6. *Pentru scoposul rossieneștii însoțiri a Bibliei*, Chișinău, 1818. Pentru scoposul rossieneștii însoțiri a Bibliei și mijlocire spre dobîndirea lui. La sfîrșitul lucrării se menționează: S-au tălmăcit de pe limba

rossienească și s-au tipărit în Exarhiceasca Tipografie a Basarabiei, în Chișinău, Anulu 1818, în luna lui mai.

7. *Sfățuire de la Societatea biblică*, Chișinău, 1821.

Sfățuire de la comitetul bibliceștii rossieneștii Societăți.

8. *Socoteala Societății biblice pe anul 1820*, Chișinău, 1822.

Socoteala comitetului bessarabicești despărțiri a rossieneștii bibliceștii Soțietăți pentru 1820. Tălmăcită de pre cea rusească de K.A.S. Marțella. S-au tipărit în Duhovniceasca Tipografie a Bessarabiei, în Chișinău, anul 1822.

9. *Socoteala Societății biblice pe anul 1822*, Chișinău, 1823.

Socoteala comitetului bessarabiceștii despărțiri a rossieneștii bibliceștii Societăți pentru anul 1822. S-au tipărit în Duhovniceasca Tipografie a Bessarabiei în Chișinău, la anul 1823.

10. *Instrucția blagocinului*, Chișinău, 1827.

Instrucția blagocinului bisericilor mai giosu însemnate.

11. *Instrucția blagocinului*, Chișinău, 1828.

Instrucția blagocinului asupra monastirilor. S-au tălmăcit pe limba moldovenească de pe cea slavonească și s-au tipărit în Duhovniceasca Tipografie a Bessarabiei în Chișinău, anul 1828.

12. *Învățătura creștinească*, Chișinău, 1828.

Începuturile învățaturii creștinești sau sfînta istorie în scurt și ca-tihizisul în scurt. S-au cercetat și s-au îmbunătățit de preasfîntul îndreptătorul Sinod, și s-au tipărit acum a patra oară după prea înalta poruncă a Împărăteștii sale măririi, spre a se întrebuița în școli. În Tipografia Sinodului cea de la Moscova, 1804. S-au tălmăcit și pe limba rusească și s-au tipărit în Duhovniceasca Tipografie a Chișinăului la anul de la Hs. 1828.

13. *Pentru mărturisire*, trad. de Constantin Filatov, Chișinău, 1832.

Pentru neapărata trebuință a mărturisirii cei din gură înaintea preotului.

14. *Învățătură... din pravile*, Chișinău, 1833. Romînește și rusește.

Învățătură scoasă din pravile (le) Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți, carea se dă în scris de la arhiereu preotului de nou hirotonisit ca să o cetească adeseori.

15. *Oglinda omului din lăuntru*, trad. de ierom. Chiriac, Neamțu,

1833. Oglinda omului celui din lăuntru. Întru carea fiește carele pre noi sine se veade, cunoaște starea sufletului său și după aceea poate iconomisi îndreptarea sa. Pusă înainte în 10 figuri cu arătarea lor. Tălmăcită din slovenească în (sf(i)nta Monastirea Neamțului din îndemnarea duhovnicească. Și tipărită cu cheltuiala smeritului Mitropolit Veniamin. În Tipografia aceiaș sfînte Monastiri, și în daru împărățită la frații și surorile Sfintelor Monastiri Neamțul, Secul, Agapia și Văratecul. În vremea prea cuviosului Arhimandrit și Stareț al sfintelor Monastiri Neamțului și Secului Kir Dometian. 1833. De schimonahul Isaia Tipografal.

16. *Shimonahul Platon, Viața starețului Paisie*, trad. de ieromonahul

Chiriac, Neamțu, 1836.

Viața Prea Cuviosului Părintelui nostru Starețului Paisie. Adunată de la mulți scriitori și alcătuită rusește de sfînția sa părintele Schimona-

hul Platon. Iar acum tălmăcită moldovenește și dată în tipariu. În zilele pre(a) înălțatului nostru Domn Mihail Grigoriu Sturza V(oe)v(o)d. Cu blagoslovenia Preașfințitului Mitropolit Kiriu Kir Veniamin. În stăreția pre(a)cuviosului Arhimandrit și Stareț al Sfintelor Monastiri Neamțului și Secului, Kir Mardarie. În Sfânta monastire Neamțul, anul 1836, iunie 16.

17. *Sf. Scriptură pe scurt și marele Catehism*, trad. de Eufrosin Poteca, Buzău, 1836. Sfânta Scriptură pe scurt, cuprinsă într-o sută și patru istorii, culese din Biblie și din Evanghelie, și urmată de un mare Catehism pentru Seminare. Cu blagoslovenia prea sfințiților Episcopi ocîrmuitori sfintei Mitropolii : Kir Neofit al Rîmnîcului, Kir Ilarion al Argeșului, Kir Kesarie al Buzăului. Tălmăcite din grecește de Eufrosin Poteca arhimandrit motrean. În Tipografia Sfintei Episcopii Buzău. La anul mîntuirii 1836.

18. Ioanichie Galeatovschi, *Praștie*, trad. de ieromonahul Chiriac, Neamțu, 1837.

Praștie carea s-au tipărit în zilele binecredinciosului Domn Mihail Grigoriu Sturza Voievod. Cu blagoslovenia Preașfinției Sale Kiriu Kir Veniamin, Mitropolit Sucevii și Moldaviei. Prin osîrdia Prea Cuviosului Arhimandrit și Stareț al Sfintelor Monastiri Neamțului și Secului Kir Mardarie. În sfînta Monastire Neamțul. Întru însași a sa tipografie. La anul 1837. De ieromonahul Chiriac tipografu.

19. Platon al Moscovei, *Drept slăvitoarea învățatură*, trad. de Veniamin Costachi, Iași, 1839.

Drept slăvitoarea învățatură sau cuprindere a de D(umne)zeu cuvîntării hristianesti a lui Platon mitropolitul Moscovei. Tălmăcită din limba nemțească în cea grecească de D. Corai ; iară acum în cea rumînească de smeritul V(eniamin) C(ostachi) M(itropolit) M(oldaviei). Cu toată cheltuiala Prea Cuvioșiei Sale Arhimandrit al Rîșchii D. Isaie. Spre folosul tinerimii rumînești. S-au dat la lumină în tipografia S(fintei) Mitrop(olii) a Iașului, 1839.

20. *Datoriile călugărilor*, Chișinău, 1841.

Datoriile călugărilor a unora cătră alții în viața lor cea de obște. S-au tipărit rusește la Sanctpeterburg în Tipografia Preașfintului Sinod la 1816 în luna lui August. Iară de pre cea rusească s-au tălmăcit pe limba moldovenească și s-au tipărit în duhovniceasca tipografie a Bessarabiei, în Chișinău, la anul 1841 în luna lui august.

21. Filaret al Moscovei, *Catehismul cel mare*, Chișinău, 1844.

Catimizul creștinesc cel prealarg a pravoslavnicii catoliceștii a Răsăritului Biserici. S-au cercetat și s-au îmbunătățit de Preașfintul îndreptătoriu Sinod și s-au tipărit pentru a se învăța în școli, și spre întrebuințarea tuturor pravoslavnicilor creștini. După preainaltă a împărăteștii sale Măririi poruncă. Moscova, în Tipografia Sinodului. Anul 1839. S-au tălmăcit de pe limba rusască și s-au tipărit în Duhovniceasca Tipografie a Bessarabiei din Chișinău, 1844, anul.

22. Inochentie de Camciatca, *Povățuitor la împărăția cerurilor*, Iași, 1846.

Povățuitoriu la împărăția cerurilor. S-au tipărit cu voia și cu blagoslavia Înalt Preasfințitului Mitropolit al Moldoviei Kirio Kir Meletie cavaler a mai multor ordine. În zilele prea înălțatului nostru Domn Mihail Grigoriu Sturza Voevod, Iași în Tipografia Sfintei Mitropolii, 1846.

23. *Viața Sf. Mitrofan cel Nou*, trad. de ierodiaconul Augustin, Neamțu, 1848.

Viața și petrecirea celui întru sfinți Părintele nostru Mitrofan cel Nou episcopul Voronejului. Acum întâi tălmăcită din slavinește. În zilele binecredinciosului nostru Domn Mihail Grigoriu Sturza V(oe)v(od) și a preasfinți(tului) Kiriu Kir Meletie Mitropolit Moldaviei. Prin sîrguința prea cuviosului Arhimandrit și Stareț Sfintelor Monastiri Neamțului și Secului Kir Neonil. De către ierodiaconul Avgustin dupre originalul prea sf(î)ntu(lui) îndreptătorului Sinod cel tipărit în Moscova la anul 1838. Și tipărită în Tipografia Monastirii Neamțului la anul 1848.

24. *Descriere despre crucea Domnului*, trad. de Spiridon Badescu, București, 1852.

Descriere despre crucea Domnului. Tradusă de ierodiaconul Catedralei din București, Spiridon Badescu, Ediția întâia, București, 1852, În tipografia lui Anton Pann.

25. *Sfaturi sufletești*, trad. de Anania Melega, București, 1852.

Cărtică cu douăzeci și patru sfaturi sufletești pentru orice treaptă și vîrstă. Cu alăturarea de rugăciuni către Domnul Dumnezeu — ale Sf. Dimitrie al Rostovului făcător de minuni și a lui Ambrozie al Mediolanilor. Traduse și tipărite de ierodiaconul Anania Melega, București, Tipografia Sf. Mitropolii, iulie 1852.

26. Ioan Scvorțev, *Liturgica*, prelucrare de Melchisedec, Iași, 1853.

Manualu de Liturgică sau servirea de Dumnezeu a Bisericii Ortodoxe. Prelucrat pentru școlile clericale din Moldova de protosinghelul Melchisedec magistrul de teologie și profesor în Seminaria centrală. Iași, Buciumul român, 1853.

27. Ieroshimonah Serafim, *Proshinitar al Sf. Munte Athos*, trad. de Anania Melega, București, 1856.

Proschinitaru al Sfîntului Munte al Atonului sau descrierea pe larg a sfintelor locașuri ce sînt zidite de atîtea veacuri împrejurul acestui sfînt munte și la care evlavioșii dreptcredincioși merg spre închinăciune.

Această descriere este compusă de profesorul din Academia Sant-Petersburgului și călugărit în mînăstirea și noua lavră a Rusicului din acest Sfînt munte, ieroshimonahul Serafim : după care acum întâiași dată s-a tradus în limba română de cel dintre toți smerit ieromonahul de la mînăstirea Sfîntului Ioan din orașul București, Anania Melega, cît și prin sîrguința și toată îndemînarea a sfinției sale monahul Varnava Lukianov, din chinovia sfintei mînăstiri a Esfigmenului, care s-a ostenit cu observația lucrurilor acelora și adunarea lor cîte adică nu era nici cunoscute nici dăsluite nații române.

Tipărite în zilele prea înălțatului nostru Domn Barbu Dimitrie Stirvei V. V., cu blagoslovenia Prea Sf(ințitului) Arhiepiscop și Mitropo-

lit al Ungro-Vlahiei D. D. Nifon, București, Tipărit în Tipografia Națională a lui Iosif Romanov și comp. 1856.

28. Iacob Amfiteatrov, *Omiletica*, trad. de Theoctist Scriban, Iași, 1856—1858.

Omiletica sau știința despre literatura bisericească, de ieromonahul Theoctist Scriban, profesor de Teologie și inspector în Seminaria Centrală. Tom. I (Secția I și a II-a), Iași, 1856, Tipografia lui Adolf Bermann.

29. *Pentru pomenirea răposaților*, trad. de Anania Melega, București, 1858.

Pentru pomenirea răposaților și pentru moartea oamenilor celor drepți și a celor păcătoși, acum întâiași dată scoase din cărticia întâiu și a doua, ce este tipărită de către țensura Duhovniceștii Academii din capitala Moscovei, la anul 1845 și tradusă în românește de smerit ieromonahul Anania Melega. București. Imprimeria Națională a lui Iosif Romanov et Comp. 1858, aprilie.

30. *Pentru credință și viață creștinească*, Chișinău, 1862. Românește și rusește.

Pentru credință și viață creștinească. Chișinău, 1862. S-au tălmăcit de pe limba rusească pe cea moldovenească și s-au tipărit cu dezlegarea sfântului îndreptătorului Sinod, în Tipografia Casii Arhieresti. În Chișinău, 1862.

31. *Pastorala*, trad. de Melchisedec, București, 1862.

Teologia pastorală. Parte tradusă, parte prelucrată, despre mai mulți autori: Antonie, Amfiteatrov, Chiril, Reichenberg etc., de Arhceimandritul Melchisedec, Locoteinent de Episcop al Hușilor. Pentru Seminarile din România. Librariu Editoriu George Ioanid, București, Imprimeria lui Stephanu Rassidescu, 1862.

32. *Construcțiune și meditațiune asupra omului căzut*, trad. de Anania Melega, București, 1862.

Construcțiune și meditațiune asupra omului căzut. Utili aduceri aminte a ambelor părți ce se retrag la viața singulară: și cunoștințe despre misteriiile leturgii sau misa romano-latinilor, și rînduiala Bisericii armenice: Aspicio asupra credinței celei mai contemporane a iudeilor și a coranului a mometan(ilor). Cu binecuvîntarea Eminenței Salle Arhiepiscop și Mitropolit al Romîniei D. D. Nifon în zilele Domnitorului constituțional Alexandru Ioan I de Ieromonahul Anania Melega din Sf. Mitropolie. Și tipărită cu cheltuiala d-nei Onorabila amatoare de înmulțirea cărților religioase Evdokia Iliasca, București, Tipografia Oprea Demetrescu, 1863, iulie.

33. *Istoria bisericească*, trad. de Ioan Germanescu, 2 vol. București, 1866—1874.

Manualu de Istoria bisericească, pentru seminariile Romîniei. Partea I. Censurată de Sînta Mitropolie. Traducțiune din rusește de Ioan Germanescu. Profesoru în Seminarul Eparhiei Sîntei Mitropolii. București, Imprimeria Stephanu Rasidescu, 1863.

34. Radion Putiatin, *Învățăături scurte*, trad. de Ioan Neaga, Chișinău, 1864.

Învățăture scurte a protoiereului Radion Putiatin. S-au tălmăcit de pe ruscă pe limba moldovenească de Preotul Ioan Neaga și s-au tipărit cu dezlegarea sfântului îndreptătorului Sinod, Chișinău, în Tipografia Casii Arhieresti, 1864.

35. *Monoducțiune către necesitățile corpului*, trad. de Anania Melega, București, 1865.

Monoducție către necesitățile corpului și dezvoltarea rațiunii, după dorința sufletului, decis a conrăspunde Creatorului său prin pocăință. Compusă pe baza sintei doctrine și adăogată cu sante rugăciuni, date la lumină din slavono-rusește, la anul 1852 : a căroro eroare și defecte modificându-se și punându-le în regula cuvenită, s-au retipărit, spre profitul comun, cu binecuvîntarea Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit al Ungro-Vlahiei și Primat al României D. D. Nifon de fostul profesor și rectore Ieromonahul Anania Melega, din Sf. Mînăstire Căldărușani, 1865, București, Tipografia Toma Teodorescu.

36. Ioan Scvorțev, *Învățăture catihizicești*, trad. de Nicolae Danielevschi, Chișinău, 1866.

Învățăture catehizicești, vorbite de protoiereul I. Scvorțev, în soborul Sfintei Sofiei din Kiev. S-au tălmăcit de pe limba ruscă pe cea moldovenească de Protoiereul Nicolai Danielovski, Chișinău, în Tipografia Casii Arhieresti, 1866.

37. *Fragment asupra distrugerii Ierusalimului*, trad. de Anania Melega, București, 1869.

Fragment istoric asupra ultimei distrucții a Santei Cetăți Ierusalimului și a capitulării Vizantie, Roma Nouă acum Constantinopole... de Ieromonahul Anania Melega confesorele Regimentului de Călărași. Un volum în trei părți. București, 1869, ianuarie 21.

38. *Acatistul patimilor*, trad. de Anania Melega, Buc., 1869.

Acatestulu patemiloru D(omnu)lui nostru Iisus Hristos. Înțiași dată compus și tipăritu în limba slavonă în renumita lavra Chievlui, la anul 1859. Iară acumu tradusu de smeritulu Ieromonah Anania Melega confesorele Regimentului de Călărași, București, Tipografia Națională, 1869, martie 3...

39. *Obligațiunile familiare*, trad. de Theoctist Scriban, București, 1870.

Tractat theologic moral-creștinesc pentru obligațiunile familiare. Lucrat și publicat... de Arhimandritul Theoctist Scriban..., București, Tip. Curții, 1870.

40. *Predici*, trad. de Sp. Badescu, București, 1871.

Predicile Duminicilor și ale serbatorilor de preste tot anul. Traduse din rusește de Preotul Spiridon Badescu superiorul Catedralei Curtea Veche. Cu binecuvîntarea Prea Sfințitului Arhiepiscop, Mitropolit și Primat al României D. D. Nifon, 1871, București, Tipografia Toma Teodorescu.

41. Filaret al Cernigovului, *Patristica*, trad. de Ghenadie Enăceanu, București, 1878.

Patristica sau studiul istoric asupra părinților bisericești. Tradusă de Archimandritul Genadie Enăceanu, București, Tipografia Curții, 1878.

lit al Ungro-Vlahiei D. D. Nifon, București, Tipărit în Tipografia Națională a lui Iosif Romanov și comp. 1856.

28. Iacob Amfiteatrov, *Omiletica*, trad. de Theoctist Scriban, Iași, 1856—1858.

Omiletica sau știința despre literatura bisericească, de ieromonahul Theoctist Scriban, profesor de Theologie și inspector în Seminarul Centrală. Tom. I (Secția I și a II-a), Iași, 1856, Tipografia lui Adolf Bermann.

29. *Pentru pomenirea răposaților*, trad. de Anania Melega, București, 1858.

Pentru pomenirea răposaților și pentru moartea oamenilor celor drepti și a celor păcătoși, acum întâiași dată scoase din cărticia întâiu și a doua, ce este tipărită de către țensura Duhovniceștii Academii din capitala Moscovei, la anul 1845 și tradusă în românește de smerit ieromonahul Anania Melega. București. Imprimeria Națională a lui Iosif Romanov et Comp. 1858, aprilie.

30. *Pentru credință și viață creștinească*, Chișinău, 1862. Românește și rusește.

Pentru credință și viață creștinească. Chișinău, 1862. S-au tălmăcit de pe limba rusească pe cea moldovenească și s-au tipărit cu dezlegarea sfântului îndreptătorului Sinod, în Tipografia Casii Arhieresti. În Chișinău, 1862.

31. *Pastorală*, trad. de Melchisedec, București, 1862.

Teologia pastorală. Parte tradusă, parte prelucrată, despre mai mulți autori: Antonie, Amfiteatrov, Chiril, Reichenberg etc., de Arhceimandritul Melchisedec, Locotenent de Episcop al Hușilor. Pentru Seminarile din România. Librariu Editoriu George Ioanid, București, Imprimeria lui Stephanu Rassidescu, 1862.

32. *Construcțiune și meditațiune asupra omului căzut*, trad. de Anania Melega, București, 1862.

Construcțiune și meditațiune asupra omului căzut. Utili aduceri aminte a ambelor părți ce se retrag la viața singulară: și cunoștințe despre misteriiile leturgii sau misa romano-latinilor, și rînduiala Bisericii armene: Aspicio asupra credinței celei mai contemporane a iudeilor și a coranului a mometan(ilor). Cu binecuvîntarea Eminenței Salle Arhiepiscop și Mitropolit al României D. D. Nifon în zilele Domnitorului constituțional Alexandru Ioan I de Ieromonahul Anania Melega din Sf. Mitropolie. Și tipărită cu cheltuiala d-nei Onorabila amatoare de înmulțirea cărților religioase Evdokia Iliasca, București, Tipografia Oprea Demetrescu, 1863, iulie.

33. *Istoria bisericească*, trad. de Ioan Germanescu, 2 vol. București, 1866—1874.

Manualul de Istoria bisericească, pentru seminarile României. Partea I. Censurată de Sînta Mitropolie. Traducțiune din rusește de Ioan Germanescu. Profesoru în Seminarul Eparhiei Sîntei Mitropolii. București, Imprimeria Stephan Rasidescu, 1863.

34. Radion Putiatin, *Învățăături scurte*, trad. de Ioan Neaga, Chișinău, 1864.

Învățăture scurte a protoiereului Radion Putiatin. S-au tălmăcit de pe rusească pe limba moldovenească de Preotul Ioan Neaga și s-au tipărit cu dezlegarea sfântului îndreptătorului Sinod, Chișinău, în Tipografia Casii Arhieresti, 1864.

35. *Monoducțiune către necesitățile corpului*, trad. de Anania Melega, București, 1865.

Monoducție către necesitățile corpului și dezvoltarea rațiunii, după dorința sufletului, decis a conrăspunde Creatorului său prin pocăință. Compusă pe baza sintei doctrine și adăogată cu sante rugăciuni, date la lumină din slavono-rusește, la anul 1852 : a căroro eroare și defecte modificându-se și punându-le în regula cuvenită, s-au retipărit, spre profitul comun, cu binecuvîntarea Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit al Ungro-Vlahiei și Primat al României D. D. Nifon de fostul profesor și rectore Ieromonahul Anania Melega, din Sf. Mînăstire Căldărușani, 1865, București, Tipografia Toma Teodorescu.

36. Ioan Scvorțev, *Învățăture catihizicești*, trad. de Nicolae Danielevschi, Chișinău, 1866.

Învățăture catehizicești, vorbite de protoiereul I. Scvorțev, în soborul Sfintei Sofiei din Kiev. S-au tălmăcit de pe limba rusască pe cea moldovenească de Protoiereul Nicolai Danielovski, Chișinău, în Tipografia Casii Arhieresti, 1866.

37. *Fragment asupra distrugerii Ierusalimului*, trad. de Anania Melega, București, 1869.

Fragment istoricu asupra ultimei distrucții a Santei Cetăți Ierusalimului și a capitulărei Vizantie, Roma Nouă acum Constantinopole... de Ieromonahul Anania Melega confesorele Regimentului de Călărași. Un volum în trei părți. București, 1869, ianuarie 21.

38. *Acatistul patimilor*, trad. de Anania Melega, Buc., 1869.

Acatestulu patemiloru D(omnu)lui nostru Iisus Hristos. Întîiași dată compus și tipăritu în limba slavonă în renumita lavra Chievlui, la anul 1859. Iară acumu tradusu de smeritulu Ieromonah Anania Melega confesorele Regimentului de Călărași, București, Tipografia Națională, 1869, martie 3...

39. *Obligațiunile familiare*, trad. de Theoctist Scriban, București, 1870.

Tractat theologic moral-creștinesc pentru obligațiunile familiare. Lucrat și publicat... de Arhimandritul Theoctist Scriban..., București, Tip. Curții, 1870.

40. *Predici*, trad. de Sp. Badescu, București, 1871.

Predicile Duminicilor și ale serbatorilor de preste tot anul. Traduse din rusește de Preotul Spiridon Badescu superiorul Catedralei Curtea Veche. Cu binecuvîntarea Prea Sfințitului Arhiepiscop, Mitropolit și Primat al României D. D. Nifon, 1871, București, Tipografia Toma Teodorescu.

41. Filaret al Cernigovului, *Patristica*, trad. de Ghenadie Enăceanu, București, 1878.

Patristica sau studiul istoric asupra părinților bisericești. Tradusă de Archimandritul Genadie Enăceanu, București, Tipografia Curții, 1878.

42. Eugen Golubinski, *Istoria Bisericii Române*, trad. de I. Caracioveanu, Iași, 1879.

Privire scurtă asupra Historiei Bisericeii romano-ortodoxă de la E. Golubinski Professore extraordinariu al Facultatiei Spirituale din Moscova. Tradusă de Ioan Caracioveanu Avocat. Iassi, Tipografia Tit. D. Mardarescu, 1879.

43. Macarie al Moscovei, *Introducere în Teologia ortodoxă*, trad. de Gherasim Timuș, București, 1885.

Introducere în Teologia Ortodoxă de Macarie. Tradusă cu bine-cuvîntarea Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Primat D. D. Calinic de Archimandritul Gherasim Timuș doctor în Teologie, profesor la Facultatea Teologică din București și director al Internatului Teologic București, Tipografia Cărților Bisericești, 1885.

44. Macarie al Moscovei, *Dogmatica*, trad. de Gherasim Timuș, 2 volume, București, 1886—1887.

Teologia Dogmatică Ortodoxă de Macarie, Tradusă cu bine-cuvîntarea Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Primat D. D. Calinic de Archimandritul Gherasim Timuș.

45. Mitrofan Monahul, *Viața răposaților noștri*, trad. de Iosif Gheorghian, București, 1891.

Viața repausaților noștri și viața noastră după moarte de Părintele Mitrofan călugăr din minăstirea Konewts. Dupre învețămîntul Bisericeii Ortodoxe, presințimentul spiritului uman și deducțiunile științei. În patru părți. Uvragiu revăzut, aprobat și admis de Comitetul de Instrucțiune al S-tului Sinod din Rusia a face parte din toate bibliotecile fundamentale ale Școalelor eclesiastice și recomandat ca una din cărțile cele mai folositoare pentru edificarea poporală. Traducțiune din franțuzește de Iosif Mitropolit Primat, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1891.

46. I. S. Berdnicov, *Dreptul Bisericesc*, trad. de Silvestru Bălănescu, București, 1892.

I. S. Berdnicov, *Curs de Drept bisericesc*. Tradus de Silvestru Bălănescu Episcopul Hușilor, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1892.

47. Silvestru de Canev, *Dogmatica*, trad. de Silvestru Bălănescu, 5 vol., București, 1896—1906.

Silvestru ep. de Canev, *Theologia Dogmatică Ortodoxă* (cu expunerea istorică a dogmelor). Traducere de Silvestru episcopul Hușilor.

48. N. P. Rojdestvenschi, *Apologetica*, trad. de Constantin Nazarie, Botoșani-Fălțiceni, 1897.

Apologetica creștină. Curs de Teologie fundamentală citit studenților Academiei Spirituale din Petersburg în anul școlar 1881—82 de repausatul profesor Nicolai Pavlovici Rojdestvenschi. Sub redacțiunea profesorului extraordinar Andrei Predtecenski. Traducere de Icon. Constantin Nazarie licențiat în Teologie. Tipărită cu cheltuiala P. S. Episcop de Huși D. D. Silvestru Bălănescu.

49. Inochentie al Harcovului, *Cuvîntări*, trad. de Iosif Gheorghian, București, 1897.

Cuvîntări despre folosul celor ce se pregătesc la penitență și la sfînta comunicare, rostite la Kiev de către R. P. Rector Inocențiu. Mai pe urmă Arhiepiscop de Kharcov. Traduse în franțuzește de Alexandru Sturza iar în românește de D. D. Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat al României, București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1897.

50. Petru Lebedev, *Liturgica*, trad. de Nicolae Filip, București, 1899.

P. Lebedev, Liturgica sau explicarea serviciului divin. Traducere și prelucrare de iconomul Nicolai Filip directorul Seminarului din Rîmnicul Vlcea, București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1899.

Din această schematică listă bibliografică reținem interesul manifestat de teologii români, față de anumite lucrări de teologie ortodoxă rusă; multe dintre aceste traduceri au fost folosite ca manuale în școlile de teologie românească. De aici se poate aprecia că teologii români cunoșteau foarte bine literatura teologică rusă și aceasta nu numai în secolul XIX, ci și în deceniile care au urmat.

Dacă este însă vorba să apreciem măsura influenței teologiei ruse asupra celei românești, va trebui atunci să punem această listă de traduceri din rusește alături de lista traducerilor românești din alte limbi, în special din limba greacă și apoi toate comparate cu lista lucrărilor originale în limba română. În acest caz se va constata că lista traducerilor românești din limba rusă este, în fond, destul de modestă și că influența acestei literaturi asupra gândirii teologice românești a fost limitată.

Teologia românească a păstrat dintotdeauna legătura strînsă, organică, cu căile principale de transmitere a Revelației divine: Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, la care a adăugat propria sa trăire liturgică, din care s-a născut sinteza spirituală proprie poporului român.

Influențele exercitate prin traduceri românești de alte astfel de sinteze, în cele mai multe cazuri, au avut doar rostul să evedențieze tocmai specificul propriu al teologiei românești.

În orice caz, socotim că în istoria teologiei ortodoxe traducerea dintr-o limbă în alta au fost totdeauna binevenite, căci prin aceasta s-au asigurat încă o dată atît specificul național al fiecărei Biserici Ortodoxe în parte, cît și unitatea de gândire și simțire a întregii Ortodoxii. În acest sens putem cita drept exemplare legăturile culturale dintre Biserica Ortodoxă Rusă și Biserica Ortodoxă Română, care de-a lungul timpului au adîncit mereu relațiile frățești dintre ele, contribuind la afirmarea specificului fiecăreia în parte și, în același timp, la îmbogățirea patrimoniului comun al tradiției ortodoxe.

NOTĂ:

Lista lucrărilor citate este reprodusă după Magistrand Mircea Păcurariu, *Traduceri românești din literatura teologică rusă pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, în «Studii teologice», XI (1959), nr. 3—4, p. 182—212.

VALOAREA FRUMOSULUI ÎN VIAȚA CREȘTINĂ *

Drd. LIVIU STOINA

Valorile specifice omului ca persoană de relație cu Dumnezeu și cu semenii formează o grupă aparte de valori, raportate la valoarea religioasă și morală absolută — Dumnezeu Cel întreit în Persoane — și implică valoarea vieții umane de care depinde, în cea mai mare măsură, realizarea lor. Acestea își imprimă, cu putere de la Modelul lor — Dumnezeu, în limitele bine stabilite de El la creație, întîietatea și puterea asupra oricărei activități a persoanei umane și a tuturor celorlalte valori, indiferent de genul lor¹. Crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu Cel în Treime (Fac., 1, 26—27) presupune, implicit, tendința acestuia spre Modelul său, izvorul tuturor valorilor, realizînd, prin aceasta, în existența pămîntească, o sumă de valori care îl duc la creșterea într-o asemănare după har cu Creatorul, deci la mîntuirea și îndumnezeirea sa, la desăvîrșirea morală.

Între aceste valori, un loc aparte îl ocupă și *valoarea frumosului*, care, împreună cu celelalte valori: adevărul, binele și sfințenia, trebuie să caracterizeze viața creștină autentică după modelul lăsat de Însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat în istorie, Iisus Hristos.

În general, sistemele etice din decursul istoriei au înțeles și tratat valoarea frumosului în mai multe moduri: frumosul în sine sau frumosul transcendent, frumosul natural și frumosul artistic². În majoritatea cazurilor, frumosul a fost asociat cu valoarea binelui.

Despre valoarea frumosului găsim idei, ce e drept, mai întîi sporadice, încă din antichitate, începînd cu primii poeți și gînditori greci care au prelucrat, în mod admirabil, moștenirile vechilor civilizații³. Aceștia, deși insuficient, au încercat să analizeze și să determine frumosul stabilînd unele relații care au rămas și au fost dezvoltate ca dominante în analiza acestei valori la sistemele etice de mai tîrziu⁴, începînd cu acela al lui Socrate, continuînd cu ale lui Platon, Aristotel, Plotin etc.

După învățătura ortodoxă, valoarea frumosului își are originea, sursa de putere, centrul și ținta finală în Dumnezeu — valoarea religioasă-morală absolută. Frumosul prin excelență este propriu numai lui Dumnezeu Cel în Treime închinat, Care le-a creat pe toate *bune și frumoase* (καλά bona)⁵ în marea Sa iubire față de om, în special, și de

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie, la catedra de Teologie morală, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Dumitru Radu, care a dat și avizul de publicare.

1. Dr. Dimitrie I. Belu, *În legătură cu valorile morale*, Caransebeș, 1942, p. 32.

2. Aceste moduri de înțelegere a valorii frumosului fac obiectul *esteticii*, termen provenind din gr. αἰσθητικός = sensibil.

3. Filosofii presocratici au întreprins incursiuni susținute în determinațiile frumosului; totodată, ei au stabilit unele relații care au rămas și au fost dezvoltate ca dominante ale cugetării frumosului la greci. (Pe larg la Dumitru Isac, *Frumosul în filosofia greacă*, Cluj, 1970, p. 12—19; Katharine Everett Gilbert, Helmut Kuhn, *Istoria esteticii*, Ediție revăzută și adăugită, în românește de Sorin Mărculescu, Ed. Meridiane, București, 1972, p. 25—36).

4. Dumitru Isac, *op. cit.*, p. 19.

5. Capitolul I din Facerea ne indică faptul că Dumnezeu, după fiecare zi a creației, «a văzut că e bine» (versetele 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25), iar la urmă «a privit Dumnezeu toate cîte făcuse și iată erau bune foarte» (31). Textul grecesc nu folosește pe ἀγαθόν (bun), ci pe καλόν (frumos), traducătorul accentuînd aspectul vizibil al frumuseții. Cuvîntul τὸ κάλον (frumosul) derivă de la verbul καλέω (eu chem),

întreaga creatură, în general. De aceea, întreaga creație, văzută și nevăzută, are ca dat ontologic tendința spre frumusețea absolută, spre desăvârșire, spre ținta finală : Mîntuitorul Hristos.

1. Temeiuri teologice ale valorii frumosului

a. *Dumnezeu Cel întreit în Persoane — izvorul valorilor morale.* Dumnezeu, realitate personală supraexistentă, este izvorul întregii existențe, deci din toate planurile accesibile, a tuturor făpturilor văzute și nevăzute, organice și anorganice, însuflețite și neînsuflețite, inclusiv a omului pe care-l creează capabil de dialog relațional cu Sine, apt pentru comuniune inepuizabilă și deci eternă cu El. Ca realitate personală supremă, Dumnezeu e izvorul comun al tuturor actelor și realităților existente⁶, deci și al valorilor morale la cunoașterea cărora omul ajunge în cadrul existenței sale pămîntești, practicîndu-le și realizîndu-le în comunitate printr-un dialog al iubirii, țintind la cunoașterea supremă a Persoanei supraexistente, supraființiale, absolute, la desăvârșire.

Valorile morale, care își au izvorul în Dumnezeu, sînt în strînsă relație cu valoarea vieții umane, dar dumnezeiesc suprem, făcut omului încă de la creație : «*Și luînd Domnul Dumnezeu țărîna din pămînt, a făcut pe om, și a suflat în fața lui suflare de viață, și s-a făcut omul ființă vie*» (Fac. 2, 7 ; I Cor. 15, 45, 47). Astfel, viața este valoarea supremă a omului pe pămînt, deoarece ea constituie suportul tuturor celorlalte valori care o exprimă și o impun în fruntea lor. De aceea, valorile, mai ales cele morale, sînt imprimate în făptura umană de la creație, rămînd ca ele să se actualizeze și să se realizeze deplin de-a lungul existenței fiecărei persoane în parte, din toate timpurile și locurile, de la Adam pînă la sfîrșitul veacurilor. Căci omul este om și mai exact făptură creată printr-un act special după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fac. 1, 26—27), întrucît este o ființă vie, menită să trăiască în comunitatea altor ființe vii, cu care împreună se bucură de viață ca valoare personală și ca valoare comunitar-sobornicească⁷.

Chipul divin, prin caracterul său dinamic, este o tensiune către Absolut, în dorința de a înfăptui asemănarea, de a crea valori și de a se crea pe sine, îmbogățindu-se cu ele și îmbogățind și pe alții⁸. Prin dialog relațional în iubire cu Creatorul creștinul își însușește valorile ce-și au izvorul în Dumnezeu și le face vizibile prin practicarea lor față de semenii, îmbogățindu-se atît pe sine, cît și pe aceștia. Din această perspectivă, crearea omului din iubire e o împărtășire de valori, o amplificare și o mișcare a acestora în toate direcțiile : spre Dumnezeu, spre lume, spre semenii și spre sine însuși. Astfel, fiecare creștin participă la opera creației, devenind creator de valori⁹ și prin participarea la acestea

6. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, Manual pentru Institututele teologice*, vol. I, Editura Institutului Biblic..., București, 1978, p. 162.

7. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Valoarea vieții umane și apărarea ei*, în «*Studii Teologice*», (S.T.), nr. 7—8, 1983, p. 477.

8. Pr. prof. dr. Constantin N. Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, teză de doctorat, Ed. Institutului Biblic..., 1973, p. 38.

9. Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, Paris, 1955, p. 472—473. Valoarea frumosului își are temeiul doar în Dumnezeu (vezi N. O. Lossky, John S. Marshall, *Value and existence*, London, 1935, p. 193).

se ridică deasupra lumii, fiind superior ei, înzestrînd-o cu noi valori și, totodată, fără să se identifice cu Dumnezeu — izvorul acestora, se va ridica în relația maximă prin iubire.

În ceea ce privește valoarea frumosului, învățătura ortodoxă susține deci că izvorăște din Dumnezeu — Frumusețea absolută, fiind un atribut sau un nume al Acestuia. Astfel Dionisie Pseudo-Areopagitul spune: «...El este frumos în Sine și prin Sine, frumos în chip unic și veșnic. El conține în Sine mai dinanite, în mod transcendent, frumusețea cea primordială a tot ceea ce este frumos. Căci toată frumusețea și tot ceea ce este frumos are cauză unică și preexistentă în natura cea simplă și mai presus de fire a tuturor lucrurilor frumoase. Din acest frumos își trag existența toate cele ce sînt, fiecare fiind frumos în felul său. Din cauza frumosului sînt armoniile și atracțiile și comuniunile tuturor lucrurilor. Prin frumos se nasc toate, Frumosul este începutul tuturor lucrurilor, fiind cauza creatoare ce pe toate le mișcă și le strînge la un loc prin dragostea de frumusețe proprie. El este țintă a toate și ceea ce ele iubesc ca fiind scopul lor final (căci din pricina frumosului s-au făcut toate). El este modelul după care se conturează ele»¹⁰.

Pe această linie au mers și Sfinții Părinți. După Fericitul Augustin, frumusețea, alături de celelalte atribute dumnezeiești, ține de Ființa lui Dumnezeu¹¹, suprema frumusețe¹², Care este Binele și Frumosul întruchipat. Totul este bun și frumos în El, de la El și prin El¹³. Sfîntul Grigorie de Nazianz¹⁴, apoi Sfîntul Grigorie de Nyssa, au arătat că frumusețea are o mare putere de atracție¹⁵ asupra celor ce doresc desăvîrșirea.

b. *Sfînta Treime — temelia și sursa de putere a frumosului moral în lume.* Învățătura Bisericii despre Sfînta Treime reprezintă cuprinsul esențial al Evangheliei și evidențiază specificul credinței creștine despre Dumnezeu. Sfînta Treime este baza comuniunii de iubire a omului cu Dumnezeu în veșnicie¹⁶. Astfel, Sfînta Treime este temelia și sursa de putere a tuturor valorilor din lume, deci și a frumosului care, alături de aceea a binelui, este caracteristica ontologică a întregii existențe, îndeosebi a celei umane. Credința în Sfînta Treime ne arată că Dumnezeu este transcendent și immanent în același timp; că este mai presus de lume, dar și în lume unde ne împărtășește valorile, printre care și aceea a frumosului. Dumnezeu Se coboară la noi în Persoana Fiului, Se apropie la maximum de oameni, pentru a le da posibilitatea de a urca la cer

10. *Despre Numele Divine*, IV, 7, P.G., 3, col. 761 B—764 A; vezi și traducerea românească, p. 36—37.

11. *Confessiones (Mărturisiri)*, Cartea a patra, cap. XVI, 29, în *Scrieri alese*, Partea întâi, colecția «Părinți și Scriitori Bisericești» («P.S.B.»), vol. 64, traducere și indici de Prof. dr. docent Nicolae Barbu, introducere și note de Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, Ed. Institutului Biblic..., 1985, p. 114.

12. *Despre adevărata religie*, 21.

13. *Comentariul la Psalmul 32, Cuvîntarea II*, 25, P.L., 36, col. 298.

14. *Cuvîntarea VI*, 12, P.G., 35, col. 737 B.

15. *Despre viața lui Moise*, P.G., 44, 1, col. 402 A; traducerea românească, de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, în *Scrieri*. Partea întâi, «P.S.B.», vol. 29, Ed. Institutului Biblic..., 1982, p. 199—200.

16. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Învățătura ortodoxă despre Dumnezeu*, în *Indrumări misionare*, Ed. Institutului Biblic..., 1986, p. 107—108; vezi și Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Sfînta Treime, plîntărea existenței și deci a iubirii*, în «Indrumător bisericesc, misionar și patriotic», 4, Ed. Mitropoliei Olteniei, 1987, p. 91—105.

prin crearea de valori, îndeosebi cele ale binelui și frumosului în comuniune de iubire cu El și cu toți semenii, deci pentru a le dăruii posibilitatea desăvârșirii.

În comunitatea perfectă și veșnică a celor trei Persoane sînt date infinitatea, frumusețea și desăvârșirea vieții iubitoare a Treimii și a fiecărei Persoane. De aceea, ca temelie a valorii frumosului, numai prin Sfînta Treime ne este asigurată comuniunea noastră eternă cu viața infinită a lui Dumnezeu și comuniunea care nu ne confundă ca persoane între noi, părtași ai acestei infinități¹⁷. Prin aceasta Ea ne asigură persistența și desăvârșirea noastră ca persoane în veci, stăruința în bine și frumos pe calea adevărului în existența pămîntească.

Sfînta Treime constituie nu numai temelie, ci și sursa de putere a valorii frumosului în lume care se împlinește prin mîntuirea și îndumnezeirea noastră. Actele de revelare ale Sfîntei Treimi sînt acte mîntuitoare și îndumnezeitoare¹⁸, sînt acte de susținere a noastră în frumusețe morală și duhovnicească, de ridicare a noastră în comuniune cu Persoanele Sfîntei Treimi, deci la cunoașterea și experiența frumuseții absolute. Sfîntul Grigorie de Nyssa arată că pot fi numiți «iubitori ai Frumuseții supreme» toți cei ce s-au ridicat pe culmile desăvârșirii la fel ca Moise¹⁹.

Pentru făptura umană, Sfînta Treime se manifestă ca temelie, puterea și modelul valorii frumosului prin comuniunea noastră progresivă eternă și-totodată, prin îndemnul la o continuă gîndire și creștere spirituală, deci la cunoașterea și împrroprierea valorii frumosului, ajutîndu-ne să depășim continuu orice treaptă atinsă a comuniunii noastre personale, cu Dumnezeu și între noi și să facem eforturi pentru o înțelegere tot mai aprofundată a misterului comuniunii supreme, prin iubirea desăvîrșită, deci și prin realizarea valorii frumosului. Noi sîntem chemați, astfel, prin sursa de putere a Sfîntei Treimi, prin energiile dumnezeiești necreate, să creștem neîncetat în iubirea desăvîrșită între noi și față de Dumnezeu Care este Frumusețea absolută.

c. *Lumea — reflex al frumuseții Sfîntei Treimi.* Toate creaturile lui Dumnezeu Cel întreit în Persoane, create «din nimic» (II Mac. 7, 29), văzute și nevăzute, organice și anorganice, însuflețite și neînsuflețite, formează un întreg unitar, armonios, frumos, «cerul și pămîntul» (Fac. 1, 1), numit, cu o expresie fericită, cosmos (ὁ κόσμος), adică univers, lume²⁰, podoabă sau frumusețe²¹.

Fiind realizarea planului din veci al Sfîntei Treimi, ce are ca atribute esențiale atotperfectiunea, bunătatea și frumusețea absolută, lumea creată, văzută și nevăzută, nu poate fi decît bună și frumoasă. Dumnezeu Cel întreit în Persoane nu poate crea ceva rău, urit și imperfect, deoarece aceasta ar fi în contradicție cu El însuși Care, în ființa Sa, este iubire

17. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 284.

18. *Ibidem*, p. 287.

19. Sfîntul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, P.G., 44, col. 402 D.

20. În l. română vine de la cuvîntul latin «lumen, -inis», care înseamnă «lumină» și «podoabă» (G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 715). Lumea se dovedește lumină inepuizabilă, deoarece în lucrurile ei descoperim, prin cunoaștere apofatică, noi sensuri ale acestora.

21. *Vezi Dictionnaire grec-Irançais...*, ed. cit., p. 125.

desăvârșită și frumusețe absolută (I Ioan 4, 8; 9, 16). Lumea este bună și frumoasă, atât din punct de vedere spiritual, cât și fizic²². Din punct de vedere fizic, în lume există o anumită ordine și armonie, precum și tot felul de lucruri necesare întreținerii existenței umane. Din punct de vedere spiritual, ea este bună și frumoasă, întrucât în lume cunoaștem și realizăm valorile, îndeosebi cele morale, progresînd pe calea mîntuirii, cea a binelui, adevărului și frumosului, dobîndind fericirea veșnică²³.

Lumea, ca un ansamblu unitar, armonios și frumos al întregii creații, constă, prin urmare, din două părți: lumea materială și lumea spirituală. Creatorul, care e în Sine frumusețea spirituală absolută, a adus la existență multe forme vizibile capabile să reveleze spiritualitatea Lui ca frumusețe absolută. Sfînta Scriptură ne spune clar că «*la început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul*» (Fac. 1, 1). Prin cuvîntul cer se înțelege lumea îngerilor creată de Dumnezeu, aceștia fiind ființe spirituale netrupești, «*ca să-L slăvească în cîntări și să-L slujească și apoi să servească și în lumea aceasta oamenilor, călăuzindu-i spre Împărăția lui Dumnezeu*»²⁴, deci, spre Frumusețea absolută și infinită. Natura a fost creată frumoasă și îmbelșugată, corespunzînd frumuseții sensurilor și realităților inteligibile. «*Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mîinilor Lui o vestește țaria*» (Ps. 18, 1). Între realitățile materiale un loc aparte îl are pămîntul, creat bun și frumos, unde își întreține, dezvoltă și realizează existența omul ca ființă spirituală trupească²⁵, în deplină solidaritate cu semenii săi.

Prin perfecțiunea, bunătatea, frumusețea lumii înțelegem că toate făpturile își pot realiza și îndeplini menirea și ținta fixată de Sfînta Treime în actul creației. În raport cu actul creației, acestea constituie corolarul general al cauzei și scopului creației înseși: lumea este bună și frumoasă, adică potrivită cu hotărîrea lui Dumnezeu cu privire la ea, aptă să realizeze scopul dat ei de Dumnezeu²⁶.

Totodată, frumusețea lumii este asigurată de raționalitatea acesteia. Părinții Bisericii, de pildă Sfîntul Atanasie cel Mare, Sfîntii capadocieni,

22. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 144.

23. *Ibidem*. Despre faptul că frumusețea lumii reiese din armonia ei, a se vedea și: Mitropolit Nicolae Corneanu, *Elemente de estetică patristică în Studii Patristice*. Aspecte din vechea literatură creștină, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1984, p. 287; Rosario Assunto, *Universul ca spectacol*, Ed. Meridiane, București, 1983, p. 7; Gerard din Cenad, *Armonia lumii*, Ed. Meridiane, București, 1984.

24. *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe* (1642), I, 18 și 19, traducere de Alexandru Elian, Ed. Institutului Biblic..., 1981, p. 37; Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarchia cerească și Ierarchia bisericască*, IV, 2, traducere din grecește de Preot Cicerone Iordăchescu, 1932, p. 19.

25. În general, natura nu poate fi înțeleasă și nu-și poate împlini rostul ei fără om, ea este condiția existenței solidarității umane, mediul prin care omul poate face bine sau rău semenilor săi, dezvoltîndu-se sau ruinîndu-se din puncte de vedere moral-spiritual. Pămîntul este dar al lui Dumnezeu făcut omului și totodată și mijlocul prin care omul crește în frumusețea spirituală și își fructifică intențiile bune și frumoase față de sine și față de semenii, atunci cînd acest dar este menținut și folosit conform cu el însuși. De aceea toți oamenii au față de natură o responsabilitate aparte: să folosească resursele rațional, să nu o altereze prin poluare, să n-o distrugă. Prin aceasta sînt feriți de patimi și de căutarea unei satisfaceri infinite în lume.

26. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 146—147.

Dionisie Pseudo-Areopagitul și mai cu seamă, Sfântul Maxim Mărturisitorul, susțin în operele lor, pe temeiul Sfintei Scripturi, această raționalitate a lumii pe care mintea umană o descoperă și de la care ea urcă spre sensuri tot mai înalte ale lumii, ca operă a lui Dumnezeu Unul-întreit.

Prin contemplația rațiunilor lucrurilor, omul ajunge la Rațiunea supremă, Dumnezeu Cel în Treime, care conferă lucrurilor multiple sensuri pentru om, atât pentru creșterea și înfrumusețarea lui materială, cât și pentru cea moral-duhovnicească. Pentru aceasta însă omul trebuie să nu introducă nimic pătimăș în sensurile lucrurilor, ci să le păstreze curate, frumoase, dumnezeiești și deschise Logosului, așa cum au fost create. Înfrumusețați duhovnicește prin purificarea de patimi sesizăm lucrurile în sensul lor frumos, curat și adevărat. Căci lumea se luminează, deci se înfrumusețează în relația ei ontologică cu Dumnezeu, care e sensul ei suprem²⁷ și, totodată, în relație cu omul care îi descoperă și cunoaște sensul ei frumos, bun și adevărat.

Dar bunătatea, perfecțiunea și frumusețea lumii sînt relative. Sfînta Scriptură ne încredințează: «*Și a privit Dumnezeu la toate cîte le făcuse și iată erau bune foarte*» (Fac. 1, 31). Sau «*orice făptură a lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulțumire*» (I Tim. 4, 4). Bazîndu-se pe aceste afirmații, Biserica Ortodoxă învață: «*creatura este bună, pentru că toate sînt bune cîte le-a creat Dumnezeu, cu deosebirea că creatura cea rațional liberă, depărtîndu-se de Dumnezeu, se face rea (căderea unora dintre îngeri la început și căderea omului în păcat) nu pentru că Dumnezeu a creat-o astfel, ci din cauza faptelor sale neraționale. Iar creatura cea nerațională care nu are cîrmuire de sine, este în orice mod bună după natura sa*»²⁸, deci frumoasă.

Astfel, răul din lume, care se manifestă și prin uritul de orice fel, fie în lumea materială, fie în viața spirituală, nu este opera Creatorului, deci a lui Dumnezeu Cel în Treime, ci a ființelor raționale (mai întîi a diavolului și apoi a omului), care au păcătuit din libertate și prin aceasta s-au abătut de la izvorul valorilor binelui, adevărului și frumosului. Tot ceea ce este urît în creație, mai ales de ordin moral, ține de rău — lipsa binelui, dar întrucît nu este o entitate, poate fi și înlăturat, deci învins, fără să zădărnicească scopul general al creației, căci Dumnezeu Cel întreit în Persoane poartă de grijă întregii creații, conducînd-o spre ținta ei finală, limitînd, în acest sens, puterea răului, deci a tot ceea ce este urît în această lume, direcționînd-l în așa fel ca să nu tulbure ordinea, armonia și frumusețea generală a lumii, ba mai mult să servească în planul general de mîntuire și îndumnezeire, deci de realizare a frumosului și a tuturor celorlalte valori.

Prin căderea în păcat a protopărinților noștri, Adam și Eva, lumea a rămas bună și frumoasă în general, însă cu un chip mult întunecat. De aceea a fost nevoie ca Fiul lui Dumnezeu, cea de-a doua Persoană a Sfin-

27. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 348. Sfîntul Maxim clădește viziunea pozitivă a lumii acesteia, eternizată în forma ei desăvîrșită în Dumnezeu, care e una cu o maximă transparență a divinului în ea, sau cu o maximă actualizare a frumuseții divine reflectate prin formele ei, ce își au temeiul în virtualitatea formelor în Dumnezeu.

28. *Mărturisirea de credință...*, I, 31, trad. cit., p. 48.

tei Treimi, să se întrupeze în istorie, spre a mîntui întreaga creație din robia păcatului, a răului și a morții (Ioan 3, 16 și 17).

d. *Omul, ca chip și asemănare a lui Dumnezeu, operă a Sfintei Treimi*, între cele două lumi, văzută și nevăzută, omul, cununa creației, este inelul de legătură. El este punctul de întretăiere între cele două lumi și, totodată, o sinteză a acestora; este, cum bine s-a zis în filosofia greacă antică, un rezumat și o reprezentare în mic a lumii celei mari (macrocosmosul), adică un microcosmos. Dacă frumusețea Sfintei Treimi se reflectă, deși relativ, atît în lumea văzută, cît și în cea nevăzută, cu atît mai mult se oglindește în făptura umană care a fost creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, în urma sfatului Sfintei Treimi (Fac. 1, 26—28), ca partener de dialog relațional cu El și cu semenii săi, oamenii.

După învățătura ortodoxă, bazată pe Sfinta Scriptură și Sfinta Tradiție, omul e adus la existență printr-un act creator special (Fac. 2, 7) al Sfintei Treimi. Prin acest act, Dumnezeu și-a pus pecetea Sa pe ființa și pe viața omului cum nu a pus pe nici o altă făptură creată, ceea ce înseamnă că făptura umană are frumusețea ca dat ontologic și, prin misiunea sa specială în această lume, trebuie să o vestească neîncetat și să o realizeze în existența pămîntească, în relație cu Creatorul, cu semenii săi, oamenii, și cu lumea, deoarece este solidară cu întreaga creație și responsabilă, într-un fel, de ea, în fața lui Dumnezeu.

În demnitatea de chip al lui Dumnezeu este dată, de la început, înrudirea, precum și relația specială a omului cu Sfinta Treime, izvorul, temelia și sursa de putere a tuturor valorilor morale. Omul este după chipul lui Dumnezeu pentru că, avînd suflet înrudit cu Dumnezeu, tinde spre Creator, se află într-o relație vie cu Acesta. Iar prin această relație dialogică, făptura umană menține neștirbită și neslăbită înrudirea sa cu Dumnezeu, mai ales în ceea ce privește realizarea valorii frumosului, însă în strînsă legătură cu aceea a binelui.

Prin suflare (Fac. 2, 7), Dumnezeu Cel în Treime a sădit în om nu numai sufletul înțelegător înrudit cu Dumnezeu, ci și harul Său, ca manifestare a relației sale cu omul, care provoacă în om răspunsul său la chemarea de comuniune adresată lui de Dumnezeu. Aflîndu-se în acest dialog, omul realizează valorile pentru care a fost creat, datorită, în primul rînd, faptului că a fost creat după chipul și asemănarea Sfintei Treimi.

Chipul lui Dumnezeu în om privește, mai întii, sufletul său înzestrat cu minte, simțire și voință liberă. Prin sufletul înțelegător, chipul lui Dumnezeu se răsfrînge asupra întregii ființe a omului, suflet și trup, în același timp, cum ne încredințează Sfinții Irineu, Grigorie de Nyssa și Grigorie Palama. Deci, omul este creat după chipul Creatorului și are astfel frumusețe dăruită o dată cu viața pămîntească. De aceea, nu numai sufletul reflectă frumusețea Creatorului, ci și trupul, deoarece amîndouă încep să existe deodată și au aceeași valoare în fața Creatorului. Ele nu au calitatea de chip în mod separat, ci numai împreună, deoarece omul întreg se manifestă prin fiecare în parte și funcțiune. În existența sa pămîntească, omul tinde spre asemănarea cu Dumnezeu, Care e în Sine frumusețe spirituală și astfel își dobîndește mîntuirea și îndumnezeirea,

deci frumusețea supremă. Natura întreagă, sufletul și trupul omului sînt date în special pentru realizarea și susținerea comuniunii cu semenii săi și exprimarea concretă a comuniunii cu Dumnezeu, prin realizarea valorilor, în mod special ale binelui, adevărului și frumosului.

Calitatea de chip al lui Dumnezeu, ca dat ontologic și asemănare tot mai mare cu Dumnezeu, ca misiune de realizat, obligă pe creștin să caute mereu Frumosul absolut prin transpunerea acestei valori în împrejurările concrete din viața sa, în relațiile cu semenii, cu lumea și cu Dumnezeu Cel întreit în Persoane. Prin acest dialog, omul este capabil să reveleze spiritualitatea Creatorului ca Frumusețe absolută și nesfîrșită. Sfîntul Vasile cel Mare spune că în om a fost sădit un dor după frumusețea pură, luminoasă în care se ascunde dorul după Dumnezeu, Care e în Sine frumusețea spirituală absolută. Căci, «ce e mai vrednic de admirat decît frumusețea dumnezeiască»²⁹. Iar Nemesiu de Edesa spune: «Numai omului îi aparține cunoștința artelor, a științelor și aplicarea lor»³⁰.

Numai făptura umană se pricepe să înfrîngă stihiiile, să îmblînzească animalele, să comunice prin scris la distanță cu oricine vrea³¹. Numai aceasta poate să descopere prin pictură, sculptură, arhitectură, poezie, frumusețea profundă a naturii umane, acoperită doar în parte de păcat.

Dacă omul, în starea primordială, s-ar fi consolidat în nevinovăție, adică în frumusețe morală și duhovnicească, forța spirituală ar fi devenit așa de mare, încît legea corupției, deci a răului, a urîtului nu ar fi putut să-și impună stăpînirea nici în lume, nici în trup. Potența nemuririi și a realizării frumuseții duhovnicești depline, nu relative, pe care o avea omul în sine, prin spiritul său creat după chipul lui Dumnezeu, s-ar fi actualizat³². Omul a fost creat într-o stare de perfecțiune relativă și de aceea trebuia să concluzeze cu harul. După cădere, frumusețea chipului lui Dumnezeu din om s-a întunecat, dar nu s-a distrus sau desființat; urîtul intră în creație, ca formă particulară a răului, în detrimentul frumosului și armoniei. Pămîntul s-a întinat de păcatul lui Adam și al urmașilor lui, uneori pînă la pătarea cu singele crimelor, al războaielor suscitade de egoismul, de lăcomia, de invidia lor. Și-au strîmbat și și-au acoperit unii altora chipul lor prin ne iubire și dispreț³³. Păcatul a adus după sine egoismul, poftetele după cele neesențiale, slăbirea spirituală, moartea sufletească, moartea trupească și moartea veșnică. El a adus și a făcut să sporească alterarea și întunecarea dimensiunilor esențiale și frumoase ale existenței: dimensiunea desăvîrșirii nesfîrșite, dimensiunea de negrăită frumusețe a semenilor ca subiecte izvoritoare de iubire mereu curată și reîmprospătată, dimensiunea binelui și a frumosului integral, ușor de realizat în starea primordială prin practicarea lor continuă. Astfel s-a umbrît orizontul sigur al valorii și existenței necercătoare a persoanei umane³⁴.

29. *Regulae fusiuse tractate*, resp. 2, P.G., 31, col. 909 B, 912 A.

30. *Despre natura omului*, cap. 9, P.G., 40, col. 542 B.

31. *Ibidem*, col. 532, 533 B.

32. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 411.

33. *Ibidem*, p. 484.

34. *Ibidem*, p. 485.

N-a fost însă o cădere abisală, deoarece nici binele, nici lumina, nici frumosul nu au dispărut total din existența creației. Lumina a continuat să lumineze în întuneric, frumosul își spune cuvântul pentru înlăturarea uritului, iar binele nu a renunțat la lupta cu răul. Frumusețea, bunătatea, năzuințele nobile, nădejdea nemuririi persoanei nu au dispărut cu totul din om³⁵, ci au rămas, dar foarte slăbite, neconsistente și neeficiente pentru mîntuire.

Pentru redarea frumuseții celei dintîi a chipului dumnezeiesc din om a fost nevoie să se întrupeze Însuși Fiul lui Dumnezeu, ca să înnoiască firea noastră urîtită și stricată prin căderea protopărinților și prin tot felul de păcate și pedepse pe care aceasta le-a adus atît asupra făpturii umane, cît și asupra naturii întregi³⁶.

e. *Mîntuitorul Hristos — temeiul frumosului moral din lume.* 1. Un alt temei al valorii frumosului îl constituie Întruparea Fiului lui Dumnezeu în istorie, Iisus Hristos, așa după cum ne mărturisește Sfînta Scriptură: «*Și Cuvîntul trup S-a făcut și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr*» (Ioan 1, 14). Dar Cuvîntul lui Dumnezeu, existent din veci, a fost în lume de la începutul ei pe de o parte prin rațiunile lucrurilor, care sînt chipuri create și susținute de rațiunile Lui eterne, pe de alta, prin persoanele umane care în raționalitatea lor vie sînt chipurile ipostasului Lui însuși, create perfecte, bune, armonioase, frumoase, cu scopul de a gîndi rațiunile lucrurilor împreună cu Rațiunea divină personală într-un dialog cu Aceasta³⁷.

Rațiunile divine nu sînt numai sensuri ale bogăției infinit de adînci a Logosului dumnezeiesc, ci și raze de viață divină și de putere, deci și de frumusețe, ce iradiază din oceanul de viață și de putere ipostaziat în Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu, ca și în Tatăl și în Duhul Sfînt³⁸.

Persoana umană, implicînd în ea, într-un anume sens, toate persoanele umane, e chemată la existență ca un partener de dialog al Cuvîntului lui Dumnezeu, ca un chip al Lui însuși, pentru a gîndi sensul curat și frumos al lucrurilor, pentru a-și îmbogăți și infrumuseța viața spiritual-materială în comuniune cu El, fiind, totodată, invitată să adune în sine toate rațiunile create. Prin cădere însă a avut loc o slăbire a legăturii de putere a Logosului cu rațiunile lucrurilor și ale trupului omnesc, fapt ce a dus la o slăbire a unității acestor rațiuni și deci la coruptibilitatea lucrurilor și a trupurilor și la descompunerea acestora (Romani 8, 21—24). Pentru a nu lăsa pe oameni în această stare, Cuvîntul lui Dumnezeu și-a făcut prin Revelația Vechiului Testament mai simțită prezența și acțiunea Lui personală, adevărată și frumoasă, în relație cu oamenii, pregătind-o, totodată, prin ea pentru viitoarea Lui prezență personală deplin clară și apropiată în Fiul lui Dumnezeu întrupat în istorie, Iisus Hristos.

2. *Viața și învățătura Mîntuitorului sînt temeiurile fundamentale ale realizării frumosului în viața creștină.* Prin întruparea Sa, Fiul lui

35. *Ibidem.*

36. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Mîntuirea în și prin Biserică*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 7—8/1983, p. 463.

37. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 2, p. 7.

38. *Ibidem.*

Dumnezeu a arătat că atât omul, cât și lumea sînt realități concrete pe care Dumnezeu-Tatăl le cinstește și le ține în existența bună și frumoasă, evidențiindu-le, în același timp, valoarea lor inestimabilă. În Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, avem temeiul existenței noastre frumoase și bune atât în fața întregii Sfinte Treimi, cât și a noastră. Întreaga Sa lucrare pentru neamul omenesc, pentru toți înșii umani, din toate timpurile și locurile, de la Adam pînă la sfîrșitul veacurilor, prin Întruparea, învățătura, Patimile și jertfa pe Cruce, Învierea Sa din morți și Înălțarea la ceruri întru slavă de-a dreapta Tatălui³⁹ constituie un alt temei al valorii vieții umane și, implicit, al valorii frumosului. Căci Mîntuitorul se jertfește și învie pentru ai Săi, ca să-i ridice și să-i mențină în existență bună și frumoasă, în comuniune cu Dumnezeu, frumusețea spirituală supremă, și între ei, deci atât pe verticală, cât și pe orizontală. El S-a jertfit pe Cruce ca să atragă pe toți oamenii din toate timpurile și locurile în starea de jertfă curată și frumoasă față de Dumnezeu și de semenii, căci jertfa ca încununare a iubirii nimicește tot ceea ce ține de existența lipsită de frumusețe, deci egoismul și individualismul, izvorul tuturor patimilor din viața creștină.

Învierea, ca suprem act al mîntuirii, continuînd Crucea, prin puterea Sfîntului Duh, transformă ontologic întreaga făptură umană, deschizînd-o spre realizarea deplină a valorilor, îndeosebi ale binelui și frumosului, care trebuie să caracterizeze întreaga viață a creștinului ortodox. Lucrarea mîntuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat constituie cea de-a doua creație a lumii, deoarece prin actele Crucii și Învierii, după învățătura și morala ortodoxă are loc o nouă zidire a omului și a întregii creații în adevăr, bine și frumos⁴⁰. Astfel, Trupul înviat al Mîntuitorului Hristos constituie totodată și un izvor inepuizabil de viață curată, adevărată și frumoasă pentru toți oamenii, din toate timpurile și locurile, prin puterea Sfîntului Duh care se împărtășește tuturor creștinilor și după Înălțare ca putere plină de lumină, viață, curăție și frumusețe, putere care va înfrumuseța și spiritualiza treptat toate trupurile, ducîndu-le spre frumusețea absolută a Învierii. Astfel, umanitatea Cuvîntului, ipostaziată în El, străbătută și umplută de frumusețea energiilor necreate ale Duhului Sfînt, devine temelia mîntuirii și îndumnezeirii noastre în Hristos⁴¹, așa după cum susțin învățătura și morala ortodoxă, pe baza temeiurilor clare din Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, cele două căi de transmitere ale Descoperirii dumnezeiești.

Așadar, Mîntuitorul Hristos, deschizîndu-ne calea spre comuniunea supremă cu Sine, în mod esențial prin Crucea și Învierea Sa, nu ne rămîne decît să ne însușim roadele acestor acte pline de iubire dumnezeiască, călăuzindu-ne după Modelul suprem, adică luînd ca pildă viața Sa pe pămînt și urmînd întru totul învățătura Sa superioară oricărei filosofii sau etici religioase.

Prin viața Sa pilduitoare, Mîntuitorul ne adresează chemarea de a-L urma, pentru a ajunge la ținta finală a umanității noastre. Căci El

39. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 462.

40. Idem, *Mîntuirea, a doua creație a lumii*, în «Ortodoxia», nr. 2/1986, p. 56.

41. Idem, *Aspectul comunitar-sobornicesc al mîntuirii*, în «Ort.», nr. 1/1974, p. 101.

ni S-a arătat ca Dumnezeu minunat, plin de puritate desăvârșită, dar și ca ființa cea mai omenească⁴². Astfel, El a flămânzit, a însetat, a avut nevoie de somn, a suportat dureri fizice, neînțelegerea și fărâdeleaga semenilor Săi întru umanitate, S-a smerit mai mult ca toți, umblînd cu vameșii, cu oprimații și cu batjocoriții societății, dar nu S-a lăsat învins și abătut de la iubirea desăvârșită, nu a invidiat, nu a cîrțit, deși a muștrat cu tărie pe cei nedrepti, pe cei prefăcuți, pe cei vicleni, pe cei silnici, dar fără să le bareze calea adevărată spre mîntuire⁴³. El S-a rugat lui Dumnezeu-Tatăl pentru toți frații Săi întru umanitate, oamenii (Ioan 17, 9), fiind blind ca un miel nevinovat (Isaia 53, 7).

Prin pilda vieții Sale, prin chenoza Sa, El ne cere, dar ne și ajută în același timp, să creștem în frumusețea spirituală, după chipul Său, căci Logosul însuși este în dialog și cu Tatăl și cu noi, atît ca om, cît și ca Fiu al lui Dumnezeu⁴⁴. Căci faptele și viața pilduitoare sînt îndreptate atît spre oameni ca învățătură concretizată, cît și spre Dumnezeu și spre propria-I fire umană.

Învățătura Sa cristalizată în porunci, este bună, frumoasă și ușor de urmat (Matei 11, 28—30), căci Mîntuitorul Hristos n-a venit să strice Legea, ci să o plinească (Matei 5, 17). Ea corespunde aspirațiilor frumoase ale omenirii și cine o urmează găsește odihna adevărată a sufletului, frumusețea spirituală autentică, deoarece îl eliberează pe om de toate faptele cele urite ca forme particulare ale răului. După cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul, «Evanghelia e icoana adevărurilor, arătîndu-i de aici în chip clar pe toți acei care au dobîndit asemănarea bunătăților viitoare. Căci Cuvîntul îi pregătește, prin nădejde, ca primind Arhetipul bunătăților, să se însuflețească și să se facă icoane vii ale lui Hristos, ba mai mult, aceiași cu El, după har sau asemănare»⁴⁵.

Învățătura Sa are această putere, deoarece este perfectă și unică, avîndu-și izvorul în însăși Persoana Mîntuitorului prin puterea Sfîntului Duh (Ioan 6, 63) care arată drumul adevărat de urmat spre fru-

42. Și la înfățișare creștinii L-au văzut pe Mîntuitorul Hristos frumos: Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. 14—16, traducere de Pr. prof. dr. Olimp N. Căciulă, în *Apologeti de limbă greacă*, col. «P.S.B.», vol. 2, Ed. Institutului Biblic, 1980, p. 106—108; Clement Alexandrinul, *Stromatele*, II, 15, 16; III, 17, în *Scrieri*, Partea a doua, traducere, cuvînt înainte și indici de Pr. dr. D. Fecioru, col. «P.S.B.», vol. 5, Ed. Institutului Biblic, 1982, p. 148—149, 151; Idem, *Pedagogul*, III, 1, 3, în *Scrieri*, Partea întâi, traducere, introducere, note și indici de Pr. dr. D. Fecioru, col. «P.S.B.», vol. 4, Ed. Institutului Biblic, 1982, p. 307.

Origen, în disputa cu Cels, îi răspunde acestuia, pe baza Sfîntei Scripturi, că Mîntuitorul Hristos, Dumnezeu-Omul, deși posedă frumusețea spirituală desăvârșită, apărea în funcție de starea morală a fiecăruia: celor plini de patimi li se înfățișa urît, iar celor virtuțoși, frumos (*Contra lui Celsus*, VI, 75, P.G., XI, 1409; trad. rom. de Pr. prof. dr. T. Bodogae, în Origen, *Scrieri alese*, Partea a patra, col. «P.S.B.», vol. 9, Ed. Institutului Biblic, 1984, p. 435—436).

43. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 28.

44. *Ibidem*, p. 33—34.

45. *Ambigua*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, col. «P.S.B.», vol. 80, Editura Institutului Biblic, 1983, 224 p. Tot Sfîntul Maxim arată că toți cei care s-au lăsat întipăriți prin Duhul lui Dumnezeu de rațiunile supreme ale bunătății (înțelese ca frumusețe) și iubirii atît cît sînt accesibile oamenilor, devin sfinți, purtînd prin desăvârșita imitare însușirea frumuseții (bunătății) ascunse și nevăzute a măreției dumnezeiești arătate prin virtuți (*Ibidem*, cap. 72, p. 189).

musețea desăvârșită a existenței. Ea e unicul drum care se dovedește obligatoriu de urmat pentru cei care cred și doresc să atingă frumusețea desăvârșirii în Hristos, în strînsă legătură cu El, Dumnezeu-Omul, căci din El iradiază nu numai învățătura adevărată, bună și frumoasă despre Dumnezeu, ci și despre omul adevărat, așa cum este el realizat prin firea umană a Mîntuitorului și cum trebuie să ajungă și ceilalți semeni ⁴⁶.

Toată învățătura Sa pe care ne-a dat-o are ca scop să ne facă să răspundem la chemarea lui Dumnezeu în împrejurări concrete ale vieții și astfel să realizăm un dialog relațional plin de frumusețe spirituală prin care să-L slăvim pe Dumnezeu.

f. *Temeiul ecleziologic al valorii frumosului.* Viața omului, în întregime, are și un aspect comunitar sobornicesc în iubire care nu este deplin și nu se realizează decît în comunitatea teandrică a Bisericii, avîndu-și izvorul în Sfînta Treime a cărei iubire și frumusețe spirituală se coboară în cei ce cred cu adevărat, prin Fiul lui Dumnezeu întrupat în istorie ⁴⁷, Capul Bisericii (I Col. 1, 24 și 18). Biserica, la rîndul ei, este Trupul Său (Romani 12, 4—8; I Cor. 6, 15; Ef. 1, 22—23), plinit, hrănit în creșterea și armonizarea lui prin frumusețea ce izvorăște din comuniunea de viață a Sfintei Treimi. Prin Hristos, Capul ei, celor care cred în El, ca de altfel întregii creații, li se deschide orizontul frumuseții spirituale a lui Dumnezeu și, totodată, primesc putere de viață de iubire unificatoare și de frumusețe bineplăcută din infinitatea Sfintei Treimi, prin puterea Sfîntului Duh, El fiindu-le model după care se orientează și de care se umplu și se imprimă cei încorporați în Sine, făcîndu-se tot mai mult după chipul Lui ⁴⁸. În Biserică este deci viață nouă în Hristos, plină de frumusețe, care izvorăște cu putere neîncetat din Capul ei. De aceea valoarea frumosului se realizează deplin și se trăiește plenar numai în comunitatea Bisericii, în comuniune cu Hristos și cu semenii, deoarece este destinată să cuprindă tot ceea ce există: Dumnezeu și creația. Frumusețea spirituală a Sfintei Treimi se extinde prin Hristos cu puterea Sfîntului Duh în trupul sobornicesc format din toți cei ce cred și tind către idealul desăvârșirii. Frumusețea devine un dar al Sfîntului Duh care se împropătează mereu prin alte daruri: Sfințele Taine care corespund celor șapte daruri ale Sfîntului Duh.

g. *Perspectiva eshatologică a valorii frumosului în viața creștină.* Viața creștină autentică are ca țintă supremă desăvîrșirea, mîntuirea și îndumnezeirea în Hristos, adică viața veșnică pe care nu o posedă decît Mîntuitorul (Ioan 6, 47) și care nu se obține în închidere, în egoism, în pațimi, ci în deschidere față de Dumnezeu și față de aproapele, prin săvîrșirea faptelor bune și practicarea virtuții, deci printr-o viață plină de frumusețe morală și duhovnicească (Matei 25, 31—46). Viața creștină, în întreg ansamblul ei, trăită în duh comunitar, trebuie să reali-

46. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 117.

47. Sfinții Părinți indică temeiul divin al Bisericii nu numai în Sfînta Treime, adică în viața de comuniune extinsă în umanitate, ci îndeosebi în Fiul lui Dumnezeu întrupat (Ioan 17, 21 și 23). Vezi la Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Învățătura despre Biserică*, în *Îndrumări misionare*, p. 385—386.

48. *Ibidem*, p. 387.

zeze valorile morale, deci și frumusețea spirituală, care constituie o componentă a mîntuirii.

Viața completă umană a vieții în trup, care dă o complexitate specifică existenței umane și îl face pe fiecare om în parte apt să dea vieții spirituale o frumusețe în bogăția și armonia formelor văzute⁴⁹.

Valoarea și frumusețea unică și completă a vieții umane în trup a evidențiat-o în mod clar Fiul lui Dumnezeu care S-a întrupat în istorie asumîndu-Și trupul omenesc și înviindu-l pentru veșnicie. Astfel, întreaga creație este ridicată în planul participării culminante la frumusețea spiritualității Lui. Mîntuitorul Hristos a înviat pentru a pune în fața noastră perspectiva și nădejdea Învierii și a se face totodată izvorul puterii de transfigurare a cosmosului actual⁵⁰.

Viața pămîntească a omului trece, în Mîntuitorul Hristos, spre viața dumnezeiască într-un progres infinit, căci El, prin Întruparea în istorie ne descoperă valoarea veșnică a fiecărei persoane umane, distrugînd zidul disprețului și al urii care despărțea oamenii, deschizîndu-le drumul adevărat, bun și frumos spre Dumnezeu — izvorul vieții și al existenței și unora spre alții în El. Persoana umană tinde spre Absolut — Dumnezeu Cel în Treime —, avînd caracteristică setea nestăvilită de progres și frumusețe spirituală, capabilă prin sufletul său să se depășească spre o cunoaștere mai înaltă prin virtute, aflîndu-se astfel în dinamica unei ascensiuni, neconținute (ἐπέκτασις, expectaza), după cum spune Sfîntul Grigorie de Nyssa, într-un progres nesfîrșit al virtuții spre contemplarea și unirea cu Dumnezeu — Frumusețea spirituală absolută la care nu se poate ajunge decît prin cunoașterea acesteia în împrejurările concrete ale vieții. Căci însuși Mîntuitorul Hristos a spus: «Și aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis» (Ioan 17, 3). Iar la această viață veșnică sîntem chemați toți cei ce credem în Hristos, în iubire deplină, căci ne e proprie o așteptare și o speranță a deplinei manifestări a Mîntuitorului și a slavei adevărului, binelui, frumosului și iubirii Lui în lume, pe un plan deosebit față de cel al chipului ei actual.

2. Aspecte esențiale ale valorii frumosului oglindite în viața creștină

1. *Virtuțile — expresii ale sufletului frumos.* De la crearea sa, omul are o constituție dihotomică: trup și suflet, care încep să existe deodată, într-o unire deplină și ca drept urmare au aceeași valoare în fața

49. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 3, p. 351. Sfîntul Vasile cel Mare arată că unirea intimă a Duhului cu sufletul constă «în abținerea de la păcate, care, ulterior adăugate sufletului, datorită iubirii de trup, l-au instrăinat de intimitatea lui Dumnezeu... cînd se va curăți cineva de rușinea pe care a contractat-o din răutate și va reveni la frumusețea firească și va reflecta, prin curățire, ca într-o oglindă împăratească vechiul chip, numai atunci va putea să se apropie de Paraclet» (*Despre Sfîntul Duh*, IX, P.G., 32, col. 109; trad. rom. de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, în «Glasul Bisericii», nr. 1—2/1984, p. 38).

50. *Ibidem*, p. 351—352; Vezi și Nicolas Berdiaev, *La développement spirituel et le problème eschatologique*, în «Esprit et liberté», col. «Théophanie», Desclée de Brouwer, 1984, p. 255—276.

Creatorului. Prin demnitatea de chip al lui Dumnezeu făptura umană are suflet înrudit cu Dumnezeu și se află într-o relație specială cu El, tinzând la realizarea valorilor religios-morale în viața aceasta. De aceea, trupul, care ne susține viața nu trebuie să-l lăsăm pradă pornirilor inferioare, adică patimilor ($\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\theta\eta$, *passiones*), care s-au înrădăcinat în el imediat după cădere, deoarece destinația sa finală este ca spiritul uman să lucreze prin el la înfrumusețarea și transfigurarea întregului cosmos, a întregii naturi. Acesta trebuie înfrumusețat în simțirile lui, pentru ca prin el să transfigurăm și lumea, în drum spre ținta finală⁵¹. Această pildă și putere ne-o dă Mîntuitorul Hristos⁵², ființa virtuților, Care S-a coborît pe Sine pînă la chipul robului și le-a manifestat față de oameni prin fapte și cuvînt, purtîndu-se cu deosebită frumusețe și mare delicatețe față de toți⁵³, deci prin smerenia chenozei, dînd puțința tuturor, din toate timpurile și locurile, de a ne îndumnezei, deci de a participa la viața lui Dumnezeu. Această pildă ne-o însușim prin practicarea necentenită și în mod sincer a virtuților, în lupta continuă contra păcatelor și patimilor, în realizarea căror rolul important îl are sufletul uman, întrucît e înzestrat de Dumnezeu cu însușiri înrudite cu cele ale Creatorului: conștiința, rațiunea cognitivă, libertatea⁵⁴. Sufletul uman, datorită conștiinței sale, are o chemare specială de a stabili un dialog liber cu Dumnezeu prin cunoaștere și fapte și, totodată, o folosire a trupului și a lumii în mod liber și conștient, ca daruri ale Creatorului pentru a răspunde prin ele iubirii nesfîrșite a Sfintei Treimi și pentru a prelungi prin aceasta dialogul iubirii cu toți oamenii din toate timpurile și locurile.

Virtutea, specifică sufletului frumos, după învățătura ortodoxă, este conformă întotdeauna cu voia lui Dumnezeu și se realizează prin pu-

51. Sfîntul Isaac Sirul spune: «Curăția sufletului este libertatea de patimile cele ascunse ce se mișcă în cugetare» (*Despre curăția trupului, a sufletului și a minții*, în *Filocalia română*, vol. X, traducere, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic, 1981, p. 91).

52. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 1, p. 369.

53. *Ibidem*, vol. 2, p. 74.

54. În concepția Sfinților Părinți sufletul are trei facultăți principale: *mintea* ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) ca potență a tuturor actelor de cunoaștere și cugetare, rațiunea ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) fiind o anumită funcție a sa, *potța* ($\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha$) ca potență a tuturor dorințelor, și *potența irascibilă* ($\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$) a actelor de curaj, de bărbăție, de minie bună sau rea, ultimele două luînd naștere prin asocierea sufletului cu trupul. (Mai pe larg la Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, *Spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic, 1981, p. 71). Aceste facultăți ale sufletului trebuie îndreptate spre Dumnezeu cel în Treime, prin realizarea valorilor, pentru a înfrumuseța viața noastră și a semenilor, pentru a obține desăvîrșirea, deci în perspectivă eshatologică. După cum subliniază Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *mintea* ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) este destinată vieții veșnice, deoarece are posibilități mai directe de cunoaștere a frumuseților spirituale, celelalte două încetînd la sfîrșitul vieții pămîntești. Toate facultățile sufletului trebuie să se îndrepte mereu numai spre ceea ce este bun și frumos, pentru a imprima astfel un suflet frumos destinat cunoașterii și trăirii frumuseții în Tatăl, prin Hristos, în Duhul Sfînt. Un rol important în realizarea frumosului în viața creștină îl are voința, deci tendința noastră sau aspirația continuă spre bine și frumos, fără a fi siliți, «căci nu este nici rațional, nici virtute ceea ce se face cu forța», scrie Sfîntul Ioan Damaschin (*Dogmatica, cartea a doua*, cap. XXX, traducere de D. Fecioru, în col. «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 1, București, p. 136). Dacă folosește bine aceste facultăți, sufletul creează o lume preafrumoasă și duhovnicească (*Ambigua*, cap. 83 a, în trad. cit., p. 219; *Pedagogul*, III, 1, 1—3, p. 306—308).

terile omului și cu ajutorul harului dumnezeiesc fără de care făptura umană nu ar putea să-și depășească condiția limitată și nu ar putea realiza comuniunea cu valoarea religios-morală absolută, Dumnezeu întreit în Persoane — Adevărul infinit, Binele suprem și Frumusețea absolută.

În comparație cu diferite sisteme etice, morala creștină ortodoxă accentuează faptul că virtutea nu poate fi concepută decât ca o lucrare armonioasă a harului dumnezeiesc și a puterilor firii omenești pentru realizarea scopului ultim al creștinului: ⁵⁵ mîntuirea și îndumnezeirea lui, deci desăvîrșirea în Hristos prin puterea Sfintului Duh în Biserică, cunoașterea Lui. De aceea, procesul îndumnezeirii sau al participării celui ce crede în Hristos la frumusețea absolută a Sfintei Treimi, însă fără a se contopi cu aceasta, are, ca primă treaptă, realizarea unei vieți pline de frumusețe spirituală, deci virtuoaasă, atît în relație cu Dumnezeu, cît și cu semenii, conformă cu învățătura Mîntuitorului, apoi cu îndemnurile sau experiențele Sfinților Părinți din Pateric, Filocalie sau alte opere ascetice, păstrate ca normative de Biserică.

În relație cu Dumnezeu, frumosul ca valoare, în strînsă legătură cu binele, este concretizat în virtuțile teologice: credința, nădejdea și iubirea, iar în relațiile cu semenii se realizează prin virtuțile morale cardinale: înțelepciunea, dreptatea, curajul și cumpătarea, menționate și în tradiția vechi-testamentară, însă în morala creștină ortodoxă avînd un sens și o valoare inestimabile. Aceste virtuți fac sufletul omului credincios să iradieze de frumusețe, care, de fapt, le implică și prin ele se află într-o mișcare continuă spre Creatorul său, avînd acest impuls spre mișcare continuă pentru atingerea frumuseții desăvîrșirii în Hristos ⁵⁶. Căci sufletul frumos nu se manifestă numai în ceea ce el este deja, ci și în ceea ce tinde să fie ⁵⁷. Aceasta constituie o caracteristică esențială a moralei creștine ortodoxe: nu contează numai ceea ce este creștinul, ci și ceea ce trebuie să fie. Însuși Mîntuitorul Hristos este acel *trebuie* trăit de cei ce cred în El în conformitate cu voia Sa, în iubire și bucurie deplină ⁵⁸.

55. *Teologia Morală Ortodoxă*, în trad. cit., vol. I, *Morala generală*, Ed. Institutului Biblic, 1980, p. 357. Referitor la aceasta, Sfîntul Vasile cel Mare afirmă: «În fericita contemplare a chipului vei vedea frumusețea arhetipului. Prin Duhul, inimile se înalță, cei neputincioși sînt conduși de mînă, cei ce sînt pe calea virtuții se desăvîrșesc. Luminînd pe cei care s-au curățit de orice pată, îi arată duhovnicești, datorită comuniunii cu El. Și după cum (se întîmplă cu) corpurile strălucitoare și cele transparente, că atunci cînd o rază cade peste ele devin mai strălucitoare și altă strălucire pornește din ele, la fel se întîmplă și cu sufletele iluminate de Duhul, ele însele devin duhovnicești și răspindesc harul» (*Despre Sfîntul Duh*, P.G., 32, col. 109, în trad. cit., p. 38).

56. Tot Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «Dumnezeirea este nemîșcată, ca una ce e plină ea tuturor. Dar, tot ce a primit existența din nimic e în mișcare, fiind purtat numaidecît spre o țintă...» (*Ambigua*, cap. 7, în trad. cit., p. 69).

57. Diac. prof. dr. Nicolae Balca, *Despre unele trăsături esențiale ale sufletului frumos*, în «S.T.», nr. 3—4/1966, p. 118.

58. Vezi Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 95—100. Sufletul frumos este luminos datorită vieții spirituale care izvorăște și se întreține din frumusețea inepuizabilă a lui Dumnezeu. Deși trupul și sufletul apar în om deodată, avînd o valoare inestimabilă în fața Creatorului, totuși sufletul poate influența în bine trupul (atît în sfera individuală,

Sufletul frumos exercită o mare putere asupra trupului, deoarece prin el virtuțile nu mai sînt pur individuale, ci capătă un caracter și o eficiență socială. Prin aceasta Dumnezeu însuși, ființa și izvorul întregii virtuți, lucrează prin toți, pentru toți. Viețuirea virtuoaasă este o viețuire deiformă, o imitare și o urmare a lui Dumnezeu. Prin virtutea unora, Dumnezeu lucrează asupra altora printr-un dialog viu al iubirii⁵⁹. Orice efort al nostru are menirea să înfrumusețeze firea atît a noastră, cît și a semenilor cu virtuțile răbdării, ale înfrînării, ale dragostei de semeni, ale credinței în Dumnezeu etc., și, pe rînd, să ne lumineze asupra rînduieiilor înțelepte așezate de Creator în toate⁶⁰.

2. *Frumusețea vieții duhovnicești*. Viața duhovnicească, trăită în duh comunitar, expresie a celei mai înalte iubiri, are o deosebită frumusețe, atît cea la nivel de parohie, cît și cea monahală, deoarece în comunitatea semenilor are loc, prin deschidere, schimbul de valori și astfel, printr-o viață frumoasă, plină de virtuți ne putem desăvîrși în Hristos. Viața ca valoare fundamentală, suportul valorilor morale, se realizează și se trăiește plenar numai în comunitate, în comuniune cu Dumnezeu și în comuniune cu semenii de aproape și de departe, căci în viața duhovnicească e prezent Dumnezeu⁶¹. Viața de comunitate este astfel mediul în care se realizează, în strînsă legătură cu celelalte valori, valoarea frumosului, caracteristica ontologică a întregii existențe.

Fiecare făptură umană are o deosebită responsabilitate în realizarea unei existențe frumoase, în raport cu semenii, căci toate învățăturile morale creștine își au izvorul și temelia în Mîntuitorul Hristos, prin puterea Sfîntului Duh, fiind structurate și orientate în funcție de toți membrii comunității umane creștine. Viața creștinului ortodox nu se limitează numai la actele de cult intern și extern, deci la virtuțile teologice și la manifestarea lor în cult, ci ele trebuie să fie transpuse și în fapte față de semenii noștri. De pildă, virtuțile teologice au ca obiect pe Dumnezeu, însă realizarea lor și frumusețea acestora e în funcție și de semenii noștri, deci au ca scop realizarea binelui comun în comuniune de iubire pentru mîntuirea tuturor, indicat de Mărturisirea ortodoxă în cele șapte fapte ale milei trupesti și cele șapte ale milei sufletești prin care-L cunoaștem pe Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții și care vor fi totodată criteriile ale judecării universale (Matei 24, 34—36). Sfîntul Isaac Sirul spune: «De nu cunoști pe Dumnezeu, nu se poate mișca în tine dragostea Lui. Și nu poți iubi pe Dumnezeu

cît și în cea comunitară). În unele cazuri trupul poate fi urîit în urma jertfirii pentru aproapele sau în unele accidente, sufletul rămînînd în continuare plin de aceeași frumusețe moral-duhovnicească.

59. Privitor la această viață deiformă a bărbaților iubitori de Dumnezeu, ca prin viață virtuoaasă «la imitarea vieții deiforme a bărbatilor iubitori de Dumnezeu, ca prin împărtășirea de bine să lepede și ei urciunea păcatului și să intre în ceata celor vrednici de Dumnezeu (...). Căci dacă n-ar fi nimeni care să aibă nevoie de o bună înfrumusețare sau care trebuie să se modeleze spre virtute prin pildă, n-ar fi absurd a zice că și-ar ajunge fiecare sieși, bucurîndu-se de harurile virtuților din suflet, fără dovedirea acestora prin scoaterea la arătare prin trup» (*Ambigua*, cap. 10, în trad. cit., p. 106—107).

60. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 28.

61. Nicolas Berdiaev, *Esprit et liberté...*, p. 33.

de nu-L vezi pe El. Iar vederea lui Dumnezeu vine prin cunoașterea Lui»⁶².

Toate virtuțile care fac viața comunitară frumoasă își au izvorul în iubire (I Cor. 13, 4—7; Ioan 14, 6; Matei 25, 21); ele constituie daruri duhovnicești felurite făcute de Duhul lui Dumnezeu (I Cor. 12, 4—11), în Biserică, tuturor celor ce cred în El, ca prin această cheneză să ne înalțe pe toți, prin conlucrare, la Frumusețea absolută și să rodească alte daruri care fac viața comunitară frumoasă (Gal. 5, 22—23), așa cum ni se arată și în parabola talanților (Matei 25, 14—30).

Temelia adevărată și solidă și terenul specific de trăire și dezvoltare a vieții religioase creștine, mai ales în Ortodoxie, rămâne parohia. Înăuntrul și în cadrul ei se vor desfășura toate strădaniile preotului, conducătorul ei spiritual, și se vor organiza, armoniza și înfrumuseța toate manifestările vieții religioase ale credincioșilor care o compun⁶³. De aceea lui îi revine un rol important în realizarea unei conviețuiri frumoase și a unei vieți duhovnicești pline de frumusețe. El are astfel o responsabilitate deosebită pentru frumusețea vieții duhovnicești a comunității, atât în fața lui Dumnezeu, cât și în fața oamenilor, pe care trebuie să-i slujească în iubire, cu timp și fără timp, ca un apostol plin de râvnă și ca un bun cetățean, cu o conștiință morală ireproșabilă⁶⁴. El trebuie să-i îndemne, să-i îndrume și să-i convingă pe toți membrii comunității la realizarea unei vieți personale și comunitare cât mai pline de frumusețe duhovnicească prin înnoire interioară, evitarea oricăror păcate și patimi care urîtesc frumosul chip al adevăratului creștin, prin practicarea virtuților față de semenii și față de Dumnezeu, avînd ca izvor și model pe Mîntuitorul Hristos Care a spus: «Fiți desăvîrșiți precum și cum și Tatăl vostru cel din ceruri desăvîrșit este» (Matei 5, 48).

Între membrii Bisericii, la loc de cinste și cu rosturi înalte în viața creștină și în lucrarea Bisericii sînt toți acei care aparțin stării monahale, monahii și monahiile; specificul și frumusețea vieții lor duhovnicești își au sursa în specificul sfaturilor evanghelice ca opțiuni libere.

Viața monahală are o frumusețe duhovnicească deosebită, deoarece preocuparea continuă este ajungerea la cunoașterea frumuseții lui Dumnezeu ca lumină și iubire prin asceză, respectarea voturilor, smerenie, post, pocăință, rugăciune în Biserică și rugăciune personală. De aceea drumul spre desăvîrșire și mîntuire este îmbrățișat numai de acele persoane care dispun de forțe spirituale deosebite în urcușul spre Dumnezeu⁶⁵.

62. *Cuvînte despre nevoință*, Cuvîntul XVI: *Despre felul virtuților*, în *Filocalia*, vol. X, p. 85.

63. Vezi Pr. prof. dr. Ene Braniște și Pr. prof. dr. Dumitru Radu (autor și coordonator), *Parohia — cadrul normal de trăire a vieții creștine*, în *Indrumări misionare*, p. 757—758.

64. Despre rolul preotului în îndrumarea vieții religios-morale a credincioșilor vezi Prof. Const. C. Pavel, *Preotul — pilduitor și îndrumător al vieții morale a credincioșilor*, în «Biserica Ortodoxă Română» («B.O.R.»), nr. 7—8/1978, p. 769—772; Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *Rolul preotului în promovarea și cultivarea vieții religios-morale în parohie*, în «B.O.R.» nr. 11—12/1980, p. 1147—1152.

65. Vezi pe larg la Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Invățătura despre Biserică*, în op. cit., p. 405; Sfîntul Isaac Sirul, op. cit., X, în *Filocalia*, vol. X, p. 71—73.

Cei care ajung pe culmile trăirii duhovnicești au o influență pozitivă asupra frumuseții vieții spirituale a celorlalți semeni, fie monahi, fie laici, căroră le trezesc și întăresc responsabilitatea în atingerea idealului sfințeniei, deci al frumuseții vieții adevărate în Hristos, prin puterea Sfintului Duh.

3. Mijloace pentru realizarea frumosului în viața creștinului ortodox

1) *Sfânta Scriptură — îndreptar spre frumusețe în viața creștină.* Sfânta Scriptură constituie una din căile autentice ale păstrării și transmiterii peste veacuri a uneia și aceleiași Descoperiri dumnezeiești supranaturale și prin ea are loc dialogul viu al Bisericii cu Mântuitorul Hristos care, prin cuvântul ei, continuă să lucreze în noi prin Duhul Său — Cel ce a inspirat pe sfinții scriitori — pentru a ne conduce la frumusețea stării Sale de Dumnezeu și om desăvârșit⁶⁶. Această frumusețe, pe care o vom vedea în veacurile viitoare, e descrisă de Sfânta Scriptură, singura scrisă sub inspirația Duhului Sfânt, care ne indică și Calea pe care vom ajunge: Mântuitorul Hristos, temelia desăvârșirii noastre. Dar Sfânta Scriptură descrie nu numai actul coboririi Fiului lui Dumnezeu la noi pînă la Întruparea, Învierea și Înălțarea Sa, ci și începutul ridicării noastre la frumusețea vieții veșnice (Ef. 2, 6) prin puterea Sfintului Duh care dă putere cuvintelor Sale să se împlinească în cei ce le ascultă, le cred și le trăiesc (Fapte 10, 44; 4, 4). Astfel, Sfânta Scriptură este cartea de căpătii a învățaturii noastre creștine ortodoxe, citirea ei și în afara cultului Bisericii fiind obligatorie și necesară nu numai preotului, ci și credincioșilor⁶⁷. De aceea nu putem concepe Sfânta Scriptură fără Sfânta Tradiție și independent de Biserică. Biserica este aceea care ne-a dat Sfânta Scriptură cu ajutorul Sfintei Tradiții, fixînd deci canonul cărților Sfintei Scripturi în primele decenii ale secolului al IV-lea. Biserica stă pe temelia Sfintei Scripturi, se alimentează din ea, se reînnoiește pe baza Sfintei Scripturi și se articulează în Descoperirea dumnezeiască supranaturală prin Scriptură, pe care o înțelege și o aplică în contextul cel larg al Sfintei Tradiții⁶⁸.

Sfânta Scriptură, prin întreg conținutul său insuflat (II Tim. 3, 16) ne transmite prin puterea care vine direct de la Mântuitorul Hristos (Matei 24, 55; Luca 21, 33), frumusețea ca valoare ce trebuie să o realizăm în viața pămîntească în perspectiva celei veșnice, deoarece ea ne descrie totodată și frumusețea la care ne va face părtași Dumnezeu în veacurile viitoare. Ea este astfel o carte mereu actuală și de folos pentru toți cei ce cred în Hristos și doresc să-L experimenteze în plenitudinea frumuseții Sale. Cuvintele sale sînt pline de înțelesuri duhovnicești tainice și ne conduc la Persoana vie a Cuvîntului prin puterea Sfintului Duh în Biserică, dar nu numai citite în forma lor scrisă, ci și prin cu-

66. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 53—54.

67. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Revelația dumnezeiască. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*, în *op. cit.*, p. 42.

68. *Ibidem*, p. 37—38.

noaşterea deplină în conţinut⁶⁹, deci prin însuşirea acestora în viaţa de toate zilele în dialog relaţional cu Dumnezeu şi cu semenii.

Sfânta Scriptură are o frumuseţe deosebită şi ca formă şi ca fond⁷⁰, fiind insuflată de Însuşi izvorul şi temelia întregii frumuseţi : Iisus Hristos (II Tim. 3, 16 ; II Petru 1, 21). În ceea ce priveşte fondul, întreaga viaţă a creştinului ortodox este reglementată în primul rînd de învăţăturile morale duhovniceşti ale Sfintei Scripturi care trebuie trăite pentru dobîndirea desăvîrşirii în Hristos.

Frumuseţea Sfintei Scripturi se face vizibilă în viaţa creştină prin punerea în practică, deci prin trăirea acestor învăţături de către cei ce le ascultă sau le citesc în cadrul sau în afara cultului Bisericii.

2) *Operele Sfinţilor Părinţi — îndemnuri spre frumuseţe în viaţa creştină.* Operele Sfinţilor Părinţi, care constituie unul din izvoarele Sfintei Tradiţii, cuprind îndemnuri la o viaţă morală şi duhovnicească deosebită, bineplăcută lui Dumnezeu, frumoasă, pentru toţi cei ce doresc desăvîrşirea şi mîntuirea. De aceea, operele Sfinţilor Părinţi, în marea lor majoritate, sînt filocalice, ceea ce înseamnă iubitoare de frumuseţe.

Şi spiritualitatea ortodoxă are sens filocalic, deoarece toţi cei ce cred în Dumnezeu Cel întreit — Frumosul prin excelenţă — iubesc această frumuseţe cu putere de la Duhul Său cel Sfînt, însă acea frumuseţe care se confundă, de cele mai multe ori, cu binele, sub multiplele sale aspecte, avînd ca temelie adevărul izvorît din Persoana Logosului dumnezeiesc.

Alături de operele Sfinţilor Părinţi, un loc important în imprimarea valorii frumosului în viaţa creştină îl ocupă cărţile de cult, care posedă o frumuseţe aparte, atît ca formă, cît şi ca fond, deoarece, fără să prezinte un moralism scolastic şi ocazional, enumeră şi laudă multe virtuţi : credinţa puternică în Dumnezeu, dragostea, milostenia, smerenia, dreptatea, castitatea etc. Ele conţin poezii imnografice, cîntări liturgice etc. prin care credinciosul trebuie să participe activ, să-şi împrăzieze mesajul lor bazat pe Sfînta Scriptură şi să-l transpună în fapte pline de frumuseţe şi iubire faţă de Dumnezeu şi faţă de toţi semenii săi, pe aceştia ajutîndu-i la înfrumuseţarea lor spirituală.

Putem spune că atît în conţinutul Sfintei Scripturi, cît şi în cel al Sfintei Tradiţii⁷¹, se află adevărata frumuseţe care se cere trăită de creştini în toate împrejurările concrete din viaţa lor, deoarece izvorul lor este unul : Dumnezeu, suprema frumuseţe⁷².

3. *Cultul divin ortodox.* Cultul divin ortodox este centrul lucrării sfinţitoare şi al propovăduirii învăţăturii de credinţă, deci al adevărului, arătarea lui Hristos cel viu în tot universul care a fost creat bun şi frumos, a veşniciei, neschimbabilităţii şi frumuseţii Sale, pînă în ziua în care El ni se va arăta în plenitudinea slavei puterii şi frumuseţii Sale.

69. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 57.

70. Vezi Pr. prof. dr. Nicolae Neaga, *Problema frumosului în Vechiul Testament*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», nr. 3—4/1958, p. 199—217 ; Wladislaw Tatar-kiewicz, *Estetica Sfintei Scripturi*, în *Istoria esteticii*, vol. II, p. 11—25 (de reţinut că autorul se referă numai la frumosul artistic, pe cel moral tratîndu-l doar tangenţial).

71. Sfînta Tradiţie are opt izvoare, însă noi am tratat aici numai două, referîndu-ne strict numai la cele care au implicaţii directe în viaţa religios-morală a creştinului, fără a minimaliza importanţa celorlalte.

72. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 42.

În toate manifestările liturgice strălucește de frumusețe Mintuitorul Hristos. Acestea îl mărturisesc în viața moral-duhovnicească a creștinului. Mai mult, la Laudele bisericești, care constau din psalmi, rugăciuni rostite sau cîntate și din binecuvîntări ale preotului, deci din cuvinte pline de puterea Mintuitorului Hristos, credincioșii prezenți participă activ și primesc anumite daruri pline de frumusețe spirituală⁷³. Astfel, cultul creștin este viață în Hristos și omul credincios, adorînd pe Dumnezeu, primește harul Său prin puterea Duhului Sfînt. Cultul aduce pe omul credincios în relație dialogică, vie și directă, cu cel Sfînt, Bunul suprem, cu Valoarea valorilor⁷⁴.

Cultul divin ortodox este o laudă și întruchiparea valorii frumosului, aducînd o mare contribuție și trăire pe plan estetic. Sfînta Liturghie — centrul, esența și încununarea cultului divin public ortodox, cadrul și puterea dumnezeiască pentru sfințirea și îndumnezeirea omului și pentru susținerea și sfințirea creației întregi — este, totodată, o jertfă care învață, înalță și înfrumusețează sufletele celor ce participă la săvîrșirea ei⁷⁵, deoarece în cadrul ei se săvîrșește cea mai mare și cea mai însemnată Taină a Bisericii, Sfînta Euharistie, prin care ni se dă însuși izvorul harului, adică Hristos însuși, prin Trupul și Singele Său plin de Duhul Sfînt⁷⁶. Ea este Taina și Jertfa prin excelență, jertfa Trupului și Singelui lui Hristos. Ea constituie Biserica drept Trup al lui Hristos, comunitate deplină a oamenilor cu Dumnezeu, încorporați deplin în Hristos ca mădulare ale Trupului Său, fiecare devenind prin împărtășire trup al lui Hristos, părtaş al mării comunități bisericești unde se cultivă și valoarea frumosului și gustînd, încă de pe acum, bucuria vieții veșnice cu Hristos în Împărăția cerurilor⁷⁷. Simbolurile liturgice și icoanele⁷⁸, laudele credincioșilor și ceremoniile liturgice, frumusețea veș-

73. Vezi Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfîntului Duh asupra credincioșilor*, în «Ortodoxia», nr. 1/1981.

74. Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *Sfînta Liturghie ca icoană a împărăției lui Dumnezeu și însemnătatea ei în viața religios-morală a creștinului ortodox*, în «Ort.», nr. 1/1982, p. 99—120.

75. Din majoritatea textelor liturgice reiese că toate valorile posibile se întemeiază pe valoarea spiritului personal a lui Dumnezeu și sint raze ce izvorăsc din El ca dintr-un Soare pentru a lumina lumea. De aceea, viața tainică a lui Hristos, slăvită de cultul divin ortodox, reface profunzimile ontologice, transfigurează viața interioară a creștinului, înviiorînd simțămintele nobile ale sufletului și mai ales aspirația lui spre bine și frumos. Cultul, divin ortodox nu este unilateral, ci afirmă atît valorile materiale, cît și cele dumnezeiești.

76. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Taina Sfînteii Împărtășanii (Euharistia)*, în *Îndrumări Misionare*, p. 528—529, 534, 546.

77. *Ibidem*, p. 546—547.

78. Arta creștină, în toate formele ei de manifestare, ne revelează în mod deosebit frumusețea divină și influența ei pozitivă asupra lumii. Un rol important îl are icoana; în ea «o persoană se deschide, se comunică, intră în relație cu noi, ne antrenează în relația sa cu Dumnezeu» (Olivier Clément, *Le visage intérieur*, Paris, 1978, p. 48). Despre teologia icoanei mai pe larg, la: Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 65—81; L. Ouspenski, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe*, I. Paris, 1960; Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Editions Delachaux et Niestle, Neuchâtel (Suisse), Paris 1965; Idem, *Vision de la Beauté: La Bible, les Pères et l'icône*, în «Contacts» XX (1968), nr. 64; Idem, *L'art de l'icône, Théologie de la Beauté*, Ed. Desclée de Brouwer, 1970; J. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Lyon, 1954; Prof. Olivier Clément, *A propos d'une théologie de l'icône*, în «Contacts», XII

mintelor preoțești și a gesturilor etc. creează o atmosferă ajutătoare ca să ne apropiem de Creatorul frumuseții și Cauza armoniei. La comuniunea noastră strinsă, după modelul Sfintei Treimi, în Sfânta Liturghie, contribuie toate artele bisericesti: arhitectura, pictura, poezia, muzica etc.⁷⁹.

Așadar, cultul divin ortodox evidențiază valoarea frumosului în strinsă legătură cu aceea a binelui. Prin toate formele sau rînduielele lui: Laudele bisericesti, Sfintele Taine și ierurgii, diferitele rugăciuni de cerere și, mai cu seamă, prin Sfânta Liturghie, cultul divin este mijlocul principal de creștere și înfrumusețare a omului credincios și, prin aceasta, o anticipare a fericirii eshatologice sau o arvună a acestei fericiri. El ne obișnuiește cu o tot mai accentuată trăire cu Dumnezeu sau în Dumnezeu sub ploaia de raze a iubirii Lui care luminează, întărește, înalță și înfrumusețează viața noastră, fără să ne facă nepăsători de viața semenilor, ci îndemnîndu-ne să devenim factori de tot mai mare ajutorare, susținere, mîngiere și dreaptă sfațuire a lor⁸⁰, deci de înfrumusețare a vieții lor moral-duhovnicești.

Comuniunea și frumusețea cultului constituie una din frumusețile Ortodoxiei; Biserica Ortodoxă este prin excelență o Biserică liturgică doxologică⁸¹ formîndu-și credincioșii în spiritul valorii frumosului și cu ajutorul cultului divin care repetă în fiecare an bisericesc întregul ciclu al actelor prin care Hristos a trecut umanitatea Sa. Această repetiție nu are caracterul unei comemorări, ci a întîlnirii continue a credincioșilor cu Hristos cel ce se naște, se răstignește, învie, se înalță, ne trimite pe Duhul Său cel Sfînt în fiecare an bisericesc pentru ca să urcăm noi trepte în realizarea frumuseții noastre moral-duhovnicești.

4) *Sfintele Taine și ierurgii în realizarea frumuseții creștine.* Relația personală, vie, directă și neîntreruptă a Mîntuitorului Hristos cu noi e trăită plenar de toți creștinii împreună în cultul divin, dar și de fiecare în parte prin toate Tainele, ierurgiile și sărbătorile Bisericii⁸².

Harul, ca energie dumnezeiască necreată, ne este împărtășit de toate Sfintele Taine în Biserică prin puterea Duhului Sfînt⁸³. Prin ele Mîntuitorul Hristos se naște cu noi în noi, duce o viață de ascultare, se jertfește, învie, se înalță cu fiecare din noi, transmițîndu-ne, fiecare din aceste stări ca putere care ne ajută să ne naștem, să ne jertfim, să înviem, să ne înălțăm aici într-o anticipare tot mai accentuată, iar în viața viitoare tot mai deplin⁸⁴.

(1960), nr. 32; Prof. Léonide Ouspensky, *La question de l'art sacré*, XVIII (1966), nr. 53; Idem, *Le sens dogmatique de l'icône*, în «Contacts», nr. 16 bis., iulie-aug., 1957; Prof. Vladimir Weidlé, *L'icône: image et symbole*, în «Contacts», XII (1960), nr. 32.

79. Desigur ținta Sfintei Liturghii nu este numai să producă o satisfacție estetică, ci scopul ei principal este unirea credinciosului cu harul dumnezeiesc care produce o frumusețe interioară deosebită, la cel ce participă «din tot sufletul și cugetul».

80. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Importanța harică a slujbelor cultului ortodox*, în *op. cit.*, p. 641.

81. Mihail Kardamachis, *Spiritualitatea ortodoxă* (în l. greacă), Atena, 1979, p. 145.

82. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Drumul cu Hristos Mîntuitorul prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe*, în «Ort.», nr. 2/1976, p. 402.

83. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Sfintele Taine*, în *op. cit.*, p. 508; Idem, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, teză de doctorat în teologie, Ed. Institutului Biblic..., 1978, p. 25.

84. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 404.

Aceste trepte spirituale din viața Mântuitorului devin și trepte spirituale ale creșterii⁸⁵ în frumusețea noastră duhovnicească, în momentul când colaborăm cu harul Său care ne dă putere. Progresul în viața spirituală a omului este legat deci de primirea Sfintelor Taine, îndeosebi a Sfântului Botez și a Sfintei Împărtășanii⁸⁶, apoi și de primirea ierurgiilor. Căci din Biserică, energiile necreate ale lui Dumnezeu își extind lucrarea și în casele credincioșilor, umplându-le de frumusețea darurilor cerute.

Așadar, Mântuitorul Hristos este prezent real în cultul divin ortodox, în modurile următoare: în jertfa euharistică, în celelalte Taine, în ierurgii, în alte slujbe bisericești (Laude), în rugăciunile și binecuvântările preotului, în cuvântul Sfintei Scripturi citit de preot în biserică, în cuvântul de propovăduire al preotului, în rugăciunile rostite și cîntate de credincioși în biserică în dialogul dintre ei și preot în cadrul cultului, în citirea credincioșilor din Sfînta Scriptură în afară de locașul bisericesc și în citirile altor cărți de învățătură și evlavie ortodoxă, în convorbirile credincioșilor despre Dumnezeu purtate cu credință și în faptele lor bune și curate săvîrșite din credință⁸⁷.

*

Frumusețea, așa cum o înțelege Morala creștină, există peste tot în lume⁸⁸. Prin căderea în păcat, totul devine opac, iar chipul lui Dumnezeu în om se întunecă. Rămîne, acum modul în care descoperim, fiecare în parte, adevărata esență a valorii frumosului și cum o concretizăm în viața creștină pentru a ajunge la desăvîrșire.

Morala creștină pune mare accent pe frumusețea morală, bazată pe cunoașterea în iubire deplină a Frumuseții absolute — Dumnezeu cel personal, care este o Treime de Persoane. Ținînd cont de condițiile concrete ale vieții celor ce cred în Hristos, frumusețea morală se realizează și printr-o luptă continuă contra răului, care urîțește chipul lui Dumnezeu din om. Prin aceasta Morala creștină are un cîmp mult mai larg decît estetica. În urmărirea idealului frumuseții absolute: desăvîrșirea în Hristos, creștinii nu se rezumă numai la probleme de ordin pur estetic, ci au în vedere toate aspectele și manifestările vieții pămîntești, țintind mereu spre realizarea binelui, a adevărului, a frumosului și a sfințeniei, prin care se concretizează relația personală a omului cu Dumnezeu.

85. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* II, 25, în *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947, p. 175.

86. Pe larg la: Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, traducere de Pr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 26—27; Teofan al Niceii, *Ep. III*, P.G., 150, 340.

87. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 81—106.

88. Archimandrite Felix Dubneac, *La beauté du christianisme et ses brillantes élites*, Riopelle, (f.a.), p. 136.

HAR ȘI LIBERTATE ÎN ÎNVĂȚATURA SFÎNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL *

Drd. KAMAL FARAHAT

În teologia ortodoxă, un loc important îl ocupă învățătura despre cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi, despre lucrarea harului dumnezeiesc în ființa și viața omului, prin energiile dumnezeiești necreate, care transformă ontologic persoana umană, îndreptînd-o și sfințind-o, făcînd-o, astfel, moștenitoare a Împărăției cerurilor, în comuniune de viață și iubire cu Dumnezeu Cel în Treime, dar și cu ceilalți semeni, căci toți sint creați după chipul și asemănarea Sa și poartă aceeași fire comună.

Fără harul dumnezeiesc, existența pămîntească rămîne fără sens și valoare eshatologică, îndreptarea și sfințirea credinciosului nemaîavînd conținut și articulare în ființa și viața sa. Deci, fără har cel ce crede în Hristos nu ar mai fi readus, din starea strict materială și păcătoasă, la viața de comuniune deplină în El, așadar la dobîndirea mîntuirii și îndumnezeirii¹.

Despre existența și prezența harului dumnezeiesc în viața creștinului ortodox, avem temeuri revelaționale cuprinse în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, căi autentice de transmitere a Descoperirii dumnezeiești suprafirești. Dintre cele opt izvoare ale Sfintei Tradiții menționate de învățătura ortodoxă, nenumărate mărturii găsim în operele Sfinților Părinți. În acest sens un loc aparte îl ocupă gîndirea Sfîntului Maxim Mărturisitorul (580—662), expusă în opere de mare profunzime teologică, bogate în idei dogmatice și pline de sensuri adînci: *Ambigua*², *Răspunsuri către Talasie*³, *Mystagogia*⁴, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu, Cuvînt ascetic, Cele patru sute de capete despre dragoste, Scurtă tilcuire a rugăciunii Tatăl nostru*⁵ ș.a.

Întreaga sa operă e străbătută de convingerea că persoana umană, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, deși purtătoare a consecințelor păcatului originar, se poate ridica la o viață superioară în Hristos, poate tinde către *desăvîrșire*, dar numai cu ajutorul *harului dumnezeiesc*, dăruit de Dumnezeu Cel în Treime, pentru a ne susține, în continua noastră mișcare spre odihna eternă în Hristos.

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie, la catedra de Teologie dogmatică și simbolică, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Dumitru Radu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Mîntuirea prin Hristos în Biserică*, în *Îndrumări misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 497.

2. A se vedea: traducere din grecește, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în vol. «Părinți și scriitori bisericești» (P.S.B.), vol. 80, Editura Institutului Biblic, 1983.

3. A se vedea *Filocalia românească*, vol. III, traducere, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1948.

4. Tradusă de Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în «Revista Teologică», nr. 3—4 și 7—8/1944, p. 166—181 și 335—366.

5. Traduse de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia românească*, vol. II, Sibiu, 1947, 285 p.

I. Lucrarea sfințitoare a Sfântului Duh în Biserică prin harul lui Dumnezeu

1. *Indreptarea omului în Hristos.* În gândirea Sfântului Maxim, omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu Cel în Treime (Fac. 1, 26—27), iar chipul tinde, totdeauna, spre modelul său, după cum afirmă Sfântul Grigorie de Nazianz, deși «distanța și deosebirea dintre Cel necreat și cele create sînt nesfîrșite»⁶.

Dumnezeu Cel în Treime: Tatăl, Fiul, Sfântul Duh, Persoane «a Căror bogăție e deoființimea și o unică iradiere a strălucirii»⁷ a devenit temelia mîntuirii firii noastre — purtătoare a consecințelor păcatului strămoșesc — prin Cuvîntul «S-a făcut ipostas al trupului pe care l-a luat..., făcîndu-Se cu adevărat întreg om, în chip neschimbat»⁸, «afară de păcat»⁹, «în vederea mîntuirii ca Dumnezeu pătimitor»¹⁰. Fiul lui Dumnezeu «S-a făcut ca ipostas și om deplin, asumînd pătimirile firii noastre, ca să lucreze El însuși mîntuirea noastră, însă, totuși, ca unul dintre noi, biruind păcatul nostru, prin pătimirile suportate de El în firea noastră»¹¹.

Prin aceasta, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, a făcut începutul înfierii și răscumpărării noastre, așa cum scrie și Sfântul Maxim: «...prin lepădarea desăvîrșită a firii, lăsați să se vadă în voi numai harul și aveți să primiți atît de mult din partea Lui, cît S-a împărțășit Dumnezeu prin întrupare de neputința noastră. Căci El măsoară, precum singur știe, îndumnezeirea celor ce se mîntuiesc prin har cu smerirea (chenoza) Lui. Pentru că aceștia vor fi întregi după chipul lui Dumnezeu și vor primi pe Dumnezeu întreg și numai ai Lui vor fi. Aceasta este desăvîrșirea spre care se silesc cei ce cred că vor primi cu adevărat făgăduința»¹².

Această înfiere și răscumpărare a noastră sînt continuate prin întreaga viață pilduitoare a Mîntuitorului Hristos. «Taina lui Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu»¹³, «ne învață că împreună cu Dumnezeu Cuvîntul cel întrupat și desăvîrșit, făcut om este și subzistă trupul luat din noi și de o ființă cu noi, unit cu El după ipostas; cu acest trup S-a și înălțat la cer «*mai presus de toată începătoria și stăpînia și puterea și domnia și decît tot numele ce se numește, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor*» (Efes. 1, 21) și șade împreună cu Dumnezeu și Tatăl acum și în veacurile nesfîrșite după ce a străbătut cerurile și a ajuns mai presus de toate, și iarăși va să vie ca să prefacă și să preschimbe totul și ca să mîntuiască sufletele și trupurile noastre...»¹⁴.

Prin întreaga Sa viață pămîntească, Mîntuitorul Hristos este ținta vieții noastre și calea spre această țintă. «Căci dumnezeiescul Apostol

6. *Ambigua*, trad. cit., cap. 7 C, p. 79.

7. *Ibidem*, cap. 1, p. 46.

8. *Ibidem*, cap. 2, p. 47.

9. *Ibidem*, cap. 2—3, p. 49.

10. *Ibidem*, cap. 2, p. 48.

11. *Ibidem*, nota 4, p. 49; a se vedea și cap. 47, p. 163—164.

12. *Ibidem*, cap. 3, p. 50.

13. *Ibidem*, cap. 112 A, p. 284.

14. *Ibidem*.

Îl numește pe El Conducătorul și desăvârșitorul mîntuirii noastre (Evr. 11, 10), ca pe Unul ce S-a întrupat pentru noi, ca să mistuie în Sine păcatul nostru și ca să Se dea pe Sine tuturor celor ce văd în El chipul și exemplul (τόπον και πρόγραμμα) viețuirii virtuozose, îndeplinind ca un învățător bun și înțelept, întîi prin Sine, cele ce sînt de spus și de făcut spre pilduire nouă, murind, înviind și înălțîndu-Se la ceruri și șezînd în Trup la dreapta lui Dumnezeu-Tatăl»¹⁵.

În gîndirea Sfîntului Maxim Mărturisitorul, care merge, astfel, pe urmele trasate de marii săi înaintași: Sfîntul Grigorie de Nyssa (335—394) și Dionisie Pseudo-Areopagitul (sec. VI), Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat pentru a ne elibera din robia păcatului și a morții, pentru a ne împăca și a ne aduce jertfe curate lui Dumnezeu-Tatăl, pentru a ne înnoi, sfinți și îndumnezei virtual firea noastră umană. Cu altă cuvinte, Mîntuitorul Hristos, prin toate actele lucrării Sale mîntuitoare, ne-a dăruit harul Său divin, ca să ne putem ridica din robia păcatului și a morții. Aceste roade trebuie să ni le împărțăm fiecare în parte, prin eforturi proprii, cu ajutorul harului dumnezeiesc, pentru a obține desăvîrșirea în Hristos, în cadrul Trupului Său tainic — Biserica¹⁶.

Sfîntul Maxim, tilcuind duhovnicește cuvintele: «Scriptura cunoaște o întreită naștere a noastră», arată că: **Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat**, «...făcîndu-Se om cu adevărat și născîndu-Se omeneste, ca să ne elibereze pe noi din lanțurile nașterii și din legea la care eram osindiți din pricina păcatului...»¹⁷.

Dar, persoanele umane, în procesul îndreptării, sînt pregătite mai dinainte, îndeosebi prin chemarea din partea lui Dumnezeu, efort care este încununat de desăvîrșirea în Hristos, sau mărirea, care constă în fericirea veșnică împreună cu El. Sfîntul Maxim arată că Mîntuitorul Hristos a modelat în Sine firea noastră (ἐν ἑαυτῷ τυπῶν τό ἡμέτερον)¹⁸. «Propriu celor făcute este să se miște spre sfîrșitul fără de început, să-și odihnească lucrarea în sfîrșitul desăvîrșit nemăsurat...»¹⁹. «Căci ținta (sfîrșitul) mișcării celor ce se mișcă — continuă Sfîntul Maxim — este existența fericită (τὸ εἶναι), precum începutul ei este însăși existența. Iar aceasta este Dumnezeu, Care e și Dătătorul existenței fericite, ca început (obîrșie) și sfîrșit (țintă)²⁰.

2. *Persoana și lucrarea sfințitoare a Sfîntului Duh în Biserică.* Po-trivit Sfîntului Maxim Mărturisitorul, Sfîntul Duh, cea de-a treia Per-soană a Sfintei Treimi, egală și consubstanțială cu Tatăl și cu Fiul, este Cel ce insuflă viața omului, susține întreaga existență în bine²¹, desă-vîrșește creația inteligibilă și sensibilă²² și inspiră pe profeții Vechiu-lui Testament, de pildă, pe Moise²³. Prin Duhul Sfînt, spune Sfîntul Maxim, li se dă oamenilor posibilitatea înțelegerii Învățăturii de-viață-

15. *Ibidem*, p. 284—285.

16. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 490—491.

17. *Ambigua*, cap. 109, p. 272—275.

18. *Ibidem*, cap. 7 c, p. 75.

19. *Ibidem*, cap. 7 a, p. 73.

20. *Ibidem*, cap. 7 b, p. 73—74.

21. *Ibidem*, cap. 111, p. 277—278.

22. *Ibidem*, cap. 151, p. 329.

23. *Ibidem*, cap. 36, p. 148.

dătătoare, așa cum a făgăduit Mîntuitorul Hristos: «*Dar cînd va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi pe voi întru tot adevărul*» (Ioan 16, 12)²⁴.

Duhul Sfînt lucrează asupra tuturor și fiecare în parte, ne bucurăm de anumite daruri, de pildă virtuțile ca manifestări concrete ale acestei lucrări. Sfîntul Maxim pune accent pe o serie de daruri de care ne putem învrednici de la Mîntuitorul Hristos, prin Duhul Său cel Sfînt, fiind «*rînduiți dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale Trupului Său, articulindu-ne și încheindu-ne în Sine în Duh ca un suflet trupul și ducîndu-ne la măsura vîrstei duhovnicești a plinătății Lui*»²⁵. Sau, cum ne spune în altă parte, «*Duhul Sfînt nu e absent din nici o făptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare, întrucît Dumnezeu și Duhul Lui Dumnezeu se află, prin putere providențiatoare, în toate*»²⁶.

Lucrarea Duhului Sfînt pătrunde în simțurile celui ce trăiește în Hristos. Sfîntul Maxim exemplifică acest fapt cu cei trei apostoli prezenți la minunea Schimbării la Față a Mîntuitorului Hristos pe muntele Tabor²⁷. Tot lucrarea Duhului Sfînt ne face să înțelegem anumite taine și cuvintele Sfintei Scripturi. «*De aceea, cel ce vrea să călătorească drept și fără greșală spre Dumnezeu are nevoie în chip necesar de amîndouă, de cunoștința Scripturii în duh și de contemplația naturală a lucrurilor după duh...*»²⁸. Prin aceasta, Sfîntul Maxim recunoaște puterea revelatoare egală, cuvintelor Sfintei Scripturi și întregii creații, pentru cei ce le înțeleg în Duh, precum și puțința lor egală de a rămîne în obscuritate pentru cei ce nu le înțeleg în Duh²⁹.

Prin lucrarea Sfîntului Duh ne unim cu Dumnezeu-Cuvîntul, în Trupul Său tainic — Biserica³⁰, realitate, plină de energiile dumnezeiești necreate. Aceste energii sînt lucrătoare, îndeosebi, în sfinții Bisericii; ele ajută chipul să urce la arhetip și să capete pecetea originalului, să «*devină dumnezeu prin îndumnezeire*» «*din pricina harului Duhului ce a biruit și o arată avînd pe Dumnezeu singur lucrător în ea*»³¹. «*În felul acesta — continuă Sfîntul Maxim — nu mai e decît o unică și singură lucrare prin toate: a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu, mai bine zis numai a lui Dumnezeu, ca Cel ce Se întrepătrunde cu bunătate întreg cu cei vrednici întreg*»³².

3. *Rolul energiilor dumnezeiești necreate în îndreptarea omului.* Mădularile Trupului tainic al lui Hristos se mențin întreolaltă «*prin arhitectura Duhului*», așa cum arată Sfîntul Maxim, într-una din epistolele sale³³. Energiile dumnezeiești sînt în strînsă legătură cu persoana di-

24. *Ibidem*, cap. 83 d, p. 225.

25. *Ibidem*, cap. 7 k, p. 96—97.

26. *Răspunsuri către Talasie*, trad. cit., p. 48.

27. *Ambigua*, cap. 26, p. 125.

28. *Ibidem*, p. 125—126; *Răspunsuri către Talasie*, p. 48—50.

29. *Ambigua*, nota 133, p. 127.

30. *Ibidem*, cap. 112 a, p. 285—286.

31. *Ibidem*, cap. 7 c, p. 76—77.

32. *Ibidem*, p. 77—78.

33. *Epistola* 28, P.G. 620 C; a se vedea și traducerea românească de drd. Ioan I. Ică în «*Mitropolia Ardealului*», nr. 4/1986, p. 56.

vino-umană a lui Hristos, în care vom fi articulați într-un tot armonic. Zidirea aceasta, a tuturor, în Trupul îndumnezeit al Fiului, ca să constituie un trup armonic și o simfonie spirituală de simțire și de gândire, străbătută de bogăția spirituală divino-umană infinită a Logosului dumnezeiesc, este lucrarea Duhului. Prin energiile Duhului Sfânt vom urca, prin Hristos, la Dumnezeu-Tatăl. Sfântul Maxim accentuează că «ne vom face dumnezei ca El prin taina harului, neschimbând nimic din fire. Și așa se umple iarăși... lumea de sus, mădularele trupului adunându-se, după vrednicie, lângă Cap. Fiecare mădular primește, adică, prin apropierea în virtute, locul cuvenit lui, datorită lucrării arhitecturale a Duhului, completând, în chip armonic, trupul Celui ce plinește toate în toate, trup ce umple toate și se împlinește prin toate»³⁴. Harul dumnezeiesc este, deci, necreat, izvorînd din ființa divină, distinctă de aceasta, dar nedespărțită de ea, care se împărtășește oamenilor în Biserică de către Duhul Sfânt sau de Hristos însuși în Duhul Sfânt³⁵. Sfântul Maxim afirmă că harul dumnezeiesc necreat «există pururea mai presus de toată firea și tot timpul, din pururea existența lui Dumnezeu...»³⁶, precizînd cu mult înainte de Sfântul Grigorie Palama, caracterul necreat al harului.

Prin puterea energiilor Duhului Sfânt sîntem, încă de pe acum, în Hristos și ne împărtășim de cunoașterea Lui ca om. Dar vom fi deplin în El și ne vom împărtăși de cunoașterea proprie Lui, prin puterea Duhului Său, cînd vom ajunge în starea Lui de înviere. Căci acum sîntem părtași mai mult morții Lui, prin pătimirile noastre pentru virtute, prin mortificarea pornirilor inferioare, trupesti și egoiste. Fără trecerea prin aceste pătimiri și dureri, nu putem ajunge la deplina biruință asupra lor, la deplina purificare, subțiere, transfigurare și sensibilizare spirituală a firii noastre pentru Dumnezeu, prin puterea energiilor dumnezeiești, a cărei treaptă culminantă este învierea, așa cum nici Mîntuitorul Hristos n-ar fi ajuns la starea de înviere a firii Sale umane, dacă n-ar fi suportat și biruit în ea, prin puterea Duhului Sfânt, toate suferințele³⁷.

Fiul lui Dumnezeu, prin puterea energiilor Duhului, ia trup tocmai ca să se elibereze de patimi și de moarte, ca să putem primi cunoștința Lui, ca să ne ridice la fericirea înțelegerii Lui și a comuniunii strînse cu El³⁸.

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că ne aflăm «în starea curată de patimi și de toată nălucirea materială, dacă ne exercităm cu bună credincioșie în contemplarea naturală în Duh, prefăcînd puterile sufletului în arme puternice, la dispoziția lui Dumnezeu, pe de o parte spre surparea întăriturilor și a toată înălțarea ce se ridică împotriva cunoștinței de Dumnezeu (II Cor. 10, 4—5), pe de alta, spre contemplarea rațiunilor duhovnicești din lucruri»³⁹. Omul, care moare păcatului, e condus, prin

34. *Ambigua*, cap. 96, p. 243.

35. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 497.

36. *Ambigua*, cap. 29, p. 141.

37. A se vedea nota 314 la *Ambigua*, p. 244.

38. *Ambigua*, nota 317 b, p. 247.

39. *Ambigua*, cap. 27, p. 314.

har, de legea lui Dumnezeu, a supus patimile trupului rodniciei virtuții și, astfel, le nimicește cu totul după intrarea la cunoștința lucrurilor dumnezeiești, în drumul spre mîntuirea sa⁴⁰.

II. Colaborarea liberă a omului cu harul dumnezeiesc

1. *Om, chip și asemănare a lui Dumnezeu.* În gîndirea Sfîntului Maxim Mărturisitorul, omul este creat de Dumnezeu Cel în Treime, din două elemente fundamentale: trup și suflet rațional.

Astfel, «omul a fost făcut de la început după chipul lui Dumnezeu, ca să se nască cu voința din Duh și să primească asemănarea adusă lui prin păzirea poruncii dumnezeiești, ca să fie același om făptură a lui Dumnezeu și Dumnezeu prin duh după har»⁴¹.

Primul om, fiind creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu Cel în Treime, deci fiul Său după har, are, astfel, puțința de a stabili un dialog, în cunoaștere și iubire, cu Creatorul său. «Căci nu era cu puțință ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se naștea, mai înainte, cu voința din Duh, datorită puterii de-sine-mișcătoare și liberă aflată în el prin fire»⁴².

Așadar, persoana umană este creată de Dumnezeu printr-un act special, dăruindu-se trup și suflet rațional și sensibil, în același timp, și apare în existența bună, frumoasă și fericită, ca specie întreagă⁴³.

Prin demnitatea de chip al lui Dumnezeu sînt indicate, de la început, înrudirea, precum și relația specială a omului cu Dumnezeu. Omul este după chipul lui Dumnezeu, pentru că, avînd suflet înrudit cu Dumnezeu, tinde spre Creator și se află într-un dialog cu El, într-o mișcare continuă spre odihna eternă în izvorul întregii existențe⁴⁴.

Prin actul creării (Facere 2, 7), Dumnezeu Cel în Treime a sădit în om nu numai sufletul înrudit cu Dumnezeu, ci și harul Său, ca manifestare a relației Sale cu persoana umană, care provoacă în om răspunsul său la chemarea de comuniune adresată lui de Persoanele treimice⁴⁵. După cum afirmă Sfîntul Maxim Mărturisitorul, harul ne ajută mereu la mîntuire lucrînd, în fiecare dintre noi; fără el nu vom putea fi întregi după chipul lui Dumnezeu și nici nu-l vom putea primi pe Dumnezeu⁴⁶.

Sfîntul Maxim amintește cele trei trăsături esențiale ale chipului dumnezeiesc din făptura umană: rațiunea, libertatea voinței și afectivitatea ca raportîndu-se la suflet și la tendința spre Absolut — Dumnezeu Cel în Treime. Sfîntul Maxim acordă o mare importanță rațiunii, prin care se promovează virtutea și, astfel, se poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu ca existență personală absolută, la pătrunderea «celor

40. *Ibidem*, cap. 128, p. 315.

41. *Ibidem*, cap. 116, p. 294.

42. *Ibidem*.

43. *Ibidem*, p. 100; cap. 40, p. 152.

44. *Ibidem*, cap. 7, p. 69.

45. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Valoarea vieții umane și apărarea ei*, în «Studii teologice», nr. 7—8/1983, p. 478.

46. *Ambigua*, cap. 3, p. 50.

inteligibile și imateriale» față de «cele materiale și sensibile, întrecând mult puterea care încearcă să robească libertatea»⁴⁷.

Sfântul Maxim îl aseamănă pe om, ca chip și asemănare a lui Dumnezeu, cu urcarea și coborîrea lui Moise de pe munte «ca unul ce s-a întipărit de chipul dumnezeiesc»⁴⁸.

Trăsăturile esențiale ale chipului dumnezeiesc din om și manifestările lor, sînt descrise de Sfântul Maxim Mărturisitorul prin prisma vieții sfinților, al căror suflet are trei mișcări generale: cea după minte, cea după rațiune, cea după simțire, prin care «ei au străbătut cu măreție, folosind modul adevărat și lipsit de greșeală al mișcării celei după fire, veacul de față al osternelilor»⁴⁹. Sfinții au ridicat simțirea, prin mijlocirea rațiunii, la minte; rațiunea, pe care au unit-o cu mintea, au adus-o, izbăvită prin purificare de mișcarea în jurul tuturor lucrurilor, la Dumnezeu⁵⁰. «Adunîndu-se, astfel, în întregime la Dumnezeu, zice Sfântul Maxim, s-au învrednicit să se unească întregi cu Dumnezeu întreg, prin Duh, purtînd, pe cît este cu putință oamenilor, întregul chip al Celui ceresc...»⁵¹.

2. *Libertatea voinței — caracteristică esențială a chipului dumnezeiesc din om.* Sfântul Maxim Mărturisitorul reliefează *liberul arbitru* al persoanei umane, ca o caracteristică esențială a chipului dumnezeiesc din om, deoarece acesta are un rol însemnat în realizarea virtuții. În acest sens, dă ca exemplu pe Melchisedec care «a preferat prin voință virtutea, firii și tuturor celor ce țin de ea, alegînd prea frumos vrednicia noastră...»⁵². În mișcarea continuă spre odihna eternă în Dumnezeu, Sfântul Maxim accentuează și contribuția omului în activarea mișcării, apărînd, astfel, voința omenească, deoarece luase amploare erezia monenergistă și monotelită. Dacă lucrarea bună depinde și de voință, atunci și odihna în veșnica existență bună depinde nu numai de Dumnezeu, ci și de om, de liberul său arbitru. «Cunoscătorii lucrurilor dumnezeiești spun că rațiunea universală a întregii creații a ființelor raționale arată înțelegerii trei moduri: al existenței, al buneii existențe și al veșnicei existențe. Cel al existenței s-a dăruit făpturilor cel dintîi, prin ființă; cel al buneii existențe li s-a dat ca al doilea, prin voința lor, ca unora ce se mișcă de sine iar cel al veșnicei existențe li s-a dăruit ca al treilea prin har»⁵³.

Sfântul Maxim arată că, așa cum lucrarea voinței folosește puterea firii, pozitiv sau negativ, «ea va primi sfîrșitul în buna sau în nefericita existență»⁵⁴, pe care o numește «ziua a opta și prima, mai bine zis una și netrecătoare»⁵⁵ cînd «în cei ce s-au folosit de rațiunea existenței prin

47. *Ibidem*, cap. 35, p. 148.

48. *Ibidem*, cap. 15, p. 117.

49. *Ibidem*, cap. 13, p. 111.

50. *Ibidem*.

51. *Ibidem*.

52. *Ibidem*, cap. 29, p. 139—140.

53. *Ibidem*, cap. 157, p. 332.

54. *Ibidem*, p. 334.

55. *Ibidem*; vezi și *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Întrupării Fiului lui Dumnezeu*, suta întîi 55, în *Filocalia românească*, vol. II, p. 143—144.

voință conform firii, Se va sălășlui după dreptate, întreg în ei întregi, și le va procura veșnica existență bună prin împărtășirea de El; iar celor ce s-au folosit de rațiunea existenței prin voința contrar firii, le va da, după cuviință, în loc de veșnica existență bună, veșnica existență nefericită»⁵⁶.

Prin asumarea voinței omenești de către Fiul lui Dumnezeu, fără a fi anulată, se dovedea scopul înalt pentru care firea umană a fost înzestrată cu o voință proprie. Această apartenență a voinței la firea omenească o prezintă Sfântul Maxim, spunând că «voința naturală sau voirea este o putere (o facultate) doritoare a ceea ce e propriu firii care dorește. Ea ține împreună toate însușirile ce aparțin esenței firii. Sustinută în mod natural de aceasta, esența (ființa) dorește să fie și să se miște potrivit simțirii și minții, poftindu-se după existența ei naturală și deplină. Deci, firea a fost constituită ca una ce se voiește pe sine, și toate cite țin de constituția ei, fiind legată ca dorință de rațiunea existenței conform cu care s-a și făcut»⁵⁷.

Omul, mișcându-se în conformitate cu firea din sine și din alții, se mișcă, de fapt, și în conformitate cu voia lui Dumnezeu. Iar puterea care îl ajută pe om să rămână în această conformitate este iubirea prin har, care îi vine de la Dumnezeu⁵⁸. Aceasta înseamnă că Dumnezeu a creat pe oameni înzestrați cu o voință care e ajutată de iubirea Lui prin har, pentru a se dezvolta în unitate între ei și cu El. De aceea, când oamenii, împinși de unele impulsuri unilaterale din ei, sub atracția unor aspecte ale lumii, văzute unilateral, au ajuns la socotințe și la alegeri contrare unității dintre ei și cu Dumnezeu, însuși Fiul lui Dumnezeu a luat firea omenească în Persoana Sa, ca să concretizeze voința ei în mișcări conforme cu integritatea ei și cu voia lui Dumnezeu, ca să atragă și pe cei făcuți semenii Săi, în această unitate⁵⁹.

3. *Ținta persoanei umane — desăvârșirea în Hristos prin harul Său.* În gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul, viața pămîntească a fiecărui dintre noi are ca țintă odihna eternă și fericită în Dumnezeu Cel în Treime. El are o viziune luminoasă asupra destinației întregii lumi create; ca o caracteristică a acesteia, Sfântul Maxim aduce în prim plan dinamismul creștin al înaintării spre desăvârșirea în Hristos prin harul dumnezeiesc, egală cu veșnica odihnă în Dumnezeu Unul-întreit, sau cu veșnica odihnă a lui Dumnezeu în ea, care înseamnă, totodată, îndumnezeirea ei, fără confundare însă. Făptura umană, prin sufletul rațional și sensibil, este chemată să ajungă la cunoașterea supremă a lui Dumnezeu. Sfântul Maxim arată că sufletul omului are trei mișcări: după simțire, prin care vine în atingere cu făpturile create; după rațiune, prin care adună sau culege rațiunile fapturilor; și după minte, prin care se unește în mod neînțeles cu Dumnezeu. În cei sfinți, deci, progresează duhovnicește, ele se concentrează în una⁶⁰. Aceștia primind «*mintea lui*

56. *Ibidem.*

57. *Către Prea Cuviosul Presbiter Marin*, P.G. 91, Col. 11, la Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 5—6.

58. *Ibidem*; a se vedea *Cele două sulte de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Întrupării Fiului lui Dumnezeu*, suta întâi, 31, în *Filocalia românească*, vol. II, p. 133.

59. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, manuscris, p. 2.

60. *Ambigua*, cap. 13, p. 111—112.

Hristos» (I Cor. 2, 16), mintea lor se luminează, primește putere și stabilitate în fața ispitelor ca să cugete asemenea Lui și să-L cugete pe El neîncetat, fiind unită cu El, în rațiunile Lui eterne, care se transmit și răsar acum în mintea umană⁶¹. Iubirea și Lumina taborică, revărsate din Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, Dumnezeu — Omul, îndumnezeiesc omul încorporat în El prin Biserică, urcându-l duhovnicește pe culmile contemplației taborice⁶². Întreaga existență pămîntească a celui ce crede în Hristos presupune o transfigurare, prin energiile divine necreate, aceasta fiind ținta întregii vieți spirituale⁶³. Atingerea cunoașterii depline a lui Dumnezeu Cel în Treime «este cu adevărat sfârșitul Providenței și al celor providențiate, cînd se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu care există de infinite ori infinit înainte de veacuri. Iar vestitor (înger) al ei S-a făcut însuși Cuvîntul ființial al lui Dumnezeu, devenit om»⁶⁴.

În gîndirea Sfîntului Maxim Mărturisitorul, Fiul a dăruit existența tuturor creaturilor și mișcarea spre ținta finală: «Tot ce se mișcă după fire se mișcă, desigur, dintr-o cauză. Și tot ce se mișcă dintr-o cauză, dintr-o cauză și există. Iar tot ce există și se mișcă dintr-o cauză a avut, desigur, ca origine a existenței, cauza care este și pentru care a fost adusă la existență, iar ca țintă (τέλος) a mișcării, aceeași cauză pentru care se mișcă și spre care se grăbește. Dar, tot ceea ce este și se mișcă dintr-o cauză este, desigur, și creat. Iar dacă ținta celui ce se mișcă este cauza pentru care se mișcă, ținta este, desigur, identică cu cauza pentru care s-a creat și este. Deci, una este, desigur, ca origine și țintă a ceea ce este și se mișcă, tot ce este și se mișcă. Căci Aceasta, fiind o putere activă, face și produce în chip dumnezeiesc, ca origine, cele create și atrage ca țintă, în chip providențial, pe cele ce se mișcă și le pune hotar»⁶⁵.

Participarea la viața dumnezeiască (θεωσις), ca mijloc de realizare a asemănării după har cu Dumnezeu, deci a valorii religioase creștine supreme⁶⁶, constituie, de fapt, realizarea desăvîrșirii omului în Hristos, prin energiile dumnezeiești necreate. Acest proces complex al desăvîrșirii în Hristos, prin Duhul Său, începe în existența pămîntească, prin realizarea unei vieți virtuoză prin curățirea de patimi și dobîndirea virtuților. După cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul, «numai virtuțile fac pe om fericit, fie că sînt singure, fie împreună cu alte bunuri (...). Căci virtutea e îndestulătoare prin ea însăși spre fericirea celui ce o are...»⁶⁷.

61. A se vedea *Capete gnostice*, II, 83, în *Filocalia românească*, vol. II, p. 200.

62. *Ambigua*, cap. 26, p. 125—126.

63. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Les Editions du Cerf, Paris, 1969, p. 203.

64. *Răspunsuri către Talasie*, 60, în *Filocalia românească*, vol. III, p. 327.

65. *Ambigua*, cap. 85, p. 227—228.

66. Drd. Liviu Stoina, *Valoarea binelui în viața creștină*, în «Studii teologice», nr. 9—10/1985, p. 660.

67. *Ambigua*, cap. 54, p. 168.

III. Implicațiile relației dintre har și libertate

1. *Lucrarea ontologică a harului dumnezeiesc — absolut necesară pentru mântuirea în Hristos.* Din întreaga operă a Sfântului Maxim Mărturisitorul reiese că harul dumnezeiesc aparține tuturor Persoanelor Sfintei Treimi, venind de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt. Prin Fiul lui Dumnezeu întrupat în istorie, Iisus Hristos, Dumnezeu—Omul, pentru toți oamenii din toate timpurile și locurile, s-a refăcut obiectiv legătura harică a omului cu Dumnezeu și, întrucît, prin omenitatea Lui jertfită, înviată, îndumnezeită și înălțată la ceruri, se împărtășește oamenilor harul dumnezeiesc, acesta este numit, de multe ori, harul lui Hristos⁶⁸, atît în Sfînta Scriptură, cît și în operele Sfîntilor Părinți. «Pentru că *Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos*» (Ioan 1, 17). În opera Sfîntului Maxim, harul provenind de la Mîntuitorul Hristos este, îndeosebi, cel dăruit prin Evanghelia Sa de-viață-dătătoare, celor ce-L binevestesc și celor ce-L ascultă și pun în practică învățăturile cuprinse în aceasta. «Căci tot cuvîntul de la Dumnezeu, scris pe seama oamenilor în veacul acesta, este un înainte-mergător al Cuvîntului desăvîrșit, Care se vestește prin El însuși, în chip nescris, minții aflătoare în Duh, Cuvînt care se va arăta mai pe urmă. Căci era în El adevărul, pe care-l vestește, dar nu arată adevărul însuși neacoperit și gol»⁶⁹.

Dar, întrucît Duhul Sfînt este persoana dumnezeiască prin care Mîntuitorul Hristos împărtășește harul în Biserică, adică, întrucît Duhul Sfînt este Acela care revarsă viața lui Dumnezeu sau harul mîntuitor și sfîntitor peste cei care intră în comuniune cu Hristos, în urma operei de mîntuire obiectivă, harul se mai numește, în mod deosebit, harul Duhului Sfînt, ba chiar, Duh Sfînt (Ioan 20, 22 ; Ioan 3, 5). Aceasta și pentru faptul că harul împărtășit și activ înseamnă prezența Duhului Sfînt în credincioși, ca mădulare ale Trupului tainic al lui Hristos, Biserică⁷⁰.

Faptul că harul dumnezeiesc, mîntuitor sau sfîntitor, este în mod deosebit al celei de-a treia Persoane a Sfintei Treimi, reiese din numeroase locuri ale operei Sfîntului Maxim. De pildă, Sfîntul Maxim spune că la existența fericită și bună, demnă de Dumnezeu, Care e bun, nu ne putem ridica decît prin «harul Duhului»⁷¹. Această experiență este viața în Hristos. «Fiecare are pe Hristos, spune Sfîntul Maxim, potrivit cu puterea sa și cu harul Duhului dăruit lui după vrednicie, făcîndu-și pe măsura sa urcările înalte prin mortificarea față de toate»⁷². Mîntuitorul Hristos Se face «propriu fiecărui sfînt, după măsura credinței din fiecare și după harul Duhului hărăzit lui...»⁷³. Totodată, Sfîntul Maxim, tîlcuind din Sfîntul Grigorie (P.G. 36, 645), spune că, acest mare dascăl al teologiei «ne cere să păstrăm în chip distinct și cu bun folos, nefări-

68. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Mîntuirea prin Hristos în Biserică*, în *op. cit.*, p. 497—498.

69. *Ambigua*, cap. 83 c, p. 223.

70. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 498.

71. *Ambigua*, cap. 43, p. 156.

72. *Ibidem*, cap. 123, p. 306.

73. *Ibidem*.

mițată și neamestecată, armonia mădularilor Lui, adică ale Mielului, ca să nu fim osîndiți că rupem și risipim armonia bine rînduită a trupului dumnezeiesc, sau că mîncăm în chip cutezător, adică mai presus de putere sau fără sfințenie, deci contrar puterii, carnea Mielului și Cuvîntului; ci fiecare să se împărtășească după puterea și treapta lui și după harul Duhului dat lui de Cuvîntul dumnezeiesc, conform cu înțelesul fiecărui mădular»⁷⁴. Credința de care se împărtășește fiecare mădular în parte vine tot prin puterea harului dumnezeiesc «și din ea crește armonizîndu-se tot trupul virtuților și al cunoștințelor în creșterea duhovnicească»⁷⁵.

Harul dumnezeiesc are ca efect transformarea ontologică a celui ce crede în Hristos, ca mădular al Trupului Său tainic — Biserica. Prin puterea harului dumnezeiesc, sfintul «a ajuns nu numai la unirea adevărată și fericită cu Sfînta Treime, ci și la unitatea înțeleasă din Sfînta Treime, ca unul ce a devenit simplu și neîmpărțit și uniform după putere, după ce, fiind simplu și neîmpărțit după ființă, s-a făcut simplu după deprinderea virtuților, imitînd, după putință, bunătatea ce rămîne la fel și lepădînd însușirea puterilor împărțite după fire, pentru harul lui Dumnezeu cel unic»⁷⁶.

Harul dumnezeiesc este, în gîndirea Sfîntului Maxim, «harul îndumnezeirii văzut prin nădejde de cei ce iubesc pe Domnul»⁷⁷, căci nu putem ajunge la mîntuire și îndumnezeire, decît prin energiile de-viață-dătătoare ale Duhului Sfînt.

Așadar, propășirea și desăvîrșirea vieții creștinului în Hristos sînt datorate harului lui Dumnezeu și colaborării omului cu acesta.

2. *Sfintele Taine — prelungiri, lucrări și daruri ale harului în Biserică*. Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, «este taina originară și atotcuprinzătoare a mîntuirii noastre, căci în El ne-a fost dată baza unirii divinului cu umanul, adică a energiilor divine necreate, a harului, cu umanul, printr-un semn material în general, prin care se comunică omului, în formă văzută, harul dumnezeiesc nevăzut. Toate Tainele Bisericii și însași Taina Bisericii, își au baza lor divino-umană în Taina Tainelor, Hristos»⁷⁸.

În gîndirea Sfîntului Maxim Mărturisitorul, «taina lui Hristos e cea mai mare dintre tainele dumnezeiești, fiind în tot sensul și în toate privințele granița a toată desăvîrșirea existentă și viitoare și mai presus de tot hotarul și de toată marginea»⁷⁹. Hristos, «întreaga taină a mîntuirii noastre»⁸⁰, este izvorul harului dumnezeiesc în Trupul Său tainic — Biserica, pentru armonia dintre membrii acestuia și participarea lor la viața de sfințenie și comuniune cu Persoanele Sfintei Treimi menținută, îndeosebi, prin Sfintele Taine. Acestea au fost instituite de Hristos însuși ca forme și grade de relații personale ale Lui, cu oamenii încorpo-

74. *Ibidem*, cap. 124 a, p. 309.

75. *Ibidem*.

76. *Ibidem*, cap. 64, p. 182.

77. *Ibidem*, cap. 66, p. 186.

78. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1981, p. 172.

79. *Ambigua*, cap. 112 a, p. 284.

80. *Ibidem*, cap. 83 c, p. 224.

rați în Sine ca mădulare ale Bisericii, căci orice Taină este o intrare în comuniune cu Hristos ca Persoană, și, prin Hristos, o intrare în comuniune cu ceilalți membri ai Bisericii uniți cu Hristos. Iar prezența și lucrarea lui Hristos însuși în Taine este implicată în faptul că harul Tainelor este energia necreată a lui Hristos sau lucrarea lui Hristos, accesibilă și împărtășibilă omului prin umanitatea îndumnezeită a lui Hristos cel înviat și slăvit.

Vorbind de o naștere întreită a omului, Sfântul Maxim reliefează nașterea din botez⁸¹, «prin care primim îmbelșugat existența cea bună»⁸², legată implicit de Întrupare⁸³. «Deci mai întâi a avut loc la Domnul întruparea și nașterea trupească din pricina osîndirii mele și apoi a urmat nașterea părăsită de noi, prin botez, în Duh, pentru mîntuirea și rechemarea sau, mai limpede spus, pentru recrearea mea... Căci pentru om a luat firea celor văzute, existența devenirii prin facere, și împreună cu el va lua prin har necompunerea după ființă»⁸⁴, Mîntuitorul Hristos, unind, pentru noi, nașterea din trup cu nașterea din Duh prin Botez, a unit existența noastră prin naștere din trupuri, cu existența cea bună, primită prin nașterea din Duh la botez. Existența cea bună este însă o existență dinamică ce ne mișcă spre veșnica existență bună sau spre Înviere. Persistența de bună voie în mișcarea spre această țintă ne eliberează de purtarea fără voie și lipsită de o țintă finală. Învierea va fi nașterea spre nemurire, adică spre o existență neschimbată în plinătatea existenței dumnezeiești⁸⁵. «Căci ceea ce s-a unit cu Dumnezeu-Cuvîntul aceea se și mîntuiește. Dar cu Dumnezeu-Cuvîntul s-a unit, împreună cu sufletul, și trupul, deci, împreună cu sufletul se va mîntui și trupul»⁸⁶.

Firea umană, ca întreg, este înnoită. Această «înnoire» (*καινοτομία*) a firii umane înseamnă, într-un anumit fel, o restabilire a firii în starea anterioară, originară, prin iubire unificatoare. Pentru Dumnezeu, înseamnă o coborîre din iubire prin actele Sale, dar nu prin ființa Sa; pentru om, o înțelegere în starea îndumnezeită, o coplesire a ei de către Duhul lui Dumnezeu prin spiritul uman⁸⁷. Harul este dar dumnezeiesc din iubirea deplină și bunătatea infinită a lui Dumnezeu. Cel în Treime față de persoana umană, împărtășite acesteia, mai ales, prin Sfintele Taine ale Bisericii și nu este obținut de om ca plată pentru faptele sale bune⁸⁸.

Dintre Tainele Bisericii, Sfântul Maxim pune un accent deosebit pe Botez și Euharistie, între care există o strînsă legătură, căci prin amîndouă ni se comunică dinamismul sau puterea transformatoare a morții Domnului, dar în măsuri diferite: prin Botez dobîndim puterea omorîrii voinței noastre pentru păcat, a aplecării vocii noastre spre plăceri, deci puterea virtuții pentru existența bună și fericită de pe pămînt; prin

81. *Ibidem*, cap. 108, p. 270.

82. *Ibidem*, cap. 111, p. 278.

83. *Ibidem*, cap. 116, p. 294.

84. *Ibidem*, p. 296—297.

85. *Ibidem*, nota 371, p. 297.

86. *Ibidem*, cap. 112 a, p. 284.

87. A se vedea pe larg *Ibidem*, cap. 107, p. 269.

88. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Mîntuirea prin Hristos în Biserică*, în *op. cit.*, p. 499.

Euharistie dobîndim puterea vieții, căci chiar ființa noastră moare tainic pentru Dumnezeu, ca să ne umplem de viața Lui în viață⁸⁹. «Cei ce ne-am botezat în Duh, spune Sfîntul Maxim, în cea dintîi nesticăciune a lui Hristos după trup, așteptăm în Duh nesticăciunea cea de pe urmă a Lui, păzînd, prin stăruința în fapte bune și prin mortificarea de bună-voie, pe cea dintîi nepătată»⁹⁰.

3. *Harul dumnezeiesc — dar total pentru mîntuirea celor ce cred în Hristos.* Harul este oferit de Dumnezeu tuturor oamenilor, fără excepție, chemîndu-i pe toți la mîntuire (I Tim. 2, 4). Dar, dacă nu toți oamenii se mîntuiesc, de fapt, nu înseamnă că harul nu ar fi universal, adică nu s-ar da tuturor oamenilor, ci înseamnă că libertatea poate să refuze chemarea harului și colaborarea cu harul, cu Dumnezeu⁹¹.

În gîndirea Sfîntului Maxim se observă că voința omenească în dobîndirea odihnei în existența bună și fericită, are un rol deosebit de important. Dar, atît lucrarea bună, cît și dobîndirea propriu-zisă a acestei odihne în existența bună și fericită, aparțin, nu numai voinței umane, cum s-ar părea la prima vedere, ci și lui Dumnezeu. De aceea, Sfîntul Maxim arată că lucrarea nu are în sine puterea întregă, ci în firea pe care a dăruit-o Dumnezeu, făcînd o precizare mai nuanțată a raportului dintre harul lui Dumnezeu și voința omului în urcușul lui spre veșnica existență fericită. Despre odihna în această veșnică existență fericită, Sfîntul Maxim spune, pe de o parte, că ea nu derivă în chip natural, nici din puterea sădită în făpturi, nici din lucrarea efectuată prin hotărîrea voinței; pe de altă parte, tot despre ea afirmă că circumscrie, deci e mai largă decît puterea naturală și decît lucrarea ca operă a voinței umane care activează puterea naturală⁹².

Mîntuirea personală este o problemă de deplină libertate a omului. Dumnezeu cheamă pe toți la mîntuire, dar se mîntuiesc numai aceia care răspund chemării Sale la comuniune cu El, așa cum spune Mintuitorul Hristos: «*Iată, Eu stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine*» (Apoc. 3, 20)⁹³. Sfîntul Maxim spune că «Dumnezeu Cel Unul Născut S-a făcut om cu adevărat deplin, ca să lucreze El însuși mîntuirea noastră printr-un trup activ prin fire...»⁹⁴. Aceasta ne arată că Fiul lui Dumnezeu întrupîndu-Se a asumat pătimirile firii noastre, ca să lucreze El însuși mîntuirea noastră, însă ca unul dintre noi, biruind păcatul nostru, prin pătimirile suportate de El în firea noastră, suportare în care pune o putere dumnezeiască, dar fără a face insensibilă firea noastră⁹⁵. La desăvîrșirea în Hristos se ajunge prin harul Său, dar El măsoară «indumnezeirea celor ce se mîntuiesc prin har cu smerirea (chenoza) Lui»⁹⁶. Puterea haru-

89. Răspunsuri către Talasie, 30, în *Filocalia românească*, vol. III, p. 114.

90. *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu...*, suta întii, 67, în *Filocalia românească*, vol. II, p. 160.

91. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 500.

92. *Ambigua*, nota 419, p. 333.

93. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 500.

94. *Ambigua*, cap. 2, p. 49.

95. *Ibidem*, nota 4, p. 49.

96. *Ibidem*, cap. 3, p. 50.

lui «ducează neschimbabilitatea sufletului și nestricăciunea trupului, prin dispoziția identică a voii spre ce-i bun prin fire, în cei ce se străduiesc cu fapta să cinstească harul»⁹⁷.

Mintuitorul Hristos ne-a adus nu numai eliberarea de voința noastră arbitrară (agnomică), contrară firii, sau de împătımirea păcătoasă (ἐμπάθεια), ci ne-a dat și puterea să ne eliberăm de afecte (τὸ παθητόν), ca pedeapsă (τὸ ἐπιτίμιον), intrată în fire după căderea în păcatul strămoșesc, sau ca urmare a acestui păcat. Aceasta se va împlini în viața viitoare, după pilda și din puterea trupului înviat al lui Hristos⁹⁸.

*

*

*

Învățătura despre *har și libertate* la Sfântul Maxim Mărturisitorul este legată indisolubil de *hristologie*, de Persoana divino-umană a lui Hristos, aceste două învățături implicându-se și explicându-se reciproc. Sfântul Maxim a adus o precizare importantă în legătură cu umanitatea asumată de Fiul lui Dumnezeu, ca umanitate înzestrată cu voință, care nu e numai o punere în evidență a măreției umanității, ci și a măreției dumnezeiești. Voința persoanei umane, deosebită de cea a lui Dumnezeu, salvează cele două feluri de existență — necreat și creat — de o stare monotonă, lipsită de sens, de scop, de un interes reciproc, de o valoare veșnică a uneia pentru alta⁹⁹.

Dumnezeu Cel în Treime a creat o umanitate înzestrată cu voință și a determinat-o pentru o existență nedeterminată, bună și fericită, adică a creat cea mai înaltă formă de existență, asemenea celei proprii. Dumnezeu Unul — întreit poate crea o existență liberă și o poate susține, fără să se teamă și fără să fie mărginit de ea. Aceasta poate lua față de El atitudinea pe care o dorește, bună sau rea, căci numai avînd posibilitate să facă aceasta, respectul, iubirea deplină și bunătatea infinită, ce i le acordă, sînt reale și prețioase.

Dacă persoana umană n-ar fi capabilă de păcat, sau, mai exact, de neîmplinirea voii lui Dumnezeu, de despărțirea spirituală de El, nici iubirea Lui n-ar fi prețuită cu adevărat. Dacă Dumnezeu s-ar teme de libertatea omului ca de o amenințare pentru El, n-ar fi cu adevărat atotputernic¹⁰⁰. De aceea, Dumnezeu a arătat omului cel mai înalt grad al iubirii Sale prin Fiul Său, Care a luat firea omului, dar nu lipsită de voința Lui, pentru a-l ridica la fericirea supremă și veșnică, prin puterea harului dumnezeiesc manifestat în diverse daruri, revărsate ca razele soarelui peste firea omenească, rănită de urmările căderii în păcatul strămoșesc, daruri cu care omul trebuie să conlucreze, realizînd, în vremea existenței pămîntești, virtuțile pentru dobîndirea odihnei eterne în Dumnezeu, adică a desăvîrșirii în Hristos.

97. *Ibidem*, cap. 4, p. 52.

98. *Ibidem*, nota 7.

99. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 7.

100. *Ibidem*.

NOTE BIBLIOGRAFICE

BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ, Monografie-album tipărită cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, 365 p.

Prin purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, anul editorial 1987 se îmbogățește prin apariția monografiei-album despre Biserica Ortodoxă Română, în trecut și astăzi. Această lucrare, tipărită în condiții excelente de către Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, a fost întocmită de către un colectiv de specialiști coordonat de I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, mitropolitul Ardealului și format din : P. S. Nifon Ploieșteanul, episcop vicar patriarhal; P. C. Pr. Dumitru Soare, directorul Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă; P. C. Pr. Sabin Verzan, consilier patriarhal; P. C. Pr. prof. Mircea Păcurariu; P. C. Pr. prof. Ioan Ică; P. C. Diac. conf. Nicu Moldoveanu și P. C. Diac. lector Ioan Popescu. Particularitatea și calitatea deosebită a acestei monografii o constituie faptul că textul celor 12 capitole ale sale este însoțit de 408 imagini, în mare parte color, reprezentînd personalități, întruniri, edificii, obiecte bisericești ș.a. Toate aceste imagini nu au doar simplul rol de a ilustra textul lucrării, ci mai ales acela de a îmbogăți considerabil imaginea de ansamblu despre Biserica Ortodoxă Română în devenirea sa istorică.

Capitolul întâi, intitulat concis : «*Scurt istoric*» (p. 5—56), prezintă într-o sinteză bine încheiată istoria creștinismului pe teritoriul patriei noastre de la răspîndirea lui în aceste părți, prin Sf. Apostol Andrei și ucenicii săi, în secolul I al erei creștine, și pînă la statura de astăzi a Bisericii noastre cu rang de Patriarhie. Sînt aici enumerate, descrise și, în bună parte reproduse, toate acele mărturii istorice și arheologice care dovedesc cu prisosință existența unei vieți creștine organizate încă din primele trei secole. Același capitol punctează în continuare momentele mai importante ale dezvoltării organizării bisericești pe teritoriul României, realizările cultural-teologice și artistice mai de seamă, precum și afirmarea Bisericii Ortodoxe Române alături de celelalte Biserici ortodoxe surori de-a lungul vremii.

Capitolul al II-lea (p. 65—86), intitulat «*Organizarea actuală a Bisericii Ortodoxe Române*», menționează mai întâi baza canonic-juridică a organizării actuale de care dispune Patriarhia B.O.R., adică Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române împreună cu cele 12 regulamente ale sale. Este prezentată apoi organizarea canonică și administrativă a Bisericii noastre. Acest capitol evidențiază faptul că «în organizarea actuală a Bisericii Ortodoxe Române se îmbină, în mod armonios, principiul sinodalității cu cel democratic, Biserica noastră avînd, după cum se știe, o conducere sinodală ierarhică, potrivit doctrinei și sfintelor canoane, precum și o administrație asigurată de organisme alcătuite din cler și credincioși. Acest lucru asigură dinamismul și viabilitatea Bisericii Ortodoxe Române» (pag. 85).

Pregătirea și disciplina clerului constituie obiectul capitolului al treilea (p. 87—107) în care sînt prezentate atît principiile de educație și instrucție, cît și instituțiile de învățămînt ale Bisericii Ortodoxe Române, împreună cu diferitele cursuri de orientare ecumenistă, pastorală și misionară a clerului. Prin reforma învățămîntului din 1948, întregul proces de instrucție și educație, inclusiv măsurile disciplinare la care Biserica este nevoită să recurgă uneori, a luat o nouă orientare, prin trecerea lui în competența directă a Bisericii, ceea ce a asigurat condițiile cele mai potrivite de transpunere în viață a principiilor ei doctrinare, în contextul lumii contemporane.

Capitolul al IV-lea (p. 109—159), descrie și enumeră mulțimea *publicațiilor apărute în Biserica Ortodoxă Română* în ultimii ani. Se poate observa de aici că, pe lîngă publicațiile periodice și cele cu caracter didactic, între care se evidențiază manualele necesare elevilor seminaști și studenților teologi, se adaugă multe lucrări cu conținut istoric, în care sînt scoase la lumină valorile spirituale și artistice ale trecutului nostru bisericesc. Dintre publicațiile Bisericii noastre, la loc de frunte se

ășează, bineînțeles, Sfânta Scriptură și cărțile de cult, urmate de o serie întreagă de lucrări de zidire sufletească, precum: texte filocalice și patristice, vieți de sfinți ș.a.

Tot atât de condensat este și capitolul al V-lea, intitulat *Arta bisericească românească* (p. 161—226), în care se face nu numai o simplă trecere în revistă a evoluției genurilor artistice: arhitectura, pictura, artele minore și muzica, ci se evidențiază continuitatea creației artistice bisericești la români, care a dat, de-a lungul timpului, opere de artă de valoare universală.

Capitolul al VI-lea (p. 227—252), intitulat *Viața religioasă în parohii*, încearcă să surprindă în imagini și cuvinte cîte ceva din specificul vieții bisericești de astăzi. Din această prezentare se desprinde imaginea unei vieți religioase complexe și dinamice. Forța Bisericii Ortodoxe Române a constituit-o dintotdeauna faptul că ea a fost o Biserică a poporului și a rămas pînă astăzi o Biserică ce împărtășește bucuriile și necazurile, împreună cu strădaniile spre mai bine ale păstoriților săi.

Un alt aspect al vieții religioase din Biserica Ortodoxă Română îl reprezintă *Viața monahală*, cu care se ocupă capitolul al VII-lea (p. 253—282). Monahismul românesc își trage originile încă din primele secole ale erei creștine, continuînd fără întrerupere pînă în zilele noastre. Echilibrul de care a dat dovadă monahismul românesc, fără să oscileze între declin și exaltare, l-a ținut totdeauna în sinul Bisericii, apropiat de credincioși, minăstirile îndeplinind permanent și un rol misionar-pastoral. Pe baza acestei tradiții, prin toată lucrarea lor culturală și duhovnicească, minăstirile continuă și astăzi frumoasele tradiții ale spiritualității monahale ortodoxe românești de rugăciune, împletită cu munca și în păstrarea și îmbogățirea patrimoniului cultural-național.

Capitolul al VIII-lea prezintă *Instituțiile de asistență bisericească* (p. 283—291), și anume: Casa de pensii și ajutoare a personalului B.O.R.; Casa de ajutor reciproc; Casele de odihnă și tratament: Cheia, Olănești, Techirghiol, Bușteni, Peștera Ialomicioarei, Băltătești, Păltiniș, Bazna, Predeal, Buziaș și Eforie Sud; Fondul Central Misionar.

Cu capitolul al IX-lea (p. 292—307), intitulat *Biserica Ortodoxă Română în slujba propășirii patriei, a apropierii dintre oameni și a păcii în lume*, se trece la prezentarea raporturilor Bisericii noastre cu societatea în mijlocul căreia își desfășoară activitatea și a atitudinii ei față de problematica lumii de astăzi. Atît prin activitatea sa în cadrul Frontului Democrației și Unității Socialiste, sau în alte organizații de masă și obștești, cît și prin conferințe proprii sau organizate împreună cu alte culte religioase din țara noastră, Biserica Ortodoxă Română este intens angajată în slujirea omului de astăzi, a idealurilor sale de dreptate și progres, prin apărarea păcii și asigurarea vieții pe întreaga planetă.

Capitolul X (p. 308—320), prezintă pe scurt *Relațiile ecumenice interne ale Bisericii Ortodoxe Române*, relații care s-au concretizat în «ecumenismul practic local», atît de apreciat și peste hotarele țării. În climatul de deplină libertate religioasă de care se bucură toate cele 14 culte religioase recunoscute din România, a fost posibilă practicarea unui ecumenism local complex prin consfătuiri ale cultelor, conferințe teologice interconfesionale ș.a.

Ecumenismul practic local din România constituie baza de la care pornește angajarea Bisericii Ortodoxe Române în *Relațiile ecumenice externe*, descrise în cap. al XI-lea (p. 321—346). Sint schițate aici prezența și contribuția Bisericii Ortodoxe Române pe planul ecumenismului general din vremea noastră, care au însemnat o prezență activă ortodoxă și românească în lume. La fiecare din acțiunile la care a participat prin reprezentanții săi, Biserica noastră a făcut să se audă cuvîntul și gîndul românesc de mai bine, de apropiere și înțelegere între creștini, pentru pacificarea acestei lumi a oamenilor, menită de Dumnezeu a fi mai bună și mai dreaptă, mai umană și mai dumnezeiască (p. 346).

Ultimul capitol al lucrării, pe care o prezentăm aici, al XII-lea (p. 347—364), se intitulază: *Grija Bisericii și a statului pentru restaurarea, conservarea și punerea în valoare a monumentelor istorice bisericești*. Este reflectată aici nu numai grija manifestată atît de Biserică cît și de statul român, față de monumentele artistice bisericești ale trecutului, prin sumele mari și ajutoarele acordate pentru restaurarea și conservarea acestora, ci și grija pentru viitor, spre a asigura în continuare credincioșilor posibilitatea să-și desfășoare în condiții optime viața lor religioasă.

Monografia Bisericii noastre, pe care am prezentat-o în rîndurile de mai sus reușește pe deplin să ofere o imagine clară și completă a Bisericii Ortodoxe Române în trecut și astăzi. Cititorul român sau cel străin, prin mijlocirea versiunilor engleză și

franceză, vor afla o aleasă delectare în lectura acestei monografii-album și se vor familiariza cu imaginea unei Biserici Ortodoxe cu un bogat trecut istoric, dar și puternic angajată în slujirea omului din zilele noastre. Salutăm drept un adevărat eveniment editorial publicarea acestei lucrări, pe care o dorim în miinile cât mai multor cititori din țară și de peste hotare. (Pr. prof. dr. VIOREL IONIȚĂ).

Theophylaktos Simokates, *Geschichte*, übersetzt und erläutert von Peter Schreiner, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1985, 395 p. (Bibliothek der griechischen Literatur herausgegeben von Peter Wirth und Wilhelm Gessel; Band 20. Ein Band der Abteilung Byzantinistik herausgegeben von Peter Wirth).

Deși *Istoriile* lui Theophylakt Simokata au o importanță covârșitoare pentru istoria perioadei de sfârșit a secolului al VI-lea, ele n-au reținut atenția cercetătorilor pentru a fi traduse într-o limbă modernă decât în timpul din urmă. De la prima traducere după originalul grecesc, făcută însă în limba latină de către Iacobus Pontanus (Theophylacti Simocatae, *Historiarum libri VIII*, edidit et Latine interpretatus est Iacobus Pontanus, Ingolstadt, 1604) au trecut mai bine de trei secole. Prima traducere a *Istoriilor* lui Theophylact într-o limbă modernă o datorăm lui S. I. Kondratjev, care a realizat-o în limba rusă în volumul apărut la Moscova în 1957, cu introducere de N. V. Pigulevskaia și cu note de K. A. Osipova (Theophylakt Simokata, *Istoria*, Moskova, 1957). Se pare însă că această traducere a avut la bază mai mult textul latin, decât pe cel grecesc. Ceea ce a contribuit în mare măsură la aminarea atât de îndelungată a traducerii *Istoriilor* lui Theophylakt a fost dificultatea pe care o prezintă limba și stilul acestui autor, calificat de Wilammowitz Möllendorf ca o «culme de schimonoseli» (Ansbund von Fratzenhaftigkeit).

Anul 1985 marchează însă o etapă nouă în munca de traducere a *Istoriilor* lui Theophylakt, fiindcă în același timp au apărut în două țări, Republica Federală Germania și România, câte o traducere, în primul caz, în limba germană, datorată profesorului Peter Schreiner, și în al doilea, în limba română, de profesorul, decedat înainte de a-și vedea cartea tipărită, H. Mihăescu (Teofilact Simocata, *Istorie bizantină*, Domnia împăratului Mauricius (582—602), traducere, introducere și indice, București, 1985). Se pare că nici un traducător n-a știut de munca celui alt, fiindcă nu există în acest sens nici o indicație în lucrările lor. La scurtă vreme după aceste două traduceri și anume în 1986 a apărut și în Anglia traducerea engleză: *The History of Theophylact Simocata*. An English Translation with Notes and Introduction, by M. and M. Whitby, Oxford University Press.

Traduceri parțiale de texte din *Istoriile* lui Theophylact privind spațiul sud-est european au apărut în România, Bulgaria, Iugoslavia și U.R.S.S., în volume speciale de izvoare grecești și latine. Cele referitoare la România au fost traduse de Virgil Popescu în vol. II din *Fontes historiae Dacoromanae*, București, 1970, p. 531—551 (necunoscut lui P. Schreiner).

Dintre toate traducerile menționate mai sus ne vom ocupa aici de cea a lui P. Schreiner, care se înscrie în fruntea tuturor, în primul rând prin introducerea și comentarii. În *Introducere*, care va deveni de acum încolo cea mai autorizată prezentare de acest fel, Schreiner expune problemele legate de viața și opera lui Theophylact, iar în comentarii, de o mare extensiune (128 p.), clarifică evenimentele istorice, chestiunile de cronologie și topografie. Observațiile filologice sînt făcute doar acolo unde e nevoie pentru înțelegerea textului. Bibliografia este indicată pînă la anul 1983 și se limitează la studiile care contribuie în mod efectiv la clarificarea problemelor ridicate de text. Spațiul sud-est european ocupă în comentarii locul cel mai de seamă, deoarece el a fost obiectul unor studii numeroase și-i este traducătorului mai bine cunoscut. Textul după care Schreiner a făcut traducerea este cel stabilit de Carl de Boor la sfârșitul secolului trecut, revizuit și completat cu explicații noi de Peter Wirth (Theophylacti Symocatae, *Historiae* edidit Carolus de Boor, Leipzig, 1887. Editionem correctiorem curavit explicationibusque recentioribus adornavit Peter Wirth, Stuttgart, 1972). Același text a fost utilizat și de H. Mihăescu la traducerea sa, cu deosebirea că el a făcut o revizuire a manuscriselor, propunînd doar puține lecături noi (v. p. 10). Deși traducerea lui Mihăescu este reușită, totuși volumul său nu

beneficiază de note și comentarii ca cel al lui Schreiner. Notele sale sînt reduse doar la cîteva explicații, nu totdeauna corecte.

Istoriile lui Theophylact cuprind relatarea evenimentelor din timpul domniei împăratului Mauricius (582—602), fiind descrise cu precădere raporturile Imperiului bizantin cu populațiile avaro-slave de la Dunăre, iar în răsărit cu perșii. Theophylact a compus, după Schreiner, lucrarea în cursul celui de al III-lea deceniu al secolului al VII-lea, iar autorul ei ar fi murit între anii 630—640. În schimb, Mihăescu plasează scrierea *Istoriilor* între anii 630—640, fără însă să argumenteze acest lucru.

Pentru perioada de la sfîrșitul secolului al VI-lea, Istoriile lui Theophylact sînt astăzi singurul izvor și deci foarte important. Fără el n-am fi cunoscut numeroase evenimente petrecute la Dunăre, la granița orientală a imperiului bizantin, la Constantinopol și în alte părți. De aceea, istoricii care s-au ocupat de această perioadă, de regiunile de la Dunăre, de prezența și mișcările populațiilor avaro-slave l-au folosit frecvent. Theophylact este, de fapt, singurul istoric contemporan care ne-a relatat evenimentele preliminare căderii definitive a graniței dunărene a imperiului bizantin sub presiunea populațiilor avaro-slave la începutul secolului al VII-lea, după care acestea au trecut la sud de fluviu schimbînd pentru multă vreme configurația politică, economică, socială și etnică a Peninsulei Balcanice. Este, de fapt, începutul acelei perioade noi, pe care unii istorici o numesc «ruptura cu trecutul», sau «mareea breșă în istoria culturală a sud-estului european».

În literatura istorică și filologică românească știrile lui Theophylact au fost utilizate, în special, pentru Dobrogea, găsindu-și locul în toate lucrările de acest fel (v. mai ales, R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucarest, 1938, p. 376—379; Ion Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, Bucureși, 1968, p. 433—438), dar și pentru Oltenia, Muntenia și Banat (v. *Istoria României*, Edit. Acad., București, 1960, I, p. 604—606 și multe alte lucrări). Texte numeroase interesînd regiunile noastre au fost culese și traduse în *Fontes historiae Dacoromanae*, vol. II, București, 1970, p. 531—551. Istoricii și filologii români au utilizat pe Theophylact, în special pentru semnificația cuvintelor *torna*, *torna*, rostite în «graiul locului» (ἐπιχώριον τῆ γλώττης) de ostasii bizantini în cursul unei nopți, cînd treceau prin Munții Balcani (Theoph. II. 15). Reluate de Theophanes Confessor (p. 258, 16, ed. De Boor) sub forma *torna*, *torna*, *frater* aceste cuvinte au fost interpretate de cei mai mulți ca fiind dovezi ale limbii române vechi; vorbită într-o zonă cu populație romanică. Această interpretare a fost dată și de unii învățați străini, dar cei mai mulți cred că avem de a face cu termeni militari latini, folosiți de armata bizantină, iar ἐπιχώριος γλώττα sau φωνή ar însemna, de fapt, «limba țării», a «imperului», adică latina, care era limba oficială în acel timp.

Doriința de a clarifica această problemă și de a fixa mai bine textele care privesc istoria României l-a determinat pe H. Mihăescu să porceadă la examinarea tradiției manuscrise a *Istoriilor* lui Theophylact și să pregătească, între anii 1970—1974, traducerea de care am vorbit. Cu acest prilej el a făcut o verificare a manuscriselor existente, așa cum am amintit. În privința semnificației cuvintelor *torna*, *torna*, *frater*, H. Mihăescu s-a pronunțat într-un studiu publicat în «Byzantina», 8, 1976, p. 23—35, în favoarea tezei că nu sînt dovezi ale limbii române vechi, ci așa cum au afirmat unii învățați străini, termeni militari romani. Concluziile sale și ale altora, asemănătoare, nu mi se par însă convingătoare și problema rămîne încă deschisă. Pentru o poziție mai nuanțată, v. «Studii și cercetări de istorie veche», 7, 1956, p. 179—188; «Byzantinobulgarica», II, 1966, p. 217—222).

În dezbaterea acestei complicate probleme P. Schreiner preferă să nu intre, ci să se rialize (p. 267, nota 267) părerii lui Kolias. Τόρνα—ἐπιχώριος γλώσσα. Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 14, 1938, 295—299 a lui Mihăescu și a altora pe aceeași linie.

Am relevat mai sus că P. Schreiner a acordat în comentariile sale o atenție deosebită și problemelor de cronologie. În această direcție el fixează, pentru desfășurarea evenimentelor petrecute la Dunăre, date diferite de cele adoptate în literatura istorică, inclusiv în cea română, bulgară și iugoslavă. De pildă, pentru cucerirea cetăților Durostorum, Tropaeum, Zaldapa, Marcianopolis, Ratiaria, Bononia, Akys și Panasa de către avari (Theoph. I, 8) fixează anul 585. În literatura română s-a adoptat, de pildă, pentru acest eveniment anul 587. (R. Vulpe, *op. cit.*, p. 376—379; *Istoria României*, vol. I, București, 1960, p. 604—605) sau mai larg anii 586—587 (Ion Barnea, *op. cit.*, p. 433—434). Aceste datări au fost în mare măsură influențate de descoperirile arheologice de la Tropaeum, unde o monedă din anul 586, de la împăratul Mauricius, l-a determinat pe V. Pârvan, (*Cetatea Tropaeum*, București, 1911, p. 146, 190—191) să creadă că ea ar indica momentul de dinaintea distrugerii definitive a cetății de către

avari. O analiză atentă a relatărilor lui Theophylact despre incursiunile avarilor în Dobrogea și despre reacția bizantină nu s-a făcut în lucrările românești. De aceea, evenimentele respective nu sînt bine înțelese și precizate din punct de vedere cronologic și topografic. De pildă, acțiunea armatei bizantine de sub conducerea lui Comentiolus ajutat de Martinus și Castus împotriva avarilor (Theoph. II, 10—15) de la Zaldapa, Tomis și din alte părți nu este deloc precizată cronologic, ci amestecată în datele admise pentru distrugerea tuturor orașelor amintite, ca și cînd ea s-ar fi produs imediat. În realitate, aceasta a avut loc abia în anul următor — 586. În comentarii P. Schreiner localizează și ciocnirile avarilor cu armata bizantină după luptele de la Zaldapa și Tomis, arătînd că după înfrîngerea avarilor la Tomis, ei n-au trecut Dunărea urmăriți de Castus, ci au rămas tot la sud de fluviu. Luarea ca prizonier a lui Castus n-a avut loc la nord de Dunăre, ci mult la sud, pe drumul dintre Marcianopolis și Anchialos, aproape de localitatea Sabulente Kanalion (astăzi satul Paroi în Bulgaria), iar riul de care se vorbește în textul lui Theophylact este Kamcaja (Panyosos) (v. p. 264—265, notele 251, 254). Desigur că acestea vin în contradicție cu cele spuse de Ion Barnea, *op. cit.*, p. 434: «Totuși expediția n-a fost încununată de succes, deoarece haganul trecînd Dunărea, Castus s-a avîntat să-l urmărească și la nord de fluviu, unde însă a fost atras în cursă, armata fiindu-i înfrîntă și împrăștiată, iar el făcut prizonier. După aceea haganul a trecut din nou Dunărea în imperiu îndreptîndu-se spre Tracia».

Legată de evenimentele de la începutul războiului dintre bizantini și avari din anul 585 este menționarea localității *Libidina* (nu *Libadina*), în care a vrut să se refugieze Bookolabras, magul ori preotul avar (I, 8). P. Schreiner nu cunoaște localizarea acestei cetăți. (p. 250, nota 114: «Die Lage des Ortes, der in anderen Quellen nicht begegnet, bleibt unbekannt»). Încercări de localizare ale Libidinei s-au făcut în România. A. A. Aricescu, *Despre numele așezării de la Slava Rusă* (în «Buletinul monumentelor istorice», 40, 1974, 3, p. 58—60) consideră că *Ibida*, menționată de Procopius (*De aedif.* IV, 7, 19) ar fi de fapt *Libida*, și pe aceasta o identifică cu *Libidina* de la Theophylact Symokata I, 8. În schimb, Emilia Doruțiu-Boilă, *Despre localitatea orașului Libidina — Theophylact Simokattes, Istoriei, I, 8* —, în «Studii clasice», 18, 1979, p. 145—149, combate, pe bună dreptate, această identificare, propunînd identitatea dintre *Libidina* și *Libidobourgos* (= *Libidobourgos*) localizat de V. Besevliev (*Zwei Randnotizen zu Theophylaktos Simokattes, «Byz. Zeitschrift», 43, 1950, p. 257—258*) pe versantul sudic al Balcanilor, pe drumul spre *Aquae Calidae* și *Anchialos*. H. Mihăescu, în traducerea sa (p. 29—53), adoptă această opinie. Cu toate acestea, socotim că propunerea Emiliei Doruțiu-Boilă nu poate fi acceptată, deoarece din relatarea lui Theophylact reiese că cetatea se afla aproape de Dunăre, și anume de cea mijlocie, unde trăia haganul avar și că tot acolo a fost prins Bookolabras de către un ofițer roman, *pus de pază la Istru*: «Trecînd deci Istrul și îndreptîndu-se spre orașul Libidina a fost prins de un ofițer roman, care fusese pus de pază la Dunăre» (*καὶ οὖν διαπορθμεύων τὸν Ἴστρου, ἐπὶ τὴν Λιβιδινῶν πόλιν φερόμενος, ἄλως ὑπὸ τινος τῶν Ῥωμαϊκῶν ἡγῆμόνων τῶν ἐς φρουρὰν συντεταγμένων τοῦ Ἴστρου...*).

Reiese deci că Bookolabras nu s-a îndepărtat prea mult de Dunăre, după ce a trecut-o, că n-a ajuns la Libidina, ci că doar s-a îndreptat spre ea, deoarece aproape de graniță a fost prins. Localizarea propusă de Emilia Doruțiu-Boilă ar avea, eventual, șanse de succes în cazul în care Libidobourgos s-ar afla aproape de Dunărea mijlocie. Din relatările lui Theophylact orașul pare să fi fost așezat la sud de Balcani, în regiunea propusă de Besevliev. În ediția lui Peter Wirth, în *Index nominum et rerum*, la p. 335 se spune despre Libidina: «ad Danubii ripam sita».

O a doua campanie de luptă împotriva avarilor la Dunăre a avut loc în anul 593. Ea a început primăvara și s-a terminat toamna, fiind condusă de Priscus. Relatările despre ea în literatura română sînt vagi sau greșite (v. de ex. la I. Barnea, *op. cit.*, p. 435—436). De pildă, ea n-a început în 592, ci în 593 și s-a terminat în cursul unui singur an. Centrul de unde au pornit acțiunile armatei bizantine a fost orașul Dorostolon (Durostorum) și ele s-au desfășurat în nordul Dunării împotriva sclavinilor conduși de Ardagast și Musokios, ambii fiind înfrîniți, iar bizantinii luînd o bogată pradă. În această campanie este menționată populația autohtonă (*οἱ ἐγγόριοι*), care denumea un riu *Paspirion*, identificat de P. Schreiner cu Buzăul (p. 337, notele 866—867), iar de H. Mihăescu, (p. 130, nota 27) cu Siretul sau cu unul din brațele Dunării, la nord de trecătoarea Giurgeni—Vadul Oii, deoarece «se afla la o depărtare de 30 parasange (adică aproximativ 180 km) de riul Helivakia (Ialomița). Un alt riu din

cimpia munteană menționat de Theophylact este Helivakia, identificat în mod unanim cu Ialomîța.

Ardagastos, considerat de I. Barnea (*op. cit.*, p. 435) «șef cu nume de rezonanță germanică al slavilor», iar de alții slav (v. bibliografia la Schreiner, p. 330, n. 849), contestat totuși de Vasmer (*Die Slaven in Griechenland*, Berlin, 1941, p. 290) rămîne în opinia lui Schreiner un nume a cărui origine nu este încă precizată. În schimb, Schreiner crede că poate fixa granițele aproximative ale «regatului» său între Dunăre și cursul inferior al Ialomîței.

Nici etimologia lui *Musokios* nu este sigură; s-a propus o origine turcică, neacceptată de Schreiner (p. 331, n. 861). Învățatul german încearcă însă o delimitare a regatului său plasîndu-l între Carpați, Buzău și Siret (alteori în loc de Siret (nu Sizeț, p. 332), Prut; cf. n. 862, *ibidem*). Important de subliniat în legătură cu episodul *Musokios* e relatarea despre *gepidul creștin*, care s-a pus în slujba bizantinilor, ajutîndu-i în acțiunea lor împotriva slavilor conduși de *Musokios*. Prin aceasta se dovedește încă o dată simpatia creștinilor proveniți dintre barbari față de imperiu și, în al doilea rînd, faptul că gepizii primiseră creștinismul prin intermediul populației locale daco-romane, deja creștinată.

Campania din anul 593 a luat sfîrșit o dată cu venirea iernii. Împăratul Mauricius i-a poruncit lui Priscus să ierneze în regiunea de unde își desfășurase acțiunile, dar armata refuză din cauza înghețului și a gerului neînchipuit de aspru. Neîndeplinind porunca împăratului, Priscus a fost destituit.

În anul următor 594, Petru, fratele împăratului, e numit comandant și campania lui împotriva slavilor se desfășoară la Dunăre, în regiunea de la vest de *Novae*, în zona cetăților *Curisca* (= *Securisca*) și *Asemum*. Pînă a ajunge la Dunăre oastea lui Petru trecuse prin *Perint*, *Drizipara*, *Odessos*, *Marcinopolis*, *Zaldapa*, *Aquis*, *Scopis* și *Lataricum* (VII, 1—6). Între confruntările mai de seamă la nordul Dunării se numără aceea cu *Piragast*, «șeful unei mulțimi de sclavini», care a fost ucis împreună cu mulți din ai săi. Legată de această expediție este relatarea lui Theophylact despre setea care i-a cuprins pe bizantini, fiindcă nu au întîlnit în cale nici o apă, și despre găsirea, cu ajutorul unui barbar, a riului *Helivakia*, unde s-au oprit să bea (VII, 5). Aici au fost atacați de barbarii slavi și s-au aflat în mare pericol. Riul *Ilivakia* (*Helivakia*) apare, deci, pentru a doua oară. P. Schreiner crede că acesta nu poate fi identic cu Ialomîța, ci că trebuie căutat la sud de Dunăre, eventual de identificat cu *Iskerul*, care va fi purtat același nume; o altă posibilitate ar fi, după același autor, ca Theophylact să fi făcut o confuzie în denumirea riului (p. 338, n. 934). Contextul arată însă că toată acțiunea s-a desfășurat la nord de Dunăre, că ea a avut loc mai la vest decît cea din anul precedent (593) și, în acest caz, este foarte probabil ca riul din care ostașii bizantini au băut apă, să nu fie Ialomîța, ci alt riu din județul de azi Teleorman ori Giurgiu. Greșeala în a-l numi *Helivakia* îi aparține lui Theophylact ori copiștilor, în cursul vremii.

Campania lui Petru s-a terminat printr-un eșec și, de aceea, în anul următor (595) conducerea armatei bizantine, pentru o nouă campanie, o ia, din încredințarea împăratului, Priscus. Ea s-a desfășurat însă mult mai la vest, în zona: *Novae* de sus, *Viminacium*, *Singidunum* (VII, 7, 10—12). După unele confruntări între bizantini și barbarii avari, ostilitățile sînt întrerupte pentru 18 luni și reluate abia în sept.—octombrie anul 597, deoarece hanul avar atacase cetatea *Tomis*. «Alînd despre acestea, Priscus s-a apropiat să dea ajutor cetății amenințate». Iarna dintre anii 597—598 i-a apucat pe bizantini și avari în jurul cetății *Tomis*, unde ambele armate și-au așezat taberele. În primăvara anului 598, cu prilejul sărbătorilor de Paști, bizantinii fiind în mare lipsă de alimente, le-au primit pe acestea în dar de la avari, ei înșiși dîndu-le acestora în schimb mirodenii orientale (*piper*, foi de dafin, scortîșoară și așa-zisul *kost*). Deși rivale pînă atunci, cele două oști «se întîlneau împreună în corturi și nici una nu se temea de cealaltă. După trecerea sărbătorilor, hanul a trimis soli și a cerut ca oștile să se despartă una de alta și astfel barbarii s-au separat de romani».

O problemă dificilă este localizarea cetății *Tomis*, unde s-au petrecut aceste evenimente. Luînd în considerare exprimarea lui Theophylact: hanul «înaintă prin *Mysia* tracică, apoi atacă (impresoară) orașul *Tomis* (*τὰ περὶ αὐτὸν συλλεζόμενος πλῆθῃ περὶ τῆν Θρακικὴν Μυσίαν χωρεῖ, εἰς τὰ Τόμισα τῆ πόλει ἐπίσταται*). P. Schreiner conchide (p. 348, n. 1009): «prin neobișnuita denumire *Mysia* tracică se înțelege, desigur, *Scythia Minor*» (mit der ungewöhnlichen Bezeichnung «thrakisches Moesien» ist sicherlich die *Scythia Minor* gemeint). Exprîmîndu-se așa, P. Schreiner a avut în vedere faptul că cetatea amenințată de avari a fost *Tomisul* din Dobrogea de azi. El relevă, totuși,

neobișnuita denumire «Mysia tracică», folosită pentru Scythia Minor.

Pașajul respectiv a fost tradus de H. Mihăescu în felul următor (p. 147): hanul «s-a îndreptat spre Tracia și Moesia, apoi a împresurat cetatea Tomis». Deci, Mihăescu face din τῆν Θρακικὴν Μοσίαν două provincii; cu toate acestea el înțelege, ca și Schreiner, că evenimentele s-au petrecut în jurul Tomisului dobrogean (n. 37, *ibidem*).

Exprimarea lui Theophylact nu este aici destul de clară. De altfel, întreaga relație vine după ce el afirmase «că timp de 18 luni și mai bine, între romani și barbarii aflați la Istru nu s-a petrecut nimic vrednic de a fi însemnat în istorie» și după o interpolare a unui pasaj privitor la o profeție despre sfârșitul împăratului Mauricius și a copiilor săi (VII, 12, 10; cf. Schreiner, *op. cit.*, p. 348, notele 1005, 1008).

Cu toate acestea asedierea cetății Tomis și evenimentele legate de ea par să fi avut loc nu în Scythia Minor (Dobrogea), ci în vestul Peninsulei Balcanice. Atât bizantinii cât și avarii erau angajați în lupte în această zonă și este de neconceput ca ei să fi parcurs o distanță atât de lungă pînă în Dobrogea pentru a se confrunta. Haganul avar n-ar fi lăsat regiunile care-i erau supuse, neapărate în fața armatei bizantine conduse de temutul Priscus, numai pentru o diversivone într-o regiune atât de îndepărtată și cu rezultate îndoielnice. De altfel, Theophanes Confessor (*Chronographia*, p. 278, 13—34) ne spune că în momentul cînd haganul a primit mironeniile trimise de Priscus, acesta se afla la Sirmium (καθελόμενον τοῦ χαγάνου εἰς τὸ Σέρμιον). Tomisul nu este cetatea dobrogeană, ci orașul denumit *Tomea* și aflat în regiunea Remesianei, în Dacia Meditarranea ori Dardania; el e menționat de Procopius (*De aedif.* IV, 4) sub forma *Tomes* (Τόμες) și de Paulinus de Nola (*Carmina* XVII, 193 sqq) ca *Tomitana urbs*, aproape de Scupi (Din păcate *Tomea* nu este deloc înregistrată în *Tabula Imperii Romani* K 34, Naissus, Dyrrhachium, Scupi, Serdica, Thessalonike, Liubjana, 1976). În sprijinul acestei localizări vin și alte precizări ale lui Theophanes (*ibidem*) și anume că în momentul atacului împotriva cetății Tomis de către avari, Priscus se afla la *Singidunum* și că a pornit în ajutor din această cetate. Toată această problemă a fost tratată de Gh. Ștefan în studiul său: *Tomis et Tomea. A propos des luttes entre byzantins et avars à la fin du VI-e siècle de notre ère* (în *Dacia* N.S. XI, 1967, p. 253—258). Gh. Ștefan aduce și alte argumente în sprijinul acestei teze, între care și faptul că în pasajul care ne interesează, numele cetății asediate este de declinare I, *Τομέα*, nu de declinarea a III-a, ca în cazul Tomisului din Scythia Minor (Theophylact, I, 8).

Campania din anul următor 599 s-a desfășurat tot în vestul Peninsulei Balcanice, în zona Singidunum, Viminacium și riul Tisa (Theophylact VIII, 1—4). În această campanie Priscus a fost ajutat de Comentiolus, numit din nou comandant de armată de către împăratul Mauricius. Luptele se soldează cu mai multe victorii în favoarea bizantinilor și cu luarea, în final, a mai multor mii de prizonieri avari și alți barbari, între care și sclavini. «Cei prinși au fost legați și trimiși de comandant ca pradă de război în cetatea Tomis». Prizonierii aceștia au fost însă eliberați de împăratul Mauricius la rugămintea hanului avar.

Atît P. Schreiner (p. 354, n. 1061; cf. V. Besevliev, *Zur Deutung der Kastellnamen in Prokops Werk «de aedificiis»*, Amsterdam, 1970, p. 109—110 și VI. Popovic, *Les témoins archéologiques des invasions avaro-slaves dans l'Illyricum byzantin*, în *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*, vol. 57, 1975, p. 478), citînd și H. Mihăescu (p. 160) socot că cetatea Tomis, locul unde au fost duși prizonierii barbari, este tot cea din Scythia Minor. La fel crede și Gh. Ștefan în studiul menționat mai sus (p. 255), pentru motivul că prizonierii trebuiau duși într-o localitate depărtată de front («... il s'agit de nouveau de la ville dobrogéenne, car en bonne logique, il est normal que du point de vue militaire et politique les prisonniers soient dirigés vers une localité plus éloignée du front»).

Noi socotim însă că este vorba de aceeași cetate din vestul Peninsulei Balcanice, deoarece ea era aproape de teatrul de operațiuni militare dintre bizantini și barbari și totuși destul de departe de front. Nici un considerent militar ori politic nu justifică plasarea ei tocmai în Dobrogea.

Ultima campanie la Dunăre, împotriva avarilor, din timpul lui Mauricius, a început în primăvara anului 602 și a fost condusă de Petru, fratele împăratului. Acțiunile s-au desfășurat mai întîi în regiunea cetății Palatiolum (în apropiere de Oescus), la Porțile de Fier (Cataracte), după aceea s-au deplasat spre sud, în Tracia, pentru ca în faza finală să revină în zona cetăților Asemum, Curisca, Palatiolum, sudul Olteniei și Munteniei. Ele au durat pînă toamna tîrziu, cînd împăratul a poruncit trupelor să ierneze dincolo de Dunăre, de unde să-și culeagă și proviziile, pentru a nu le mai cere din averea statului. Toate acestea au nemulțumit armata, care s-a revoltat și

a proclamat împărat pe centurionul Phocas. Ostașii s-au retras în imperiu, iar granița de la Dunăre va rămâne de acum încolo nepăzită; barbarii din nord vor putea trece la sud de fluviu fără impedimente.

Ne-am oprit doar asupra evenimentelor petrecute la Dunăre și care au directă contingență cu teritoriul României. Astăzi le cunoaștem mai bine datorită traducerii, însoțită de comentarii, realizată de P. Schreiner, dar și unor cercetări românești. Ceea ce se impune este ca noile precizări cronologice și topografice ale teatrului de operațiuni bizantino-barbar să pătrundă cât mai curînd în istoriografia românească. Iată de ce istoricii români apreciază la justa valoare noua carte a lui P. Schreiner, care aduce contribuții valoroase la progresul Bizantinologiei și sporește prestigiul autorului, deja bine cunoscut. (*Prof. dr. EMILIAN POPESCU*).

John Anthony M c G u c k i n, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, col. «Studies in the Bible and Early Christianity», vol. 9, The Edwin Mellen Press, 1986, XVI + 333 p.

În secolul nostru studiile biblice și patristice au revitalizat comuniunea originară dintre Biserica și Teologie, reducînd treptat hiatusul dintre Exegeză, Dogmatică și Liturgică. Recursul extensiv la autoritatea Tradiției «închise» nu mai poate funcționa — așa cum se întîmpla pînă nu demult — ca argument «monologic». Măcar din acest punct de vedere putem aprecia pozitiv criticismul secolului XIX care ne-a eliberat de complicațiile taxinomice ale mentalității scolastice, dar și de fetișul «neopietismului». În locul tradiționalismului grevat de complexul «întîzierilor» a reapărut la suprafață «întunericul supraluminos» al adevăratei Tradiții. Ca într-un imens amfiteatru, ecumenicitatea regăsită și «deschiderea» bine temperată s-au întîlnit, poate peste așteptările inițiale, într-o nouă dinamică a identității confesionale.

Privind lucrurile mai de aproape, constatăm că amintita mutație epistemologică se sprijină în primul rînd pe reforma instrumentelor. În masa de producții savante chemate să înlesnească redescoperirea Tradiției profunde, distingem cu ușurință ceea ce s-ar putea numi «tendința spre tematism», altfel spus, interesul crescînd pentru istoria temelor fundamentale care alcătuiesc, prin îmbinarea și stabilitatea lor tipologică, osatura dialogului dintre om și Revelație de la Cincizecime pînă astăzi. Istoria temelor îmbogățește printr-o valorizare mutuală tema însăși a istoriei ecleziastice în accepția ei cea mai largă. Pe de altă parte, avantajele tematismului rezidă — așa cum s-a putut deja constata — și în aptitudinea acestuia de a rezolva conflictul clasic dintre scopul unificator al sintezei și efectele dispersante ale analizei. Întregul și partea sînt ca atare reconciliate.

Considerațiile precedente și-au propus să sublinieze spiritul rector al cărții pe care o vom prezenta în continuare. Scrisă de un preot și profesor romano-catolic cu evidente simpatii față de tezaurul teologiei patristice răsăritene, ea ilustrează direcția metodică amintită, propunîndu-și în speță studierea tematologică a pericopei evanghelice despre Schimbarea la Față a Mîntuitorului Iisus Hristos, precum și interpretarea acesteia în cugetarea Părinților Bisericii nedespărțite.

Înainte de a ne ocupa de arhitectura însăși a volumului, ni se pare oportun să relevăm una dintre calitățile sale de ansamblu: ne referim la faptul că textul, supus de altfel tuturor rigorilor erudiției, nu transformă abilitatea terminologică și exigența specializării într-un prilej de mortificare a sufletului spiritual pe care trebuie să-l degaje orice teologie autentică, mai ales în raport cu ispita secularizării mijloacelor de expresie. Reușita nu este întîmplătoare, dat fiind că pentru autor spiritualitatea adevărată, înțeleasă ca scop ultimativ al oricărui discurs religios, este în același timp devoțională și teologică. «La începutul secolului IV — scrie el în *Introducerea volumului* — Lactanțiu a diagnosticat slăbiciunea lumii sale (i.e. colapsul cultural și metafizic al Imperiului păgîn) pe baza despărțirii dintre Religie și Înțelepciune. Credincioșii în Dumnezeu și filosofilor merseseră pe căi deosebite, în detrimentul fiecăruia dintre ei. El i-a văzut pe practicanții religiei în pericolul de a eșua într-un bigotism necritic și superstițios, iar pe intelectuali în acela al cinismului relativizant și lipsit de speranță» (p. XV). Autorul înclină să creadă că această indezirabilă separație s-a reactualizat în lumea creștină de azi și își orientează ca atare eforturile în direcția redresării acestei situații. «Procedînd astfel — ne spune el în continuare — (cartea) își propune să reinstaureze o metodă de analiză autentic patristică, utilizînd instrumente teolo-

gice contemporane», în orizontul a ceea ce regretatul G. Florovsky desemna drept «sinteza neo-patristică».

Volumul are două secțiuni: o primă parte de analiză, speculație și bilanț erudit, la care se adaugă un generos florilegiu patristic incluzând cele mai semnificative fragmente omiletice și exegetice despre *transfiguratio Christi* în Răsărit și Apus. În acest fel, atmosfera savant-rarefiată a primei părți se destinde prin sancțiunea complementară, concretă și eficientă a Părinților înșiși.

Nu vom prezenta detaliile primului capitol, dedicat criticii textuale a pericopei. Este suficient să amintim că el ne prezintă istoria textului în perspectiva diferențelor intra-sinoptice (plecând de la ideea că varianta lui Marcu este cea mai veche), ajungând la concluzia că tema lui *transfiguratio* a fost explicată în mai multe direcții exegetice care pot fi clasificate astfel: a) *interpretarea dogmatic-hristologică* — înrădăcinată în tradiția patristică și post-patristică și bazată pe o lectură eminentemente «istorică»; b) *interpretarea narațiunii în termenii unui fenomen vizionar-extatic neobișnuit*; c) *interpretarea narațiunii ca referat «dislocat» sau «proleptic» al Învierii Domnului*; d) *interpretarea narațiunii ca teologie simbolică a Parusiei*.

Evident, aceste patru scheme exegetice sînt implantate într-o mare de raționamente ipotetice privite în evoluția lor istorică, de la interpretările iudaismului intertestamentar pînă la actualul *status quaestionis*: nu le putem reda aici cu toată abundența lor de gratuite demonstrații și spirit euristic.

Capitolul II ne propune în schimb o foarte strînsă și limpede analiză textuală a referatului marcanic despre *transfiguratio*, dovedită fiind legătura sa aproape nemișcătoare cu cunoscutele *logia tou Kyriou*, care formează substratul materialului evanghelic.

«Și după șase zile» — sintagma cu care debutează narațiunea în sensul strict se referă la *logion*-ul anterior despre cei «care nu vor gusta moartea pînă ce nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu venind întru putere» (Marcu 9, 1). Dacă urmărim sugestia evanghelistului, care dorește să citim întreaga narațiune în perspectiva parusială deschisă de versetul citat, surprindem fără îndoială intenția sa teologică fundamentală: aceea de a întări încrederea creștinilor că Iisus se va arăta din nou — cel puțin unora — încă din timpul acestei vieți. Sfîntul Marcu nu este singurul care procedează astfel: Epistolele Sfîntului Apostol Pavel către Tesaloniceni sînt și ele exemple clasice cu privire la criza speranței eshatologice și cea a așteptării Parusiei în comunitatea creștină primară. Citită cu o asemenea cheie, narațiunea Schimbării la Față se înfățișează nu numai ca o paranteză referitoare la întărirea în persecuție (fie ea neroniană sau apocaliptică), ci și ca o încercare de a valida — într-o deplină simetrie cu epifania Botezului (Marcu 1, 9—11) — iconomia teologică a Crucii. Scopul Sfîntului Marcu este deci acela de a demonstra — în spiritul teodiceei pauline — că slava mesianică se desăvîrșește numai într-o suferință voită de Dumnezeu care devine *ipso facto* modelul tuturor ucenicilor. Admițînd aceasta, sintem totodată îndatorați să mutăm accentul exegetic de pe interpretarea parusială pe tema complementară a Învierii. Preeminența cronologică și iconomică a Învierii asupra Parusiei este o idee care apare și în alte locuri neotestamentare, din legătura titlului de Fiu al lui Dumnezeu (proclamat solemn și în evenimentul *transfiguratio*) cu înțelegerea Învierii Sale, așa cum se întîmplă de pildă în Romani 1, 4 sau Fapte 13, 33. Conexiunea se poate verifica de asemenea în literatura apocrifă și gnostică, așa cum reiese din excerptele (*Apocalipsa lui Petru*, fragmentul akhmimic, și versiunea etiopiană sau *Pistis Sophia*) inserate de Părintele McGuckin în sprijinul acestei teze, care și-a găsit de altfel o constantă și unanimă validare patristică.

Pe de altă parte teologia Învierii este implicată și în prezenta profund simbolică a celor doi profeti ai Legămîntului Vechi: Moise și Ilie, care alături de Enoh sînt singurii «care nu gustaseră moartea» înainte de Întruparea Cuvîntului. Este cu atît mai sigur că prezența lor pe Tabor nu reprezintă un accident dacă ținem cont de afinitatea ei cu idiomul apocaliptic vehiculat în vremea Mintuitorului însuși. Acest vocabular apocaliptic era deja maturizat și se centra în genere pe noțiunea mixtă a Învierii și Întronizării în slava lui Yahwe. Este adevărat — ne spune autorul — că în tradiția clasică a Vechiului Testament ideea supraviețuirii *post mortem* are o poziție intermîtentă și periferică. Moartea trupească este o dislocare ireversibilă din lumea celor vii; desigur că *sinele* celui decedat (*nephešh*) subzistă, dar numai ca simplă umbră coborîtă în Sheol, lăcaș subteran rezervat deopotrivă bunilor și răilor. Ideea unui loc de expiere și pedeapsă *Sheol* versus *Gehenna* se impune abia în iudaismul apocaliptic tardiv (sec. I î.d.Hr.) deși în «apocalipsa» lui Isaia apare deja motivul învierii ca

metaforă a restaurației post-exilice. În tradiția ebraică, prima referire la Sheol ca la un loc exclusiv de pedepsire a celor răi este atestabilă în versiunea etiopiană a textului din Enoh 22, 8 f, cu ecouri în parabola «bogatului nemilostiv». Schimbarea de atitudine — antrenată de răspîndirea literaturii apocaliptice — a transformat tema «înmulțirii celor răi» într-un simptom eshatologic de primă importanță; «acesta este sensul major al pasajelor Noului Testament despre slujirea lui Iisus înțelegă ca suită de semne atotputernice (vindecări, exorcisme, iertarea păcatelor) care demonstrează biruința lui Dumnezeu asupra răului...» (p. 44) și, în același timp, iminența Împărăției. Prin urmare, contextul «resurecțional» și parusal al pericopei despre *transfiguratio* se cere înțeles în funcție de complexitatea tradițiilor iudaice despre înviere, cunoscute nemijlocit și indiscutabil atât de Iisus, cât și de urmașii Săi apostolici.

Autorul volumului a cercetat în acest sens literatura inter-testamentară descoperind nu mai puțin de patru doctrine iudaice distincte despre înviere, după cum urmează: a) toți Israeliiți dar numai Israeliiți vor fi înviați din morți (cf. Dan. 12, 2; 1 Enoh 1, 34, 37—70; LXX Ps. 65; 2 Mac. 7, 9; 2 Bar. 50—51); b) vor învia numai cei drepti dintre Israeliiți (Is. 35, 8; 1 Enoh 91—104; Ps. Sol. 3, 16; 9; 14, 7; 2 Bar. 30; Bell. Jud. 2, 8, 14 și *lato sensu* în ortodoxia talmudică; c) toți oamenii vor învia (4 Ezdra 7, 32 și literatura pseudo-epigrafică tîrzie); d) sufletul se va bucura de viața veșnică cu Dumnezeu, în vreme ce trupul sau carnea, o dată moarte, nu vor mai avea nevoie de înviere (Înt. Sol. 3, 1, 4, 7, 5; Cartea Jubileelor 23, 30). Această ultimă doctrină este puternic elenizată sub influența concepției platonice despre nemurirea spirituală a sufletului (cf. I Cor. 15). Contagiunea s-a oprit aici refuzînd formele externe ale concepției elenistice despre nemurire (cf. p. 44).

Circulația doctrinelor amintite a favorizat ideea că martirii lui Dumnezeu vor primi cununa învierii personale chiar înainte poate de învierea obștească a fiilor lui Israel. Ideea învierii «imEDIATE» a martirilor — exprimată direct în cazul tilharului de pe cruce — constituie, probabil, arhetipul conceptului apocaliptic despre învierea morților, în genere. În același cadru conceptual ar trebui inclusă teologia isaianică referitoare la *ebed Yahwe* care a oferit Bisericii primare schema kenotică de justificare a glorificării lui Iisus după nedreapta Sa condamnare la moarte.

Aceasta este, fără îndoială, grila prin care trebuie interpretată prezența celor doi profeți pe muntele Schimbării la Față. Cei doi se detașează însă și ca exponenți ai unor tradiții particulare nu mai puțin semnificative pentru buna înțelegere a transfigurării taborice. În epoca elenistică, Moise este — pentru a începe cu el — eroul suprem al adepților Torei, atât în Palestina, cit și în Diaspora. Patru Filon e.g., el este Legea personificată, Preot, Profet, Rege, Legislator și Mijlocitor prin excelență. Ca om care vorbește cu Dumnezeu față către față, el este socotit a fi fost «transmutat în divinum, ita ut fiat Deo cognatus vereque divinus» (cf. *Quaest. in Ex.* 2, 29), devenind, așa cum scrie J. Jeremias, un *theios aner*. E de înțeles atunci de ce, într-o serie de *midrashim-uri* rabinice tîrzii la Deuteronom 34, surprindem primele expresii ale credinței în ridicarea cu trup la cer a marelui profet.

În ceea ce îl privește, întoarcerea profetului Ilie ilustrează fără echivoc tradiția despre rolul său ca premergător mesianic (cf. Maleahi 4, 5) menit să întoarcă inima poporului spre Împăratul cereșc și să purifice totodată preoția. «Apariția sa este desemnată de evanghelist să semnaleză slava cerească de care se bucură cei mai de seamă aleși ai Domnului, a aceluia pe care El i-a înălțat, ca urmare a unei alegeri speciale, în însăși inima divinei Kabod» (p. 50—51).

Ideea că actele mesanice trebuie însoțite de mărturia unor martori cerești se verifică și în pericopele despre Înviere (Luca 24, 4; In. 20, 12) dar și în relatarea lukanică despre Înălțare: *kai idou andres duo pareistekeisan autois en estheseis leukais* (Fapte 1, 10).

Foarte interesante sînt considerațiile autorului cu privire la Marcu 9, 2b (*kai metamorphote emprosthen auton*). Termenul *metamorphosis* (transfiguratio) este rar în Noul Testament: dacă Sfîntul Evanghelist Luca îl evită — pentru a elimina incidențele elenistice — Sfîntul Marcu nu împărtășește atari rezerve. Mitologia greacă abundă în povestiri metamorfotice, prelucrate uneori literar așa cum se întîmplă cu celebrul *Asinus aureus* sau cu opera omonimă a lui Ovidiu, în care folclorul mitologic al vremii funcționează simultan ca divertisment și simbolică morală. Pe un plan mai grav, respectiv acela al misteriosofiei, *metamorphosis* este sinonim cu *paliggenesia* conotînd prin urmare renașterea apoteotică a inițiatului.

În context, nu poate fi trecută cu vederea paralela deliberată făcută de Sfântul Marcu între Botez și Schimbarea la Față, cu ajutorul Psalmului 2 mesianic: ambele pericope conțin (cf. *anabainon/katabainon* la Marcu 1, 10) sugestia unei *paliggenesia pneumatike*. Convertirea sensibilului în inteligibil (*soma/nous*) este un tipar mental general-elenistic, de la contemporanul Sfântului Marcu, Seneca, până la Epistola către Romani (12, 2) care îndeamnă spre *anakainosis tou noos*. Desigur că dacă intențiile teologice ale Sfântului Marcu nu pot fi atribuite contaminărilor păgino-elenistice, ele pot fi cu atît mai puțin elucidate din unghiul iudeo-elenismului, în pofida mărturiilor atestabile în acest sens (e.g. *De vita Moysi* 2, 292). Ca și în alte cazuri legate de climatul religios al secolului I d.Hr. referatul marcianic a fost în stare să depășească sincretismul în direcția sintezei creatoare.

Nu mai insistăm aici asupra celorlalte linii exegetice cuprinse în capitolul II, pentru că ele se regăsesc exprimate cu suficientă acuratețe teologică în concluziile acestuia, pe care tocmai din acest motiv le putem reproduce *in extenso*: «în primul rînd — scrie autorul — găsim în această narațiune modul în care Evanghelistul tratează scopurile sale cele mai adînci și mai nobile. Este o pericopă de maximă importanță nu numai pentru textul însuși al Sfântului Marcu, în care deține o poziție structurală centrală (...), dar și pentru teologia creștină în genere, dat fiind că se ocupă cu misterul adevăratei slave a lui Hristos și cu natura cultului Bisericii. Intrarea lui Iisus în slava divină ne este prezentată astfel încît dorința Evanghelistului de a sublinia poziția unică a lui Hristos în *Kabod* poate fi lesne depistabilă. Acest motiv hristologic rezultă din felul în care el își redactează narațiunea, ca o forță motrice pentru toate amendamentele sale teologice. Aici a fost descrisă tranziția de la categoriile hristologiei profetice înrădăcinate în credința și pietatea iudaică spre o hristologie a «Fiului lui Dumnezeu», care accentuează sigur și specific statutul unic al lui Iisus ca Fiu ales și preaiubit și care ne apare înrudită cu noțiunea generică a singularității pe care o găsim de asemenea în teologia ioaneică a «Unului Născut» (...). În al doilea rînd, tradiția Schimbării la Față, privită nu numai în tiparul ei primar, ca *haggadah* sinaitic, dar încă mai limpede în forma redactării sale marcianice, este intim legată de taina Învierii lui Hristos, atunci cînd aceasta este corect înțeleasă în accepția proto-creștină, respectiv ca taină a preaslăvirii divine a lui Iisus ca Fiu. Atare tradiție exprimă o viziune creștină mai veche decît atitudinea lucanică de compartimentare cronologică a unicului mister pascal al slavei Domnului, cu scopul de a-l re-prezenta sub specia diferitelor stadii ale Învierii, Înălțării, Preaslăvirii și Parusiei finale (...). Sensul acestei abordări holistice poate fi descoperit, de exemplu, în narațiunea Învierii din Ioan 20, în care Învierea, arătările, Înălțarea și darul Sfântului Duh au loc în spațiul unei singure zile (...). Aceste remarci nu vor să sugereze că textul în cauză, în starea actuală, este o relatare resurecțională dislocată — după cum susțin unii comentatori — mai ales dacă cineva înțelege termenul «relatare resurecțională» în legătură cu celelalte evanghelii și cu epistolele pauline. În sensul acesta, el nu este o narațiune despre Înviere. Dar în măsura în care teologhisește despre slava lui Iisus care este simțită de acum, dar va fi desăvîrșită și proclamată după moartea Sa, atunci el are o relație intimă și substanțială cu taina preaslăvirii lui Hristos, respectiv cu Învierea Sa din morți și cu intronizarea Sa cerească. În al treilea rînd, versiunea lui Marcu ne permite să apreciem încă o dată rolul fundamental pe care îl au patimile lui Mesia, pentru Evanghelist și, bineînțeles, pentru credința Bisericii primare. Slava Schimbării la Față este apărarea lui Mesia, care a fost necinstit de oameni. Această viziune a slavei dreptății lui Dumnezeu într-o lume nedreaptă avea o profundă rezonanță pentru primii creștini din Biserica lui Marcu, întrucît le dăruia speranță în mijlocul pericolelor și suferințelor de sub Nero. Ea continuă să aibă rezonanță ca un răspuns creștin definitiv față de taina dreptății lui Dumnezeu, într-o lume de neîntreruptă injustiție și suferință. Și continuă

să aibă o tot mai acută relevanță pentru credința individuală, cu atât mai mult cu cât îl conduce din nou pe cititorul modern la întrebarea fundamentală a lui Marcu (carta către descrierea lui Hristos pe munte), acea întrebare de credință (...) în jurul căreia a clădit textul Evangheliei sale: *hymeis de tina me legete cinai; (Dar voi cine ziceți că sint Eu?)* (Marcu 8, 29), (cf. p. 81—83).

O secțiune autonomă, dar în același timp complementară celei de care ne-am ocupat pînă aici, este capitolul III, dedicat interpretării patristice a Schimbării la Față. Desigur că în fața literaturii patristice cercetarea tematică a unui motiv teologic, mai cu seamă unul de consistența lui *transfiguratio*, se confruntă cu niște dificultăți mult mai ample, care — o dată rezolvate — nu pot decît să-i reliefeze a *fortiori* îndreptățirea teoretică și eficiența practică. Sondajele făcute de J.A. McGuckin în vastul cîmp al patristicii orientale și occidentale precum și nomenclatorul analitic stabilit pe baza rezultatelor acestora sporesc nu doar puterea de atracție și interesul teologic al volumului, ci și meritele de cercetător ale autorului.

Nu este într-adevăr ușor să abordezi — chiar atunci cînd ai în competență cele mai actuale instrumente de lucru — mai mult de un mileniu de exegeză intens alegorizată și de interpretare mistică de atîtea ori absconsă, dar scopul acesta merită toate sacrificiile dat fiind că, după cum remarca autorul însuși, «interpretarea patristică a Schimbării la Față a lui Iisus ni-i oferă pe Părinți în tot ceea ce au ei mai bun» (p. 99). În concepția autorului nu există nici o cezură esențială între exegeza patristică și critica biblică modernă în ciuda premiselor și metodelor diferite pe care se întemeiază fiecare dintre ele: toți teologii care denigrează critica modernă dat fiind că nu este «patristică», sau studiosii care sînt tentați să vadă în exegeza Părinților un anacronism fără remediu suferă de ceea ce autorul numește cu o britanică pertinentă «the common ecclesiastical disease of reductionism». Acest lucru nu mai trebuie de altfel spus celor care sînt cu îndreptățire convinși că tot ce înțelegem astăzi cu privire la Mîntuitorul Iisus Hristos este reflexul îmbrățișării dintre Scriptură și Tradiție, sau în alți termeni, rezultatul congenial al modului în care Părinții Bisericii au privit Biblia.

În domeniul interpretării patristice a evenimentelor Schimbării la Față a Mîntuitorului Hristos se pot distinge trei mari curente sau perimetre care rezumă toată complexitatea sa teologică: 1) *Transfiguratio* considerată ca teofanie. 2) *Transfiguratio*, ca eveniment soteriologic și 3) *Transfiguratio*, ca epifanie a Noului Timp. Pe scurt, Teologie, Soteriologie și Eshatologie ecleziologică. Să urmărim acum — evident, într-o abordare sumară — aceste trei teritorii exegetice.

Prima concretizare a lui *transfiguratio* ca teofanie este postulatul apofatic al incognoscibilității lui Dumnezeu, prezent încă la Isaia 45, 15: *Vere Deus absconditus est*. Sf. Irineu de Lyon, primul care include tema incognoscibilității în literatura despre Schimbarea la Față insistă asupra iconomiei ei paradoxale prin formula «*Deus in carne absconditus*» arătînd, pe o linie care va fi urmată atît de alexandrini, cît și de Sfîntul Ioan Hrisostom, că tocmai prin revelarea slavei Sale, Iisus ascunde chipul Tatălui exact în clipă în care Se arată pe Sine. Altfel spus, adevărata revelație a dumnezeirii nevăzute este esențial apofatică și (deci) înrădăcinată în sufletul rațional al credinciosului. Această direcție — atît de puternic implantată printre Părinții greci, încît Sfîntul Maxim Mărturisitorul putea vorbi despre un «sacrament al incognoscibilității» — își află în Tertulian unicul ei reprezentant occidental, care declară că numai Fiul poate fi văzut, fapt valabil și pentru teofaniile Vechiului Testament.

Una dintre consecințele posibile ale temei incognoscibilității — respectiv subminarea caracterului revelator al Schimbării la Față — a fost neutralizată prin doctrina

tipic alexandrină despre harisma «vederii duhovnicești», care afirmă — începind cu Clement — că ucenicii aleși de Iisus nu au contemplat lumina taborică cu ochi trupești, ci cu o privire suprasensibilă, pe măsura puterilor lor spirituale. În teologia maximiană, ceea ce fusese la Origen o propoziție hristologică strict contextuală, se transformă într-o doctrină distinctă despre iluminarea mistică a creștinului. «De aici încolo, notează J. A. McGuckin, dispunem de materialele de bază pentru viziunea isihastă de mai târziu asupra Schimbării la Față: învățătura despre energiile revelatorii ale lui Dumnezeu, distincte de esența Sa, efectul mistic și purificator al acestor energii în sufletul credincios și disponibilitatea sa ultimă pentru vederea lui Dumnezeu în lumina necreată» (p. 105). Și această temă este slab reprezentată în Apus (Terțulian, care depinde de Irineu și pseudo-Leon) situație care ar putea explica *in nuce* divergențele ulterioare de mentalitate.

Coborîrea Logosului netrupesc (*synkatabasis*) în trup (cf. *kai ho Logos sarx egeneto*, Ioan 1, 14), înțeleasă de Părinți ca o reîmprospătare ontologică a esenței umane degenerate prin păcat, constituie totodată principalul argument cu privire la posibilitatea omului de a se apropia de Creator: este tema urcușului ascetic spre vederea lui Dumnezeu, nelipsită pe linia lui *transfiguratio* ca teofanie. Culmea Descoperirii are loc în punctul de întâlnire între condescendența divină și cele mai înalte aspirații ale omului. Autorul consideră că aceasta este «doctrina conform căreia, prin rugăciune și prin practicarea virtuții, sufletul accede treptat la o katharsis spirituală tot mai aprofundată, la o energie spirituală tot mai mare în măsura în care reprezintă un semn ce transcende experiența omenească pentru a arăta că destinul - ultim al omului este acela de a-L vedea pe Dumnezeu, este o taină a viitorului, dar și o taină a prezentului, în măsura în care, purificându-se treptat, ea este capabilă să facă simțită prezența Celui pe care sufletul îl dorește, în ciuda limitelor pe care i le impune sufletului propria sa condiție». O formă de reintegrare a ființei. În acest registru, Origen, ale cărui alegoreze au acreditat majoritatea *topoi-lor* exegetici transmiși pînă la noi și admiși astăzi, este primul care identifică muntele (Tabor) ca simbol al vieții contemplative: în *Contra Celsum*, 2, 64 el deosebește sufletele celor de pe «dealuri» (care primesc numai învățături parabolice) de sufletele celor sporiți, capabile să se înalte spre înălțimile spiritului pentru a privi în față teofania Logosului. Tema harisimei teoptice s-a impus în Răsărit, unde influența scriitorului alexandrin a fost sensibilă, în contrast cu slaba ei receptare în Apus, unde, cel puțin după Fer. Ieronim, numele lui Origen a intrat în eclipsă.

Cea mai importantă temă patristică «teofanică» este fără îndoială aceea care talmăcește Schimbarea la Față ca o revelație a dumnezeirii lui Hristos. Amintim aici doar faptul că Părinții nu văd în *transfiguratio* o proslăvire iconomică, anticipind întrucîtva condiția lui Hristos de după Înviere (dar în contextul «limitat» al activității Sale ca Dumnezeu făcut om), ci apasă asupra *naturii esențiale* a slăvirii Fiului ca Logos etern al Tatălui: interpretare hristocentrică prin excelență care subliniază — în ultimă analiză — *caracterul iconomic la kenozei Fiului*. În vreme ce hristocentrismul taboric rămîne neîntrerupt în patristica răsăriteană — așa cum admite autorul însuși — el nu intervine în teologia apuseană decît prin Leon cel Mare, care interpretează vocea taborică a Tatălui din unghiul misterului unității și deosebiri în persoana lui Hristos, pe de o parte, (cf. *una coruscant miraculis, una succumbit injuriis*) și între Tatăl și Fiul, pe de altă parte. Tema în speță este sintetizată de J. A. McGuckin cu ajutorul unui citat din Sfîntul Grigorie Palamas, pe care îl reproducem: «După opinia teologilor, Hristos S-a schimbat la Față neprimind ceva pe care nu îl avușese mai înainte și nici transformîndu-Se în ceva străin de ce fusese înainte, ci arătîndu-le ucenicilor

ceea ce era într-adevăr, deschizându-le ochii și făcându-i, din orbi, oameni care văd din nou» (*Homil.* 34, apud p. 113).

O ultimă dimensiune vizează *transfiguratio* ca revelație a Vieții lăuntrice a lui Dumnezeu — respectiv a Vieții Sfintei Treimi. Reținem numai două idei: a) singurele interpretări triadologice sistematice se găsesc la Origen și Sfântul Andrei Criteanul, cu următorul ecou la Sfântul Ioan Damaschin: «Vocea Tatălui a venit din nor de la Sfântul Duh: Acesta este Fiul Meu cel iubit. Acesta este Cel ce este» (*De transfiguratione*, c. 16, apud p. 115); și b) implicațiile triadologice lipsesc cu desăvârșire în exgeza apuseană a pericopei.

Sfinții Părinți consideră Schimbarea la Față și sub aspectul ei iconomic sau — așa cum am spus urmînd clasificarea autorului — ca eveniment soteriologic. Registrul acesta este mai puțin elaborat; *transfiguratio* este înțeleasă ca preludiu al Patimilor începînd cu Sfântul Chiril al Alexandriei, fără dezvoltări colaterale notabile. În același plan speculativ, prezența profețiilor este semn al armoniei dintre cele două Testamente (Sf. Irineu, Tertulian), frază-cheie în aprinsele controverse cu adepții lui Marcion. Nimic mai firesc dacă ne amintim că «*Legea și Profeții*» (i.e. Moise și Ilie) desemnau perifrastic Scriptura Veche și, prin extensie, întregul iudaism. Acest *typos* este rezumat cu mare acuratețe simbolică de Proclus de Constantinopol care scrie: «Un munte înalt pe care Legea și Profeții convorbeau cu Harul».

Conștiința patristică despre puterile mîntuitoare ale doxofaniei taborice s-a concretizat în învățătura — specific ortodoxă — despre *theōsis*: noțiunea îndumnezeirii omului ca efect al Întrupării Logosului era deja matură în teologia alexandrină, dar ea este prinsă în contextul lui *transfiguratio* numai cu Sfântul Andrei Criteanul. «Palamas ilustrează această temă dintr-un unghi care poate fi în mod special asociat cu școala isihastă — pentru care Schimbarea la Față a devenit un simbol profund și central și care a format actuala teologie despre *transfiguratio* caracteristică Bisericii Ortodoxe de astăzi» (p. 119). «În mîinile acestui teolog strălucit transfigurarea lui Iisus ajunge o taină a transformării ontice și morale a credinciosului care trăiește viața în Hristos».

În sfîrșit, *transfiguratio* instituie Noul Timp adus de Hristos: Părinții gîndeau teologia prin prisma «constanțialității» categoriilor, bun obicei pe care etosul modern al diferențelor cu orice preț l-a sacrificat; pentru ei logica discursului religios trebuia să reflecte conștiința Bisericii *de Deo ad intra*. Cosmosul lingvistic este și el — ca harismă a creativității umane și arvună a Parusiei Logosului prin care toate s-au făcut — un *eikon tou Theou*, taină a interpenetrării dintre întreg și parte, intuiție permanentă a unei totalități inepuizabile.

Schimbarea la Față este de aceea celălalt nume al venirii Împărăției, condiția și prilejul transfigurării timpului, nucleu mistic al noii creații (*Kaine Klesis*).

O ultimă mare soluție exegetică este cea care vede în *transfiguratio* slava Învierii Domnului. Unii mari teologi glosează pe marginea simbolismului hexaemeric al creației vorbind despre «cea de-a opta zi» — cifru al vieții paradisiace și semn proleptic al modului în care vor învia trupurile. În Răsărit, interpretările de acest gen apar la adepții teologiei origeniene, un Methodie, Theodoret sau Antipater; în Apus ea capătă o intensă coloratură filosofică la Tertulian, care consideră că transfigurarea nu anihilează substanța și că, pe această bază, se poate afirma identitatea dintre trupul actual și cel înviat. Fer. Ieronim împărtășește și el convingerea că teofania de pe Tabor demonstrează substanțialitatea trupului înviat.

Ultimul capitol al volumului abordează ecurile Schimbării la Față în rugăciunea și credința Bisericii: sînt cercetate texte liturgice apusene și răsăritene, imne litur-

gice etc. care relevă consonanța fundamentală dintre *lex orandi* și *lex credendi*. Este îmbucurător să constăți că autorul cunoaște în detaliu nu numai opiniile unor mari teologi ortodocși, dar și cuprinsul cărților de cult normative în Ortodoxie (în traducerea selectivă a arhiepiscopului Kallistos Ware).

Florilegiul patristic de care vorbeam cuprinde în traducere texte grecești și latinești din următorii autori: Sf. Irineu de Lyon, Clement Alexandrinul, Origen, Metodiu de Olimp, Eusebiu de Cezareea, Sf. Epifanie de Salamina, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Ioan Hrisostom, Sf. Chiril al Alexandriei, Proclus al Constantinopolului, Theodoret de Cyr, Antipater de Bostra, Pseudo-Athanasie, Pseudo-Dionisie, Athanasie I al Antiohiei, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Andrei Criteanul, Sf. Ioan Damaschin și Sf. Grigorie Palamas și, respectiv, Tertulian, Sf. Ciprian de Cartagina, Sf. Ilarie de Pictavium, Ambrozie al Milanului, Fer. Ieronim, Fer. Augustin, Sf. Leon cel Mare, Sf. Grigorie cel Mare, Beda Venerabilul și Ambrozie Autpertus.

Volumul prezintă în anexă bibliografia studiilor recente despre Schimbarea la Față, o selecție bibliografică despre Înviere și un index al numelor citate. J. A. McGuckin a scris o carte care se poate dispensa de elogi pur retorice. Valoarea ei se impune de la sine, cu rectitudinea sobră a muncii bine făcute, sugerându-ne deopotrivă măsura unor progrese de care trebuie să ținem cont și modelul unei cercetări sistematice pe deplin profitabile. (Drd. TEODOR BACONSKY)



Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul IV, București, cont 49.8.01.000 — Banca Națională a R. R. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.
