

# MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

ARHIEPISCOPIEI CRAIOVEI,  
ARHIEPISCOPIEI RÂMNICULUI,  
EPISCOPIEI SEVERINULUI ȘI STREHAIEI,  
EPISCOPIEI SLATINEI ȘI ROMANAȚILOR  
ȘI  
A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE - CRAIOVA

ANUL LXIV (757-760), NR. 1-4, IANUARIE-APRILIE, 2012

---

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI  
CRAIOVA  
ISSN 1013-4239

## **COLEGIUL DE REDACȚIE**

### **PREȘEDINTE**

Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA,  
Arhiepiscopul Craiovei, Mitropolitul Olteniei și  
Decanul Facultății de Teologie a Universității din Craiova

### **MEMBRI**

Î.P.S. GHERASIM, Arhiepiscopul Râmnicului  
P.S. NICODIM, Episcopul Severinului și Strehaiei  
P.S. SEBASTIAN, Episcopul Slatinei și Romanașilor  
P.S. Lect. Univ. Dr. EMILIAN LOVIȘTEANUL,  
Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului  
Acad. Pr. Prof. Univ. Dr. MIRCEA PĂCURARIU  
Acad. Prof. Univ. Dr. ION DOGARU  
Pr. Prof. Univ. Dr. JOHN BRECK (Franța)  
Pr. Prof. Univ. Dr. PAUL NADIM TARAZI (USA)  
Prof. Univ. Dr. NICOLAE RODDY (USA)  
Prof. Univ. Dr. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU (USA)  
Pr. Prof. Univ. Dr. VIOREL IONIȚĂ (Elveția)  
Prof. Univ. Dr. PAVEL CHIRILĂ  
Pr. Prof. Univ. Dr. CONSTANTIN PĂTULEANU  
Conf. Univ. Dr. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU

### **DIRECTOR**

Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU

### **REDACTOR ȘEF**

ADRIAN BOLDIȘOR

### **COORDONATOR REVISTĂ**

Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE

### **TEHNOREDACTARE/PREGĂTIRE PENTRU TIPAR**

VALENTIN CORNEANU

Revista Mitropolia Olteniei este recunoscută CNCS în categoria B

## CUPRINS

### STUDII

- Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA  
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei  
*Valoarea mântuirii și îndreptării noastre reflectată în consecințele mântuitoare ale unirii ipostatice a celor două firi ale Logosului înomenit*..... 9
- P.S. Lect. Univ. Dr. EMILIAN LOVIȘTEANUL  
Episcop vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului  
*Les infirmeries monastiques du diocèse de Râmnic*..... 26
- P.S. VARSANUFIE PRAHOVEANUL  
*Lumina dumnezeiască necreată în care Dumnezeu sălășluiește din veșnicie în gândirea Sfântului Grigorie Palama*..... 50
- Prof. Univ. Dr. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU  
*Fenomenul globalizării în învățătura socială a Bisericii occidentale*..... 70
- Lect. Univ. Dr. NICOLETA CĂLINA  
*Considerazioni sugli appellativi di Dio nell'opera di Dante Alighieri*..... 100
- Lect. Univ. Dr. CRISTIAN PETCU  
*Averea bisericească și administrarea ei în conformitate cu legiurile Bisericii Ortodoxe Române*..... 117
- Diac. Lect. Univ. Dr. GELU CĂLINA  
*Revelație și dezvoltare dogmatică în Tradiția ortodoxă*..... 131
- Pr. Lect. Univ. Dr. SERGIU POPESCU  
*Biserica Sfântul Nicolae „Gănescu” din Craiova - un metoc dispărut al Episcopiei Râmnicului Noul Severin*..... 143

Pr. Lect. Univ. Dr. RADU TASCOVICI  
*Participarea Episcopului Ilarion Gheorghiadis al Argeşului la  
Revoluţia lui Tudor Vladimirescu*..... 171

Lect. Univ. Dr. LIVIU MARIUS ILIE  
*Descendenţa lui Radu Şerban într-un document de la Mănăstirea  
Arnota*..... 184

Pr. Lect. Univ. Dr. ILIE MELNICIUC PUICĂ  
*„I-a legat rănille, turnând pe ele untdelemn şi vin” (Luca 10, 34) –  
Parabola vindecării omului căzut*..... 194

Arhim. Drd. IRINEU ION DOGARU  
*Elemente de doctrină hristologică în teologia Sfântului Chiril al  
Alexandriei*..... 223

Diac. Drd. IONIŢĂ APOSTOLACHE  
*Privire retrospectivă asupra aspectelor hristologice din teologia  
siriană*..... 252

Drd. DANIEL APOSTOL  
*Elemente hristologice în învăţătura, despre Întruparea Cuvântului  
lui Dumnezeu, la Sfântul Simeon Noul Teolog*..... 273

### **TRADUCERI**

*Sfântul Grigorie de Nazianz, Cuvântul al XXXVII-lea La spusa  
evangelică „Iar după ce Iisus a sfârşit cuvintele acestea...”  
şi cele următoare (Traducere din limba greacă de  
Nicuşor Deciu)*..... 308

### **PREDICI, COMENTARI, MEDITAŢII**

Pr. Lect. Univ. Dr. ADRIAN IVAN  
*Omilie exegetică la Duminica vameşului şi a fariseului  
Ridicarea sinelui la înălţimea rugăciunii (Luca 18, 10-14)*..... 328

**CĂRȚI ȘI REVISTE, LANSĂRI EDITORIALE ȘI  
RECENZII**

*Proloagele sau viețile sfinților, eveniment editorial inedit la  
Mănăstirea Jitianu – Dolj* (Pr. Lect. Univ. Dr. SERGIU  
POPESCU)..... 336

†EMILIAN LOVIȘTEANUL

EPISCOP VICAR AL ARHIEPISCOPIEI RÂMNICULUI

*Sfântul Ierarh Calinic slujitor înțelept și păstor milostiv al  
Bisericii strămoșești*

Ed. Sfântul Antim Ivireanul, Râmnicu Vâlcea, 2012, 364 p.

(ADRIAN BOLDIȘOR)..... 340

LUCIAN DINDIRICĂ

*Miron Cristea - Patriarh, regent și prim-ministru*

Ed. Tipo Moldova, Iași, 2011, 453 p.

(Pr. CĂTĂLIN DAN)..... 345

## CONTENTS

### STUDIES

- His Eminence Acad. PhD Prof. IRINEU POPA  
Archibishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia  
*The Value of our Salvation Reflected in the Consequences of the  
the Hypostatic Union of the Two Natures of Logos*..... 9
- Évêque Vicaire EMILIAN LOVIȘTEANUL  
*Les infirmeries monastiques du diocèse de Râmnic*..... 26
- His Eminence VARSANUFIE PRAHOVEANUL  
*Uncreated Divine Light that God Dwells in Eternity in the  
Teaching of St. Gregory Palamas*..... 50
- PhD Prof. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU  
*The Globalization in the Western Church's Social Teaching*..... 70
- PhD Lecturer NICOLETA CĂLINA  
*Considerazioni sugli appellativi di Dio nell'opera di Dante  
Alighieri*..... 100
- PhD Lecturer CRISTIAN PETCU  
*Patrimony and its Administration in Accordance with the Statutes  
of the Romanian Orthodox Church*..... 117
- Diac. PhD Lecturer GELU CĂLINA  
*Revelation and Dogmatic Development in  
the Orthodox Tradition*..... 131
- Fr. PhD Lecturer SERGIU POPESCU  
*St. Nicholas Church „Ganescu” Craiova - a Subdued Gone of the  
Râmnic New Severin Episcopate*..... 143
- Fr. PhD Lecturer RADU TASCOVICI  
*The Participation of the Bishop Hilarion Gheorghiadis at the  
Revolution of Tudor Vladimirescu*..... 171

PhD Lecturer LIVIU MARIUS ILIE <i>Radu Serban's Descent into a Document from the Monastery Arnota</i> .....	184
Fr. PhD Lecturer ILIE MELNICIUC PUICĂ <i>„He Bandaged his Wounds, Pouring on Oil and Wine” (Luke 10, 34) – The Parable of the Healing of the Fallen man</i> .....	194
Arhim. IRINEU ION DOGARU <i>Elements of Christological Doctrine in the Theology of St. Cyril of Alexandria</i> .....	223
Diac. IONIȚĂ APOSTOLACHE <i>Retrospective Aspects of the Syrian Christological Theology</i> ...	252
DANIEL APOSTOL <i>Christological Elements about the Incarnation of the Divine Word in Saint Simeon The New Theologian</i> .....	273
<b>TRANSLATIONS</b>	
SAINT GREGORY OF NAZIANZ <i>„After Jesus finished those words...” (Nicușor Deciu)</i> .....	308
<b>HOMILIES, COOMENTS, MEDITATIONS</b>	
Fr. PhD Lecturer ADRIAN IVAN <i>Exegetical Homily on Sunday of the Publican and the Pharisee Self Raising the Height of Prayer (Luke 18, 10-14)</i> .....	328
<b>BOOKS AND MAGAZINES, AND REVIEWS EDITORIAL LAUNCH</b>	
<i>Prologue or Saints, Unique Publishing Event Jitianu Monastery - Dolj</i> (Fr. PhD Lecturer SERGIU POPESCU).....	336
†EMILIAN LOVIȘTEANUL Bishop vicar of the Archdiocese of Râmnic <i>St. Calinic Merciful Wise Pastor and Ancestors of the Church</i> Publishing Sfântul Antim Ivireanul, Râmnicu Vâlcea, 2012, 364 p. (ADRIAN BOLDIȘOR).....	340

LUCIAN DINDIRICĂ  
*Miron Cristea - Patriarch, Regent and Prime Minister*  
Publishing Tipo Moldova, Iasi, 2011, 453 p  
(Fr CĂTĂLIN DAN)..... 345



## STUDII:

# VALOAREA MÂNTUIRII ȘI ÎNDREPTĂRII NOASTRE REFLECTATĂ ÎN CONSECINȚELE MÂNTUITOARE ALE UNIRII IPOSTATICĂ A CELOR DOUĂ FIRI ALE LOGOSULUI ÎNOMENIT

Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA<sup>1</sup>  
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei

**Cuvinte cheie:** *Unire Ipostatică, cele două naturi ale Logosului  
Înomenit, Dumnezeu Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu*

**Keywords:** *Hypostatic Union, the Two Natures of Incarnated  
Logos, God the Word, Son of God*

Unirea celor două firi, divină și umană, în Ipostasul Logosului înomenit are o mulțime de consecințe, prin care se pune și mai mult în evidență dumnezeirea și omenitatea Domnului nostru Iisus Hristos. În felul acesta Logosul Tatălui, cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz, „*fiind din fire Dumnezeu desăvârșit, devine, în timp, Om desăvârșit și nu Își schimbă firea, și nici nu se golește, ci devine, fără schimbare, împărțire sau amestecare, Unul în esență cu trupul zămislit în pântecul Preasfintei Fecioare. El nu și-a schimbat firea divină în esența trupului și nici esența trupului nu s-a schimbat în firea divină, ci și-a alcătuit o fire amestecată din firea Sa divină și firea umană pe care Și-a asumat-o*”.<sup>2</sup> Cele două firi, divină și umană, sunt deci unite ipostatic în chip inefabil și peste puterea noastră de înțelegere în Ipostasul veșnic a lui Dumnezeu Cuvântul. În felul acesta Fiul lui Dumnezeu a luat asupra Sa elementele unei firi compuse, nu ca existențe separate, sau individuale, ci le-a asumat ca fiind parte din Sine. Astfel, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, subzistența Logosului Divin a devenit subzistența trupului, „*unirea aceasta adunând omenitatea la un loc cu dumnezeirea în tot chipul în rațiunea ipostasului și*

---

<sup>1</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

<sup>2</sup> SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Discursul*, 38, 13, PG. 36, 325.

făcând din amândouă un singur ipostas compus, fără să aducă niciun fel de micșorare a deosebirii lor ființiale după fire. Astfel se înfăptuiește un singur ipostas al lor și totuși deosebirea firilor rămâne neatinsă, ceea ce face ca și după unire să se păstreze micșorată integritatea lor după fire, măcar că sunt unite. Căci acolo unde prin unire nu s-a produs nicio schimbare sau alterare în cele ce s-au unit, a rămas neatinsă rațiunea ființială a fiecăreia după cele ce s-au unit. Iar acolo unde rațiunea ființială a rămas neatinsă și după unire, au rămas nevătămăte și firile, nepierzând, niciuna din ale sale din pricina unirii. Căci se cădea Făcătorul a toate, ca făcându-Se prin fire, potrivit iconomiei, ceea ce nu era, să se păstreze pe Sine neschimbat, atât ca ceea ce era după fire, cât și a ceea ce a devenit prin fire potrivit iconomiei. Fiindcă nu se poate cugeta la Dumnezeu vreo schimbare, precum nu se poate cugeta peste tot vreo mișcare, care singură face cu puțință schimbarea la cele ce se mișcă”.<sup>3</sup>

Sfântul Ioan Evanghelistul spune că, fără nicio schimbare, „Cuvântul S-a făcut trup”<sup>4</sup> și trupul s-a făcut Cuvânt fără nicio modificare și Dumnezeu S-a făcut om. În felul acesta, Cuvântul lui Dumnezeu și omul, care au aceeași subzistență,<sup>5</sup> a făcut ca Ipostasul Logosului care a devenit Ipostasul firii umane impersonale însușite de El să aibă ca Persoană pe Persoana lui Dumnezeu Cuvântul.<sup>6</sup> Firește, Logosul Domnului nu și-a însușit personalitate umană, ci firea umană în toată plinătatea ei, reală și desăvârșită, alcătuită din „trup și suflet rațional”,<sup>7</sup> fără ca aceasta să fi preexistat în vreo persoană în afară de El, și nici să fi fost precreată. Deci, din momentul dumnezeieștii Înomeniri, Mântuitorul și-a început existența umană, în unitatea Persoanei

---

<sup>3</sup> SF. MAXIM, *Răspunsuri către Talasie* 60, p. 325-332.

<sup>4</sup> Ioan 1, 14: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”.

<sup>5</sup> SF. IOAN HRISOSTOM, *Omilii la Ioan*, 11, 2, PG. 59, 79.

<sup>6</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica* III, 17, trad. Dr. D. Fecioru și Pr. Dr. O. Căciulă, col. *Izvoarele Ortodoxiei*, Ed. Librăriei Teologice, București, 1938, p. 209; PG, 65, 988.

<sup>7</sup> IDEM, *Op. cit.*, III, 11, col. 1024.

Sale, „de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria”,<sup>8</sup> pentru ca firea umană să nu mai aibă un alt ipostas, ci doar pe Fiul lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că, „trupul și sufletul și-au primit simultan ființa de la început în subzistența Cuvântului”,<sup>9</sup> adică de la începutul formării și conceperii firii umane în Maica Domnului, prin lucrarea Duhului Sfânt. Cum spune Leonțiu de Bizanț, „unirea s-a efectuat instantaneu și pentru totdeauna”<sup>10</sup> și „așa cum Cuvântul, zămislit prin Duhul Sfânt în pântecele Fecioarei, a fost dintru începuturi, El n-a așteptat cu nerăbdare maturitatea, pentru a se desăvârșii, ci mai exact, dintru începuturi, potrivit iconomiei Sale mai presus de cuvinte, a cuprins în Sine toată desăvârșirea, neintrând într-un trup anume pregătit, ci întrupându-Se cu adevărat, și însușindu-Și întreaga noastră fire”.<sup>11</sup>

Persoana Logosului, deci, prin tainica zămislire, a unit ipostatic, în mod tainic și definitiv, firele divină și umană, astfel că Mântuitorul Iisus Hristos este cu adevărat o Persoană „în două firi”. În această unire, după Sfântul Proclu al Constantinopolului, Fecioara Maria are un rol capital, ea fiind „locul (pântecele) de unire a naturilor”.<sup>12</sup> În atare caz, ea n-a dat naștere nici la divinitatea pură, nici la o simplă fire umană.<sup>13</sup> Acest aspect ne determină să afirmăm cu tărie că: „Noi nu proclamăm un om îndumnezeit, ci mărturisim pe Dumnezeu întrupat. Unul și același este cu Fecioara și de la Fecioara”. În acest caz, Dumnezeu și omul nu sunt separați „unul de altul”,<sup>14</sup> ci în El „naturile s-au întâlnit și rămân în unire fără confundare”.<sup>15</sup> Sfântul Ioan Damaschin spune că în Dumnezeu–Omul (θεοανθρωπος) unirea celor două firi nu este nici personală și nici relativă, nu este în funcție de valoare sau voință, nume sau preferință și nici prin

<sup>8</sup> Matei 1, 18: „Iar nașterea lui Iisus Hristos așa a fost: Maria, mama Lui, fiind logodită cu Iosif, fără să fi fost ei înainte împreună, s-a aflat având în pântece de la Duhul Sfânt”.

<sup>9</sup> IDEM, *Op. cit.*, III, 27; col. 1098.

<sup>10</sup> LEONȚIU DE BIZANȚ, *Împotriva lui Sever*, 30, 9, PG. 86-11, 1904.

<sup>11</sup> LEONȚIU DE BIZANȚ, *Împotriva Aftarodoceților*, 2, PG. 686-I, 1352-3.

<sup>12</sup> το εργαστεριον της ενωτετος των φυσεος.

<sup>13</sup> θεος ου γυμνοσανθρωπος ψιλος.

<sup>14</sup> αλλος και αλλος.

<sup>15</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, PG. 65, 841-843;

συνελθον η φυσις και ασυνχυτος εμυεν η ενωσις).

confuzie și amestecare, ci este neamestecată, neschimbată, neîmpărțit și nedespărțită.<sup>16</sup> Sfântul Chiril al Alexandriei ne asigură că „mărturisește pe unul și același Domn Iisus Hristos, Fiul Unul Născut din două firi neamestecate, neschimbate, neseperate, neîmpărțite, admițând că prin unire nu s-a pierdut nicio particularitate a vreuneia din firi. Fiecare fire își păstrează specificul, concurând în aceeași Persoană într-o singură existență, nefragmentate sau împărțite în două persoane ci într-un Fiu al lui Dumnezeu, Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos”.<sup>17</sup> Deci, împreună cu Leonțiu de Bizanț putem spune că: „unirea celor două firi în Hristos este „ipostatică”, iar firile „după unire, n-au devenit identice, nici diferite”, schimbarea fiind în sensul că „una și-a însușit esența celeilalte potrivit firii”.<sup>18</sup> Ca atare, după unire, firile rămân neschimbate și neamestecate, „specificul fiecăreia păstrându-se prin unire”.<sup>19</sup> Același lucru îl mărturisește și Sfântul Maxim Mărturisitorul, care zice: „Făcătorul a toate, făcându-Se prin fire, potrivit iconomiei, ceea ce nu era, se cădea să se păstreze pe Sine neschimbat, atât ca ceea ce era după fire, cât și ca ceea ce a devenit prin fire potrivit iconomiei. Fiindcă nu se poate cugeta la Dumnezeu vreo schimbare, precum nu se poate cugeta peste tot vreo mișcare, care singură face cu puțință schimbarea la cele ce se mișcă”. Datorită acestui fapt putem spune că firea umană în urma unirii ipostatice cu divinul este ridicată, întregită și îndumnezeită, astfel că atunci când spunem „îndumnezeirea” firii umane, înțelegem că este vorba de înălțarea ei, fără să fie vorba de o unire completă cu divinul, în sensul în care firea umană s-ar transforma treptat în firea divină, întrucât „trupul Domnului, prin unirea ipostatică, nu s-a făcut egal cu Dumnezeu”. În această unire nu există nicio schimbare, transformare sau confuzie a firii, ci una fiind îndumnezeită și cealaltă s-a îndumnezeit. Cu toate acestea putem spune că „trupul s-a făcut egal cu Dumnezeu”, unirea iconomică subzistând în

---

<sup>16</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Op.cit.*, III, 3. PG. 94, 993.

<sup>17</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Întruparea Domnului*, 3, 1 PG. 75, 1472.

<sup>18</sup> LEONȚIU DE BIZANȚ, *Răspuns la Silogismul lui Seritus*, PG. 86-II, 1941.

<sup>19</sup> *Definiția Sinodului IV Ecumenic*, Cf. IOAN KARMIRIS, *Op. cit.*, I, 188; TEODORET AL CIRULUI, *Terapia Patristicii Grecești*, 6, PG. 83, 985: „Prin unire nu se amestecă firile..., ci fiecare fire rămâne intactă”.

virtutea faptului că cele două firi s-au unit în mod neseplat în ipostasul lui Dumnezeu-Cuvântul. Mai precis, întrepătrunderea celor două firi s-a făcut așa cum fierul înroșit este pătruns de flăcări, adică pe de o parte Dumnezeu S-a făcut om, fără a se schimba în om, iar pe de altă parte omul a devenit Dumnezeu, fără a se schimba în Dumnezeu.<sup>20</sup>

Dar, Cuvântul Tatălui, înomenindu-Se, n-a depășit limitele propriei Sale divinități și nici n-a renunțat la slava Sa divină. Sfântul Ioan Damaschin, aprofundând acest aspect, zice: *„Dumnezeu, făcându-Se om și îndumnezeind firea umană, n-a transformat-o în propria fire sau în atributele sale firești. Chiar și după unire ambele firi au rămas neamestecate și atributele lor au rămas intacte. Cu toate acestea, trupul Domnului a primit darurile și energiile divine prin cea mai curată și deplină unire cu Logosul în subzistență, fără a determina pierderea vreunui atribut natural, al vreunei firi. Această realitate nu este datorată niciuneia din energiile Sale, ci Logosului cu care s-a unit, care arată energia divină, așa cum fierul cuprins de flăcări nu arde datorită proprietății sale fizice, ci pentru că a obținut această energie prin unirea cu focul”*.<sup>21</sup> Mântuitorul Hristos, chiar prin moartea Sa, păstrează unirea ipostatică nedizolvată, deoarece „persoana” de bază este Logosul Divin, care, de la Întrupare rămâne unit ipostatic cu trupul și sufletul. Această unire „este o unire teandrică, zice Sfântul Atanasie cel Mare, o amestecare indisolubilă,” sau este și rămâne o „unitate neîntreruptă”, cum subliniază Sfântul Ioan Damaschin.<sup>22</sup> În acest sens, tocmai datorită nașterii Sale din Tatăl, Fiul lui Dumnezeu este Dumnezeu desăvârșit, având aceleași atribute ca și Tatăl, mai puțin nenașterea. Iar, datorită nașterii din

---

<sup>20</sup> Sf. Ioan Damaschin spune că: *„După cum înroșirea prin foc nu schimbă în foc firea celui înroșit în foc, ci arată atât pe cel înroșit prin foc, cât și pe cel care înroșește prin foc, și arată că sunt două și nu unul, tot astfel și îndumnezeirea nu dă naștere unei singure firi compuse, ci arată două firi și unirea cea după ipostas”*. (SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, III, 17, trad. Dr. D. Fecioru și Pr. dr. O. Căciulă, col. *Izvoarele Ortodoxiei*, Ed. Librăriei Teologice, București, 1938, p. 209).

<sup>21</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, III, 17, PG. 94, 1068-9, trad. cit., p. 207-209.

<sup>22</sup> IOAN KARMIRIS, *Coborârea lui Iisus în Iad*, Atena, 1939, p. 75; SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, III, 7-9, PG. 94, 1008-1017, trad. rom., p. 162-168.

Fecioara Maria, El este Om desăvârșit, având aceleași atribute ca și omul, mai puțin păcatul. Ca atare, El este cu adevărat Fiul Tatălui, născut mai înainte de toți vecii, fiind de aceeași ființă cu El și cu Duhul Sfânt. El rămâne Dumnezeu adevărat, din Dumnezeu adevărat, deși Se face Om adevărat, de aceeași ființă cu noi după omenitate, așa că firile, divină și umană, sunt unite ipostatic în Ipostasul Logosului în chip inefabil și peste puterea de înțelegere umană. Referitor la această taină, Sfântul Ioan Damaschin zice: *„Ipostasul Cuvântului, întrupându-Se nu și-a asumat firea umană în integralitatea ei, sau ca o abstractizare (pentru că aceasta nu-i întrupare, ci doar o înșelătorie și o plăsmuire a întrupării), și nici firea înțeleasă ca specie (căci nu și-a asumat toate subzistențele), ci firea înțeleasă individual, care este identică cu cea înțeleasă în specie. El a luat asupra Sa elementele unei firi compuse, nu ca existențe separate sau individuale, ci a asumat-o ca fiind parte din Sine”*. Deci, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, subzistența Logosului Divin a devenit cu adevărat subzistența trupului și conform sintagmei *„Cuvântul S-a făcut trup”* fără nicio schimbare, și trupul S-a făcut Cuvânt fără nicio modificare, și Dumnezeu S-a făcut om. Căci Cuvântul este Dumnezeu și omul este Dumnezeu, având aceiași subzistență.<sup>23</sup> Cu alte cuvinte, în Hristos a fost Însuși Logosul divin, Ipostasul care a devenit Ipostasul firii umane însușite de El, pentru ca firea umană impersonală să aibă ca Persoană pe Persoana lui Dumnezeu Cuvântul.<sup>24</sup> Efectiv, unirea ipostatică a lui Hristos depășește puterea de înțelegere umană, adică nu poate fi înțeleasă, spusă, explicată sau analizată. Știm doar că firea umană a fost determinată de *„zămislirea considerată neamestecată și neîmpărțită,”* rămânând pentru totdeauna inseparabil unită cu divinul. Din acest motiv, Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos este *„aceiași ieri, azi și în veac”*,<sup>25</sup> și va veni așa cum S-a înălțat la ceruri, când îi *„va judeca pe cei vii și pe cei morți”*,<sup>26</sup> pentru că *„este Arhiereul veșnic”*.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> SF. IOAN HRISOSTOM, *Omilii la Ioan*, 11, 2, PG. 59, 79.

<sup>24</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, III, 7-9, col. 988, trad. rom., p. 162-168.

<sup>25</sup> Evrei 13, 8.

<sup>26</sup> Matei 24, 30: *„Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă. Și va trimite pe îngerii Săi, cu sunet mare de*

Este clar că tocmai pe temeiul acestei uniri ipostatice Logosul înomenit poate mântui pe oameni, prin puterea ce vine din Dumnezeu, pentru că El „*este mijlocitorul lor veșnic*”.<sup>28</sup> Vorbind, deci, despre două firi în Iisus Hristos, cea divină și cea umană, credem că în Ipostasul Său sunt și două voințe libere, două energii, două voințe fizice, cât și cunoaștere și înțelepciune. Aceasta arată că, pe de o parte Fiul, fiind deoființă cu Dumnezeu Tatăl ca Dumnezeu, are voință și energie liberă, iar pe de altă parte El, făcându-Se om, are voință și energie liberă ca și noi.<sup>29</sup>

Revenind la cele spuse mai sus constatăm că, în acord cu definiția Sinodului IV Ecumenic, cele două voințe nu se opun una alteia, ci se împletesc armonios urmând același scop. Astfel, voința umană slabă și imperfectă se supune de bună voie voinței divine, atotputernice și desăvârșite, pentru ca ambele să lucreze „*în deplină armonie mântuirea oamenilor*”. Sfântul Ioan Damaschin, subliniind această conlucrare, zice: „*Domnul nostru Iisus Hristos este unul din Sfânta Treime și a rămas și după Întrupare Dumnezeu Adevărat*”. În virtutea acestui fapt „*mărturisim că cele două firi din ipostasul său au săvârșit minuni și au suferit patimile de-a lungul vieții, și nu numai în vorbe ci și în fapte. Dar, datorită deosebirii firilor, care sunt recunoscute aceleiași persoane și pentru faptul că sunt unite, fiecare fire își are însușirile proprii, fără a se separa și fără a se amesteca. Mărturisim astfel că cele două voințe și două lucrări conlucrează în Hristos în modul cel mai potrivit cu scopul mântuirii*”.<sup>30</sup> Așadar, ambele firi, deși au voințe diferite, sunt unite într-o voință și, deși au energii diferite, sunt totuși unite într-o unitate desăvârșită. Din acest punct de vedere, „*Unul și Același Hristos, adaugă fericitul Ioan, umanul și divinul se află în strânsă legătură în așa fel că subzistența lui Hristos este una, a cărui voință, în ambele firi, este atât*

---

*trâmbiță, și vor aduna pe cei aleși ai Lui din cele patru vânturi, de la marginile cerurilor până la celelalte margini*”.

<sup>27</sup> Evrei 4, 14: „*Drept aceea, având Arhiereu mare, Care a străbătut cerurile, pe Iisus, Fiul lui Dumnezeu, să ținem cu tărie mărturisirea*”.

<sup>28</sup> Evrei 7, 24-25.

<sup>29</sup> Sfântul Ioan Damaschin zice că Logosul înomenit „*deținând, astfel, voința și energia individual, totuși, formează un întreg, având în sine strânse și legate cele două firi una cu cealaltă*” (IBIDEM, III, 13; col. 1033, trad. rom., p. 180).

<sup>30</sup> IDEM, *Ibidem*.

atotputernică ca Dumnezeu, dar și supusă ca Om”.<sup>31</sup> După unire, continuă Sfântul teolog, „fîrea Sa umană, îndumnezeindu-se, n-a dispărut, ci a fost mântuită”.<sup>32</sup>

Aprofundând și mai mult această unire, putem spune că fîrea umană a Mântuitorului nu este a unui ipostas uman, ci a lui Dumnezeu-Cuvântul, din care derivă și spre care se întorc rațiunile întregii creații. Datorită acestui fapt „toată fîrea noastră, cum zice Sfântul Ioan Damaschin, era în ipostasul lui Hristos”,<sup>33</sup> El fiind ipostasul central și fundamental al tuturor ființelor umane. Aceasta înseamnă că „nici Cuvântul lui Dumnezeu, cum zice Sfântul Chiril al Alexandriei, nu este fără umanitate, nici templul născut din femeie nu este neunit cu Cuvântul, deci nici unul, nici altul nu pot fi numiți Iisus Hristos. El este numit Hristos Logosul ieșit din Dumnezeu și unit cu umanitatea pentru iconomie, printr-o nespusă unire. De aceea Sfintele Scripturi îl propovăduiesc în egală măsură atât ca om întreg, fără să menționeze, prin plan dumnezeiesc, dumnezeirea sa, cât și din contră ca Dumnezeu, fără să spună nimic de umanitatea sa. De altfel cel care e ca Dumnezeu unic Fiu, prin unirea dorită de iconomie, este Întâiul Născut dintre noi, înconjurat ca om „de o mulțime de frați”. Aceasta s-a făcut ca și noi, în El și prin El, să fim fiii lui Dumnezeu prin fire și prin har. Prin fire, în El și doar în El; prin participare și prin har, noi prin El în Duhul Sfânt. După cum faptul de a fi Unic Fiu devine în Hristos proprietatea umanității în virtutea unirii sale cu Cuvântul printr-o apropiere dorită de iconomie, la fel devine o proprietate a Cuvântului faptul de a fi înconjurat de o mulțime de frați și Întâi Născut datorită unirii Sale cu carnea”.<sup>34</sup>

Din cele prezentate rezultă că Taina lui Hristos se realizează în identificarea ipostatică dintre Unul-Născut al Tatălui și Întâiul Născut al Fecioarei Maria. Termenul Unul-Născut, Μοῦγεννης, în gândirea Părinților este folosit în sens hristologic.<sup>35</sup> *Epistola către Diognet* precizează că Dumnezeu Care

<sup>31</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Cele două firi ale lui Hristos*, 27, PG. 95, 160.

<sup>32</sup> IOAN KARMIRIS, *Op. cit.*, I, 188.

<sup>33</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Exp. cred. Ort.*, III, 2, PG. 94, 1008.

<sup>34</sup> SF. CHIRIL, *Despre întruparea Unuia Născut*, PG. 75, 1225D, 1228A, 1229A.

<sup>35</sup> CLEMENT ROMANUL, *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB 1, trad., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 59.



ne-a „plăsmuit după chipul Său, a trimis pe Fiul Lui Cel Unul-Născut”.<sup>36</sup> Clement Alexandrinul, vorbind despre Unul-Născut care a venit în lume pentru că ne-a iubit, spune: „Cum să nu fie omul iubit de Dumnezeu, când pentru el Cuvântul credinței cel Unul-Născut din sânurile Tatălui este trimis?” Astfel, Logosul „este interpretul legilor, El, „prin Care s-a dat legea”; cel dintâi interpret al poruncilor dumnezeiești, Fiul Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui”. De asemenea, tot el consideră că „Apostolul Ioan zice: «Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Dumnezeul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela a spus». Ioan numește «sân» caracterul invizibil și inexprimabil al lui Dumnezeu”.<sup>37</sup> În aceeași perioadă Sfântul Irineu în *Adversus Haeresis* demonstrează identitatea ontologică între Μονογενής și Logos, care și-a asumat natura umană prin întrupare. Sfântul Ierarh face distincția clară între termenul Μονογενής și αγαπητος, ceea ce înseamnă că el nu substituie înțelesul primului termen celui de al doilea, chiar dacă primul îl include pe celălalt.<sup>38</sup> Tertulian redă în limba latină termenul Μονογενής prin *Unigenitus*. El înțelege prin această titulatură hristologică unicitatea și nașterea din veșnicie a Fiului. În felul acesta el face diferență între termenul „*primogenitus*” și termenul „*unigenitus*” și arată că cel din urmă se referă doar la nașterea cea unică a Fiului din Dumnezeu Tatăl.<sup>39</sup>

Origen folosește și el în sens hristologic cuvântul Μονογενής pentru a justifica posibilitatea revelării lui Dumnezeu prin Hristos, Logosul întrupat și pentru a arăta că dumnezeirea Sa este transcendentă oricărei realități umane. Astfel, pentru a arăta identitatea ontologică dintre Cel Unul-Născut, adică cel „*Întâi-Născut a toată făptura*” și unirea Lui ipostatică cu Tatăl, spune, „*Iisus ne-a învățat cine anume îl trimisese în lume,*

<sup>36</sup> *Epistola către Diognet*, în col PSB, vol. 1, trad., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 344.

<sup>37</sup> CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri*, partea I, col., trad., introd., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 171; IDEM, *Scrieri*, partea a II-a, *Stromatele*, trad., cuvânt înainte, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 107; p. 357; p. 478; p. 485; p. 487.

<sup>38</sup> SF. IRINEU, *Adv. Haer.* IV, 3.14, PG. 7, col. 974.

<sup>39</sup> TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, Dr. E. Kroyman, Verlag von J.C.B. Mohr, Tubingen, 1907, p. 8.

*folosindu-Se de cuvintele următoare: «Nimeni nu cunoaște pe Tatăl decât numai Fiul». «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Dumnezeu Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui». Din acest motiv „noi simțim și dumnezeirea Unuia Născut al Său, care întrece toate celelalte realități existente”. „După părerea mea, crede Origen, concluzia acestui lucru constituie un adevăr de la sine înțeles, atunci de ce ar fi greu să admitem că în urma unirii depline și negrăite dintre însuși ipostasul Cuvântului și între sufletul lui Iisus, Iisus Însuși nu-i despărțit de Unul-Născut și de «Cel mai întâi născut decât toată făptura» și că nu-i altul decât unul și același?» Ca atare, „Dumnezeu Creatorul și Tatăl tuturor nu este numai El singur mare, întrucât la această măreție a Lui El a făcut părtaș și pe Cel Unul-Născut, oare este «mai întâi născut decât toată făptura», care fiind «chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut» să păstreze și ca măreție asemănarea cu chipul Tatălui, căci nu se putea să nu fie și chipul, ca să zic așa, de o desăvârșire corespunzătoare cu a Dumnezeului Celui nevăzut, dacă El n-ar fi înfățișat și chipul măreției Lui.<sup>40</sup>*

În secolul al III-lea acest termen este întrebuițat de Sfântul Grigore Taumaturgul, Metodiul de Olimp și Sfântul Ipolit, tot cu sens hristologic și în raport cu unirea ipostatică a celor două firi în Ipostasul Mântuitorului Hristos.<sup>41</sup> Aceeași gândire hristologică o întâlnim și la Părinții din secolul patru, implicați în lupta împotriva arianismului.<sup>42</sup> Pentru ei Μοϋϋενης are un rol important în determinarea consubstanțialității și nașterii din veșnicie a Fiului din Tatăl și a nașterii lui din Fecioara Maria, la plinirea vremii. Sfântul Alexandru al Alexandriei, de exemplu, vorbește de Μοϋϋενης pentru a desemna existența din veșnicie a Fiului

---

<sup>40</sup> ORIGEN, *Scrieri alese*, partea a IV-a, *Contra lui Celsus*, col. PSB, studiu introductiv, trad. și note de Pr. Teodor Bodogae, colaboratori: N. Chircă, Teodosia Lațcu, Ed. IBMBOR, București, 1984, p. 159, 195, 313, 430.

<sup>41</sup> SF. GRIGORIE TAUMATURGUL, METODIU DE OLIMP, *Scrieri*, în col. PSB vol. 10, studiu introductiv, trad., note și indici Pr. Constantin Cornițescu, EIBMBOR, București, 1984, p. 18 și IPOLIT, *Contra haeresin Noetin*, PG. 10, col. 812.

<sup>42</sup> *The Thesaurus Linguae Graecae*, TLG Workplace 9.02, 2001, Silver Mountain Software.

împotriva celor ce susțineau „că a fost un timp când Fiul nu era”.<sup>43</sup> Ca și el Eusebiu de Cezareea compară prologul ioaneic cu imnul hristologic din Col. 1, 15 folosind astfel termenii Μοϋογενης și Πρωτοτοκος, ca titlaturi hristologice.<sup>44</sup> Pasajele din *Istoria Bisericească* leagă pe Μοϋογενης de verbul γεννωω, traducându-l prin „Fiul Unul-Născut, singurul născut din Tatăl mai înainte de toți vecii”.<sup>45</sup> Mai mult, Eusebiu prin termenul Μοϋογενης desemnează pe cel Întâiul-Născut „Care nu este nenăscut ci născut din Tatăl nenăscut, Unul-Născut fiind, Cuvânt și Dumnezeu din Dumnezeu”.<sup>46</sup>

Cum spuneam mai sus, Sfântul Atanasie cel Mare dezvoltă teologia sa asupra nașterii Fiului din veșnicie pe termenul ioaneic Μοϋογενης. Iată ce spune el „Deși e numit întâiul-născut (Πρωτοτοκος) al creației,<sup>47</sup> nu e numit așa ca unul ce e egal cu făpturile și ca întâiul în timp (cum ar putea fi aceasta, fiind Unul-Născut Μοϋογενης), ci pentru pogorârea Cuvântului la făpturi, prin care S-a și făcut Frate al multora. Căci Unul Născut (Μοϋογενης), neavând mulți frați, rămâne Unul Născut (Μοϋογενης). Dar Se numește întâiul-născut pentru ceilalți frați. De aceea nicăieri în Scripturi nu s-a zis întâiul-născut al lui Dumnezeu, nici creatură a lui Dumnezeu, ci Unul-născut (Μοϋογενης) și Fiul și Cuvântul și înțelepciunea. Pentru că acestea se referă la legătura cu Tatăl și sunt proprii Lui: „Am văzut, zice, slava Lui, slavă ca a Unuia-născut din Tatăl”.<sup>48</sup> Dar dacă este „Unul născut”, precum și este, se poate înțelege și cuvântul „întâiul născut”. Însă dacă este numai „întâiul născut” nu poate fi numit și „Unul-născut”, căci nu poate fi același Unul-născut și întâiul născut, decât prin referire la ceva și la altceva. Unul Născut (Μοϋογενης), precum s-a zis, e pentru nașterea din Tatăl; iar întâiul născut, (Πρωτοτοκος) pentru pogorârea la

---

<sup>43</sup> PG. 18, col. 553.

<sup>44</sup> *Scrieri, partea I, Istoria bisericească, Martirii din Palestina*, col. PSB, vol. 13, trad., studiu, note și comentarii de Pr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 274, 298.

<sup>45</sup> *Eccl. Hist.* 10. 4 și din *Demonstratio evangelica* 5. 1.

<sup>46</sup> PG. 22, col. 257, 353.

<sup>47</sup> Coloseni 1, 15.

<sup>48</sup> Ioan 1, 14.

*zidire și pentru că face pe mulți oameni frați*". Desigur, aceste două expresii fiind contrare între ele, ar putea spune cineva că în privința Cuvântului ține mai mult la însușirea de Unul Născut, pentru faptul că nu există alt Cuvânt, sau altă Înțelepciune, ci numai Acesta este Fiul adevărat al Tatălui. De fapt, precum s-a spus înainte, cu privire la El nu s-a vorbit de vreo cauză, ci s-a înfățișat dezlegat de orice: „*Fiul Unul-Născut Cel ce este în sânul Tatălui*”.<sup>49</sup> Dar expresia „*întâiul-născut*” are unită cu ea creația drept cauză, cum zice Sfântul Apostol Pavel: „*Că întru El s-au zidit toate*”.<sup>50</sup> Dar dacă toate făpturile s-au creat în El, El este altul decât creaturile și nu este creatură, ci Creatorul tuturor creaturilor, cum subliniază Sfântul Atanasie cel Mare.<sup>51</sup> Aceasta vine să confirme încă o dată că Sfântul Atanasie face distincția clară între Μοϋσενης, ca naștere din veșnicie, și μονος, ca unicitate a persoanei Fiului. Deci, „*Dumnezeu este Cel ce este și e necompus. De aceea și Cuvântul Lui este cel ce este și e necompus. El este Dumnezeu Cel Unul (Μοϋσενης) și Unul-Născut (Μοϋσενης) Care, provenind ca un bun din Tatăl, ca din izvorul cel bun, toate le orânduiește frumos și le susține ca atare*”.<sup>52</sup> În acest sens Fiul „*nu putea învăța despre Tatăl și nu va surpa credința în idoli decât Cărmuitorul care a orânduit toate și e singur (Μοϋσενης) Fiul Unul-Născut (Μοϋσενης) și adevărat al Tatălui*”.<sup>53</sup> De fapt acest lucru, susține Sfântul Atanasie: „*ne învăță dumnezeieștile Scripturi că singur Unul născut Cuvântul, și Unic, S-a născut cu adevărat*”. Prin urmare, Μοϋσενης este întrebuințat pentru a desemna consubstanțialitatea Persoanelor divine și originea veșnică a Fiului din Tatăl, adică „*El este Fiul Unul Născut al Tatălui, pentru că numai El este din Tatăl; dar este Întâiul născut al creației pentru faptul înfierii tuturor*”. Drept aceea, dacă „*creaturile sunt lucruri exterioare celui ce le face, Născutul nu e din afară, ca un lucru, ci*

---

<sup>49</sup> Ioan 1, 18.

<sup>50</sup> Coloseni 1, 16.

<sup>51</sup> SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri*, partea I, *Cuvânt împotriva elinilor, Cuvânt despre Întruparea Cuvântului, Trei cuvinte împotriva arienilor*, col. PSB vol. 15, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 300-301.

<sup>52</sup> IBIDEM, p. 114.

<sup>53</sup> PSB vol 16, p. 137.

*e din Tatăl, propriu ființei Lui. Acelea sunt creaturi, dar Cuvântul e Fiul Unul Născut al Tatălui”*.<sup>54</sup>

Sfântul Vasile cel Mare folosește termenul Μονογενής pentru a arăta că slava Fiului este egală cu slava Tatălui și pentru a desemna însușiri caracteristice firii divine a Fiului: „*Să audă și pe Domnul Însuși Care spune clar că slava Sa este egală cu slava Tatălui, atunci când zice: «Cel care M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» și acestea «Când Fiul va veni întru slava Tatălui» «Pentru ca să cinstească pe Fiul, după cum cinstesc pe Tatăl» «Am contemplat slava Sa, ca pe slava Fiului unic al Tatălui» «Dumnezeu Unul-Născut, care este în sânul Tatălui»*”.<sup>55</sup> Pentru a explica întrebuițarea acestui termen Μονογενής din Simbolul Niceo-Constantinopolitan, arată că Fiul este născut din veșnicie din Tatăl și este deoființă cu El așa cum se naște lumina din lumină, cuvinte care sunt sinonime ale cuvântului Μονογενής. Iată ce spune Sfântul Atanasie: „*Așa au cugetat și Părinții de la Niceea atunci când, numind pe Cel Unul-Născut «Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat» și recunoscându-I și alte însușiri de acest fel, la urmă I-au adăugat și expresia «de o ființă»*. După cum nu-i cu puțință ca cineva să-și închipuie c-ar exista vreo deosebire între lumină și lumină, între adevăr și adevăr, tot așa nu se poate concepe deosebire între ființa Celui Unul-Născut și între cea a Tatălui, din Care S-a născut. Astfel, «*Uneori, referindu-se la (însușirile) caracteristice firii Sale (dumnezeiești), zice că numele Fiului este mai presus de orice nume, că este Fiu adevărat, Dumnezeu Unul-Născut, Puterea lui Dumnezeu, Înțelepciunea și Cuvântul*»”.<sup>56</sup>

Sfântul Chiril al Alexandriei folosește termenul Μονογενής în terminologia hristologică, când zice: „*Atunci S-a și făcut Unul Născut, întâiul Născut, socotindu-Se însă și între mulți frați Unul, și Singurul Născut ca Fiu din Tatăl. Căci S-a pogorât la smerenie și S-a arătat ca noi, nu ca să pătimească ceva din ale*

---

<sup>54</sup> IBIDEM, p. 294, 303.

<sup>55</sup> SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri*, partea a III-a, *Despre Sfântul Duh, Corespondență (Epistole)*, col. PSB vol. 12, trad., introd., note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornișescu, Pr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 29.

<sup>56</sup> IBIDEM, p. 32.

*celor ce s-au obișnuit să facă nedreptăți, deci nu renunțând să fie Dumnezeu și Fiul cu adevărat, ci ca să ridice pe cel ce era în stare de rob și de creatură, adică pe noi, la slava care se află în mod propriu numai la El singur, făcându-ne fii ai lui Dumnezeu”. „Dar cum n-ar fi mincinos cel ce preferă să spună aceasta? Dacă numele de întâi Născut încadrează în creație pe Fiul, ca aflându-Se între mulți frați și de aceea este numit întâiul Născut, numele de Unul Născut Îl arată cu totul nepărtaș de planul și de firea acesteia, întrucât nu este altul ca El prin fire, El este Unul Născut. Dacă n-ar putea fi întâiul Născut pentru că este Unul Născut, dar nici Unul Născut pentru că este Întâiul Născut, ar trebui socotit că nu poate fi nici Fiul. Dacă n-ar fi Fiul, s-ar opune și s-ar nega una pe alta, având un înțeles contradictoriu: întâiul Născut și Unul Născut. Cum s-ar putea uni cele două într-unul și cum s-ar cugeta acest fapt ca adevărat?”<sup>57</sup>*

Ca și Sfântul Atanasie, înaintașul său, Sfântul Chiril face deosebire între termenul *Μοϋγενης* care îl desemnează pe Fiul lui Dumnezeu născut din Tatăl din eternitate și termenul *Προτοκοκος* care se referă la Unul-Născut, Logosul divin întrupat: „cugetând corect că El este Întâiul Născut pentru noi de când S-a făcut ca noi, iar Unul Născut ca Cel ce nu poate fi pus în rând cu nimeni, dat fiind că singur a ieșit din ființa lui Dumnezeu Tatăl și S-a născut din ea”.<sup>58</sup> Mai mult, Sf. Chiril spune că „termenul *Μοϋγενης* indică pe Cel Născut din cineva prin fire”.<sup>59</sup> Acest fapt dovedește că Mântuitorul Hristos este un „*ipostas compus din două firi*” *υποστασις συνθετος*, adică Dumnezeu și om prin fire și în același timp Persoană unică. Astfel, Înomenirea Fiului lui Dumnezeu cuprinde însușiri duble și acțiuni divino-umane, fiind cea mai puternică legătură și unire dintre Dumnezeu și umanitate, fără contopire, micșorare sau suprimare. Aceasta arată că în unire ipostatică cele două firi se descoperă și se manifestă prin Fiul lui Dumnezeu, care Și-a asumat în mod liber întreaga fire umană, enipostaziind-o în Ipostasul Său, devenind și

---

<sup>57</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri*, PSB 40 partea a III-a, *Despre Sfânta Treime*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1994, p.152.

<sup>58</sup> IBIDEM, p. 154.

<sup>59</sup> IBIDEM, p 159.

Fiul Omului, ca Dumnezeu Om unic, Mijlocitorul<sup>60</sup> dintre Dumnezeu și oameni.<sup>61</sup> Este de la sine înțeles că deși S-a făcut om pentru noi oamenii, firea umană a Mântuitorului nu este a unui ipostas uman, ci a lui Dumnezeu Cuvântul, din care derivă și spre care se întorc rațiunile întregii creații. Datorită acestui fapt, „*toată firea noastră*, cum zice Sfântul Ioan Damaschin, *era în ipostasul lui Hristos*”;<sup>62</sup> El fiind ipostasul central și fundamental al tuturor ființelor umane. Aceasta înseamnă că „*nici Cuvântul lui Dumnezeu*, cum zice Sfântul Chiril al Alexandriei, *nu este fără umanitate, nici templul născut din femeie nu este neunit cu Cuvântul, deci nici unul, nici altul nu pot fi numiți Iisus Hristos. El este numit Hristos Logosul ieșit din Dumnezeu și unit cu umanitatea pentru economie, printr-o nespusă unire*”. Așadar, Taina Înomenirii Logosului ne arată că „*Fiul lui Dumnezeu, din dragoste de oameni, a venit la firea umană și cu adevărat S-a substanțializat* (ουσιωθηνα), *devenind om supra divin* (αυηρ ο υπερθεος).<sup>63</sup> Aceasta subliniază și mai mult faptul că Mântuitorul Hristos, ca Dumnezeu Om, după Întrupare, este compus din două firi, subzistând din momentul înomenirii Sale, veșnic cu și în cele două firi și fiind totodată preamărit cu „*slava pe care o avea la Tatăl mai înainte să fie lumea*”.<sup>64</sup>

În afară de cele două firi unite într-o singură persoană, Mântuitorul are și două voințe. Astfel, în acord cu definiția Sinodului IV Ecumenic, noi mărturisim că cele două voințe nu se opun una alteia, ci se împletesc armonios urmând același scop. Voința umană slabă și imperfectă se supune de bunăvoie voinței divine, atotputernice și desăvârșite, pentru ca ambele să lucreze „*în deplină armonie mântuirea oamenilor*”.

Biserica noastră ortodoxă a cuprins taina înomenirii Logosului în iconografia sa astfel: „*Cel ce șade slăvit pe tronul*

---

<sup>60</sup> Sf. Nicolae Cabasila spunea despre Mântuitorul ca Mijlocitor că „*nu prin cuvinte și rugăciuni, ci prin Persoana Sa a devenit mijlocitor. Pentru că era în același timp Dumnezeu și om, L-a apropiat pe Dumnezeu de oameni, punându-Se pe Sine ca un termen comun între cele două firi – divină și umană*”. (Explicarea Sfintei Liturghii, XLIX, 19, PG. 150, 477).

<sup>61</sup> I Timotei 2, 5; Evrei 8, 1-6; 9, 15-24; 12, 24.

<sup>62</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Exp. cred. Ort.*, III, 2, PG. 94, 1008.

<sup>63</sup> SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Numele divine* 2, 9, PG. 3, 649.

<sup>64</sup> Ioan 17, 5.

*dumnezeirii a venit pe norul ușor, Acesta este Iisus Cel supra divin*".<sup>65</sup> Expresia *supra divin* υπερθεος a fost folosită cu referire la Sfânta Treime de către Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Sofronie al Ierusalimului și Sfântul Ioan Damaschin.<sup>66</sup> În consens cu acești Sfinți Părinți, Sfântul Modest, patriarhul Ierusalimului, într-o omilie consacrată Maicii Domnului, aducând cuvinte de laudă Sfintei Fecioare, zicea că „din ea a ieșit Dumnezeu supra divin și Domnul nostru Prea Bun, făcându-ne vrednici să fim părtași la firea sa divină”.<sup>67</sup> Asemenea lui se exprima și Sfântul Ioan Damaschin care arăta că: „Fiul Tatălui iubit, Iisus supra divin și-a agonisit pentru lume Biserica sa”.<sup>68</sup> Tot el adăugă, în alt loc, că: „slava trupului lui Hristos din timpul Schimbării la Față de pe Tabor nu i-a venit trupului din exterior, ci din interior, de la Dumnezeu supra divină a lui Dumnezeu Cuvântul, unită inefabil prin Ipostas”.<sup>69</sup>

**Abstract: *The Value of our Salvation Reflected in the Consequences of the the Hypostatic Union of the Two Natures of Incarnated Logos***

The union of two natures, divine and human, in the Hypostasis of incarnated Logos has many consequences, which puts even more prominent deity and humanity of our Lord Jesus Christ. The two natures, divine and human, are thus united in the face ineffable hypostatic and understanding beyond our eternal Hypostasis of God the Word. Thus the Son of God took on elements of composite natures, not as separate existence, or individual, but it assumed as part of himself. Mystery of Christ is made to identify hypostatic begotten of the Father and of the First Born of the Virgin Mary. Term begotten Μονογεννης in the thinking of the Fathers used the Christological sense. In addition to the two

---

<sup>65</sup> Prin aceasta Biserica a înfățișat imaginea lui Iisus ca fiind supra divină sau a lui Dumnezeu om ca fiind supra umană. (Canonul Utreniei de la Buna Vestire, *Irmosul* cântării a IV-a).

<sup>66</sup> SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Numele divine* 2, 2, PG. 3, 641A; SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Ep. Sinod.* PG. 87. 5, 3172; SF. IOAN DAMASCHIN, *Prezentarea Credinței Ortodoxe*, IV, 14. PG. 94, 1161 și 95, 9.

<sup>67</sup> SF. MODEST, *Omilie la Bunavestire* 10, PG. 86.

<sup>68</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre Trisaghion* 26, PG. 96, 57C.

<sup>69</sup> IDEM, *Omilie la Schimbarea la Față* 2, PG. 96, 549.



natures united in one person, the Savior has two wills. Thus, according to the definition of Fourth Ecumenical Council, we confess that the two wills are opposed to each other but are in perfect harmony following the same purpose. Weak and imperfect human will voluntarily comply divine will, powerful and perfect for both work in full harmony salvation. Our Orthodox Church included the mystery of incarnation in her hymnody thus: He that sitteth on the throne exalted deity came to light cloud, this is Jesus the divine over.

# LES INFIRMERIES MONASTIQUES DU DIOCÈSE DE RÂMNIC

P.S. EMILIAN LOVIȘTEANUL<sup>1</sup>  
Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului

**Cuvinte cheie:** *Eparhia Râmnicului, bolnițe, filantropie, istoric, mănăstiri, ierarhi*

**Mot clé:** *La Diocèse de Râmnic, les infirmeries, la philanthropie, historique, les monasteries, les eveques*

## I. La philanthropie chrétienne: de l'infirmerie monastique à l'hôpital

En nourrissant l'espoir d'une guérison humaine par le verbe, la grâce et la charité de Dieu, nos ancêtres moines se sont préoccupés aussi du „vase d'argile” animé et travaillé par les labeurs ascétiques des règles de la vie monastique.

La vie en ascèse n'exclut pas les soins portés au corps et c'est la raison pour laquelle, sur l'exemple des Pères de l'Eglise et en suivant leurs conseils, les supérieurs des monastères ont organisé des infirmeries, des endroits où étaient soignés les moines malades, mais aussi et surtout les moines âgés.

Après toute une vie menée dans l'obéissance, la pauvreté et la chasteté, les moines et les moniales avaient le droit de vivre une vieillesse soignée par les jeunes novices des monastères.

La vieillesse est déjà assez difficile à vivre, et lorsque la maladie et l'impuissance s'y ajoutent, elle risque de devenir un fardeau pesant tant pour le vieux malade que pour l'aide-soignant. C'est dans ce contexte qu'interviennent la patience et l'amour, la charité et la dévotion humaine, doublées de l'aide et de la grâce divines.

C'est dans l'endurance du patient âgé et malade, dans la charité, l'amour et les sacrifices des jeunes frères en Christ, dans ces dons offerts et reçus qu'oeuvre de façon mystérieuse le Sauveur Jésus-Christ, notre Docteur et notre Père Spirituel. C'est lui qui guérit les blessures causées par la maladie et le péché. Il a guéri les

---

<sup>1</sup> Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae” din Iași.

âmes torturés par les péchés, les démons et les maladies, par l'isolement et le mépris. Il s'est penché sur les faiblesses de l'être humain, en partant à la recherche de la brebis égarée, en la portant sur les épaules de son amour divin, en la guérissant de son impuissance physique.

Lui, le Bon Samaritain, nous a laissé sa Sainte Église afin d'y trouver la guérison des blessures causées par nos chutes et nos doutes, en leur versant dessus l'huile de la grâce des Saints Sacrements.

C'est dans ceux qui ont faim et soif, dans les étrangers, dans ceux qui sont nus, malades et en prison que le Christ-notre Seigneur nous a incité à Le chercher, en nous assurant qu'en faisant cela pour l'un de ses plus petits, c'est à Lui que nous les faisons. (cf. Matthieu 25, 31-46).

De ces traits spirituels et humains s'élève le soin que l'on manifeste à l'égard du prochain (cf. Jean 13, 24: „Je vous donne un commandement nouveau: Aimez-vous les uns les autres; comme je vous ai aimés, vous-aussi, aimez-vous les uns les autres”),<sup>2</sup> concrétisé dans l'aménagement d'institutions médicales et philanthropiques: des infirmeries monastiques, des hôpitaux, des asiles, etc.

Dans un monastère, l'infirmerie était l'embarcation de sauvetage qui portait les moines âgés de l'Église vers le havre céleste du Royaume de Dieu. J'ai pu voir jadis, dans l'infirmerie du monastère de Neamț les vieux moines qui regardait à l'horizon, assis dans la véranda du bâtiment, vers leur jeunesse, leur enfance ou vers l'éternité.

Leur participation aux offices était comme un geste de l'histoire qui venait du passé vers le présent, tourné vers „l'Orient venu d'en haut”.

„Soyez donc miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux” (Luc 6, 36), telle est l'exhortation du Sauveur.

---

<sup>2</sup> Pour toutes les citations du Nouveau Testament, nous avons utilisé la version française de *La Sainte Bible* traduite d'après les textes originaux hébreux et grec par Louis Segond, docteur en théologie, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1963.

Les saints de notre Église représentent des modèles d'amour et de charité, tant par les actions faites le long de leur vie terrestre, que par l'intermédiaire des trésors très précieux qu'ils nous ont laissés avec la grâce de Dieu, à savoir leurs saintes reliques; mentionnons seulement quelques-uns d'entre eux: saint Jean le Nouveau de Suceava, saint Grégoire le Décapolite, sainte Philothée de Curtea de Argeș, sainte Parascève de Iași, saint Dimitris le Jeune de Bassarabov, patron de Bucarest, saint Nicodème de Tismana, saint Callinique de Tchernica et d'autres.

Certes, pour pouvoir faire de la charité, il faut avoir certains moyens. Les grands monastères des Pays Roumains, qui avaient des propriétés et des biens matériels, ont développé la capacité d'organiser des activités sociales-philanthropiques et surtout de s'occuper des moines malades, tout comme des fidèles qui l'étaient aussi.

Le mot roumain *bolniță* est synonyme d'hôpital; *spital* est un nom d'origine allemande, tandis que *bolniță* est un mot d'origine slave qui désigne „l'endroit où se trouvent des malades”, „un hôpital”, „une infirmerie”.

Certains chercheurs soutiennent l'idée qu'après „1700, sous l'influence des médecins de culture occidentale, a été introduit le mot *spital*-hôpital”.<sup>3</sup> Quant à la signification de ce que l'on appelle une infirmerie monastique (en roumain *bolniță*), les mêmes chercheurs affirment que ce mot ne peut signifier ni asile, ni hospice pour les fous, mais établissement pour les malades. Chez les Russes, de nos jours aussi l'hôpital s'appelle *bolniță*.<sup>4</sup>

Les historiens se sont posés plusieurs fois des questions telles: les infirmeries des monastères pouvaient-elles être considérées comme des hôpitaux? Ou bien, est-ce que les hôpitaux sont les continuateurs des infirmeries monastiques? Ce fut la problématique abordé par un Symposium d'histoire de la médecine organisé en 1969 à Râmnicu Vâlcea.

Ainsi, Pompei Samarian considère-t-il que l'infirmerie monastique représente un „hôpital à spécificité roumaine”,

---

<sup>3</sup> Dr. PETRE MIROIU, *Despre tipicul bolnițelor mănăstirești/ Sur le typikon des infirmeries monastiques, dans la revue „Mitropolia Olteniei”/ La métropole d'Olténie, no. 9-10, 1969, p. 698.*

<sup>4</sup> IBIDEM.

„l'hôpital de tous, l'hôpital du peuple”.<sup>5</sup> On a constaté le fait que les infirmeries des monastères accueillait aussi pour des soins médicaux des malades qui n'étaient pas forcément des moines. Certes, on ne peut pas parler d'un traitement médical équivalent à celui dispensé dans les hôpitaux modernes, mais il y s'agissait d'une manière concrète de soigner les malades, des moines ou des laïques, au niveau de la médecine populaire de l'époque.

Selon la mission qui leur a été confiée par notre Sauveur Jésus-Christ, les prêtres de l'Église doivent être des docteurs des âmes, tout comme des corps humains. (cf. Marc 16, 18).

Les Saints Sacrements représentent les moyens par lesquels les ministres consacrés peuvent accomplir l'oeuvre du Christ de rémission des péchés et de guérison de la personne humaine (Jacques 5, 13: „Quelqu'un parmi vous est-il malade? Qu'il appelle les anciens de l'Église, et que les anciens prient pour lui, en l'oignant de l'huile au nom du Seigneur; la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le relèvera; et s'il a commis des péchés, il lui sera pardonné”).

Le deuxième canon du quatrième Concile Oecuménique prescrit d'ailleurs que l'Église s'occupe des orphelins.

Depuis saint Basile le Grand (qui a fondé aux portes de la Cité en l'an 369 le premier hôpital appelé *Basiliade*) et jusqu'à présent, de nombreux monastères ont été à la fois des cités de prière, de défense, des foyers de culture et d'assistance sociale.

Dans son travail intitulé *Tipicon (Typikon)*, saint Sabas le Sanctifié prévoit dans le chapitre 48, les règles de l'aménagement de l'infirmerie monastique. Nous citons, pour la beauté de la langue roumaine, un fragment de la version du Métropolitain Veniamin Costache:

*«Să cuvîne egumenului a să sîrgui pentru tămăduirea bolnavilor, ori pentru a celor ce viețuiesc în mînăstire, ori pentru acelor streîni ce vin, cu boale greale și grabnică tămăduire cer. Deaca vine cineva, îndată să caute pre cel bolnav și să-i dea lui*

---

<sup>5</sup> P. GH. SAMARIAN, *Medicina și farmacia în trecutul românesc/ La médecine et la pharmacie dans le passé roumain*, vol. III, București, 1938, p. 57, apud Maître de conférences B. DUȚESCU et Dr. NICOLAE MARCU, *Bolnițe și spitale românești în secolul al XVIII-lea/ Infirmeries monastiques et hôpitaux roumains au XVIIIème siècle*, dans „M.O.”, no. 9-10, 1969, p. 885.

sănătate. Iar deacă va înceape a nu-l băga în seamă, iastă mare primejdiia. Ci să fie negreșit doftoru în mînăstire, duple cum s-au zis și să se sîrguiască a-i găti lui plastori și unsori și altele care să cuvin a găti spre sănătate acestora și de la bolniceriu a li să da și să cuvine a fi cineva rînduit spre trebuința acestora. Și să poruncească igumenul bolnicerului, a le da toate ceale de trebuință, mai înainte cumpărate fiind și să pue miiare și să le dea verdețuri uscate, vin, pearje, smokine, câte sunt îndemînatice spre tămăduire, și cîți monahi în mînăstire sau mireani cu boale vor fi ținuți, toate verdețurile ceale doftoritoare să le dea lor. Și igumenul adeaseori a merge către dînși și a purta grijă pentru cei bolnavi, cu voire doftoritoare și să poruncească a le da cele de trebuință. Iar doftorii tot meșteșugul doftorici să-l uneltească ca să dea tărie și sănătate celor ce pătinesc. Și de va veni cineva strein și fără de casă, în casa de streini cu vre-o boală cuprins, cu cei bolnavi, de la igumenul și de la doftorul să fie rînduit, ca întru toate să-și câștige odihnă: și să i să poruncească petrece în casa cea de bolnavi, pînă se va face sănătos și atuncia cele de trebuință în cale de la igumenul, împreună cu rugăciunea priimind, cu pace întru ale sale să se slobozească. Iar bătrînilor și celor ce nici un ajutor nu au, să poruncească a să îndulci de toate cele de trebuință. Și pat lor întocma numărat să le pue lor pentru odihnă. Pentru care de la starețul să se ia în toate zilele ceale de trebuință lor».<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> SAINT SABAS le SANCTIFIÉ, *Typicon/Typikon*, Iasi, 1816, chap. 48, p. 55-56, traduit par le Métropolitte Veniamin Costache: „L'higoumène doit s'occuper de la guérison des malades, tant de ceux qui habitent dans le monastère que des étrangers qui viennent et demandent à s'y faire soigner pour des maladies graves. Si l'un de ceux-ci vient, que quelqu'un s'en occupe rapidement, surtout s'il est malade, afin de le remettre en bonne santé. Si l'on commence à l'ignorer, ce n'est pas bien, le danger est grand. Qu'il y ait un médecin de façon obligatoire dans le monastère, qui s'empresse à lui mettre des pansements et à le badigeonner avec des pommades et d'autres remèdes nécessaires pour sa guérison; qu'on lui donne tous ces remèdes de l'infirmerie monastique, où quelqu'un doit se tenir à la disposition des malades. Que l'higoumène ordonne à l'infirmier du monastère de lui donner tout ce dont il a besoin, du miel, des plantes séchées, du vin, des prunes, des figues, tout ce qui est bon pour la guérison; et qu'il donne toutes les plantes dont ont besoin tant les moines que les fidèles qui sont malades. Que l'higoumène aille les voir aussi de temps en temps, afin de leurs prodiguer des soins et d'ordonner tout ce qu'il faut faire

Outre leur rôle spirituel, culturel, et de vie communautaire, les monastères des Pays Roumains servaient aussi d'endroits d'accueil et de soins pour les moines âgés et les malades des contrées situées dans leur proximité.

Au monastère de Putna, par exemple, on a trouvé une copie d'un traité de médecine rédigé en latin, annoté en 1536 par rapport à un incendie qui avait touché l'infirmerie monastique, ce qui amène certains chercheurs à croire que celle-ci existait probablement dès l'époque d'Etienne le Grand.<sup>7</sup>

D'autres infirmeries monastiques sont connues et attestées depuis très longtemps, telles: les infirmeries des monastères de Neamț, Argeș (1524), Bistrița (Vâlcea, 1520-1521), Cozia (1542-1544), Vodița, Tismana, Dragomirna (début du XVIIème siècle), Sadova (1691-1694), Hurezi (1696-1699), dont la mission médicale-philanthropique était connue également.

Le code des lois de Vasile Lupu (1646) ne prescrivait aucun empêchement à celui qui voulait „construire une église ou une infirmerie, ou une maison d'accueil pour les étranger, ou un endroit d'enterrement”. Le Typikon de la vie monastique, qui contenait les normes et les règles de vie des moines, prévoyait le fait de s'occuper des malades et de ceux qui se trouvaient dans la souffrance,<sup>8</sup> comme nous l'avons déjà mentionné plus haut.

---

*pour leur guérison. Quant aux docteurs, qu'ils fassent de leur mieux pour soigner et révigorer ceux qui sont dans la souffrance. Si quelqu'un d'étranger arrive, sans toit et atteint d'une maladie, qu'il soit accueilli dans la maison des malades, avec la bénédiction de l'higoumène et la permission du docteur, qu'il y trouve le repos et qu'il y séjourne juqu'à sa guérison; alors, une fois rétabli, que l'higoumène lui donne ce dont il a besoin et, avec ses prières, qu'il puisse s'en aller en paix. Que les vieux et les plus démunis y reçoivent aussi tout ce dont il ont besoin, qu'on leur donne un lit à côté des autres. Et qu'on prenne de l'higoumène ce qu'on doit leur donner tous les jours”.(La version française nous appartient).*

<sup>7</sup> Dr. ADA ILIUȚEANU, *Asistența socială – tradiție și actualitate/ Assistance sociale – tradition et actualité*, rapport, le Département d'assistance sociale du Secrétariat d'Etat pour les Cultes, 2002, p. 1, apud MANUELA GHEORGHE, *Religie și schimbare socială în România/Religion et changement social en Roumanie*, Éditions de la Fondation Axis, Iași, 2004, p. 151.

<sup>8</sup> CONSTANTIN I. BERCUȘ, *Contribuții la problema bolnițelor mănăstirești, Semnificația medico-istorică a bolnițelor mînăstirești/ Contributions au problème des infirmeries moanstiques, la Signification médico-historique des infirmeries monastiques* (III), dans „M.O.”, no. 1-2, 1970, p. 40.

Les règles de vie monastiques prescrivent d'ailleurs le fait d'accueillir dans les infirmeries des monastères surtout les moines âgés et malades, qui ne peuvent plus accomplir le programme spirituel et les obéissances communautaires quotidiennes.

Dans ces infirmeries monastiques, les personnes âgées et les malades étaient soignées par un novice ou un moine infirmier qui disposait de connaissances médicales moyennes, en principe de médecine traditionnelle (on se servait beaucoup de plantes médicinales).

En dehors du traitement médical, les moines des infirmeries bénéficiaient aussi d'un régime alimentaire adéquat, qui ne prévoyait plus le fait d'observer avec rigueur le jeûne, comme le faisaient les autres membres de la communauté monastique, qui étaient en bonne santé.

Les bâtiments où ils étaient logés se trouvaient autour d'une petite église, ou d'une chapelle, appelée „l'église de l'infirmerie”, ou même „l'infirmerie monastique”, où étaient célébrés les offices liturgiques et tout particulièrement l'office des Saintes Huiles, nécessaire pour les malades et les moines âgés.

La plupart des chercheurs soutiennent l'affirmation selon laquelle „les infirmeries monastiques ont été en effet nos premières institutions médicales, où cherchaient à se faire soigner les malades du milieu monastique, mais aussi et surtout ceux du milieu laïque”.<sup>9</sup>

La saint Païssy Vélitchkovsky (†1794) avait appris de la pratique de l'Église Russe et du Mont Athos l'importance de l'infirmerie monastique ou de l'unité médico-hospitalière. C'est la raison pour laquelle il a organisé de telles infirmeries dans les monastères où il a été higoumène: à Dragomirna, à Secu et à Neamț. Son biographe, Serge Tchetterikov note à propos de l'infirmerie du monastère de Dragomirna: les malades, les moines âgés et les plus faibles s'installaient à l'infirmerie et se confiaient aux soins du frère Honorius, qui connaissait un peu la pratique médicale, avait un cœur plein d'amour et savait comment consoler ceux qui étaient dans la souffrance avec des paroles

---

<sup>9</sup> Dr. PETRE MIROIU, *Despre Tipicul Bolnițelor Mănăstirești/Sur le Typikon des infirmeries moanstiques*, dans „M. O.”, no. 9-10, 1969, p. 696.



encourageantes et des conseils spirituels.<sup>10</sup> Lorsqu'il est parti du monastère de Neamț, saint Païssy a demandé au métropolite de Moldavie d'affermir le typikon de la vie monastique, où figurait l'obligation de s'occuper des malades, des moines âgés et affaiblis, ainsi que de ceux qui n'avaient plus de place à l'infirmerie.<sup>11</sup> Les chercheurs affirment que dans la bibliothèque personnelle du saint Païssy de Neamț, on a trouvé des manuscrits de plusieurs livres russes de médecine savante.<sup>12</sup> Dans ce monastère, il s'est beaucoup soucié des moines malades et âgés, pour lesquels il a fait construire une infirmerie, tel que le précise son biographe. En même temps, il a fait bâtir aussi des maisons d'accueil et des cellules pour les moines de la communauté. Mais, le souci pour les moines malades et âgés, ainsi que pour les étrangers était son souci principal, car ceux-ci allaient le voir et le supplier, les larmes aux yeux, de les recevoir, au nom du Seigneur, dans son monastère, selon le récit du même biographe.<sup>13</sup>

Plus tard, au XIXème siècle, dans l'hospice créé au monastère de Neamț sera hospitalisé aussi notre grand poète national, Mihai Eminescu.

Il y a eu une évolution en matière d'infirmeries monastiques, et au XVIIIème siècle étaient aménagés les premiers hôpitaux près des monastères, tels ceux de Colțea, de saint Pantéléïmon, de saint Spyridon, etc. Au monastère de Colțea, le saint hiérarque et martyr Anthime Ivireanul (le Géorgien) a créé une infirmerie (1701-1702), et a décidé que chaque année une partie des revenus obtenus soient utilisés à des buts philanthropiques: pour accueillir les pèlerins, acheter des

---

<sup>10</sup> Dr. G. BRĂTESCU, *De la bolnița mănăstirească la spitalul civil/ De l'infirmerie monastique à l'hôpital civil*, dans „M.O.”, no. 9-10, 1969, p. 694.

<sup>11</sup> N. IORGA, *Mănăstirea Neamțului/ Le monastère de Neamț*, éd. III, Neamț, 1925, pp. 50-51, *apud* Dr. G. BRĂTESCU, *De la bolnița mănăstirească la spitalul civil/ De l'infirmerie monastique à l'hôpital civil*, dans „M.O.”, no. 9-10, 1969, p. 694.

<sup>12</sup> Dr. G. BRĂTESCU, *De la bolnița mănăstirească la spitalul civil/ De l'infirmerie monastique à l'hôpital civil*, p. 694.

<sup>13</sup> IBIDEM, p. 695.

vêtements pour les plus nécessiteux, enterrer les plus démunis, payer la scolarisation de trois enfants pauvres.<sup>14</sup>

Les infirmeries monastiques du XVIIIème siècle présentent des traits spécifiques qui reflètent d'une part le développement socio-culturel du pays et le développement de la médecine scientifique, l'apparition des hôpitaux et l'augmentation du nombre des médecins, et de l'autre, l'évolution de l'Église Roumaine.<sup>15</sup>

D'autres hôpitaux sont organisés ensuite toujours par l'Église et les monastères, dont ceux de Dragomirna, Suceava (1619); l'hôpital saint Spyridon de Iași (1734); l'hôpital „Precista” –La mère de Dieu- de Roman (1798), l'hôpital Brâncovenesc (1835); l'hôpital Philanthropique (1811), qui était aidé aussi par les monastères de Govora et d'Arnota; l'hôpital du monastère de Neamț de Târgul Neamț (1852).

Même si les hôpitaux ont eu une indépendance administrative, ils ont continué à être aidés financièrement par les monastères roumains (entre le XVIIIème siècle et la première moitié du XXème).

Après la réorganisation de l'État roumain moderne, les réformes d'Alexandru Ioan Cuza et l'introduction du Code civil, qui remplaçait partiellement la législation de type byzantin, l'activité philanthropique de l'Église sera beaucoup diminuée, de nombreuses maisons d'accueil se transformant en auberges et plusieurs infirmeries devenant des ossuaires et des chapelles<sup>16</sup>.

D'ailleurs, après la sécularisation des biens monastiques du temps d'Alexandru Ioan Cuza (1863), plusieurs monastères du pays ont été transformés en hospices, asiles ou prisons, même longtemps après, sous le régime communiste.

C'est ce qui s'était passé, par exemple, au monastère de Mamu, qui après le Décret 410/1959 est resté sans ses onze moniales, et dont l'église a été transformée en paroisse. Ses

---

<sup>14</sup> V. GONȚA, AL. GONȚA, *Un spital de mănăstire la Putna în veacul al XV-lea/Un hôpital de moanștère à Putna au XVème siècle*, dans la revue „Mitropolia Moldovei și Sucevei”/ La Métropole de Moldavie et de Suceava, 1963, no. 9-10, p. 3.

<sup>15</sup> Maître de conférences Dr. B. DUȚESCU et Dr. NICOLAE MARCU, *Bolnițe și spitale românești în secolul al XVIII-lea/ Infirmeries monastiques et hôpitaux roumains au XVIIIème siècle*, dans „M.O.”, no. 11-12, 1969, p. 888.

<sup>16</sup> MANUELA GHEORGHE, *Op. cit.*, p. 151.

cellules ont été aménagées en foyer-hôpital appelé „Centre de soins et d’assistance pour les personnes âgées et les malades chroniques”, qui a fonctionné jusqu’en 2006.<sup>17</sup> Le même décret a entraîné également la fermeture du monastère de Sărăcinești, où le régime communiste a aménagé un „foyer-hôpital pour les personnes âgées et les malades chroniques”, qui a continué son activité jusqu’en 2007, malgré la liberté retrouvée par l’Église en 1989.<sup>18</sup>

Il faudrait préciser également le fait que durant les conflits militaires, comme la Guerre d’Indépendance (1877-1878), La Première Guerre Mondiale (1914-1918), ou la Deuxième Guerre Mondiale (1939-1945), dans nos monastères ont été aménagés des hôpitaux de campagne, des orphelinats pour les enfants et des asiles pour les personnes âgées.

Dans les monastères de Hurezi, Tismana, Văratec, Agapia, Neamț, Bistrița, et d’autres, les moines et les moniales ont créé des espaces pour des enfants, des blessés, des personnes âgées et des malades, qu’ils ont soignés avec beaucoup d’amour et d’attention, en tant qu’enfants de notre Église.

L’Archevêché de Râmnic a contribué à son tour, le long des siècles, au niveau de l’ensemble de ses monastères historiques et princiers, à une intense et nécessaire activité sociale-philanthropique, tout comme au niveau du centre diocésain.

Nous étudierons par la suite l’histoire des infirmeries monastiques de l’Archevêché de Râmnic, en nous limitant seulement à la configuration actuelle du diocèse, qui correspond au département de Vâlcea.

## **II. Les infirmeries monastiques du Diocèse de Râmnic**

### **1 – L’infirmerie monastique du skite de Jgheaburi**

D’après les recherches des historiens, la première infirmerie monastique organisée dans les Pays Roumains a été celle du skite de Jgheaburi (Jghiabul sau Zghiabu) du département de Vâlcea,

---

<sup>17</sup> †GHERASIM CRISTEA, Évêque de Râmnic, *Istoria Eparhiei Râmnicului/ Histoire du diocèse de Râmnic*, Éditions Conphys, Râmnicu Vâlcea, 2009, p. 387.

<sup>18</sup> IBIDEM, p. 394.

fondé par Radu Negru (c. 1377 – c. 1383)<sup>19</sup>. Ce skite, dont l'église a comme fête patronale la Nativité de la Mère de Dieu a été fondé vers 1310, étant refait en 1640, sous le règne de Matei Basarab, par le chef de la chancellerie Matei, ensuite par le métropolite Teofil, l'évêque Ilarion et le saint hiéarque Anthime Ivireanul (le Géorgien).

## **2 – L'infirmerie monastique du monastère de Bistrița**

Le monastère de Bistrița est fondé par les boyards Craiovescu, notamment par le grand dignitaire Barbu Craiovescu (1497-1520). Durant son existence séculaire, il a été soutenu financièrement, réfondé et restauré par de nombreux princes régnants, animés par l'amour de leur peuple et de l'Église. Parmi ses fondateurs rappelons le saint prince Neagoe Basarab (1512-1521), qui lui fait de nombreuses donations et finance la peinture de l'église (finalisée en 1519); le prince régnant Mihai Viteazul lui fait don du village de Costești; le grand dignitaire Preda Brâncoveanu restaure le monastère; le prince régnant Matei Basarab lui offre des manuscrits, des objets de culte et lui fait d'autres donations; le saint prince Constantin Brâncoveanu refait les annexes et offre à son tour au monastère des livres, la grande cloche, les portes de l'église et des objets de culte; le prince Barbu Știrbei (1849-1865) finalise les travaux de restauration (en 1855), commencés par le prince Gheorghe Bibescu (1804-1873).<sup>20</sup>

Selon certains historiens, l'infirmerie du monastère aurait été aménagée ici, probablement, à cause des sources à propriétés curatives; toutefois, nous pensons qu'elle y a été fondée à cause de la présence des reliques de saint Grégoire le Décapolite.

Elle est considérée comme la plus ancienne infirmerie monastique attestée de manière documentaire, étant aménagée par le fondateur du monastère, Barbu Craiovescu<sup>21</sup>. Après la fondation du monastère de Bistrița (1492-1494), Barbu Craiovescu, devenu

---

<sup>19</sup> Pr. ION VICOVAN, *Dați-le voi să mănânce, filantropia creștină – istorie și spiritualitate/Donnez-leur vous à manger, la philanthropie chrétienne -histoire et spiritualité*, Edit. Trinitas, Iași, 2001, p. 145.

<sup>20</sup> Archimandrite VENIAMIN MICLE, *Mănăstirea Bistrița Olteană/ Le monastère de Bistrița d'Olténie*, Monastère de Bistrița, Diocèse de Râmnic, 1996, pp. 37-38.

<sup>21</sup> Pr. ION VICOVAN, *Op. cit.*

le moine Pahomie (Pacôme), a fait venir ici les reliques du saint Grégoire le Décapolite en 1497, un véritable trésor spirituel.

Thaumaturge et guérisseur de maladies, saint Grégoire le Décapolite a commencé à être recherché par de nombreux fidèles qui avaient besoin de santé, tant pour leur corps que pour leur âme. Ses reliques ont été portées en procession dans différentes régions de l'Olténie et de Valachie, en période de sécheresse ou d'épidémies (en 1942, le maréchal Ion Antonescu fit don au monastère d'un véhicule pour ces processions). Une telle procession a été organisée en 1765 par le métropolite de la Valachie Grégoire II (1760-1787), lorsque la ville de Bucarest était ravagée par une épidémie de peste, amenée de Constantinople.<sup>22</sup>

Comme nous le disions plus haut, nous pensons que l'infirmerie du monastère de Bistrița a été fondée à cause de la présence bienfaisante des reliques du saint Grégoire le Décapolite, qui a été grand thaumaturge de son vivant aussi. Nous sommes persuadé que de nombreux moines et de fidèles malades s'empresaient de venir le voir et de demander à ses reliques les dons de Dieu de santé et de salut.

L'église de l'infirmerie, dont la fête patronale est celle de l'Annonciation, a été fondée par le même Barbu Craiovescu entre 1520 et 1521; pendant le règne du saint prince martyr Constantin Brâncoveanu, une véranda a été rajoutée par Adriana Cantacuzino, la femme du *vornic*<sup>23</sup> Șerban Cantacuzino, dont la peinture murale a été faite par les hiéromoines Iosif et Hrantie de „l'école de peinture brančovène de Hurezi”.<sup>24</sup>

Nous rappelons d'ailleurs le fait que la représentation picturale du fondateur Barbu Craiovescu est gardée dans l'église de l'infirmerie du monastère, avec le visage modifié après sa tonsure monastique.<sup>25</sup>

La fête patronale de l'église, ses dimensions, tout comme la peinture d'origine, „du genre d'une spiritualité profonde”, ont déterminé plusieurs spécialistes à la considérer comme „endroit de

---

<sup>22</sup> Archim. VENIAMIN MICLE, *Op. cit.*, p. 20.

<sup>23</sup> GOUVERNEUR.

<sup>24</sup> Archim. VENIAMIN MICLE, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>25</sup> IBIDEM, p. 31.

prière des moines hésychastes”<sup>26</sup>, ce qui voudrait dire qu’elle a été bâtie avant 1520.

L’église de l’infirmierie était entourée de bâtiments qui accueillait les malades et les personnes âgées, qui ne faisaient pas partie de l’enceinte du monastère.

„Des documents des XVIème et XVIIIème siècles, qui indiquent certaines guérisons corporelles et spirituelles des gens venus de l’extérieur, mentionnons celle du fils de l’échanson Jianu, qui souffrait de „Thermolinico” (typhus). D’un autre document du 26 juin 1848, on apprend que les magistrats de la ville de Vâlcea ont fait venir les reliques du saint Grégoire le Décapolite, pour une épidémie de choléra. Sur les dyptiques, on rencontre des actions de grâces et des remerciements pour des guérisons du typhus, de l’épilepsie et de la peste”.<sup>27</sup>

„Le climat clément, été comme hiver, l’air frais de la montagne et l’absence des courants froids, qui caractérisaient l’emplacement du monastère de Bistrița, représentaient un milieu propice pour l’organisation saisonnière d’un sanatorium. C’est ainsi qu’a fonctionné un tel établissement de 1872 à 1875, destiné à traiter les militaires atteints de diverses maladies”.<sup>28</sup> Plusieurs centaines de soldats ont été accueillis et soignés de la sorte, dans le monastère, dont certains pour des affections aux yeux.<sup>29</sup>

Il paraît qu’au milieu du XIXème siècle, l’infirmierie monastique a été aménagée dans la maison de l’higoumène, qui était plutôt en ruine en 1864.<sup>30</sup> L’école communale de Costești a fonctionné à son tour à l’intérieur du monastère (en 1866), et pendant la Guerre d’Indépendance (1877-1878), le monastère a accueilli un hôpital militaire, où ont été soignés des soldats roumains blessés sur le front.<sup>31</sup> Le monastère a dû accueillir aussi plus de 500 prisonniers turcs. Afin de pouvoir soigner tous ces

---

<sup>26</sup> IBIDEM, p. 43.

<sup>27</sup> Dr. ROMULUS POPESCU et Dr. IRINA POPESCU, *Însemnătatea medico-istorică a bolnițelor din Județul Vâlcea/La signification médicale-historique des infirmeries monastiques du département de Vâlcea*, dans „Mitropolia Olteniei”, no. 11-12, 1969, p. 894.

<sup>28</sup> Archim. VENIAMIN MICLE, *Op. cit.*, p. 333.

<sup>29</sup> IBIDEM.

<sup>30</sup> IBIDEM, p. 63.

<sup>31</sup> IBIDEM, p. 334.

malades, de nombreux moines et moniales ont été envoyés au monastère de Bistrița depuis plusieurs monastères du diocèse et notamment de Hurezi.<sup>32</sup>

Après la promulgation de la Loi concernant la création des hôpitaux ruraux, du 11 juin 1881, on a prévu l'organisation d'un tel établissement médical dans le monastère, projet qui n'a pas été réalisé.<sup>33</sup>

C'est ce qui se passa aussi avec le sanatorium que voulait fonder l'archimandrite Ghimnazie en 1902, et avec d'autres établissements médicaux restés au niveau de projets. A été créé, en revanche, „l'Orphelinat du corps didactique”, qui a fonctionné de 1903 à 1908. „En 1915 existaient déjà le Séminaire monastique, le Jardin d'enfants (les orphelins habitaient dans le monastère), l'École primaire, l'École secondaire pour les débutants et quelques ateliers”.<sup>34</sup>

Le monastère de Bistrița a été au début un monastère masculin, jusqu'en 1948 lorsque, par la décision du Saint-Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine, a été transformé en monastère féminin; ensuite, après le Décret 410/1959, il a été fermé et à sa place a été fondé un „Complexe scolaire d'invalides, dont l'organisation impropre a mené à la dégradation du bâtiment jusqu'à sa fermeture”.<sup>35</sup> Le monastère a été rouvert en 1984, lorsqu'il a été rétrocédé à l'Évêché par l'État communiste<sup>36</sup>; le père archimandrite Veniamin Micle y a été nommé en tant que responsable. En 1992, plusieurs moniales du monastère de Clocociov furent amenées ici, pour constituer une communauté monastique.

L'église de l'infirmerie est le seul monument resté intact à travers les siècles de tout l'ensemble monastique fondé par les boyards Craiovescu; la peinture intérieure a été restaurée de 2001 à 2007 par la Direction des Monuments Historiques.

---

<sup>32</sup> IBIDEM.

<sup>33</sup> IBIDEM, p. 336.

<sup>34</sup> IBIDEM, p. 342, voir aussi le Père économe stavrophore MELETIE RĂUȚU, Doyen du département de Vâlcea, *Monografia Ecclesiastică a Județului Vâlcea/La Monographie ecclésiastique du département de Vâlcea*, Râmnicu Vâlcea, 1908, p. 30.

<sup>35</sup> †GHERASIM CRISTEA, Évêque de Râmnic, *Istoria.../Histoire...*, pp. 356-357.

<sup>36</sup> Archim. VENIAMIN MICLE, *Op. cit.*, p. 346.

### 3 – L’infirmierie du monastère de Cozia

Fondé par le prince régnant Mircea cel Bătrân, le monastère de Cozia (1382-1386) a joué un rôle important dans l’histoire spirituelle et socio-politique de la Valachie.

Situé sur la voie du passage entre la Valachie et l’Olténie et la Transylvanie, dans la vallée de l’Olt, ce monastère est l’un des plus anciens du pays et „l’un des plus importants complexes d’architecture et d’art religieux médiéval roumains”.<sup>37</sup> Malgré les diverses vicissitudes, la communauté monastique de Cozia a résisté à travers le temps, par la grâce de Dieu.

L’infirmierie du monastère est ancienne. Son église, dont la fête patronale est celle des Saints Apôtres a été construite dans les années 1542-1543 par le prince régnant Radu Paisie (et sa femme Ruxandra), qui était le gendre du saint prince Neagoe Basarab.

L’écart temporel entre la fondation de Mircea cel Bătrân et celle de l’infirmierie monastique prouve que cette dernière représente un ensemble à part, avec des bâtiments construits autour de l’église où étaient logés les moines malades et âgés et les quelques laïques venus de l’extérieur pour y trouver des soins médicaux et une fin chrétienne.

Les documents montrent que vers le début du XXème siècle, il y avait un bâtiment dans cet ensemble, appelé „Maison d’accueil” ou „Maisons pour les accueillis-en roumain *primiți*”. Ce dernier mot, *primit*, est synonyme en Olténie de fou, dérangé, cinglé. Ce fait terminologique est très important, puisque dans les documents, les établissements médicaux de l’époque n’étaient pas tous appelés des infirmieries monastiques (*bolniță*); certains étaient nommés des maisons d’accueil (*case de primire*).

Dans l’église de l’infirmierie, on trouve de nombreuses figures de saints dont les yeux sont écorchés, au niveau des peintures; c’est une pratique fréquente dans notre pays, car le résultat de ces „excoriations”, mélangé à du lait maternel, ou avec de l’eau très pure, est utilisé pour traiter de façon populaire les maladies des yeux.

Dans le musée du monastère, il y a une icône de saint Charalambos, le protecteur contre la peste, dans laquelle celui-ci

---

<sup>37</sup> †GHERASIM CRISTEA, Évêque de Râmnic, *Op. cit.*, p. 366.



est représenté de façon populaire en maîtrisant ce fléau, ce qui prouve l'existence de cette maladie à l'époque".<sup>38</sup>

Après la sécularisation des biens monastiques en 1863, le monastère de Cozia a connu une période de régression; en 1879, il a été transformé en prison pour voleurs, qui a fonctionné jusqu'en 1893.<sup>39</sup> Au début du XXème siècle, grâce au soutien financier de l'Administration de la Maison de l'Église, plusieurs travaux de restauration de l'église de l'infirmerie ont été faits: on a changé le toit, les fenêtres, et on a consolidé le clocher.<sup>40</sup>

L'infirmerie du monastère de Cozia a connu une longue existence, tel qu'on peut le lire aussi dans certains écrits des moines qui ont vécu dans ce monastère: „Cette maison a appartenu dès le début à l'infirmerie du saint monastère de Cozia, et à la longue, comme elle s'est dégradée, elle a été refaite dans les années 1964-1965, dans son état actuel”.<sup>41</sup>

#### **4 – L'infirmerie du monastère de Hurezi**

Le beau monastère de Hurezi, fondé par le saint prince martyr Constantin Brâncoveanu (1688-1714) entre 1690 et 1697, a eu lui aussi son infirmerie, dont la construction a commencé, semble-t-il, avant la finalisation du monastère, vers 1696, étant finie en 1699.

Du vivant de son fondateur martyr, le monastère de Hurezi était devenu un centre puissant de spiritualité et de culture chrétienne, comme le voulait le saint prince, qui oeuvrait beaucoup dans ce sens.

L'église de l'infirmerie, dont la fête patronale était celle de la Dormition de la Mère de Dieu a été fondée par Maria Brâncoveanu, l'épouse du prince régnant, „pour la pieuse mémoire de ses ancêtres”.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Dr. ROMULUS POPESCU et Dr. IRINA POPESCU, *Op. cit.*, p. 894.

<sup>39</sup> Pr. économiste stavrophore MELETIE RĂUȚU, Doyen du département de Vâlcea, *Monografia Eclesiastică a Județului Vâlcea/La Monographie ecclésiastique du département de Vâlcea*, p. 45.

<sup>40</sup> *Rapport général concernant les travaux de la Commission des Monuments Historiques de 1907*, dans „B.C.M.I.”, an I, 1908, p. 37.

<sup>41</sup> VASILE BUDESCU, *Semnificația medico-istorică a bolnițelor mănăstirești/ La Signification médico-historique des infirmeries monastiques*, dans „Mitropolia Olteniei”, no. 11-12, 1969, p. 916.

<sup>42</sup> Dr. ROMULUS POPESCU et Dr. IRINA POPESCU, *Op. cit.*, pp. 894-895.

Le plan de l'église comprend le sanctuaire, la nef carrée et l'exonarthex, n'ayant pas de narthex. La peinture intérieure a été finalisée en 1699, par les peintres Preda et Nicolae, du temps de l'higoumène Ioan, qui était archimandrite.<sup>43</sup>

Le bâtiment de l'infirmerie a connu plusieurs endommagements de la part des Turcs (1787-1788) et des vicissitudes du temps, étant restauré à chaque fois. Située dans la partie orientale du monastère, l'infirmerie est très proche du cimetière, ce qui a déterminé certains historiens à affirmer que l'église a été seulement une chapelle qui servait pour les événements funéraires.

D'autres historiens soulignent le fait que „l'infirmerie monastique avait un rôle profondément humanitaire, car on y soignait non seulement les moines malades et âgés, mais aussi des personnes laïques, plutôt pauvres”.<sup>44</sup> Cette hypothèse est soutenue aussi par les résultats des fouilles effectuées dans la cour de l'infirmerie, „où l'on a trouvé des squelettes qui n'étaient pas enterrés selon l'usage des moines (avec une brique sous la tête et enveloppés dans le madyas), mais selon le rituel des laïques (dans des cercueils)”.<sup>45</sup>

De plus, la présence dans le monastère des reliques des saints thaumaturges Fébronie, Procope et Pantéléïmon indique aussi le fait qu'il y avait des malades qui venaient les vénérer, en quête de leur guérison.<sup>46</sup>

L'infirmerie monastique comprenait donc une église, des chambres pour y loger et d'autres bâtiments nécessaires à une telle institution. Ces chambres „n'ont pas d'inscription, mais la façon dont elles sont construites nous renvoie à l'époque de Constantin Brâncoveanu (1690-1694), lorsque le monastère de Hurezi fut construit, étant bâties comme les cellules monastiques, à une seule

---

<sup>43</sup> †GHERASIM CRISTEA, Évêque de Râmnic, *Istoricul Mănăstirii Horezu/ L'histoire du Monastère de Horezu*, Edit. Conphys, Râmnicu Vâlcea, 2003, p. 68.

<sup>44</sup> MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române/Histoire de l'Église Orthodoxe Roumaine*, volume II, București, p. 227, apud †GHERASIM CRISTEA, Évêque de Râmnic, *Istoricul Mănăstirii Horezu/ L'histoire du Monastère de Horezu*, p. 67.

<sup>45</sup> Dr. ROMULUS POPESCU et Dr. IRINA POPESCU, *Op. cit.*, p. 895.

<sup>46</sup> IBIDEM.

exception: les chambres de l'infirmerie n'étaient pas voûtées, comme le sont toutes les cellules monastiques de l'étage"<sup>47</sup>

Il est certain que les propriétés (les vignobles, les forêts et les moulins) données par le saint prince Constantin Brâncoveanu au monastère ont contribué à assurer l'entretien des moines et de l'infirmerie.

„La loi sanitaire de 1881 prévoyait l'organisation des premiers hôpitaux ruraux de Roumanie, qui ont fonctionné d'abord dans les monastères, avant la construction de leur propres bâtiments. Suite à cette loi, dans l'infirmerie du monastère de Hurezi a été installé un hôpital avec 40 lits pour les malades de la région”<sup>48</sup>.

### **5 – L'infirmerie du monastère Dintr-un lemn („D'un seul bois”)**

Fondé par le prince Matei Basarab, le gouverneur Preda Brâncoveanu, le saint prince Constantin Brâncoveanu, et le prince régnant Ștefan Cantacuzino (1714-1716), le monastère Dintr-un lemn représente l'un des plus remarquables joyaux monastiques roumains. L'ensemble du monastère est formé de la petite église faite d'un seul bois, de l'église en pierre, du cimetière, du palais en style de Brâncoveni, du musée et des bâtiments des cellules. À présent, une nouvelle église, monumentale, est en train de s'y construire.

Il n'y a pas beaucoup de témoignages concernant l'existence d'une infirmerie au monastère Dintr-un lemn, mais on peut être certain du fait qu'autour de l'icône miraculeuse de la Mère de Dieu a dû être aménagé un établissement de soins pour les malades.

On considère donc comme valable le témoignage selon lequel l'église de l'infirmerie de ce monastère a été fondée par la fille du prince régnant Mircea Ciobanu (1545-1554; 1558-1559) et de la femme Chiajna, Ancuța, celle qui aurait amené cette icône au Monastère Dintr-un Lemn. Cette icône, historique et miraculeuse, emplacée dans un monastère féminin, a dû attirer de nombreuses femmes malades, qui voulaient se faire guérir par son intercession.

---

<sup>47</sup> Arch. IOAN D. TRAJANESCU, *Bolnița Mănăstirii Hurezi/ L'infirmerie monastique du Monastère de Hurezi*, dans „B.C.M.P”, 1910, an III, p. 71.

<sup>48</sup> Pr. ION VICOVAN, *Op. cit*, p. 146.

L'église construite d'un seul bois a une riche histoire; elle a été refaite plusieurs fois avant de connaître l'état actuel qui remonte (avec des petites modifications) à 1814 (lorsqu'elle a été touchée par un incendie accidentel); parmi ceux qui l'ont refaite, le long de son histoire, nous mentionnons le gendre de Constantin Socoteanu (†1777), Iancu Constantin, qui „par amour pour la Mère de Dieu a refondé le saint lieu après qu'il eût brûlé”.<sup>49</sup>

„Au début, les cellules entouraient la petite église de tous les côtés. Tout près de la petite église en bois il y avait, jusqu'en 1814, un ensemble de logements pour les moniales âgées et malades. À la longue, d'autres modifications ont été faites. Il est très vraisemblable que les fondations actuelles au moins remontent à l'époque de Matei Basarab”.<sup>50</sup>

Malgré les vicissitudes de l'histoire, le monastère a trouvé des moyens pour continuer la vie monastique, mais aussi pour venir en aide aux personnes démunies et malades.

Considérée comme la protectrice des aviateurs et des marins de notre pays, la Mère de Dieu rassemble au monastère Dintr-un lemn de nombreux fidèles qui aiment Dieu et son Église. Parmi ses fondateurs est commémoré aussi le général colonel Paul Teodorescu (†1981), ancien Ministre de l'Air et de la Marine, qui l'a refondé au XXème siècle.

## **6 – L'infirmierie du monastère de Govora**

Connu notamment pour l'imprimerie fondée après 1635 par le prince régnant Matei Basarab et pour l'oeuvre *Pravila cea Mică (le Petit code de lois)* (1640), le monastère de Govora date, selon les historiens Giurescu, de l'époque du règne du prince Mircea cel Bătrân.<sup>51</sup> Son fondateur principal est le prince régnant Radu cel Mare (1495-1508), qui a fait bâtir l'église et a embelli l'ensemble monastique.

---

<sup>49</sup> La rasophore TECLA FUIOAGĂ et la rasophore TEODOSIA BARAC, *Monografia Mănăstirii Dintr-un Lemn/La monographie du moanstère Dintr-un lemn*, Edit. Măiastra, Târgu Jiu, 2009, p. 63.

<sup>50</sup> IBIDEM, p. 127.

<sup>51</sup> C.C. GIURESCU, DINU GIURESCU, *Istoria Românilor*, vol. II, p. 87, *apud* †GHERASIM CRISTEA, Évêque de Râmnic, *Istoria Mănăstirii Govora/Histoire du Monastère de Govora*, Râmnicu Vâlcea, 1995, p. 12.

Outre son rôle de centre culturel et d'érudition au XVIIIème siècle, le monastère de Govora a eu également une infirmerie fondée probablement du temps de l'higoumène Ilarion (1728-1732), lorsque fut construite une petite église, dans la partie occidentale de l'enceinte principale, dont la fête patronale était celle de saint Jean, le Précurseur.<sup>52</sup>

En 1810, le monastère de Govora, avec d'autres monastères (comme celui d'Arnota) ont été transformés en métochia „de l'Hôpital des étrangers malades, fondé à Bucarest, à côté de la fontaine du feu Mavrogheni, aujourd'hui Pantéléimon, suite à la peste du temps du règne du prince Caragea.”<sup>53</sup> Les documents mentionnent le fait que tous les biens du monastère sont passés sous l'administration de l'Épitropie de l'hôpital des étrangers.<sup>54</sup>

Le tremblement de terre de 1829 a endommagé le monastère de Govora, ainsi que son infirmerie. D'autres tremblements de terre allaient le toucher, en 1940, 1977 et 1986. Au départ, le monastère de Govora a été un monastère masculin, jusqu'en 1959; ensuite (après le Décret 410), il est devenu féminin. L'église du monastère s'est écroulée avec le temps et seule l'inscription votive gardée dans son musée rappelle l'existence de l'infirmerie monastique.

## **7 – L'infirmerie monastique de l'Évêché de Râmnic**

Le Centre diocésain de Râmnic a eu lui aussi un établissement médical-philanthropique.

Dans ses écrits sur le Diocèse de Râmnic, l'archimandrite Ghermano Dineață affirmait que les infirmeries monastiques étaient situées en principe „à l'extérieur de l'enceinte, dans la proximité des bâtiments qui abritaient le personnel âgé, malade, tout comme les personnes chargées de différentes tâches permanentes dans le cadre de la communauté: les cuisiniers, les intendants, les responsables des cellules, les aides-soignantes qui s'occupaient des malades et des personnes âgées, et d'autres.”<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> IBIDEM, p. 88.

<sup>53</sup> IBIDEM, p. 18.

<sup>54</sup> IBIDEM, p. 54.

<sup>55</sup> L'archimandrite GHERMANO DINEAȚĂ, Vicaire de l'Évêché de Râmnic et d'Argeș, *Episcopia Râmnicului și Argeșului – scurt istoric/ L'Évêché de Râmnic et d'Arges, Râmnicu Vilcea, 1969, p. 23.*

Le fondateur de l'église de l'infirmerie est l'Évêque Climent (1735-1749), et la construction de l'édifice a duré de 1745 à 1746.<sup>56</sup> L'église a été construite en forme de navire, à l'exonarthex ouvert, avec un clocher aujourd'hui disparu, avec une iconostase en pierre et une peinture intérieure réalisée dans le style byzantin.

Aménagée avec des bâtiments et des annexes, l'infirmerie de l'évêché a été le plus important établissement de ce type du XVIIIème siècle.

Même si les bâtiments de cette infirmerie ont été refaits à cause des tremblements de terre et de l'incendie de 1847, „ils ont servi d'hôpital pour les blessés de la Guerre d'Indépendance (1877-1878).”<sup>57</sup>

Dans les logements de l'infirmerie a été organisée plus tard „l'École des chantres”, pour qu'ils soient transformés par la suite en cellules monastiques.<sup>58</sup>

Lorsqu'il a été évêque de Râmnic (1850-1868), le saint Hiérarque Callinique de Tchernica a refait l'ensemble du Centre diocésain, endommagé par l'incendie de 1847, s'occupant aussi de l'infirmerie, de l'église et des autres bâtiments qui lui appartenaient. Avant cela, lorsqu'il était higoumène du monastère de Cernica, il a construit vers 1840 une infirmerie dans l'îlot du monastère, où pouvaient être soignés les moines malades.<sup>59</sup>

À présent, on peut constater avec joie que l'ancien ensemble de l'infirmerie est représenté par la fondation de l'évêque Climent (l'église), du XVIIIème siècle, ainsi que par les quelques maisons avoisinantes qui abritent les moniales âgées, qui ont vécu au Centre diocésain.

Le grand nombre d'infirmeries monastiques du Diocèse de Râmnic prouve le souci de l'Église pour la santé de l'âme et du corps des moines et des fidèles. Mentionnons aussi le fait qu'il y a eu des infirmeries dans d'autres monastères, tels ceux de Frăsinei,

---

<sup>56</sup> †GHERASIM CRISTEA, Évêque de Râmnic, *Op. cit.*, pp. 277-278.

<sup>57</sup> IBIDEM, p. 281.

<sup>58</sup> IBIDEM.

<sup>59</sup> †GHERASIM CRISTEA, Évêque de Râmnic, *Istoria eparhiei Râmnicului/Histoire du Diocèse de Râmnic*, Edit. Conphis, Râmnicu Vâlcea, 2009, p. 214.

Arnota, Turnu ou Surpatele, dont on n'a pas beaucoup d'informations.

Pour rester dans le contexte de l'oeuvre philanthropique du Diocèse de Râmnic, nous évoquerons par la suite l'activité sociale-philanthropique de l'évêque Vartolomeu Stănescu, qui a dirigé ce diocèse de 1921 à 1938. Hiérarque orthodoxe roumain ayant fait des études de théologie dans le pays et de sociologie, de droit et de théologie à la Sorbonne, l'évêque Vartolomeu a appris beaucoup de choses sur les activités sociales-philanthropiques de l'Église Catholique Romaine, autant d'idées qu'il a voulu mettre en pratique pendant son épiscopat de Râmnic. Il a posé les bases du „christianisme social”, à travers lequel il souhaitait résoudre les problèmes sociaux de son diocèse, s'appuyant sur l'enseignement chrétien de l'Église.<sup>60</sup> Il a très bien collaboré dans toutes ses activités sociales avec le Patriarche Justinian Marina, qui était à l'époque prêtre à Râmnicu Vâlcea; d'ailleurs, le futur patriarche allait s'inspirer beaucoup de cette collaboration pour ses activités futures, appelées „d'apostolat social”.

Influencé par ce qu'il avait vu en Occident, l'évêque Vartolomeu a lancé l'idée selon laquelle l'Église devait se charger de l'activité sociale de l'État.<sup>61</sup> La dimension théorique des activités sociales a été concrétisée par le hiérarque de Râmnic au niveau de la publication de deux ouvrages et de plusieurs études et articles. Le livre *Scurte încercări de creștinism social/Brefs essais de christianisme social*, publié à Bucarest en 1913, a été suivi par un autre, *Femeia ca factor social/La femme comme facteur social*, publié à Râmnicu Vâlcea (1936); ce dernier contient plusieurs conférences faites devant les femmes chrétiennes de son diocèse, afin de les motiver religieusement et socialement pour aider l'Église dans ses activités religieuses, culturelles et sociales-philanthropiques. Puisque le message de ce livre était encore actuel, nous l'avons républié en 2011, avec un titre nouveau, *Femeia în biserică, familie și societate/La femme dans l'église, dans la famille et dans la société*, à l'occasion de l'Année

---

<sup>60</sup> Prof. dr. SORIN OANE, „Epopoea” Episcopiei Râmnicului Noului Severin/„L'épopée” de l'Évêché de Râmnic le Nouveau Severin, dans „Historia”, revue de culture, București, VII, no. 61, janvier 2007, pp. 14-15.

<sup>61</sup> IBIDEM, p. 15.

consacrée aux Sacrements du Baptême et du Mariage dans le Patriarcat de Bucarest.

Sur le plan pratique, l'évêque Vartolomeu a fondé la Société „Renașterea”/La Renaissance, qui publiait une revue du même nom. Tous les prêtres du diocèse participaient aux activités de cette société dans le but de revigorer et de dynamiser la vie de la famille chrétienne, des points de vue moral, culturel et social. „Vartolomeu a pris tout de suite l'initiative d'une vaste oeuvre de régénérescence du diocèse, par la création des conseils moralisateurs, des centres paroissiaux, des réunions littéraires-culturelles et des activités missionnaires. Chaque paroisse devait avoir une bibliothèque pour les fidèles, un choeur religieux, une cantine pour les pauvres et elle devait organiser des conférences et des réunions littéraires. Les prêtres devaient se perfectionner dans ce qu'il avait appelé des cercles paroissiaux. Les fonds pour l'activité sociale de l'Église provenaient en grande partie des ressources propres.”<sup>62</sup> Il avait créé des taxes-amendes pour les prêtres qui avaient des problèmes de discipline; en même temps, il a fondé une imprimerie au monastère de Cozia (1927-1934), une école de chantres et a refondé le Séminaire théologique „Saint Nicolas” pour préparer les futurs prêtres. Une action courageuse a consisté en la création d'une „Banque populaire des prêtres”<sup>63</sup>, dans le cadre du système coopératiste, par l'intermédiaire de laquelle on a aidé les prêtres âgés ou en difficulté financière, et par laquelle on a financé aussi les cantines sociales et d'autres activités. Toutes ces belles actions, nécessaires et fructueuses à la fois, ont pris fin au moment du départ forcé à la retraite de l'évêque Vartolomeu, qui a eu lieu en 1938.

Les transformations administratives connues par le diocèse de Râmnic (aboli en 1939 et englobé dans la Métropole de l'Olténie, de Râmnic et de Severin, avec le siège à Craiova, de 1939 à 1945), tout comme l'instauration du régime communiste ont rendu impossible la continuation de ces actions sociales-philanthropiques.

C'est à peine après 1989 qu'ont été reprises ces activités, du temps de l'épiscopat de Monseigneur Gherasim, Archevêque de Râmnic. Au centre diocésain a été aménagé un cabinet médical

---

<sup>62</sup> IBIDEM.

<sup>63</sup> IBIDEM, pp. 15-16.



(dentaire) à implication sociale; une cantine sociale sert des repas quotidiens à 80 personnes démunies et malades; dans les paroisses ont été créées des associations et des fondations à caractère social-philanthropique et le diocèse organise des activités en partenariat avec plusieurs fondations (telle la Fondation „Inimă pentru inimă”/Coeur pour le coeur) et associations (comme la Ligue des Femmes Chrétiennes Orthodoxes).

La dimension médicale et sociale-philanthropique actuelle de l'Église Orthodoxe Roumaine a donc des origines et des racines dans l'oeuvre charitable des moines et des moniales des siècles derniers, étant continuée au niveau des paroisses et des communautés monastiques, ce qui crée de la sorte un lien saint pour la mise en pratique de l'exhortation de notre Sauveur Jésus-Christ de l'évangile selon saint Matthieu: „Je vous le dis en vérité, toutes les fois que vous avez fait ces choses à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous les avez faites” (Matthieu 25, 40).

### **Rezumat: *Bolnițele din Eparhia Râmnicului***

Ne propunem să studiem în lucrarea de față activitatea filantropică desfășurată în Eparhia Râmnicului în mai multe bolnițe care au funcționat în majoritatea mănăstirilor vâlcene, uneori încă de la întemeierea lor, precum și în cadrul Centrului Eparhial. Asemenea celorlalte mănăstiri din Țările Române, și mănăstirile vâlcene au avut, pe lângă rolul duhovnicesc-spiritual, cultural și gospodăresc, și misiunea de ocrotire și îngrijire a monahilor bătrâni și a bolnavilor laici din teritoriul aflat în raza lor. După cercetările întreprinse de către istorici, prima bolniță organizată în țara noastră a fost cea de la Schitul Jgheaburi (Jghiabul sau Zghiabu) din Județul Vâlcea, ctitoria lui Radu Negru (c. 1377 – c. 1383). În afară de aceasta, ne referim în lucrarea noastră la bolnițele de la mănăstirile Bistrița, Cozia, Hurezi, Dintr-un lemn, Govora, precum și la cea de la Episcopia Râmnicului, pentru a încheia cu prezentarea activității sociale și filantropice a Episcopului Vartolomeu Stănescu, care a păstorit la Râmnic între anii 1921-1938.

# LUMINA DUMNEZEIASCĂ NECREATĂ ÎN CARE DUMNEZEU SĂLĂȘLUIEȘTE DIN VEȘNICIE ÎN GÂNDIREA SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA<sup>1</sup>

P.S. VARSANUFIE PRAHOVEANUL<sup>2</sup>

**Cuvinte cheie:** *lumina necreată, Sfântul Grigorie Palama, Sfântul Munte, Tradiția Bisericii Răsăritene*

**Key words:** *the uncreated light, Saint Grigory Palama, The Holy Mountain, The Tradition of The Eastern Church*

Sfântul Grigorie Palama, în scrierile sale, detaliază experiența mistică și ascetică a Părinților neptici, alături de care el a trăit în Sfântul Munte și al căror strălucit reprezentat a fost, experiență care nu este altceva decât Tradiția continuă a răsăritului ortodox. În disputa isihastă din secolul al XIV-lea de la Tesalonic, dintre Sfântul Grigorie Palama și călugărul Varlaam din Calabria, tema principală a fost natura luminii de pe Muntele Tabor la Schimbarea la Față a Mântuitorului și posibilitatea vederii acestei lumini de către oameni, temă care va deveni punctul central al învățăturii Sfântului Grigorie Palama despre îndumnezeirea omului. Prin întreaga sa învățătură, experiență nu doar în viața sa, ci a tuturor călugărilor isihasti, Sfântul Grigorie Palama a reușit să se delimiteze de teologia scolastică apuseană speculativă și intelectualistă și să pună în lumină Tradiția răsăriteană, departe de concepțiile intelectualiste, raționaliste și speculative. În *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Despre Sfânta lumină*, Sfântul Grigorie Palama precizează despre cunoștința speculativă la care se ajunge prin filosofie că nu e cunoștința cea mai proprie a lui Dumnezeu, deoarece producând în noi mândria, lipsa smereniei, nu ne lasă să vedem cu adevărat realitatea noastră și a lui Dumnezeu: „Numai că nu cel mult învățat se apropie de Dumnezeu, ci acela care s-a curățit prin virtute de patimi și s-a lipit, prin rugăciune

---

<sup>1</sup> Lucrare de seminar susținută în cadrul cursurilor de doctorat la disciplina Dogmatică, sub îndrumarea IPS prof. univ. dr. IRINEU POPA, care a dat avizul de publicare.

<sup>2</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

*stăruitoare și curată, de Dumnezeu, ajungând prin ele la deplină încredințare și la gustarea bunătăților viitoare*".<sup>3</sup>

### **Învățătura Sfântului Grigorie Palama despre Lumina lui Dumnezeu expresie a Tradiției Bisericii răsăritene**

Învățătura despre lumina dumnezeiască a ocupat, de la început, o poziție centrală în teologia ortodoxă,<sup>4</sup> iar Sfântul Grigorie Palama, în cuprinsul tuturor scrierilor sale, accentuează faptul că experiența Luminii sau slavei dumnezeiești, trăită de Părinții isihăști, este aceeași cu cea afirmată de Sfânta Scriptură și de Sfinții Părinți.<sup>5</sup> Întreaga Sfânta Scriptură și teologia patristică folosesc numeroși termeni și expresii despre lumina dumnezeiască sau chiar îl numesc pe Dumnezeu ca fiind lumină: „Întru lumina Ta vom vedea lumină” (Psalmul 35, 9); „Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții” (Ioan 8, 12); „Dumnezeu este lumină și nici un întuneric nu este întru El” (1 Ioan 1, 5). Mai multe teofanii prezentate în Sfânta Scriptură au ca notă distinctivă lumina orbitoare, ce însoțea prezența și Cuvântul lui Dumnezeu și la care omul nu putea privi. Este vorba de arătarea Domnului în rug, pe Muntele Horeb (*Ieșire* 3, 4) și în lumina apofatică a norului de pe Sinai, la primirea Legii (*Ieșire* 19, 4), sau la arătarea Mântuitorului Iisus Hristos într-o lumină care îl orbește pe Saul pe drumul Damascului (*Faptele Apostolilor* 9); Sfântul Arhidiacon Ștefan vede slava lui Dumnezeu și pe Hristos Domnul înainte de a fi martirizat (*Faptele Apostolilor* 7, 55). *Simbolul de Credință niceo-constantinopolitan* ni-L arată pe Fiul lui Dumnezeu ca fiind „Lumină din Lumină”. Dacă suntem

---

<sup>3</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, 13, trad. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în *Filocalia*, vol. VII, Ed. IBMBOR, București, 1977, p. 279.

<sup>4</sup> GEORGES MANTZARIDIS, *La doctrine de Saint Grégoire Palamas sur la déification de l'être humain*, în SAINT GREGOIRE PALAMAS, *De la déification de l'être humain*, traduit par M.-J. Monsaingeon et J. Paramelle, Editions L' Age d'Homme, Lausanne, 1990, p. 115.

<sup>5</sup> Pentru detalii asupra conceptului de lumină (φῶς) în tradiția patristică cf. GEORGE W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 1504-1507.

atenți la inmografia Bisericii Ortodoxe, vom vedea că Dumnezeu este cântat ca Lumină, mai des decât ca Iubire sau ca Înțelepciune.<sup>6</sup>

În *Luminânda de la Schimbarea la Față*, inmograful mărturisește: „*Cuvântule Cela ce ești lumina neschimbată, a Tatălui luminii nenăscut, întru arătata lumina Ta, astăzi în Tabor am văzut lumină pe Tatăl, lumină și pe Duhul, care aduce la lumină toată făptura*”.<sup>7</sup> După Sfântul Macarie Egipteanul, lumina aprinsă de Sfântul Duh în inimile creștinilor îi face pe aceștia să strălucească în fața Fiului lui Dumnezeu ca niște făclii: „...*lumina care strălucește în inimă descoperă o altă lumină, mai lăuntrică, mai tainică și mai adâncă. În această lumină, în această contemplare plină de dulceață afundându-se omul, nu mai este stăpân pe sine, devine ca un străin pentru lumea aceasta; iar acest lucru se face din cauza iubirii și desfătării care-l copleșește, din pricina tainelor celor ascunse care i se descoperă. În acel timp, omul fiind eliberat de povara celor trecătoare, ajunge la măsura desăvârșirii, curat și liber de păcat. Dar, după aceea, harul se arată mai puțin și vine vâlul puterii vrăjmașe. Harul strălucește doar în parte, iar omul se află pe o treaptă mai joasă de desăvârșire*”.<sup>8</sup> Iar Sfântul Simeon Noul Teolog mărturisește că Dumnezeu poate fi cunoscut numai prin energiile Sale și prin vederea luminii dumnezeiești: „*nu poate cineva cunoaște pe Dumnezeu altfel decât prin vederea luminii care iradiază din El ...Dumnezeu este lumină și vederea lui este ca o lumină*”.<sup>9</sup> În întreaga Tradiție a Bisericii poate fi observat acest adevăr: că Tatăl este Lumină, Cuvântul este Lumină și Sfântul Duh este Lumină. Se poate, de asemenea, observa că atunci când oamenii se învrednicesc să-L vadă pe Dumnezeu, atunci ei Îl percep ca Lumină. De aceea, Lumina lui Hristos este Lumina Dumnezeirii Sale. Nu este vorba de ceva creat, ci de Lumina care întotdeauna izvorăște din firea

---

<sup>6</sup> GEORGES MANTZARIDIS, *Art. cit.* p. 115.

<sup>7</sup> *Mineiul lunii August*, ediția a III-a, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1929, p. 84.

<sup>8</sup> SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, *Omilii duhovnicești*, VIII, 3, col. PSB, vol. 34, traducere de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, introducere, indici și note de prof. dr. N. Chițescu, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 127.

<sup>9</sup> SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursul etic 5*, în *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, ediția a II-a revăzută, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 243.

omenească a Cuvântului, pe care ucenicii s-au învrednicit s-o vadă pe Muntele Tabor.<sup>10</sup>

Sfântul Grigorie Palama, în scrierile sale, lămurește și aprofundează învățătura patristică despre lumina dumnezeiască, citându-i pe foarte mulți Sfinți Părinți: „*Dumnezeiescul Maxim scriind despre Melchisedec spune că harul acesta îndumnezeitor al lui Dumnezeu este necreat și pururea existent din Dumnezeu cel pururea existent. Iar în alte părți de multe ori îl numește lumina nenăscută și enipostatică (subzistență în ipostas), arătându-se celor vrednici, când se fac vrednici, dar nu ca venind atunci la existență. Acest sfânt numește acea lumină și lumina slavei negrăite și curăția îngerilor. Iar Macarie cel Mare o numește hrana celor netrupești, slava firii dumnezeiești, frumusețea veacului viitor, foc dumnezeiesc și ceresc, lumina negrăită și mintală, arvuna Duhului Sfânt (2 Corinteni 1, 22), untdelemn sfințitor al veseliei (Psalmul 49, 8).*”<sup>11</sup> În Omilia 34: *Despre lumina necreată*, Sfântul Grigorie Palama concluzionează în legătură cu urmarea predaniei patristice: „*Să fugim, așadar, de cei care, nu primesc tâlcuirile Părinților și încearcă să aducă pe cele potrivnice, și interpretează mânuind sensurile cuprinse în literă, depărtându-se însă de cugetul evlavios... Să ne ferim, așadar, de unii ca aceștia cu toată puterea și mai ales să fugim de cei care pun la îndoială cele evlavioase și mântuitoare, care sunt într-un cuget cu predania Sfinților Părinți*”.<sup>12</sup>

### **Lumina dumnezeiască - realitate transcendentă**

Călugării isihasti de la Sfântul Munte, nevoindu-se cu rugăciunea neîncetată, au ajuns la vederea Luminii dumnezeiești; această Lumină nu era interpretată ca un simbol creat al Slavei

---

<sup>10</sup> HIEROTHEOS VLACHOS, Mitropolit de Nafpaktos, *Sfântul Grigorie Palama Aghioritul*, traducere de Prof. Paul Bălan, Editura Bunavestire, Bacău, 2000, p. 324-325.

<sup>11</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 414.

<sup>12</sup> IDEM, *Omilia 34. La praznicul împărătesc al Schimbării la Față Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos. Despre lumina necreată*, 2, traducere de Parascheva Grigoriu, în SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. II, Editura Anastasia, București, 2004, p. 180.

dumnezeiești, ci ca un har, o energie divină necreată.<sup>13</sup> După învățăturile Sfântului Grigorie Palama, toți cei ce susțin că Lumina dumnezeiască este un simbol se împotrivesc Sfinților Părinți ai Bisericii, adică sunt împotriva celor ce sunt purtători ai Tradiției Ortodoxe, întrucât Sfinții Părinți, atât în imnurile și scrierile pe care le-au creat, o numesc inefabilă, necreată, veșnică, atemporală, neapropiată, fără hotar, infinită, nelimitată, invizibilă îngerilor și oamenilor, frumusețe arhetipală: „*Tot cel ce zice că lumina care a strălucit ucenicilor în Tabor este o nălucă și un simbol ce se face și se desface, și nu există cu adevărat, și susține că nu este o lucrare mai presus de toată înțelegerea, ci mai prejos de înțelegere, se împotrivește sigur mărturisirii sfinților. Căci aceștia, fie în cuvântări, fie în scrieri, o numesc negrăită, necreată, veșnică, netemporală, neapropiată, nemăsurată, nesfârșită, nehotărnicită, nevăzută de îngeri și de oameni, frumusețea arhetipică*”.<sup>14</sup> Varlaam de Calabria susținea împotriva călugărilor isihăști că: „*Lumina taborică, Lumina pe care Apostolii s-au învrednicit s-o vadă pe Muntele Taborului, a fost o simplă apariție și un simbol exterior, ceva ce acum este și acum nu mai este, precum fulgerul, și, de aceea, ea reprezenta energii comune înțelegerii raționale. Făcând aceste supoziții el susținea că filosofii, care emiteau idei prin intermediul înțelegerii lor intelectuale și al rațiunii, erau superiori prorocilor care avuseseră acces la această apariție și la acest simbol, care, așa precum Sfântul Augustin și toți filosofii scolastici afirmă că acum este și acum nu este, adică, altfel spus, este creată*”.<sup>15</sup> Sfântul Grigorie Palama răspunde acestuia că părinții isihăști experiază Lumina dumnezeiască ca har nematerial și astfel ca realitate, nu plăsmuire: „*Lumina subzistentă pe care o văd sfinții, în chip duhovnicesc, e subzistentă în ipostas (φῶς ἐνυποστάτως), cum ei înșiși mărturisesc, ca una ce există și nu e numai ceva simbolic, cum sunt fantomele plăsmuite potrivit împrejurărilor ce se nimeresc. Ei știu din experiență că este o luminare și un har nematerial și*

---

<sup>13</sup> GEORGES MANTZARIDIS, *Art. cit.*, p. 117.

<sup>14</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 417-418.

<sup>15</sup> HIEROTHEOS VLACHOS, *Op. cit.*, p. 311.

*dumnezeiesc, o lumină văzută în chip nevăzut și înțeleasă în chip necunoscut*”.<sup>16</sup>

Părintele Profesor Dumitru Stăniloae explică în ceea ce privește ideea de simbol, că trebuie făcute oarecare distincții. E un simbol care ține de natura lucrului simbolizat, și un simbol de altă natură.<sup>17</sup> De pildă, zorile sunt un simbol natural al soarelui, căci sunt din lumina lui. Simbolul de altă natură poate fi, iarăși, un lucru care subzistă de sine, sau unul care e numai iluzie, fantasmă, apariție fără realitate. De prima categorie e bunăoară leul, pentru un om tare, de a doua sunt anumite forme arătate profetilor, de pildă, secera văzută de Zaharia și altele asemenea. Simbolul natural e totdeauna cu și în natura de la care își are existența. Cel de altă natură și subzistând de sine nu poate fi totdeauna cu lucrul simbolizat, ci poate exista și mai înainte și după momentul în care e socotit simbol. În sfârșit, simbolul fără subzistență reală, produs de Providență numai pentru a exemplifica vreun alt lucru, nu există decât în momentul în care servește ca simbol. Nu există nici mai înainte, nici după aceea, pierind îndată cu desăvârșire.<sup>18</sup> Sfântul Grigorie Palama ne învață în acest sens că: *„Înțeleptul în cele dumnezeiești Maxim a numit lumina de la Schimbarea la Față a Domnului «simbol al teologiei» (al dumnezeirii) în sensul că ni se împărtășește pe măsura noastră, dar că ea ne îndreaptă spre ceva și mai înalt (ἀναλογικῶς καὶ ἀναγωγικῶς). Cum toate cele ce subzistă și se produc se numesc în teologia analogică și anagogică, în mod comun simboale, Sfântul Maxim a putut numi și el aici acea lumină simbol. Sfântul Maxim a declarat acea lumină simbol al dumnezeirii pentru contemplarea lui care privea la cele mai înalte. Dar pentru aceasta ea n-a fost pentru el plăsmuire și simbol inconsistent. Căci și pe Moise și pe Ilie îi declară dumnezeiescul Maxim «simboale», pe unul al judecății și pe celălalt al providenței. A făcut aceasta oare pentru că nu erau ei prezenți cu adevărat, ci au fost plăsmuiți și ei în chip simbolic? Dar Petru? Oare nu e simbol al credinței celui ce vrea să-l*

---

<sup>16</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, 8, în *Filocalia*, vol. 7, p. 273.

<sup>17</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 98.

<sup>18</sup> IBIDEM, p. 98-99.

*contemple, urcându-l la un înțeles mai înalt? Sau nu e Iacob simbol al nădejzii și Ioan al iubirii? Și însuși muntele pe care urcându-l Hristos, «se arată, cum zice același Maxim, celor ce-L pot urma, în chipul lui Dumnezeu, în Care a fost înainte de a fi lumea», nu este și el simbol al urcușului prin toată virtutea? Vezi ce a fost lumina ce a înconjurat pe ucenici acolo? În această lumină văzându-L frunțașii apostolilor pe Domnul schimbat la față «s-au mutat din trup în Duh mai înainte de a sfârși viața în trup»<sup>19</sup>.*

La fel cum soarele luminează lumea prin strălucirea sa naturală, Dumnezeu luminează oamenii prin energiile naturale ale harului Său. Recurgând la istoria Revelației divine, Palama descoperă numeroase elemente prin care Dumnezeu Se revelează oamenilor ca lumină. Teofaniile Vechiului Testament, strălucirea feței lui Moise, viziunea lui Ștefan, primul martir și, mai întâi de toate, lumina Schimbării la Față a lui Hristos pe Muntele Tabor sunt diverse forme ale strălucirii naturale a lui Dumnezeu, făcute oamenilor. Dumnezeu prin natura sa nevăzută și imparticipabilă devine vizibil în duh și participă în lume prin energiile sale.<sup>20</sup>

Sfântul Grigorie Palama respinge încercările lui Varlaam de a interpreta învățătura părinților isihaiști despre vederea luminii într-un mod material. Lumina divină nu este materială, spune Sfântul Grigorie, nu a fost nimic perceptibil în cazul luminii care i-a iluminat pe apostoli pe Muntele Taborului.<sup>21</sup> Această lumină nu este acea lumină a simțurilor, și nici cei ce o văd nu o văd simplu cu ochii simțirii, ci sunt pregătiți prin puterea Duhului Sfânt.<sup>22</sup> „Această lumină (φῶς) sau iluminare (ἐλλάμψις) poate fi definită drept caracterul văzut al dumnezeirii, al energiilor sau al harului în care Dumnezeu Se face cunoscut. Ea nu este de ordin intelectual, cum este uneori luminarea înțelegerii luată în sens alegoric și abstract. Ea nu este nici o realitate de ordin sensibil. Totuși, această lumină umple în același timp înțelegerea și

---

<sup>19</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, 21-22, în *Filocalia*, vol. 7, p. 291-293.

<sup>20</sup> GEORGES MANTZARIDIS, *Art. cit.*, p. 116.

<sup>21</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Împotriva lui Achindin*, 13, în PG 150, 818.

<sup>22</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Omilia 34. Despre lumina necreată*, 13, p. 190.



*simțurile, descoperindu-se omului întreg și nu numai uneia dintre facultățile sale. Lumina dumnezeiască, fiind un dat al experienței mistice, depășește în același timp simțurile și înțelegerea. Ea este imaterială și nu are în ea nimic sensibil*.<sup>23</sup> Lumina Schimbării la Față a Domnului nu este așadar circumscrisă și nici nu se desparte, nici nu cade sub puterea simțurilor, deși a fost văzută cu ochi trupești,<sup>24</sup> „și pentru puțină vreme, în strămtorarea de pe vârful muntelui, însă, precum am spus, s-au mutat slujitorii Domnului de la trup la duhul, prin prefacerea simțurilor pe care a lucrat-o în aceștia *Însuși Duhul Sfânt*”.<sup>25</sup> Sfântul Grigorie Palama continuă în acest sens, spunând: „Ceea ce nefiind în stare să mai vadă precum aceia cei ce astăzi, hulind această lumină, socotesc că cei aleși dintre Apostoli au văzut lumina Schimbării la Față a Domnului, prin puterea simțurilor și printr-o putere zidită, și prin aceasta încearcă să tragă în jos către făptură, nu numai lumina aceea, slava și Împărăția lui Dumnezeu, ci și puterea Duhului Sfânt”.<sup>26</sup> Lumina divină necreată este slava lui Dumnezeu și Împărăția Sa (Matei 16, 28): „...auzind de lumina Schimbării la Față a Domnului de pe munte, cea văzută de ochii apostolilor, o trag în jos la starea de lumină percepută prin simțuri și zidită, și o coboară la aceasta pe cea care este nematerialnică, neînserată și veșnică, fiindcă ei înșiși petrecând în cele de jos, nu pot cu nici un chip să cugete nimic dintre cele mai presus de cele pământești. De aceea El *Însuși împotriva acestui fapt, a arătat-o mai dinainte proniator ca nezidită și numind-o pe aceasta Împărăția lui Dumnezeu. Căci nu este Împărăția lui Dumnezeu supusă și zidită, căci este singură între toate care nu este stăpânită și atârnată, dincolo de orice timp și orice veac și nici nu are Împărăția lui Dumnezeu începătorie care să o înceapă sau sfârșit sub veacuri sau timp. Însă credem că ea este moștenirea celor mântuiți*”.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> VLADIMIR LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere, studiu introductiv și note de Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1993, p. 251.

<sup>24</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Omilia 34. Despre lumina necreată*, 8, p. 185.

<sup>25</sup> IBIDEM, 34, 8, p. 185.

<sup>26</sup> IBIDEM, 34, 8, p. 185.

<sup>27</sup> IBIDEM, 34, 12, p. 188-189.

## Dumnezeiasca lumină, slava Preasfintei Treimi

Lumina dumnezeiască văzută de isihăști ține ființial (οὐσιωδῶς), natural (φυσικῶς), de Dumnezeu, dar nu e însăși natura Lui. E o putere ființială, ca bunătatea, viața și celelalte: „*Toți, deci, cunosc azi prin «lumina ce luminează în întuneric» (Ioan 1, 5), mai bine decât cei admirați odinioară pentru înțelepciunea lor, că Dumnezeu e mai presus de simțuri; și nu admit cătuși de puțin ca El să fie caracterizat și plăsmuit după chipul lucrurilor. Cum ai îndrăznit atunci să le arunci o așa de mare ocară ucenicilor Evangheliei, celor care au auzit cu urechea lor cuvintele predate de Dumnezeu și au fost învățați prin guri întărite de limbile de foc ale Duhului; celor pe care nu îngeri, nici om, ci Însuși Domnul i-a învățat prin gura Sa preamărită? «Căci Fiul Cel unul născut care este în sânul Tatălui, Acela a spus» (Ioan 1, 18). Cum ai îndrăznit să spui celor aleși din tot neamul, «neamului cel sfânt» (1 Petru 2, 2), Bisericii lui Dumnezeu, că socotesc sensibilă ființa lui Dumnezeu, având chip, volum și calitate și amestecându-se ca lumina cu aerul, care ar primi o emanație din ea și ar circumscrie această lumină spațial și sensibil?»<sup>28</sup> În *Tratatul III din Triada I* din *Apărarea sfinților isihăști*, Sfântul Grigorie Palama spune în acest sens: „*Ceea ce s-a învrednicit să vadă (Lumina) n-o socotește pur și simplu natură a lui Dumnezeu. Căci precum provine din suflet viața în trupul neînsuflețit, și numim și viața aceasta suflet, deși știm că e altceva decât sufletul care e în noi și procură viața, tot așa provine în sufletul purtător de Dumnezeu lumina de la Dumnezeu, Care e sălășluit în el*”<sup>29</sup> Cu toate acestea ei nu pot vedea ființa lui Dumnezeu, care e neapropiată, neîmpărtășibilă și necuprinsă, ci numai energiile, lucrările Sale necreate, prin care Dumnezeu Treime vine în legătură personală, reală, cu lumea.<sup>30</sup>*

Lumina și slava dumnezeiască nu e numai a unei Persoane, ci a tuturor Celor trei, pentru că e a naturii dumnezeiești. „*Energia*

---

<sup>28</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, 5, în *Filocalia*, vol. VII, p. 268-269.

<sup>29</sup> Traducere în limba română de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 303.

<sup>30</sup> Prof. univ. dr. GHEORGHIOS MARTZELOS, *Sf. Grigorie Palama și noua teologie occidentală*, în „Rost. Revistă de cultură creștină și politică”, an 2007, nr. 5, p. 36.

*divină manifestată ca lumină necreată este percepută de către sfinți în mod enipostasiat. Adică ea manifestă întreaga Treime, fiindcă Dumnezeu Tatăl lucrează prin Fiul în Duhul Sfânt*.<sup>31</sup> De aceea ea nu se poate vedea prin puterea omenească oricât ar fi de mare, nici prin ajutor îngeresc, ci numai prin puterea dumnezeiască. „*Vederea Luminii necreate reprezintă contemplarea slavei lui Dumnezeu în Trupul îndumnezeit al Cuvântului, cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi. Vederea acestei transcendențe nu se înfăptuiește prin lucrările naturale ale simțurilor, ci prin imprimarea lor de către Duhul dumnezeiesc lucrător în ele*”.<sup>32</sup> Sfântul Grigorie Palama vorbind de lumina dumnezeiască, a subînțeles-o totdeauna ca manifestare a lui Dumnezeu Cel Personal sau Tripersonal.<sup>33</sup> Însuși faptul că vederea luminii dumnezeiești echivalează cu o unire cu Dumnezeu, iar unirea aceasta e o unire din iubire, de care sufletul se umple tot mai mult, prin împlinirea poruncilor Lui sau a voii Lui, arată că întâlnirea cu Dumnezeu în lumină este o unire sau o întâlnire între credincios și Dumnezeu în iubire, ca între persoană și Persoană, o unire sau o întâlnire în care persoanele sunt întregi și totuși nu se confundă.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> LUCIAN TURCESCU, *Sfântul Grigorie Palamas și Teologia Trinitară*, în „*Studii Teologice*”, seria a II-a, an XLVII (1995), nr. 4-6, iulie-decembrie, p. 68.

<sup>32</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, nota 129 la SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 188.

<sup>33</sup> „*Lumina nu e decât deschiderea unei persoane spre alte persoane, deschiderea spre care se cere persoana. Dar dacă persoanele umane sunt mâinate lăuntric spre deschiderea spre lumină înseamnă că ele au ca fundament care le-a creat și le susține cu această tendință, comuniunea treimică de Persoane, ca veșnică și supremă deschidere reciprocă în lumina iubirii. Toate zâmbetele de lumină ce și le dăruiesc oamenii și prin care își imprimă viața de bucurie și de sărbătoare se hrănesc din zâmbetul luminos mai presus de înțelegere și invizibil, dar simțit de care se bucură în supremă fericire Persoanele Treimice, căci însăși structura personală deci iubitoare și zâmbitoare sau interpersonală a oamenilor își are originea în structura comuniunii desăvârșite a comuniunii dumnezeiești tripersonale*” (Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe*, în «*Ortodoxia*», an XXVIII (1976), nr. 3-4, p. 441).

<sup>34</sup> IBIDEM, p. 440.

## Posibilitate omului de a vedea Lumina dumnezeiască a Preasfintei Treimi

Pentru Palama îndumnezeirea omului nu e, simplu, o stare morală la care poate ajunge omul cu ajutorul filosofiei despre Dumnezeu, ci o realitate plină de har care presupune curăția inimii și este împlinită prin împărtășirea de energiile necreate ale dumnezeirii.<sup>35</sup> De aceea „cei curați cu inima” văd în mod real pe Dumnezeu, după cuvântul Domnului din Fericiți: „*Fericiți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu*” (Matei 5, 8). Pentru a vedea Lumina dumnezeiască cu ochii trupești, așa cum au văzut-o ucenicii Domnului pe Muntele Tabor, trebuie să ne împărtășim din această lumină,<sup>36</sup> să fim preschimbați de ea într-o măsură mai mică sau mai mare.<sup>37</sup> Experiența mistică presupune deci o schimbare a firii noastre, preschimbarea prin har.<sup>38</sup>

Trebuie să subliniem faptul că Dumnezeu este, și rămâne, transcendent și inaccesibil după fire, și că nici oamenii, nici îngerii nu pot nici să-L cunoască după ființa sa, nici să participe la aceasta.<sup>39</sup> Dar, Dumnezeu păstrează o legătură reală și directă cu lumea prin intermediul energiilor Sale necreate, reflexe ale naturii divine necreate, și deci și ele, de asemenea necreate. Cunoașterea imediată și personală a lui Dumnezeu poate fi atinsă numai printr-o comuniune mistică cu El; astfel, adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu de către om este cu atât mai deplină, cu cât acesta se află pe o treaptă duhovnicească tot mai înaltă.

Sfântul Grigorie Palama spune că lumina dumnezeiască văzută într-un mod mai presus de înțelegere, este mai presus de teologia prin negație și nu poate fi văzută decât prin puterea Duhului Sfânt. Iar aceasta întrucât se depășește în sens pozitiv și nu prin simpla negare toate cele ce sunt adică toate cele create

---

<sup>35</sup> GEORGES MANTZARIDIS, *Art. cit.*, p. 117.

<sup>36</sup> Cf. și JEAN MEYENDORFF, *Palamas*, în *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Tome XII, I<sup>ère</sup> Partie, Beauchesne, Paris, 1984, col. 96-97.

<sup>37</sup> IDEM, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Éditions du Seuil, Paris, 1959, p. 243.

<sup>38</sup> VLADIMIR LOSSKY, *Op. cit.*, p. 253.

<sup>39</sup> Cf. și ROBERT E. SINKEWICZ, *Gregory Palamas*, în *La Théologie Byzantine et sa tradition*, vol. II, sous la direction de CARMELO GIUSEPPE CONTICELLO et VASSA CONTICELLO, Brepols, 2002, p. 156-157.

pentru a căror percepere sunt făcute simțurile noastre și pentru a căror înțelegere e întocmită mintea noastră.<sup>40</sup>

Sfântul Grigorie Palama a arătat că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu nu se definește nici prin catafatism și nici prin apofatism, ci prin experiența personală a luminii necreate. Această trăire negrăită a luminii oferă nevoitorului adevărata arvună și pregustare a comuniunii lui cu Mântuitorul Iisus Hristos.<sup>41</sup> Fără îndoială, în această relație Dumnezeu este Acela care face prima mișcare către om ca „*să-i arate la ce înălțime îl va ridica*”.<sup>42</sup> Deci Dumnezeu nu este văzut de spiritualitatea răsăriteană ca un obiect de cunoaștere, ci ca un Dumnezeu ce Se revelează. Pericolul care-l presupune posibilitatea cunoașterii interioare a Ființei divine este mare. Dacă Dumnezeu nu s-ar manifesta în energii și ființa Sa ar deveni accesibilă și s-ar putea lăsa cunoscut la un moment dat, atunci „*vederea esenței divine ar fi încoronarea unei gnoze intelectuale*”.<sup>43</sup> Dimpotrivă, cazul apostolilor aleși de Hristos dintre oamenii simpli și neînvățați este cel mai bun cu putință. Palama a mers până acolo încât a afirmat că „*nu numai în Ipostasul Dumnezeu-omului firea umană este înălțată mai presus de cetele îngerești, ci și omul însuși e în stare să devină mai presus de îngeri prin lumina harică*”.<sup>44</sup> În această privință calea negativă și cea pozitivă, apofatică și catafatică, reprezintă un mod de gândire simplist și nedesăvârșit, o abordare prin speculație, și aceasta datorită faptului că se nasc „*tocmai din nevederea lui Dumnezeu*”.<sup>45</sup> Ei bine, teologia Sfântului Grigorie este una a

---

<sup>40</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Semnificația Luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisercii Ortodoxe*, în *Revista Ortodoxia*, an XXVIII (1976), nr. 3-4, p. 435.

<sup>41</sup> Î.P.S. IRINEU POPA, *Experiența tainică a luminii dumnezeiești în mistica Sfântului Grigorie Palama*, în „Teologie și viață isihastă în opera Sfântului Grigorie Palama”, ediție îngrijită de Pr. conf. dr. Picu Ocoleanu și Pr. asist. dr. Nicolae Răzvan Stan, colecția „Studia Theologica”, vol. 2, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2010, p. 29.

<sup>42</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt despre economia după trup a Domnului nostru Iisus Hristos*, în *Scrieri II*, Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 231.

<sup>43</sup> VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Prof. dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 135.

<sup>44</sup> CIPRIAN KERN, *Antropologia Sfântului Grigorie Palama*, trad. Pr. Marcel Coja, București, 2007, p. 318.

<sup>45</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Filocalia*, vol. VII, p. 297.

experienței mistice și a vederii lui Dumnezeu nemijlocit de ceva.<sup>46</sup> În această unire nevoitorul cunoaște pe Dumnezeu în iubire *față către față*, fără ca Dumnezeu, „*chiar în unire*”,<sup>47</sup> să fie cunoscut în ființa Sa.<sup>48</sup> Omul nu face numai o operație intelectuală de negare, nici nu rămâne mut în fața apofaticului, ci vede că are de cunoscut la infinit. Părintele Stăniloae este de părere că Dumnezeu „*îl ridică pe cel înduhovnicit în întunericul supraluminos al existenței Sale pline de mister ...și cunoaște necunoscutul care este întunericul neînțeles al luminii supraevidente*”.<sup>49</sup>

Ca lumină – principiu al manifestării – harul nu poate rămâne în noi imperceptibil. Noi nu putem să nu-L simțim pe Dumnezeu dacă firea noastră este în stare de sănătate duhovnicească. Nesimțirea în viața lăuntrică este o stare anormală. Trebuie să știi să îți recunoști propriile stări și să judeci fenomenele vieții mistice.<sup>50</sup> Lumina dumnezeiască devine principiul trezviei noastre: în ea Îl cunoaștem pe Dumnezeu și ne cunoaștem pe noi înșine: „*Cei care și-au curățit inima prin sfânta isihie văd în ei înșiși ca într-o oglindă pe Dumnezeu, întrucât cu ei se amestecă în chip negrăit Lumina mai presus de simțire și de minte*”.<sup>51</sup>

Sfântul Grigorie Palama, deși susține mereu că mintea iese din sine când vede lumina dumnezeiască, admite și o autoprivire a sa în acele clipe:<sup>52</sup> „*Iar dacă se vede și pe sine, e drept că se vede ca altceva, dar nu privește la altceva și nu vede numai chipul propriu, ci strălucirea lui Dumnezeu întipărită de har în chipul propriu, strălucire ce întregește puterea minții de a se depăși pe sine și desăvârșește unirea cu cele mai înalte și mai presus de înțelegere. Căci prin ea mintea vede pe Dumnezeu în Duhul mai*

---

<sup>46</sup> Î.P.S. IRINEU POPA, *Art. cit.*, p. 31.

<sup>47</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 285.

<sup>48</sup> Î.P.S. Irineu POPA, *Art. cit.*, p. 31.

<sup>49</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Despre sfânta lumină*, Nota 511, în *Filocalia*, vol. VII, p. 338.

<sup>50</sup> VLADIMIR LOSSKY, *Teologia mistică*, p. 254.

<sup>51</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Fecioara Maria - prototip al vieții isihaste*, în *Scrieri II*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 207.

<sup>52</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, p. 285.

bine decât îl poate vedea ca om.<sup>53</sup> Ci, curățindu-se de patimile cele rele și depășind prin rugăciune stăruitoare și nematerială orice cunoștință, se învrednicesc de vederea lui Dumnezeu ca unii ce nu se lasă amăgiți de astfel de raționamente și nu încetează de a fi cu luare aminte la ei înșiși”<sup>54</sup>. Ea cercetează adâncimile ființei care intră în unire cu Dumnezeu, ea se face acesteia judecată a lui Dumnezeu înaintea Judecâții de Apoi.<sup>55</sup>

Vederea Luminii dumnezeiești nu este o contemplare intelectuală „că ultimul nostru scop nu este doar o contemplare intelectuală a lui Dumnezeu, ci restaurarea omului întreg, suflet și trup, fericirea ființelor umane care vor vedea pe Dumnezeu față către față, în deplinătatea naturii lor create”<sup>56</sup>. Astfel, Sfântul Grigorie Palama spune: „Căci dacă se va împărtăși atunci și trupul împreună cu sufletul de bunătățile tainice, se împărtășește și acum, după putere, de harul dăruit în chip tainic și negrăit de Dumnezeu minții curățite, și-și însușește și el cele dumnezeiești potrivit cu sine. Astfel se preschimbă și se sfințește, dar nu se omoară prin deprindere partea pătimitoare a sufletului. Iar aceasta, fiind comună sufletului și trupului, se sfințesc și înclinările și lucrările trupului”<sup>57</sup>. Palama descrie astfel această stare: „cel ce are parte de activitatea dumnezeiască și s-a schimbat cu schimbarea dumnezeiască, este el însuși ca o lumină, e împreună cu lumina și

---

<sup>53</sup> Părintele Dumitru Stăniloae comentează astfel aceste cuvinte: „Pe când Varlaam închidea mintea în vederea ei proprie, Palama vedea în minte strălucirea lui Dumnezeu care a luat chip în ea; se vedea și pe ea, sau ea însăși se vedea și pe sine, dar tot prin Duhul, nu prin simpla putere naturală a ei; vedea în ea și strălucirea lui Dumnezeu întregind-o și desăvârșind unirea ei cu Dumnezeu. Se vedea în cea mai fericită comuniune. S-ar putea spune că mintea care a ajuns la puțința de a se vedea deplin pe ea însăși și de a fi fericită în această vedere, nu se vede despărțită de Dumnezeu, Cel mai întregitor partener de comuniune. De fapt, așa cum omul se cunoaște cu mult mai bine când se vede în comuniune cu altul, la fel, dar nesfârșit mai fericit și mai deplin se vede pe sine în comuniune cu Dumnezeu” (Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Nota 373*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 276).

<sup>54</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, 11, în *Filocalia*, vol. VII, p. 276.

<sup>55</sup> VLADIMIR LOSSKY, *Teologia mistică*, p. 262.

<sup>56</sup> IDEM, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere Anca Manolache, Editura Humanitas, București, 1998, p. 56.

<sup>57</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul Aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 420-421.

*împreună cu lumina vede în chip conștient cele care fără acest atât de mare har sunt nearătate pentru toți, ajungând nu numai mai presus de simțurile trupești, ci și mai presus de orice din cele cunoscute de noi prin puterea noastră naturală. Căci pe Dumnezeu îl văd cei curați cu inima, potrivit fericirii nemincinoase spuse de Domnul (Matei 5, 8), care fiind lumină, locuiește și Se arată celor ce-L iubesc pe El”.*<sup>58</sup>

Această experiență e superioară cunoștinței și e potrivit să se numească chiar neștiință, nu numai pentru că, primindu-se prin puterea Duhului, reprezintă un plus cantitativ și calitativ ce depășește orice cunoștință posibilă puterilor noastre naturale, ci și pentru că nu e o cunoaștere prin concepte:<sup>59</sup> „Deci și văzând, chiar prin vedere cunosc că lumina aceea este mai presus de vedere. Cu cât mai mult nu cunosc deci pe Dumnezeu, care se arată prin ea?”<sup>60</sup> Deci lumina aceea e supraconceptuală, dar sugerează concepte și imagini, așa cum contemplarea ființei iubite în clipele de extaz e mai presus de concepte, însoțite de conștiința transparenței lor, sau al caracterului lor simbolic:<sup>61</sup> „Oare Moise, desfăcându-se de toate lucrurile văzute<sup>62</sup> și de toate cugetările care contemplă și depășind vederea locului și pătrunzând în întuneric, n-a văzut în el nimic? Dar a văzut cortul imaterial pe care l-a arătat celor de jos prin imitație materială”<sup>63</sup>.

De aceea pe drept cuvânt, observa Părintele Dumitru Stăniloae, Sfântul Grigorie Palama spune că lumina dumnezeiască văzută într-un mod mai presus de înțelegere, este mai presus de teologia prin negație și nu poate fi văzută decât prin puterea Duhului Sfânt. Iar aceasta întrucât ea depășește în sens pozitiv și nu prin simpla negare toate cele ce sunt, adică toate cele create, pentru a căror percepere sunt făcute simțurile noastre și pentru a

---

<sup>58</sup> IDEM, *Fecioara Maria - prototip al vieții isihaste*, p. 213.

<sup>59</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, p. 292.

<sup>60</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, 56, în *Filocalia*, vol. VII, p. 339.

<sup>61</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, p. 296.

<sup>62</sup> IDEM, *Nota 501*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 335.

<sup>63</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, 55, în *Filocalia*, vol. VII, p. 335.



căror înțelegere e întocmită mintea noastră.<sup>64</sup> „Căci e neștiință în înțeles de depășire, adică e mai presus și de neștiință. Deci această unire e ceva unic și orice numire i-ar da cineva, fie unire, fie vedere, fie simțire, fie cunoștință, fie înțelegere, fie iluminare, ea nu e, propriu-zis, nici una din acestea, sau numai ei i se cuvin propriu-zis acestea”.<sup>65</sup>

Teologia Luminii nu este o metaforă, o ficțiune literară care împrumută o mască emfatică unui adevăr abstract.<sup>66</sup> Ea nu este nici o doctrină, la drept vorbind, în sensul în care doctrina înseamnă un sistem intelectualist ce tinde să înlocuiască realitățile experienței prin concepte abstracte:<sup>67</sup> „Atunci când omul adevărat iese, potrivit proorocului [David], la lucrarea lui adevărată (Psalmul 103, 23) și folosindu-se de lumină ca de o cale, urcă sau e ridicată pe munții cei veșnici (Psalmul 75, 5). Iar în această lumină se face, o minune!, văzătoare a celor mai presus de lume”.<sup>68</sup>

Sfântul Grigorie Palama „pune mare accent în scrierile sale pe unitatea psiho-fizică a omului, opunându-se cu toată puterea sa dualismului, și implicit spiritualismului platonice, ale antropologiei varlaamite. Pe această unitate se fundamentează atât capacitatea omului de a pune în practică metoda isihastă psiho-fizică de rugăciune, cât și transformarea trupului ca urmare a conformității tot mai accentuate – transformare care survine pe măsură ce credinciosul înaintează în rugăciunea curată – a omului întreg – trup și suflet – cu harul lui Dumnezeu”.<sup>69</sup>

Dar lumina aceasta, deși nu e sensibilă, deși e spirituală, se răspândește din suflet în afară, pe fața și pe trupul celui ce o are înăuntru. Cine nu știe că o bucurie din suflet umple fața și ochii de

---

<sup>64</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Art. cit.*, p. 435.

<sup>65</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, 33, în *Filocalia*, vol. VII, p. 306.

<sup>66</sup> VLADIMIR LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 61.

<sup>67</sup> IBIDEM.

<sup>68</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tratat în formă de epistolă către preaugusta între monahii Xeni*, în *Scrieri II*, Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 393.

<sup>69</sup> Pr. prof. univ. dr. VASILE CITIRIGĂ, *Participarea trupului omenesc la rugăciune, în viziunea Sfântului Grigorie Palama*, în „Teologie și viață isihastă în opera Sfântului Grigorie Palama”, p. 185-186.

o lumină care e deosebită de lumina fizică:<sup>70</sup> „Astfel strălucea fața lui Moise, de lumina lăuntrică a minții ce se revărsa și pe trup”.<sup>71</sup>

Astfel trupul devine posibilitate de manifestare exterioară a sufletului, existând o sinergie perfectă între cele două: „Dar nu numai că trupul nu este separat de suflet o dată cu înaintarea omului spre Dumnezeu, ci darurile primite prin și în rugăciune se manifestă prin trup... Deci aceste harisme acționează prin intermediul trupului, ceea ce dezvăluie unitatea dintre suflet și trup și contrazice lipsa de simțire a trupului în procesul experienței lui Dumnezeu”.<sup>72</sup>

### **Vederea slavei lui Dumnezeu, arvună a vederii «față către față» în Împărăția lui Dumnezeu**

Evenimentul Schimbării la Față a Mântuitorului Iisus Hristos este garanția vederii lui Dumnezeu *față către față* de către oameni, în veacul viitor.<sup>73</sup> Vederea lui Dumnezeu *față către față* nu înseamnă pentru Palama vederea ființei lui Dumnezeu, ci a slavei Sale.<sup>74</sup> Lumina necreată care strălucea din Persoana Mântuitorului Iisus Hristos la Schimbarea la Față nu era o putere nevăzută impersonală, ci o energie personală concretă a Cuvântului lui Dumnezeu: lumina de pe Tabor este vizibilă și pentru părinții isihaiști în experiențele lor mistice și este aceeași pe care o vor vedea toți cei din Împărăția lui Dumnezeu în veacul viitor: „În felul acesta numărați între alte multe lumina aceea, care se înveșnicește cu sfinții, slava firii dumnezeiești, frumusețea veacului viitor și statornic, împărăția fără de început și fără de sfârșit a lui Dumnezeu”.<sup>75</sup>

Schimbarea la Față, garanție a vederii lui Dumnezeu *față către față*, cuprinde pentru Sfântul Grigorie Palama, ca de altfel și

---

<sup>70</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, p. 289.

<sup>71</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Apărarea Sfinților isihaiști*, Cuv. III, triada I, ediție critică Panaghiotis Chrestou în colaborare cu John Meyendorff, Tesalonic, 1962, vol. I, p. 438.

<sup>72</sup> Pr. prof. univ. Dr. VASILE CITIRIGĂ, *Art. cit.*, p. 187.

<sup>73</sup> GEORGIOS MANZARIDIS, *Art. cit.*, p. 136.

<sup>74</sup> IBIDEM, p. 135-136.

<sup>75</sup> Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, 54, în *Filocalia*, vol. VII, p. 333..

pentru Părinții Bisericii, o semnificație eshatologică profundă: Sfântul Grigorie, după învățătura Părinților care l-au precedat, găsește în aceasta desăvârșirea promisiunii Mântuitorului asupra celei de a doua veniri a Sa în slavă. „*De altfel, cum observa Palama, venirea Împărăției lui Dumnezeu nu este rezultatul unei deplasări spațiale, ci a unei manifestări. Împărăția lui Dumnezeu este prezentă pretutindeni. Atunci când credinciosul este pregătit așa cum se cuvine, el primește prin harul lui Dumnezeu manifestarea slavei Împărăției*”.<sup>76</sup> Împărăția lui Dumnezeu se manifestă ca prezență reală, putând fi trăită încă din viața aceasta: „*«Sunt unii, dintre cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu venind cu putere și cu slavă multă» (Luca 9, 27). Dar pretutindeni este Împăratul și pretutindeni este Împărăția Lui, astfel încât este clar că venirea Împărăției Lui nu se arată a fi altundeva sau într-un loc oarecare, ci este descoperită prin puterea dumnezeiescului Duh; pentru care pricină se și spune că va veni cu putere*”.<sup>77</sup> Ființa umană poate deci deja din viața aceasta să intre în comuniunea slavei eshatologice a Împărăției lui Dumnezeu și să primească garanția vederii față către față: „*Vederea descoperită Apostolilor pe Tabor n-a mai fost însă o astfel de lumină simbolică, ce se naște și pierie, căci ea e slava venirii a doua a lui Hristos, cea care va străluci continuu peste cei vrednici în veacul nesfârșit*”.<sup>78</sup> Astfel vederea față către față care a început din viața aceasta se va desăvârși în Împărăția lui Dumnezeu. Dar în veacul viitor vederea Luminii dumnezeiești de către sfinți tot nu va avea un caracter static, ci aceștia vor crește neîntrerupt în vederea Luminii. „*De aceea, Împărăția lui Dumnezeu înseamnă participarea la slava necreată a Dumnezeului Treimic, la vederea Luminii Celei necreate. Experierea Luminii necreate este o pregustare a vieții celei veșnice*”.<sup>79</sup> Iar dacă, spune Sfântul Grigorie Palama, „*Schimbarea la Față a Domnului pe Tabor, fiind preludiul viitoareii arătări văzute a lui Dumnezeu, au privit-o Apostolii cu ochii trupului, de ce n-ar privi cei curați cu inima*

<sup>76</sup> GEORGIOS MANZARIDIS, *Art. cit.*, p. 136.

<sup>77</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Omilia 34. Despre lumina necreată*, 7, p. 184.

<sup>78</sup> IDEM, *Apărarea sfinților isihaști*, III, I, traducere Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 307.

<sup>79</sup> HIEROTHEOS VLACHOS, *Op. cit.*, p. 327.

*preludiul și arvuna arătării lui Dumnezeu în minte, cu ochii sufletului?”<sup>80</sup>*

## **Concluzii**

Sfântul Grigorie Palama accentuează, în scrierile sale, faptul că experiența Luminii sau slavei dumnezeiești, trăită de Părinții isihăști, este aceeași cu cea afirmată de Sfânta Scriptură și de Sfinții Părinți.

În întreaga Tradiție a Bisericii poate fi observat acest adevăr: că Tatăl este Lumină, Cuvântul este Lumină și Sfântul Duh este Lumină. Se poate, de asemenea, observa că atunci când oamenii se învrednicesc să-L vadă pe Dumnezeu, atunci ei îl percep ca Lumină. Lumina văzută de isihăști nu este nici sensibilă, nici inteligibilă, ci este supraconceptuală și suprasensibilă. În timp ce lumina sensibilă ne revelează obiectele care cad sub simțurile noastre, iar lumina intelectuală servește la descoperirea adevărului care este în gândire, lumina văzută de isihăști este divină și necreată; această Lumină nu era interpretată ca un simbol creat al Slavei dumnezeiești, ci ca un har, o energie divină necreată. Sfântul Grigorie Palama respinge încercările lui Varlaam de a interpreta învățătura părinților isihăști despre vederea luminii într-un mod material. Lumina divină nu este materială, spune Sfântul Grigorie Palama; nu a fost nimic perceptibil în cazul luminii care i-a iluminat pe apostoli pe Muntele Taborului,

Adevărata cunoaștere nu vine din cunoașterea lucrurilor din lume, ci din unirea minții cu Dumnezeu în rugăciune, printr-un efort ascetic continuu de despățimire și rugăciune neîncetată. Numai prin mintea curățită de patimi ea devine transparentă și omul poate vedea în mod real energia necreată ce iradiază din Dumnezeu.

Sfântul Grigorie Palama a arătat că dreapta cunoaștere a lui Dumnezeu nu se definește nici prin catafatism și nici prin apofatism, ci prin experiența personală a luminii necreate. Această trăire negrăită a luminii oferă nevoitorului adevărata arvună și pregustare a comuniunii lui cu Mântuitorul Iisus Hristos. Starea

---

<sup>80</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Apărarea sfinților isihăști*, III, I, traducere Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE în *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 319.

dobândită de vederea luminii divine este o stare de unire cu Dumnezeu de cunoașterea mai presus de cunoaștere, ce depășește teologia prin negație. Dumnezeu este văzut ca un necuprins personal, nu impersonal.

De experiența vederii luminii dumnezeiești se bucură toată ființa umană, trup și suflet, încă de pe acum, ca arvună a vederii „față către față” în veacul viitor. Este o cunoaștere prin participare nu prin imitare exterioară. Această lumină este manifestare vizibilă a harului necreat care izvorăște din Ființa lui Dumnezeu și care îl îndumnezeiește pe om devenind asemenea cu Dumnezeu după har.

***Abstract: Uncreated Divine Light that God Dwells in Eternity in the Teaching of St. Gregory Palamas***

We try in these pages to present a overview on the theology of Saint Gregory Palamas. His approach show that the knowledge of God came from a personal experience, from an continuus ascetic effort and from the relentless pray. Only with a clean mint and soul the human belever cant see the true lith that springs from God's essence.

# FENOMENUL GLOBALIZĂRII ÎN ÎNVĂȚĂTURĂ SOCIALĂ A BISERICII OCCIDENTALE<sup>1</sup>

Prof. Univ. Dr. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU<sup>2</sup>

**Cuvinte cheie:** *globalizare, doctrină socială, Biserica Romano-Catolică, papalitatea*

**Keywords:** *globalization, social doctrine, Roman-Catholic Church, papacy*

Globalizarea este un fenomen multidimensional complex, care a adus transformări majore peste tot în lume din punct de vedere economic, politic, social, cultural, religios și antropologic. În Franța, globalizarea este cunoscută sub numele de *mondialisation* sau *globalisation*,<sup>3</sup> în țările vorbitoare de spaniolă *mundialización* sau *globalización*, iar germanii o numesc *globalisierung*.<sup>4</sup> Globalizarea a devenit subiectul zilei în multe medii ale societății, peste tot pe glob, și se referă, în principal, la schimbările care au loc la scară mondială și care se înmulțesc cu deosebită rapiditate. Cunoscută adeseori și sub numele de internaționalizare sau mondializare, globalizarea reprezintă, inevitabil, un fenomen actual în care fiecare persoană, în mod conștient sau inconștient, joacă un rol sau este afectat de ea. Foarte mulți sociologi au încercat să definească globalizarea, fie la modul general, fie potrivit propriilor interese sau domenii de cercetare.<sup>5</sup> Unii preferă

---

<sup>1</sup> Această lucrare a fost realizată de către Mihai Vladimirescu de la Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie și Științe ale Educației Departamentul de Teologie, vladimirescu\_mihai@yahoo.com., în cadrul proiectului „Valorificarea identităților culturale în procesele globale”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/89/1.5/S/59758.

<sup>2</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

<sup>3</sup> Cuvântul francez *globalisation* rezultă din adoptarea vocabulei anglo-americe *globalization*.

<sup>4</sup> A.GIDDENS, *Runaway World*, Routledge, New York, 2000, p. 25.

<sup>5</sup> ANDREW HURRELL, NGAIRE WOODS, (eds.), *Inequality, Globalization and World Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2000; PERNIA MORALES, JOSE RAMON, *La Globalizzazione. Presupposti per una Riflessione Teologica*, Thesis ad Doctoratum in Theologia, Pontificia Universitã

să își centreze atenția pe diferite aspecte ale tehnologiei, limitându-și analiza epistemologică la anumite operațiuni tehnice ale omului;<sup>6</sup> alții, dimpotrivă, se axează pe influența pe care globalizarea o exercită asupra medicinei, biologiei, informației, comunicării, religiei etc.<sup>7</sup> Roland Robertson, unul dintre primii sociologi care au examinat fenomenul social al globalizării, descrie conceptul de globalizare în relație cu noțiunea de comprimare și de intensificare a ideii de *lume ca întreg*. Deși procesul și acțiunea la care se referă noțiunea de globalizare, în zilele noastre, există de multe secole, conștiința unității lumii este relativ recentă.<sup>8</sup> Sociologul australian Malcolm Waters definește globalizarea drept „un proces social în cadrul căruia constrângerile geografice asupra rânduielilor sociale și culturale se restrâng și în care oamenii devin tot mai conștienți de faptul că totul se comprimă”.<sup>9</sup> Mulți cercetători descriu globalizarea cu ajutorul acestei noțiuni de comprimare a lumii. Expresii precum *comprimarea timpului și a spațiului, sfârșitul geografiei*, micșorarea diferenței dintre *aici și acolo, înăuntru și în afară, aproape și departe, anularea tehnologică a distanțelor temporale și spațiale*, vorbesc despre realitatea fenomenului

---

della Santa Croce, Roma, 2005; R. D'AMBROSIO, *Globalizzazione ed Economia*, în *Rivista di Scienze Religiose*, 15 (2001), p. 187-201.

<sup>6</sup> J. AGASSI, *Technology: Philosophical and Social Aspects*, D. Reidel, Dordrecht, 1985; FRIEDRICH DESSAUER, *Streit um die Technik*, Spanish Edition by Soriano, Álvaro and García, Lucio (eds.), *Discusión sobre la Técnica*, Ediciones Rialp S.A. Madrid, 1964, p. 135-245 și p. 321-379.

<sup>7</sup> EDMOND MALINVAUD, LOUIS SABOURIN (Eds.), *Globalization, Ethical and Institutional Concerns: Proceedings of the Seventh Plenary Council of the Pontifical Academy of Social Sciences, 25-28 April, 2001*, Vatican City, 2001; ANDREA CORNIA, *Giovanni and Court Julius (Eds.)*, *Inequality, Growth and Poverty in an Era of Liberalization and Globalization*, în *UNU-WIDER Policy Brief*, 4 (2001), p. 1-43.

<sup>8</sup> R. ROBERTSON, *Globalization. Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992), p. 49; același punct de vedere este împărtășit și de J. S. OSLAND, *Broadening the Debate: The Pros and Cons of Globalization*, *Journal of Management Inquiry*, 12/2 (June 2003), p. 137-154 și de M. F. GUILLEN, *Is Globalization Civilizing, Destructive or Feeble? A Critique of Five Key Debates* în *The Social Science Literature, Annual Review of Sociology*, 27/1 (Jan 2001), p. 235-260.

<sup>9</sup> M. WATERS, *Globalization*, Routledge, London, 1995, p. 3.

globalizării care comprimă lumea într-un singur loc.<sup>10</sup> Socotind că această comprimare globală este rezultatul computerizării, al telecomunicațiilor, al digitalizării și al miniaturizării în general, Thomas Friedman exprimă astfel conceptul de comprimare, specific globalizării: „dacă prima perioadă a globalizării a adus lumea de la o dimensiune mare la o dimensiune medie, această etapă a globalizării aduce lumea de la o dimensiune medie la o dimensiune mică”.<sup>11</sup> John Tomlinson vorbește despre globalizare ca despre o condiție empirică a lumii moderne, pe care o numește *conectivitate complexă*.<sup>12</sup> În lucrarea sa, *The Consequence of Modernity*, Anthony Giddens definește globalizarea drept „o intensificare a relațiilor sociale globale care leagă localități aflate la distanță astfel încât evenimente locale sunt influențate de evenimente care au loc la distanțe de mii întregi și vice versa. Transformarea locală este parte a globalizării în măsura în care extinderea legăturilor sociale depășește timpul și spațiul”.<sup>13</sup> În baza acestei conectivități, locurile sunt acum așezări globale, rezultate

---

<sup>10</sup> Potrivit lui Bauman, expresia *comprimarea timpului și a spațiului* se referă la transformarea continuă a parametrilor condiției umane (Z. BAUMAN, *Globalization: The Human Consequences*, Columbia University Press, New York, 1998, p. 2). Expresia *sfârșitul geografiei* este folosită adeseori în opoziție cu expresia *sfârșitul istoriei* în sensul în care aceasta este explicată de către FRANCIS FUKUYAMA (*The End of History and the Last Man*, Harper Collins Publishers, New York, 2002). Tot în același sens Thomas Klak folosește cuvântul *globalizare* pentru a descrie integrarea crescândă și comprimarea spațiilor și a națiunilor-stat odată cu modificarea granițelor teritoriale (*Thirteen Theses on Globalisation and Neoliberalism, Globalization and Neoliberalism: The Caribbean Context*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p. 4).

<sup>11</sup> Friedman consideră că prima perioadă a globalizării a avut loc înainte de primul război mondial, iar etapa actuală ar corespunde sistemului internațional dominant de la sfârșitul secolului XX (T. L. FRIEDMAN, *The Lexus and the Olive Tree*, Anchor Books, New York, 2000, p. 9).

<sup>12</sup> J. TOMLINSON, *Globalization and Culture*, Polity Press, Cambridge, 1999, p. 2-3; de asemenea, D. HARVEY, *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford, 1989; D. HELD, A. MCGREW, D. GOLDBLATT, J. PERRATON, *Global Transformations: Politics, Economics and Cultures*, Polity Press, Cambridge, 1999, p. 236-282.

<sup>13</sup> A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1990, p. 64.



ale rețelei care leagă spațiile locale de cele globale.<sup>14</sup> John Micklethwait și Adrian Wooldridge oferă o definiție bazată pe ideea de libertate: „Globalizarea este libera circulație în întreaga lume a bunurilor, serviciilor, ideilor și oamenilor”.<sup>15</sup> Consiliul Pontifical pentru Dreptate și Pace notează faptul că „globalizarea se dezvoltă într-un ritm extrem de alert; țările, economiile, culturile și modurile de viață sunt tot mai apropiate și devin internaționale și amestecate. Fenomenul interdependenței este evident în orice domeniu: politic, economic, financiar, social și cultural. Descoperirile științifice și dezvoltarea tehnologiei comunicațiilor au făcut ca lumea să pară mult mai mică”.<sup>16</sup> Unii cercetători descriu fenomenul globalizării drept un proces de hibridizare. Potrivit acestora, globalizarea hibridizează structura și cultura în loc să le standardizeze și să le omogenizeze. Hibridizarea se definește drept procesul prin care anumite forme se separă de practicile anterioare și se combină cu forme noi rezultând noi practici. Jan Nederveen Pieterse definește globalizarea drept un proces multidimensional pluralistic care include în mod simultan aspecte economice, politice, sociale și culturale.<sup>17</sup>

Termenul globalizare a fost folosit pentru prima dată de către economistul american Theodore Levitt (în lucrarea *Imagination au service du marketing*, Economica, Paris, 1985) și a devenit popular câțiva ani mai târziu, odată cu lucrarea consultantului japonez Kenechi Ohmae despre strategia globală a

---

<sup>14</sup> M. WATTS, *Mapping Identities: Place, Space and Community in an African City*, în *The Geography of Identity*, P. Yeager, ed., University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, p. 64-65.

<sup>15</sup> J. MICKLETHWAIT, A. WOOLDRIDGE, *A Future Perfect: the Challenge and Promise of Globalization*, Random House Paperbacks, New York, 2003, p. 19; același punct de vedere este împărtășit și de ALMAS HESHMATI în *Measurement of a Multidimensional Index of Globalization and its Impact on Income Inequality*, în *Global Economy Journal*, 6/2 (2006), p. 5.

<sup>16</sup> PCJP, *The Church and Racism. Towards a More Fraternal Society, Contribution of the Holy See to Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance*, Durban World Conference, South Africa (August 31-Sept. 7, 2001), p. 2; L'Osservatore Romano, 36 (Sept. 5, 2001), p. 8.

<sup>17</sup> J. N. PIETERSE, *Globalization and Culture: Global Mélange*, Rowman & Littlefield Publishers, 2009, p. 22-24.

firmelor multinaționale.<sup>18</sup> Modul nostru de a gândi, modul de viață, sistemul de valori, ca și atitudinile pe care le adoptăm, modul în care îi înțelegem pe cei de lângă noi, dar și pe noi înșine și, inevitabil, relația noastră cu Dumnezeu și cu semenii sunt afectate într-un fel sau altul de fenomenul globalizării. Lumea în care trăim se află într-un continuu proces de globalizare și de transformare.<sup>19</sup> Oamenii, societatea, cultura, economia, politica, religia trec printr-o profundă transformare, într-o lume aflată într-un proces rapid de globalizare. Globalizarea reprezintă un subiect al dezbatelor globale, care continuă să producă diferite teorii, diferite perspective și puncte de vedere. În ultimii ani s-a scris foarte mult pe tema globalizării.<sup>20</sup> Nenumărați cercetători în științe sociale și în economie politică din universități de peste tot din lume au scris sute de cărți și mii de articole pe tema globalizării. Subiectul globalizării a atins aproape orice discuție internațională. Globalizarea și securitatea globală au fost printre subiectele fierbinți discutate la Summitul Națiunilor Unite din anul 2000. Faptul că o simplă căutare pe Google furnizează peste 50 milioane de rezultate este o dovadă puternică a importanței subiectului și a discuțiilor larg răspândite legat de teoriile pe tema globalizării. Însăși dezbateră pe tema globalizării a dobândit o dimensiune globală. Pe scurt, potrivit definiției lui Stefano Zamagni, globalizarea se referă la un proces global de intensificare a mișcării *input*-urilor și *output*-urilor, în special a instrumentelor

---

<sup>18</sup> LOUIS SABOURIN, *Les dimensions sociales de la globalization*, în Sabourin Louis (Ed.), *The Social Dimensions of Globalization: Proceedings of the Workshop of the Pontifical Academy of Social Sciences, 21-22 February, 2000*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2000, p. 20.

<sup>19</sup> Potrivit lui Moore, lumea poate fi văzută ca un sistem singular în baza hegemoniei imperiale a unei singure țări sau a unei mari alianțe între două sau mai multe dinastii sau națiuni, sau în baza victoriei proletariatului universal, sau a trimfului global al unei anumite religii, sau a cristalizării unei emulații mondiale sau a succesului mișcării federale mondiale sau al trimfului mondial al marilor companii comerciale (W. E. MOORE, *Global Sociology: the World as a Singular System*, *American Journal of Sociology* 71/1966, p. 478).

<sup>20</sup> C. S. KESSLER, *Globalization: Another False Universalism?* *Third World Quarterly – Journal of Emerging Areas*, 21/6 (Dec. 2000), p. 932; GODDFRIED DANNELS, *La mondialisation en question: Perspectives chrétiennes*, în *Seminarium* 42 (2002), p. 761-768; ORMEROD NEIL, *Theology, History and Globalization*, în *Gregorianum* 88/1 (2007), p. 23-48.

financiare;<sup>21</sup> procesul a fost favorizat de eliminarea barierelor comerciale în multe țări, în urma primului summit G-6 din Noiembrie 1975, de la Castelul Rambouillet (Paris), concomitent cu răspândirea tehnologiei informaționale și cu adoptarea politicilor *laissez-faire* de către marile instituții economice internaționale. Deși globalizarea este portretizată adeseori drept un proces marcat de hiperconsumism și de capitalism neoliberal, nu poate fi trecută cu vederea nici influența crescândă a organizațiilor non-guvernamentale și a organizațiilor internaționale non-profit.<sup>22</sup>

Deși se poate spune că fenomenul globalizării își are originile în perioada Renașterii, impactul său direct asupra oamenilor este cu adevărat vizibil în zilele noastre. Concret, originile sale coincid cu apariția statului modern și cu expansiunea societății internaționale.<sup>23</sup> Grație progreselor științifice din perioada Renașterii, Europa statelor abia formate s-a confruntat cu necesitatea depășirii granițelor naționale. Odată cu descoperirea de către exploratori a imenselor posibilități ale planetei, odată cu constatarea de către cercetători a preciziei legilor care guvernează universul și odată cu dezvoltarea navigației maritime, cuceririle coloniale vor duce la modificarea geografiei lumii. Ambițiile politice, economice și culturale și progresul științific au contribuit la punerea bazelor globalizării. În plus, fondatorii dreptului internațional, în special Suarez și Vitoria, vor introduce noțiunea de comunitate internațională și vor trata importanța libertății comerțului internațional și necesitatea reglementării relațiilor dintre subiecții lui *jus gentium*.<sup>24</sup> Transformarea structurilor sociale

---

<sup>21</sup> STEFANO ZAMAGNI, *Positional competition and jobless growth: the role of civil economy*, în *Work and Human Dignity in the Context of Globalisation. International expert-seminar on the occasion of 100 year Radboudstichtig*, Uitgeverij Damon, 2007, p. 62.

<sup>22</sup> Greenpeace, Human Rights Watch, Transparency International, Amnesty International și multe alte organizații îndeamnă consumatorii și investitorii să apeleze la ele ca la o armă etică al cărei rol este de a aduce mai multă omenie în lumea afacerilor și a comerțului.

<sup>23</sup> Termenul latin târziu (sfârșitul sec. V d. Hr.) *modernus* derivă de la substantivul comun *modo*, care înseamnă acum, termenul fiind folosit în sens antonimic față de *antiquus* în special de către Fericitul Augustin, pentru a contrapune noua eră creștină antichității păgâne.

<sup>24</sup> I. CLARK, *Legitimacy in International Society*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 46-71; P. CERNEY, *Embedded neoliberalism: the evolution of*

și economice ce au rezultat odată cu industrializarea,<sup>25</sup> mișcările migratoare,<sup>26</sup> multiplicarea schimburilor comerciale, marile progrese tehnologice, în special introducerea căilor ferate și modernizarea transporturilor maritime au fost alte elemente care au favorizat fenomenul globalizării. Crearea Societății Națiunilor în 1919, apoi crearea ONU și semnarea acordurilor Breton Woods, care au pus bazele Fondului Monetar Internațional și ale Băncii Mondiale, consacrau dezvoltarea unor organisme la care puteau să adere în principiu toate statele planetei. Plasarea de sateliți în spațiu a făcut posibil ca oamenii să audă și să vadă în direct ce se petrece în altă parte a lumii; acest lucru a dus la formarea unei opinii publice mondiale.<sup>27</sup>

---

*the hegemonic paradigm*, Journal of International Trade and Diplomacy, 2 (1), 2008, p. 177-198; B. COHEN, *International Political Economy: An Intellectual History*, Princeton University Press, 2008; H. MILNER, *The assumption of anarchy in International Relations theory: a critique*, în D. BALDWIN (ed.), *Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 36-46; T. POGGE, *A cosmopolitan perspective on the global economic order*, în G. BROCK and H. BRIGHOUSE (eds.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, 2005, p. 112-125; M. AKBERT, *Pace, diritto e ordine internazionale: quali regole per la globalizzazione*, *Convegno internazionale su Quali regole per la globalizzazione? Diritto, diritti e ordine mondiale*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2002.

<sup>25</sup> Societatea industrială este acea societate care produce bunuri, în care motoarele joacă un rol esențial, iar ritmurile vieții asumă adeseori o cadență mecanică; energia a înlocuit puterea brațelor, abilitățile au fost rezumate la componente elementare, iar artizanul din perioada preindustrială a fost înlocuit cu tehnicianul modern sau cu muncitorul semicalificat. Odată cu nașterea manufacturii, își face apariția în societățile occidentale și un stil de viață bazat pe separația clară a producției și a consumului: separarea dintre omul – muncitor (forța productivă) și omul – consumator (posesor de nevoi) (STEFANO ZAMAGNI, *Globalization and the New Migratory Question*, în *Globalization. Ethical and Institutional Concerns. Proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences, 25-28 April, 2001*, Acta 7, Vatican City, 2001, p. 119-120).

<sup>26</sup> Dacă în anul 1965 aproximativ 75 de milioane de oameni locuiau în afara granițelor țărilor lor, în anul 2000 s-a ajuns la 140 de milioane, dintre care 75 de milioane se aflau în diferite țări în curs de dezvoltare, iar 65 de milioane în țările puternic dezvoltate (cifrele sunt oferite de UNHCR).

<sup>27</sup> LOUIS SABOURIN, *Les dimensions sociales de la globalisation*, în *Proceedings of the Workshop on: The Social Dimensions of Globalisation, 21-22 February 2000*, Ex Aedibus Academicis in Civitate Vaticana, 2000, p. 14-18;

Göran Therborn consideră că se poate vorbi despre șase valuri istorice majore ale globalizării. Primul val are loc odată cu stabilirea civilizațiilor transcontinentale în perioada secolelor IV-VII d.Hr. Creștinismul devine dominant în Europa odată cu recunoașterea sa de către Imperiul Roman și odată cu răspândirea sa în Etiopia și în Kerala, India. Hinduismul se răspândește din părțile sudice ale peninsulei indo-chineze până pe coasta sudestică a Asiei. Budismul ajunge din India până în China, Coreea și Japonia. La începutul secolului VIII, islamul conducea Spania și lumea arabă din Maroc până în Irak. Al doilea val are loc odată cu cuceririle coloniale europene și explorările navale care încep la sfârșitul secolului al XV-lea. Expansiunea colonială europeană și monopolizarea țărilor colonizate a dus la cel de-al treilea val al globalizării care a constat în lupte intra-europene pentru putere; acestea au condus la o serie de prime războaie globale, în special între Anglia și Franța. Apariția imperialismului european, în perioada cuprinsă între jumătatea secolului al XIX-lea și 1918, a reprezentat al patrulea val al globalizării. Al cincilea val a coincis cu al doilea Război Mondial, caracterizat de rivalitatea dintre SUA și URSS. Al șaselea val este cel apropiat zilelor noastre, caracterizat de înlocuirea dinamicii politico-militare specifice Războiului Rece cu o dinamică financiar-culturală.<sup>28</sup> La începutul anilor '90, Held sublinia faptul că în cadrul proceselor specifice globalizării, scena politică națională și internațională este tot mai

---

IDEM, *L'étude des relations internationales et l'émergence d'une nouvelle inhérence mondiale*, Montréal, ENAP, Les Cahiers du Gerfi, No 1, 1994; S. H. BHALLA, *Mondialisation, croissance, marginalisation*, Ottawa, CRDI, 1998; ROBERTO PAPINI, ANTONIO PAVAN, STEFANO ZAMAGNI, *Living in a Global Society*, Ashgate, Aldershot, 1997; Pontifical Council for Justice and Peace, *Trade Development and the Fight Against Poverty*, Vatican City, 1999; MICHEL BEAUD, *Le basculement du monde: de la terre, des hommes et du capitalisme*, Paris, La Découverte, 1997; OLIVIER DOLFUS, *La mondialisation*, Paris, Presses de la Fondation nationale de Sciences politiques, 1997; DAVID HELD, *Democracy and Global Order*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

<sup>28</sup> G. THERBORN, *Globalizations: Dimensions, Historical Waves, Regional Effects, Normative Governance*, *International Sociology*, 15/2 (June 2000), p. 158-166.

modelată de ceea ce el numea *overlapping communities of fate*.<sup>29</sup> Interdependența tehnologică și economică tot mai mare combinată cu problemele globale pe care le cauzează conduce la noi configurații de cauzalitate, de determinare și de interes.

Conceptul de globalizare și-a găsit expresia sub diferite aspecte: suprapopularea planetei, orașul global,<sup>30</sup> expansiunea deosebită din domeniul economiei, îndepărtarea zidurilor, a barierelor, noua tehnologie comunicațională. Privind la consecințele imediate, unii oameni concep globalizarea drept o mare oportunitate pentru progresul uman și pentru unificarea umanității. Printre contribuțiile mult aclamate ale fenomenului globalizării amintim: un progres economic mai mare al națiunilor, un schimb de cunoaștere științifică și tehnologică, solidaritatea

---

<sup>29</sup> D. HELD, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge, Polity, 2004, p. 10; IDEM, *From Executive to cosmopolitan multilateralism*, în D. HELD and M. KOENIG-ARCHIBUGI eds., *Taming Globalization: Frontiers of Governance*, Polity, Cambridge, 2003, p. 45; IDEM, *What are the dangers and the answers? Clashes over globalization*, în D. HELD et al. (eds.) *Debating Globalization*, Polity, Cambridge, 2005, p. 113; D. HELD., *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity, Cambridge, 1995, p. 66.

<sup>30</sup> Conceptul de lume înțeleasă ca *polis* (literal, oraș-stat) este întâlnit pentru prima dată în cosmologia religioasă și mitologică, în scrierile grecești stoice ale lui Diogene (c.413-327 î. Hr), Zenon (c. 334-262 î. Hr.) și Crysippus (c. 280-206 î. Hr.). Diogene este primul om care se socotește „cetățean al lumii”. Atunci când cineva îl întreba din ce țară vine, acesta răspundea: sunt un cetățean al lumii (*kosmopolitēs*), adică un membru al *polis*-ului universului (Laertius). Diogene vroia să transmită ideea că toate granițele făcute de om sunt contingente. Pentru Zenon și Crysippus, universul este considerat *polis* întrucât este supus unor legi care nu permit instaurarea haosului (M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, 1991, p. 67-86). Membrii *cosmopolis*-ului sunt în primul rând zeii și apoi oamenii care trebuie să respecte în mod rațional anumite legi. Cosmopolitismul stoic vedea o relație de identitate între univers (*cosmos*), rațiune (*logos*), lege (nomos) și cetățenie (*cosmopolitein*). Această concepție va fi preluată de stoicismul roman în scrierile lui Cicero (106 - 43 î. Hr.), Seneca (4 î. Hr. – 65 d. Hr.), Marcus Aurelius (121 d. Hr. - 180 d. Hr.) odată cu momentul istoric al trecerii de la republica romană la *imperium*-ul Roman. O dată cu creștinarea Imperiului Roman în secolul IV d. Hr., cadrul moral al cosmopolitismului este reconfigurat ținând cont de universalitatea monoteismului iudeo-creștin.

internațională,<sup>31</sup> crearea unui oraș global, integrarea culturală,<sup>32</sup> o mai mare migrație, înlăturarea granițelor și construirea unor poduri geografice, comunicarea mass-media, difuzarea rapidă a cunoașterii și a tehnologiei. Pe de altă parte, alții văd globalizarea drept o mare amenințare la adresa umanității prin lărgirea polarității dintre bogați și săraci, promovând imperialismul politic și dominația superputerilor, cauzând mai mult excluziune socială și marginalizare decât incluziune, rescrierea identității omului potrivit felului de viață transnațional, consumismul materialistic, pierderea valorilor tradiționale și modul secularizat de viață. Chiar și din punct de vedere cultural, valul globalizării pare să creeze o mare nesiguranță, conducând la nenumărate ciocniri și conflicte de ordin cultural și chiar religios.<sup>33</sup> În plus, violența a dobândit dimensiuni globale datorate progresului în știință și în tehnologie.

---

<sup>31</sup> C. ATTIAS-DONFUT, *Les solidarités entre générations*, Nathan, Paris, 1995; Centro Europa Recherche, *La solidarietà intergenerazionale nell'ambito familiare*, Quaderni Cer, Città Nuova, Roma, 1999; G.J. JONG, *Intergenerational Relations and Solidarity Within the Family*, în K. MATTHIJS (ed.), *The Family. Contemporary Perspectives and Challenges*, Leuven University Press, Leuven, p. 31-49; P. DONATI, *The New Citizenship of the Family: Concepts and Strategies for a New Social Policy*, în H. CAVANNA (ed.), *The New Citizenship of the Family. Comparative Perspectives*, Ashgate, Aldershot, 2000, p. 146-173.

<sup>32</sup> Statisticile lingvistice arată faptul că dintr-un total de 6000 de limbi vorbite, cele mai folosite zece limbi se întâlnesc în comunitățile care au minimum 100 de milioane de locuitori: mandarina chineză, engleza, hindi, araba, spaniola, bengali, portugheza, indoneza, bahasa, japoneza și rusa. Experții în domeniu arată că marile limbi europene fac parte din categoria limbilor vorbite de minimum 10 milioane de locuitori, alături de limba turcă, ucrainiană, persană sau nepali. Cadrul statistic demonstrează ierarhii necunoscute și pune în lumină marele paradox al comunicării globale care, oricât de dezvoltată ar fi, nu reușește să traducă integral bogăția experiențelor umane a sute de populații purtătoare de tradiții diferite și vorbitoare de limbi dinstincte.

<sup>33</sup> Mike Featherstone vorbește chiar despre culturile transnaționale din zilele noastre care tind să devină culturi ocupaționale, fiind adeseori în strânsă legătură cu piețele muncii transnaționale (M. FEATHERSTONE, *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications LTD, London, 1990, p. 243), iar George Konrad accentuează cultura transnațională a intelectualilor: „fluxul global de informații are loc pe mai multe paliere instituționale, însă intelectualii sunt cei care știu cele mai multe unii despre alții, dincolo de frontiere, pentru că adeseori țin legătura unii cu alții și se simt aliați; îi putem numi persoane transnaționale pe acei intelectuali care se simt ca acasă

După cum bine se știe, fenomenul globalizării a stârnit critici la nivel mondial. S-au intensificat revoltele și protestele, în special împotriva politicilor și intervențiilor instituțiilor globalizării. Aproape orice întâlnire importantă a Fondului Monetar Internațional, a Băncii Mondiale ori a Organizației Mondiale a Comerțului (WTO) a devenit pretext de conflict și de tulburări. Așa cum spunea Joseph Stiglitz, vice-președinte al Băncii Mondiale și laureat al premiului Nobel pentru economie în anul 2001, „globalizarea a devenit cel mai presant subiect al vremurilor noastre, dezbătut atât în marile săli de consiliu cât și în școlile din întreaga lume”.<sup>34</sup> Globalizarea, așa cum se prezintă ea în zilele noastre, în ciuda caracteristicilor pozitive de interconectare, de progres economic și de noi oportunități, este plină de paradoxuri și de provocări. Interconectarea este exploatată de cei puternici, în timp ce majoritatea largă este lăsată fără nicio oportunitate sau benefit. Samuel Huntington consideră ciocnirea civilizațiilor și conflictele culturale din era globalizării a lumii de după Războiul Rece drept principalele amenințări la adresa umanității. Pentru prima dată în istorie, politicile globale au devenit multipolare și multicivilizaționale. Potrivit lui Huntington statele nu se mai grupează în trei mari blocuri, ca în timpul Războiului Rece, ci în șapte sau opt civilizații mondiale: apuseană, confuciană, japoneză, islamică, hindusă, slav-ortodoxă, latino-americană și posibil africană. Identitatea fiecărei civilizații va avea un rol tot mai important în viitor, iar lumea va fi modelată în mare parte de interacțiunile dintre aceste mari civilizații.<sup>35</sup> Spre

---

în culturile altor popoare; ei urmăresc ceea ce se întâmplă în locuri diferite; au legături speciale cu țările în care au locuit, au prieteni peste tot în lume; mai mult, zboară dintr-un loc într-altul cu aceeași ușurință cu care corespondenții lor de acum două sute de ani mergeau în orașul vecin pentru a schimba idei”( G. KONRAD, *Antipolitics*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego and New York, 1984, p. 208-209).

<sup>34</sup> J. E. STIGLITZ, *Globalization and Discontents*, W.W. Norton&Company, London, 2003, p. 3-4.

<sup>35</sup> S. HUNTINGTON, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York, Simon&Schuster, 2003, p. 19-29; A. NITROLA, *Globalizzazione, antropologia, escatologia*, Class notes, Pontificia Università Gregoriana, Class Notes, 2004. Ideea lui Huntington privind ciocnirea civilizațiilor este atacată din multe puncte de vedere: C.G. LODGE, *Managing Globalization in the Age of Interdependence*, Pfeiffer&Co., San Diego, 1995,



deosebire de vechea civilizație greacă, egipteană, ebraică și mesopotamiană, civilizația globală din zilele noastre tinde să marginalizeze realitatea existenței lui Dumnezeu; mai mult, filosofii și ideologiile specifice acestei civilizații separă omul de Dumnezeu și creează o lume secularizată care substituie religia cu raționalismul, științismul și individualismul.

În scrierile suveranilor pontifi Leon XIII, Pius XII, Ioan XXIII, Paul VI, Ioan Paul al II-lea, Benedict al XVI-lea există numeroase referiri la globalizare, însă niciuna nu este foarte detaliată.<sup>36</sup> Din punct de vedere istoric, se poate constata o tendință duală în învățătura socială a Bisericii Romano-Catolice despre globalizare. În primul rând, este vorba despre conținutul acestei învățături; primele enciclice sociale erau dedicate problemelor sociale ale țărilor industrializate (*Rerum Novarum*, 1891; *Quadragesimo Anno*, 1931). *Mater et Magistra* atinge probleme delicate din țările aflate în curs de dezvoltare. Această lărgire a cadrului a continuat cu *Populorum Progressio* (1967), *Laborem Exercens* (1981), și într-o oarecare măsură, *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), document care a folosit pentru prima dată expresia „structuri ale păcatului”. După căderea comunismului, *Centesimus Annus* a venit cu o abordare globală a problemelor sociale în vederea dobândirii unei ordini economice, sociale și politice. În al doilea rând, în analiza învățăturii sociale a Bisericii Romano-Catolice referitoare la globalizare trebuie să se țină cont și de cei cărora erau adresate cu predilecție enciclicele. Prima enciclică socială era destinată în primul rând ierarhiei Bisericii Romano-Catolice. *Quadragesimo Anno* a extins aria adresabilității către toți catolicii, în timp ce *Pacem in Terris* (1963) se adresa „tuturor

---

p. 10-29; O. KOZLAREK, *Critical Theory and the Challenge of Globalization*, *International Sociology*, 16/4 (Dec. 2001), p. 612.

<sup>36</sup> MARTIN DIARMUID, *Globalization in the Social Teaching of the Church*, în Louis SABOURIN, (Ed.), *The Social Dimensions of Globalization: Proceedings of the Workshop of the Pontifical Academy of Social Sciences, 21-22 February 2000*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2000, p. 82-93; AVERY DULLES, *The Catholicity of the Church and Globalization*, în *Seminarium* 2 (2002), p. 81-109; DENNIS MCCANN, *Catholic Social Teaching in an era of Economic Globalization*, în *Business Ethics Quarterly* 7 (1997), p. 57-90; JOHN MURRAY, *Is Catholic Social Teaching a Communitarian Ethic? A Discussion of Michael Schuck's "That They Be One"*, în *Irish Theological Quarterly* 68 (2003), p. 379-391.

oamenilor de bună credință”. În enciclicele sociale *Sollicitudo Rei Socialis* și *Centesimus Annus*, papa Ioan Paul al II-lea insista asupra nevoii unei cooperări mai strânse între toți creștinii, dar și între marile religii ale lumii și între toți oamenii de bună credință. Această perspectivă istorică ne permite să constatăm faptul că a avut loc o dezvoltare a învățaturii sociale catolice, care a devenit orientată spre o perspectivă globală asupra problemelor sociale ale omenirii și spre o chemare tot mai fermă la cooperare globală. Punctul de vedere actual al Bisericii Romano-Catolice referitor la fenomenul globalizării este prezentat succint în enciclica *Centesimus Annus* (58): „În zilele noastre ne confruntăm cu așa-numita globalizare a economiei, un fenomen care nu poate fi neglijat din moment ce poate crea oportunități nemaîntâlnite pentru o mai mare prosperitate. Există un sentiment tot mai puternic că această internaționalizare crescândă a economiei ar trebui să fie însoțită de agenții internaționale concrete care să supravegheze și să coordoneze economia spre binele comun, lucru pe care un stat individual, chiar dacă ar fi și cel mai puternic de pe pământ, nu poate să îl facă de unul singur. Pentru atingerea acestui rezultat este necesară sporirea coordonării între cele mai puternice țări și reprezentarea, în cadrul agențiilor internaționale, a intereselor întregii familii a omenirii. În același timp, în evaluarea consecințelor și a deciziilor lor, aceste agenții trebuie să acorde suficientă atenție oamenilor și țărilor care au puțină greutate pe piața internațională, dar care sunt copleșite de cele mai acute și disperate nevoi, fiind tot mai dependente de sprijin în vederea dezvoltării lor. Rămân multe de făcut în acest sens”. Învățătura socială a Bisericii Romano-Catolice vede globalizarea drept un instrument cu ajutorul căruia se poate spori bunăstarea omenirii. Întrucât piețele naționale libere nu garantează în mod automat binele comun, este nevoie de legi și de reguli. Această cerință nu se adresează doar piețelor naționale, piețele globale având nevoie, la rândul lor, de un cadru legal și de o orientare juridică. Într-o piață globală, acest lucru nu se poate face doar la nivel național, fiind absolut necesare acorduri internaționale și instituții specializate. Învățătura socială a Bisericii Romano-Catolice menționează explicit că acest lucru se poate realiza doar prin înțelegerea marilor puteri economice ale lumii.<sup>37</sup> Controlul pieței globale trebuie să fie

---

<sup>37</sup> JOHANNES SCHASCHING, *The Church's View of Globalisation*, în *Globalization. Ethical and Institutional Concerns. Proceedings of the Seventh*

asigurat nu numai cu ajutorul autorităților naționale și internaționale, dar și prin contribuția directă a forțelor sociale, ceea ce corespunde principiului subsidiarității, care afirmă că forțele intermediare între stat și om au rolul principal în coordonarea pieței libere în vederea asigurării bunului comun.<sup>38</sup> Învățătura socială a Bisericii Romano-Catolice acordă o atenție specială țărilor în curs de dezvoltare, în sensul că avantajele globalizării nu trebuie să fie destinate doar țărilor privilegiate (SUA, țările Europei Occidentale, Japonia), ci trebuie să ajungă și în țările sau pe continentele care nu au intrat încă în competiția pieței globale. Învățătura socială a Bisericii Romano-Catolice precizează clar faptul că globalizarea necesită anumite măsuri economice și politice care trebuie să se bazeze pe principii etice și pe puternice motivații. Globalizarea în sine nu este o provocare doar pentru forțele economice, sociale și politice ale lumii, ci chiar pentru învățătura socială catolică. Însă, așa cum constată și papa Ioan Paul al II-lea în Enciclia *Centesimus Annus*, „rămân multe de făcut” în ceea ce privește influența piețelor financiare, prăpastia tot mai mare dintre bogați și săraci,<sup>39</sup> problema deschisă a solidarității intergeneraționale,<sup>40</sup> protecția mediului și a naturii.

---

*Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences, 25-28 April, 2001, Acta 7, Vatican City, 2001, p. 37-39.*

<sup>38</sup> M. L. STACKHOUSE, *The Theological Challenge of Globalization*, Christian Century, 106 (1989), p. 468-471; P. ROMERO, *Globalization, Civil Society and Religion from a Latin American Standpoint*, Sociology of Religion, 62/4 (Winter 2001), p. 475-490; K. RAISER, *Opening Space for a Culture of Dialogue and Solidarity: The Missionary Objectives of the WCC in an Age of Globalization and Religious Plurality*, International Review of Mission, 88/1 (1999), p. 197-206; J. MOLTMANN, *Christianity and the Revaluation of the Values of Modernity and of the Western World, A Passion for God's Reign*, Volf, M., ed., Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 23-4; J. E. MEHL, *Apologia: Contextualization, Globalization and Mission in Theological Education*, Religious Education, 86 (Fall 1991), p. 635-651.

<sup>39</sup> K. HAMILTON and M. CLEMENS, *Genuine Savings Rates in Developing Countries*, World Bank Economic Review, 13 (2), p. 333-356; P. DASGUPTA, *Human Well-Being and the Natural Environment*, Oxford University Press, 2001; G. DAILY, *Nature's Services: Societal Dependence on Natural Ecosystems*, Island Press, Washington, 1997.

<sup>40</sup> M. SCHLESINGER, K. KRONEBUSH, *Intergenerational Tensions and Conflict: Attitudes and Perceptions about Social Justice and Age-Related Needs*, în VERN L. BENGSTON and ROBERT A. HAROOTYAN (eds.)

În acest context, Biserica Romano-Catolică își va reafirma cu orice prilej caracterul universal. Papa Ioan al XXIII-lea nota, în scrisoarea enciclică *Mater et Magistra*: „Biserica, prin drept divin, aparține tuturor popoarelor. Aceasta se adevărește și prin faptul că ea este pretutindeni pe pământ și încearcă să cuprindă toți oamenii”.<sup>41</sup> În aceeași enciclică, papa constată cu mâhnire că în unele țări viața economică a cunoscut progrese economice evidente, însă nu puțini sunt aceia care nu au nicio preocupare legată de corecta împărțire a bunurilor (176). În mesajul adresat cu ocazia Zilei Mondiale a Păcii din anul 2000, papa Ioan Paul al II-lea a accentuat în mod repetat principiul simplu care trebuie să coordoneze reflecția pe tema globalizării: „omenirea, oricât ar fi de măcinată de păcat, de ură și de violență, este chemată de Dumnezeu să fie o singură familie”.<sup>42</sup>

În omilia rostită cu ocazia încheierii celui de-al XXIV-lea Congres Euharistic de la Bari din 29 Mai 2005, Papa Benedict al XVI-lea surprinde esențialul acestei situații a lumii secularizate atunci când spune că „lumea modernă este în pustiu”: „din punct de vedere spiritual, lumea în care trăim, caracterizată adeseori de consumism exagerat, de indiferență religioasă și de secularism, pare a fi într-un pustiu nemilos, asemenea pustiului înfricoșător pe care l-a trecut poporul Israel”. Potrivit cardinalului Camillo Ruini, transformările culturale și antropologice determinate de fenomenul globalizării reprezintă mari provocări pentru misiunea Bisericii

---

*Intergenerational Linkages: Hidden Connections in American Society*, Springer, New York, 1994, p. 152-184; A. WALKER, *Intergenerational relations and welfare restructuring: the social construction of an intergenerational problem*, în V. L. BENGTON, W. A. ACHENBAUM (eds.), *The changing contract across generations*, Aldine de Gruyter, New York, 1993, p. 141-165; M. SILVERSTEIN, V. L. BENGTON, *Intergenerational Solidarity and the Structure of Adult Child – Parent Relationship in American Families*, în *American Journal of Sociology*, vol. 103, n. 2, September, p. 429-460.

<sup>41</sup> JOHN XXIII, Encyclical Letter *Mater et Magistra* (May 15, 1961): Acta Apostolicae Sedis 53 (1961), p. 401-464, traducere în limba engleză în: O'BRIEN, D. J. SHANNON, T. A, eds., *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995.

<sup>42</sup> JOHN PAUL II, *Dialogue between Cultures for a Civilization of Love and Peace*, Message for the 2001 World Day of Peace (Dec. 8, 2000): Acta Apostolicae Sedis 93 (2001), 234-247, L'Osservatore Romano, 51-52 (Dec. 20-27, 2000), p. 10-12.

Romano-Catolice de a transmite învățătura Evangheliei; raportul dintre credință, viață și cultură este centrat pe problema antropologiei, adică a răspunsului concret și clar la întrebarea ce este omul și care este identitatea sa. În timp ce ideologiile moderne tind să dividă persoana umană, antropologia creștină vede persoana umană dintr-o perspectivă unificatoare.<sup>43</sup> Papa Ioan Paul al II-lea vorbea despre o înțelegere unitară și organică a ființei umane.<sup>44</sup> Umberto Muratore argumentează faptul că fenomenul globalizării afectează persoana umană în toate aspectele vieții: social, religios, politic și etic: „Proprio per questa sua capacità di incidere sull’humanitas dell’uomo in quanto uomo, di stringere in una morsa inesorabile il cuore e la mente dell’uomo, di penetrare nella radice dei suoi affetti e della sua intelligenza, la globalizzazione, più che una conclusione o una curiosa nota folcloristica, oggi è diventata un problema che impensierisce e che chiede con urgenza qualche risposta”.<sup>45</sup> Potrivit învățăturii Bisericii Romano-Catolice, teoriile naturalismului filosofic și științele reducționiste care au fragmentat personalitatea complexă a ființei umane nu precizează, însă, sensul adevărat al vieții omului și finalitatea acesteia. Enciclica *Pacem in Terris* a papei Ioan XXIII (1963) nu avea doar rolul de se adresa unei lumi marcate de proliferarea nucleară, ci chema „toți oamenii de bună credință să stabilească în pace, dreptate, iubire și libertate noi metode de comuniune în societate și să rezolve problemele de natură economică, socială, politică și culturală ridicate de bunul universal comun”. Papa Ioan XXIII este cel dintâi suveran pontif care a vorbit despre internaționalizarea relațiilor economice: „există și o creștere a interdependenței economice a statelor; economiile naționale devin atât de interdependente încât se naște un fel de economie mondială din

---

<sup>43</sup> C. RUINI, *Prolusione*, Convegno nazionale su Parabole Mediatice: Fare cultura nel tempo della comunicazione, Commissione Episcopale per la Cultura e le Comunicazioni Sociali della Conferenza Episcopale Italiana (Rome, Nov. 7-9, 2002), p. 2-3.

<sup>44</sup> JOHN PAUL II, Eyclical Letter *Fides et Ratio*, (Sept 14, 1998), 85: L’Osservatore Romano, 41 (Oct. 14, 1998).

<sup>45</sup> U. MURATORE, *Introduzione*, Atti del Quarto Corso dei Simposi Rosminiani: Umanità Globalizzata? Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura, 2-3 (April-Sept 2003), p. 109-115.

integrarea simultană a economiilor statelor individuale”.<sup>46</sup> Din timpul papei Ioan XIII, Biserica Romano-Catolică consideră problema drepturilor omului drept o *lingua franca* a tuturor popoarelor lumii.<sup>47</sup> Papa Paul al VI-lea (1963-1978) a publicat documentele Conciliului II Vatican, printre acestea numărându-se și Constituția Pastorală *Gaudium et Spes*. După Conciliu a existat o creștere graduală a îngrijorării privind inegalitățile dintre țări și explozia demografică a așa-numitelor țări din lumea a treia. Din acest motiv, enciclica *Populorum Progressio*, scrisă de către papa Paul al VI-lea, denunță situația potrivit căreia țările nordice deveneau bogate, în timp ce țările sudice deveneau sărace. „Progresul este noul nume al păcii”, proclama solemn Paul al VI-lea în enciclica *Populorum Progressio*, care poate fi socotită o dezvoltare a capitolului privitor la viața economică și socială din *Gaudium et Spes*. În privința progresului tehnologic, papa Paul al VI-lea recomandă măsuri concrete în vederea reducerii prăpastiei tot mai mari dintre cei bogați și cei săraci, cauzată de fenomenul globalizării: „Când vorbim de progres, ar trebui să ne referim atât la progresul social cât și la cel economic. Nu este suficient să sporești bogăția și apoi să o împarți corect. Nu este suficient să dezvolți tehnologia pentru ca pământul să devină un loc mai bun de trăit pentru oameni. Greșelile celor avansați ar trebui să îi ajute pe cei aflați acum pe drumul progresului, pentru a evita anumite pericole. Domnia tehnologiei – tehnocrație, cum este numită, poate aduce prejudicii lumii de mâine tot așa cum a adus lumii de ieri liberalismul. Economia și tehnologia sunt lipsite de sens dacă nu sunt puse în slujba omului. Omul este cu adevărat om doar dacă este stăpânul propriilor sale acțiuni și dacă este arhitectul propriului său progres”.<sup>48</sup> Printre alte măsuri propuse de Paul al

---

<sup>46</sup> JOHN XXIII, *Encyclical Letter Pacem in Terris* (April 11, 1963): Acta Apostolicae Sedis 55 (1963) p. 257-304, traducere în limba engleză în: O'BRIEN, D. J. SHANNON, T. A, eds., *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995.

<sup>47</sup> DONALD LOOSE, *In search of a global common good*, în *Work and Human Dignity in the Context of Globalisation. International expert-seminar on the occasion of 100 year Radboudstichtig*, Uitgeverij Damon, 2007, p. 41; D. HARVEY, *A brief History of the Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 155.

<sup>48</sup> PAUL VI, *Populorum Progressio*, Libreria Editrice Vaticana, 1967, pp 34.

VI-lea amintim: promovarea educației muncitorilor pentru a contribui mai eficient la dezvoltare (pp.70-75), facilitarea dialogului dintre țările care produc bogăția și cele care beneficiază de pe urma ei (p. 54), supunerea comerțului liber cerințelor dreptății sociale, asigurându-se că părțile implicate nu sunt pe poziții inegale (p. 59), înfrângerea rasismului prin promovarea respectului mutual, a unității și a colaborării (pp. 62-67).

În anul 1971, cu ocazia aniversării a 80 de ani de la *Rerum Novarum* a lui Leon XIII, papa Paul al VI-lea a redactat o scrisoare apostolică intitulată *Octogesima Advensis*, adresată președintelui Consiliului Laicilor și celui al Comisiei Pontificale pentru Dreptate și Pace, în care afirma că de acum înainte va fi greu să adreseze un cuvânt universal și că ar fi necesar ca învățătura papilor să fie dublată de o învățătură la nivelul Bisericilor locale ținând cont de „semnele vremii” și adaptându-se la fiecare situație particulară.<sup>49</sup> În această scrisoare explică limpede contextul în care pluralismul social este bun și legitim. „Papa se apleacă asupra societății post-industriale cu toate problemele sale complexe, subliniind lipsa de adecvare a ideologiilor în fața acestor provocări: urbanismul, condiția tinerilor, condiția femeii, șomajul, discriminarea, emigrarea, creșterea populației, influența mijloacelor de comunicare în masă, problema ecologiei”.<sup>50</sup> În 1991, Papa Ioan Paul al II-lea exprima aceleași îngrijorări în cadrul scrisorii enciclice *Laborem exercens*.<sup>51</sup> Papa Ioan Paul al II-lea vorbește despre „miile de inconsecvențe ale lumii globalizate, în care cel slab, cel sărac și cel lipsit de ajutor nu au nicio speranță”.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> În lucrarea *Evangelii Nuntiandi*, papa Paul al VI-lea recunoaște datoria pe care o are față de contribuția episcopilor, în special cei din lumea a treia. (Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi* (Dec. 8, 1975): Acta Apostolicae Sedis 68 (1976), p. 5-76, traducere în limba engleză în A. FLANNERY, ed., Vatican Council II: More Post-Conciliar Documents, St. Paul Publications, Bombay, 1982.

<sup>50</sup> Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2005, p. 100.

<sup>51</sup> JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Laborem Exercens* (Sept. 14, 1981): Acta Apostolicae Sedis 73 (1981), p. 253-324, traducere în limba engleză: O'BRIEN, D. J. SHANNON, T. A, eds., *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995.

<sup>52</sup> JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Ecclesia de Eucharistia* (April 17, 2003) 20: ORE, 17 (April 23, 2003).

Nenumărate consecințe ale globalizării reprezintă o amenințare la adresa comuniunii, a solidarității umane și a fraternității. Doborârea zidurilor și a granițelor geografice au adus oamenii laolaltă, lucru care nu este rău în sine. Cei care trăiesc la mii de kilometri distanță de noi au devenit vecinii noștri apropiați. Proximitatea fizică a oamenilor cu diverse culturi și etnii a adus mai multă teamă, nesiguranța viitorului, insecuritate, pierdere a intimității. În ciuda apropierei geografice, inimile oamenilor rămân îndepărtate unele de altele. Omul cultural încearcă să își definească identitatea culturală care pare a fi în pericol de asimilare sau de omogenizare. Papa Benedict al XVI-lea, în prima sa scrisoare enciclică, *Deus Caritas Est*, portretizează pe scurt lupta omului într-o lume globalizată: „Astăzi, mijloacele de comunicare în masă au făcut planeta mai mică, micșorând distanța dintre diferite culturi și popoare. Însă această apropiere duce uneori la neînțelegeri, la tensiuni, iar posibilitatea noastră de a afla imediat despre nevoile celorlalți ne determină să fim alături de ei și să îi ajutăm în necazuri”.<sup>53</sup> Prima scrisoare enciclică a Papei Benedict al XVI-lea are implicații importante pentru învățătura Bisericii Romano-Catolice, accentuând faptul că virtutea umană și teologică a dragostei trebuie să primeze înaintea tuturor lucrărilor sociale ale Bisericii și ale membrilor ei. Actualul Papă spune că Mântuitorul a unit într-un singur precept porunca iubirii față de Dumnezeu și iubirii semenilor noștri.

Rapoartele științifice recente și larga lor răspândire în media stau drept mărturie că la nivel planetar lumea este conștientă de deteriorarea mediului;<sup>54</sup> aceste rapoarte nu se referă doar la mult

---

<sup>53</sup> BENEDICT XVI, *Encyclical Letter Deus Caritas Est* (Dec 25, 2005), 30 ET (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2006).

<sup>54</sup> În lucrarea sa *Social Theory of International Relations* (Cambridge University Press, 1999, p. 92-138), Alexander Wendt argumentează în mod științific faptul că interesele se schimbă în interacțiunea cu alte interese. Coordonarea intereselor statelor conduce la noi interese pentru părțile implicate. Din punct de vedere formal, poluarea este o problemă globală întrucât mediul înconjurător nu are granițe, o tonă de emisie de carbon având același efect asupra mediului înconjurător oriunde ar fi sursa sa de emisie. Interesul statelor bogate, în special al celor occidentale este acela de a coordona reducerea emisiilor de dioxid de carbon în țările dezvoltate dar și în țările aflate în curs de dezvoltare. În anul 2050 țările în curs de dezvoltare vor da, cel mai probabil, potrivit statisticilor, 80 % din emisia de dioxid de carbon la nivel planetar (International Energy



discutata problemă a încălzirii globale, dar și la rezervele de apă potabilă și deteriorarea mediului urban și rural.<sup>55</sup> În rezumatul lucrărilor Academiei Pontificale de Științe Sociale asupra globalizării se precizează că multe dintre transformările aduse de globalizare au efecte benefice pentru milioane sau miliarde de oameni ai planetei. Cu toate acestea, unele transformări au efecte perturbatoare asupra comunităților locale și asupra identităților culturale, așa cum se poate vedea lesne în cazul emigrărilor/imigrărilor și al comerțului internațional extrem de dezvoltat.<sup>56</sup> Potrivit învățăturii *Magisterium*-ului pontifical,

---

Agency, *World Energy Outlook*, IEA Publications, Paris, 1999, p. 46, 417). Este imposibil, prin urmare, să se ajungă la scăderea concentrațiilor de dioxid de carbon fără implicarea activă a țărilor aflate în curs de dezvoltare și a celor nedemocratice (RICHARD BEARDSWORTH, *Cosmopolitanism and International Relations Theory*, Polity Press, 2011, p. 87; HAYDEN, P. *Cosmopolitan Global Politics*, Ashgate, Aldershot, 2005, p. 42-54).

<sup>55</sup> Câteva rapoarte științifice recente: Stern Report, 2006 (Her Majesty's Treasury); The Pontifical Academy of Sciences (Water and the Environment, 2005), UNEP-WMO (Intergovernmental Panel on Climate Change, 2007); United Nations (2006); United Nations Environment Program (2007); PARTHA DASGUPTA, *Sustainable Development: Past Hopes and Present Realizations among the World's Poor*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Eight Plenary Session, Vatican City, 2002.

<sup>56</sup> JUAN JOSÉ LLACH, *Summary on Globalization. Main Outcomes of the Work of the Pontifical Academy of Social Sciences on Globalization*, The Pontifical Academy of Social Sciences on Globalization, Vatican City, 2008, p. 27. Principalii factori care au dus la creșterea exponențială a fenomenului migrației sunt rodul conjuncturii globale din ultimii douăzeci de ani și pot fi schematizați astfel: căderea zidului Berlinului care a permis mobilitatea oamenilor închiși în fostul bloc comunist; existența unor solidarități transnaționale de natură familială, economică, asociativă, culturală, religioasă (pelerinajele creștine sau musulmane); urbanizarea rapidă a marilor metropole din Lumea a Treia; generalizarea progresivă a pașapoartelor survenită în ultimii douăzeci de ani; azilul politic; crearea unor spații largi de liberă circulație a persoanelor și a mărfurilor (Uniunea Europeană, Statele Unite/Canada, piața nordică); persistența zonelor de fractură economică, politică, socială și demografică, generatoare de emigrații clandestine (Mediterraneană, frontiera americano-mexicană, frontiera răsăriteană a Rusiei cu China, dar și porțile Europei: Gibraltar, Ceuta, Melilla, insulele Canare, insulele siciliene, Malta, insulele grecești); crizele mediului înconjurător: încălzirea globală, deșertificarea, topirea ghețarilor, despăduririle masive (Brazilia, Africa ecuatorială), sărăcirea solului, pescuitul excesiv, poluarea industrială; constituirea unor noi rețele ca urmare a globalizării, fără nicio legătură cu

referitoare la globalizare și progres tehnologic, datorită progresului recent din domeniul științei și tehnologiei, există o interdependență economică sporită între state. Asistăm la apariția unei economii mondiale în cadrul căreia unele state sunt mai dezvoltate decât altele, deoarece au resursele necesare, în timp ce altele au rămas sărace și nedezvoltate. Astfel, progresul tehnologic a condus la o inechitate economică crescândă.

Fenomenul globalizării a fost și în atenția a numeroase Conferințe Episcopale, în special în țările care se confruntau cu efectele negative ale globalizării. Primele documente episcopale catolice importante care vizează raportul dintre globalizare și sărăcie sunt cele emise de Consiliul episcopal latino-american (CEE-LAM) de la Medellin, din 1968 și de la Puebla, din 1979, în care se insistă asupra grijii deosebite pentru cei săraci. Printre documentele care vorbesc despre interdependența economică crescândă între țări sau despre globalizare și efectele acesteia supra sărăciei amintim și hotărârea episcopilor canadieni din 1983: „în condițiile concurenței feroce care domină piețele internaționale de capital și de schimb, majoritatea săracă a planetei devine vulnerabilă”;<sup>57</sup> în 1987, episcopii italieni declarau: „asistăm la o globalizare crescândă a problemelor... concurența devine tot mai crâncenă... în lipsa unor acorduri între popoare sau a unei autorități internaționale, globalizarea, în loc să fie o posibilitate în vederea realizării unei comuniuni a popoarelor riscă să devină o formă de opresiune a țărilor mai puternice asupra celor sărace”.<sup>58</sup> În 1997, Sinodul episcopilor catolici ai Americilor (de Nord, de Sud și Centrală), sublinia: „Chiar dacă este adevărat că răspândirea

---

trecutul colonial sau cu proximitatea geografică sau culturală (asistăm, de exemplu, la o puternică migrare a filipinezilor în Italia sau a pakistanezilor în Franța) (CATHERINE WIHTOL DE WENDEN, *La globalisation humaine*, Presses Universitaires de France, 2009, p. 22-24; J. KURTH, *Demography is Destiny: Family and Civilisation*, review of P. J. BUCHANAN, *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions imperil our Country and Civilization*, New York, Thomas Dunne Books, St. Martin's Press, 2002, Orbis 47/2, 2003, p. 337-349).

<sup>57</sup> Comisia episcopală pentru Afaceri Sociale a Conferinței Episcopilor catolici din Canada, *Fondements éthiques et réflexions sur la crise économique actuelle*, 1 februarie 1983.

<sup>58</sup> Comisia Conferinței episcopale italiene pentru probleme sociale și pentru muncă, *Chiesa e lavoratori nel cambiamento*, 13 ianuarie 1987.

globalizării aduce anumite consecințe pozitive, cum ar fi o sporire a eficienței și a producției, factori care pot sprijini unitatea popoarelor... globalizarea, întrucât este coordonată de legile pieței aplicate în favoarea puternicilor acestei lumi, presupune în egală măsură consecințe extrem de negative: rolul economiei ca valoare absolută, șomajul, diminuarea și deteriorarea anumitor servicii publice, distrugerea mediului înconjurător, mărirea prăpastiei dintre bogați și săraci, o competiție nedreaptă care se sfârșește într-o situație mult mai dificilă a țărilor sărace” (Sinodul Americilor, propunerea nr. 74, noiembrie 1997). Se cunoaște evoluția discursului social catolic: *Rerum Novarum* a lui Leon XIII pune problema socială nu numai în termenii iubirii (cum s-a întâmplat până la el), dar și în termeni de dreptate. Vor urma celebrele *Mater et Magistra* (1961) și *Pacem în Terris* (1963) ale lui Ioan al XXIII-lea, care vor trata cauzele răului social în termenii de reformă a structurilor și a raporturilor Nord-Sud. După cum spunea părintele Lebret, cel care a inspirat multe documente pontificale, de acum înainte economia va trebui umanizată.<sup>59</sup> Într-o lume în care idealul legii sociale a fost înlocuit cu *lex mercatoria* (legea transnațională a relațiilor de piață), foarte apropiați de realitățile sociale, episcopii catolici s-au situat rapid în această perspectivă punând accentul pe problema economică, așa cum a subliniat Institutul Maritain și Institutul de Teologie Morală al Universității din Fribourg.<sup>60</sup> În ultima perioadă, Academia Pontificală de Științe Sociale a dedicat numeroase întâlniri analizării și discutării diferitelor aspecte ale fenomenului globalizării.<sup>61</sup> În anul 2004, cartea *Globalization and*

---

<sup>59</sup> ROBERTO PAPINI, *Mondialisation et pauvreté dans le Magistère Social de l'Église*, în *Globalisation and Inequalities, Proceedings of the Colloquim, 8-9 April 2002*, Vatican City 2002.

<sup>60</sup> Documentele episcopale catolice recente lasă să se întrevadă câteva elemente noi în învățătura social-catolică, unele chiar de natură metodologică: în primul rând, ideile sunt mai puțin deductive, iar atenția nu se mai focusează doar pe consecințele sociale ale proceselor economice, lucru tipic pentru tradiția catolică, dar și asupra mecanismelor lor și a specificității dinamicii lor. În mod treptat devine mult mai pregnantă ideea centralității factorului economic, chiar în relația sa cu posibilele riscuri pentru democrație în contextul orașului global.

<sup>61</sup> Principalele întâlniri sunt următoarele: a. *The Social Dimensions of Globalization* (2000, workshop). b.) *Globalization: Ethical and Institutional Concerns* (2001, plenary session). c.) *Globalization and Inequalities* (2002, colloquim). d.) *The Governance of Globalization* (2003, plenary session). e.)

*Human Dignity* a ridicat problema demnității umane în contextul globalizării, o inițiativă a Radboud Foundation în proiectul Tempora.<sup>62</sup> Potrivit lui Giuseppe Tognon de la Facultatea de Științe ale Educației de la Libera Università Maria Santissima Assunta din Roma, „misiunea fundamentală a Bisericii rămâne evanghelizarea, catehizarea și mărturisirea lui Hristos și a mesajului Său. Provocarea actuală a Bisericii este globalizarea”.<sup>63</sup>

Învățătura socială a Bisericii Romano-Catolice tratează problema globalizării și efectele acesteia asupra familiei în cadrul reflecțiilor pe tema progresului, subliniind îngrijorarea cu privire la inegalitățile sociale și la imposibilitatea unor oameni și popoare de a beneficia de progres. Papa Ioan Paul al II-lea tratează problema monopolurilor și a competiției nedrepte, referindu-se la incluziunea celor săraci: „Este necesar să spargem barierele și monopolurile care lasă atâtea țări la marginile progresului și să oferim tuturor oamenilor și tuturor țărilor condițiile de bază care să le permită să se dezvolte”.<sup>64</sup> În accepțiunea papei Ioan Paul al II-lea, adevărata provocare pentru învățătura socială a Bisericii Romano-Catolice este „să asigure o globalizare în solidaritate, o globalizare

---

*Charity and Justice in the Relations Among Peoples and Nations* (2007, plenary session). f.) *Intergenerational Solidarity* (2002, 2003, 2006). g.) *Globalization and Education* (2005). Alte lucrări elaborate în cadrul Academiei Pontificale de Științe Sociale: EDMOND MALIVAUD și MARGARET S. ARCHER, *Work and Human Fulfilment*, Sapientia Press, Michigan, o sinteză a studiilor Academiei pe tema muncii, șomajului și a angajării (1996, 1997, 1998, 1999); sinteza privind studiile Academiei pe tema democrației, pregătită și editată de către HANS F. ZACHER, *Democracy in Debate. The Contribution of the Pontifical Academy of Social Sciences* (2005).

<sup>62</sup> W. DONK, R. STEENVOORDE, S. WAANDERS, *Globalisation and Human Dignity. Sources and Challenges in Catholic Social Thought*, Damon, Budel (Netherlands), 2004.

<sup>63</sup> GIUSEPPE TOGNON, *An Educational Strategy for a Christian culture of Globalisation*, în *Globalization. Ethical and Institutional Concerns. Proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences, 25-28 April, 2001*, Acta 7, Vatican City, 2001, p. 341.

<sup>64</sup> JOHN PAUL II, *Encyclical Letter Centesimus Annus* (May 1, 1991): Acta Apostolicae Sedis 83 (1991), p.793-876, traducere în limba engleză în: O'BRIEN, D. J. SHANNON, T. A, eds., *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995.

fără marginalizare”.<sup>65</sup> Constituția Pastorală *Gaudium et spes* (4, 52) face precizări clare referitoare la modul în care trebuie înțeleasă solidaritatea intergenerațională: „Omenirea traversează astăzi o nouă etapă a istoriei. Schimbări profunde și rapide se răspândesc peste tot în lume. Declanșate de inteligența și de forțele creatoare ale omului, aceste schimbări se întorc asupra omului, asupra deciziilor și dorințelor lui, atât individuale cât și colective. Așa cum se întâmplă în orice criză de dezvoltare, această transformare a adus odată cu ea dificultăți serioase. Putem vorbi, așadar, despre o adevărată transformare culturală și socială, care are repercusiuni inclusiv asupra vieții religioase a omului... Familia, în cadrul căreia se alătură generații diferite și se sprijină unele pe altele armonizând drepturile personale cu cerințele vieții sociale, reprezintă temelia societății”.

Hans-Henrik Holm și Georg Ørensen descriu schimbarea sistemului internațional de la sfârșitul Războiului Rece cu ajutorul expresiei *globalizare inegală*. Pentru aceștia doi, procesul de globalizare este inegal atât în intensitate și întindere geografică, cât și în ceea ce privește dimensiunea națională și internațională.<sup>66</sup> După cum spunea Papa Ioan Paul al II-lea, „zidurile au fost doborâte, granițele s-au deschis. În orice caz, enorme bariere există încă între speranțele de dreptate și împlinirea lor, între bogăție și sărăcie cruntă”.<sup>67</sup> Sfârșitul Războiului Rece și transformările globale au creat un nou context internațional, în cadrul căruia au apărut multe noi provocări pentru om. Noua civilizație are

---

<sup>65</sup> IDEM, *From Justice of each Comes Peace for all*, Message for the 1998 World Day of Peace (Dec 8, 1997): Acta Apostolicae Sedis 90 (1998), p. 147-156, L'Osservatore Romano 51-52 (Dec 17-24, 1997), p. 3-4; IDEM, *Globalization must always serve man*, Address to the Business and Trade Union Leaders on the Ethical Dimensions of the Global Economy (May 2, 2000): L'Osservatore Romano 19 (May 10, 2000), p. 5; IDEM, *Globalization of Solidarity*, Address to the Members of the Foundation for Ethics and Economics (May 17, 2001): L'Osservatore Romano 30 (July 23, 2003), p. 7; IDEM, *Globalize Solidarity, Respond to Christ's Gospel*, Message to Archbishop Fouad El-Hage, President of Caritas Internationalis for the 17<sup>th</sup> General Assembly (Vatican: July 4, 2003): L'Osservatore Romano 30 (July 23, 2003), p. 7.

<sup>66</sup> H. HOLM, G. ØRENSEN, *Whose World Order? Uneven Globalization and the End of the Cold War*, Boulder, CO: Westview Press, 1995, p. 7.

<sup>67</sup> JOHN PAUL II, *Address to the Members of the Pontifical Council for Culture*, (Jan 12, 1990)2: Insegnamenti, VIII/1 (1990), p. 58-62.

propriile sale caracteristici, ca orice altă civilizație din trecut. Ea poate fi numită globală întrucât nu se mai limitează la un loc anume, cum era cazul civilizației egiptene sau al celei mesopotamiene. Una dintre principalele îngrijorări ale Bisericii Romano-Catolice constă în faptul că, treptat, globalizarea se transformă într-un fenomen cultural. Piața văzută ca mecanism de schimb a devenit mediu al noii culturi.<sup>68</sup> Analizând întâlnirile culturale dintre europeni și non-europeni în perioada 1492-1800,<sup>69</sup> Urs Bitterli vorbește despre trei tipuri de întâlniri: contacte, coliziuni și relații întrepătrunse.<sup>70</sup> Și în zilele noastre, globalizarea culturii poate conduce la conflicte, la coliziuni sau la întrepătrunderile pozitive pe care Subramani le numește transnaționalizarea culturii<sup>71</sup>. După cum au remarcat mulți sociologi și antropologi, caracterul intruziv și invaziv al logicii pieței reduce din ce în ce mai mult spațiul disponibil comunității umane pentru acțiuni publice și voluntare, la orice nivel. „Piața își impune modul de gândire și de acțiune, impunându-și scara valorilor asupra comportamentului omului. Cei care sunt astfel afectați văd adeseori globalizarea drept un potop distrugător ce le amenință normele sociale care îi protejau și punctele culturale de referință care îi direcționau în viață”<sup>72</sup>. Potrivit lui Michel Chossudovsky, noua situație internațională spre care ne îndreptăm ca urmare a crizei sociale și economice aduce cu sine multe

---

<sup>68</sup> Globalizarea culturii americane, în special prin intermediul filmelor hollywoodiene, a jucăriilor americane, a mâncării fast food de tip McDonald's sau a muzicii pop este numită astăzi *McDonaldizarea* societăților, americanizare sau chiar *cocacolonizare*.

<sup>69</sup> Este vorba despre perioada preindustrială a expansiunii europene.

<sup>70</sup> U. BITTERLI, *Cultures in Conflict; Encounters Between European and Non-European Cultures*, 1492-1800, R. Robertson, trans. Stanford University Press, 1989, p. 20-51; A. MAZRUI, *Pretender to Universalism: Western Culture in a Globalizing Age*, Journal of Muslim Minority Affairs, 21/1 (2001), p. 11-24.

<sup>71</sup> SUBRAMANI, *The End of Free States: On Transnationalization of Culture*, The Culture of Globalization, F. Jameson, M. Miyosi, eds. Durham and London, Duke University Press, 1998, p. 146-163.

<sup>72</sup> JOHN PAUL II, *Ethics must Safeguard the Human*, cuvânt adresat către Pontifical Academy of Social Sciences în timpul sesiunii despre globalizare (Aprilie 27, 2001); o analiză interesantă a modului în care economia de piață influențează viața socială și morală a omului oferă și G. MANZONE, *Il Mercato: Teorie economiche e dottrina sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2001, p. 19-36.

amenințări pentru umanitate: „generează apartheid social, încurajează rasismul și conflictele etnice, nesocotește drepturile femeilor și adeseori aruncă țările în conflicte. Dislocarea economică a fost însoțită totodată de izbucnirea unor războaie regionale, de fracturarea societăților naționale și de distrugerea unor întregi țări”.<sup>73</sup> Papa Ioan Paul al II-lea puncta în anul 1999 toate aceste umbre ale noii civilizații: „La încheierea acestui secol, priveliștea care apare în fața ochilor noștri conține multe umbre, cum ar fi suferința și nedreptatea care oprimează oameni și popoare, violența și războaiele care, din păcate, continuă să scalde în sânge atât de multe regiuni ale globului”.<sup>74</sup> Biserica Romano-Catolică este conștientă de tragicul fenomen al sărăciei și al discriminării sociale;<sup>75</sup> mai mult, papa Benedict al XVI-lea își exprimă îngrijorarea cu privire la „lumea care este atât pluralistă cât și divizată, însă adeseori supusă cerințelor puternice ale globalizării relațiilor economice și mai mult, ale informației”.<sup>76</sup> Pe data de 27 Ianuarie 2006, în cuvântul adresat Asociațiilor muncitorilor italieni creștini, cu ocazia audienței din Sala Clementină, papa Benedict al XVI-lea spunea: „Prima datorie a asociațiilor muncitorilor italieni creștini trebuie să fie loialitatea față de muncitori; alte priorități derivă din primatul valorii etice a muncii omului: a persoanei asupra muncii, a muncii asupra capitalului, a destinației universale a bunurilor asupra dreptului proprietății private, pe scurt, a primatului lui *a fi* asupra lui *a avea*”. O constantă a învățăturilor papei Benedict al XVI-lea o reprezintă sublinierea necesității unei adevărate dimensiuni umane

---

<sup>73</sup> M. CHOSSUDOVSKY, *The Globalization of Poverty and the New World Order*, Canada, Global Outlook, 2003, p. 5.

<sup>74</sup> JOHN PAUL VI, *Mother Teresa: A Model of Gospel Service*, The Sunday Angelus, (Vatican: Sept. 5, 1999), 1: L'Osservatore Romano, 36 (Sept. 8, 1999), p. 1.

<sup>75</sup> PCJP, *The Church and Racism. Towards a More Fraternal Society, Contribution of the Holy See to Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance*, Durban World Conference, South Africa (August 31-Sept. 7, 2001), p. 21: L'Osservatore Romano, 36 (Sept. 5, 2001), p. 10.

<sup>76</sup> BENEDICT XVI, *Mesaj adresat cardinalului Jean-Louis Tauran*, reprezentantul Sfântului Scaun la Paris, la colocviul intitulat *Culture, Reason and Freedom* (Vatican Information Service, June 2, 2005). Colocviul comemora a XXV-a aniversare a vizitei lui Ioan Paul al II-lea la UNESCO.

a progresului.<sup>77</sup> Una dintre consecințele directe ale globalizării o reprezintă o tot mai puternică polaritate economică și politică. Noua triadă globală a puterii economice SUA-Japonia-Uniunea Europeană, reprezintă o cincime din populația globului și concentrează două treimi din producția de bunuri și servicii la nivel mondial, patru cincimi din valoarea exportului și o jumătate din comerțul mondial.<sup>78</sup>

Progresul tehnologic și expansiunea sistemelor de comunicare au sprijinit procesul de globalizare și au adus importante oportunități de dezvoltare, înlocuind însă relațiile interpersonale genuine. Adeseori mașinile, diverse instrumente și gadget-uri au devenit un substitut facil pentru prezența omului și a contactelor interpersonale. O cultură individualistă „de cameră” sau o cultură „de birou” amenință căldura și valorile culturii de familie.<sup>79</sup> Modul de viață individualist într-o cultură seculară a condus la o mare însingurare, care este un alt mare paradox al lumii globalizate. Deși globalizarea a adus oameni și culturi laolaltă într-un „oraș global”, omul modern este victimă a singurătății mai mult ca niciodată, iar problemele psihosomatice și tulburările nervoase sunt tot mai numeroase.

---

<sup>77</sup> BENEDICT XVI, *Ai membri del Gruppo di Lavoro delle Pontificie Academie delle Scienze Sociali*, 21 November 2005, în *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I (2005), 829; IDEM, *Le credenziali di Sua Eccellenza Il Signor Ivan Guillermo Rincon Urdaneta, Nuovo Ambasciatore della Repubblica Bolivariana del Venezuela*, 25 August 2005, în *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I (2005), 494; IDEM, *Ai partecipanti alla Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 6 November 2006, în *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II/2 (2006); IDEM, *Ai Partecipanti al Convegno Internazionale promosso dalla Fondazione Centesimus Annus – Pro Pontifice*, 19 May 2007, în *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III/I (2007), 883-887.

<sup>78</sup> United Nations, *World Investment Report 1991: The Trial in Foreign Direct Investment* (New York:UN, 1991); United Nations, *World Investment Report: Transnational Corporations as Engines of Growth* (New York: UN, 1992); United Nations, *World Investment Report 1993: Transnational Corporations and Integrated International Production* (New York:UN, 1993); M. MORTIMORE, *A New International Industrial Order: Increased International Competition in a TNC- Centric World*, CEPAL Review 48 (Aug. 1992), p. 41-63.

<sup>79</sup> Cicero definea familia drept “începutul orașului și pepiniera statului” (*principium urbis et quasi seminarium rei publicae*), iar Toma d’Aquino remarca faptul că familia și societatea izvorăsc *ex ipsa natura rei*, „din însăși firea omului”.



Consecințele globalizării au creat un nou context de oportunități și de pericole. Disparitățile economice ale lumii globalizate au devenit mărul discordiei pentru cei care pierd de pe urma globalizării. Raportul Națiunilor Unite privind dezvoltarea umană spune că primii 358 de miliardari ai planetei au o bogăție care corespunde veniturilor a peste 2, 3 miliarde de oameni săraci, adică 45% din populația globului.<sup>80</sup> Mai mult, în 1999, Bill Gates câștiga 120 milioane de dolari pe zi, în timp ce 1, 3 miliarde de oameni trăiau cu mai puțin de un dolar pe zi; 88 % din utilizatorii Internetului provin din țările industrializate, în timp ce 2 miliarde de oameni nici măcar nu au acces la electricitate.<sup>81</sup> Toate acestea sunt perfect ilustrate de Constituția Pastorală *Gaudium et Spes*, elaborată cu zeci de ani în urmă: „Niciodată rasa umană nu s-a bucurat de o asemenea bogăție, de resurse și de putere economică. Cu toate acestea, o mare parte a cetățenilor lumii este încă apăsată de foamete și de sărăcie, în timp ce mulți oameni sunt analfabeți. Deși niciodată până acum omul nu a fost atât de conștient de libertate, în același timp au apărut noi forme de sclavie socială și psihologică. Deși lumea actuală are un puternic sens al unității și al modului în care oamenii depind unii de alții, adeseori vedem trupe angajate în conflicte armate”.<sup>82</sup>

Sfântul Scaun este observator permanent la ONU din anul 1964.<sup>83</sup> În iulie 2004, ONU a adoptat o rezoluție care reafirmă prezența Vaticanului, adăugând totodată anumite drepturi, cum ar fi participarea la dezbaterile generale, dreptul de a interveni. Deși Vaticanul nu este un stat membru ONU și nu are dreptul de vota,

---

<sup>80</sup> U. BECK, *What is Globalization?*, P. Camiller, trans., Polity Press, Cambridge, 2003), p. 153; D. HARVEY, *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, Profile Books, London, 2010, p. 87; R. GILPIN, *Global Political Economy*, Princeton University Press, 2001, Princeton, NJ, p. 91-123.

<sup>81</sup> Human Development Report 1999 (Oxford University Press) sublinia deja inechitățile majore la nivel planetar și arăta că globalizarea a sporit nivelul de nesiguranță a omului sub câteva aspecte: locul de muncă și nesiguranța unui venit stabil; volatilitatea și criza financiară; insecuritatea personală, nesiguranța sănătății, nesiguranța ambientală, instabilitatea politică.

<sup>82</sup> SECOND VATICAN ECUMENICAL COUNCIL, *Pastoral Constitution Gaudium et Spes* (Dec. 7, 1965), 4: A. FLANNERY, ed. *Vatican Council II: The Conciliar and Post-Conciliar Documents*, St. Paul Publications, Bombay, 1975.

<sup>83</sup> Reprezentarea statului Vatican la ONU se numește *Permanent Observer Mission of the Holy See*.

Biserica Romano-Catolică are ocazia să își exprime punctul de vedere în probleme de natură internațională cum ar fi sărăcia, progresul lumii, dezarmarea, conflictele armate, terorismul, drepturile omului, dreptul la viață, apărând demnitatea și valorile persoanei umane și promovând binele comun.<sup>84</sup> Papa Ioan Paul al II-lea și-a exprimat permanent speranța că ONU nu va înceta să fie un loc în care să se evalueze, în adevăr și în pace, problemele cu care se confruntă omenirea. În timpul vizitei sale la ONU în anul 1995, el a recomandat ca ONU să devină un centru moral, în care toate națiunile să se simtă ca acasă și să se dezvolte ca o familie a națiunilor.<sup>85</sup> Delegația Vaticanului la cea de-a 59-a sesiune a Comisiei Națiunilor Unite în problema sărăciei extreme preciza: „Faptul că sărăcia extremă există în toate părțile lumii ne reamintește faptul că globalizarea în forma sa curentă – cu toate beneficiile și oportunitățile ei – nu a produs un sistem larg de incluziune. Concentrarea și intensitatea sărăciei extreme în anumite regiuni ale lumii reprezintă cele mai puternice simboluri ale inegalităților inacceptabile care încă există în lumea din zilele noastre”.<sup>86</sup>

Aceste scurte reflecții au încercat să examineze câteva aspecte ale învățării sociale a ultimilor suverani pontifi, referitor la problema globalizării. Dacă ne gândim doar la cantitatea uriașă de documente tehnice ale Organizației Mondiale a Comerțului sau ale Organizației Națiunilor Unite ne dăm seama de complexitatea problemelor pe care le ridică fenomenul globalizării și de cât de dificilă este prezentarea unui învățării sociale catolice articulate referitoare la provocările pe care le aduce globalizarea pe scena istoriei. În Enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), Papa Ioan Paul al II-lea spunea: „colaborarea spre progresul omului este o datorie a tuturor către toți și trebuie împărtășită de cele patru părți

---

<sup>84</sup> G. MARCHESI, *Il Nuovo Statuto della Santa Sede all'ONU*, La Civiltà Cattolica (Roma), IV Quaderno 3708 (Dec. 18, 2004), p. 585.

<sup>85</sup> C. MIGLIORE, *Intervention as the Permanent Observer of the Holy See at the United Nations for the Special Tribute to the late Pope John Paul II* (New York: April 6, 2005).

<sup>86</sup> D. MARTIN, *Address Poverty by Respecting Human Dignity*. L'Osservatore Romano, 17 (April 23, 2003), p. 6.

ale lumii: Răsăritul și Apusul, Nordul și Sudul”<sup>87</sup> iar în cuvântul adresat participanților la cea de-a șaptea conferință a Academiei Pontificale de Științe Sociale pe tema globalizării (*Globalization. Ethical and Institutional Concerns, 25-28 Aprilie 2001*), același Papă puncta, cu claritate și cu discernământ, un aspect esențial: „Aprioric, globalizarea nu este un lucru rău sau bun. Ea este ceea ce oamenii fac din ea. Niciun sistem nu este un scop în sine și este necesar să subliniem că globalizarea, asemenea oricărui alt sistem, trebuie să fie în slujba omului; ea trebuie să servească binele comun și solidaritatea”.

**Abstract: *The Globalization in the Western Church's Social Teaching***

Unlike the civilizations of the Ancient world, as the Greek one, the Hebrew one, or the Mesopotamian one, the global civilization of nowadays tends to marginalize the reality of God's existence; moreover, the philosophies and the ideologies specific to this civilization separate the human being from God and create a secularized world, which substitutes religion with rationalism, scientism and individualism. In the present study, we aim to emphasize the main aspects of the way that the Roman-Catholic Church understands the globalization, as it can be inferred especially from the papal encyclicals and from the statements of the Pontiff. In the writing of popes Leo XIII, Pius XII, John XXIII, Paul VI, John Paul II, Benedict XVI there are many references to globalization, but none of these very detailed. The current point of view of the Roman-Catholic Church concerning the globalization phenomenon is briefly presented in the encyclical *Centesimus Annus*. Issued after the fall of Communism, *Centesimus Annus* came with a global approach of the social problems, in order to reach an economical, social and political order.

---

<sup>87</sup> JOHN PAUL II, *Encyclical Letter Sollicitudo Rei Socialis* (Dec. 30, 1987): *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), p. 513-586, traducere engleză în O'BRIEN, D.J. SHANNON, eds., *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995.

# CONSIDERAZIONI SUGLI APPELLATIVI DI DIO NELL'OPERA DI DANTE ALIGHIERI<sup>1</sup>

Lect. Univ. Dr. NICOLETA CĂLINA<sup>2</sup>

**Cuvinte cheie:** *Dante Alighieri, apelative ale numelui lui  
Dumnezeu*

**Keywords:** *Dante Alighieri, appellatives for the name of God*

Straordinario per la grandezza dei suoi sentimenti, del suo pensiero e della sua fede, per l'altezza dei contenuti della sua poesia, per la forza del suo simbolismo mistico, cristiano, Dante Alighieri ha creato nella sua „Divina Commedia” un ampio quadro delle passioni e dei sogni che tormentano l'umanità nel suo cammino verso la redenzione, proponendo la divinità come modello per l'intera umanità.

Il centro di questa epopea divina, di questa incursione nel mondo allegorico dell'aldilà è la Redenzione. Il Poeta, partendo da un concetto storiografico e da un assunto teorico,<sup>3</sup> arriva ad una grande e maestosa epopea di Dio e della sua opera che si svolge in terra per poi, alla fine, nel regno dei cieli. L'itinerario dantesco inizia sempre dall'analisi attenta dei fatti storici e da un assunto teorico per poi giungere all'immensa celebrazione di Dio.

Nel suo viaggio immaginario nell'altro mondo - l'Inferno, il Purgatorio ed il Paradiso - il poeta esprime completamente il principio di creazione, ma anche la Trinità. Il poema è anche una teologia naturale perché ha come oggetto l'ente supremo, cioè Dio. E' la ragione per cui diventa un poema sacro o divino, e il poema

---

<sup>1</sup> Questo nostro studio deve essere letto principalmente in chiave linguistico-letteraria, visto che è costituito in base a delle considerazioni piuttosto filologiche che teologiche, par Nicoleta Calina, de la Facultatea de Litere, Universitatea din Craiova, e-mail: nicoleta.calina@gmail.com.

<sup>2</sup> Facultatea de Litere, Universitatea din Craiova.

<sup>3</sup> LUIGI DE BELLIS, *Da un concetto storiografico e da un assunto teorico ed una grande epopea il cui protagonista è Dio*, p. 1, in <http://spazioinwind.libero.it/letteraturait/dante/dantedio.htm>, consultato il 19 gennaio 2012.

non è un capolavoro solo dal punto di vista della poesia, ma anche della filosofia e della teologia romano-cattolica.<sup>4</sup>

Questo nostro lavoro non presenta particolare novità, visto che ci separano sette secoli dal momento in cui la „Divina Commedia” fu scritta da Dante Alighieri, ma vogliamo provare fare una ricerca sintetica e accessibile degli appellativi che Dante aveva dato nel suo ampio poema per riferirsi a Dio. Infatti Dante è il massimo poeta fra i teologi ed un teologo tra i sommi poeti. Tutto teologico è anche il concetto fondamentale del Poema sacro, i cui punti essenziali della teologia cristiana sono svolti nelle sue terzine.

Giovanni del Virgilio, con cui Dante fece uno scambio poetico tra il 1319 e il 1321, rimase conosciuto nella coscienza dei fiorentini soprattutto per l’epitafio dettato per il grande poeta: „Theologus Dantes: gloria musarum, vulgo gratissimus auctor/ hic iacet, et fama pulsat utrumque polum”. Con questi versi inizia l’epitafio che si crede che fosse stato veramente dettato per la tomba di Dante dal professore bolognese e scritto sulla sepoltura di Dante.<sup>5</sup> L’epitafio „Theologus Dantes” si affida ad un’ampia tradizione manoscritta; merita sottolineare però che la testimonianza più antica è quella offerta dal Boccaccio nel „Trattatello in laude di Dante”, in cui questo fatto viene menzionato.

Dante è un discepolo della Scuola degli Scolastici, ha un’imponente cultura teologica, che attinge alla Scrittura, alla letteratura patristica. La teologia di Dante è la teologia dogmaticamente definita ed i suoi maestri sono gli Scolastici, principalissimo tra essi Tommaso d’Aquino, di cui Dante fu discepolo fedelissimo. Altri suoi maestri in teologia furono coloro che gli vennero mostrati da Bonaventura nella „Divina Commedia”, nel quarto cielo del Paradiso: *Augustin<sup>6</sup> son quici,/ che fuor de’ primi scalzi poverelli/ che nel capestro a Dio si fero*

---

<sup>4</sup> TIZIANA C. CARENA, *La pneumatologia teologico-estetica di Vincenzo Gioberti*, Mimesis, 2010, p. 93.

<sup>5</sup> ERNST ROBERT CURTIUS, *Poesia e teologia in Letteratura europea e medio Evo latino*, trad. di A. Luzzatto e M. Candela, La Nuova Italia, Firenze, 1992, p. 239.

<sup>6</sup> Frate Agostino d’Assisi, uno dei primi seguaci di San Francesco d’Assisi.

*amici./ Ugo da San Vittore<sup>7</sup> è qui con elli,/ e Pietro Mangiadore<sup>8</sup> e  
Pietro Spano,<sup>9</sup>/ lo qual giù luce in dodici libelli;/ Natàn profeta<sup>10</sup> e  
'l metropolitano/ Crisostomo<sup>11</sup> e Anselmo<sup>12</sup> e quel Donato/ ch'a la  
prim'arte degnò porre mano./ Rabano<sup>13</sup> è qui, e lucemi dallato/ il  
calavrese abate Giovacchino,<sup>14</sup>/ di spirito profetico dotato./ Ad  
invegiar cotanto paladino/ mi mosse l'infiammata cortesia/ di fra  
Tommaso e 'l discreto latino;/ e mosse meco questa compagnia.<sup>15</sup>*

La meditazione della vita dell'anima come movimento ascensionale che ha per suo termine Dio infinito, come dinamico sviluppo che si concluderà nella gloria celeste, è il motivo teologico che raggiunge in Dante un rilievo essenziale, presentandosi come sintesi di tutta la sua spiritualità.<sup>16</sup> Nella sua ascesa verso Dio, Dante „pellegrino” – perché la „Divina Commedia” fu scritta durante i suoi anni di esilio, lontano dall'amata Firenze - si concentra anche su questo tema dell'esilio, che per lui comincia con la missione affidatagli da Dio, il motivo da cui Dante partirà per rivelare e condannare vizi e colpe dell'umanità. La speranza terrena - alla quale il Poeta ha affidato le

---

<sup>7</sup> UGO DA SAN VITTORE - teologo, filosofo e cardinale francese, uno tra i principali teorici della scolastica, vissuto fra il 1097 e il 1141.

<sup>8</sup> Pietro, detto Petrus Comestore per la sua fama di «divoratore di libri», decano del capitolo di Troyes nel 1147 e poi, cancelliere dell'Università di Parigi; si ritirò infine nel convento di San Vittore.

<sup>9</sup> Pietro Ispano, o Spano, nato a Lisbona nel 1226, divenne papa nel 1226 col nome di Giovanni XXI. Scrisse le „Summulae logicales”, in dodici „libelli”.

<sup>10</sup> Natàn è il profeta biblico, ebraico, consigliere del re Davide.

<sup>11</sup> Giovanni Crisostomo, o Giovanni d'Antiochia (344/354 - 407), è stato il secondo Patriarca di Costantinopoli, celebre per la sua eloquenza che è all'origine del suo epiteto „Crisostomo”.

<sup>12</sup> Anselmo d'Aosta (1033-1109), chiamato anche Anselmo di Bec o Anselmo di Canterbury, fu arcivescovo di Canterbury e autore di grandi opere teologiche. È soprannominato „Doctor magnificus” e „Padre della Scolastica”.

<sup>13</sup> Rabano Mauro (784-856), in latino: Rabanus Maurus Magentius, ma anche Hrabanus, Rhabanus, o Reabanus, letterato enciclopedico, benedettino nel monastero di Fulda dove fu discepolo di Alcuino, arcivescovo di Magonza. Fu autore di opere d'esegesi biblica.

<sup>14</sup> Gioacchino da Fiore (1130 – 1202), fondatore dell'Ordine Florense, sui monti della Sila. Commentò l'Apocalisse e interpretò le Scritture.

<sup>15</sup> DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, Par XII 130-145.

<sup>16</sup> P. PAGANINI, *La Teologia di Dante*, nel vol. „Dante e il suo secolo”, Firenze, Cellini, 1865, p. 196.

sue aspirazioni, il suo bisogno, che è quello di tutte le creature, diventa generatrice di grandi illusioni se non viene collegata alla speranza che ha Dio come fine ed appoggio.<sup>17</sup>

\*\*\*

Anche se i tempi cambiano e alle vecchie religioni si raggiungono altre forme di culto e le nuove filosofie prendono il posto di altre, la parola „Dio” ha attraversato i millenni per arrivare fino a noi, in modo più o meno invariato. Chi studia l’evoluzione delle lingue moderne è consapevole del fatto che le parole nascono con un significato che finisce poi con lo smarrirsi nel tempo. Le parole che comunemente usiamo sembrano ormai rappresentare solo un concetto, un’idea che noi abbiamo su un argomento, e forse che all’inizio avevano un significato molto più complesso. Un tempo, la parola „Dio” era „Dyeus”, la figura divina indoeuropea più importante di cui però oggi non sappiamo tanto, se non quanto hanno trasmesso radici linguistiche comuni provenienti dalle lingue antiche.<sup>18</sup>

Nella „Divina Commedia”, incontriamo il lessema Dio 129 volte: 25 nell’Inferno, 41 nel Purgatorio e 63 nel Paradiso - in diversi sintagmi.

Due volte, nel Purgatorio lo incontriamo Deo ed il plurale Dei lo incontriamo dieci volte: tre volte nell’Inferno, quattro nel Purgatorio e tre nel Paradiso.

Nella cantica „Inferno”, che ha la forma di un imbuto con nove cerchi concentrici alla cui fine sta conficcato Lucifero, l’angelo cacciato da Dio per la sua fierezza, Dio è chiamato: *l’Imperator che lassù regna* (I 124); *la Provvidenza* (XXIII 55); *la somma Sapienza* (III 6, XIX 10); *il Signore* (II, 73); *il sommo Duce* (X 102); *il Fattore* (III 4), (XXXIV 35); *il Sire* (XXIX 56); *la divina Bontade* (XI 96); *la Deitade* (XI 46); *la divina Potestate* (III 5); *il Re dell’universo* (V 91); *la Virtù divina* (V 36); *Ben dell’intelletto* (III 18). *Dio è triuno, ma per l’uomo il mistero della Trinità è incomprendibile* (III 5).<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> LUIGI DE BELLIS, *Dante: sintesi e critica della Divina Commedia*, p. 1.

<sup>18</sup> PAOLA FANTIN, *Perché Dio è chiamato „Dio”?*, in (06/02/2001 Tg0-positivo), consultato il 15 gennaio 2012.

<sup>19</sup> P. PAGANINI, *Op. cit.*, p. 164.

Nel „Purgatorio” - la montagna che, secondo Dante, si è formata dalla terra che si era ritirata dopo la caduta di Lucifero - Dio è chiamato: *Sommo Giove* (VI 118); *L'infinito ed ineffabil Bene* (XV 67); *il sommo Bene* (XXVIII 91); *il Bene di là dal qual non è a che si aspiri* (XXXI 23); *la Bontà infinita* (III 122); *il Creatore* (XVII 91) *il Fattore* (XVI 80); *il Giudice* (XXXI 39); *l'ineffabil Bene* (XV 67); *lo Motor primo* (XXV 70); *il Padre nostro* (XI 1); *lo Rege eterno* (XIX 63); *il sommo Rege* (XXI 83); *l'alto Sire* (XV112); *il giusto Sire* (XIX 125); *l'eterno Valore* (XV 72), oppure *l'infinito* (XV 67). Dio abita nei cieli, non circoscritto, ma circoscrivendo tutto l'universo (*O Padre nostro, che ne' cieli stai,/ non circunscriotto, ma per più amore/ ch'ai primi effetti di là sù tu hai*), non chiuso entro limiti di spazio, ma per il più vivo amore che porta alle prime creature.<sup>20</sup>

Nel „Paradiso” - visto da Dante come un mondo immateriale e diviso in nove cieli - nell'appellativo che si riferisce a Dio, incontriamo la parola „amore”. Lui è l'Amore con maiuscola, quella che governa e che quietta il cielo: *l'amor che 'l ciel governi* (I 74); *l'amor che queta questo cielo* (XXX 52); *il primo Amore* (XXXII 142); *il primo Amante* (IV 118) e nel verso considerato ad essere il più bello e complesso in riferimento alla fede e all'amore rivolto a Dio - dopo la fugace visione di Dio, realizzazione piena del suo „itinerarium mentis in Deum” come fu chiamato, Dante definisce Dio come un fortissimo sentimento d'amore che muove il cielo ed i corpi celesti - *l'Amor che muove il Sole e l'altre stelle* (XXXIII 145).

Dio è il principio e la fine ed in questo senso è chiamato *Alfa ed Omega* (XXVI 17), (XXVI 136), cioè „Dio è principio e fine dei nostri affetti sia piccoli o grandi”<sup>21</sup> e rappresenta sempre il bene: *il sommo ben* (III 90), (VII 80), (XIV 47), (XXVI 134); *il ben* (VIII 97), (XIX 87); *lo ben* (XXVI 16); *la somma Beninanza* (VII 143), cioè la somma bontà divina; *la divina bontà* (VII 64) (VII 109); *il Bene che non ha fine, e se con se misura* (XIX 50), cioè un bene infinito e incommensurabile.

<sup>20</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Purg XI 2.

<sup>21</sup> *La Commedia di Dante Alighieri* col commento di N. Tommaseo, Ed. Fr. Pagnoni, Milano, 1865, p. 268.



Sempre nel Paradiso, Dio è invocato con delle parole che si ritrovano anche nelle Sacre Scritture: *il Creatore* (XXX 101), *il Padre* (I 28); *l'alto Padre* (X 50); *il pio Padre* (XVIII 129) oppure che rendono l'idea di Creatore: *il Primo* (VIII 111); *l'Essenza* (II 41); *la somma Essenza* (XXI 87); *il Fattore* (VII 31), (VII 35), (IX 128), (XXVI 83), (XXX 21), (XXXII 5).

I sintagmi che si riferiscono a Dio prendono le più alte forme metaforiche e di sublime: *la Mente eh' è da se perfetta* (VIII 101), *l'Ortolano eterno* (XXVI 65); *il Punto a cui tutti li tempi son presenti* (XVII 17) (XXVIII 41), *il sommo Rege* (III 84); (XXXII 61); *l'ultima Salute* (XXII 124) (XXXIII 27); *il Sire* (XXIX 28); *il Valore* (IX 105); *l'eterno Valore* (I 107), *lo primo ed ineffabile Valore* (X 3); *il Vero* (IV 125), *il primo Vero* (IV 96); *la prima Virtù* (XIII 80); *la prima Volontà* (XIX 86), *la Provvidenza* (I 121) (XI 28) (XXVII 16) (XXVII 61); *il verace Autore* (XXVI 40); *il sommo Duce* (XXV 72); *la prima Egualità* (XV 74); *lo Imperator che sempre regna* (XII 40).

Secondo il pensiero di Dante, la Ragione e la Rivelazione guidano l'uomo alla fede nel Dio Uno: *E io rispondo: Io credo in uno Dio/ solo ed eterno, che tutto 'l ciel move,/ non moto, con amore e con disio;*<sup>22</sup> il Poeta segue Aristotile<sup>23</sup> e principalmente San Tommaso, il quale porta per il poeta le „prove fisiche e metafisiche” dell'esistenza del Dio Uno.<sup>24</sup>

Dio è *l'alta luce, che da sé è vera,*<sup>25</sup> è il *Ben dell'intelletto,*<sup>26</sup> il sommo Bene, del quale tutti gli altri beni non sono altro che un raggio, una pallida immagine, il Bene *sufficiente ad ogni cosa,*<sup>27</sup> ed al quale ogni cosa aspira, come al suo principio e fine ultimo: *Qui veggion l'alte creature l'orma/ de l'eterno valore, il qual è fine/ al quale è fatta la toccata norma.*<sup>28</sup> In quest'ordine, le creature dotate d'intelligenza, cioè gli angeli e gli uomini, scorgono l'impronta, cioè l'orma”, della virtù di Dio, il quale costituisce il fine ultimo.

---

<sup>22</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par XXIV 130.

<sup>23</sup> ARISTOTEL, *Metafisica*, XII, 6, 11.

<sup>24</sup> SF. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, P. I, Quest. II, art. 3.

<sup>25</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par XXXIII 54.

<sup>26</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Inf III 18.

<sup>27</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par IX 9.

<sup>28</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par I 107.

Nella „Divina Commedia” la gloria di Dio penetra per tutto l’universo, risplendendo però in una parte più, in altra meno: *La gloria di colui che tutto move/ per l’universo penetra, e risplende/ in una parte più e meno altrove.*<sup>29</sup> Colui che tutto muove è Dio, il motore supremo dell’Universo; che “penetra e risplende” in tutte le creature ma più in quelle perfette, e meno in quelle che sono maggiormente lontane dalla perfezione.

Dio abita nei cieli, non circoscritto, ma circoscrivendo tutto l’universo: *O Padre nostro, che ne’ cieli stai,/ non circoscritto, ma per più amore/ ch’ ai primi effetti di là sù tu hai,*<sup>30</sup> cioè non chiuso entro limiti di spazio, ma per il più vivo amore che porta alle prime creature, che sono gli „effetti”. Dio è la Trinità, uno e trino: *Quell’uno e due e tre che sempre vive/ e regna sempre in tre e ‘n due e ‘n uno,/ non circoscritto, e tutto circoscrive,*<sup>31</sup> e nei cieli Egli rivela la pienezza del Suo amore.

Per Dante, Dio è immutabile, eterno, infinito, perfetto: *Poi cominciai così: L’affetto e ‘l senno,/ come la prima equalità v’apparse, d’un peso per ciascun di voi si fenno.*<sup>32</sup> Con le parole *l’affetto e ‘l senno*, il sommo poeta vuol dire che quando Dio, in cui si assommano tutte le uguaglianze, vi si manifestò, la capacità di sentire, cioè „l’affetto” e il potere di agire, cioè „‘l senno”, si identificarono „d’un peso... ”; poiché Dio, cioè „‘l sol...” è così uguale, rispetto al sentire e all’agire, che non c’è altro termine di somiglianza, o uguaglianza. Ma, nei mortali, l’intenzione determinata dal sentimento e la „voglia” non si identificano, per cui quello che è mortale si trova in questa disparità di forze, e perciò ringrazia soltanto col sentimento, cioè „col core”, non essendo capace di esprimersi adeguatamente.<sup>33</sup>

Dio è il Punto dal quale dipende il cielo e tutta la natura: *(...) disse: «Da quel punto/ dipende il cielo e tutta la natura*<sup>34</sup> ed è triuno, ma per l’uomo il mistero della Trinità è incomprensibile:

---

<sup>29</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par I 1-3.

<sup>30</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Purg XI 1.

<sup>31</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par XIV 30.

<sup>32</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par XV 76.

<sup>33</sup> G. S. SCARTAZZINI, *Enciclopedia dantesca, Dizionario critico e ragionato di quanto concerne, la vita e le opere di Dante Alighieri*, Ulrico Hoepli Editore-libraio della Real Casa, Milano, 1896, p. 1128.

<sup>34</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par XXVIII 41.

*Giustizia mosse il mio alto fattore:/ fecemi la divina podestate, / la somma sapienza e 'l primo amore.*<sup>35</sup> „L'alto fattore” è sempre Dio, che, secondo Dante, aveva creato l'Inferno, mosso da sensi di giustizia; Dio è potenza, cioè „potestate”, ma anche „sapienza” e „amore” sono gli attributi teologici della Trinità e riferibili facilmente al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo.<sup>36</sup>

Dio è l'Ente infinito, sommo bene e prima causa del tutto. Qui non ha il plurale; né riceve articolo se non quando gli sia apposto qualche aggiunto; *e s'e' furon dinanzi al cristianesimo,/ non adorar debitamente a Dio:/ e di questi cotai son io medesimo.*<sup>37</sup>

Lo ritroviamo con aggiunti o predicati, o in costruzioni con astratti, i quali esprimono dei divini attributi, oppure sono ispirati dai concetti e dalle immagini della Sacra Scrittura: *«Lo maggior don che Dio per sua larghezza/ fesse creando, e a la sua bontate/ più conformato, e quel ch'e' più apprezza,*<sup>38</sup> *E io rispondo: Io credo in uno Dio/ solo ed eterno, che tutto 'l ciel move,/ non moto, con amore e con disio.*<sup>39</sup>

In proposizioni o locuzioni attinenti ad alcuno dei misteri e a quelli della Santissima Trinità, lo rintracciamo nelle seguenti situazioni: *Io sentia voci, e ciascuna pareva/ pregar per pace e per misericordia/ l'Agnel di Dio che le peccata leva;*<sup>40</sup> *onde l'umana specie inferma giacque/ giù per secoli molti in grande errore,/ fin ch'al Verbo di Dio discender piacque;*<sup>41</sup> *e tutti li altri modi erano scarsi/ a la giustizia, se 'l Figliuol di Dio/ non fosse umiliato ad incarnarsi;*<sup>42</sup> *ma dice nel pensier, fin che si mostra:/ 'Segnor mio Iesù Cristo, Dio verace,/ or fu sì fatta la sembianza vostra?'*<sup>43</sup>

Quando è retto dalla preposizione „di”, si aggiunge a dei sostantivi, con significazione di suprema autorità sulla persona o cosa da quelli espressa: di appartenenza, devozione, consacrazione, o simili di esse a Dio e in proposizioni o locuzioni attinenti alla

---

<sup>35</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Inf III 5.

<sup>36</sup> P. PAGANINI, *Op. cit.*, p. 186.

<sup>37</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Inf IV 38.

<sup>38</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par V 19.

<sup>39</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par XXIV 130.

<sup>40</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Purg XVI 18.

<sup>41</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par VII 30.

<sup>42</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par VII 119.

<sup>43</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par XXXI 107.

Chiesa.<sup>44</sup> Con alcuni sostantivi si formano locuzioni: *gridò: «Fa, fa che le ginocchia cali./ Ecco l'angel di Dio: piega le mani;/ omai vedrai di sì fatti ufficiali»;*<sup>45</sup> *Indi, come orologio che ne chiami/ ne l'ora che la sposa di Dio surge/ a mattinar lo sposo perché l'ami»;*<sup>46</sup> *Ruppe il silenzio ne' concordi numi/ poscia la luce in che mirabil vita/ del poverel di Dio narrata fum.*<sup>47</sup>

Lo ritroviamo nella seguente situazione con dei sostantivi che esprimono i naturali sentimenti o il culto dell'uomo verso Dio: *Così ricominciommi il terzo sermo;/ e poi, continuando, disse: «Quivi/ al servizio di Dio mi fe' sì fermo.*<sup>48</sup>

Con sostantivi che esprimono cosa che viene da Dio, emana da lui, o simili, lo ritroviamo nelle terzine: *ma esce di fontana salda e certa,/ che tanto dal voler di Dio riprende,/ quant'ella versa da due parti aperta»;*<sup>49</sup> *Alto fato di Dio sarebbe rotto,/ se Leté si passasse e tal vivanda/ fosse gustata senza alcuno scotto/ di pentimento che lagrime spanda.»;*<sup>50</sup> *a lui lasc'io, ché non li saran forti/ né di iattanza; ed elli a ciò risponda,/ e la grazia di Dio ciò li comporti.»*<sup>51</sup>

Si attribuiscono a Dio in modo figurato delle qualità sensibili e corporee, con cui si formano delle locuzioni: *Per questo la Scrittura condescende/ a vostra facultate, e piedi e mano/ attribuisce a Dio, e altro intende»;*<sup>52</sup> *Lo real manto di tutti i volumi/ del mondo, che più ferve e più s'avviva/ ne l'alito di Dio e nei costumi»;*<sup>53</sup> *Né prima quasi torpente si giacque;/ ché né prima né poscia procedette/ lo discorrer di Dio sovra quest'acque.*<sup>54</sup>

Certe volte, nella „Divina Commedia”, a Dio si attribuiscono anche dei sentimenti, degli affetti e degli atti umani:

---

<sup>44</sup> G. S. SCARTAZZINI, *Enciclopedia dantesca, Dizionario critico e ragionato di quanto concerne, la vita e le opere di Dante Alighieri*, Ulrico Hoepli Editore-libraio della Real Casa, Milano, 1896, p. 1084.

<sup>45</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Purg II 29.

<sup>46</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par X 140.

<sup>47</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par XIII 33.

<sup>48</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Par XXI 114.

<sup>49</sup> DANTE ALIGHIERI, *Op. cit.*, Purg XXVIII 125.

<sup>50</sup> Purg XXX 142.

<sup>51</sup> Par XXV 63.

<sup>52</sup> Par IV 45.

<sup>53</sup> Par XXIII 114.

<sup>54</sup> Par XXIX, 21, 77.

*O vendetta di Dio, quanto tu dei/ esser temuta da ciascun che legge/ ciò che fu manifesto a li occhi miei!*<sup>55</sup> «Lo maggior don che Dio per sua larghezza/ fesse creando, e a la sua bontate/ più conformato, e quel ch'e' più apprezza;<sup>56</sup> o che Dio solo per sua cortesia/ dimesso avesse, o che l'uom per sé isso/ avesse sodisfatto a sua follia;<sup>57</sup> Sù sono specchi, voi dicete Troni,/ onde refulge a noi Dio giudicante;/ sì che questi parlar ne paion buoni>>»<sup>58</sup> *In vesta di pastor lupi rapaci/ si veggion di qua sù per tutti i paschi:/ o difesa di Dio, perché pur giaci?*<sup>59</sup>

Con i verbi „darsi” e „consacrarsi” o in locuzioni equivalenti, „a Dio” significa lo stesso come „a vita spirituale”, e più propriamente „a vita religiosa e destinata al culto e al servizio divino”; e talvolta anche semplicemente a pensieri di pietà, di pentimento, e simili: *Di tal superbia qui si paga il fio;/ e ancor non sarei qui, se non fosse/ che, possendo peccar, mi volsi a Dio;*<sup>60</sup> *Cor di mortal non fu mai sì digesto/ a divozione e a rendersi a Dio/ con tutto 'l suo gradir cotanto presto,*<sup>61</sup> *Però ricominciai: «Tutti quei morsi/ che posson far lo cor volgere a Dio,/ a la mia caritate son concorsi.*<sup>62</sup>

Nelle situazioni quando si adoperano verbi come „piacere” e „volere”: „come, quando, Dio vuole”, o „volle”, e simili, sono maniere che significano la disposizione o volontà di Dio, sono usati anche semplicemente per una certa enfasi: *Veramente Iordan volto retrorso/ più fu, e 'l mar fuggir, quando Dio volse,/ mirabile a veder che qui 'l soccorso»,*<sup>63</sup>

Con l'espressione „Dio lodiamo”, usato a modo di sostantivo, significa „Quel cantico della Chiesa”, dalle parole „Te Deum laudamus”. E' stato adoperato anche nella maniera „suonare a Dio lodiamo”, che valeva „suonare a festa”, e propriamente parlandosi di funzione religiosa fatta per ringraziare Dio: *Finito*

---

<sup>55</sup> Inf XIV 16.

<sup>56</sup> Par V 19.

<sup>57</sup> Par VII 91.

<sup>58</sup> Par IX 62.

<sup>59</sup> Par XXVII 57.

<sup>60</sup> Purg XI 90.

<sup>61</sup> Par X 56.

<sup>62</sup> Par XXVI 56.

<sup>63</sup> Par XXII 95.

*questo, l'alta corte santa/ risonò per le spere un 'Dio laudamo'/  
ne la melode che là sù si canta.*<sup>64</sup>

Con il modo di dire „Dio sia con voi”, incontriamo la maniera con la quale si augura ogni maggior bene, e serve pure come saluto o come congedo: *Per altro soprano me io nol conosco,/ s'io nol toglia da sua figlia Gaia./ Dio sia con voi, ché più non vegno vosco.*<sup>65</sup>

Quando Dante usa la forma „in Dio” come compimento, e specialmente quando si tratta di verbi, questa serve a varie locuzioni figurate, più frequenti nel linguaggio biblico, significative della rassegnazione dell'uomo ai divini voleri, della comune origine delle creature da Dio, della grazia divina: *Questa è quella magnificenza, de la quale parlò il Salmista, quando dice a Dio: „Levata è la magnificenza tua sopra li cieli”.*<sup>66</sup>

Nelle costruzioni con la preposizione „per”, serve per rendere forte una esclamazione che significa „in nome di Dio” oppure „al nome di Dio”: *Però mi dì, per Dio, che sì vi sfoglia;/ non mi far dir mentr'io mi maraviglio,/ ché mal può dir chi è pien d'altra voglia».*<sup>67</sup> Lo stesso si può dire quando si tratta di „per amor di Dio”, „per carità”: *ché quantunque la Chiesa guarda, tutto/ è de la gente che per Dio dimanda;/ non di parenti né d'altro più brutto.*<sup>68</sup>

La grazia di Dio, la sua merce, sono esempi per riferire a Dio con animo grato la cosa della quale si parla: *I' son fatta da Dio, sua mercé, tale,/ che la vostra miseria non mi tange,/ né fiamma d'esto incendio non m'assale.*<sup>69</sup>

Le espressioni „Se Dio t'aiuti”, „ti lasci”, „vi salvi”, „vi lasci”, sono locuzioni deprecative, usate nel poema come modo cortese di rivolgersi altrui: *Se Dio ti lasci, lettor, prender frutto/ di tua lezione, or pensa per te stesso/ com'io potea tener lo viso asciutto.*<sup>70</sup>

---

<sup>64</sup> Par XXIV 113.

<sup>65</sup> Purg XVI 141.

<sup>66</sup> Il Convivio, IV, 11.

<sup>67</sup> Purg XXIII 58.

<sup>68</sup> Par XXII 83.

<sup>69</sup> Inf II 91.

<sup>70</sup> Inf XX 19.

In riferimento all'idolatria, Dante prosegue e passa ad interpretare le figure dell'Apocalisse, dove compare una donna con sette teste che significano i sette colli di Roma, e dieci corna interpretati dalla critica sia come i dieci Re di Roma, sia come i dieci comandamenti. Dante viene con un'invettiva indirizzata a quelli che adorano un Dio d'oro e d'argento, e qui si fa riferimento all'episodio biblico del Vitello d'oro: *Fatto v'avete Dio d'oro e d'argento; e che altro è da voi a l'idolatre, / se non ch'elli uno, e voi ne orate cento?*<sup>71</sup>

In altre terzine della Divina Commedia, Dio è chiamato Iddio, e la consonante iniziale è raddoppiata per l'anteposizione dell'*i*, premesso per ragione eufonica: *Eran li cittadin miei presso a Colle / in campo giunti co' loro avversari, / e io pregavo Iddio di quel ch'e' volle;*<sup>72</sup> *ed ènne dolce così fatto scemo, / perché il ben nostro in questo ben s'affina, / che quel che vole Iddio, e noi volemo»;*<sup>73</sup> *Uomini poi, a mal più ch'a bene usi, / fuor mi rapiron de la dolce chiostra: / Iddio si sa qual poi mia vita fusi.*<sup>74</sup>

Gli idiomi come „Dio lo sa”, „Dio si sa” e simili, sono modalità di invocare Dio come testimone per qualsiasi fatto. E ci sono anche delle locuzioni, le quali valgono, quasi per figura di reticenza, che chi parla non può tutto o adeguatamente dire, né tutto o bene intendere o sentire chi ascolta: *Uomini poi, a mal più ch'a bene usi, / fuor mi rapiron de la dolce chiostra: / Iddio si sa qual poi mia vita fusi.*<sup>75</sup>

Si adopera persino la forma „A Dio”, come saluto o formula di licenza o congedo, che si scrive anche congiuntamente „addio”: *Era già l'ora che volge il disio / ai navicanti e 'ntenerisce il core / lo di c'han detto ai dolci amici addio.*<sup>76</sup>

Nel Paradiso, Dante chiama Dio con l'appellativo *Elios*: *ché con tanto luore e tanto / robbi m'apparvero splendor dentro a due raggi / ch'io dissi: «O Eliòs che sì li addobbi!»;*<sup>77</sup> dove „O Eliòs” significa „o, sole spirituale di Dio, di quali colori sai

---

<sup>71</sup> Inf XIX 112.

<sup>72</sup> Purg XIII 117.

<sup>73</sup> Par XX 138.

<sup>74</sup> Par III 108.

<sup>75</sup> Par III 108.

<sup>76</sup> Purg VIII 3.

<sup>77</sup> Par XIV 96.

rivestire i tuoi eletti!”<sup>78</sup> Forse accennava ai Vangeli di Matteo e di Marco, dove Dio è chiamato adoperando questo appellativo:<sup>79</sup> *Alle tre Gesù gridò con voce forte: «Eloì, Eloì, lemà sabactàni?, che significa: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»*.<sup>80</sup>

Tutti i critici letterari italiani antichi identificarono *Elios* con *Dio* nell’opera dantesca: Francesco da Buti: „Heliòs, cioè Iddio: Heliòs in lingua ebraica è a dire Iddio”;<sup>81</sup> Giovanni da Serravalle: „Elyòs, idest Excelse Deus”;<sup>82</sup> Ottavio Zanutto Bianco, che si occupò anche delle cognizioni astronomiche di Dante Alighieri: „Elyòs, cioè, o Dio forte”.<sup>83</sup>

Antonio Cesari afferma che - negli affetti veementi - il primo esalare del cuore è un’ esclamazione: „Elios è Sole: e con quel nome era chiamato Dio: nome qui assai appropriato, perchè egli addobba, abbellisce, irraggia del suo lume quegli astri.” Nelle „Magnae Derivationes” di Ugucione da Pisa, che Dante ben conosceva, il termine greco „helios” (sole) era arbitrariamente accostato al termine ebraico „Ali”, „El” (Dio), cosicché il Poeta lo adopera per indicare Dio.<sup>84</sup> Accanto ad altri nomi divini collegati a quelli riportati da Dante, nelle sue opere ci sono anche: *El*, che vuol dire „forte”; *Eloi* e *Eloe* che significa „timore” *Elion*, che si traduce con „eccelso”; *Eie*, cioè „colui che è” ed *Ja*, il cui significato nell’opera dantesca è molto controverso. Alcuni critici pensano che Dante, avendo approfondito certi testi patristici e scolastici, ha accolto questa immagine di Dio sul nome di *Ia*.<sup>85</sup>

---

<sup>78</sup> CARLO STEINER, *La Divina Commedia / Dante Alighieri*, commentata da Carlo Steiner, Torino, G. B. Paravia & C., 1922, p. 59.

<sup>79</sup> La Bibbia, Marco 15:34.

<sup>80</sup> La Bibbia, Matteo 27:46.

<sup>81</sup> FRANCESCO DA BUTI, *Commento Sopra La Divina Comedia Di Dante Alighieri*, Nabu Press, 2011, p. 12.

<sup>82</sup> GIOVANNI DA SERRAVALLE BERTOLDI, *Traduzione e commento della Divina Commedia di Dante Alighieri*, Cassa di Risparmio della Repubblica di San Marino, 1986, p. 137.

<sup>83</sup> *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, con commento del prof. GIACOMO POLETTO: review Francesco Zanutto, Tipografia Liturgica di S. Giovanni, Roma, Tournay, 1894, p. 62.

<sup>84</sup> ANTONIO CESARI, *Le bellezze della Divina Commedia di Dante Alighieri*, vol. III, Tipografia Silvestri, Milano, p. 95.

<sup>85</sup> GINO CASAGRANDE, *I’ s’appellava in terra il Sommo bene*, in «Parole di Dante - contributi di filologia dantesca», p. 4.



Tra questi appellativi è coinvolto, come un logico corollario della mutevolezza d'ogni lingua naturale, anche un altro nome di Dio: non più *El*, di cui abbiamo già parlato, ma *I*.<sup>86</sup> *Pria ch'i' scendessi a l'infernale ambascia,/ Is'appellava in terra il sommo bene/ onde vien la letizia che mi fascia;/ e El si chiamò poi: e ciò convene,/ ché l'uso de' mortali è come fronda/ in ramo, che sen va e altra vene.*<sup>87</sup> Questa lettera con la sua vocale d'appoggio era universalmente ritenuta anche come parte integrante di „alleluia”, una delle esclamazioni religiose ebraiche che ritroviamo anche nella liturgia cristiana e che vengono dalla tradizione che dai primi secoli si estende per tutto il Medioevo.

La questione è riportata anche nell'*Ottimo commento della Divina Commedia*: „l'autore dice, che il primo nome per lo quale Adamo nominò *Iddio* fu *J*, cioè invisibile; e dice, che quanto elli visse, tanto lo chiamò così; ma i suoi successori il chiamarono *El*, cioè *Dio forte*”.<sup>88</sup>

In tre capitoli del „De vulgari eloquentia”, Dante cerca di determinare quale fosse la lingua adamitica e quale fosse la prima parola uscita dalla bocca di Adamo.<sup>89</sup> La tesi linguistica di Dante si aggira sulla concezione che la lingua sia inalterabile, essendo opera divina, creata con l'anima di Adamo. Dante afferma inoltre che *El* fu la prima parola che Adamo pronunciò. Tuttavia, nel tempo che trascorse dalla formulazione dei primi suoi scritti e gli ultimi canti del Paradiso, la concezione linguistica di Dante venne a maturarsi per altre vie, forse dopo il riapprofondimento di alcuni testi patristici.<sup>90</sup>

Certe volte, nell'opera dantesca si usa il pronome „Colui” in riferimento a Dio: *Colui, lo cui saver tutto trascende/ fece li cieli e diè lor chi conduce/ sì ch'ogne parte ad ogni parte splende.*<sup>91</sup> si vuole dire cioè “Quegli, il cui sapere è superiore ad

<sup>86</sup> PH. DAMON, *Adam and the Primal Language: «Paradiso» 26, 124*, in «Italia», XXXVIII, 1961, pp. 60-62

<sup>87</sup> Par XXVI 133-138.

<sup>88</sup> *L'Ottimo commento della Divina Commedia*. Testo inedito di un contemporaneo di Dante citato dagli Accademici della Crusca, a cura di A. Torri, Pisa 1827-1829, p. 202.

<sup>89</sup> GINO CASAGRANDE, *Op. cit.*, p. 5.

<sup>90</sup> GINO CASAGRANDE, *Op. cit.*, p. 8.

<sup>91</sup> Inf VII 73.

ogni cosa”; *Per quel singular grado/ che tu dei a colui che si nasconde/ lo suo primo perché, che non li è guado,*<sup>92</sup> cioè “Quegli, che tiene occulta la prima cagione di ciò che Egli fa”; *Colui che mai non vide cosa nova/ produsse esto visibile parlare,/ novello a noi perché qui non si trova,*<sup>93</sup> cioè „Quegli, cui nessuna cosa può essere nuova, vedendo Egli ogni cosa ab eterno”; *O creatura che ti mondi/ per tornar bella a colui che ti fece, meraviglia udirai, se mi secondi,*<sup>94</sup> cioè „Quegli, che ti ha creato, Il tuo creatore”; *La gloria di colui che tutto move/ per l’universo penetra, e risplende/ in una parte più e meno altrove,*<sup>95</sup> cioè Dio è visto come „il Primo Motore dell’Universo”; *Se disiassimo esser più superne,/ foran discordi li nostri disiri/ dal voler di colui che qui ne cerne,*<sup>96</sup> cioè „Quegli che ci ha assegnato questo grado di beatitudine”; *e quella donna ch’a Dio mi menava/ disse: «Muta pensier; pensa ch’i’ sono/ presso a colui ch’ogne torto disgrava»,*<sup>97</sup> cioè „Quegli che ricompensa giustamente”.

Dio è chiamato anche „Quei che puote”: (...) *e di subito parve giorno a giorno/ essere aggiunto, come quei che puote/ avesse il ciel d’un altro sole addorno,*<sup>98</sup> ma anche “Quei che vede e puote”: *non è l’affezion mia tanto profonda,/ che basti a render voi grazia per grazia;/ ma quei che vede e puote a ciò risponda.*<sup>99</sup>

Nel „Convivio”, il prosimetro dove le canzoni sono commentate, e che è immaginato come una mensa – cioè, il convivio che offre ai partecipanti desiderosi il potere della sapienza e della conoscenza - Dio è chiamato: *il primo Agente* (I 14, 24); *l’universalissimo Benefattore* (I, 8); *la divina Bontade* (III 7) (X 5); *la prima Bontà* ( III 7); *la smisurabile Bontà divina* (IV, 5, 12); *l’universalissima cagione di tutte le cose* (VI 4); *la Deitade* (XI 10) *la Somma deitade* (III 10), (XXI 11); *la somma Deità* (II 4); *il Dispensatore del universo* (III 3); *il sommo Intelligibile*

---

<sup>92</sup> Purg VIII 68.

<sup>93</sup> Purg X 94.

<sup>94</sup> Purg XVI 32.

<sup>95</sup> Par I 1.

<sup>96</sup> Par III 75.

<sup>97</sup> Par XVIII 6.

<sup>98</sup> Par I 62.

<sup>99</sup> Par IV 123.

(XXII 13); la prima Mente (III 11); *il Principio de le nostre anime* (XII 14).

Nel trattato di riflessione politica „De Monarchia”, Dio è chiamato *L'unico Dittatore*<sup>100</sup> (III, 4, 60) ed *Il Governatore di tutte le cose*<sup>101</sup> (III 16, 96).

In „Vita Nova”, la produzione letteraria ibrida del periodo Stilnovistico di Dante, scritta prima di cominciare l'esilio ed il suo peregrinare per le città della Penisola e composta di versi e prosa - 42 capitoli e 31 liriche (25 sonetti, 1 ballata e 5 canzoni) - Dio è invocato come *l'altissimo Sire* (VI 7).

In „De Vulgari eloquentia”, il primo trattato di linguistica e dialettologia, che - anche se affronta il tema della lingua volgare, cioè la lingua de popolo, la lingua parlata - è scritto in latino perché gli interlocutori a cui si rivolge appartengono all'élite culturale del tempo, Dio è chiamato *Il Fabbro*,<sup>102</sup> ( I v 8); *Il Fattore*<sup>103</sup> (I vii 24); *autore della natura*<sup>104</sup> (I vii 20).

Ritornando alla „Divina Commedia”, il canto XXV del Paradiso dimostra che la fonte da cui nasce la poesia dantesca è una personale, umanissima meditazione teologica, che, prendendo l'avvio da una sofferta esperienza personale, sale ad illustrare quei momenti „in cui l'anima trema ed esulta nella parentela nuova che con Dio istituisce”.<sup>105</sup>

L'ultima parte della „Divina Commedia” si svolge nell'Empireo, la sede di tutti i santi; e finisce con una preghiera indirizzata da San Bernardo alla Vergine Maria e con la visione di Dio e della Trinità. La prima parte della preghiera è un canto di lode, mentre la seconda è la vera e propria orazione. La suprema visione di Dio, l'impossibilità di rendere tale visione a parole, il tema dell'ineffabilità, della limitatezza della

---

<sup>100</sup> Unicus tamen dictator est deus, qui beneplacitum suum nobis per multorum calamos explicare dignatus est.

<sup>101</sup> Cui ab illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator.

<sup>102</sup> Si ergo faber ille atque perfectionis principium et amator.

<sup>103</sup> Intendens, inscius, non equare, sed suum superare Factorem.

<sup>104</sup> Presumpsit ergo in corde suo incurabilis homo, sub persuasione gigantis, arte sua, non solum superare naturam, sed etiam ipsum naturantem, qui Deus est.

<sup>105</sup> GIOVANNI GETTO, *Dante Alighieri. Il Canto XXV del Paradiso*, Società Editrice Internazionale, 1965, p. 22.

comprensione umana e dei suoi mezzi linguistici per tali esperienze provate da Dante, percorre l'intera ultima cantica del Paradiso.

La sublimità della visione di Dio – intercessa dalla Vergine Madre - che non può essere visto che come un punto di luce, data l'imperfezione della condizione umana del poeta, gli da pace. E' l'omaggio di amore e di fede reso di Dante alla sublimità di Dio e alla sua creazione: *Un punto solo m'è maggior letargo/ che venticinque secoli a la 'mpresa.*<sup>106</sup>

La seconda visione di Dante è quella della Trinità, vista come tre cerchi di uguale grandezza e diverso colore, dei quali il secondo, cioè il Figlio, riflette il primo - il Padre - e il terzo - lo Spirito Santo - spira da entrambi. Dopo questa seconda visione, Dante si renderà conto quanto sia insufficiente - senza l'illuminazione della grazia di Dio - il dire ed il pensare di fronte alla divinità: *Oh quanto è corto il dire e come fioco/ al mio concetto! e questo, a quel ch'i' vidi,/ è tanto, che non basta a dicer 'poco'.*

Attraverso il suo monumentale poema, Dante ci trasmette l'importanza e l'eterna attualità di un Valore,<sup>107</sup> la Fede in qualcosa che superi, trascenda la realtà, illuminandola della luce divina. Lo scopo di Dante in questa capodopera della letteratura universale è stato fondamentalmente quello di condurre l'umanità dalle lotte e dai dolori terreni verso la pace, dal terreno al celeste, verso la purezza della luce divina, in una visione insolita, in cui Dio illumina e vive nel tutto.

### **Rezumat: *Considerații asupra numelor lui Dumnezeu în opera lui Dante Alighieri***

Aceste pagini reprezintă un scurt studiu antroponomic cu trimitere a la numele care se referă la Dumnezeu și pe care Dante Alighieri le folosește în cele mai importante opere ale sale: Divina Comedie, Vita Nova, De Vulgari sau în De Monarhia. Această cercetare scoate la lumină o bogată paletă de nume atribuite lui Dumnezeu, precum și numeroase apelative cu care poetul se adresează divinității.

---

<sup>106</sup> Par XXXIII 94.

<sup>107</sup> LUIGI DE BELLIS, *Op. cit.*, p.1.

# AVEREA BISERICESCĂ ȘI ADMINISTRAREA EI ÎN CONFORMITATE CU LEGUIRILE BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Lect. Univ. Dr. CRISTIAN PETCU<sup>1</sup>

**Cuvinte cheie:** *patrimoniu, administrare, Statutul Bisericii Ortodoxe, proprietatea Bisericii, serviciul divin*

**Keywords:** *patrimony, administration, The Statutes of the Romanian Orthodox Church, Church property, divine service*

În Noul Testament, Mântuitorul, cu toate că a trăit în sărăcie și a întărit-o ca virtute în poruncile evanghelice, nu a combătut bogăția, ba mai mult, chiar fericește pe bogații care știu să-și folosească averea pentru ajutorarea săracilor și câștigarea rânduiri lor. Averea constituie o piedică în calea mântuirii numai când este folosită asemenea bogatului din parabola cu săracul Lazăr (Luca XVI, 19-31). Mântuitorul n-a orânduit că Biserica trebuie să existe în completă sărăcie ci, dimpotrivă, a vorbit despre averea Bisericii, prin aceasta dându-i Ei binecuvântarea pentru agonisirea și păstrarea bunurilor necesare trebuințelor Ei. Din recunoașterea făcută de Hristos de a împărți totul cu aproapele se desprinde atât sfatul de a se păstra unitatea Bisericii prin iubire, dar și drumul pe care trebuie să apuce Biserica pentru dobândirea averii Ei. Acest sfat a fost împlinit de către creștini, care au ajuns nu numai la a împărți o parte din averea lor cu Biserica ci până la a i-o oferi cu totul (Fapte II, 45).

Din datele istoriei desprindem anumite trepte sau etape în dezvoltarea dreptului de proprietate. Începând cu Perioada Gentilică și Comuna Primitivă, pe lângă proprietatea comună asupra bunurilor și a terenurilor în special, își fac apariția și proprietatea individuală asupra unor animale și unelte primitive ce se aflau în posesia individului. Treptat își face apariția și proprietatea individuală asupra unor terenuri, în special din partea unor șefi de trib. Folosirea prizonierilor de război pentru a lucra aceste proprietăți particulare a favorizat trecerea la lunga perioadă din cadrul istoriei numită Perioada Sclavagistă.

---

<sup>1</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

Cu vremea au fost folosiți ca sclavi și oamenii săraci rămași fără mijloacele necesare existenței. Pe lângă proprietatea asupra terenurilor agricole își face apariția și proprietatea asupra mijloacelor de producție ca meșteșugurile și manufacturile. În perioada modernă a omeniirii dreptul de proprietate al indivizilor a fost recunoscut în toate statele civilizate, diferențierea dintre ele sesizându-se doar la sfera de cuprindere a acestei proprietăți.

Proprietatea particulară cât și cea obștească au fost apărate de toate Codurile de Legi și Pravilele care au apărut în țara noastră.<sup>2</sup> Actuala Constituție a României, rod al noii democrații instaurate în țară, nu a trecut cu vederea dreptul de proprietate al fiecărei persoane și instituții asupra averii lor. Astfel, în articolul 44 alineatul 2 se spune: „Proprietatea privată este ocrotită în mod egal de lege, indiferent de titular”.<sup>3</sup> Prin articolul 42 se garantează dreptul de a lăsa averea ca moștenire, iar ca o garanție a acestei proprietăți asupra averilor o avem prin articolul 27 inviolabilitatea reședinței și a domiciliului, în afară de cazurile prevăzute de lege. Pentru cazurile de interes general se pot face exproprieri, în special de bunuri imobiliare, dar aceasta numai potrivit legii, cu o dreaptă și prealabilă despăgubire. Dreptul de proprietate obligă la respectarea sarcinilor privind protecția mediului și asigurarea bunei vecinătăți, precum și la respectarea celorlalte sarcini care, potrivit legii sau obiceiului revin proprietarului. Dreptul statului de a confisca averea cuiva se face potrivit legii, în cazul de dobândire ilicită sau rezultată din infracțiuni ori contravenții.<sup>4</sup>

Luată în ansamblul ei, averea reprezintă totalitatea bunurilor care se află în patrimoniul unei persoane spre a se folosi de ea în anumite împrejurări și condiții. Pentru o mai bună înțelegere a ceea ce este desemnat prin termenul „avere” trebuie lămurit ceea ce este cuprins în categoria de „bunuri și patrimoniu”.

O primă împărțire ar consta în bunuri libere care se găsesc în cantități nelimitate (aerul, lumina solară etc.) și bunuri economice care au un caracter limitat existente și desprinse din mediul natural sau produse de oameni pentru satisfacerea nevoilor

---

<sup>2</sup> Arhid. prof. dr. IOAN N. FLOCA, *Drept Canonic Ortodox*, vol. 1, Ed. IBMBOR., Buc, 1990, p. 450.

<sup>3</sup> [http://activisti.ro/wp-content/uploads/2009/02/constitutia\\_romaniei.pdf](http://activisti.ro/wp-content/uploads/2009/02/constitutia_romaniei.pdf).

<sup>4</sup> IBIDEM.

lor. Orice om poate dispune liber de bunurile ce sunt ale lui în limita prevederilor stabilite de lege.

În ceea ce privește necesitatea Bisericii de a poseda bunuri decurge din prisma faptului ca Aceasta fiind întemeiată de către Mântuitorul Iisus Hristos, a avut un rol deosebit de important în cadrul societății prin credința nouă pe care a propovăduit-o. Această credință a fost descoperită oamenilor de către Fiul lui Dumnezeu care a întărit-o ca „împărăție a lui Dumnezeu pe pământ” și ca „Biserică a întregii omeniri” (Marcu XVI, 18; Marcu X, 15).

Biserica nou întemeiată și-a fixat ca scop acțiunea de a îndrepta voia omenească după voia lui Dumnezeu și astfel să conducă în lumea aceasta, ajutând, cu mijloace specifice, pe fiecare membru al Ei să ajungă la dobândirea fericirii veșnice. Biserica are, pe de o parte aspect de împărăție a lui Dumnezeu pe pământ (Matei XVI, 18), concretizată în credința creștină pe care o propovăduiește, iar pe de altă parte în aspectul de comunitate văzută formată din toți cei chemați de Dumnezeu la mântuire, care au primit Taina Botezului.

La acest din urmă aspect s-a referit Mântuitorul când a vorbit despre fratele care greșește și care trebuie supus Judecății Bisericii pentru îndreptarea sa (Matei XVIII, 16). Aceste două aspecte ale Bisericii au fost anunțate direct de Hristos. Ele se completează reciproc arătând caracterul general al Ei. În calitatea Ei de comunitate omenească, Biserica „se aseamănă cu celelalte societăți omenești, posedând ca și acestea elementele caracteristice oricărei societăți, adică: un număr de membri, un scop către care să fie conduși membrii, cu o autoritate care să asigure îndrumarea membrilor către adevăratul scop al societății și anumite mijloace, cu ajutorul cărora să se poată ajunge la scopul pentru care societatea a fost creată”<sup>5</sup>.

Ca organism social biserica a avut nevoie chiar de la începutul existenței sale de bunuri materiale, care, pe lângă mijloacele spirituale, să ajute la realizarea menirii Ei sfinte în lume. Biserica dintotdeauna a posedat bunuri și averi fără a face

---

<sup>5</sup> EPIFANIE NOROCEL TOMITANUL, *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare pentru folosirea bunurilor materiale*", în Revista Glasul Bisericii anul XXXVIII (1979), nr.5-6, p. 467-478.

din aceasta un scop în sine, ci pentru a satisface trebuințele serviciului Divin, întreținerea slujitorilor și pentru a sprijini pe aceea care au nevoie de ajutorul Ei. Posesia averii se face fără „a schimba cu ceva caracterul său spiritual și fără a influența asupra principiilor fundamentale dogmatice și canonice”.<sup>6</sup>

Dreptul de posesiune al Bisericii se bazează atât pe dreptul natural cât și pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Acest drept îl mai desprindem și din operele

Sfinților Părinți care, pe de o parte afirmă acest drept, iar pe de altă parte laudă generozitatea credincioșilor față de Biserică. Acest drept nu-i poate fi tăgăduit Bisericii atâta timp cât i se recunoaște existența. Realitatea existenței Bisericii îi dă dreptul acesteia să dobândească mijloacele corespunzătoare caracterului, Ei cu care să-și atingă scopul fixat de întemeietor.<sup>7</sup>

Pornind de faptul că Biserică își desfășoară activitatea în lume și nu poate exista separat de societatea umană, a făcut ca să existe unele asemănări între dreptul bisericesc și cel civil. Din această cauză și dreptul bisericesc a adoptat în mare măsură conceptele dreptului civil despre avere, bun, împărțirea bunurilor, patrimoniu. Însă dreptul bisericesc cunoaște și unele particularități specifice atât în ceea ce privește conținutul cât și împărțirea bunurilor bisericești.

Lucrurile bisericești au fost împărțite după diferite laturi de acțiune care corespund scopului vieții exterioare a Bisericii, și anume: săvârșirea serviciului divin după ritualul prescris, răspândirea învățaturii creștine și păstrarea ordinii în organismul bisericesc, cu doctrina canonică ortodoxă, în privința împărțirii și folosirii bunurilor bisericești. Această asemănare se întâlnește și în privința sancțiunilor ce se aplică celor care n-ar respecta caracterul sacru al acestor bunuri și le-ar folosi în interes personal.

Canonul 10 al sinodului I ecumenic de la Niceea din anul 325 și sinodul II ecumenic de la Constantinopol din anul 318 spune, reproducând și canonul 73 apostolic: „Vas de aur sau de argint, sfințit, sau pânză nimeni să nu-și mai însușească spre folosire acasă, căci este potrivnic legilor; iar de s-ar prinde cineva, să se pedepsească cu afurisenie”. În continuare specifică fiecare

---

<sup>6</sup> IBIDEM, p. 470.

<sup>7</sup> Arhid. prof. dr. IOAN N. FLOCA, *Op. cit.* p. 452.



obiect sfințit care ar putea fi spurcat prin folosire laică. Mai mult cei care se fac vinovați nu numai de folosire străină, ci chiar de răpire sunt vinovați de sacrilegiu. Astfel, pe cei ce iau afară din Altar vasele sfințite sau veșmintele spre nesfințită întrebuințare a lor sau le dă altora, pe aceștia canonul îi afurisește: „și noi împreună îi afurisim”. Iar „pe cei ce le răpesc desăvârșit îi supunem osândirii sacrilegiilor”.<sup>8</sup>

În cadrul Bisericii Ortodoxe Române în privința averii bisericești și a împărțirii bunurilor bisericești găsim precizări în „Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române”.<sup>9</sup>

Din perspectiva Dreptului bisericesc, Biserica a dispus de mijloace pentru dobândirea averii bisericești tocmai din activitatea ei care era în scopul comunitatii. Acest lucru îl vedem destul de profund în comunitățile creștine ce au luat ființă în întreaga Asie Mică, iar în urma călătoriilor misionare ale Sfântului Apostol Pavel între anii 54-58 a înființat circa 40 de biserici menționate în cartea Faptele Apostolilor.

Credința creștină era puternică și lucrătoare deoarece „creștinii simțeau o deosebită plăcere să-și sacrifice o parte sau toate bunurile pe care le aveau pentru întâmpinarea nevoilor bisericești”.<sup>10</sup> Sfântul Luca, în Faptele Apostolilor mărturisește că „toți câți aveau țarini le vindeau și aduceau prețul celor vândute, și-l puneau la picioarele Apostolilor” (Fapte IV, 34-35). Ni se dau și nume concrete în acest sens: „iar Iosif, cel numit de Apostoli Barnava (care se tâlcuiește fiul mângâierii), un levit, născut în Cipru, având țarină și vânzând-o, a adus banii și i-a pus la picioarele Apostolilor” (Fapte IV, 36-37).

În viața Bisericii s-au practicat în anumite împrejurări și colecte extraordinare, în anul 44, pe vremea împăratului Claudiu, Iudeea Palestinei a fost lovită de o secetă cumplită și locuitorii acestei zone se găseau într-o situație foarte grea în ceea ce privește alimentele. Simțindu-se legați de frații lor aflați în suferință,

---

<sup>8</sup> IDEM, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 290.

<sup>9</sup> *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. IBMBOR, București, 2008, p. 43.

<sup>10</sup> Arhid. prof. dr. IOAN N. FLOCA, *Drept canonic ortodox...*, p. 459.

creștinii din Antiohia au organizat o colectă extraordinară pentru ajutorarea lor (Fapte XI, 27-30).

O astfel de colectă a organizat și creștinii din Macedonia și Ahaia pentru săracii de la Ierusalim; de unde ei au primit cele spirituale, datori fiind să le răsplătească cu cele materiale (Romani XV, 26-27). „Această contribuție era o obligație morală individuală, fiecare având libertatea să contribuie cu cât vrea”.<sup>11</sup>

Despre cele strânse nimeni nu mai avea pretenția că este al său, ci toate aparțineau tuturor în comun. În consecință, foarte curând bunurile strânse erau destul de numeroase încât să-și permită întreținerea unui număr destul de mare de văduve, orfani și săraci.

După Edictul de la Milan situația Bisericii s-a schimbat complet în raporturile ei cu statul. După începutul relațiilor favorabile între Ea și stat, Biserica avea să poarte de grijă ca prin legile statului să dobândească ajutorul necesar atât în ceea ce privește agonisirea, cât și păstrarea averilor bisericești, de care a avut parte printr-o hotărâre a lui Constantin cel Mare.<sup>12</sup> Mijloacele de dobândire prevăzute și protejate de legile statului au fost folosite și de Ea ca persoană juridică. Un prim mijloc l-a constituit donația din partea credincioșilor ca o manifestare a evlaviei lor și a dragostei față de Biserica lui Hristos. Donația consta dintr-un „contract solemn prin care o persoană se obligă să transmită cu titlu gratuit, în principiu irevocabil, un bun al său altei persoane”.<sup>13</sup> Ea este tot un act benevol din partea credincioșilor care depășește cu mult cuprinsul ofrandelor.

În viața bisericilor au apărut și abuzuri în legătură cu donațiile făcute de credincioși, donații care uneori ajungeau la altă destinație. Mai precis, o parte a credincioșilor ce făceau donații identificau pe clerici cu biserica unde slujeau, iar bunurile în loc să ajungă în proprietatea bisericii, treceau în posesiunea clericilor. Legea împăratului Valentinian din anul 370 interzicea clericilor să primească ceva prin testament sau donație de la alte persoane,

---

<sup>11</sup> Prof. TEODOR M. POPESCU, *Primii didascoli creștini*, Ed. IBMBOR, București, 1932, p. 47.

<sup>12</sup> IBIDEM p. 48

<sup>13</sup> Pr. prof. IORGU DIVAN, *Grija și mijloacele Bisericii Ortodoxe Romane pentru conservarea și punerea în evidență a bunurilor ei, ce fac parte din patrimonial cultural național*", Glasul Bisericii, anul XLIII, 1984, nr. 3-4, p. 242.

excepție făcând moștenirile primite de la rude. Practica donațiilor pentru biserici s-a folosit neîntrerupt până în zilele noastre.

Poporul român și-a manifestat tot timpul grija față de locașurile de cult și după măsura posibilităților ei n-au pregetat să facă donații bisericilor. Se întâlnesc frecvent donații de icoane, cărți de cult, veșminte, obiecte bisericesti și în special bani. La lărgirea patrimoniului bisericilor au contribuit în vechime într-o substanțială măsură, darurile împăraților. Aceste daruri puteau fi oferite pe de o parte din tezaurul statului emițând legi în acest sens, iar pe de altă parte făcând daruri din averea lor personală. Un alt mod de agonișire a averii bisericesti îl constituie prescripțiunea, prin care se înțelege „dobândirea dreptului de proprietate a unui bun prin posesia continuă a lui un anumit timp”.<sup>14</sup>

Alături de donații un loc important în acumularea de patrimoniu, îl ocupă moștenirile sau liberalitățile testamentare ale credincioșilor lăsate bisericilor. Datorită situației cunoscute în care se găsea Biserica în relațiile ei cu Statul roman n-a putut beneficia, pe lângă altele, nici de dreptul de a primi moșteniri din partea membrilor ei. Acest drept era îngăduit, potrivit legislației în vigoare, numai asociațiilor care se bucurau de un privilegiu special din partea Senatului sau a împăratului. După anul 313, locașurile de cult ortodoxe au primit și capacitatea de a moșteni pe unii dintre credincioșii lor. Aceștia aveau dreptul de a lăsa moștenitor ai averii lor, o biserică, iar aceasta avea posibilitatea de a moșteni testamentele creștinilor.

Legatul Testamentar - Un mijloc mult mai obișnuit pentru dobândirea bunurilor bisericesti, în trecut și îndeosebi la începuturile creștinismului, l-a constituit legatul testamentar instituit pe seama unei biserici, sau legământul, prin care testatorul punea la dispoziția unei biserici, după moartea sa, un bun cu o destinație specială. În Biserica veche, unii credincioși întocmeau testamente pentru scopuri pioase prin care instituiau legate pe seama Bisericii.<sup>15</sup> Testamentele cu scopuri pioase au constituit o

---

<sup>14</sup> SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Apologia I*, în *PSB 3, Apologeți de limba greaca*, Trad. de Pr. prof. T. Bodogae, Pr. prof. Olimp Căciula, Pr. prof. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 64.

<sup>15</sup> Arhid. prof. dr. IOAN N. FLOCA, *Drept canonic ortodox*, Vol II, p. 269.

posibilitate aparte de a trece în administrarea bisericilor și mănăstirilor bunuri lăsate de credincioși prin testament.

În privința averii preoților și diaconilor, nu se pune problema când a fost dobândită, nefăcându-se nici o distincție între bunurile dobândite înainte sau după hirotonie. Avera episcopului trebuia ținută separat de averea bisericii și nu trebuiau confundate sub nici un chip. Avera câștigată după hirotonie trebuia lăsată în scopuri filantropice sau bisericii unde a păstorit, în nici un caz rudelor sau altor persoane particulare. Canonul III al Sinodului III Ecumenic lărgeste aceste prevederi și asupra clericilor preoți și diaconi cărora le este încredințată misiunea de administrare a averii Episcopiei și a episcopului în caz de moarte a acestuia până la venirea noului episcop. Acest canon face referire chiar la toți cei obligați cu paza acestor bunuri inclusiv Mitropolitul. În ceea ce-i privește pe monahi, inițial puteau dispune de averile asemenea clericilor.

Avera revenea mănăstirii numai după moartea lor și în cazul că n-au lăsat testament și nu au copii sau moștenitori legali. Acest mod de soluționare era împotriva principiilor monahismului care cer monahilor sărăcie absolută. Astfel s-a ajuns la a se recunoaște drept de proprietate și a dispune de averea celui ce voiește să intre în mănăstire, până când a depus votul monahal. După aceasta averea sa trece necondiționat în patrimoniul mănăstirii. Monahii nu au dreptul să posedे avere; tot ceea ce au aparține mănăstirii. Întrând sub tutela și autoritatea mănăstirii, atribuirea bunurilor monahului mănăstirii se face ca o consecință a acestui fapt. Tot ceea ce moștenește după intrarea în mănăstire, aparține direct mănăstirii, pentru că depunând votul sărăciei nu mai are dreptul să posedе nimic.<sup>16</sup>

Avera bisericească aparține Bisericii, însă administrarea eparhiilor și parohiilor rămâne în sarcina reprezentanților ei, episcopii la catedralele episcopale, iar preoții la bisericile parohiale. Normele care au stat la baza administrării acestei averi n-au avut forme depline întru început. Ele au cunoscut o formă progresivă pornind de la perioada apostolică, perioadă când rămâneau doar la dispoziția episcopilor, care le administrau conform preceptelor creștine. Apoi treptat au început să se fixeze

---

<sup>16</sup> IDEM, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 291.

norme valabile pentru toate bisericile, hotărâte în cadrul Sinoadelor Ecumenice, norme de care a ținut seama și legislația civilă bizantină. Astăzi, administrarea averii bisericești se face cu ajutorul prevederilor de contabilitate, însă ținându-se pe mai departe seamă de normele canonice și urmărindu-se scopul bisericii.

Averea bisericească în perioada apostolică era constituită în special din bunuri mobile și din ofrandele aduse de credincioși pentru săvârșirea Sfintei Euharistii, precum și din banii procurați din vânzările benevole pe care le făceau creștinii din bunurile lor. Din acestea erau organizate mesele comune, agapele la care participau toți credincioșii indiferent de rang sau avere. Apostolii au luat în ajutor pe diaconi. Activitatea diaconilor nu se reducea numai la activitățile administrative, ci ei aveau sarcini și în cadrul cultului ca ajutoare ale episcopului, situație rămasă identică până astăzi. Sfinților Apostoli le-a fost imposibil de la început de a rămâne drept conducători ai vreunei biserici nou întemeiate. Ei au lăsat în fiecare Biserică câte un episcop ca succesor al lor.

Episcopului înconjurat de preoți și diaconi, îi lăsau în grijă întreaga conducere spirituală și economică a bisericii respective. Episcopii erau aleși și hirotoniți numai pe criterii de credință, cinste și grijă față de Biserica lui Dumnezeu (I Timotei XI, 4-5). În sarcina lor rămânea misiune de a-și alege preoții și diaconii cu care să conlucreze la bunul mers al bisericii orașului respectiv. Episcopul ca urmaș al Sfinților Apostoli se ocupa de bunul mers al întregii comunități de care era răspunzător. Cât timp numărul membrilor bisericilor a fost restrâns, episcopul se ocupa singur și de administrarea bunurilor materiale. În sarcina lui cădea în primul rând agonisirea de bunuri, adăugarea lor la patrimoniul deja existent și administrarea lui. Prin canonul 41 apostolic se fixează scris ca normă generală pentru biserici, situația deja existentă, că episcopul este conducătorul și administratorul averii bisericești din orașul unde-și avea reședința.<sup>17</sup> Din cuprinsul canonului desprindem modul de organizare primară în parohii, ca unități conduse de episcop și căruia îi revine dreptul suprem de cărmuitor și al treburilor economice ale Bisericii sale. Pentru îndeplinirea

---

<sup>17</sup> IORGU D. IVAN, *Bunurile bisericești în primele șase secole*, Teză de doctorat, Ed. IBMBOR, București, 1937, p. 139.

acestei sarcini sunt specificați drept colaboratori preoții și diaconii, slujitori în orașul respectiv, care nu puteau face nimic fără episcop (Canonul 39 Apostolic; Canonul 8 Gangra). Chiar dacă în oraș existau mai multe biserici, în perioada primară, toate se aflau sub directa conducere a episcopului de la catedrală, nefiind organizate ca persoane juridice.

Nu îi este îngăduit episcopului să folosească cele ale lui Dumnezeu, adică bunurile Bisericii pentru a-și strânge averi. „A tuturor bisericilor lucruri, episcopul aibă purtare de grijă și ocârmuiască-le pe ele, fiindu-i Dumnezeu cercetoriu. Însă să nu-i fie lui cu puțință a răslui ceva din ele sau rudelor sale a dărui cele ale lui Dumnezeu. Iar de ar fi sărace să le dea ca unor săraci dar nu sub pricinuirea acestora să vândă cele ale bisericii” (Canonul 38 Apostolic).

„Poruncim episcopului să aibă stăpânire peste lucrurile bisericii, că dacă sufletele cele scumpe ale oamenilor lui i s-au încredințat, cu mult de a poruncii, încât după a lui stăpânire toate să le ocârmuiască și celor ce au trebuință prin presbiteri și diaconi să li se dea cu frica lui Dumnezeu și cu toată evlavia. Să se împărtășească și el din cele trebuincioase la trebuințele sale cele de nevoie și la ale fraților cele din străini, ca nici într-un chip ei să fie lipsiți. Ci legea lui Dumnezeu a rânduit, ca cei ce stau înaintea Altarului de la Altar să se hrănească (I Corinteni IX, 7, 13). Fiindcă nici ostașul cândva se lipsește de simbria sa purtând arme asupra potrivnicilor”<sup>18</sup>.

Canonul 24 al Sinodului din Antiohia a prevăzut pentru episcop dreptul de administrare a averii bisericești, cu judecata și stăpânirea lui episcopul chivernisind toate lucrurile bisericii. Dar cu toată independența lăsată episcopilor în privința administrării bunurilor bisericești, și cu toată încrederea că ei vor păstra lucrurile Bisericii cu grijă și bună conștiință, canonul acesta prevede să fie separate lucrurile episcopului de cele ale Bisericii, cu știrea presbiterilor și diaconilor dimprejurul lui încât nimic să nu le fie ascuns acestora.

În canonul 25 de la Antiohia acesta cerință este mai mult accentuată, când se arată că episcopul care ar chivernisi fără știrea

---

<sup>18</sup> Dr. D. G. BOROIANU, *Dreptul Bisericesc - Conoanele Sfintei Biserici de Răsărit*, Vol II, Iași, 1899, p. 19.

presbiterilor și diaconilor și ar păgubi pe ascuns gestiunea Bisericii, acela să dea seamă înaintea sinodului eparhiei. Măsura acestui canon corespundea într-adevăr unei nevoi practice, deoarece episcopii odată cu mărirea eparhiilor simțind nevoie de ajutoare se înconjurau de elemente capabile din cler și administrau cu sfatul lor în modul cel mai bun posibil eparhiile lor.

Obligația pe care o pune canonul 25 Antiohia ca preoții și diaconii să cunoască bine ceea ce aparține Bisericii, pentru ca, murind episcopul să nu se confunde bunurile lui personale cu cele ale Bisericii și să nu ajungă la procese, este o obligație căreia nu i se poate sustrage episcopul. Autoritatea episcopului nu este cu nimic scăzută, dacă dă socoteală preoților și diaconilor Bisericii sale, de administrația bunurilor eparhiei, căci în caz de nereguli în administrație, el este responsabil înaintea sinodului, iar nu înaintea preoților și diaconilor.

În primele trei secole, preoții ca și diaconii au stat grupați pe lângă episcop, la biserica catedrală. În secolul III, începuse să fie construite biserici, unde locuiau muncitorii care nu dispunea de prea mult timp liber ca să meargă la catedrală. Fiecare din aceste biserici își avea preotul ei propriu care săvârșea serviciul divin în numele episcopului.<sup>19</sup> Aceste biserici au format parohiile, ca unități determinate în organizațiunea generală a Bisericii, peste care era pus slujitor un preot. Parohia a fost recunoscută de legile romano-bizantine ca persoană morală independentă, cu toate drepturile inerente unei astfel de recunoașteri. Aceasta prezintă deosebită importanță pentru stabilirea rolului pe care îl are preotul paroh ca administrator al bunurilor bisericesti. Căci de la Constantin cel Mare de când se pot organiza în libertate și biserici parohiale și până la Justinian, care stabilește mai clar personalitatea juridică a parohiilor și a celorlalte așezăminte religioase, rolul preotului ca administrator al bunurilor bisericesti este cu totul altul decât acela pe care îl avea în primele trei veacuri.

De aceea rolul preotului ca administrator al bunurilor bisericesti, interesează îndeosebi după ce iau ființă parohiile. Căci îndată ce o biserică este declarată parohie de autoritatea competentă, administrația averii acelei biserici revine de drept preotului instituit ca paroh. Această administrație ia, astfel, un

---

<sup>19</sup> IBIDEM.

caracter local, iar dependența față de episcop se mărginește numai la un control preventiv și la supravegherea pe care episcopul este dator s-o exercite asupra tuturor bisericilor și așezămintelor religioase din eparhie. Acest drept de control nu are însă nici o urmare în privința independenței pe care și-o păstrează parohia, față de episcopie, în administrarea averii bisericești. Căci scopul controlului și supravegherii episcopului nu este altul decât ca preoții și conducătorii instituțiilor pentru scopuri evlavioase, să administreze cu cinste și să întrebuințeze bunurile patrimoniului bisericesc și veniturile lor, în scopul pentru care au fost instituite.<sup>20</sup>

Din acesta independență a parohiei și din caracterul de permanență pe care-l dobândește preotul paroh după ce este instituit de episcop, nu trebuie să se ajungă la concluzia că preotul paroh poate face completă abstracție de episcop, în măsurile pe care le ia, pentru administrarea averii bisericești a parohiei. Căci dacă episcopul nu poate face nimic mai de seamă, fără știrea preoților și diaconilor, cu atât mai mult aceștia nu pot face ceva fără avizul episcopului respectiv (Canonul 39 Apostolic). Singurul reprezentant canonic și legal al parohiei rămâne tot preotul paroh, după reprezentantul episcopiei care este episcopul. Astfel se desprinde situația preotului ca administrator de bunuri bisericești în secolele IV-VI funcționând cu caracter permanent la o parohie independentă.

Dependența lui față de episcop se referă numai la raportul ierarhic dintre ei, iar din punct de vedere al administrației averii bisericești, se limitează la supravegherea supremă (Canoanele 24, 25 de la Antiohia; 38, 40, 41 Apostolice; 22 Sinodul IV ecumenic; 22, 26, 81 Cartagina) și controlul preventiv, pe care episcopul este obligat să le exercite asupra tuturor bisericilor, mănăstirilor și așezămintelor pentru scopuri evlavioase din eparhia respectivă (Canonul 8, Sinodul IV ecumenic), fără a micșora prin aceasta personalitatea juridică a acestor instituțiuni.<sup>21</sup>

În primele trei veacuri singurul administrator al averii bisericești era episcopul și din veacul al IV-lea, prin înființarea bisericilor parohiale, ajunge și preotul administrator independent al averii de care dispune biserica parohială. Diaconul rămâne și mai

---

<sup>20</sup> IORGU D. IVAN, *Bunurile bisericești în primele șase secole...*, p. 145.

<sup>21</sup> IBIDEM, p. 149.



departe ajutor fie al episcopului, fie al preotului. Din această epocă însă apare pe lângă episcop, ca ajutor la administrarea averii bisericești, economul, care trebuind să fie ales dintre clerici (Canonul 26 Sinodul IV ecumenic), este instituit și dintre diaconi îndeosebi arhidiaconul.

După exemplul Sfinților Apostoli, care, socotind că nu este drept să neglijeze cuvântul lui Dumnezeu, pentru a sluji meselor, au pus poporul să aleagă șapte bărbați de încredere care să conducă cinstit acest serviciu, iar ei prin punerea mâinilor i-au învrednicit de acesta slujbă (Fapte VI, 1-6). Tot astfel și episcopii, după înmulțirea averii bisericești, văzând că nu mai pot îndeplini singuri și îndatoririle spirituale și administrarea bunurilor temporale, și-au ales ajutoare, care să poarte grija administrării patrimoniului bisericesc. Aceștia au fost economii.

Despre acești administratori ai averii bisericești, sub denumirea de economi, face amintire, pentru prima dată, Teofil al Alexandriei, în Canonul 10, prin care dispune ca, cu socotința întregii preoțimi, la biserică să fie așezat un econom special, pentru ca veniturile Bisericii să se folosească potrivit trebuinței, adică - după cum spunea Balsamon în comentariul la acest canon - pentru nevoile văduvelor, săracilor, străinilor. Economii sunt amintiți însă și mai înainte, de Sinodul din Gangra, deci în prima jumătate a secolului IV, dar nu cu acesta denumire, ci prin arătarea atribuțiunii. Acest sinod, prin Canonul 7 dispune ca darurile Bisericii să nu fie primite sau date, fără știrea episcopului sau a aceluia căruia acestea i s-au încredințat spre administrare. Dispozițiunea aceasta trebuie să fi fost aplicată de toate bisericile, pentru ca instituțiunea economilor să fie generalizată până la începutul secolului V. Numai așa se poate explica hotărârea Sfinților Părinți ai Sinodului IV ecumenic luată prin Canonul 26 în privința economului, când spun că li s-a adus la cunoștință că ar mai exista biserici, la care episcopii administrează singuri, fără economi, averile bisericești. Aceasta înseamnă, că în acest timp erau destul de rare cazurile când episcopul administra fără econom.<sup>22</sup>

Oricine ar fi economul, cleric sau mirean, el rămâne în dependență de episcopul respectiv, sub îndrumarea căruia va

---

<sup>22</sup> IBIDEM, p.150.

chivernisi averea bisericească. În acest caz el știe că numai conducând cu cinste și pricepere și prezentând socoteala veniturilor la timpul hotărât, poate rămâne în post. Cel ce dă dovadă de neglijență și proastă administrare, poate fi lipsit de această demnitate. Se lasă totuși posibilitatea celor care s-ar crede nedreptățiți, prin măsura episcopului să se adreseze mitropolitului; iar dacă ar fi mitropolit, să se adreseze patriarhului.<sup>23</sup>

Din textul canoanelor care se referă la instituția economului, se vede că toate episcopiile erau obligate să aibă econom, în termenul episcopie înțelegându-se și mitropolia și patriarhia, pentru că din punct de vedere administrativ toate sunt episcopii.

***Abstract: Patrimony and its Administration in Accordance with the Statutes of the Romanian Orthodox Church***

Saviour ordained that the Church must not be in complete poverty but instead spoke of Church property, thereby giving her the blessing to collect and preserve goods for his needs. By recognition made by Christ to share everything with neighbor emerges as counsel to preserve the unity of the Church in love, but also the path to acquiring wealth they hold of the Church. As a social body, the Church needed early in its existence the material part material, which in addition to spiritual means to help achieve its holy mission in the world. Church has always possessed property and assets without making it an end in itself, but to meet the needs Divine service, servants maintenance and support those who need her help.

---

<sup>23</sup> IORGU D. IVAN, *Bunurile bisericești în primele șase secole...*, p. 146.

# REVELAȚIE ȘI DEZVOLTARE DOGMATICĂ ÎN TRADIȚIA ORTODOXĂ

Diac. Lect. Univ. Dr. GELU CĂLINA<sup>1</sup>

**Cuvinte cheie:** *Revelația divină, Sfânta Tradiție, teologie, dogmatică*

**Keywords:** *Holly Revelation, Holly Tradition, Theology, Dogmatics*

În teologia dogmatică ortodoxă este binecunoscut faptul că Revelația divină este Una așa cum Unul este Domnul nostru Iisus Hristos. De aceea dogmele sunt adevăruri de credință necesare mântuirii, revelate<sup>2</sup> de Hristos Iisus, propovăduite de Biserică și datorită faptului că acestea Îl descoperă pe Hristos - care este Același, ieri și azi și în veac,<sup>3</sup> sunt neschimbabile. Dintr-un alt punct de vedere, și ținând cont de relația profundă dintre Revelație și Hristos, dezvoltarea dogmatică se află în strânsă legătură cu Revelația divină. Considerând că este nevoie de o aducere la zi a acestei teme de credință ne propunem pe parcursul acestui articol să analizăm câteva aspecte care țin de conceptul dezvoltării dogmatice și sunt puse în discuție în dezbaterile actuale.

## Despre raportul dintre unicitatea revelației și Revelația în și prin Hristos Iisus

Teologia ortodoxă învață că există o dezvoltare dogmatică<sup>4</sup> iar dogma are ca obiectiv central transmiterea unui adevăr de credință. Sistemul dogmatic este unul deschis, de aceea, pentru a evita orice

---

<sup>1</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

<sup>2</sup> „Dar mai înainte de toate, voi pe aceasta s-o știți: nici o profeție a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia, pentru că profeție nu s-a făcut niciodată din voia omului, ci purtați de Duhul Sfânt au grăit oameni din partea lui Dumnezeu” (2 Petru 1: 20-21). „Toată Scriptura este însuflată de Dumnezeu și de folos spre dare de învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre deprinderea cea întru dreptate” (2 Tim. 3: 16).

<sup>3</sup> Î.P.S. Prof. univ. dr. IRINEU POPA, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2010, p. 150.

<sup>4</sup> Pr. prof. univ. dr. PETRU REZUȘ, *Învățătura ortodoxă despre dezvoltare și împlinirea Revelației divine*, în *Ortodoxia*, nr. 1, 1966, p. 37.

interpretare heterodoxă trebuie să explicăm cu atenție întreaga învățătură de credință și nu trebuie să eliminăm posibilitatea ca cineva să nu înțeleagă sensul corect al conceptului dezvoltării dogmatice, concept pe care vom încerca să îl analizăm în paginile care urmează.

În cuprinsul teologiei sistematice dezvoltarea dogmatică are un loc foarte bine definit și aceasta nu aduce nici o atingere Revelației dumnezeiești, așa cum se afirmă de către heterodocși, iar dogmele înseși sunt parte integrantă a aceleiași Revelații. Integrarea dogmelor în viața Bisericii s-a petrecut numai după ce ele au fost definite și receptate de Biserică. Deoarece Biserica este Trupul lui Hristos, în El și în Duhul Sfânt se află sursa dogmelor și nu *extra Ecclesiam*,<sup>5</sup> de aceea dogmele se găsesc numai în Biserică și au rolul major de a întări legătura de har și credință dintre Mântuitorul nostru Iisus Hristos și fiecare credincios în harul Duhului Sfânt.

Dezvoltarea dogmelor<sup>6</sup> nu trebuie să aducă atingere izvorului lor care este Revelația, deoarece se știe că Iisus Hristos este dogma vie a întregii mântuiri.<sup>7</sup> Dogmele îl exprimă pe Hristos în opera Sa de mântuire și deși în limbaj teologic se spune că sunt mai multe dogme, de fapt este una singură pentru că Hristos este Unul. Vom vedea că Revelația este de origine divină și se

---

<sup>5</sup> *Extra Ecclesiam nulla salus* - SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI

<sup>6</sup> „Dogmele sunt cuprinse în creștinism, după cum florile și fructele sunt cuprinse în sămânță, însă nu în momentul culesului de toamnă, când se încheie ciclul vegetației și se culeg roadele, ci primăvara, când începe lucrarea ogoarelor, când se face însămânțarea, fără de care nu există nici flori, nici fructe. Gramatica (știința cu regulile scrierii corecte) și retorica (arta vorbirii frumoase) n-ar fi existat niciodată dacă n-ar fi fost mai întâi scriitorii, poeții, oratorii (creatorii); tot așa niciodată n-ar fi existat teologie (știința religiei), dacă n-ar fi existat mai întâi religia cu un mănunchi de adevăruri pe care să le studieze, să le apere de atacurile ereticilor și ale necredincioșilor și să le păstreze curate și tot așa să le propage mai departe. Eresurile silesc Biserica să definească și să precizeze dogmele, ortodoxia, dreapta credință” (Pr. prof. ILARION FELEA, *Ce sunt și de unde avem dogmele?*, <http://www.crestinortodox.ro/dogmatica/dogma/ce-sunt-de-unde-avem-dogmele-97492.html>).

<sup>7</sup> Pr. prof. univ. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Noțiunea dogmei*, în *Revista Studii Teologice*, nr. 9-10/1964, p. 541.

transmite prin umanitatea înduhovnicită a Bisericii, având cu alte cuvinte un caracter teandric.

Fiind vorba despre om și viața sa, pe lângă învățătura oficială a Bisericii au existat totdeauna alte puncte de vedere, ideologii, sisteme filozofice ori alte religii care au exprimat poziții diferite. Biserica a luptat de la începutul său, din ziua Cincizecimii de la Ierusalim, cu diverse curente iudaice dar și cu statul roman și cu filozofiile de atunci. Ea și-a apărat permanent crezul și a dezvoltat o învățătură armonioasă având ca fundament pe sfinții Apostoli pe care însuși Hristos Iisus i-a ales și I-a făcut discipoli ai Lui. Biserica Ortodoxă a dovedit permanent că învățătura sa se bazează pe temelia sfinților Apostoli. „Lor le-a fost descoperit că nu pentru ei înșiși, ci pentru voi slujeau ei aceste lucruri care vi s-au vestit vouă acum prin cei ce întru Duhul Sfânt trimis din cer v-au propovăduit Evanghelia – cele spre care și îngerii doresc să privească” (I Petru 1, 12).

### **Liberalism, dogmatism și alte curente**

Termenul „liberalism” este folosit în mai multe domenii, de la politică, societate, cultură, până la religie. Liberalismul este cel mai des explicat prin raportare la Iluminism (*Enlightenment*) de unde ni s-a transmis un val de necredință, față de care, liberalismul protestant a luat atitudine în felul său. Iluminismul a fost o mișcare intelectuală care s-a întins de-a lungul secolului al XVIII-lea, a cărui scop a fost înălțarea rațiunii umane la nivelul celei divine, dar și pretenția că rațiunea umană are potențialul de a discerne adevărul de orice tip fără a face apel la Revelația divină.<sup>8</sup> În această epocă au apărut „teologi inovatori” care au pus bazele criticii biblice prin atacarea învățăturii despre inspirația biblică. Pornind de la negarea inspirației biblice a sfintei Scripturi protestantismul liberal a trecut la atacarea Sfintei Treimi, a divinității lui Hristos Iisus, a Nașterii din Fecioara Maria, a Învierii, a hristologiei calcedoniene și chiar a negării lui Satan.

---

<sup>8</sup> PETER GAY, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, ed. W. W. Norton, New York, 1977, p. 32.

Teologia ortodoxă a respins întotdeauna acuzațiile protestantismului liberal<sup>9</sup> dar și pe cele ale romano-catolicismului care o prezintă ca fiind incapabilă de progres sau opusă dezvoltării dogmatice.<sup>10</sup> În acest context a crescut *deismul*, teză ce afirmă că Dumnezeu a creat un Univers ca un ceas care operează numai prin intermediul legilor naturale, în așa fel încât Dumnezeu pare retras. Pe linia acestei teze Dumnezeu nu se intersectează cu creația sa deoarece lucrează prin intermediul legilor naturale pe care le-a creat, o altă consecință fiind faptul că nici minunile nu mai sunt posibile din aceeași cauză. Deismul a exagerat transcendența divină în dauna imanenței divine în creație „reușind” să separe creația de Autorul ei. Despre Dumnezeu protestantismul liberal afirma că Iisus Hristos este un om perfect și nu Dumnezeu întrupat. Am enumerat doar câteva dintre inovațiile teologice apărute în interiorul Iluminismului.

Dogmatismul este o altă acuzație adusă nouă în care ni se spune că atunci când facem trimitere la o dogmă în fapt operăm cu teze socotite valabile în orice condiții. Pentru alții dogmatismul mai înseamnă un mod de gândire rigid și nu neapărat despre teme religioase, acesta fiind opusul criticismului sau liberalismului. Pe parcursul acestui text considerăm că răspundem indirect și acestei acuzații ce se întâlnește frecvent, fie în matricea gândirii moderne, ca de altfel și în cazul lipsei unei educații teologice minimale.

De aceea, dogmatismul ortodox afirmă nu numai nevoia unei dezvoltări dogmatice ci și realizarea ei de-a lungul vremii, dar în sensul expus de Vincentiu de Lerin. „Ceea ce are viață trebuie să se și dezvolte, să se mărească; astfel își pierde calitatea de a fi viu. Din cercetarea mesajului creștin se poate observa capacitatea lui de desfășurare și întindere”<sup>11</sup> dar și faptul că această capacitate se găsește într-o strictă dependență internă de Revelatorul absolut care este Iisus Hristos și care se descoperă nouă în Biserică prin Duhul Sfânt care de la Tatăl porcede. Cu alte cuvinte ceea ce am dorit să întărim este tocmai faptul că teologia ortodoxă ca funcție

---

<sup>9</sup> ADOLF VON HARNACK, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, Ed. Herald, București, 2007, p. 34.

<sup>10</sup> BERNARD RAMM, *After Fundamentalism*, Ed. Harper & Row, New York, 1983, p. 4-5.

<sup>11</sup> Prof. univ. dr. NICOLAE CHIȚESCU, *Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă modernă*, în *Mitropolia Banatului*, 1958, nr. 7-8-9, p. 287.

exceptională a Bisericii Ortodoxe nu se găsește în situația celei occidentale care și-a asumat un rol coordonator în afara Bisericii atunci când a susținut prin teza deismului că omul e „lăsat” liber de Dumnezeu. În această ipostază, de pelerin, omul occidental afirmă că îl caută pe Dumnezeu însă atunci când pare că L-a găsit se manifestă ca un „nemulțumit”.

### **Ta dogmata în decursul istoriei Bisericii**

Istoria bisericească afirmă că până în veacul al IV-lea n-au existat dogme „stricto-sensu” în Biserică, în afară de cazul când ar fi socotite ca atare hotărârile sinodului de la Ierusalim care a luat primele hotărâri majore pentru viața Bisericii. Iată ce ne spune Scriptura despre acest prim sinod: (...) „Și când treceau prin oraș, le dădeau în grijă să păzească dogmele (*ta dogmata*, gr.) hotărâte de Apostoli și de bătrânii din Ierusalim” (Fapte XVI, 4).

În primele cinci veacuri Biserica și-a definit principalele învățături. De atunci nu s-au mai formulat dogme propriu-zise, deși învățăturile primite de Biserică cu privire la dumnezeiescul Har sau la numărul Sfințelor Taine, ori despre caracterul lor dumnezeiesc, au valoare de „dogme”. Acestea au fost acceptate ca dogme pe calea aceluia „consensus Ecclesiae dispersae”.<sup>12</sup> Biserica fiind „prelungirea lui Hristos în timp”, prin Sf. Tradiție Biserica Ortodoxă își păstrează identitatea, ea este o Biserică a Tradiției, fără să fie învechită. În acest sens dogma, reprezintă o părere în cunoștință de cauză, o doctrină bine stabilită exprimată de sfânta Scriptură: ”Și când treceau ei prin cetăți, le învățau să păzească hotărârile rânduite de apostolii și de preoții din Ierusalim” (Fapte XVI, 4).

Profilul creator și mobil al Tradiției<sup>13</sup> vine și din faptul că Biserica este o comunitate în mișcare,<sup>14</sup> „pe cale”, orientată spre împărăția lui Dumnezeu, care are deci un caracter eshatologic.<sup>15</sup> Există două tendințe care dau noțiunii de Tradiție sensuri eronate:

---

<sup>12</sup> IBIDEM, p. 294.

<sup>13</sup> Pr. prof. univ. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în *Ortodoxia*, nr. 3, 1968, p. 377.

<sup>14</sup> Pr. prof. univ. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Caracterul permanent și mobil al Tradiției*, în *Studii Teologice* (XXV), nr. 3-4, p. 156.

<sup>15</sup> Pr. prof. univ. dr. ION BRIA, *Tradiție și dezvoltare în teologia ortodoxă*, în *Ortodoxia*, 1973 (XXV), nr. 1, p. 18.

prima este aceea care transformă Tradiția în *tradiționalism*, iar a doua tinde să transforme Tradiția în *profetism*.

Din nefericire, tradiționalismul reduce și comprimă plinătatea vieții creștine la o repetare legalistă și exterioară a trecutului comun. Tradiționalismul este o atitudine eronată care pretinde repetarea credinței „de la început” în litera ei și vrea instituționalizarea formelor exterioare ale vieții bisericești. Acest curent sărăcește Biserica de interpretarea cuvântului lui Dumnezeu. Biserica Ortodoxă a văzut în Sfânta Tradiție însăși interpretarea corectă și aplicarea continuă a cuvântului lui Dumnezeu în viața Bisericii. Tradiționalismul a luat o altă formă externă denumită dogmatism. Prin acest termen înțelegem o abstractizare excesivă a hotărârilor dogmatice ale Bisericii. Nu este în spiritul teologiei ortodoxe să fixeze în formule definitorii conținutul credinței.

Profetismul este la fel de inacceptabil deoarece susține că Tradiția n-are nici o valoare pentru prezent întrucât acesta este complet diferit de trecut. Adepții acestui curent refuză să accepte date fundamentale din istoria Bisericii și cer eliminarea tuturor instituțiilor bisericești precum și transformarea Bisericii într-o comunitate exclusiv eshatologică, așa-zis harismatică. Cazuistica descrisă aici nu exprimă o noutate pentru istoria ecleziastică și în această situație se găsesc foarte multe secte neoprotestante care sunt întotdeauna în conflict deschis cu statul modern și cu instituțiile sale, printre altele, refuzând să se supună ordinii de drept civil a statului acolo unde se încheagă gruparea sau secta respectivă.

Începând cu secolul al XVI-lea Bisericele protestante ca de altfel și toate ramurile lor neoprotestante consideră că Biblia este singura sursă a adevărului creștin, supremul canon al Revelației, iar din acest punct de vedere atât Tradiția cât și autoritatea Bisericii ca organism sobornicesc sunt inoperabile pentru ei. Deși majoritatea dintre ei nu desconsideră originea divină a Scripturii, totuși, ei contestă divinitatea Tradiției, apreciind doar originea istorică și astfel consideră (Tradiția) ca pe o anexă secundară a Bibliiei/Scripturii.

Consecința cea mai gravă a acestei învățături heterodoxe este că neagă o creștere în istoria Bisericii, dar și o dezvoltare a



creдинței, a organizării și vieții bisericești. Ei nu admit o dezvoltare în interpretarea Bibliei iar mișcările fundamentaliste reclamă o revenire la formele „inițiale” ale creдинței și organizării Bisericii, la perioada apostolică.<sup>16</sup> Noi, ortodocșii, cunoaștem însă că Sfânta Scriptură nu ne dă argumente suficiente pentru această învățătură heterodoxă, dimpotrivă, ea este în favoarea Tradiției, ea însăși provenind din Tradiția divin - apostolică. Azi se recunoaște tot mai mult că Scriptura trebuie înțeleasă într-un mediu de interpretare dat de Tradiție și că Biblia nu poate fi separată de Biserică, nici de mediul în care s-a alcătuit și s-a interpretat.

Ortodoxia promovează prin Tradiție o tendință de mare libertate în afirmarea creдинței și de asemenea, permite o mare varietate în manifestarea cultică a credincioșilor. La noi Tradiția a fost înțeleasă ca experiența totală a Bisericii, în care nu s-a delimitat doctrina în mod strict dogmatic, adică separând-o în formule și definiții.<sup>17</sup> De exemplu, aducem ca dovadă a acestei tendințe în Biserica Ortodoxă învățătura despre numărul Sfințelor Taine, care nici la sfârșitul secolului al XII-lea nu era fixată în mod oficial de către Biserică, dar se cunoșteau și s-au practicat toate cele șapte sfinte Taine.

Teologia ortodoxă a primit de la Sfinții Părinți și capacitatea de a se adapta într-un mod adecvat diverselor momente istorice prin care trece gândirea creștină. Sfinții Părinți nu s-au sfiit să exprime învățăturile tradiționale în terminologia timpului. Iată care sunt factorii care determină procesul de adaptare și înnoire a Tradiției:

1. factorul pastoral, care încearcă să dea creдинței o formă pastorală, răspunzând astfel nevoilor existențiale ale credincioșilor.
2. factorul teologic, ajută la înțelegerea mai adâncă a dogmei, interpretează hotărârile și documentele creдинței. El e responsabil și cu aprofundarea doctrinei.
3. factorul misionar, este necesar pentru a răspunde secularizării și propagandei „creștinismului nereligios” care coboară creștinismul la o simplă etică.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> IBIDEM, p. 20.

<sup>17</sup> Pr. prof. univ. dr. ION BRIA, *Tradiție și dezvoltare în teologia ortodoxă*, în *Revista Ortodoxia*, 1973 (XXV), nr. 1, p. 22.

<sup>18</sup> IBIDEM, p. 34 – 36.

În cultura europeană iluminismul și filozofia deistă au pus în circulație ideea că revelația este imposibilă, afirmând că Dumnezeu nu vrea sau că nu poate să se descopere sau că adevărul revelat depășește puterea de înțelegere a minții umane și pe cale de consecință revelația limitează ori chiar distruge libertatea omului.

Deși considerăm că s-a răspuns la toate aceste învățături greșite, totuși, vom reveni asupra unora dintre ele. Baza acestor afirmații stă în dualismul precreștin, potrivit căruia materia și spiritul sunt separate și în consecință, între Dumnezeu și lume, între ordinea supranaturală și cea naturală, ori între inteligibil (ceea ce este accesibil minții) și sensibil (ceea ce este accesibil omului prin simțuri) n-ar exista o relație directă și deci nu se poate comunica.<sup>19</sup> În forma logică a acestei concepții cosmologice Dumnezeu este incapabil să Se descopere, este egoist și impersonal. De aceea, omul acestui Dumnezeu nu poate recepta vreun mesaj din partea lui Dumnezeu, având o capacitate de cunoaștere despre Dumnezeu redusă la deducții și unele informații obținute prin analiza ordinii universului. Consecința cea mai gravă a acestei teologii este autonomia existențială a acestui tip de om. Orice act al lui Dumnezeu îndreptat spre acest tip de om este perceput ca o limitare a libertății individului și a ordinii „naturale”. Teza autonomiei omului este o consecință a cosmologiei dualiste și este considerată ca fiind principalul motiv al negării posibilității revelației dumnezeiești.<sup>20</sup>

Aceste contestări se află în teologia protestantă. Aceștia nu vorbesc despre Dumnezeu așa cum o face Biserica Ortodoxă, adică de un dialog al iubirii reale și reciproce desfășurat în contextul cosmosului și al istoriei pe baza Jertfei și Învierii lui Iisus Hristos, ci ei ne vorbesc despre un pseudo-dumnezeu și un pseudo-om, străini unul față de celălalt și - mai grav - fiind incapabili de comuniune. Acesta este în câteva cuvinte omul modern care trăiește într-o lume desacralizată de el însuși și în iluzia autonomiei lui față de Dumnezeu. Noi creștinii ortodocși cunoaștem că liber nu înseamnă pentru om să trăiești fără o relație existențială cu Creatorul tău.

---

<sup>19</sup> IBIDEM, p. 22.

<sup>20</sup> IBIDEM, p. 18.

În teologia apuseană s-a folosit prea mult doctrina unui Iisus istoric, al gloriei divine pe pământ. În aceste teze occidentale Iisus a avut o sarcină de îndeplinit și a împlinit-o, iar acum omul este cel care are toate datele mântuirii sale însă nu poate să-și împlinească până la capăt salvarea pentru că ori e autonom și atunci va face ceva când va voi și cum va vrea, ori e vinovat Dumnezeu pentru că permite lucrarea răului în lume și de aceea El nu poate elimina toate obstacolele din calea mântuirii.

Rădăcinile acestor contestări moderne se află în teologia occidentală a Evului Mediu care s-a declarat „știință universală sau știință sacră” și care a avut toate mijloacele externe pentru a-și impune pozițiile, adică prin cenzură și Inchiziție.<sup>21</sup> Acest statut exclusivist al teologiei occidentale a determinat reacții neașteptate mai ales în plan spiritual creștin și se poate afirma că experiența mistico-harismatică a Bisericii apusene s-a despărțit de teologia oficială și pe acest plan au rezultat două curente:

1) Primul este cel profan, reprezentat în special de „renaștere”, „iluminism” și protestantism ca reacție reformatoare în sânul Bisericii Romano-Catolice și care la apogeul ei s-a rupt de trupul Bisericii Apusene.

2) Al doilea curent este de factură strict creștină<sup>22</sup> și ne interesează într-un mod cu totul special. Din păcate această mișcare a degenerat producând reduționisme sau demitizări și în final s-a stabilizat ca o revoltă continuă față de Dumnezeu.

Pe acest traseu modern s-a pus în discuție și condiția firească a omul care este divino-umanitatea, rațiunea autonomă a vrut să explice și să raționalizeze totul dar a eșuat în a accepta numai ceea ce e convenabil. Cunoașterea umană rațională este inoperantă pentru sesizarea adevărului etern chiar dacă este tot opera lui Dumnezeu.

Cunoașterea umană dacă nu-și menține orientarea dată de divinitate duce la minciună și la negație. Noi cunoaștem că omul-Adam a căzut, dar că nu pomul cunoașterii l-a pierdut ci neascultarea. Deci, cunoașterea s-a abătut de la metodele și scopul

---

<sup>21</sup> Inchiziția a fost o instituție a Bisericii Romano-Catolice care îi judeca pe credincioșii romano-catolici, fie sub acuzarea de erezie, fie pentru nesupunere.

<sup>22</sup> Pr. prof. univ. dr. ION BRIA, *Art. cit.*, p. 19.

ei, iar diavolul și-a împlinit rolul lui.<sup>23</sup> Minimalizarea Revelației dumnezeiești a pornit de la pretextul dualist oferit involuntar de gândirea scolastică, și s-a adăugat în plus orientarea științei către lumea de aici ca spre unica realitate, pe care a interpretat-o „empiric” sau materialist. Acest curent încearcă să impună teza potrivit căreia lumea este numai ceea ce se vede sau cade sub simțurile omului, numai ceea ce se potrivește cu „bunul-simț” sau criteriile „rațiunii autonome” și de aceea se poate analiza prin mijloace matematice și tehnice. Cel mai grav este faptul că se impune o nouă teză care ne spune că o altă cunoaștere n-ar mai fi posibilă.<sup>24</sup>

Supradimensionarea posibilităților științei și tendința de a căuta suportul ateismului în domeniul fizicii au fost și sunt simptome care au apărut mai ales în secolul XIX. Astăzi „mitul științei” (Christos Yannaras) supraviețuiește la nivelul imaginației ignoranților care sunt exploatați de diferite cercuri interesate de câștiguri materiale, cultivând pe mai departe mitul atotputerniciei și al posibilităților taumaturgice ale științei.<sup>25</sup> Știința contemporană a renunțat la premisa filosofică materialistă (la care a condus inevitabil dualismul scolastic) în momentul descoperirii la nivelul microcosmosului, că realitatea se manifestă în același timp ca undă și corpuscul. În universul invizibil al microcosmosului, totul este informație, relație și energie sau, mai precis, energie relațională purtătoare de informație. Descoperirea aceasta îi obligă pe oamenii de știință să vorbească despre *metarealism* și *raționalitate cosmică*, lucru care concordă cu ceea ce teologia numește „întemeierea materiei pe spirit”, adică faptul că fundamentul materiei este

---

<sup>23</sup> IOAN GH. COMAN, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Ed. IBMBOR, București, 1995, ediția a II-a, p. 152.

<sup>24</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU, Diac. dr. DORU COSTACHE, în *Introducere în dogmatica ortodoxă*, Ed. Libra, București, 1997, p. 20.

<sup>25</sup> CH. YANNARAS, *Abecedar al credinței*, Ed. Bizantină, București, 1996: „Pentru omul care refuză sau neagă întrebările metafizice și nu crede în experiența descoperirii personale a lui Dumnezeu, lumea, realitatea materială, devine cel mai adesea refugiu sau alibi pentru evitarea întrebărilor despre Dumnezeu. Sunt invocate adesea certitudinile fizicii pentru a dovedi că propunerile metafizicii sunt incerte și nedemne de crezare. Se recurge la măsurătorile *cantitative* pentru a evita dificultatea provocărilor calitative care adevăresc viața”, p. 53.

spiritual și deci, universul capătă sens deplin într-o interpretare teocentrică.<sup>26</sup>

*Consubstanțialitatea* materiei cu spiritul - adică faptul că lumea e în fundamentul ei *non-materială* - distruge opoziția dintre Dumnezeu și cosmos susținută de unii autori, precum și dintre supranatural și natural și afirmă lumea ca *punte a dialogului între Dumnezeu și om*. Așa cum Sf. Maxim Mărturisitorul afirma la vremea lui, universul se poate interpreta ca *revelație* a lui Dumnezeu. Teologia personalistă ortodoxă, prin Sfinții Părinți, a răspuns anticipat tendințelor de contestare a revelației sau de alterare a ei din ultimele patru secole.

Și Dumnezeu și omul creat după chipul Său sunt persoane, de aceea noi afirmăm că există o relație *internă* și nemijlocită între ei, o compatibilitate numită de Sfinții Părinți *înrudire* și care afirmă posibilitatea revelației lui Dumnezeu omului, respectiv a cunoașterii religioase, ca răspuns al omului la inițiativa/revelația lui Dumnezeu.

Revelația e chemare adresată de Dumnezeu omului, motivată de iubirea și responsabilitatea Lui față de lumea pe care a creat-o. Puterea de a recepta revelația și răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu au ca scop deplina comuniune între Dumnezeu și om în veșnicie. De aceea Revelația și cunoașterea sunt acte personale, libere. În final și numai în această perspectivă descrisă anterior, Revelația nu mai apare imposibilă și nici nu violentează libertatea umană, ba chiar îi arată omului calea eliberării de patimile sale.

## **Concluzii**

Misiunea Bisericii Ortodoxe este pregătită să le răspundă tuturor agenților secularizării vieții bisericești. Aceștia sunt reprezentați de diverse grupuri care au tendința de a sluji lumea în orice condiție, pierzând chiar și baza evanghelică a acțiunii lor. Între consecințele secularizării se numără și desacralizarea instituțiilor politice și a valorilor umane dar și faptul că Biserica nu mai este socotită un factor de putere și stabilitate în lume. De aceea, dezvoltarea dogmatică se află în strânsă legătură cu Revelația divină.

---

<sup>26</sup> DUMITRU POPESCU, DORU COSTACHE, *Op. cit.*, p. 21.

**Abstract: *Revelation and Dogmatic Development in the Orthodox Tradition***

Within the Orthodox Dogmatic Theology it is well known that the divine Revelation is only One, as One is our Lord, Jesus Christ. Therefore, dogmas are truths of faith necessary to the Redemption, that were revealed by Jesus Christ, taught by the Church and due to the fact that these reveal Christ, Who is the Same, yesterday, today and forever, they are unchangeable.

From another point of view and taking into account the profound relationship between Revelation and Christ, the dogmatic development is closely related to the divine Revelation. The Orthodox theology teaches us that a dogmatic development exists and the dogma has as principal aim the transmission of a truth of faith. The development of the dogmas should not prejudice their source which is the Revelation.

# BISERICA SFÂNTUL NICOLAE „GĂNESCU” DIN CRAIOVA - UN METOC DISPĂRUT AL EPISCOPIEI RÂMNICULUI NOUL SEVERIN

Pr. Lect. Univ. Dr. SERGIU POPESCU<sup>1</sup>

**Cuvinte cheie:** *Biserică, preot, episcopie, cultură, tradiție*

**Keywords:** *Church, priest, diocese, culture, tradition*

La începutul secolului trecut, episcopul Athanasie Mironescu al Râmnicului<sup>2</sup> afirma că între „obiceiurile frumoase” ale strămoșilor noștri s-a numărat, veacuri la rând, și ridicarea de biserici și mănăstiri, „înzestrate apoi cu multe și felurite averi spre buna lor chiverniseală”. Ctitorii acestor sfinte lăcașuri aveau grija ca „din orice greșeală a lor, din orice câștig sau biruință, din orice dar sau prisosință să facă totdeauna un motiv de a clădi o biserică ori mănăstire, miluind-o cu ce îl ajutau puterile, și lăsând cu limbă de moarte să li se îngroape în ele oasele, ale lor și ale urmașilor lor. Numai așa ne putem lămuri, cum de, în împrejurările cele mai grele și în vremile cele mai nestatornice, ei umplură pământul țării, de la o margine la alta, cu atâtea sfinte și mărețe clădiri, cu atâtea lăcașuri dumnezeiești”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

<sup>2</sup> Din botez Alexandru, s-a născut la 12 august 1856, în Trohan, județul Vaslui, în familie de preot. A studiat la Seminarul „Veniamin” de la Socola (1870-1877) și a fost hirotonit preot pentru satul natal (1879-1881). Rămas văduv, s-a înscris la Facultatea de Teologie din București (1881-1882), apoi la cea din Cernăuți (1882-1886), unde a obținut doctoratul. A fost director la Internatul teologic din București (1886-1887), profesor suplinitor la Seminarul “Central” (1886-1887), profesor de Morală la Facultatea de Teologie din București (1887-1897), iconom stavrofor (1887). La 27 ianuarie 1895 a fost ales arhiepiscop cu titlul de “Craioveanul”, fiind călugărit la Cernica sub numele de Athanasie și hirotonit la 5 februarie. A fost locțiitor de episcop al Râmnicului și, din 12 martie 1898, episcop eparhial tot acolo. La 5 februarie 1909 a fost ales mitropolit primat, păstorind până la 28 iunie 1911, când s-a retras din scaun, așezându-se la Cernica. A fost membru de onoare al Academiei Române (din 25 mai 1909). Moare la 9 octombrie 1931, fiind înmormântat la Cernica (MIRCEA PACURARIU, *Dicționarul teologilor români*, București, 2002, p. 299).

<sup>3</sup> *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin alcătuit în anul jubiliar 1906*, București, 1906, p. 325.

Într-adevăr, aceste așezăminte erau dovada credinței și dragostei pentru Biserica strămoșească a ctitorilor lor. Nu de puține ori se întâmpla ca aceștia, spre bătrânețe, să intre în monahism, iar atunci când nu mai puteau să le poarte de grijă, le puneau sub ocrotirea unui alt așezământ mai însemnat, care se obliga să le administreze avutul și să le poarte de grijă. Aceste așezăminte „ocrotitoare” erau, de regulă, fie mănăstirile mari ale țării, fie mitropoliile și episcopiile. Este drept că prin actul de închinare la o mănăstire mare sau instituție ierarhică, ctitorul primea totodată dreptul de a se scrie, împreună cu părinții și cu tot neamul său, la pomelnicul cel mare al așezământului căruia închina schitul.

Datorită acestei practici, numărul bisericilor și schiturilor devenite metoace ale mănăstirilor, episcopiilor și mitropoliilor a crescut constant. Mai mult, s-a ajuns ca, din diverse motive, mănăstirile mari să-și ridice singure metoace prin localitățile unde aveau diferite proprietăți.<sup>4</sup>

Între instituțiile ierarhice cu un număr apreciabil de metoace deținute de-a lungul timpului se numără și Episcopia Râmnicului Nouului Severin. În acest sens, la începutul secolului al XX-lea, același episcop Athanasie Mironescu consemna faptul că „și Episcopia Râmnicului avu mai multe biserici și schituri sub îngrijirea și ocrotirea sa pe care le îngriji în cursul veacurilor după putință, ba chiar prenoind din temelie pe multe din ele, când întâmplările vremilor le stricase”.<sup>5</sup> Între cele 29 de schituri și biserici<sup>6</sup> care au fost, de-a lungul timpului, metoace ale Episcopiei

---

<sup>4</sup> IBIDEM, p. 326.

<sup>5</sup> IBIDEM.

<sup>6</sup> Iată lista completă a acestora: *schitul Olteni* (jud. Vâlcea), *schitul Cornetul* (jud. Argeș), *schitul Dobrușa* (jud. Vâlcea), *schitul Strâmba* (jud. Gorj), *schitul Iezerul* (jud. Vâlcea), *schitul Crasna* (jud. Gorj), *schitul Poienari* (jud. Vâlcea), *schitul Comanca de Câmp* (fostul jud. Romanați, azi în jud. Olt), *schitul Boanta* (fostul jud. Romanați, azi jud. Dolj), *schitul Bogdănești* (jud. Vâlcea), *schitul Flămânda* (jud. Argeș), *Biserica Sfântul Dumitru* din Craiova, *schitul Popânzălești* (fostul jud. Romanați, azi în jud. Dolj), *schitul Târnavița* (jud. Dolj), *schitul Sărăcinești* (jud. Vâlcea), *schitul Țeica* (jud. Vâlcea), *schitul Balș* (fostul jud. Romanați, azi în jud. Olt), *schitul Măinești* (fostul jud. Romanați, azi în jud. Olt), *schitul Pietrari* (jud. Vâlcea), *schitul Comanca de Munte* (jud. Vâlcea), *schitul Crețești* (jud. Dolj), *Biserica Obedeanu* din Craiova, *Biserica Sf. Nicolae “Gănescu”* din Craiova, *Biserica din Mischii* (jud. Dolj), *Biserica*



Râmnicului se numără și biserica „Gănescu” (cu hramurile Sfântul Nicolae și Sfântul Ioan Botezătorul) din Craiova.

Deși multe informații despre această biserică au fost prezentate în unele lucrări mai vechi<sup>7</sup> sau în unele studii ori articole publicate în diverse periodice bisericești (în general este vorba de scurte trimiteri la istoricul zbuciumat al acestui sfânt așezământ),<sup>8</sup> recent am reușit să intrăm în posesia unei copii a *Catagrafiei de starea și lucrurile Sfintei Episcopii Râmnic, cu ale schiturilor metoașe, mișcătoare și nemișcătoare precum înlăuntru se arată*; această Catagrafie, întocmită în luna decembrie a anului 1824, se păstrează, în original, în Biblioteca Academiei Române.<sup>9</sup> Cu ajutorul ei vom încerca să aducem la lumină date noi despre una din cele mai însemnate biserici ale Craiovei din perioada 1757-1890. Dată fiind și vechimea apreciabilă a izvoarelor la care am făcut referire (deci greu de cercetat de cei interesați de această pagină din trecutul Bisericii noastre), considerăm cu atât mai întemeiat demersul nostru științific.

### **Stolnicul Barbu Zătoreanu Gănescu – ctitor al bisericii cu hramul Sfântul Prooroc Ioan Botezătorul și Sfântul Ierarh Nicolae din Craiova**

Locul pe care s-a zidit această biserică făcea parte din mahalaua „Berindei”, terenul fiind proprietatea stolnicului Barbu Zătoreanu,

---

*Madona Dudu* din Craiova, *schitul Tărtășești* (jud. Ilfov), *schitul Tândălești-Logrești* (jud. Gorj), *Biserica Sfinții patruzeci de mucenici* din București și *schitul Recica* (fostul jud. Romanți, azi jud. Dolj) (*Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 326).

<sup>7</sup> Episcopul GHENADIE AL RÂMNICULUI, *Biserica din Craiova cu hramul Sf. Ierarh Nicolae și Sf. Ioan Botezătorul, numită a Gănescului și apoi supranumită metohul Episcopiei*, București, 1891 (extras din BOR, anul XIV, 1890-1891, p. 246-269, 331-353, 432-433); *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 416-426; T. G. Bulat, *Contribuțiuni documentare la istoria Olteniei sec. XVI, XVII și XVIII*, Rm. Vâlcea, 1925, p. 110-111.

<sup>8</sup> BOR, XII, 1888, p. 617; BOR, XIII, 1889-1890, p. 281; I. POPESCU-CILIEI, *Arhiepiscopul Timotei Evdoxiados al „episcopiei” din Craiova*, în *Mitropolia Olteniei*, VI, 1954, nr. 7-8, p. 412-413; IDEM, *Biserici craiovene dispărute*, în *Mitropolia Olteniei*, VII, 1955, nr. 10-12, p. 637 și N. G. DINCULESCU, *Seminarul craiovean din secolul XIX*, în *Mitropolia Olteniei*, X, 1958, nr. 5-6, p. 389-394.

<sup>9</sup> Academia Română, *manuscrisul nr. 725*, filele 169-185.

numit și Gănescu (de aici și numele bisericii). Din pisania bisericii aflăm că „dumnealui jupân Barbu Zătoreanu Biv-vel stolnic” era „fiul dumnealui răposatul Dimitrie Zătoreanu”.<sup>10</sup> Așadar, este vorba de o veche familie boierească din Oltenia, originară, cel mai probabil, din județul Vâlcea, dar care, în timp a ajuns să dețină mai multe proprietăți și în județele Dolj și Gorj.<sup>11</sup> Consemnăm aici faptul că „doamna Stanca”, una dintre fiicele stolnicului Barbu Zătoreanu, dăruia bisericii Gănescu „moșia Mărgineanii, sud Vâlcea, cu via, cât s-au găsit și moara de acolo... că au fost partea ei”.<sup>12</sup> Așadar, multe din proprietățile familiei boierului Zătoreanu se aflau încă în județul Vâlcea. Se poate înțelege astfel și dorința ctitorilor (vâlceni la origini) de a închina biserica Episcopiei de la Râmnic.

Ajutorul dat de stolnicul Barbu Gănescu la ridicarea noului lăcaș de cult nu s-a rezumat doar la terenul menționat mai sus. El avea să contribuie și la ridicarea așezământului, ajutat fiind și de „jupan Theodor Săpunariu”, de „dascălu Barbu”, dar și de mai mulți negustori din oraș,<sup>13</sup> așa după cum vom vedea în continuare.

Din *Pomelnicul bisericii*,<sup>14</sup> întocmit la 17 august 1789 din încredințarea episcopului cărturar Filaret al Râmnicului,<sup>15</sup> aflăm că

---

<sup>10</sup> *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 417.

<sup>11</sup> În anul 1829, administrația provizorie rusă din țara noastră a cerut să se întocmească, pentru fiecare județ o „Delă pentru catagrafia boierilor caftanlâi”. În Catagrafia județului Gorj a fost menționat și „vel slugerul” Barbu Gănescu. Se preciza că era născut în județul Vâlcea, avea 42 de ani (deci, anul nașterii era 1787) și era fiul lui Stoian căpitan de husari. Locuia în Târgu Jiu și avea ca avere o moșie, o vie, o moară și câțiva țigani, valoarea estimată a acesteia fiind de 2000 lei. Nu cunoaștem în ce grad de rudenie se afla acesta cu ctitorul Bisericii „Gănescu” din Craiova. Cert este că în *Pomelnicul acestei biserici*, întocmit în anul 1789, nu este trecut nici el și nici tatăl său (Ziarul „Vertical” din 7 martie 2012, ediția electronică pe site-ul <http://www.verticalonline.ro> (la 8 martie 2012); *Pomelnicul Bisericii Gănescu*, publicat în *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 419.

<sup>12</sup> *Pomelnicul Bisericii Gănescu*, publicat în *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 419.

<sup>13</sup> Academia Română, *Condica metoașelor Episcopiei Râmnicului*, manuscrisul 2083, filele 433-439.

<sup>14</sup> Academia Română, *manuscrisul 2098*. Este un text legat în piele, având 89 file, din care doar 20 sunt scrise. Hârtia este albă, riglată, foarte tare și groasă.

<sup>15</sup> Episcopul Filaret al Râmnicului (sau Filaret II - ca mitropolit al Țării Românești) era la origine aromân, sau chiar român, născut însă în afara

---

granițelor țării, ucenicul al mitropolitului Partenie de la Târnovo. Venit pe meleaguri românești, s-a așezat la mănăstirea Căldărușani, unde s-a și călugărit. Își desăvârșește pregătirea la Academia de la „Sf. Sava” din București. În scurt timp ajunge și egumen al așezământului monahal de la Căldărușani, pe care îl restaurează. Bine pregătit, cărturar și administrator deopotrivă, Filaret va câștiga simpatia domnitorului Alexandru Ipsilanti (1774-1782; 1796-1797), dar și a mitropolitului Grigorie al II-lea (1760-1787), care încă din 1770 îl coopta în delegația munteană ce avea să meargă la curtea țarinei Ecaterina a II-a. În 1772 îl însoțea pe mitropolit la Focșani, unde cei doi încercau să mijlocească unele drepturi pentru „ticăloasa patria noastră” înaintea comitelui rus Orlof. În 1776 este ridicat la rangul de arhimandrit, iar la 27 noiembrie același an, este ales mitropolit „titular” de Mira Lichiei, fiind hirotonit la 30 noiembrie 1776, la București. În același an, Filaret tipărea la București un *Ceaslov*. Este socotit colaboratorul lui Chesarie la pregătirea *Mineielor* pentru tipar. În martie 1780, după moartea episcopului Chesarie, Filaret a fost propus pentru ocuparea scaunului ierarhic de la Râmnic. La 3 martie 1780, patriarhul și-a dat acordul pentru mutarea unui mitropolit într-un scaun episcopal, în cursul aceleiași luni făcându-se și alegerea canonică de către soborul arhieriei din țară. Ca episcop al Râmnicului, Filaret a îmbinat preocupările administrativ-gospodărești cu cele culturale. A înlăturat din jurul său „pe oamenii necinstiți și incapabili”. A sporit averea episcopiei prin diferite cumpărări, danii de moșii, închinări de metocuri, obținerea de hrisoave domnești prin care Episcopia era scutită de anumite dări. A sprijinit școlile care ființau în cuprinsul eparhiei sale (mai ales cele din Craiova, dar și școlile Episcopiei de la București), încurajând și susținând truda cărturărească a cunoscuților oameni de carte Dionisie Ecclesiarhul și Naum Râmniceanul. Întreprinde o adevărată operă de îndreptare a vieții mănăstirești; în locul egumenilor care iroseau avutul mănăstirilor și lăsau în părăsire sfintele lăcașuri au fost puși oameni pe care Filaret îi cunoștea ca fiind harnici și cinstiți. În 1788 a fost nevoit să se refugieze o vreme în Ardeal. Cunoscând bine pe predecesorul său, Chesarie, colaborând cu acesta, nu i-a fost greu să ducă mai departe ceea ce începuse Chesarie. În timpul păstoririi sale, în tipografia râmniceană, cu cheltuiala sa, au văzut lumina tiparului aproximativ 30 de cărți. Primele au fost *Mineiele* (1780) pe lunile rămase netipărite de predecesorul său (martie-august), la care semna și prefețele. Continuând munca începută de înaintașul său, Filaret are meritul de a fi contribuit la românizarea totală a slujbelor bisericești. La 6 septembrie 1792, după moartea mitropolitului Cosma al Țării Românești (1787-1792), Filaret a fost ales mitropolit (a fost sprijinit de domnitorul Mihail Șuțu, drept răsplată pentru discursul rostit de episcop la întronizarea domnitorului din martie 1791), recunoscut de patriarhul ecumenic Neofit la 23 octombrie, același an. A păstorit însă puțin; la 25 septembrie 1793, în urma unor neînțelegeri cu domnitorul Alexandru Moruzi (1793-1796; 1799-1801) s-a retras din scaun, așezându-se la mănăstirea Căldărușani. Moare în 1794, fiind îngropat în incinta aceleiași mănăstiri (Arhivele Statului, București, fond *Mănăstirea Govora*, dosar nr. 26, doc. 25; *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 152-157; Eparhia Râmnicului Noului-Severin, *Anuar pe anii*

„acest blagorodnic boer s-au îndemnat la anul 1752, din voia lui Dumnezeu și au zidit acest sfânt lăcaș din temelie, împreună cu ajutorul și a altor pravoslavnici creștini și înzestrând-o să fie metoh sfintei episcopii Râmnicului, spre a sa veacinică pomenire și a neamului său: Barbu, Neacșa, Vlad, Ancuța, Balotă, Nicolae, Fotie, Ilinca, Radu, Pătru, Costandin, Pelaghiea monahia, Stanca, Anița, Ioan, Ștefan, Ioan, Dimitrie, Ilinca, Ruxanda, Bălașa, Maria, Zamfira”. Și din Pisania bisericii aflăm că „Această sfântă mănăstire unde se prăsnuește și se cinstește hramul sf. Prooroc Ion Botezătorul și sf. Ierarh Nicolae dela Miralichia este zidită din temelie ei de dumnealui jupân Barbu Zătreatu Biv-vel stolnic, fiul dumnealui răposatul Dimitrie Zătreatu și jupânesei dumnealui, și azi înfrumusețându-se atât pe dinăuntru cât și pe dinafară precum se vede, dându-se ajutor și de alți neguțători ca Gheorghe Săvopol și ai dumnealor și cu tot neamul dumnealor în zilele luminatului domn Io Scarlat Grigorie Ghica Voevod cu blagoslovenia părintelui Grigorie, episcopul Râmnicului, fiind ispravnic și ctitor jupân Tudor Săpunaru și Barbu Dăljan începută de dumnealui la leat 1752”<sup>16</sup>.

Având aceste două surse putem afirma cu certitudine că zidirea bisericii a început în anul 1752, în timpul domnitorului Grigore II Ghica (1733-1735 și 1748-1752), înainte de 23 august, dată la care acest domnitor își încheia cea de-a doua și ultima domnie în Țara Românească,<sup>17</sup> cu binecuvântarea episcopului Grigore Socoteanu al Râmnicului<sup>18</sup>. A fost terminată în 1757, fiind

---

1921-1925 întocmit de P.S. Episcop Vartolomeu, București, 1924, p. 302; Sfânta Mitropolia a Olteniei, Râmnicului și Severinului, *Viața bisericească în Oltenia, Anuarul Mitropoliei Olteniei, Râmnicului și Severinului pe anul 1940*, Craiova, 1941, p. 108-109; NICULAE ȘERBĂNESCU, NICULAE, *Mitropoliții Ungrovlahiei*, în BOR, anul LXXVII, 1959, nr. 7-10; MIRCEA PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, ediția a II-a, București, 2002, p. 179-180; GHERASIM CRISTEA, *Istoria Eparhiei Râmnicului*, Râmnicu-Vâlcea, 2009, p. 193-194).

<sup>16</sup> *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 417.

<sup>17</sup> Academia Română, *Istoria românilor*, vol. VI, București, 2002, p. 468.

<sup>18</sup> S-a născut în jurul anului 1700, în părțile Olteniei, primind la botez numele Radu. Intră în monahism la mănăstirea Cozia; ajunge mare eclesiarh la Episcopia Râmnicului și egumen la Cozia. La 8 mai 1748, a fost ales episcop la Râmnic. A zidit paraclisul Episcopiei și o biserică în Râmnicu-Vâlcea; a purtat de grijă metoacelor Episcopiei. În 1760 a semnat o plângere împotriva

sfântită, probabil, de același episcop Grigore Socoteanu, domn al țării fiind Constantin Mavrocordat (aflat la cea de-a cincea domnie în Țara Românească, penultima).<sup>19</sup> Cel care a supravegheat îndeaproape lucrările a fost Vlăduț Gănescu, nepot al stolnicului Barbu Zătoreanu.

După cum reiese din același *Pomelnic al bisericii*, pe lângă stolnicul Barbu Zătoreanu Gănescu, între ctitorii și binefăcătorii acestui sfânt lăcaș se mai numără: Pătru Gănescu, fratele stolnicului Barbu Gănescu Zătoreanu (dăruia pentru ridicarea sfântului lăcaș „piatra de var și pietrele ceale întregi la toate ferestrele și o sumă de cărămidă și piole de la stâlpii pridvorului”, dar și un clopot), Theodor Săpunariu (a dăruit în mai multe rânduri bani, dar și „o păreche de sfite de mătase, cu șireturi de fir, iproci”), dascălul Barbu („a scris veniturile și cheltuielile câte s-au făcut de la zidire până la săvârșire... încă au ajutat și cu bani”), Gheorghe Comisu Crăsnariu („au dat ajutoriu la facerea sfântului lăcaș, bani gata, talere 200 și au mai dat danie 40 de oi și 40 de stupi și 19 epe, de prăsilă și un armăsariu”), Dicul Moșoi („a dat bani gata talere 200 și au dat danie un loc la Chiriac”), arhimandritul Ștefan Bistriceanu („40 de talere”), căpitanul

---

domnitorului Constantin Mavrocordat. Tot el a obținut de la domnitor casele bănești din Craiova pe care le-a refăcut din temelie și le-a îngrădit în aceeași curte cu Biserica Sf. Dumitru din Craiova. A tipărit la Râmnic circa 20 de cărți românești, între care: *Bucoavna* (1749), *Liturghierul* (1750, 1759), *Octoiul* (1750, 1763), *Catavasierul* (1750, 1753, 1759), *Psaltirea* (1751, 1764), *Antologhionul* (1752), *Ceaslovul* (1753), *Molitvelnicul* (1758), *Triodul* (1761) ș.a.; două cărți teologice: *Preoția* (1748), *Carte sau lumină...* a lui Nil Cabasila al Tesalonicului (1760) și două cărți slavone, la cererea unor ierarhi sârbi: *Gramatica slavonă* (1755) și *Pravila de rugăciuni a Sfinților sârbi* (1761). S-a retras din scaun la 21 mai 1764, „din cauză de boală și bătrânețe”, așezându-se la Craiova. Între 1770-1771 a fost mitropolit al Țării Românești, fiind numit de domnitorul Emanuel Giani-Ruset. Moare la 28 decembrie 1777, probabil la Craiova (*Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 141-146; Eparhia Râmnicului Noului-Severin, *Anuar pe anii 1921-1925 întocmit de P.S. Episcop Vartolomeu*, p. 301; Sfânta Mitropolia a Olteniei, Râmnicului și Severinului, *Viața bisericească în Oltenia, Anuarul Mitropoliei Olteniei, Râmnicului și Severinului pe anul 1940*, p. 106-107; NICULAE ȘERBĂNESCU, NICULAE, *Mitropoliții Ungrovlahiei*, în BOR, anul LXXVII, 1959, nr. 7-10; MIRCEA PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, p. 444; GHERASIM CRISTEA, *Istoria Eparhiei Râmnicului*, p. 190-191).

<sup>19</sup> Academia Română, *Istoria românilor*, vol. VI, p. 456.

Gheorghe Sinescu („a dat ajutoriu la aducerea stâlpilor de piatră, și 40 de obroace de porumbi pentru hrana lucrătorilor”), Oprei Buruz („o vie în dealul Vălcănești, aproape de via cea mare”), Ștefan Becheanu („au dat talere 50 la zidire, și au mai dat 40 de rămători danie, ca să fie prăsilă”), Drăgan Boianțiu („au dat danie sfântului lăcaș un locșor cu casă pre dânsul și cu pivniță la ulița cea mare”), Costandin Pop („o păreche de odăjdii de matase și doao sfejnice mari poleite cu aur... și un butoiaș cu cuie de șindrila”), Marco Sârbul (12 oi), Matei Limpescu („au dat o sfită de belacoasă roșie, cu flori de fir și taleri ajutor la zidirea besearecii”), Barbu Purcariu („au dat ajutoriu la zidirea besearecii taleri 100”), Athanasie Cojocariu (mai mulți taleri), Păuna Fratoșticiancăi („au dat o materie de belacoasă roșie cu flori de fir, pentru o sfită ... și sălașe de țigani”), Radu Băcanu (donație în bani), Ianache Răchieriu („un policandru de tumbac cu 24 sfejnice”), Dimei Băcanu („talere și o sumă de oca de fier”), ieromonahul Sofronie (două vaci), Costandin Cojocariu („talere 40”), Stanislav, meșter de lemn („fiind meșter de lemn au lucrat la lucrul besearecii mult, până la sfârșit, încă și în toată viața lui n-au lipsit de la acest sfânt lăcaș”), episcopii Chesarie („acest sfânt arhiereu au avut râvnă spre acest sfânt și dumnezeiesc lăcaș, și au poruncit de s-au zidit clopotnița din temelie... și au cumpărat trei clopote și au plătit de au zugrăvit și au înfrumusețat tâmpla besearecii... Au cumpărat o moșie ce se zice Băbiciu cu talere 1.200, care moșie este în județul Romanați. Și au mai cumpărat șase locuri de casă aici în orașiu Craiova”) și Filaret ai Râmnicului („acest fericit și prea sfințit arhiereu au avut mare și fierbinte râvnă spre acest sfânt și dumnezeiesc lăcaș, și întâi au făcut în besearecă 4 icoane mari stăpânești și alta a sfintei Troițe... împreună și cu sfintele dveri din mijloc. Au prefăcut și candelile și mai adaogând argint, au făcut 4 candile mari, au făcut și 4 repede de argint curat și părechi de sfite frumoase și scumpe, și altele ce lipsea... Au zidit și proscomidia din temelie alătura cu oltariu și de altă parte o cămară pentru păstrarea odoarelor... și au mai înălțat zidul peste tot împrejurul besearecii de un stânjin, și au făcut 9 chilii în pânza zidului despre răsărit, între care este și maghernița, și altă chilie mare cu odae de desupt, împreunând-o cu o altă chilie de lângă clopotniță. Au făcut și zidul curții din afară peste tot de un stânjin și jumate înalt și altele împrejur. Au

cumpărat și o moșie ce se zice Curtișoara sud Romanați... și trei livezi împrejurul Craiovei. Au făcut și o vie nouă lângă via Gănescului, pe dealul Prisacăi... au prefăcut și fântâna dintre vii, ce se zice a episcopului, au făcut și cramă cu odae la via din Vâlcănești și au cumpărat două locuri de case aici în Craiova”), Dionisie ieromonahul (o cruce ferecată cu argint și poleită cu aur, împodobită cu pietre și mărgăritare), monahul Rafail („au dat danie doi boi buni cu caru, și zece oi, și au mai dat și bani, talere 10”), monahul Damaschin (Dumitrașco) Poenarul („au dat danie a optulea parte de moșie din Ascunsa, sud Mehedinți”), monahia Magdalena Scurtuleasăi („au dat danie trei părți de moșie din moșia ce se zice Ascunsa, sud Mehedinți și au mai dat și cinci epe prăsilă”), monahul Theofan Fărcășanu („au dat danie trei părți din moșia Predești, carea iaste sud Dolj și cu trei vaduri de moară”), Clucerul Constandin Coțofeanu („au dat danie partea lui de moșie din Stignița sud Mehedinți și au mai dat un loc de casă în Craiova”), Vasile Golumbeanu („au dat danie șapte sălașe de țigani”), Ilinca Dobrosloveancăi („au închinat moșia Recica cu schitul de acolo, sud Romanați”), Ilie Buzescu (20 de oi), popa Hristei („au ridicat besearea din mahalaoa Târgu de afară din Craiova... și au înzestrat-o cu 50 de stânjeni de moșie la Mischii, care iaste alătura de moșia sfintei episcopii, și cu 2 sălașe de țigani cu șease boi, cu 4 vaci și au închinat aciastă beseaică să fie metoh episcopii Râmnicului... iar după moartea lui au lăsat toată clironomia lui să fie sub stăpânirea metohului, după cum scrie în dania lui”), Paharnicul Andrei Vrusie (o parte din moșia Urez din județul Romanați), monahul Damaschin (doi boi de jug și zece oi), Păuna, soția lui Gheorghe Croitor ot București („au dat danie lei 100, cu care s-au făcut o păreache sfinte vasă de argint, adecă: potir, discos, dvează și linguriță”), ieromonahul Gherasim (o candelă de argint), Logofătul Nicolae din București (2 boi de plug, 2 „sfejnice poleite purtarețe”, o candelă de argint, un bou și 20 de mătci de stupi) și Logofătul Vasile (o candelă de argint).<sup>20</sup>

Așadar, în 1789, Biserica Sfântul Nicolae „Gănescu” din Craiova, deținea, potrivit pomelnicului întocmit în acel an, din încredințarea episcopului cărturar Filaret al Râmnicului, mai multe proprietăți, cele mai importante fiind: moșia din Prejoi, județul

---

<sup>20</sup> Academia Română, *manuscrisul 2098*, f. 1-20.

Vâlcea, cu zapise de cumpărare și de danie de la Dicul sin Matei Zătoreanu și de la Radu Zătoreanu, fiul lui Ilie Zătoreanu, mai multe locuri de casă în Craiova, dobândite cu acte de cumpărare și de danie de la diverși (Căpitanul Panait Dâmboviceanu, Radu Cojocar, Ioan sin Fata Bălăcescu, Căpitanul Hrizea din mahalaua Berindei, Zmaranda, soția căpitanului Iacob sin Nichita, Zamfira, soția lui Diicu Moșoiu, Lazăra, fiica lui Gheorghe Boiangiu, Căpitanul Nicolae Vălcănescu, Ștefan Cojocarul, frații Filea, Ioan și Vasile, fii popii Savii, Maria Clucereasa Coțofeanca, și alții), livezile de pe moșia domnească a Craiovei, dobândite prin cumpărare ori prin donații, o vie în Vălcănești, lângă Craiova, vaduri de moară pe apa Jiului și o moară la Gioroc, donată de Constantin Hagi Pop.<sup>21</sup>

În 1777, sfântul lăcaș a fost închinat Episcopiei de Râmnic,<sup>22</sup> motivul principal fiind, așa cum subliniam și mai sus, originea vâlceană a ctitorilor și, poate, legăturile de prietenie existente între aceștia și ierarhul cărturar Chesarie<sup>23</sup> care păstora

---

<sup>21</sup> IDEM, *manuscrisul 2083* („Condica episcopiei Râmnicului”, III, f. 497-511).

<sup>22</sup> *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin ...*, p. 416.

<sup>23</sup> S-a născut în jurul anului 1720, în București, în familia Halepliu, probabil originară din Alepul Siriei. Studiază la Școala domnească din București. Intră în monahism și ajunge eclesiarh la catedrala mitropolitană și protosinghel al Mitropoliei. A tradus și tipărit lucrarea lui Simion al Tesalonicului *Voroavă de întrebări și răspunsuri* (București, 1765). În 1770 a făcut parte din delegația condusă de mitropolitul Grigorie II al Țării Românești care a plecat la Petersburg, pentru a cere sprijinul țarinei Ecaterina a II-a. În decembrie 1771 a fost numit locțiitor de episcop la Râmnic, iar la 26 decembrie 1773, a fost ales episcop eparhiot, fiind hirotonit 12 ianuarie 1774. În cei șase ani de păstorie a înființat o școală în București, alta în Craiova, a refăcut tiparnița de la Râmnic, în care a imprimat peste zece cărți românești; cele mai importante sunt *Octoihul* (1776), *Triodul* (1777), *Ceaslovul* (1779), dar mai ales *Mineiele* pe lunile octombrie - martie (1776 - 1779), tipărite pentru prima dată în românește, după vechea traducere a episcopului Damaschin, revăzută acum de un grup de cărturari (mitropolitul Grigorie II, episcopul Chesarie, viitorul episcop Filaret, monahul Rafail de la Hurezi, ierodiaconul Anatolie de la Episcopie, Iordan Capadocianul grămaticul). În prefețele celor șase Mineie, episcopul Chesarie vorbește despre originea romană a poporului și a limbii române, despre continuitatea noastră în teritoriul fostei Dacii. Mineiele au contribuit la progresul limbii literare românești, prin ele intrând în limba noastră o serie de neologisme, de origine greacă și latină. Moare la 9 ianuarie 1780, în Râmnicu Vâlcea (*Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 149-152; Eparhia Râmnicului Noului-Severin, *Anuar pe anii 1921-1925 întocmit de P.S. Episcop Vartolomeu*,



în acea vreme în scaunul de la Râmnic.

### **Starea bisericii Sfântul Nicolae „Gănescu” din Craiova, după „Catagrafia de starea și lucrurile Sfintei Episcopii Râmnic, cu ale schiturilor metoașe, mișcătoare și nemișcătoare precum înlăuntru se arată” din 1824**

Așa cum menționam în rândurile de mai sus, în decembrie 1824, din îndemnul episcopului Neofit,<sup>24</sup> proaspăt ales în scaunul de la Râmnic, s-a întocmit o Catagrafie<sup>25</sup> a Episcopiei, cu toate bunurilor mișcătoare și nemișcătoare. Documentul, păstrat în original în Biblioteca Academiei Române (*manuscrisul nr. 725*, filele 169-185), ne oferă o descriere amănunțită a bisericii „Gănescu”, trecută prima între metoacele Episcopiei Râmnicului. Din această descriere ne putem forma o imagine a așezământului care trebuie

---

p. 301; Sfânta Mitropolia a Olteniei, Râmnicului și Severinului, *Viața bisericească în Oltenia, Anuarul Mitropoliei Olteniei, Râmnicului și Severinului pe anul 1940*, p. 107-108; NICULAE ȘERBĂNESCU, NICULAE, *Mitropoliții Ungrovlahiei*, în BOR, anul LXXVII, 1959, nr. 7-10; MIRCEA PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, p. 90; Gherasim Cristea, *Istoria Eparhiei Râmnicului*, p. 191-193).

<sup>24</sup> S-a născut la 1 ianuarie 1787, în București (în familia Geanoglu-Lesviodacs), unde își face și studiile. Întră în monahism, la scurt timp fiind hirotonit și ierodiacon (1818). La 29 martie 1824 a fost hirotonit ieromonah, iar la 5 aprilie același an a primit rangul de arhimandrit. A fost un timp și egumenul mănăstirii Sfântul Gheorghe Nou din București. La 18 aprilie 1824 a fost ales episcop al Râmnicului (hirotonit la 20 aprilie, în Mitropolia din București, de mitropolitul Grigorie Dascăluș și de alți ierarhi care se aflau atunci în capital țării). A trebuit să facă față greutăților de natură financiară cu care se confrunta eparhia sa. Între ianuarie 1829 - august 1833 a fost și locțiitor de mitropolit, iar între anii 1834 și 1840 a făcut parte din „ocârmuirea” provizorie care a condus treburile Mitropoliei vacante (împreună cu episcopii de Buzău și Argeș). În timpul păstoririi sale la Râmnic s-au deschis cursurile seminarului de aici (1837). Deși la 29 iunie 1840 a fost ales mitropolit, nu a renunțat nici la scaunul de la Râmnic, păstorind aici până în ianuarie 1848. A trimis patru bursieri la Pesta, cinci la Atena și șapte în Rusia, din care s-au recrutat viitori profesori la seminarii. Cu binecuvântarea sa au apărut și câteva tipărituri. La 27 iulie 1849 renunță și la scaunul metropolitan, făcând paretisis. S-a retras la biserica Icoana din București, unde își dă obștescul sfârșit la 14 ianuarie 1850 (MIRCEA PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, p. 334; GHERASIM CRISTEA, *Istoria Eparhiei Râmnicului*, p. 211-212).

<sup>25</sup> Vechi act de cancelarie în Țările Române cu semnificația de recensământ sau inventar.

să fi fost unul destul de mare pentru vremea aceea și nu numai; avea în interior 28 de „jețuri” și un scaun arhieresc, iar trei turlle îi împodobeau acoperișul. Lângă biserică, la fel de impunătoare vor fi fost și casele arhieriești, cu multe camere. Alte case, grajduri, șopron, hambar și o grădină cu pomi se găseau în aceeași incintă, de-a lungul străzii. Și celelalte bunuri, mobile și imobile, erau la fel de numeroase și însemnate. Facem precizarea că, pentru frumusețea limbii românești vechi, am ales să redăm în studiul nostru multe din arhaismele folosite odinioară de strămoșii noștri în vorbirea curentă, desigur cu explicațiile și lămuririle necesare. Catagrafia începe cu prezentarea bisericii: „Sfânta biserică este zidită din temelie de către răpt. Barbul Gănescu biv vel stolnic, cu dooă cămări de zid scoase afară la Sf. Altar făcute de răpt. Episcop Filaret, și tâmpla de zid făcută de răpt. Episcop Chesarie, zugrăvită biserica atât din vechime cât și la mijloc de proin Mitropolit Nectarie când se afla episcopi, cu 28 jățuri de lemn și un scaun arhieresc tot dă lemn și căptușit cu postav albastru prost i un amvonași dă lemn și un gripsore pentru cetirea Evanghelii i un palimar dă lemn pentru fâmei și șase ferestre cu zece gemulețe; pardosită cu lespezi dă piatră, cu ușa dă lemn cu broască, i acoperită cu șindrilă<sup>26</sup> de brad veche dela proin mitropolit Nectarie, cu trei cruci dă tinichia la trei turlle i o toacă dă hier. O clopotniță dă zid cu acoperiș meremetisit jumătate cu șindrilă de brad și jumătate vechiu, cu trei clopote”. Urmează capitolul „*Cele din lăuntru bisericii*”, unde sunt trecute 16 icoane (unele cu reliefuri de argint), 2 uși împărătești, 2 uși la altar, un iconostas, „2 analoghii proaste, 1 tetropad colivar, și 3 scaune arhieriești căptușite cu postav albastru prost”. La „*Argintăria bisericii*” sunt menționate 7 candelile și 2 „păftăluțe”<sup>27</sup> de argint, cântărind împreună o oca<sup>28</sup> și 360 de dramuri, 3 candelile de tumbac<sup>29</sup>, una de

---

<sup>26</sup> În pomelnicul bisericii, scris la 17 august 1789, este trecut și „dumnealui jupan Constantin Pop”, care între altele, a dăruit bisericii „un butoiaș cu cuie de șindrilă” (GHENADIE AL RÂMNICULUI, *Biserica din Craiova cu hramul Sf. Ierarh Nicolae și Sf. Ioan Botezătorul, numită și a Gănescului*, București, 1891, p. XV; vezi și I. POPESCU-CILIEI, *Învelișurile vechilor noastre biserici*, Craiova, 1945, p. 44).

<sup>27</sup> Încuietori ornamentale, cataramă, broșe.

<sup>28</sup> O oca = un kilogram (litru) și 250 de grame.

<sup>29</sup> Aliaj de cupru cu zinc, de culoare roșiată.

cositor și „1 candeluță detu proastă”. Între „*Sfintele vase*” erau menționate un potir, o suliță, o zvezdă,<sup>30</sup> un disc și o linguriță din cositor, o anaforniță, 4 sfeșnice mici de alamă, o tavă de aramă pentru colivă, o colimvitră<sup>31</sup> de aramă și un castron de cleștar<sup>32</sup> pentru aghiazmă. La „*Osebite scule*”: 2 sfeșnice mari de tuci,<sup>33</sup> 2 sfeșnice mici de madem,<sup>34</sup> un policandru de tumbac cu 18 sfeșnice și un alt policandru cu 7 sfeșnice. La „*Odăjdii*”: 6 stihare cu flori, 3 stihare de copii, 6 sfite, un epitrahil și o „poală” pentru masă (toate de carton), o sfită albă, 2 orare roșii, un stihar de stambă<sup>35</sup> neagră, o sfită, un stihar, un stihar diaconesc (toate de „stofită” albastră), 5 colane<sup>36</sup> belacoasă<sup>37</sup> roșie, 2 perechi rucavițe<sup>38</sup> belacoasă roșie, o masă de maltez (?) roșu cu ciucuri de fir, o masă de carton, un procovăț cu fața de atlas,<sup>39</sup> un antimis, o dveră de carton, 2 poale de lână vechi, 2 cruci de lemn, o lădiță veche pentru odăjdii, o ploscă de plumb pentru sfântul mir și o cutiuță de lemn pentru sfânta Împărtașanie. La capitolul „*Cărți*”: 17 Minee, un Triod, un Octoih, un Penticostar și un Ceaslov, toate grecești și 12 Minee, un Octoih, un Triod, un Penticostar, o Psaltire, 2 Liturghii, un Apostol și o Evanghelie, toate românești. Urmează apoi *descrierea caselor arhieresti*, a celor „*dăspre pod*” și a „*odăilor de jos*”. Astfel, „*casele arhieresti*” erau „dă zid” și acoperite cu șindrila de gorun (nouă) și de brad (mai veche). Aveau 7 „odăi” (tencuite și pardosite fie cu scânduri, fie cu cărămidă, mobilate, fiecare, cu câte un pat și un dulap de lemn, cu câte două sau trei ferestre - cu 8 sau 12 geanuri -, încălzite cu sobe), o „sofragerie” (avea în plus față de „odăi” o laviță<sup>40</sup> veche și două mese de lemn), o sală „măricică” (tencuită și pardosită cu scânduri, cu 6 ferestre – 24 de

<sup>30</sup> Stea.

<sup>31</sup> Cristelniță.

<sup>32</sup> Sticlă de calitate superioară, de fabricație specială, folosită la fabricarea veselei.

<sup>33</sup> Fontă.

<sup>34</sup> Metal, minereu

<sup>35</sup> Țesătură de bumbac cu desene imprimate în culori.

<sup>36</sup> Brâuri.

<sup>37</sup> Țesătură de mătase

<sup>38</sup> Mânecute.

<sup>39</sup> Țesătură pentru căptușeli și fețe de plapumă, mai groasă decât satinul, lucioasă pe o singură față.

<sup>40</sup> Bancă constând dintr-o scândură lată fixată pe pari de-a lungul unui perete.

geamuri, două „lăviți așternute cu postav albastru”, o sobă și un pat cu două „mindire<sup>41</sup> pânză de Brașov cu paie i 6 perne asemenea”), o tindă (pardosită cu cărămidă veche), un pălimar<sup>42</sup> (cu cu stâlpi de zid), 2 scări de lemn, 2 beciuri și o pivniță. „Casele dăspre pod” erau tot din zid, fiind acoperite cu șindrila, și aveau: 2 odăi (cu câte un „etăcel, tăvănite cu scânduri vechi și pardosite cu cărămidă veche”, având două sau trei paturi și mai multe ferestre), o „plimbare”<sup>43</sup> la mijloc (din zid, cu ușă la capăt) și o scară „șindrilită, cu un pălimăraș vechiu”. „Odăile de jos” erau, de asemenea, din zid, acoperite cu olane<sup>44</sup> vechi. Aici se găseau: 7 odăi (în aceeași stare și utilizate ca și cele din casele dinspre drum), o magazie (fără tavan, pardosită cu pământ, cu un cuptor), o „cuhnie”,<sup>45</sup> un hol și o vârzărie. În curtea „dinăuntru”, înconjurată de jur împrejur de un zid, se intra printr-o poartă care dădea direct în drum. Aici se găseau: un grajd mare din zid, acoperit cu scânduri vechi „sfărâmate”, o „odăiță” lângă grajd pentru vizitii, cu un pat și sobă (acoperișul fiind stricat), un „șopron în 6 furci... pentru carâte”,<sup>46</sup> un „ambar<sup>47</sup> mare... pentru zaharea”<sup>48</sup> și o grădină cu pomi, îngrădită cu „parmaci”<sup>49</sup> vechi.

La capitolul „Arămurile” sunt menționate 5 tingiri<sup>50</sup> cu capacele lor, o tigiaie și un cazan de rachiu „cu țevile lui”, toate în greutate de 40 de ocale. La „Vinuri” sunt menționate “900 de vedre de vin nou în 17 buți, însă cu drojdiile întrânsul”. Urmează apoi prezentarea „moșiilor i locurile și viile ce le are Sf. Episcopie la sud Dolj i Romanați și Mehedinți”. Astfel, în județul Dolj deținea moșiile: Lipovu-Rădulești (obținută la schimb cu două case în Craiova), Cioroiu, Buhanu (Urzica), Mischii și Fratoștița; în județul Romanați: Baloș (cu moară), Măinești, Cornești (a patra

<sup>41</sup> Saltele.

<sup>42</sup> Balustradă.

<sup>43</sup> Hol.

<sup>44</sup> Piese de argilă arsă, de obicei de formă semicilindrică, folosite pentru executarea învelitorilor la acoperișurile unor clădiri.

<sup>45</sup> Bucătărie.

<sup>46</sup> Căruțe.

<sup>47</sup> Hambar.

<sup>48</sup> Hrană, provizii.

<sup>49</sup> Pari, stâlpi (Pentru explicațiile date la notele 28-48, vezi [www.dexonline.ro](http://www.dexonline.ro) (la data de 7 aprilie 2012).

<sup>50</sup> Vas de bucătărie asemănător cu ceanul, folosit pentru pregătirea mâncării.

parte), Viișoara, Boanta, Bucinișu, Plăviceni și Comanca; în județul Mehedinți: Isvorul Frumos, Burila, Ascunsa, Stignița și Piriia; în județul Olt: Milcov și în județul Ilfov: Tărtășești. În ceea ce privește viile, acestea se găseau la Priseaca și Vâlcănești, în apropierea Craiovei. Biserica mai deținea un loc în târgul Craiovei, cu prăvălii pe el, un altul în același loc, „în răscrucile cele mici de Pește”, trei condici pentru acareturile Episcopiei „pecetluite la toate foile cu pecetea răposatului mitropolit Grigorie” și trei lăzi în Țara Nemțescă, „din care una este cu cele adevărate sineturi ale Episcopii, iar doao sânt cu argintării, odăjdii, Sfinte Moaște și alte odoare știute nooă”. La capitoul „*Cele ce să află pă lângă noi*” erau menționate: “un sacos greu, ștofă fir galben cu clopoței dă argint poleiți, cu șiretul dă fir alb, cu poala cusută cu fir galben, căptușit cu bogasiu,<sup>51</sup> un sacos, ștofă ghiuvea(?) cu flori, fără clopoței, cu șiret alb pe margini, căptușala de bogasiu i ponosit, un sacos, canava,<sup>52</sup> piersiciu cu flori, dă fir fără clopoței, tot ponosit, un stihar belacoasă verde cu flori mătase galbenă, căptușala bogasiu, un stihar dă damasc vârgat, un ipetrahil canavăț albastru cu flori dă fir albe, cu șiret alb, cu ciucuri mărunți dă fir, rupt, un engolpion dă argint, Sf. Troiță și Buna Vestire, c-un lanț dă argint, o cârjă dă sedef și un hadran<sup>53</sup> abanos, măciuca dă argint”. Catagrafia se încheie cu numele celor 270 de țigani pe care Episcopia îi avea în Craiova (77) și Balș (193).<sup>54</sup>

### Alte evenimente

Dintr-o statistică din anii 1770-1780, aflăm că în Craiova existau 33 de biserici de lemn, 5 de zid (piatră și cărămidă) și 8 mănăstiri, adică biserici care aveau chilii, între acestea numărându-se și așezământul „Gănescului”.<sup>55</sup> Din cele 46 de sfinte lăcașuri, 18 (toate de lemn) aveau să fie însă distruse în 1801, atunci când turcii

---

<sup>51</sup> Ștofă sau pânză fină importată din Orient și întrebuințată mai ales pentru căptușeli.

<sup>52</sup> Țesătură rară din fire groase de bumbac, tari și duble, formând o împletitură de pătrate regulate și servind la executarea unei broderii.

<sup>53</sup> Baston.

<sup>54</sup> Biblioteca Academiei Române, *manuscrisul nr. 725*, filele 169-185.

<sup>55</sup> Pentru o descriere mai amănunțită, vezi NICOLAE IORGA, *Orașele oltene și mai ales Craiova în pragul vremurilor noua*, ed. Sache Pavlovici, 1908.

pasvangii incendiau orașul.<sup>56</sup> Nu cunoaștem dacă biserica „Gănescu” a avut de suferit în urma acestui incendiu. Cert este că, potrivit unei catagrafii din 18 ianuarie 1835, atunci când se realiza prima subîmpărțire a Craiovei în mahalale, la poziția 27 (ultima) era menționată și mahalaua Piscupia (Episcopia), cu 46 de familii (erau luate în evidențe „numai creștini dajnici i boieri”, adică familiile de boieri și cele plătitoare de bir).<sup>57</sup> Trei ani mai târziu, în

---

<sup>56</sup> ALEXANDRU D. XENOPOL, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, ed. a II-a, vol. IX, București, 1925, p. 237, *apud* IOAN POPESCU-CILIEI, *Biserici Craiovene dispărute*, în *Mitropolia Olteniei*, anul VII, 1955, nr. 10-12, p. 635.

<sup>57</sup> Erau menționate următoarele mahalale: 1. Mahalaua Obedeanu - moșie domnească - 30 de familii - hramul bisericii Sfinții Împărați; 2. Mahalaua Oăta - ipac (înseamnă idem), adică tot moșie domnească - 49 de familii - hramul bisericii Adormirea (Maicii Domnului); 3. Mahalaua Sf. Dimitrie - ipac - 93 de familii - hramul bisericii Sfântul Dimitrie; 4. Mahalaua lui Fir - ipac - 93 de familii - hramul bisericii Sfinții Ierarhi; 5. Mahalaua Târgul de afară - ipac - 85 de familii - hramul bisericii Toți Sfinții; 6. Mahalaua Sf. Gheorghe Vechi - ipac - 100 de familii - hramul bisericii Sfântul Gheorghe; 7. Mahalaua Valea Vlăcii - ipac - 40 de familii - hramul bisericii Sfântul Spiridon; 8. Mahalaua Sevastian - ipac - 16 familii - hramul bisericii Sfântul Ioan; 9. Mahalaua Bășica - ipac - 58 de familii - hramul bisericii Toți Sfinții; 10. Mahalaua Popii Hristii - ipac - 91 de familii - hramul bisericii Sfinții Apostoli; 11. Mahalaua Haralambie - hramul bisericii Sfinții Împărați - nu se precizează nimic despre moșie și despre numărul de familii (biserica avea un pronunțat caracter particular); 12. Mahalaua Harșu - moșie domnească - 90 de familii - hramul bisericii Sfinții Ioachim și Ana; 13. Mahalaua Petru Boji - ipac - 47 de familii - hramul bisericii Adormirea (Maicii Domnului); 14. Mahalaua Sfinții Voevozi - ipac - 40 de familii - hramul bisericii Sfinții Ingeri; 15. Mahalaua Craiovița - ipac - 70 de familii - hramul bisericii Sfântul Nicolae; 16. Mahalaua Sfântul Gheorghe Nou - ipac - 76 de familii - hramul bisericii Sfântul Gheorghe; 17. Mahalaua Ungurenilor - ipac - 136 de familii - hramul bisericii Sfântul Nicolae; 18. Mahalaua Dorobăntia - ipac - 40 de familii - hramul bisericii Sfântul Nicolae; 19. Mahalaua Hera - ipac - 70 de familii - hramul bisericii Sfântul Ioan; 20. Mahalaua Belivacă - ipac - 30 de familii - hramul bisericii Sfântul Nicolae; 21. Mahalaua Podbanița - ipac - 16 familii - hramul bisericii Schimbarea la față; 22. Mahalaua Dud - ipac - 25 de familii - hramul bisericii Adormirea (Maicii Domnului); 23. Mahalaua Brândușa - ipac - 14 familii - hramul bisericii Sfântul Nicolae; 24. Mahalaua Mântuleasa - ipac - 88 de familii - hramul bisericii Sfânta Troiță; 25. Mahalaua Troiții - ipac - 50 de familii - hramul bisericii Sfânta Troiță; 26. Mahalaua din Târg - ipac - 168 de familii - hramul bisericii Sfântul Ilie; 27. Mahalaua Piscupia (Episcopia) - ipac - 46 de familii - hramul bisericii Sfântul Nicolae (*Catagrafia plășii orașului Craiovi, capitala județului Dolju, arătând mahalalele, numele moșiilor, bisericile cu hramul lor, preoți, diaconi și țarcovnici*, în „Arhivele Olteniei”, anul X, 1931, nr. 53 (după Arhivele Statului - Bunuri publice - Condicta nr. 26).

1838, din cauza cutremurului devastator din acel an, s-a întocmit o nouă catagrafie a orașului. Totodată s-a procedat și la o inventariere amănunțită a stricăciunilor provocate bisericilor. Orașul a fost împărțit și de această dată în mahalale grupate în jurul bisericilor parohiale. La socotirea populației s-au luat în considerație tot familiile boierești și cele plătitoare de dări. Au fost enumerate acum numai 26 de mahalale, cu una mai puțin decât în 1835, eliminându-se mahalaua Haralambie (socotită proprietate particulară). La poziția 18 era menționată mahalaua Episcopia, cu 18 familii și același hram, Sfântul Nicolae.<sup>58</sup>

### **Biserica Sfântul Nicolae „Gănescu” și Revoluția de la 1848**

În timpul Revoluției de la 1848, în casele cu etaj ale bisericii Sfântul Nicolae „Gănescu”, numită în documentele vremii „Episcopia din Craiova” sau „mănăstirea Gănescu” s-a aflat sediul Clubului revoluționar din Craiova, condus de ierodiaconul *Atanasie Stoienescu*, pe atunci slujitor la altarul acestui așezământ. În clubul revoluționar craiovean, a cărui activitate a fost rodnică și bogată, s-au înscris, încă din primul moment, mai mulți „cetățeni și tineri” proveniți din diverse categorii sociale: intelectuali, meseriași, negustori, etc. În primele zile ale lunii august, Clubul craiovean număra 57 de membri. Între aceștia găsim și câțiva clerici doljeni, și anume: ierodiaconul Atanasie Stoienescu – președinte, Lambru – eclesiarhul Episcopiei din Craiova (și el slujitor la biserica „Gănescu”) și Vasile Surpățeanu, diacon la biserica Sfânta Treime din Craiova. Adunările de club se organizau în două zile pe săptămână, marțea și joia, și se încheiau de fiecare dată cu o plimbare pe străzile orașului, cu fanfara în frunte, spre a da curaj mulțimii.<sup>59</sup>

În anul revoluționar 1848, preoții din multe localități, „din porunca episcopului Craiovei”,<sup>60</sup> nu au mai pomenit la liturghie numele domnitorului, în locul acestuia pomenind întregul popor român. O efervescență revoluționară deosebită a cunoscut-o orașul

---

<sup>58</sup> IOAN V. CÂNCEA, *Biserici din Craiova și împrejurimi*, în „Oltenia”, Craiova, II, 1941, p. 219-233.

<sup>59</sup> *Anul 1848 în Principatele Române. Acte și documente*, tom. III, București, 1902, p. 35, 200 și 204.

<sup>60</sup> Din cauza incendiului din 1847, care mistuise jumătate din orașul Râmnicu-Vâlcea, Episcopia Râmnicului își stabilise sediul administrativ la Craiova.

Craiova, locul de întâlnire al revoluționarilor fiind, așa cum subliniam în rândurile anterioare, biserica „Gănescu”. La 13 iunie 1848, mulți revoluționari craioveni, însoțiți de protopopul Constantin Dincă, de arhimandritul Nichifor și de alți clerici ai Craiovei, plecau din curtea acestei biserici pentru a întâmpina guvernul de la Islaz, venit să citească și să explice Constituția locuitorilor orașului (ca loc de adunare a fost ales sediul Școlii Centrale din Craiova).<sup>61</sup>

La 16 iulie 1848, înainte de venirea generalului Gheorghe Magheru la Craiova, un mare număr de orășeni din toate clasele sociale, chemați de clopote, au intrat în curtea bisericii Gănescu din Craiova, depunând jurământul pe steagurile revoluției.<sup>62</sup> Au mers apoi la cazarma oștirii, unde după slujba religioasă săvârșită de protopopul Dincă și arhimandritul Nichifor, mulțimea a asistat la depunerea jurământului de către ostași. Într-o altă zi, în cadrul altei entuziaste adunări populare, s-au sfințit de către arhimandritul Nichifor și ceilalți preoți ai orașului steagurile regimentului nr. 1, comandat de colonelul N. Pleșoianu, care avea garnizoana în Craiova.<sup>63</sup>

La sfârșitul lunii septembrie, odată cu intervenția armatei otomane în Țara Românească, în multe orașe s-au organizat adunări entuziaste pentru depunerea jurământului pe Constituție, poporul exprimându-și și în această împrejurare atașamentul total față de cauza revoluționară. Una din cele mai impresionante acțiuni de acest gen a avut loc în Craiova, în ziua de 10 septembrie 1848 - arderea Regulamentului organic - „cea mai grandioasă acțiune revoluționară din Oltenia, la care au participat, pe lângă orășenii Craiovei, peste 10.000 de țărani veniți din toate colțurile provinciei”.<sup>64</sup> Preotul Gheorghe de la biserica Brândușa, proestos

---

<sup>61</sup> CORNELIA BODEA, *Curentele și opinii în sânul emigraților la 1848. I. Memoriile colonelului N. Pleșoianu*, în „Studia et acta Musei Nicolae Bălcescu”, 1970 – 1971, Bălcești pe Topolog, 1971, p. 414 -415.

<sup>62</sup> *Anul 1848 în Principatele Române. Acte și documente*, tom. II, București, 1902, p. 644.

<sup>63</sup> MIHAIL REGLEANU, *Documente privind anul revoluționar 1848 în Țara Românească*, București, 1962, p. 517.

<sup>64</sup> Cifra este indicată de Eufrosin Poteca, și el participant la eveniment (vezi ION VARTOSU, *Pagini din autobiografia lui Eufrosin Poteca*, în BOR, anul LV, 1937, nr. 7-10, p. 498-514).



al orașului Craiova, a citit „anatematisirea Regulamentului din partea Preasfinției Sale părintelui mitropolit”.<sup>65</sup> La ceremonia arderii legiurii regulamentare au mai fost prezenți și alți clerici: arhierul Timotei Evdoxiados și arhimandriții Nichifor de la biserica „Gănescu” și Dosoftei Jitianul.<sup>66</sup>

Și după căderea guvernului provizoriu, mulți preoți olteni au continuat să desfășoare activități revoluționare, așa cum este cazul ierodiaconului Atanasie Stoenescu, adept al ideilor progresiste, președinte al Clubului revoluționar din Craiova. La 13/25 septembrie 1848, când mulți dintre țărani, lipsiți de hrană se retrăseseră, linia frontului era ținută încă de preoții români care aveau alături de ei câteva mii de țărani (în fața trupelor otomane).<sup>67</sup>

Din cele prezentate mai sus, rezultă că unii slujitori ai acestei biserici s-au implicat activ în evenimentele din anul 1848, sprijinind și luptând pentru cauza revoluției:

Ieromonahul *Atanasie Stoenescu*. Născut în 1815, în București, în mahalaua Udricani, ca fiu al unui comerciant. rămas orfan de tată de tânăr, studiază la Seminarul de la Râmnic (din 1838). Tuns în monahism de mitropolitul Neofit al Ungrovlahiei, a slujit o vreme la capela română din Buda (1843-1846). Întors în țară, a fost numit inspector al Seminarului de la Râmnicu-Vâlcea. În această calitate, a fost nevoit, în 1847, să se stabilească la Craiova (după ce clădirile seminarului vâlcean au fost distruse de un foc care a mistuit aproape jumătate din oraș). Adept al ideilor progresiste, ajunge președinte al Clubului revoluționar din Craiova. La 4 octombrie 1848, era deja arestat, Cârmuirea județului Dolj raportând Departamentului trebilor din Lăuntru că ierodiaconul Atanasie Stoenescu fusese dovedit ca „președinte al Clubului Revoluționar din Craiova..., participant la vorbirile ce se făceau acolo”. Bolnav, Atanasie urma să rămână sub pază la Craiova, până la însănătoșire, urmând ca apoi să fie trimis la București. La 23 octombrie 1848, mitropolitul Neofit al Țării Românești (1840-1849) cerea autorităților din Craiova trimiterea la București

---

<sup>65</sup> MIHAIL REGLEANU, *Documente privind anul revoluționar 1848 în Țara Românească*, p. 595-596.

<sup>66</sup> D. BALASA, *Clerici ostenitori pentru independența națională înainte de anul 1877*, în *Mitropolia Olteniei, anul XXIX*, 1977, nr. 4-6, p. 323.

<sup>67</sup> CORNELIA BODEA, *1848 la români. O istorie în date și mărturii*, vol. I, București, 1982, p. 864.

a preotului Radu Șapcă și a ierodiaconului Atanasie de la Episcopia din Craiova (dacă acesta din urmă se va fi însănătoșit complet). La 29 octombrie același an, Cărmuirea județului Dolj raporta Departamentului treburilor din Lăuntru că ierodiaconul Atanasie Stoescu a fost ridicat de generalul Gasfort și trimis (la 27 octombrie) la București, alături de alți revoluționari. A fost închis la mănăstirea Văcărești, ca fruntaș revoluționar. La 15 decembrie 1848, era interogat de autorități, fiind bănuit că a întocmit o listă cu toți deținuții politici, listă pe care ar urmări să o trimită unui consul străin. La 12 februarie 1849, se afla tot la Văcărești, fiind cercetat în închisoare de mama sa, „Păuna văduva”. La 10 martie 1849, Comisia de anchetă îl declara pe ierodiaconul Atanasie „revoluționar... și părtaș în faptele revoluționare, și așa fiind, se cuvine a sta la arest până când ecs. sa ghegeneralul Duhamel va hotări”. Nu cunoaștem momentul eliberării sale.<sup>68</sup> Cert este că a supraviețuit detenției, între anii 1873-1880 ocupând scaunul de episcop al Râmnicului.

Ieromonahul *Lambru*, eclesiarhul<sup>69</sup> bisericii (mănăstirii) Gănescu din Craiova. A fost membru al Clubului revoluționar, calitate în care, împreună cu alți revoluționari, cerea, la 3 august 1848, Locotenentei domnești numirea ca administrator al județului Dolj a lui Florian Aaron, în locul lui Ștefan Gănescu „care nu are popularitate, nici o aplecare către Constituție”.<sup>70</sup>

Arhimandritul *Nichifor* din Craiova. Locțiitor al episcopului de la Râmnic,<sup>71</sup> se bucura de o mare autoritate în

---

<sup>68</sup> *Anul 1848 în Principatele Române. Acte și documente*, tomul V, București, 1902, p. 151, 257, 302 și 545; C. N. MATEESCU, *Clerul oltean și tulburările revoluționare de la 1848*, în „Arhivele Olteniei”, anul IV, 1925, p. 320; MIHAIL REGLEANU, *Documente privind anul revoluționar 1848 în Țara Românească*, p. 134, 386 și 389; VERONICA TAMAȘ, *Participarea clerului la Revoluția din 1848 în județul Argeș*, în *Mitropolia Olteniei*, anul XX, 1968, nr. 5-6, p. 381; ILEANA PETRESCU, *Documente privind Revoluția de la 1848 în Oltenia (doc. 153)*, Craiova, 1969, p. 160-161; DUMITRU BĂLAȘA, *Clerici ostenitori pentru independența națională înainte de anul 1877*, p. 337-338.

<sup>69</sup> Călugăr care administrează veniturile unei mănăstiri.

<sup>70</sup> *Anul 1848 în Principatele Române. Acte și documente*, tomul II, p. 200; DUMITRU BALAȘA, *Clerici ostenitori pentru independența națională înainte de anul 1877*, p. 329.

<sup>71</sup> Încă din 1840, scaunul episcopal de la Râmnic era vacant, fiind suplinit, ca locotenent, mai întâi de fostul episcop Neofit, ajuns între timp mitropolit al Țării

rândul clericilor craioveni. La 13 iunie 1848, împreună cu protopopul Dincă, a întâmpinat (îmbrăcat în toate veșmintele preoțești) pe revoluționarii veniți de la Caracal, luând parte la evenimentele desfășurate în Craiova. De la biserica Gănescu din Craiova, a plecat împreună cu protopopul Dincă și alți preoți spre cazarma orașului, acolo unde erau adunate toate autoritățile și mulțime mare de norod. Aici, înaintea sa și acelorlalți preoți, soldații au depus jurământ că vor păzi Constituția. Câteva zile mai târziu, arhimandritul Nichifor și alți preoți, sfințeau și steagurile revoluționarilor. Datorită poziției sale, nu a fost arestat de autorități. A stăruit pe lângă arhiepiscopul Nifon de la Râmnic să se facă toate demersurile necesare pentru eliberarea „supt chezașia Episcopiei” a trei preoți craioveni (preotul Ioan Porumb și diaconul Vasilie Surpățeanu de la biserica Sfânta Treime și preotul Gheorghe de la biserica Brândușa), „maltratați” în arestul poliției. Mai făcea precizarea că noile autorități „sunt aprinse de mânie pă partea bisericească”.<sup>72</sup>

### **Reședință episcopală și gazdă a Seminarului teologic**

Așa cum afirmam și mai sus, biserica „Gănescu” din Craiova a fost numită în documente și „Episcopia”<sup>73</sup> deoarece ea a servit multă vreme drept reședință episcopilor de la Râmnic, veniți la Craiova în diverse împrejurări.<sup>74</sup> Se pare că acest supranume i-a fost dat în prima jumătate a secolului al XIX-lea, permanentizându-se și oficializându-se atunci când Sfântul Calinic de la Cernica a locuit aici patru ani, sediul Episcopiei din Râmnic fiind distrus de un incendiu.

Într-adevăr, din anul 1847, când biserica episcopală de la Râmnic și clădirile ei au fost distruse de un incendiu, și până în

---

Românești, iar din 1848 de arhiepiscopul Nifon Sevasis, și el viitor mitropolit al Ungrovlahiei, iar ulterior „primat” al României.

<sup>72</sup> C. N. MATEESCU, *Clerul oltean și tulburările revoluționare de la 1848*, p. 319-320; MIHAIL REGLEANU, *Documente privind anul revoluționar 1848 în Țara Românească*, p. 517; DUMITRU BĂLAȘA, *Clerici ostenitori pentru independența națională înainte de anul 1877*, p. 330.

<sup>73</sup> NICOLAE STOICESCU, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România. I – Țara Românească*, vol. 1: A-L, Craiova, 1970, p. 220.

<sup>74</sup> IOAN POPESCU-CILIEI, *Arhiepiscopul Timotei Evdoxiados al „Episcopiei” din Craiova*, în *Mitropolia Olteniei*, anul VI, 1954, nr. 7-8, p. 412.

1854, în metohul „Gănescului” din Craiova a funcționat Episcopia Râmnicului.

Doi ierarhi și-au avut, pentru un timp mai scurt sau mai îndelungat, reședința aici. Este vorba de Timotei Evdoxiados și Sfântul Calinic de la Cernica.

Despre primul știm că era grec de neam, născut în 1789, în localitatea Calavrita din Peloponez. Încă din 1814 îl întâlnim ca slujitor la biserica „Gănescu” din Craiova, adus aici de episcopul Galaction al Râmnicului, și el grec de neam, originar tot din părțile Peloponezului. A ajuns arhimandrit și chiar administrator al proprietăților deținute de Episcopia Râmnicului Nouului Severin în Craiova. Așa se face că multe din documentele ce vizau aceste proprietăți erau semnate de Timotei. Începând cu anul 1836, domnitorul Alexandru Ghica (1834-1842), constatând nevoia celei mai mari urbe a Olteniei de a avea un episcop, se adresează patriarhului ecumenic Grigore (1835-1840) cerându-i acestuia să-l hirotonească arhiereu pe arhimandritul Timotei,<sup>75</sup> însărcinatul Episcopiei Râmnicului cu treburile de la Craiova. Ca răspuns, patriarhul dă un act prin care însărcina pe episcopul Neofit al Râmnicului (scaunul mitropolitan fiind vacant) să găsească încă doi arhieri vecini și să facă „alegerea canonică a arhimandritului Timotei, hirotonindu-l arhiereu și episcop al Craiovei cu titlul de al Evdoxiadei”.<sup>76</sup> După îndeplinirea tuturor formalităților, avea să fie sfințit arhiereu, la 13 decembrie 1836, fiind rânduit „loțitor și ajutător al episcopului local”, adică vicar al Episcopiei Râmnicului, pe al cărei titular „avea să-l ajute la îndeplinirea lucrărilor duhovnicești ivite zilnic în această cetate de frunte a Episcopiei”.<sup>77</sup> Timotei s-a așezat în casele metocului „Gănescu”. În 1844, biserica acestui metoc primea un potir care avea următoarea inscripție: „Pomenește Doamne pe robii Tăi, ctitorii

---

<sup>75</sup> NICULAE ȘERBĂNESCU, *Știri noi despre arhiereul-vicar al Craiovei Timotei Evdoxiados*, în *Mitropolia Olteniei*, XXIII, 1970, 7-8, p. 653.

<sup>76</sup> NICULAE M. POPESCU, *Arhieriei vicari ai Craiovei - Timotei Evdoxiados*, în *Mitropolia Olteniei*, VII, 1955, 10-12, p. 544-545; IOAN POPESCU-CILIEI, *Arhiereul Timotei Evdoxiados al „Episcopiei” din Craiova*, p. 413; NICULAE ȘERBĂNESCU, *Știri noi despre arhiereul-vicar al Craiovei Timotei Evdoxiados*, p. 653.

<sup>77</sup> NICULAE ȘERBĂNESCU, *Știri noi despre arhiereul-vicar al Craiovei Timotei Evdoxiados*, p. 653.

sfântului lăcașului acestuia, 1844. Potirul bisericii Episcopiei Craiova”.<sup>78</sup> Fără să cunoaștem motivul, în 1848 a fost nevoit să părăsească cele „doă odăi ce le locuia în curtea bisericii Sf. Episcopii din Craiova”, din ianuarie același an fiindu-i sistată și leafa sa de 1.250 lei lunar. Din acest motiv, în perioada 1850-1858, arhiereul Timotei a trimis autorităților statului patru jalbe prin care solicita o răsplată pentru slujba „ce a săvâșit în căutarea trebilor eparhii Valahii Mici”.<sup>79</sup> Nu cunoaștem când s-a încheiat acest conflict cu autoritățile (statale și bisericești deopotrivă); este cert că Timotei Evdoxiados a rămas și pe mai departe arhiereu vicar, așezându-se însă în „casele” sale din oraș, situate pe actuala stradă Alexandru Ioan Cuza, nr. 21,<sup>80</sup> deci nu departe de casele metohului „Gănescu”, fosta sa reședință. Deși grec de neam, Timotei Evdoxiados avea să rămână în cetatea Băniei, într-o demnitate înaltă în cadrul Bisericii Ortodoxe Române, chiar și după secularizarea averilor mănăstirești din 1863 (atunci când mulți greci au ales să părăsească țara noastră și să intre într-un fel de conflict cu noile autorități, politice și bisericești de la București). Va purta de grijă credincioșilor din aceste părți până la trecerea sa la cele veșnice, la 26 iunie 1876 (înmormântat în cimitirul Sineasca).<sup>81</sup>

Cel de-al doilea ierarh care și-a avut reședința în casele metocului „Gănescu” a fost Sfântul Calinic de la Cernica,<sup>82</sup>

<sup>78</sup> DUMITRU BĂLAȘA, *Inscripții pe potirul Bisericii Episcopiei din Craiova, aflat la Biserica Sfântul Nicolae – Craiovița*, în „Oltenia”, cartea II, 1941, 9, p. 40.

<sup>79</sup> NICULAE ȘERBĂNESCU, *Știri noi despre arhiereul-vicar al Craiovei Timotei Evdoxiados*, p. 653-662.

<sup>80</sup> IOAN POPESCU-CILIENI, *Arhiereul Timotei Evdoxiados al „Episcopiei” din Craiova*, p. 413.

<sup>81</sup> DUMITRU BALASA, *De la Mitropolia Severinului la Mitropolia Olteniei*, în *Mitropolia Olteniei*, XXIII, 1970, 5-6, p. 350.

<sup>82</sup> S-a născut la 7 octombrie 1787, în București, în familia târgovețului Antonie Antonescu. A primit la botez numele Constantin. În 1807 intră în monahism la mănăstirea Cernica, iar la 12 noiembrie 1808, a fost tuns călugăr sub numele de Calinic (o lună mai târziu, hirotonit ierodiacon la Biserica Sfântul Nicolae de la Cernica). În 1813, a fost hirotonit preot împotriva voinței sale și a devenit duhovnicul și marele ecleziarh al mănăstirii Cernica. În 1817 a ajuns în Muntele Athos; rânduiala de aici o va aplica peste ani la schitul Frăsinei, ctitoria sa. La 14 decembrie 1818, devine stareț. A impus ordinea și disciplina duhovnicească, alcătuiind regulamente scrise; s-a îngrijit de înființarea unei biblioteci. A fost un

episcop al Râmnicului între 1850-1868. În 1847, în urma incendiului care a mistuit jumătate din oraș (inclusiv Episcopia „cu biserica cea mare, seminarul, clopotnița și mai toate casele dimprejur”),<sup>83</sup> întreaga administrație episcopală de la Râmnic s-a mutat la Craiova, în casele de la metocul Gănescu.<sup>84</sup> Astfel, Sfântul Calinic își începe păstorirea în cetatea Băniei, acolo unde și fusese înscăunat arhiereu în 1850. La 1 septembrie 1851 a redeschis cursurile seminarului în chiliile mănăstirii Bucovățul Nou din apropierea Craiovei; două luni mai târziu, muta seminarul în casele serdarului Alecu Dârzeanu unde va rămâne până în 1853, atunci când aveau să fie terminate o parte din clădirile necesare bunei funcționări a Episcopiei (și seminarului) din incinta așezământului „Gănescu”, unele ridicate cu multă trudă „de nou”, iar altele

---

neobosit organizator, constructor și restaurator de biserici. Într-un timp foarte scurt a finalizat lucrările de restaurare și pictură ale bisericii cu hramul Sfântul Nicolae de pe ostrovul mare de la Cernica. La 9 aprilie 1820 a fost hirotesit arhimandrit. A ctitorit biserica Sfântului Gheorghe (1831-1832, refăcută în anul 1838). Între 1846-1847 a ridicat biserica mănăstirii Pasărea; tot prin grija lui s-a ctitorit și mănăstirea Ghighiu de lângă Ploiești. Sfântul Calinic a fost binecuvântat și cu darul dumnezeiesc al facerii de minuni: exorcizări, tămăduiri și altele. În 1834, domnitorul Alexandru Ghica l-a propus în scaunul mitropolitan. Abia la 15 septembrie 1850, când toate cele patru scaune ierarhice din Țara Românească erau vacante, domnitorul Barbu Știrbei, l-a convins pe Calinic să accepte scaunul Episcopiei Râmnicului (hirotonit arhiereu la 26 octombrie, înscăunat la Craiova). În 1854 se mută la Rm. Vâlcea. A purtat de grijă seminarului. Între 1859-1864 a refăcut schitul Frăsinei, singurul așezământ monahal exceptat de domnitorul A.I. Cuza de la prevederile legii secularizării averilor mănăstirești. În 1861 a reînființat tipografia de la Rm. Vâlcea, pentru nevoile bisericilor și seminarului. Cu un an înainte de moarte, a donat tipografia cu tot inventarul și cu cărțile aflate în depozit orașului, punând însă condiția ca jumătate din veniturile viitoare să fie folosite pentru întreținerea schitului Frăsinei, iar jumătate pentru întreținerea școlilor din oraș, a elevilor săraci și a seminarului. A fost și un mare patriot, participând la Adunările obștești ale țării, deputat în Divanul ad-hoc, care a pregătit Unirea Principatelor din 1859. La 24 mai 1867, s-a retras la mănăstirea Cernica. Trece la Domnul la 11 aprilie 1868, înmormântat în tinda ctitoriei sale de la Cernica. A fost trecut în rândul sfinților în 1855, fiind prăznuit la 11 aprilie (MIRCEA PACURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, Iași, 2007, p. 168-175).

<sup>83</sup> *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 288; NICULAE ȘERBĂNESCU, *Episcopii Râmnicului*, p. 175.

<sup>84</sup> *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 287-288.

reparate de Calinic.<sup>85</sup> Vrednicul ierarh avea de gând să stabilească definitiv reședința episcopală la Craiova, în casele metocului Gănescu, mai ales că și domnitorul Barbu Știrbei (1849-1853 și 1854-1856) dorea să permanentizeze scaunul vlădicesc în cel mai mare oraș al Olteniei. Planurile sale au fost însă date peste cap de cârmuitorul de atunci al județului Dolj, marele agă și cavaler Dumitru Filișanu. Astfel, în 1854, Craiova a intrat sub ocupație austriacă (până în 1856), trupele străine (participante la războiul din Crimeea) sosind în oraș la 22 august.<sup>86</sup> Deși autoritățile locale luaseră măsurile necesare pentru a face față tuturor cerințelor feldmareșalului conte Macchio Coronini, comandantul corpului de armată ce urma să ocupe Țara Românească, s-a ajuns în situația ca imobilele ce urmau să fie folosite pentru încartiruirea trupelor dar și a spitalului ce urma să deservească soldații austrieci să fie alese de comandamentul militar austriac. Cum cel mai bine îngrijit imobil din oraș era clădirea Episcopiei, s-a insistat ca aici să fie instalat, în cel mai scurt timp posibil, spitalul de campanie.<sup>87</sup> Fără să mai fie consultate autoritățile bisericești, care dețineau acest imobil, la 7 septembrie 1854, a fost trimis șeful poliției din oraș pentru a evacua clădirea. S-a lovit însă de opoziția arhimandritului Augustin (Sfântul Calinic nu se afla în Craiova) care a legat porțile cu lacăt. Autoritățile s-au folosit de „mijloace executive”, astfel că, în cele din urmă „porțile au căzut”, fiind aduse imediat obiectele necesare pentru deschiderea spitalului. Totuși, localul nu a fost ocupat decât după ce s-a primit de la Departamentul Trebilor din Năuntru încuviințarea, care nu a întârziat să vină, ea fiind adusă la cunoștința Cărmuirii o săptămână mai târziu, prin adresa nr. 6678 din 14 septembrie.<sup>88</sup> Protestul Sfântului Calinic din 11 septembrie nu a fost luat în considerare.<sup>89</sup> La 16 septembrie, Cărmuirea

---

<sup>85</sup> Sfânta Mitropolia a Olteniei, Râmnicului și Severinului, *Viața bisericească în Oltenia, Anuarul Mitropoliei Olteniei, Râmnicului și Severinului pe anul 1940*, p. 43-44.

<sup>86</sup> Arhivele Naționale, filiala Dolj, fond *Cărmuirea Dolj*, pachet 341, dosar 91, f. 144.

<sup>87</sup> IBIDEM, f. 248.

<sup>88</sup> IDEM, dosar 92, f. 87.

<sup>89</sup> Redăm conținutul scrisorii de protest înaintată de Calinic: „Cuviosul protosinghel, chir Ghelasie, inspectorul Seminarului Episcopiei, prin raportul nr. 126, au supus la a noastră cunoștință executarea ce s-a urmat din partea

județului trimite copie după ordinul Departamentului ca Episcopia să strămute Seminarul la mănăstirile Bucovăț și Jitianu, fiind oferite care de transport și alte înlesniri.<sup>90</sup> Pentru Duhovniceasca Consistorie, evacuată și ea, erau propuse ca sediu casele fostului protopop Preda Iromnimon dim mahalaua Belivacă, ocupate tot de soldați austrieci (urma să se facă un fel de schimb).<sup>91</sup> Pentru a face și mai mult rău Bisericii Ortodoxe Române și instituțiilor sale, la 14 noiembrie, același an, feldmareșalul Coronini cerea cu insistență și ultimele două încăperi ocupate de preoți. Deși, de data aceasta, Cârmuirea dă un răspuns negativ<sup>92</sup> era prea târziu. Sfântul Calinic luase daja hotărârea de a pleca din Craiova, mutând atât administrația eparhială cât și Seminarul la Râmnicu-Vâlcea. Așadar, vina pentru această situație neplăcută, pe alocuri umilitoare chiar, în care a fost pus Sfântul Calinic (și Biserica Ortodoxă din Oltenia) în toamna anului 1854 aparține în totalitate Cârmuirii județului Dolj, condusă de Dumitru Filișanu, pe de o parte prea umilă în fața trupelor austriece și prea grăbită să satisfacă orice cerere a acestora, iar pe de alta lipsită de respect față

---

slujbașilor acestei cinstite Cârmuiri, pentru detașarea încăperilor casei Episcopiei de acolo din Craiova, spre a se așeza într-însele spitalul împărăteștii oștiri austriecești. Ci fiindcă într-acele încăperi ale casii Episcopiei sunt grămădiți spre locuință, peste una sută cinci zeci persoane, precum Seminariul, Duhovniceasca Consistorie, precum și alți slujbași ai casii, de mirare ne-au fost cum cinstita Cârmuire, care și însăși cunoaște greutatea și strâmtorarea acestei case de încăperile trebuincioase, chiar pentru ale ei neapărate trebuințe, să se pornească fără a judeca, ca să așeze acolo acel spital, și când și această casă, ca un așezământ public socotindu-să, să se desprețuiască cu atâta nepăsare, fiindu-i cunoscut ca și când a urmat trebuința de mai multe case acolo în oraș pentru asemenea spitaluri, localitatea Episcopiei ca o catedrală chiriarhicească respectându-să s-a apărât. Despre care aceasta Noi, pe de o parte ne-am cunoscut datori a ne adresa către cine s-a convenit, ca să ia cuviincioasele măsuri pentru respectul ce în viitor urmează a se da acestei case de către cei ce, nesocotind-o, o desprețuiesc. Iar pe de alta, comunicând și acei cinstite Cârmuiri cele de mai sus, îi adăugăm că dacă până acum nu va mai fi ajuns la o matură judecată cu a lăsa casa Episcopiei în nesupărare, apoi va lua în a a sa răspundere și toate obiectele aflate într-înșea, de care noi nicidecum ne vom atinge, neavând unde le asigura, având însă a-și da seama și pentru izgonirea seminariștilor și ceilalți slujbași ai Episcopiei, care din această împrejurare vor rămâne pe drumuri” (Arhivele Naționale, filiala Dolj, fond *Cârmuirea Dolj*, pachet 341, dosar 92, f. 87).

<sup>90</sup> Arhivele Naționale, filiala Dolj, fond *Cârmuirea Dolj*, pachet 341, dosar 92, f. 60.

<sup>91</sup> IBIDEM, f. 356.

<sup>92</sup> IDEM, dosar 91, f. 92, 98 și 173.



de o înaltă instituție spirituală a românilor, condusă de un venerabil și venerat episcop al neamului, Sfântul Calinic.<sup>93</sup>

După secularizarea averilor mănăstirești din 1863, biserica „Gănescului” avea să-și piardă mare parte din proprietățile sale (moșii, vii, livezi, bălți, case), inclusiv curtea și „casele arhieresti” de odinioară, în incinta acestora mutându-și sediul Tribunalul din Craiova. Continua însă să funcționeze ca biserică parohială.

### **Demolarea așezământului**

În anul 1884, Corpurile legiuitoare ale țării au votat o lege prin care se hotăra demolarea acestei biserici și ridicarea, pe același amplasament, a unui Palat de Justiție. Hotărârea avea să fie pusă în aplicare în anii 1889-1890, tot atunci începându-se și lucrările la noul edificiu. Această realitate tristă îl determina pe episcopul Athanasie Mironescu al Râmnicului să afirme, în 1906: „Și așa Biserica metohu Gănescu, după o vieță de peste un secol, fu distrusă, nerămâind nimic dintr-însa, de vreme ce, în vremile cele nouă, s-a luat ca obicei, ca, ori de câteori se zidește câte un palat sau se deschide câte o uliță sau piață, să se distrugă câte o biserică, din cele cari făceau fala trecutului nostru. În București, Palatul Atheneului Român și în Craiova Palatul Justiției fură pricina dărâmării celor două metoașe ale episcopiei, amândouă închinată episcopiei în vremea învățatului episcop Chesarie al Râmnicului și amândouă clădite de boieri români, darnici și pioși, iubitori de țară și de biserică”<sup>94</sup>.

Interesant de precizat faptul că, în 1906, între parohiile craiovene era încă menționată și parohia „Metohul Episcopiei”, având o populație de 134 de familii. Deși biserica parohială fusese demult demolată, pe locul acesteia ridicându-se Palatul de Justiție, aici continua să funcționeze un preot paroh: iconomul Rafail Pițulescu, absolvent de seminar inferior (sau de gradul I), cel mai probabil la Râmnic, și hirotonit preot pe seama acestei parohii în 1858.<sup>95</sup>

În concluzie, putem afirma că, în urmă cu două secole și

---

<sup>93</sup> N. GH. DINCULESCU, *Seminarul craiovean din secolul XIX*, în *Mitropolia Olteniei*, X, 1958, 5-6, p. 393.

<sup>94</sup> *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin...*, p. 417-418.

<sup>95</sup> IBIDEM, p. 464.

jumătate, se ridica în mahalaua Berindei a Craiovei, pe actualul amplasament al Universității din Craiova, un sfânt lăcaș de numele căruia se leagă multe evenimente din trecutul Bisericii oltene, dar și al orașului. Este vorba de biserica Sfântul Nicolae „Gănescu”, devenită metoc al Episcopiei Râmnicului Noului Severin, numită în documentele vremii „Episcopia din Craiova”. Timp de 133 de ani, în acest așezământ au venit să se roage, deopotrivă, oameni simpli și boieri, revoluționari și domnitori, iar în casele ridicate de jur împrejur și-au avut, pentru o perioadă scurtă de timp, reședința doi ierarhi ai Râmnicului: arhiepiscopul Timotei Evdoxiados și Sfântul Calinic de la Cernica, dar și Seminarul teologic. Afectată de secularizarea averilor mănăstirești din 1863, biserica „Gănescului” a fost demolată prin anii 1889-1890 pentru a face loc unui impunător Palat de Justiție, azi sediul Universității din Craiova.

***Abstract: St. Nicholas Church „Ganescu” Craiova - a Subdued Gone of the Râmnic New Severin Episcopate***

Two centuries and a half ago, a holy place of the name of which many events from the past of the Oltenia Church, and the city of Craiova are linked to, such as: St. Nicholas Church „Ganescu”, that became subdued of the Diocese of Râmnic New Severin, called in the documents of the time „The Diocese from Craiova”, was risen in Craiova, right in the place of the current location of the University. For 133 years, common people and boyars, rulers and revolutionaries as well, came here to pray and in the houses that surrounded the church, two bishops of Râmnic could be found: Bishop Timothy Evdoxiados and Saint Calinic from Cernica, and even the Theological Seminary. Affected by the secularization of the monasteries assets in 1863, this church was demolished around the years 1889-1890, in order to make way to an impressive Palace of Justice, today being the headquarters of University from Craiova.

# PARTICIPAREA EPISCOPULUI ILARION GHEORGHIADIS AL ARGEȘULUI LA REVOLUȚIA LUI TUDOR VLADIMIRESCU

Pr. Lect. Univ. Dr. Radu TASCOVICI<sup>1</sup>

**Cuvinte cheie:** *Episcopul Ilarion Gheorghidias, Biserica Ortodoxă, revoluția, mișcarea națională*

**Keywords:** *Bishop Ilarion Gheorghiadis, the Orthodox Church, the revolution, this national movement*

Revoluția lui Tudor Vladimirescu, din anul 1821, a marcat apariția primilor germeni care aveau să ducă, mai întâi la revoluția din 1848 și apoi la conturarea României moderne.

În primăvara anului 1821, Țara Românească a fost teatrul primei mișcări complexe, cu caracter social-național. Din punct de vedere economic, cauzele ei au fost abuzurile fiscale și administrative ale autorităților locale, precum și creșterea obligațiilor în muncă ale țăranilor.<sup>2</sup> Într-un document din epocă, intitulat *Obșteasca tânguire*, se consemna că „...de șase ani tiranul Caragea alt nu a lăsat bieților patrioți țărani decât numai ticăloasele suflete în trupurile cele dosădite dă necazuri”.<sup>3</sup>

Din punct de vedere social, o parte din boieri ar fi dorit să pună capăt suzeranității otomane, iar alții urmăreau chiar alungarea fanarioților din țară. Era firesc, dacă avem în vedere că în 1819 domnitorul Alexandru Suțu a venit să ocupe scaunul domnesc însoțit de 80 de rude, de o suită de 800 de oameni și de o gardă de arnăuți, toți aceștia reprezentând noi spoliatori.<sup>4</sup> La acestea se adaugă faptul că singura „lege” era corupția, toate dregătoriile

---

<sup>1</sup> Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfânta Muceniță Filoteia”, Universitatea din Pitești.

<sup>2</sup> MIHAI BĂRBULESCU, DENNIS DELETANT, KEITH HITCHINS, ȘERBAN PAPACOSTEA, POMPILIU TEODOR, *Istoria României*, Corint, București, 2004, p. 287.

<sup>3</sup> *Documente privind Istoria României. Răscoala din 1821* (în continuare *DIR. 1821*), vol. 1, București, 1960, p. 130.

<sup>4</sup> Academia Română, *Istoria Românilor* (în continuare *IR*), vol.7, t.1, București, 2003, p. 21.

fiind de vânzare. Astfel, întreaga societate era afectată. De la țăranul clăcaș, până la marele boier pământean, cu toții simțeau această opresiune social-economică generalizată. În 1820, nemulțumirile țărănimii atinseseră apogeul, ducând la nesupunere sau prezența la procese a unor sate întregi<sup>5</sup>.

Dintre boieri, mulți au fost implicați în diverse mișcări îndreptate împotriva sistemului fanariot, corupt și perimat. Pozițiile boierimii se reflectau în memorii și chiar proiecte de reformă.<sup>6</sup> Un grup însemnat de boieri înțelegea limpede situația din Țara Românească, avea în vedere stăvilirea abuzurilor și în cazul unor împrejurări favorabile se gândea chiar la înlăturarea dominației otomane, păstrându-și, desigur, pozițiile importante social-politice; îi avem în vedere pe Grigorie Ghica, Grigorie Brâncoveanu, Barbu Văcărescu și Alexandru Filipescu-Vulpe.

În climatul general de nemulțumire din epocă, au existat și tulburări cu caracter local, ca răscoala pandurilor olteni, din anii 1814-1815 sau frământări ale orășenilor, ca cele de la Iași (1819), Bârlad, Ploiești și Târgoviște (mai multe revolte împotriva domniei, una dintre ele chiar la începutul anului 1821).<sup>7</sup> Acestor mișcări, oarecum spontane, le-am putea adăuga unele cu caracter organizat, cum au fost complotul din 1816, din Țara Românească, condus de Mihail Gross, „rebelia” din același principat, ce era gata să izbucnească după fuga domnitorului Caragea, din toamna anului 1818<sup>8</sup> sau cea a unui grup de arnăuți din 1819.<sup>9</sup> Revendicările țăranilor și orășenilor s-au împletit cu aspirațiile politice ale boierilor pământeni, în cadrul revoluției condusă de Tudor Vladimirescu.

Elementul extern care s-a adăugat cadrului general din epocă și desfășurării revoluției a fost Eteria. Tudor Vladimirescu și

---

<sup>5</sup> De pildă, în 5 martie 1820, Cancelaria domnească ordona „...să fie oprite satele de a veni întregi în Capitală..., vor fi primiți cu jalbe numai reprezentanții satului, 2-3 vechili...”. (V.A. URECHEA, *Istoria Românilor*, vol. 12, București, 1898, p. 194-195).

<sup>6</sup> *DIR. 1821*, 1, p. 519.

<sup>7</sup> *IR*, vol.7, t.1, p. 23.

<sup>8</sup> ZILOT ROMÂNUL (ȘTEFAN FĂNUȚĂ), *Domnia a treia a lui Alexandru vodă Suțul, ce i să zicea și Dracache*, în *Opere complete*, ed. Marcel Dumitru-Ciucă, București, 1996, p. 114.

<sup>9</sup> *IR*, vol.7, t.1, p. 23.

boierii erau îndemnați să treacă la revoltă împotriva Imperiului otoman de căpeteniile unei organizații grecești secretă, numită Philike Hetairia (Societatea Prieteniei) care a fost întemeiată în 1814 la Odessa. Conducătorul ei era Alexandru Ipsilanti, fiul fostului domnitor al Țării Românești Constantin Ipsilanti (1802-1806, 1806-1807);<sup>10</sup> în această calitate avea legături cu boierii, dar avea și relații la Curtea țarului, întrucât fusese general-maior în armata rusă și îndeplinise și funcția de adjunct al țarului.<sup>11</sup> Aceste calități l-au făcut credibil atunci când, pentru a-i atrage pe boieri și pe Tudor de partea planurilor sale,<sup>12</sup> a pretins că are azeziunea și sprijinul Rusiei. Evenimentele ulterioare au demonstrat că Eteria înțeleșese greșit starea de spirit din Țara Românească și Moldova. Desigur că o parte din marii boieri privea cu simpatie izbucnirea unei insurecții în Grecia, prin care să se răstoarne dominația otomană dar, în egală măsură, dorea desființarea regimului fanariot și eliminarea concurenței grecești pentru a obține avantaje economice și funcții politice.<sup>13</sup> Aceștia au fost, în mare, factorii care au determinat faptul că Revoluția din 1821 a fost condusă de un conducător român, Tudor Vladimirescu (cca. 1780-1821).

Provenea dintr-o familie de țărani liberi din Oltenia, învățase carte la curtea unui mare boier, Nicolae Glogoveanu din Craiova, fusese implicat în comerț și arendări de pământ, dobândise serioase cunoștințe juridice și dăduse dovadă de cinste și intransigență, rare calități pe atunci; susținuse diferite cauze în justiție, mai ales pe seama moșnenilor, din rândul cărora se ridicase; între anii 1807-1812 fusese comandantul unui corp de voluntari, ce luptaseră sub drapelul țarului, în timpul războiului ruso-turc, de atunci.<sup>14</sup> În aceeași perioadă îl cunoscuse pe Iordache

---

<sup>10</sup> Fusese și domn al Moldovei (1799-1801).

<sup>11</sup> ANDREI OȚETEA, *Tudor Vladimirescu și mișcarea eteristă în țările românești. 1821-1822*, București, 1945, passim.

<sup>12</sup> Inițial, căpeteniile Eteriei deciseră ca Războiul de independență a Greciei să izbucnească în Peloponez; Ipsilanti a fost cel care a hotărât ca acest lucru să aibă loc în principate. (IBIDEM).

<sup>13</sup> VASILE MURGULEȚ, *Voroavă asupra Țării Moldovei*, în *DIR.*, 1821, 1, p. 519 și urm.

<sup>14</sup> Avea sub comandă aproximativ 6000 de panduri. Comandanții ruși i-au adus frumoase elogii, i s-a acordat gradul de locotenent în armata țarului Alexandru I și a fost socotit între protejații imperiului.

Olimpiotul, viitor comandant al gărzii domnului Țării Românești, membru al Eteriei, și pe boierul Constantin Samurcaș, caimacam în Oltenia, și el eterist.

Conjunctura politică a epocii l-a făcut pe Tudor Vladimirescu să colaboreze cu Eteria. Aceasta avea să creeze și unele probleme, căci principalul țel al Eteriei era eliberarea Greciei, având în vedere doar pe plan secundar eliberarea celorlalte popoare din Balcani; prin urmare, între revoluționarul român și Eterie exista un conflict de interese. De altfel, organizația grecească îl dorea pe Vladimirescu, ca și pe sârbul Miloș Obrenovici, doar aliat, și nu membru al ei; este ceea ce observase C.D. Aricescu, scriind că Iordache Olimpiotul l-a „inițiat” pe slugerul Tudor „însă numai pe jumătate”.<sup>15</sup> După negocieri îndelungate, desfășurate în perioada noiembrie 1820 – ianuarie 1821, Vladimirescu a acceptat să sprijine răscoala generală preconizată de Eterie, însă cu condiția ca propriile lui obiective să nu devină oa anexă a celor generale. Urmărind cu obstinație eliberarea Țării Românești și prefacerile politico-economice care să aducă foloase boierimii pământene și mai ales țăranilor, slugerul avea să ajungă în conflict cu Eteria și cu marea boierime grecizată.

Spre sfârșitul anului 1820, legăturile lui Tudor cu rețeaua de panduri olteni erau consolidate, strângându-se, în limita posibilităților, armament și muniție. În cursul lunii ianuarie 1821 s-au încheiat alianțele necesare cu o parte a boierimii și cu Eteria. Pini, consulul general al Rusiei, grec de neam și eterist, îndemna la ridicarea armelor. La sfârșitul lunii ianuarie Vladimirescu se retrăgea în Oltenia. În 15/27 ianuarie 1821 fusese alcătuit un Comitet de ocârmuire, în urma îmbolnăvirii grave a domnitorului Alexandru Suțu. Din el făceau parte și câțiva mari boieri care îi dăduseră lui Tudor, în aceeași zi, un „înscris”, în care arătau că era ales ca să ridice „norodul cu arme”; îi promiteau întregul sprijin, având în vedere „obștescul folos al neamului creștinesc și patriei noastre”.<sup>16</sup> Trei zile mai târziu, Tudor pleca în Oltenia, după o întâlnire cu consulul rus, Pini și secretarul său, Leventis; la Pitești a primit vestea decesului domnitorului Suțu. În 22 ianuarie/3 februarie intra în mânăstirea Tismana, de unde, se pare, a lansat

---

<sup>15</sup> C.D. ARICESCU, *Istoria Revoluțiunii Române de la 1821*, Craiova, 1874, p. 39.

<sup>16</sup> *DIR 1821*, 1, p.196.

cunoscuta sa proclamație către popor, citită în ziua următoare la Padeș.

La 22 februarie/6 martie Alexandru Ipsilanti intra în Moldova, răspândind zvonul izbucnirii unui război general antiotoman, cu sprijinul Rusiei. Aflând acestea, Tudor a pornit spre capitală, în fruntea unei oștiri de aproape 8000 de oameni, pentru ca la 16/28 martie să ajungă la porțile Bucureștilor. Aici a aflat că, din partea Rusiei, nu există niciun sprijin pentru mișcarea sa ori pentru Eterie. A considerat necesar să ajungă la o înțelegere cu boierii conservatori, pentru împlinirea planurilor sale; dorea să fie domn, însă ca ales al țării. Din aceleași motive a evitat și o rupere totală a relațiilor cu Ipsilanti și a întreținut „corespondență” cu pașalele dunărene, ba chiar, potrivit unor surse, a făcut un schimb de daruri cu pașa de Silistra.<sup>17</sup> La 19/31 martie și-a așezat tabăra la Cotroceni, pregătindu-se pentru intrarea în București. Aceeași țintă o avea și Ipsilanti, care părăsise Moldova, intrase în Țara Românească și se îndrepta spre capitală. Ambii conducători trimiseseră reprezentanți la Laybach (Liubliana), unde se întruniseră marii monarhi europeni, membrii ai Sfintei Alianțe, al cărei principal artizan fusese țarul Alexandru I (1801-1825). Veștile primite nu erau îmbucurătoare. Cele două imperii interesate în sud-estul european, cel rus și cel austriac, erau ostile ambelor mișcări. La 15/27 martie 1821, consulul Pini primise din partea ambasadei ruse din Constantinopol ordinul de a condamna public cele două mișcări. Cu această ocazie, negocierile lui Vladimirescu cu boierii s-au intensificat, acceptând să conducă împreună cu ei, însă păstrând pentru sine ultimul cuvânt.

La 17/29 martie, consulul Pini și consulul austriac Fleishchackl au părăsit capitala, iar a doua zi membrii Divanului au adresat un memoriu țarului Alexandru I, în care arătau că revoluția lui Tudor a izbucnit întrucât „națiunea” ajunsese „...la ultima disperare”.<sup>18</sup> După încă două zile slugerul a adresat o proclamație bucureștenilor în care făcea apel la unitate națională – „Să ne unim... ca niște frați, fii ai unia maici...” – și lansa un

---

<sup>17</sup> Cf. *IR*, 7, 1, p. 42.

<sup>18</sup> *DIR*. 1821, 1, p. 380.

avertisment: „Vericarele va îndrăzni a face cea mai mică împotrivire să se pedepsească cumplit”.<sup>19</sup>

La 21 martie/2 aprilie a intrat în București, având în dreapta un preot, iar în stânga pe Dimitrie Macedonschi; slugerul ducea o pâine mare, albă, simbol al bunăstării pe care ar fi dorit să o aducă țării; înainte era purtat steagul revoluției, având simboluri creștine.

În 28 martie/9 aprilie, Ipsilanti și armata sa au sosit la Colentina. Tudor s-a împotrivit ca ei să intre în București, nedorind să împartă puterea cu șeful Eteriei sau să se compromită în ochii Porții. Cei doi conducători s-au întâlnit în „casele de la cișmeaua Mavrogheni”. În urma discuțiilor, Ipsilanti s-a retras la Târgoviște, iar Tudor a început guvernarea Țării Românești, având ca principal intermediar, între el și boieri, pe vistierul Alexandru Filipescu-Vulpe. Era, așa cum nota cronicarul meșteșugar Ioan Dobrescu, „domn poruncitor țării”, iar boierii îi slujeau „ca unui domn”.<sup>20</sup>

Deși între slugerul Tudor și pașalele dunărene au existat negocieri, în luna mai Poarta a decis începerea reprimării revoluției. Oștile ei au intrat în Țara Românească dinspre Silistra, Giurgiu, Vidin, Ada-Kaleh, Lom și Rahova. În această situație Vladimirescu s-a retras spre Olt, în 15/27 mai. La Golești unitățile eteriste comandate de Nicolae Ipsilanti și Iordache Olimpiotul i-au barat drumul. În 18/30 mai s-au dus tratative între cele două părți, Tudor refuzând categoric să-i atace pe otomani; s-ar fi luptat cu ei doar în situația în care el ar fi fost atacat. Cuprinși de panică, conducătorii Eteriei au hotărât înlăturarea comandantului pandurilor, printr-un complot la care au participat doi dintre căpitaniii săi, nemulțumiți poate de asprimea disciplinei și corectitudinea impuse de Tudor: Dimitrie Macedonschi și Hagi Prodan. Izolat de restul pandurilor, în turnul porții conacului de la Golești, Tudor Vladimirescu a fost arestat de Iordache Olimpiotul în 21 mai/2 iunie, dus la Târgoviște, torturat, judecat după codul militar al Eteriei – al cărei membru el nu fusese – condamnat, „iertat” și asasinat în noaptea de 26 spre 27 mai/7-8 iunie 1821; trupul i-a fost îngropat într-un loc rămas necunoscut. Astfel, eroic dar tragic, comandantul pandurilor a părăsit această lume.

---

<sup>19</sup> IBIDEM, p. 385.

<sup>20</sup> ILIE CORFUS, *Cronica meșteșugarului Ioan Dobrescu (1802-1830)*, în SAI, 8, 1966, p. 351.



Protopopul cronicar Nicolae Stoica din Hațeg, prieten al său, nota cu tristețe: „Și ntr-o noapte, Tudor pieri”.<sup>21</sup>

Dupăuciderea sa, oastea pandurilor s-a dezagregat, având însă ciocniri cu turcii, rezistând eroic în mânăstirea Tismana și fiind înfrânți la Slobozi în 16/28 iulie; erau conduși de fratele slugerului, Papa Vladimirescu.

O soartă identică a avut și oastea Eteriei, înfrântă la Drăgășani în 7/19 iunie și apoi pe Prut, aproape de Iași; la mânăstirea Secu și-a aflat sfârșitul unitatea condusă de Iordache Olimpiotul și Farmache. Alexandru Ipsilanti a reușit să fugă în Transilvania, iar alți membri ai mișcării s-au retras în Basarabia.

Revoluția lui Tudor a fost înăbușită prin intervenție militară represivă străină, însă a deschis drumul unui nou proces istoric, acela al modernizării României, care avea să cunoască noi etape: Revoluția din 1848, Unirea cea Mică din 1856 și România Mare din 1918.

Unul dintre principalii prieteni și colaboratori ai lui Tudor Vladimirescu a fost episcopul Ilarion Gheorghiadis al Argeșului. A fost ales la 1 noiembrie 1820, întâmpinând opoziția mitropolitului Dionisie Lupu și a episcopilor sufragani, Galaction de la Râmnic și Gherasim Rătescu de la Buzău. Cu toate acestea, Ilarion s-a impus datorită sprijinului boierilor patrioți și, se pare, a consulului rus, Pini. Noul ales s-a numit din botez Ilie, fiind născut la București, în 1777, într-o familie de mici negustori. Când împlinise 9 ani, tatăl său a murit, iar mama și frații săi au găsit azil în orfanotrofia de pe lângă biserica Domnița Bălașa, din București; tot aici avea să învețe în școala vestitului dascăl Lambru Fotiadis. S-a remarcat prin calitățile intelectuale și pasiunea pentru studiu. Din acest motiv, ruda sa îndepărtată, mitropolitul Dositei Filitti l-a sprijinit și astfel a reușit să își formeze o foarte întinsă cultură și să învețe mai multe limbi străine; vorbea franțuzește, nemțește, turcește, rusește, italienește și grecește. Cunoașterea acestor limbi i-a mijlocit citirea unor cărți care altora le erau inaccesibile, iar roadele acestor studii aprofundate aveau să se vadă mai târziu. Mitropolitul Dositei l-a hirotonit arhidiacon, iar în anul 1808 a fost hirotonit preot și arhimandrit, încredințându-i-se stăreția mânăstirii

---

<sup>21</sup> NICOLAE STOICA DE HAȚEG, *Cronica Banatului*, ed. Damaschin Mioc, București, 1969, p. 307.

Dealul, unde nu a arătat deloc pricepere gospodărească; în 1819 a fost numit stareț la mănăstirea bucureșteană Sf. Ioan cel Mare, zis Grecesc.<sup>22</sup> Din această demnitate a fost ales episcop al Argeșului, „ca unul ce este om cu idee..., cu frica lui Dumnezeu împodobit, cu învățătură, cuvios, cu smerenie și dăstoinic”.<sup>23</sup> După alegerea canonică, petrecută la 20 noiembrie 1820, a doua zi, la praznicul Intrării în biserică a Maicii Domnului, a fost hirotonit arhiereu, urmând ca instalarea să se facă la Curtea de Argeș.

Aici a păstorit în două rânduri, întrucât alăturându-se cu tot sufletul mișcării lui Tudor Vladimirescu, a fost nevoit să rămână la Brașov, după ce turcii intraseră în țară. Prietenia sa cu domnul Tudor era mai veche, căci în chilia învățatului arhimandrit, de la Sf. Ioan cel Mare, căpitanul pandurilor poposise adesea. Când Tudor a plecat în Oltenia ca să se întoarcă în capitală în fruntea oștenilor, episcopul Ilarion îndeplinea o seamă de îndatoriri în Divanul țării, ca om de încredere al său. După ce Tudor a ridicat stindardul răscoalei în Oltenia, un număr de boieri s-au refugiat la Brașov, între care și episcopul Râmnicului.<sup>24</sup> Ilarion a rămas în București, membru al Guvernului „de oblăduire”, împreună cu mitropolitul Dionisie Lupu, vornicul Mihalache Manu și alți câțiva boieri.<sup>25</sup>

Între reprezentanții Divanului care l-au întâmpinat pe Tudor Vladimirescu în apropiere de București, s-a aflat și episcopul Ilarion. Poposind în tabăra de la Cotroceni, Tudor a dat un document programatic intitulat Proclamația din 20 martie, care se constituie într-un apel fierbinte adresat celor care simt în suflete „sfânta dragoste cea către patrie”. În textul proclamației se constată nu numai influența, ci chiar lucrarea episcopului argeșean, căci termeni și expresii din Sfânta Scriptură vădesc o persoană cu pregătire teologică. Țelul mișcării era „câștigarea și nașterea a doua a dreptăților noastre”, idee asemănătoare învățaturii creștine despre înnoirea ființei prin Botez.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> GABRIEL COCORA, *Episcopul Ilarion al Argeșului*, în „MO”, 14, 1962, nr. 5-6, p. 303.

<sup>23</sup> *Condica Sfântă...*, I, p. 444.

<sup>24</sup> NESTOR VORNICESCU, *Descătușarea...*, p. 147-148.

<sup>25</sup> IOAN DÂRZEANU, *Revoluțiunea de la 1821*, în *DIR.1821*, 5, p. 65.

<sup>26</sup> IBIDEM, și EMIL VÂRTOSU, *Glose, fapte și documente noi*, București, 1932, p. 15.

Nu de puține ori, Tudor Vladimirescu era pornit către atitudini intransigente. Ilarion, care-i era înțelept sftetic, îi solicita clemență față de unii dintre boieri. În astfel de situații, episcopul argumenta că boierii „trebuie omorâți politicește, însă nu trupește. E mai grea moartea (politică, n.n.) pentru ei când se vor vedea fără privilegii și fără slujbe, și smeriți înaintea boierilor celor mici, care se vor urca pe scaunele lor, în Divan, în Adunare și în slujbele cele mari”.<sup>27</sup> În aceste cuvinte se evidențiază o diplomatie a nonviolentei, de inspirație creștină, iar în împrejurările de atunci era necesar ca boierii divaniți să își pună semnăturile pe actele de folos obștești ale lui Tudor Vladimirescu.

La 21 martie 1821, în fruntea câtorva mii de panduri, Tudor Vladimirescu intra în București. A fost întâmpinat de episcopul Ilarion, întrucât mitropolitul Dionisie Lupu și unii dintre boierii din Divan fuseseră închiși în Mitropolie, de un grup de sprijinitori ai Eteriei. A doua zi, trupele pandurilor s-au înapoiat în tabăra de la Cotroceni, rămânând în București doar Tudor Vladimirescu, la palatul Brâncoveanu, împreună cu episcopul Ilarion și medicul Christaris; fiind de față Ilarion, secretarul Consulatului austriac din București a fost primit de către Tudor, care a declarat că nu dorește altceva decât restabilirea vechilor drepturi românești: „eu nu voi înceta de a cere, cu glas tare, restaurarea drepturilor și pronomiilor Țării Românești”.<sup>28</sup>

Încă o dovadă a apropierii dintre Ilarion Gheorghiadis și Tudor este steagul revoluției care era purtat înaintea lui la intrarea în București. În câmpul central este reprezentată icoana Preasfintei Treimi, în manieră neotestamentară. Această icoană transmitea un puternic mesaj de unitate, care avea în vedere nu numai pe locuitorii Țării Românești cărora le adresa proclamații, ci și pe românii din Moldova și Transilvania, aceasta cu atât mai mult cu cât hramul Mitropoliei Ardealului era, din vechime, Sfânta Treime. În dreapta și în stânga sunt sfinții mari mucenici, militari, Gheorghe și Teodor Tiron. Sfântul Mucenic Gheorghe este des întâlnit în steagurile militare moldovenești, iar Sfântul Teodor

---

<sup>27</sup> După o relatare a fostului secretar al episcopului Ilarion, Nicolae Popescu din Mușetești, la C.D. ARICESCU, *Istoria revoluțiunii române de la 1821*, p. 123 și 126.

<sup>28</sup> HURMUZACHI, *Documente...*, serie nouă, vol. II, p. 649 și 655.

Tiron era, probabil, patronul slugerului. În planul inferior, la mijloc, este stema Țării Românești, o acvilă cruciată, înconjurată de două crenguțe de laur și încadrată de patru versuri:

Tot norodul românesc pre Tine Te proslăvesc  
Troită de o ființă trimite-mi ajutorință  
Cu puterea Ta cea mare și în brațul Tău cel tare  
Nădejde de dreptate acum să am și eu parte  
1821, ghenarie<sup>29</sup>

Și în programul revoluției lui Tudor se poate observa prezența episcopului Ilarion alături de domnul Adunării norodului, căci în afara revendicărilor de natură economică, fiscală, administrativă, militară, etc. și problemelor Bisericii li se acorda o deosebită atenție. Se avea în vedere eliminarea elementelor neromânești, fanariote și utilizarea corectă a fondurilor, în interesul țării și al învâțământului. Trebuia ca înaltele ranguri să fie încredințate doar clericilor pământeni, iar în mănăstirile închinete să fie îngăduiți doar călugării greci vârstnici. Școlile trebuia să fie sprijinite și îndrumate de Biserică, pentru ca „...tineretul națiunii române, sărac sau bogat, să aibă acces”.<sup>30</sup>

În 23 martie 1821, mitropolitul Dionisie Lupu, în calitate de președinte al Divanului, împreună cu Ilarion al Argeșului și boierii divaniți, au semnat un jurământ de credință față de Tudor și mișcarea sa, recunoscând prin aceasta legitimitatea lor.<sup>31</sup> La 26 martie episcopul Ilarion scria marelui vistier Alexandru Filipescu-Vulpe despre cheltuielile oștirii lui Tudor de la Cotroceni, pentru fortificarea mănăstirii și a terenurilor din jur;<sup>32</sup> la 28 martie Consutul austriac cerea lămuriri Divanului țării, despre activitatea militară a lui Tudor. La aceasta, Divanul răspundea că nu intră în competența sa problemele militare. Răspunsul era

---

<sup>29</sup> Cf. NESTOR VORNICESCU, *Descătușarea. 1821*, p. 124-125.

<sup>30</sup> *DIR. 1821*, 1, p.272-281 și N. GR. STEȚCU, I VĂTĂMAN, *Un manuscris necunoscut al ponturilor lui Tudor Vladimirescu*, în *RA*, 32, 1970, 2, p. 599-604.

<sup>31</sup> Textul jurământului se intitula *Cartea de adevărire ce s-au dat slugerului Theodor*, în *DIR. 1821*, 1, p. 386.

<sup>32</sup> Scrisoarea era contrasemnată de Tudor Vladimirescu, cf. EMIL VÂRTOSU, *Glose, fapte...*, p. 90.

semnat și de episcopul Ilarion.<sup>33</sup> La 29 martie, episcopul Ilarion semna o adresă a Divanului Țării Românești către reprezentantul Rusiei la Constantinopol, baronul Stroganov, prin care i se cerea intervenția pe lângă sultan pentru ca să nu fie trimise trupe turcești în Țara Românească.<sup>34</sup>

Ca sfetnic apropiat al lui Tudor, episcopul Ilarion l-a însoțit, împreună cu Dimitrie Macedonschi, la întâlnirea cu Alexandru Ipsilanti, desfășurată într-o casă „de la cișmeaua Mavrogheni”. Întâlnirea a avut caracter confidențial; prezența lui Ilarion s-a datorat atât încrederii pe care domnul Adunării norodului o acorda în ierarhul argeșean, cât și nevoii de a avea, ca martor și translator din limba greacă, un bărbat de talia lui Ilarion.<sup>35</sup>

Se pare că între 23 martie și 13 mai episcopul Ilarion a stat mai mult în tabăra lui Tudor, de la Cotroceni, întrucât era unul dintre cei mai apropiați și cei mai influenți sfetnici ai săi. La Cotroceni se organizase și o Cancelarie, ai cărei secretari erau Nicolae Chinopsi și Petrache Poienaru, tânărul gramatic al episcopului. Activitatea diplomatică a Cancelariei era destul de intensă: se trimiteau mesaje către cabinete consulare, către curțile Rusiei, Austriei sau către Poartă, redactate în grecește, turcește, franțuzește. Unele dintre ele erau alcătuite de Ilarion Gheorghiadis. La 15 aprilie, episcopii Ilarion și Gherasim Rătescu, de la Buzău, împreună cu alți doi membri ai Divanului, au semnat un act prin care vistieria țării trebuia să elibereze 80.000 de taleri pentru nevoile oastei lui Tudor, iar la 27 aprilie urma să se elibereze încă 70.000 de taleri.<sup>36</sup> La 10 aprilie 1821, cu prilejul sărbătorii Sfintei Învieri, episcopul Ilarion, înconjurat de alți clerici, a săvârșit sfânta slujbă în fața căpitanului pandurilor și a unui număr mare dintre oștenii săi. La 8 mai, la Cotroceni, același ierarh, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi, a săvârșit un Te Deum solemn, în prezența lui Tudor Vladimirescu, întrucât urmau să sosească la Cotroceni încă 400 de panduri din Oltenia; conform unor surse din

---

<sup>33</sup> *D.I.R.*, 1821, I, p. 417.

<sup>34</sup> *IBIDEM*, p. 421.

<sup>35</sup> C.D. ARICESCU, *Acte justificative la Istoria Revoluțiunii Române de la 1821*, Craiova, 1874, p. 137.

<sup>36</sup> NESTOR VORNICESCU, *Op. cit.*, p. 167.

epocă, căpetenia Adunării norodului ar fi fost uns ca Domn de către ierarhul de la Argeș, Domn pământean, după dorința țării. Un fost stegar din oștirea lui Tudor, martor al acestui eveniment, Ioan Petrescu din Cărbunești-Gorj mărturisea mai târziu: „am luat parte activă la declarația făcută de acest Domn la mănăstirea Cotroceni, când el singur s-a declarat Domn al țării și vivatul s-a făcut înaintea sus menționatei biserici”.<sup>37</sup>

În cursul lunii aprilie, Tudor Vladimirescu a luat în stăpânire și celelalte mănăstiri bucureștene, ce reprezentau poziții strategice pentru armata sa. În această situație, eteriștii căutau să cucerească mănăstirile fortificate din Oltenia. Momentul propice pentru aceasta s-a ivit atunci când s-a aflat că trupele turcești au pătruns în Țara Românească pe la Giurgiu, Călărași, Bechet și Calafat. De data aceasta era necesară o acțiune diplomatică din partea domnului Tudor. El a decis plecarea unei delegații spre Laybach (Liubliana), unde se desfășura un Congres al statelor membre ale Sfintei Alianțe. Acolo, delegația urma să prezinte doleanțele poporului român. Șeful ei era episcopul Ilarion. La 13 mai a plecat din București, misiunea ei fiind secretă; până la granița cu Transilvania au fost conduși de 50 de panduri; întrucât scopul misiunii era întru totul necunoscut, unii, între care și fostul mitropolit Dositei Filitti, l-au muștrat pe Ilarion că l-a părăsit pe Tudor. Delegația nu a mai părăsit însă Brașovul, deoarece Congresul la care ar fi urmat să participe se încheiase din 12 mai; de altfel, întreaga conjunctură internațională era, atunci, nefavorabilă. Sfânta Alianță căuta reprimarea tuturor mișcărilor cu caracter național, care uzurpau „puterea legală”, mai ales în cazul statelor mici, al căror protest era incompatibil cu interesele marilor monarhii.<sup>38</sup> Congresul încuviințase trecerea trupelor turcești în Țara Românească, pentru a restabili ordinea în Principatul dunărean „răzvrătit”. În acest context episcopul Ilarion a rămas la Brașov, unde a aflat trista veste a asasinării lui Tudor și de unde, la 12 iulie 1821, împreună cu mitropolitul Dionisie Lupu și unii boieri refugiați, au alcătuit un memoriu adresat țarului Rusiei, în

---

<sup>37</sup> D. BODIN, *Tudor Vladimirescu în București*, apud Nestor Vornicescu, *Descătușarea...*, p. 170.

<sup>38</sup> MIRCEA T. RADU, 1821. *Tudor Vladimirescu și Revoluția din Țara Românească*, Craiova, 1978, p. 331.

care arătau jafurile și silniciile pe care le-au făcut turcii în Țara Românească.

Prezența episcopului Ilarion alături de Tudor Vladimirescu și implicarea sa în revoluția condusă de el reprezintă dovada căldurii sufletești a ierarhului argeșean și dorința sa sinceră, de schimbare în bine a societății Țării Românești. Visurile de bunăstare pe care le dorea împlinite căpetenia Adunării norodului erau aceleași cu speranțele de viitor pe care le nutrea și Ilarion Gheorghiadis, așa cum se pot întrezări în unele cuvântări care s-au păstrat de la el.

În anul următor, 1822, Grigorie Ghica, primul domnitor pământean, l-a chemat în țară. Știindu-l om al turcilor, Ilarion a refuzat, și în această situație s-a procedat la alegerea unui nou ierarh pentru Eparhia socotită vacantă.<sup>39</sup> Și-a reluat scaunul în toamna anului 1828, păstorind până la moarte, în 8 ianuarie 1845.

***Abstract: Bishop Ilarion Gheorghiadis's participation in the revolution led by Tudor Vladimirescu***

The paper presents the implications of the Orthodox Church, especially the bishop Ilarion Gheorghiadis in the revolution led by Tudor Vladimirescu in 1821. We described briefly, the history of this national movement and after, the role the bishop Ilaron of Argeș had as a friend and adviser of Vladimirescu.

---

<sup>39</sup> Cf. BOR, 28, 1904-1905, p. 1012.

# DESCENDENȚA LUI RADU ȘERBAN ÎNTR-UN DOCUMENT DE LA MĂNĂSTIREA ARNOTA<sup>1</sup>

Lect. Univ. Dr. LIVIU MARIUS ILIE<sup>2</sup>

**Cuvinte cheie:** *Radu Șerban, domn, mănăstire, Arnota, descendență*

**Keywords:** *Radu Șerban, prince, monastery, Arnota, descendance*

Ascensiunea lui Radu Șerban pe tronul Țării Românești s-a făcut pe fondul unei instabilități politice, determinată de uciderea lui Mihai Viteazul și, în consecință, de obligativitatea stabilirii unui succesor pe termen lung al acestuia.<sup>3</sup> Deși au existat mai mulți pretendenți, elita politică a Țării Românești s-a oprit asupra lui Șerban din Coiani,<sup>4</sup> boier urmaș al familiei Craioveștilor din secolele XV-XVI,<sup>5</sup> care, în aceste condiții, a devenit domn în anul 1601.

Ocuparea celei mai înalte funcții politice este descrisă atât de una dintre cronicile interne, *Letopiseșul cantacuzinesc*, cât și de un document emis de cancelaria lui Radu Șerban. Autorul *Letopiseșului cantacuzinesc* nota că alegerea noului domn s-a făcut

---

<sup>1</sup> Această lucrare a fost finanțată din contractul POSDRU/89/1.5/S/61968, proiect strategic ID 61968 (2009), cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013 de Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie, Istorie și Științe ale Educației, Universitatea din Craiova.

<sup>2</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

<sup>3</sup> O scurtă descriere a acestei situații în *Istoria românilor*, vol. V. *O epocă de înnoiri în spirit european (1601-1711/1716)*, coord. VRIGIL CÂNDEA, secr. șt. CONSTANTIN REZACHEVICI, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 37.

<sup>4</sup> NICOLAE STOICESCU, *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova (sec. XIV-XVII)*, Editura enciclopedică română, București, 1971, p. 94-95.

<sup>5</sup> Vezi *Arborele genealogic al Craioveștilor și Basarabilor Craiovești din secolele XV-XVIII*, la CONSTANTIN REZACHEVICI, *Cum a apărut numele dinastic Basarab și când l-a adoptat Matei vodă*, în „Analele Universității din Craiova. Seria Istorie”, an X, 2005, nr. 10, p. 7-29.



la Cârstienești, „din sus de mănăstirea den Argeș”,<sup>6</sup> fragmentul de cronică surprinzând în mod succint această situație – boierii Țării Românești „mare sfat făcură, socotind pre cine ar pune domn, ca să poată oblădui Țara Rumânească... Și den poruncă dumnezăiască, toți cu un gând curat aleseră pre unul den boiari, carele era den seminția băsărăbească neamul domnesc, anume Șarban, nepot răposatului Basarab vodă. Și-l rădicară să fie el domn Țării Rumânești... Și făcu pace cu împăratul turcesc, ca să-i dea haraci, să nu mai fie răutăți în țară. Așijderea făcu pace cu crai și domni carii era împrejurul Țării Rumânești”.<sup>7</sup> Urcarea pe tron a fost descrisă și de Radu Șerban într-un hrisov al său din 29 iunie 1604, în care, referindu-se la momentul alegerii, arăta că „s-au ridicat toți boierii și toată țara, mari și mici din țara domniei mele și au făcut cu toții sfat și cu voia tuturor și cu știrea și cu voia cinstitului împărat creștin al romanilor, de au ridicat pe domnia mea să fie tuturor domn al Țării Românești”.<sup>8</sup>

Cele două fragmente de mai sus impun câteva observații. Prima este că ascensiunea la tron s-a făcut cu acceptul puterilor politice dominante din zonă – Radu Șerban amintește că a devenit domn „cu știrea și cu voia cinstitului împărat creștin al romanilor”,<sup>9</sup> în timp ce autorul *Letopisețului cantacuzinesc* amintește „pacea” cu sultanul și cu ceilalți suverani aflați în vecinătatea Țării Românești.<sup>10</sup> A doua observație este că Radu Șerban a luat coroana Basarabilor prin alegerea boierilor, atât letopisețul, cât și hrisovul domnesc făcând referire la acest fapt.<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> *Istoria Țării Românești 1290-1690. Letopisețul cantacuzinesc*, ediție critică întocmită de C. Grecescu și D. Simonescu, Editura Academiei Române, [București], 1960, p. 84.

<sup>7</sup> IBIDEM, p. 84-85.

<sup>8</sup> *Documente privind istoria României, Veacul XVII, B. Țara Românească*, vol. I (1601-1610) (în continuare se va cita DIR, B, XVII/1), Editura Academiei Române, [București], 1951, p. 134.

<sup>9</sup> IBIDEM.

<sup>10</sup> *Letopisețul cantacuzinesc...*, p. 84; vezi și RADU POPESCU, *Istoriile domnilor Țării Românești*, ediție îngrijită de Mihail Gregorian, Editura Minerva, București, 1984, p. 101, unde se arată că Radu Șerban „viind la scaun, întâi la turci au trimis de au împăcat lucrurile, la sultan Mehmet, pentru să nu mai aibă domnia și țara turburare despre dânșăi, așajderea și cu vecinii și cu toți s-au împăcat”.

<sup>11</sup> DIR, B, XVII/1, p. 134; *Letopisețul cantacuzinesc...*, p. 84.

Cea de-a treia chestiune privind ascensiunea lui Radu Șerban a fost aceea a originii sale. Referindu-se la acest fapt, cronicarul Radu Popescu făcea o simplă trimitere la numele lui Radu Șerban, mențiune ce s-a dovedit a fi inexactă. „Acest Șărban-vodă – nota Radu Popescu – ce-l numesc așa, obicinându-se oamenii, nu l-au chemat Șărban, ci pe tată-său, iar pă el l-au chemat Radu și în hrisoavele lui iar Radu să scrie, ci dar și noi după obiceiul oamenilor să umblăm și să-i zicem Șărban-vodă”.<sup>12</sup> Istoriografia românească l-a reținut pe Radu Șerban, în perioada anterioară preluării tronului, ca Șerban din Coiani,<sup>13</sup> iar nu cu numele de Radu; în ceea ce îl privește pe tatăl său, acesta s-a chemat Radu<sup>14</sup> și nu Șerban, cum eronat îl amintește cronicarul.

În privința originii noului domn, autorul *Letopisețului cantacuzinesc* făcea trimitere la înrudirea lui Radu Șerban cu familia boierilor Craiovești, numită în cronică „seminția bășărăbească”, respectiv la legătura de sânge cu Neagoe Basarab (în letopisețul cantacuzinilor – „Basarab vodă”).<sup>15</sup> Ajunși pe tronul Țării Românești în secolele XVI-XVII, mai mulți urmași ai Craioveștilor și-au luat numele de „Basarabi”, pentru a-și justifica în acest fel ascensiunea la tronul valah;<sup>16</sup> autorul *Letopisețului cantacuzinesc* a întreținut, la rândul său, această situație, știut fiind faptul că el i-a privit cu simpatie pe Craiovești.<sup>17</sup> Revenind la Radu Șerban, acesta a încercat să își găsească un strămoș domnesc, prin care să își justifice urcarea pe tronul Țării Românești și cel mai la îndemână a fost Neagoe Basarab, domn ce avea, la rândul său, rădăcini în familia Craioveștilor.<sup>18</sup> Nu doar autorul cronicii Cantacuzinilor l-a prezentat pe Radu ca nepot al lui Neagoe, ci domnul însuși a făcut referire la această înrudire, în cea mai mare parte a titlaturii documentelor emise de cancelaria sa.<sup>19</sup>

---

<sup>12</sup> *Istoriile domnilor Țării Rumânești...*, p. 101.

<sup>13</sup> NICOLAE STOICESCU, *Op. cit.*, p. 94-95.

<sup>14</sup> IBIDEM, p. 94.

<sup>15</sup> *Letopisețul cantacuzinesc...*, p. 84.

<sup>16</sup> Cf. de autorii ultimului tratat de istoria românilor, care consideră că numele de Basarab a devenit nume de familie abia din timpul lui Radu Șerban (*Istoria românilor...*, V, p. 38-39).

<sup>17</sup> *Letopisețul cantacuzinesc...*, p. XXII.

<sup>18</sup> CONSTANTIN REZACHEVICI, *Op. cit.*, p. 9.

<sup>19</sup> DIR, B, XVII/1, 2, passim; Constantin Rezachevici, *Op. cit.*, p. 9.

În cele ce urmează ne vom opri asupra unui document emis de Radu Șerban, prin care acesta confirma satul Dobriceni lui Chirca comis și soției acestuia Maria, în urma unei judecăți ce a avut loc între cei doi boieri, pe de o parte, respectiv sătenii din Dobriceni, pe de altă parte.<sup>20</sup> Cum satul a intrat mai târziu în posesia mănăstirii Arnota, documentul respectiv a fost copiat într-una dintre condicile acestei mănăstirii<sup>21</sup> și inclus în fondul de documente Mănăstirea Arnota de la Serviciul Arhivelor Naționale Istorice Centrale.<sup>22</sup> Ulterior, o traducere a hrisovului a apărut în colecția *Documente privind istoria României*.<sup>23</sup>

Deși la prima vedere pare un simplu document privind posesiunea asupra pământului în Țara Românească, actul domnesc a căpătat o însemnătate deosebită în momentul traducerii și includerii lui în condica mănăstirii Arnota, la jumătatea secolului al XIX-lea. Această condică a făcut parte dintr-un program mai amplu, inițiat de domnia Țării Românești, în anii '30-'40 ai veacului al XIX-lea, program prin care s-a început traducerea/transcrierea documentelor originale ale mănăstirilor și includerea lor în condici, această activitate fiind realizată de o comisie înființată cu acest scop.<sup>24</sup> Condicile respective au fost redactate nu neapărat dintr-un simț istoric al contemporanilor, cât, mai degrabă, din dorință de a fi folosite ca acte autentice, ele urmând a se „pecetlui cu domnească pecete”<sup>25</sup> și, în felul acesta, putându-se proteja documentele originale. Analiza acestor condici și a traducerilor incluse în ele, relevă, printre altele, unele aspecte privind cunoașterea istoriei în Țara Românească, la jumătatea

---

<sup>20</sup> În privința datării, documentul are ziua 23, luna decembrie, iar anul 7110. Din rațiuni cronologice privind domnia lui Radu Șerban și ținând cont de componența divanului domnesc, editorii *DIR* au folosit stilul „de la 1 ianuarie” și au datat documentul la 23 decembrie 1602 (*DIR*, B, XVII/1, p. 67), iar nu la 23 decembrie 1601, așa cum ar fi impus „stilul bizantin”.

<sup>21</sup> Vom folosi exemplarul de la Serviciul Arhivelor Naționale Istorice Centrale (citât în continuare S.A.N.I.C.), fond Manuscrise, nr. 195, f. 4-5.

<sup>22</sup> IDEM, fond Mănăstirea Arnota, I/2.

<sup>23</sup> *DIR*, B, XVII/1, p. 66-67.

<sup>24</sup> Pentru o privire de ansamblu asupra acestei comisii, vezi GH. VASILESCU, *Activitatea lui Eufrosin Poteca în Comisia pentru înscrierea în condici a documentelor mănăstirești*, în *Mitropolia Olteniei*, an XXXIV, 1982, nr. 10-12, oct.-dec., p. 708-731.

<sup>25</sup> IBIDEM, p. 714.

secolului al XIX-lea, documentul emis de Radu Șerban pentru satul Dobriceni fiind un exemplu în acest sens.

Arătăm mai sus că Radu Șerban s-a intitulat, din rațiuni de legitimitate politică, nepotul lui Neagoe Basarab. Hrisovul satului Dobriceni nu s-a păstrat în condiții foarte bune, editorii *DIR* observând că este „ros și rupt” și are „pecete aplicată deteriorată”.<sup>26</sup> Una dintre aceste zone rupte din document este în dreptul titlaturii, mai precis la descendența domnească, în documentul original, neputându-se citi numele domnului al cărui nepot Radu Șerban se intitula a fi.<sup>27</sup> Cunoscând cea mai mare parte a hrisoavelor emise de Radu voievod și, implicit, titlatura acestuia, editorii *DIR* au completat locul gol, cum era și normal, cu numele Băsărab (Neagoe Basarab), intitulăția completă fiind „Din mila lui Dumnezeu, Io Radul voievod și domn a toată țara Ungrovlahiei, nepotul răposatului *Băsărab* (s.n., L.M.I.) voievod”.<sup>28</sup> Cei care au redactat condica mănăstirii Arnota, la mijlocul secolului al XIX-lea, au completat același loc cu numele Radu, titlatura documentului fiind următoare: „Cu mila lui Dumnezeu, Io Radul voievod și domn al tot pământului Ungrovlahiei, nepotul răposatului *Radu* (s.n., L.M.I.) voievod”.<sup>29</sup> Dincolo de nuanțele diferite în privința traducerii – „din mila lui Dumnezeu” față de „cu mila lui Dumnezeu” sau „țara Ungrovlahiei” față de „pământul Ungrovlahiei” – atrage atenția numele strămoșului din care Radu Șerban își construiește legitimitatea politică – Băsărab în *DIR*, respectiv Radu în condica Arnotei.

Explicația completării locului șters din document cu numele „Băsărab” este foarte simplă. Volumul din *DIR* la care facem referire a apărut în anul 1951, perioada în care istoriografia cunoștea multe lucruri despre Radu Șerban și despre descendența acestuia, printre editorii *DIR* regăsindu-se și „istorici de profesie”. Mai mult decât atât, așa cum observăm și mai sus, respectiva colecție de documente este una unitară, care creează o imagine de ansamblu asupra tuturor documentelor din timpul domniei lui

---

<sup>26</sup> *DIR*, B, XVII/1, p. 67.

<sup>27</sup> S.A.N.I.C., fond Mănăstirea Arnota, I/2; vezi și fig. 2.

<sup>28</sup> *DIR*, B, XVII/1, p. 66.

<sup>29</sup> S.A.N.I.C., fond Manuscrise, nr. 195, f. 4; vezi și fig. 5.

Radu Șerban, existând astfel termen de comparație cu titulatura din celelalte documente emise de acesta.

Explicația completării aceluiași loc șters cu „Radu voievod”, ca strămoș al lui Radu Șerban nu se justifică din punct de vedere istoric, dar impune câteva observații. Condica Arnotei, la care facem referire, are notat „anul 1852” pe prima filă scrisă,<sup>30</sup> datând așadar dintr-un interval de timp în care istoriografia românească încă își căuta diverse forme de exprimare, editorii și traducătorii de la jumătatea secolului al XIX-lea neavând o pregătire istoriografică sistematică. Aceeași condică conține documente emise de mai multe persoane, nefiind organizată în funcție de emitent, ci fiind, așa cum îi spune și numele, un corpus de documente al mănăstirii Arnota; altfel spus, cei care au redactat-o nu au avut posibilitatea să compare titulatura lui Radu Șerban din acest hrisov cu titulatura aceluiași domn din alte documente.

La final, putem spune că descendența lui Radu Șerban a creat unele probleme de legitimitate politică, nu doar în din punct de vedere istoric, în rândul contemporanilor săi, ci și din punct de vedere istoriografic, în rândul editorilor condicilor mănăstirești de la mijlocul secolului al XIX-lea. Trecuse prea mult timp între perioada în care a trăit Radu Șerban și cea în care a fost scrisă condica Arnotei, iar memoria orală nu putuse reține un fapt politic vreme de două secole și jumătate și, în consecință, necunoașterea istoriografică s-a transformat într-o eroare de ordin istoric.

---

<sup>30</sup> IBIDEM, f. 2.

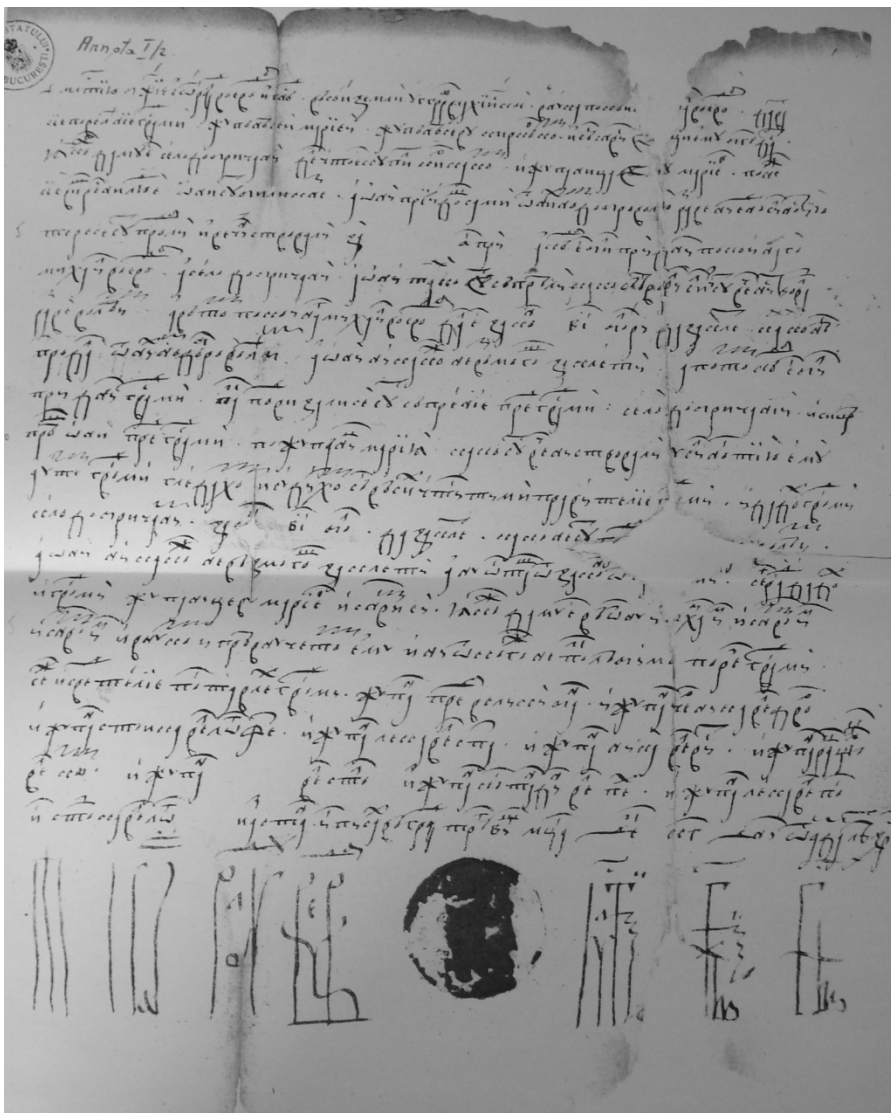


Fig. 1. Hrisovul lui Radu Șerban pentru satul Dobriceni  
(foto: Liviu Marius Ilie)

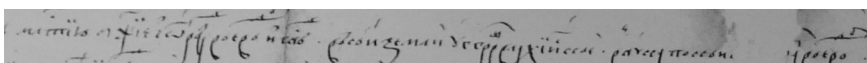


Fig. 2. Detaliu cu titulatura lui Radu Șerban din hrisovul pentru Dobriceni, în care se observa lipsa numelui voievodului din care Radu Șerban își construise descendența  
(foto: Liviu Marius Ilie)

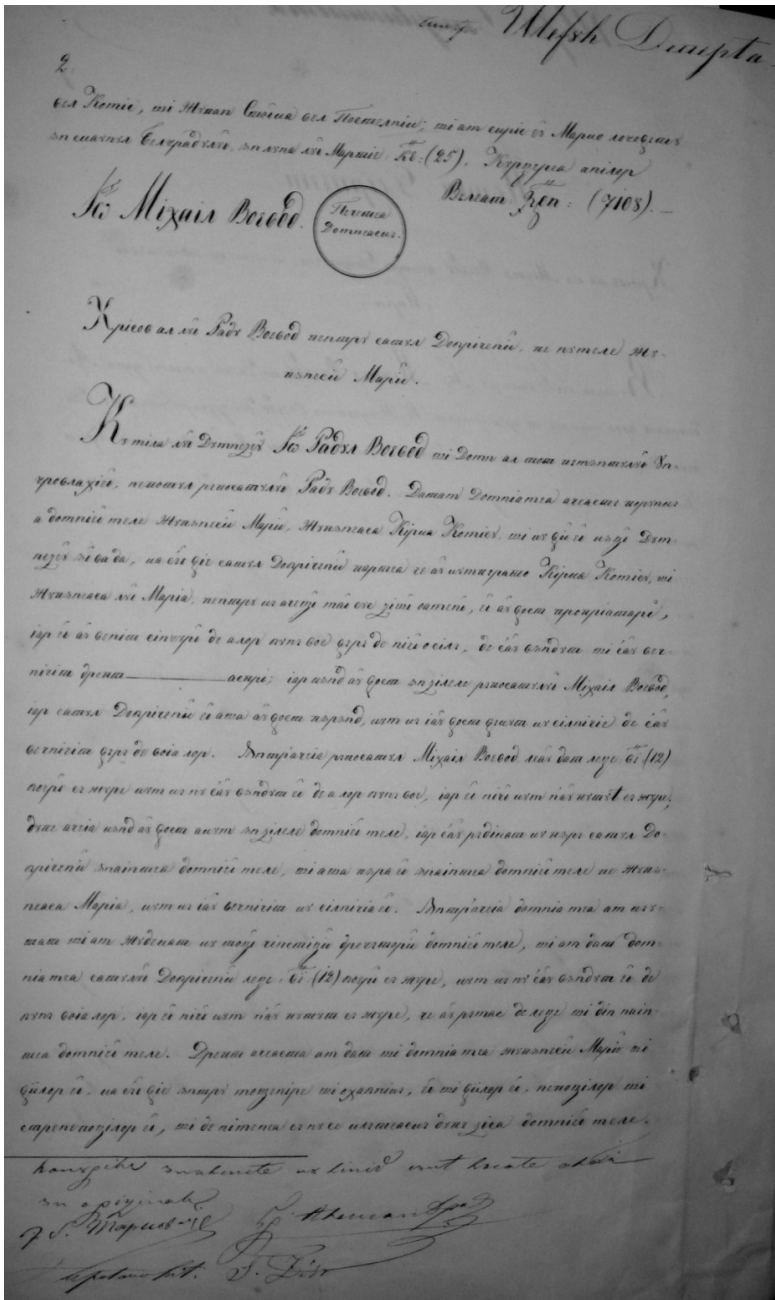


Fig. 3. Filă din condicta mănăstirii Arnota cu hrisovul lui Radu Șerban pentru satul Dobriceni (I)  
(foto: Liviu Marius Ilie)

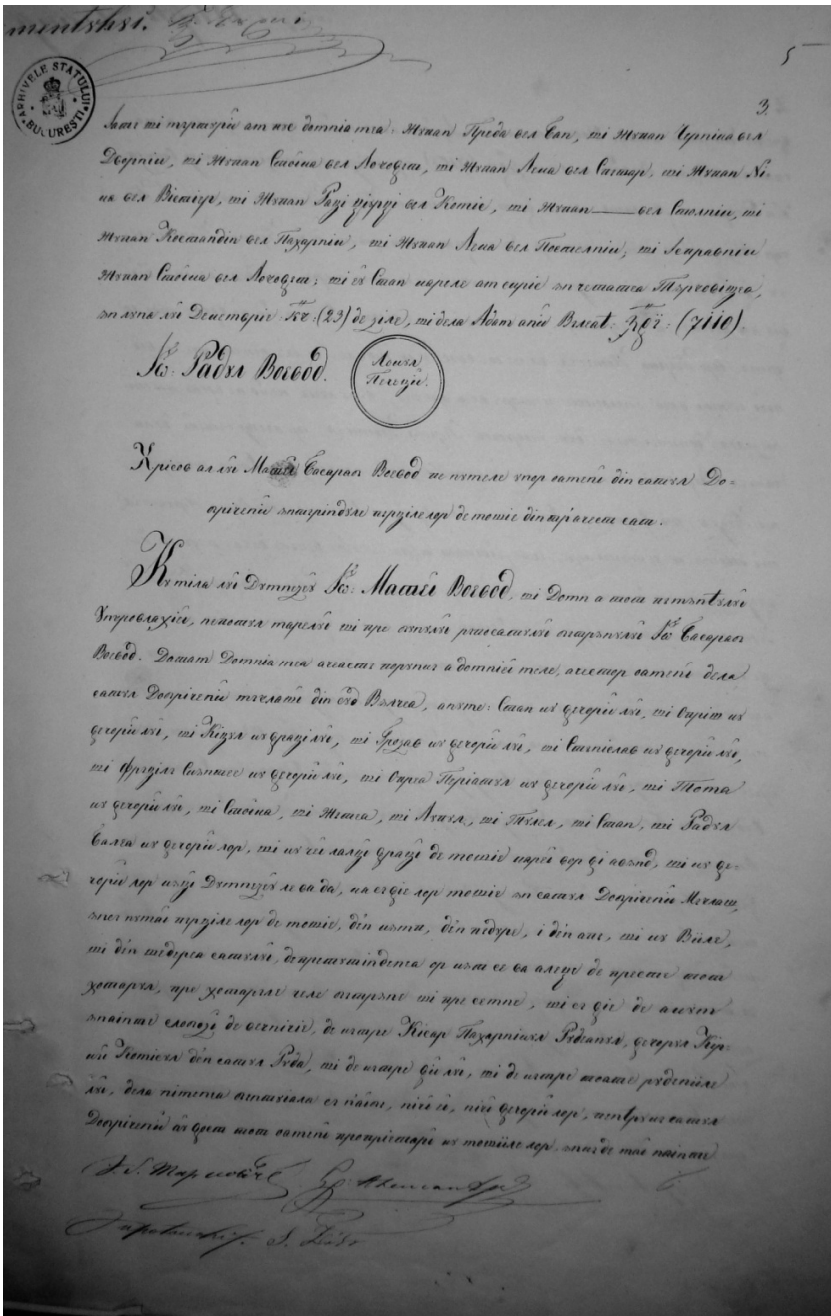


Fig. 4. Filă din condica mănăstirii Arnota cu hrisovul lui Radu Șerban pentru satul Dobriceni (II)  
(foto: Liviu Marius Ilie)



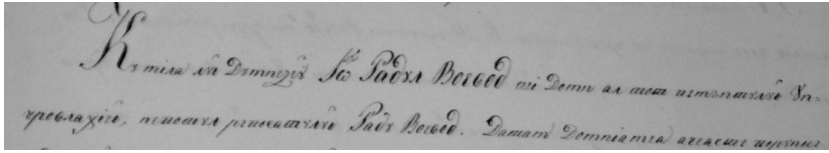


Fig. 5. Detaliu cu titulatura lui Radu Șerban în condica  
mănăstirii Arnota, în care se observa „descendența”  
dintr-un alt Radu voievod  
(foto: Liviu Marius Ilie)

**Abstract: *Radu Șerban's descendance in a document from Arnota monastery***

At the beginning of the 17<sup>th</sup> century, Radu Șerban became the prince of Wallachia for almost a decade. Because he did not have a princely origin, one of the ways of trying to legitimate his political power was to construct a descendance from Neagoe Basarab, a Wallachian voivode from the 16<sup>th</sup> century, who was, as well as Radu Șerban, a successor of the noble family Craiovescu. The article analyses this kinship reflected in a document from the monastery Arnota, both in the original act (from the beginning of the 17<sup>th</sup> century) and in a copy included in one of the documents registers of the same monastery (from the middle of the 19<sup>th</sup> century).

## „I-A LEGAT RĂNILE, TURNÂND PE ELE UNTDELEMN ȘI VIN” (LUCA 10, 34) – PARABOLA VINDECĂRII OMULUI CĂZUT

Pr. Lect. Univ. Dr. ILIE MELNICIUC PUICĂ<sup>1</sup>

**Cuvinte cheie:** *samaritean, untdelemn, vin, curativ, haine*

**Keywords:** *Samaritain, oil, wine, curative, clothes*

Preocupat de răspândirea mesajului creștin, Sf. Luca, „Doctorul cel iubit” (Col 4, 14) a scris sub inspirația Sfântului Duh două din cele mai îndrăgite scrieri ale Noului Testament, evocând în Evanghelia a treia viața Mântuitorului de la naștere la înălțarea cu trupul la cer, iar în Faptele Apostolilor creșterea Bisericii Sale după Pogorârea Duhului Sfânt. Ambele scrieri sfinte redau grija deosebită a lui Dumnezeu față de om, în lungul și anevoiosul drum către veșnicie. Chemarea de la întuneric la lumină (Lc 11, 33-36), de la moștenirea lumii materiale la dobândirea veșniciei (Lc 18, 18-24), grija față de oropsiți și bolnavi (Lc 4, 18; 10, 30-37), precum și prețuirea în egală măsură a bărbatului și femeii (Lc 7, 36-50) au fost coordonatele pe care Sf. Luca le-a accentuat în mesajul speranței adusă de Hristos Domnul. Deopotrivă sensibil la inspirația de sus, dar și preocupat de veridicitatea istorică și științifică a cuvintelor ce le-a înscris în dipticele lucanice, aghiograful celei de-a treia Evanghelii canonice prezintă un număr de parabole specifice, prin care Hristos Domnul afirmă ordinea firească în relațiile inter-umane pe de o parte, și raportul lui Dumnezeu cu oamenii și creația Sa, pe de altă parte.

Parabola Samarineanului milostiv (Lc 10, 25-37) este prima din secțiunea călătoriei spre Ierusalim (Lc 9, 51-19, 48), în care Hristos Mântuitorul identifică pe „aproapele” cu făptuitorul milosteniei în numele dragostei divine. Prin parabolă Domnul Hristos dorește să elibereze mintea auditoriului de prejudecăți, învățându-l să aplice învățătura expusă în limbaj alegoric, la nivelul concret al vieții zilnice. Astfel, trecând de la înțelesul

---

<sup>1</sup> Facultatea de Teologie Ortodoxă „D. Stăniloae” Iași.

cuvintelor, mintea și inima produc stări de pocăință și re-modelare în nădejde, dorind urmarea firească a Învățătorului dumnezeiesc.

### **1. Exegeza biblică a Pildei Samarineanului milostiv (Lc 10, 25-37)**

În Lc 10, 25-37 Mântuitorul relatează, pentru a exemplifica învățătorului de lege extensia noțiunii de „aproape”, o întâmplare despre un om care cobora din Ierusalim în Ierihon.<sup>2</sup> De ce Ierihon? Ierusalimul se găsește la 800 metri deasupra nivelului mării, iar Ierihonul e la minus 320 metri sub nivelul mării. Cele două localități sunt la o distanță de aproximativ 27 km, Ierihonul fiind la nord-est de Ierusalim.<sup>3</sup>

Împăratul Irod avea un palat magnific acolo, iar orașul era considerat capitală de iarnă. Este plasat într-o întindere cu vegetație bogată și uneori era numit „orașul celor 1000 palmieri”. De altfel în Vechiul Testament era cunoscut ca „orașul palmierilor”: „Partea de la miazăzi a țării, șesul Ierihonului, cetatea palmierilor, până la Țoar” (Deut 34, 3).

Ierihonul era un oraș familiar lui Iisus. Tradiționala așezare a locului în care a fost botezat de Sf. Ioan Botezătorul este la câțiva kilometri spre est de oraș; și locul ispitirilor din pustiu este la nord-est de acesta. Chiar aceste locuri sunt subtil legate de Iisus; El a trecut prin Ierihon în timpul călătoriilor Sale din Galileea la Ierusalim. Câteva întâmplări plasate în Ierihon, de altfel se regăsesc mai târziu în tălmăcirea după Luca, în episodul cu vindecarea orbului (Lc 18, 35-43) și la întâlnirea cu Zaheu (Lc 19, 1-10).<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> R. BEARVERY, *La route romaine de Jerusalem à Jericho*, în *Revue Biblique*, 64 (1957), p. 78-81.

<sup>3</sup> J.D. DOUGLAS, *Dicționar biblic*, Ed. Cartea creștină, Oradea, p. 557; I. CHIRILĂ, *Ages of Jerico and Their Importance for the Biblical Chronology*, în *Sacra Scripta* 1 (2003), no.1, p. 60-84.

<sup>4</sup> Ierihonul este amintit în relație cu Ierusalimul mai ales când are loc anunțul despre apropierea „împărăției cerurilor” (cf. Lc 10, 9.11; 11, 3.20; 13, 28-29; 17, 20; 18, 31; 19, 11). G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Kingdom of God*, Eerdmans, Grand Rapids, 1986, p. 171-218; R. O'TOOLE, *The Kingdom of God in Luke-Acts*, în *The Kingdom of God in 20<sup>th</sup> Century Interpretation*, W. Willis (ed.), Massachusetts, Hendrickson, Peabody, 1987, p. 154-155; S.E. PORTER, *In the Vicinity of Jericho: Luke 18:35 in the Light of its Synoptic Parallels*, în *Bulletin for Biblical Research* 2 (1992), p. 94-95.

Fericitul Augustin exprimă parabola alegoric, spunând că de fapt coborârea semnifică pierderea nemuririi, deoarece omul mergea din orașul divin (Ierusalim) spre cel care semnifică moartea (Ierihon).<sup>5</sup>

Probabil Domnul Hristos a ales Ierihonul ca punct final al călătoriei, deoarece drumul era cunoscut a fi periculos și înșelător. Drumul spre Ierihon era cunoscut din antichitate ca fiind dificil și periculos, iar conform celor consemnate de istoricul Iosif Flaviu, prin pustiul stâncos esenienii călătoreau cu arme pentru a se proteja de tâlhari.

Călătorul din această istorisire a întâlnit un om ce a avut o soartă crudă: a fost tâlhărit și bătut de hoți. Expresia *πληγὰς ἐπιθέυτες* indică faptul că victima se apăruse (v. 30) Înțelesul expresiei *ἡμιθανῆ* – „pe jumătate mort” – nu e clar; se găsește doar o dată în Noul Testament și are două înțelesuri posibile. Omul era pe moarte, deoarece era inconștient și arăta ca un cadavru. Cealaltă posibilitate era că fusese rănit atât de rău, încât viața era în pericol și avea nevoie de ajutor pentru a supraviețui.<sup>6</sup> Ultima explicație este de preferat din două motive: Primul, cuvântul e folosit pentru a referi la o persoană pe punctul să moară. Al doilea, samariteanul a acționat din compasiune, ceea ce indică faptul că omul era încă viu, deși în condiții jalnice.<sup>7</sup>

Întâmplător, un preot apare în scenă. Expresia greacă *συγκυρία* (din întâmplare) apare numai aici, în Noul Testament. Utilizarea ei la începutul propoziției subliniază importanța ei. Ne așteptăm ca ajutorul să vină imediat. Dar nu, preotul trece pe acolo.<sup>8</sup> Dacă victima tâlhărită și bătută ar fi fost pe moarte, preotul

---

<sup>5</sup> AUGUSTIN, *Sermon 179A*, 7-8 in *Sermons on the Liturgical Seasons*, translated by Sister Mary Muldowney, New York, Fathers of the Church, Inc., 1959.

<sup>6</sup> E.X. HEATHERLEY, *Parables of Christ*, Austin, Balcony Publishing, 1997, p. 182.

<sup>7</sup> ROBERT W. FUNK, *Parable, Paradox, and Power: The Prodigal Samaritan*, în *Parables and Presence: Forms of the New Testament Tradition*, Philadelphia, Fortress Press, 1982, p. 55-65.

<sup>8</sup> ERHARD S. GERSTENBERG în *Leviticus: A Commentary*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1996, p. 137, susține că „sistemul îngust de infracțiuni” – „făcute intenționat” și „făcute din neștiință”, prezentat în cartea Levitic – a fost „adaptat în favoarea deciziilor preoțești”, fiind deopotrivă artificial cât și abstract din punct de vedere dogmatic și cultic. Astfel învățătorii

ar fi putut avea scuze. Conform prescripțiilor legii mozaice, un preot n-ar trebui să atingă un cadavru, doar un membru al familiei și apoi acesta era considerat necurat 7 zile (Lev 21, 1-2).<sup>9</sup> Pe de altă parte, dacă preotul ar fi putut vedea omul în nevoie, l-ar fi ajutat. Salvând o viață putea încălca orice altă hotărâre a legii. Verbul ἰδὼν afirmă că preotul a văzut victima și a trecut mai departe. E posibil ca problema să fie de natură diferită. Poate este dilema care apare atunci când un preot găsește un cadavru neglijat în căutarea unui mormânt.

Următoarea persoană din parabolă este un slujitor la Templu, din tribul lui Levi (Gen 29, 34). Atât preoții cât și leviții erau din seminția lui Levi, dar preoții erau descendenți ai lui Aaron. Informații despre leviți găsim în Numerii 3-4 și I Cronici 23. În principal, misiunea lor era de a asista pe preoți la jertfe. Ei pregăteau sacrificarea animalelor și aducerea grânelor. Ca și preotul, levitul a trecut pe lângă omul căzut; pe alături ἀντιπαρῆλθεν. De menționat că orice israelit care atingea un cadavru era considerat necurat pentru 7 zile (Lev 5, 2; 17, 15-16). La fel ca preotul, levitul este descris ca neglijența față de cel care era în nevoie.<sup>10</sup> Problema nu este dacă a atins sau nu cadavrul. El, de asemenea „a văzut” victima și a trecut mai departe.

---

de lege consideră *conștiința* ca fiind o forță legală care poate să convertească un păcat făcut în mod deliberat împotriva lui Dumnezeu – întotdeauna pedepsit prin moarte – într-un păcat făcut involuntar, care acum poate fi ispășit prin jertfă materială. Fărădelegea – în toate modurile ei de manifestare – este pusă pe picior de egalitate în scrierile învățătorilor de lege cu moartea și descompunerea: cadavrele sunt sursele cele mai frecvente de necurăție și fărădelegea conduce în cele din urmă la moarte și distrugere (ca în Lev 26). Prin contrast, cultul este un dar dătător de viață (Lev 17, 11).

<sup>9</sup> RICHARD BAUCKHAM, *The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus Parabolic Interpretation of the Law of Moses*, în *New Testament Studies* 44 (1998), p. 478.

<sup>10</sup> ANTONY COTHEY în *Ethics and Holiness in the Theology of Leviticus* [în *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (2005), p. 136-137] subliniază că cererile cultice din Levitic au avut o funcție disciplinară și de pregătire în cadrul legământului dintre Israel și Iahve. Pregătirea cultică putea fi văzută ca mijloc de dobândire a virtuților, de autocontrol și supunere a poporului israelit în vederea pregătirii pentru noul tip de relație cu Dumnezeu. MARY DOUGLAS în *Leviticus as Literature* [Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 144] afirmă că „ritualul reprezintă pentru o societate ceea ce sunt cuvintele în exprimarea gândurilor... Este imposibil să avem relații sociale fără acte simbolice”.

A treia persoană din scena parabolei este un samaritean.<sup>11</sup> Când vorbim despre trei ramuri tradiționale între evrei (preoți, leviți și cei din Israel) ne așteptăm ca al treilea să fie un israelit de rând.<sup>12</sup> Dar al treilea este un samaritean și aici apare surpriza. Normal, samaritenii erau considerați nelegiuiți (apostați); sursele ne arată că erau considerați a fi demni de dispreț. Pe când aici samariteanul este eroul povestirii. Un samaritean e privit cu admirație de Iisus (Lc 17, 15-16) și în minunea cu vindecarea celor zece leproși, când unul din ei s-a întors să-I mulțumească. Prezentând samariteanul ca fiind singurul care a ajutat omul în nevoie, Iisus a suprimat diferențele dintre evrei și samariteni,<sup>13</sup> arătând că oricine făptuiește un lucru bun, ajutând pe cel în nevoie, este adevăratul slujitor al lui Dumnezeu și un exemplu de dragoste față de aproapele său.<sup>14</sup>

Originile samaritenilor pot fi căutate în vremurile când regatul nordic – Samaria – a fost cucerit de asirieni. Regele Asiriei a adus coloniști din pământuri străine, care să înlocuiască pe evreii deportați, pentru a locui în Samaria. Acești noi locuitori se rugau la zei străini – și în ochii populației evreiești –abătându-se de la obiceiurile și legile locului (IV Regi 17, 24-41). Respingând Vechiul Testament ca un întreg, singura lor Scriptură era o selecție specială din textul integral al celor 5 cărți ale lui Moise, numită „Pentateuhul samaritean”.<sup>15</sup> Pe deasupra, ei aveau un substitut al templului din Ierusalim pe muntele Garizim. Samaritenii erau considerați ca păgâni (neevrei) sau cel mai bine foarte aproape de

---

<sup>11</sup> Art. *Samaritain*, în *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, (DEB), Pierre-Maurice Bogaert (ed.), Centre Informatique et Bible, Brepols, 1987 p. 1163-1164.

<sup>12</sup> JOACHIM JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, traducere din limba engleză de P.S. Calinic Dumitriu, Pr. prof. dr. Vasile Mihoc și Dr. Ștefan Matei, Ed Anastasia, București, 2000, p. 242.

<sup>13</sup> În sensul acceptării diferențelor din descoperirea dumnezeirii Mântuitorului către cei ce cred mesajului Său, a se vedea studiul Pr. Prof. STELIAN TOFANĂ, *The Route of the Revelation of Jesus in Dialogue with the Samaritan Woman of the Theological Prospect for the Fourth Gospel*, în *Sacra Scripta* 1 (2003), no. 1-2, p. 13-24.

<sup>14</sup> Exegeza patristică din sec. al III-lea d.H. este prezentă prin Sf. Irineu de Lyon, care aplică lui Hristos atitudinea samarineanului milostiv. A se vedea Pr. conf. univ. dr. SIMION TODORAN, *Exegeza Sfintei Scripturi la Sfinții Părinți*, vol. I, Alba Iulia, 2000, p. 75-77.

<sup>15</sup> Art. *Versions anciennes de la Bible*, în DEB, p. 1304.

păgâni, pentru că nu erau membri cu drepturi totale asupra casei lui Israel. Samaritenii trăiesc și astăzi în Nablus și la Aolon, aproape de Tel Aviv. Întocmai ca preotul și levitul, samariteanul era supus Legii lui Moise (Num 5, 2; 19, 11-13), considerând necurăție atingerea de cadavru. Doar samariteanul – „când l-a văzut” – a răspuns omului în nevoie.

În Luca 10, 33 sintagma ἐσπλαγγίσθη – a avea compasiune – întâlnită în Noul Testament în două parabole (Lc 10, 33; Lc 15, 20), exprimă compasiunea divină revelată. Fapta călătorului constă din bandajarea rănilor și ungerea cu untdelemn și vin (Lc 10, 34). „Uleiul și vinul” sunt folosite pentru a ușura durerea și a curăța orice răni; uleiul alină iar vinul dezinfectează.<sup>16</sup>

Combi-nația ulei-vin este un curativ atestat în surse străvechi<sup>17</sup> la evrei și la grecii păgâni. Caracterul verosimil însoțit de ironie n-ar trebui exclus din relatarea parabolei. Uleiul și vinul erau folosite împreună în sacrificiile la Templu (cf. Lev 23, 13). Preotul și levitul le-ar fi putut folosi; doar samariteanul le-a utilizat, îngrijind omul căzut.

La Luca 10, 35 se amintește de plata către stăpânul casei de oaspeți. Dacă un dinar, o monedă de argint, valora cât prețul unei zile de muncă, plata în bani, dată de samaritean, era echivalentul a două zile. Depinzând de calitatea și prețul locuinței/adăpostului, doi dinari ar fi fost suficienți pentru a sta la han câteva zile.<sup>18</sup> Dacă doi dinari puteau întreține cu hrana o lună un bărbat voinic, reiese că suma oferită de samaritean era suficientă pentru a întreține cu hrană, adăpost și îngrijire o săptămână, poate două, pe cel suferind.

În orice caz, câteva zile sunt anticipate. Când samariteanul se întoarce, el va plăti orice datorie neachitată.

Puncul culminant al parabolei, de la Luca 10, 36, este răspunsul printr-o întrebare la „Cine e aproapele meu?” Răspunsul la întrebarea învățătorului de lege se obține prin forțarea întrebării „Care persoană s-a dovedit a fi aproapele celui căzut?” Astfel, la

---

<sup>16</sup> ROBERT W. FUNK, *The Good Samaritan as Metaphor*, în *Parables and Presence: Forms of the New Testament Tradition*, Philadelphia, Fortress Press, 1982, p. 31.

<sup>17</sup> Art. *Oction*, în *DEB*, p. 920.

<sup>18</sup> N.F. FISHER, *The Parables of Jesus: Glimpses of God's Reign*, New York, Crossroad Publishing, 1990, p. 85; Pr. dr. I. MIRCEA, *Casă de oaspeți*, în *Dicționarul Noului Testament*, p. 82.

prima întrebare se răspunde indirect. Aproapele tău e cel care te ajută când ești în nevoie.<sup>19</sup> Dacă problema este iubirea aproapelui, întrebarea care ar trebui pusă este cum să-ți arăți dragostea, nu cui ar trebui să o arăți?

Răspunsul învățătorului de lege la întrebarea pusă de Iisus a fost foarte grăitor. El nu a putut spune „samaritean”, ci simplu „acel care a avut milă”. Cel care întreabă: „Cine e aproapele meu”? se gândește la cei din jurul său (la alții), într-o lume dominată de împărțirea bunurilor. Poate cineva pune limite și să hotărască cine va fi ajutat și cine nu? Noi și alții „avem grijă de aproapele”, gândind ca ajutorul nostru să fie îndreptat spre legături de familie sau de prietenie – lucruri bazate pe lege, drepturi, legături de sânge, cultură și tradiție.

Înțelesul parabolei Mântuitorului Iisus ne trimite – departe de legăturile condiționate de legi și cultură – la o viață a iubirii autentice: nu trebuie să fii bolnav pentru a afla cine este aproapele, ci simplu fii aproapele celui căzut.<sup>20</sup> Această imagine se potrivește cu cea din parabola Înfricoșatei Judecăți, unde orice următor al Mântuitorului poate ajuta pe toți cei aflați în nevoi (Mt 25, 31-46). Exemplul samariteanului, care a făcut bine fără a ține cont de etnie sau religie, ilustrează cât de autentică e iubirea creștină care nu ține cont de religie, etnie sau deosebiri culturale. Porunca iubirii lui Dumnezeu și a iubirii aproapelui ca pe propria persoană stă la baza eticii și teologiei creștine.

Prima poruncă își are originea în străvechea *Shema* (Deut 6, 4-5) – declarație de bază din tradiția evreiască. A doua e repetată de Sf. Pavel, care spune că porunca iubirii aproapelui – ca pe tine însuși – este un rezumat al întregii învățături morale din Vechiul Testament (Rom 13, 8-10; Gal 5, 14), numită și „lege împărătească” în exprimarea creștină apostolică (Iacob 2, 8). Uimitor în parabola prezentată este că iubirea propovăduită de Iisus nu face deosebiri, devenind nemărginită.

---

<sup>19</sup> Arhim. SERAFIM PAPACOSTA, *Parabolele Domnului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 255.

<sup>20</sup> Pr. prof. dr. VASILE MIHOC, *Predici exegetice la duminicile de peste an*, Editura Teofania, Sibiu, 2001, p. 187.



## 2. Influențe veterotestamentare

Textele citate de învățătorul de lege (Deut 6, 5 și Lev 19, 18) fac parte din „*Shema Israel*”, rugăciunea spusă de două ori pe zi, care amintea evreilor să iubească pe Dumnezeu și să se supună legămintelor încheiate cu părinții lor.<sup>21</sup> Textul lucanic dă amploare acestei porunci, adăugând expresia: „*din tot cugetul tău*”. A doua poruncă provine din codul sfințeniei (Lev 17-26) și cere iubirea aproapelui ca pe sine,<sup>22</sup> uneori aproapele fiind și străinul care locuia temporar în teritoriul Palestinei (Lev 19, 34; Deut 10, 19), dar în niciun caz samaritenii și popoarele păgâne.<sup>23</sup>

Cele două porunci au fost unite (mai precis textele veterotestamentare), prin tehnica *gezerah shawah* (unirea a două texte pe baza unui cuvânt cheie), termenul fiind ἀγαπήσεις. La Luca aceste două porunci nu mai repetă cuvântul ἀγαπήσεις. Răspunsul lui Iisus privind aproapele<sup>24</sup> reprezintă un comentariu la Lev 19, 18, în parabolă prezentând aluziv compasiunea samaritenilor (II Cron 28, 8-15)<sup>25</sup> și mila lor (Os 6, 6-9), dar în manieră fariseică. Versiunea lucanică este alăturată la Deut 6, 5 pe baza poruncii iubirii ἀγαπήσεις. Διαβολία este „cugetul”, care are alt înțeles decât gândirea. Luca folosește aceste termen, pentru a preciza că inima, sufletul și puterea sunt realități potențate de lucrarea cugetului.<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> J. KILGALLEN, *The Plan of the NOMIKOS (Luke 10, 25-37)*, în *New Testament Studies* 42, 1996, p. 615-619.

<sup>22</sup> Nu poate fi vorba de iubirea „ca pe un om asemenea ție”, ci de sensul dat aproapelui, ca fiind cel de un neam cu iudeul. Expresia „ca pe unul asemenea ție”, susținută de J.D.M. DERETT, *Love the Neighbour as a Man Like Thyself?* în *Expository Times* 83, 1971, p. 55-56 are sens mai general și oarecum antitetiv cu noțiunea de „aproape” din Vechiul Testament.

<sup>23</sup> J. D. M. DERETT, *Law in the New Testament*, London, 1970, p. 212, citează din b. Sanh. 57a, care prevede neamestecarea cu samaritenii. Noțiunea de „aproape” avea o extensie diferită la farisei (In 7, 49) și la esenieni „iubește pe toți fiii luminii (membrii comunității)... și urăște pe fiii întunericului”, cf. IQS 1.9-10; IQM 1.1 apud J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, vol. II, col. Anchor Bible 28, Doubleday, New York, 1985, p. 1211.

<sup>24</sup> W. R. STEGNER, *The Parable of the Good Samaritan and Leviticus 18, 5*, Lanham, University Press of America, 1985, p. 27-38.

<sup>25</sup> F. S. SPENCER, *Chronicles 28, 5-15 and the Parable of the Good Samaritan*, în *Western Theological Journal* 46, 1984, p. 317-349.

<sup>26</sup> Ed. DELEBECQUE, *Études grecques sur l'Évangile de Luc*, Société d'édition „Les Belles Lettres”, Paris, 1976, p. 17.

Comentatorii<sup>27</sup> au remarcat că II Cron 28, 15 are o asemănare izbitoare și a constituit probabil sursa de inspirație pentru parabola Samarineanului milostiv rostită de Mântuitorul Iisus Hristos. Dezvoltând materialul paralel din IV Regi 16, 1-4, textul din II Cronici 28 relatează nenorocirile crudului rege Ahaz și în special înfrângerea zdrobitoare din partea lui Pekah, regele Israelului – „care l-a învins, provocând un mare masacru” (II Cron 28, 5). Dar cea mai mare parte a relatării cărții Cronici privește soarta prizonierilor iudei, despre care se afirmă că ar fi fost aproximativ două sute de mii în total, și că au fost aduși în Samaria cu o mare cantitate de prăzi. La sosirea lor, un profet pe nume Oded întâmpină armata biruitoare cu o muștrare pentru intenția de a înrobi pe locuitorii Iudeii și ai Ierusalimului (II Cron 28, 8-11).

Patru căpetenii efraimite au reușit să convingă armata că o asemenea acțiune va atrage mânia divină; aceiași patru își asumă responsabilitatea să aibă grijă de nevoile prizonierilor: „Și s-au sculat bărbații amintiți mai sus, au luat pe robi și din pradă au îmbrăcat pe toți cei goi, le-au dat haine și încălțăminte, i-au hrănit, i-au adăpat și i-au uns cu untdelemn și pe toți care erau slabi i-au pus pe asini și i-au dus la Ierihon, cetatea finicilor, la frații lor; iar ei s-au întors apoi la Samaria”.<sup>28</sup>

Fără a ține seama de faptul că propria lor armată provocase suferința victimelor, cei patru își asumă responsabilitatea de a aduce alinare, săvârșind un fel de dreptate reparatoare ca act de credincioșie în fața lui Dumnezeu. Elementele asemănătoare cu parabola Domnului Iisus Hristos din Lc 10, 30-37 sunt izbitoare și evidente. Ca și în cazul samariteanului cu victima ce fusese dezbrăcată de îmbrăcămintea sa, căpeteniile samaritene îi îmbracă pe cei goi: acțiunea este subliniată de repetiția הַלְבִּישׁוּ הַיְלָבָשׁוּם („ei au îmbrăcat ...și i-au îmbrăcat”).

Mai mult, ei le dau prizonierilor să mănânce și să bea, îi miruiesc, găsind un ecou în oferirea de „ulei și vin” de către samarineanul milostiv, ca și în generoasa lui ofertă de a hrăni și a găzdui la un han apropiat. În ambele cazuri, nefericitele victime

---

<sup>27</sup> XAVIER LEON-DUFOUR, *La Parabole du semeur*, în *Etudes d'Évangile*, Paris, Editions du Seuil, 1965, p. 216; NAHUM LEVINSON, *The Parables: Their Background and Local Setting*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1926, p. 58-59.

<sup>28</sup> Versiunea sinodală română folosește cuvântul „finic” pentru „palmier”.

sunt transportate pe asini בַּחֲמֹרֵי LXX ἐν ὑποζυγίοις; cf. Lc 10, 34: ἐπι... κτηνος), iar Ierihonul este destinația finală a călătorilor în ambele relatări.

Cea mai evidentă diferență, desigur, este aceea că – în primul caz – cei care oferă îngrijiri sunt israeliți pre-exilici, locuitori ai Samariei, în timp ce în celălalt, forța relatării rezidă din faptul că protagonistul este samaritean, un om cu o identitate etnică și religioasă presupus îndoielnică. Totuși, în aceasta constă esența comparației, pe care comentatorii tind să o treacă cu vederea. Episodul din II Cronici are loc cu doar câțiva ani înainte de deportarea în Asiria a israeliților, cei din urmă fiind înlocuiți – cel puțin potrivit relatărilor evreiești – de coloniști din alte teritorii cucerite (IV Regi 17, 5-6.24-41).<sup>29</sup> În acest fel, relatarea despre generozitatea samaritenilor din II Cronici – ca o formă de pocăință – constituie ultima referire la Samaria în culegerea ebraică de cărți, care se încheie chiar cu această carte; ca și cum ar fi fost un act ultim de bunătate din partea Regatului de Nord – distinct de Regatul Iuda.

Pentru Mântuitorul Iisus, a relata o parabolă ce reamintea un act anterior de „milostenie” (Lc 10, 37), săvârșit de locuitorii nativi ai Samariei, întărește dinamica centrală a parabolei înseși: samariteanul – „străin” în aparență – este în aceeași măsură, dacă nu mai mult, un „israelit” (atât în sens religios cât și geografic); la fel ca și preotul sau levitul, a căror descendență religioasă și etnică nu sunt puse la îndoială.<sup>30</sup> Diferența între textele religioase evreiești și samaritene întărește problema centrală. Samaritenii nu recunosc fragmente din Lege, parte din Prooroci sau Scrieri ca

---

<sup>29</sup> Eveniment relatat și în FLAVIUS JOSEPHUS, *Antichități iudaice*, vol. I, cartea IX, trad. I. Acsan, Ed. Hasefer, București, 1999, p. 510-515.

<sup>30</sup> PHILIP F. ESLER, *Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict: The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory*, în *Biblical Interpretation* 8 (2000) no. 4, p. 337; J.G. GAMMIE (în *Holiness in Israel*, Philadelphia, Fortress Press, 1989, p. 196) face o diferență clară între felurile de curăție cerute profeților, preoților și înțelepților lui Israel: „Pentru profeți era o curăție a dreptății sociale, pentru preoți era o curăție pentru un anume ritual și menținerea purității, iar pentru înțelepți era o curăție ce viza integritatea interioară prin faptele morale individuale”.

având autoritate, deși aceste texte pe care ei le resping mărturisesc că ei rămân slujitori credincioși ai Dumnezeului lui Israel.<sup>31</sup>

Afirmația care susține că II Cron 28, 15 este sursa acestei povestiri nu este, totuși, lipsită de contestări. Gerhardtsson,<sup>32</sup> de exemplu, argumentează că samariteanul îl simbolizează pe Iisus în rolul său de „Păstorul cel bun” din Iez 34 și alte texte similare, poate ca „midraș mesianic” la Lev 19, 18.<sup>33</sup> În același sens, sugestia lui Derrett că parabola reflectă Os 6, 9 și episodul neascultării proorocului din III Regi 13, 11-32, are la bază, doar posibilitatea existenței unor similarități lingvistice și tematice.

Conform metodei de cercetare inițiată de Bakhtin, textele literare fac apel în mod necesar și sunt articulate în lumina contextelor neliterare.<sup>34</sup> În aceeași direcție putem interpreta textul biblic doar ca text format din cuvinte, sau ca text inspirat, cu forme lingvistice plurivalente și polisemantice. Pentru a elucidă sensul cuvintelor este necesară corelarea datelor lingvistice cu cele istorice și sociale. De exemplu, descoperiri arheologice recente pot ajuta la elucidarea cadrului istoric al textului parabolei Samariteanului milostiv din Evanghelia după Luca.

**3. „Untdelemn și vin”.** Observăm faptul că Sf. Luca, în scrierile sale din Noul Testament, își manifestă interesul în ceea ce îi privește pe samariteni, dată fiind frecvența cu care menționează regiunea și pe locuitorii ei (Lc 9, 52; 10, 33; 17, 11.16; Fapte 1,8; 8, 1.5.9.14.25; 9,31; 15,3). Dar această parabolă în special reflectă probabil o cunoaștere particulară a situației samaritenilor în primul secol d.Hr.

Din detaliile narative ale parabolei aflăm următoarele:

---

<sup>31</sup> Pr. asist. VASILE MIHOC, *Samaritenii*, în Mitropolia Ardealului, XXV (1980), nr. 7-9, p. 627-628.

<sup>32</sup> BIRGER GERHARDSSON, *If we Do not Cut the Parables Out of Their Frames*, în *New Testament Studies* 37, (1991), no. 3, p. 325.

<sup>33</sup> CLAUD WESTERMANN, *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 95. Pe aceeași temă discută și DAVID STERN, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 28-43.

<sup>34</sup> MIKHAIL BAKHTIN, *The Problem of Speech Genres*, în *Speech Genres and Other Late Essays*, Caryl Emerson & Michael Holquist (eds.), Slavic Series 8, Austin, University of Texas Press, 1986, p. 91.

Mai întâi, samariteanul „călătorind” (ὁδεύων) transportă ulei și vin cu el. El aplică aceste leacuri tradiționale<sup>35</sup> la locul atacului; numai ulterior el transportă victima la un han de la marginea drumului. În al doilea rând, samariteanul este însoțit de propriul său animal: τὸ ἴδιον κτήνος. Deși κτήνος poate însemna un „animal de călărit” (ca în Fapte 23, 24), se poate referi și la un „animal de povară”, un asin sau un măgar. În al treilea rând, aceasta permite ca povestitorul să-l prezinte pe samaritean ca fiind însoțit de bunuri pentru care avea nevoie de un animal de povară. În al patrulea rând, bărbatul are asupra sa o sumă de bani. Cu toate că acest aspect nu este surprinzător în sine, călătorul își ia angajamentul de a plăti cheltuielile ulterioare, neprecizate. În al cincilea rând, samariteanul pare să se îndrepte în direcția Ierihonului.<sup>36</sup> Deși,

---

<sup>35</sup> JOACHIM JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, p. 244. *Cartea Jubileelor* alege grâul, vinul și uleiul de măsline ca alimentele cele mai potrivite achitării zeciuiei și dobândirii curăției (32, 10-15). Pentru că uleiul era un produs de calitate, însă datorită procesului îndelungat de producție ce îl expunea diferitor factori contaminatori și pentru că uleiul păgân era adesea asociat cu practicile și riturile idolatre, mulți evrei considerau uleiul o și mai mare sursă și un mediu propice contaminării decât alte lichide. Evitarea contactului cu uleiul păgânilor era o problemă chiar și pentru cei care nu respectau întru totul practicile evreiești. Afirmăția lui Iosif Flaviu că esenienii evitau folosirea uleiului direct pe piele (Flavius Josephus, *De bello* 2.8.3) nu este o surpriză. Nu numai uleiul din surse externe ar fi constituit un potențial contaminant, ci și uleiul curat în contact cu pielea ar fi crescut acest risc, chiar prin calitatea lui de a fi transmisător și amplificator al necurăției. În legile rabinice, învinuirile privitoare la folosirea uleiului sunt mult mai elaborate decât cele privitoare la celelalte lichide în general. Precauții susținute erau necesare în timpul producției de ulei de măsline tocmai pentru a-i asigura calitatea și puritatea (*m. Tohoroth* 9-10). La presele de ulei era pusă o strajă care să oprească intrarea vreunei persoane necurate (*b. Berakoth* 62a). Uleiul produs în condiții bune de igienă era contaminat chiar și prin contactul unui străin în timpul transportului (*b. Hagigah* 25a). De aceea legea rabinică tratează adesea uleiul și vinul cu aceeași seriozitate din cauza pericolului de a fi întinat în timpul procesului de producție sau de transport ori depozitare (*m. Hagigah* 3.4; *t. Hagigah* 3.30-32; *b. Hagigah* 25a; *m. Middoth* 2.5; *b. Shabbat* 17a), cf. RANDALL D. CHESNUTT, *Perceptions of Oil in Early Judaism and the Meal Formula in Joseph and Aseneth*, în *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 14 (2005), p. 113 ș.u.

<sup>36</sup> ROBERT C. TANNEHILL (*Luke*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 183) afirmă: „În contextul narativ al Sfântului Luca, întâlnirea cu Iisus și cu ucenicii Lui din satul samaritean (9, 52-56) ar fi produs așteptări negative din partea

Luca precizează direcția de mers doar pentru victimă („coborând de la Ierusalim la Ierihon”, v.30) și preot („coborând pe calea aceea”, v. 31), paralelismul narativ sugerează același lucru pentru levit și samaritean. În al șaselea rând, cel din urmă intenționează să se întoarcă pe aceeași cale: vorbele sale „la întoarcerea mea” – ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με – sunt elocvente, mai mult decât condiționalul (în evident contrast cu ὅτι ἂν προσδαπανήσης – „ce vei mai cheltui” – adresat gazdei). Acest drum nu este unul oarecare; este unul primejdios, unde aveau loc dese atacuri de λησταις - tâlhari.

Ce ar putea determina un Σαμαρίτης, adică un locuitor al Samariei,<sup>37</sup> să planifice un asemenea itinerar? Explicația cea mai coerentă și cuprinzătoare este aceea că parabola prezintă un negustor samaritean de ulei și vin călătorind pe o rută comercială obișnuită, ceea ce justifică marfa, animalul, accesul la bani, destinația lui probabilă și întoarcerea programată.<sup>38</sup> Deși această sugestie nu este deloc nouă, ea își găsește o confirmare importantă în cercetările arheologice recente.

**3.a. Untdelemn/ulei.** Scriptura ebraică a Vechiului Testament folosește termenul שֶׁמֶן, de la rădăcina verbului שָׂמַן – a fi gras, de peste 200 de ori, הַיַּזְבֵּן – ulei proaspăt de măslină.<sup>39</sup> Mai este folosit și termenul תֵּן care desemnează măslinul și fructul măslinii.

---

cititorilor. Pentru a evita ostilitatea față acest samaritean Mântuitorul îl prezintă ca arătând milă pentru muribund”.

<sup>37</sup> În privința terminologiei adecvate și a dificultăților istorice, a se vedea JOHN P. MEIER, *The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What Can Be Said?*, în *Biblica* 81 (2000), p. 204-227. Observația lui Meier (p. 225) că, atunci când călătoreau din Galileea, drumul prin Perea și până la Ierusalim prin Ierihon era „o cale obișnuită pentru pelerinii evrei ce doreau să evite ostilitatea samaritenilor”, sugerează o ironie dramatică, atunci când Iisus îl plasează pe samaritean chiar pe acest drum.

<sup>38</sup> JURGEN ZANGENBERG, *Between Jerusalem and the Galilee: Samaria in the Time of Jesus*, în *Jesus and Archaeology*, J. H. Charleworth (ed.), Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, 2006, p. 402; 411. Drumurile comerciale frecventate de samariteni duceau din nord spre sud de la Gofna/Jifna spre Lida și Ramataim până la Antipatris, iar de la Gofna se intersecta spre est cu drumul ce duce la Ierihon și mai departe la Esbus. Pe acest drum se pare că Mântuitorul plasează căderea omului din parabola Samarineanului milostiv.

<sup>39</sup> Art. *Huile* în *Dictionnaire de la Bible*, 3eme tome, G-K, publie par F. VIGOUROUX, 2 eme edition, Paris, Letouzey et Ane Editions, 1910, coll. 770-777.

Așezată în zona mediteraneană, Tara Sfântă era renumită pentru producerea unui ulei de măsline nerafinat, presat la rece în teacuri de piatră. Produsul filtrat din presarea măslinelor întregi era exportat mai ales în Egipt și zonele din Orientul Apropiat, calitatea acestuia fiind superioară datorită abundenței arborilor de măslin și a modului de prelucrare.<sup>40</sup> În Vechiul Testament găsim mărturii frecvente despre ulei, alături de lichide precum vin, apă, lapte și miere, evidențiind bunăstarea cu care Dumnezeu încununează pe cei fideli Lui. Astfel, în Deut 8, 9 pământul lui Israel este „pământ unde sunt măslini, untdelemn și miere”, pentru fidelitatea față de Dumnezeu a locuitorilor săi, iar în momentul îndepărtării de calea Domnului, măslinii nu-și mai oferă uleiul lor (cf. Deut 28, 40; Mih 6,15; Agheu 1, 11). Între produsele vândute în portul Tyr se număra și uleiul (Iez 27, 17), iar Solomon răsplătește munca lucrătorilor lui Hiram cu 20 de core, adică peste 6000 de litri de ulei de calitate. Și Zorobabel răsplătește munca celor din Tir și Sidon, care au adus lemn de cedru din Liban cu ulei de măsline (cf. I Ezdra 3, 7). David avea între administratorii domeniilor regale pe Ioaș, care gestiona magaziile de ulei regale (cf. I Cron 27, 28). Noul Testament amintește de iconomul necredincios care scade din datoria către stăpân beneficul său în ulei și făină (cf. Lc 16, 6). Bogăția simbolică a Babilonului este exprimată de Apoc 18, 13 prin abundența untdelemnului. Găsim uleiul amintit alături de vin în Apoc 6, 7, în momentul deschiderii celei de-a patra peceti, când un glas interzice amestecarea vinului cu uleiul. Uleiul era folosit ca aliment, dar și ca medicament.<sup>41</sup> În prepararea hranei, uleiul înlocuia grăsimea și untul; numeroase produse erau pregătite din amestec de făină și ulei (Exod 29, 2; Lev 2, 4, 6; 6, 15; și chiar din amestec de ulei, miere (II Regi 13, 7-8). În vremea secetei din timpul profetului Ilie, puținul untdelemn și făina ce le avea femeia din Sarepta au fost înmulțite, prin minune divină, pentru subzistența celor trei credincioși din casa aceea (III Regi 17, 12). De asemenea, pronia divină sprijină pe femeia sărmană a unui profet, prin Elisei care înmulțește uleiul în casa ei (IV Regi 4, 1-8).

---

<sup>40</sup> Art. *Oil* în *The Westminster Dictionary of the Bible*, JOHN. D. DAVID (ed.), Westminster Press, London, 1944, p. 436.

<sup>41</sup> Art. *Olive* în *Eerdmans Dictionary of the Bible*, DAVID NOEL FREEDMAN (ed.), Eerdmans, Grand Rapids, 2000, p. 984.

Uleiul era folosit în lampă pentru iluminare în timpul nopții, sau era păstrat ca rezervă în vase ce atârnau lângă lampă (Mt 25, 3.4.8). Fiind simbolul bucuriei, uleiul era folosit pentru înfrumusețarea pielii (Deut 28, 40; IV Regi 4, 2; Iez 16, 18; Ps 22, 6; Istoria Susanei 1, 17) sau a părului (Mt 6, 17; 26, 7).

Pentru uzul medicinal uleiul de măsline era folosit mai ales datorită proprietăților de calmare a durerilor, cât și pentru îngrijirea rănilor: „totul este numai plăgi, vânătăi și răni pline de puroi, necurățate, nemuiate cu untdelemn și nelegate” (Is 1, 6). Mântuitorul Hristos când trimite ucenicii la propovăduirea de probă (Mc 6, 7-13; Lc 9, 1-6) îi îndeamnă să vindece pe bolnavi, folosind ca element curativ și ungerea cu ulei (Mc 6, 13: „...și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau”). Uleiul nu era doar element curativ în sine, ci însoțit de alte curative naturale și rugăciuni sporea eficacitatea vindecării. Folosirea uleiului în relație cu rugăciunea ne amintește din Vechiul Testament de ungerea locurilor teofanice (Gen 28,18; 35,14), de jertfa închinată lui Dumnezeu la Cortul și Templul sfânt (Exod 29, 2. 23; Lev 2, 1-6; 9, 4; 23, 13, Num 15, 4.6.9; 28, 5.9.28; 29, 3.14) și de consacrarea arhiereului și a preoților (Exod 29, 7.29; Lev 8, 12; Num 35, 25; Ps 132, 2), precum și de sfințirea vaselor cultice (Exod 40, 9-11; Lev 8, 10-12). Un act de consacrare se săvârșea și asupra regelui din Israel, prin turnarea din cornul cu untdelemn sfințit (I Regi 10, 1 și 16,1; II Regi 1, 21 și 2, 4, Ps 88, 20; III Regi 1, 39; IV Regi 9, 1, 6; 11, 2; 23, 30). Bindecuvântarea se revărsa prin ulei în mod invers de cum se revărsa blestemul, pătrunzând până în adâncul ființei umane (cf. Ps 108, 17). De aceea untdelemnul este numit „al bucuriei” (Ps 44, 9) pentru cel credincios Domnului, iar răutatea sufletească produce alunecare și dezbinare (cf. Prov. 5, 3-4).

Noul Testament folosește cuvântul „ulei” atunci când amintește de mandatul ucenicilor de a vindeca și unge cu untdelemn (Mc 6, 13), de ungerea femeii păcătoase din casa lui Simon leprosul (Lc 7, 46), de ungerea rănilor prin samarineanul milostiv (Lc 10, 34), de anularea unei datorii în ulei prin iconomul nedrept (Lc 16, 6), de „untdelemnul bucuriei” (în Evr 1, 9 citând Is 61, 3), de uleiul ungerii celui bolnav (Iac 5, 14) și de untdelemnul fără preț din Apoc 6, 6.



**3.b. Pentru vin** există cuvintele ebraice יַיִן (Gen 9, 21; 40, 11), סַרְסַר sau כַּב (Is 1, 22; Naum 1, 10), פָּרָה (pentru vin nefiltrat) (Ps 74, 8), פָּרָהּ (Prov 23, 30; Is 65, 11) și פִּלְסָה (Pilde 9, 2, 5) pentru vinul amestecat cu mirodenii.<sup>42</sup> Cuvântul vin a fost tradus în limba greacă prin γλεύκος (Os 4, 11; Mt 26, 29; Lc 5, 39). Vinul a fost folosit pentru consum intern dar și pentru uz extern (Prov 31, 6; Lc 10, 34; I Tim 5, 23), iar vinul amestecat cu apă era băutura răcoritoare folosită în mod curent în zona mediteraneană. Dintre cele trei elemente care evidențiau bogăția dată de Dumnezeu poporului ales, alături de miere și grâu se afla vinul (Ps 103, 16; Prov 4, 17). Consumul excesiv de vin era condamnat de evrei, iar faptul că Mântuitorul a fost asimilat cu băutorii de vin în Lc 7, 34 nu trebuie privit ca formă de patimă ci ca mod de socializare specific lumii greco-romană.<sup>43</sup> Vinul, după Cina de Taină, când Mântuitorul a rostit cuvintele: „Acest pahar este Legea cea nouă, întru Sângele Meu, care se varsă pentru voi” (Lc 22, 20) devine elementul euharistic ce înlocuiește jertfele sângeroase din cultul iudaic, pentru creștini fiind elementul jertfei nesângeroase. Capacitatea vinului consumat în exces de a întuneca mințile este amintită în I Tim 3, 8 și 5, 23, slujitorii bisericești fiind avertizați de pierderea credibilității lor. Desfrânarea cetății Babilonului, din Apoc 17, 2 și 18, 3 este expusă ca o îmbătare cu vin.

Cele două curative amintite în Parabola Samarineanului milostiv (Lc 10, 34) se mai regăsesc alăturat în Apoc. 18, 13, ca elemente comerciale vitale în antichitate.

**3.c. Importanța comercială a uleiului și a vinului pe piața din Ierusalim** este de la sine înțeleasă, atât pentru Templu cât și pentru numeroasa populație a orașului. Ierihonul era un centru comercial înfloritor, strâns legat atât de numele lui Irod cel Mare cât și de cel al lui Irod Antipa. Potrivit lui Netzer, „Ierihonul în întregime

<sup>42</sup> Art. *Wine* în *The Westminster Dictionary*, p. 640-641.

<sup>43</sup> Pr. dr. ILIE MELNICIUC PUICĂ, *Parabolele Evangheliei după Luca – aplicații exegetice*, Ed. Performantica, Iași, 2010, p. 35-36.

funcționa nu doar ca centru agricol sau ca răscruce de drumuri, ci și ca stațiune de iarnă pentru aristocrația din Ierusalim”.<sup>44</sup>

Vestigiile unui cimitir vast indică prezența unei numeroase populații evreiești în această perioadă.<sup>45</sup>

Samaria era un important centru al comerțului cu ulei și al producției de vin, cel puțin începând cu perioada celui de-al Doilea Templu. Săpăturile de la Qedumim, într-o zonă specific samaritană la vest de Nablus, au dat la iveală o serie de bazine ritualice, utilizate din secolul I până în secolul al VIII-lea d.Hr.; trei dintre acestea fiind situate alături de prese de ulei uzate. Această locație nu este întâmplătoare: „Motivul pentru care presele de ulei și *miqua’ot* erau alăturate se datora probabil faptului că uleiul era folosit în scopuri religioase și de aceea trebuia preparat cu o anumită puritate”. Într-adevăr, faptul că respectiva *miqua’ot* respecta îndeaproape standardele *Mișnei* face posibil ca uleiul să fi fost preparat pentru uzul atât al evreilor cât și al samaritenilor. Desigur, cel care a realizat săpăturile sitului susține că – deoarece din punctul de vedere al evreilor, necurăția rituală a samaritenilor nu ar fi putut fi îndepărtată prin cufundare – *miqua’ot* indică doar faptul că „samaritenii produceau ulei de măsline ritualic curat pentru ei înșiși” și nu obligatoriu pentru evrei, fiind „implicați în exportul de ulei de măsline”.<sup>46</sup> Mai mult, în sprijinul acestei idei mărturiile talmudice atestă producerea de către samariteni a unor bunuri agricole pentru consumul evreilor în perioada tanaitică.

Vestigiile păstrate de la primii locuitori din Samaria de Vest care erau evrei, samariteni sau ne-evrei, oferă o imagine precisă a producției agricole în regiune. De exemplu, atât Hirbet Um Rihan cât și Hirbet Buraq s-au găsit numeroase prese

---

<sup>44</sup> EHUD NETZER, art. *Jericho*, în *Anchor Bible Dictionary*, ed. electronică; J. D. Douglas (ed.), *Dicționar biblic*, Ed. Cartea creștină, Oradea, p. 558-559.

<sup>45</sup> A se vedea RACHEL HACHLILI, ANN E. KILLEBREW et al., *Jericho: The Jewish Cemetery of the Second Temple Period*, Israel Antiquity Reports no. 7, Jerusalem, 1999, p. 166: „Un număr de aproximativ 250.000 de oameni au fost îngropați în acest cimitir din sec. I î.Hr. până în sec. I d.Hr.”.

<sup>46</sup> LENA CANSDALE, *Qumran and the Essenes: a re-evaluation of the Evidence*, Texte und Studien zum antiken Judentum 60, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997, p. 130; INGRID HJELM, *Mt. Gerizim and Samaritans in Recent Research*, în *Samaritans: Past and Present Current Studies*, Menachem Mor & Friedrich V. Reiterer (eds.), Studia Samaritana 5, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2010, p. 31.

comunale de ulei și vin. În cazul ultimei localități, asemenea descoperiri i-au făcut pe arheologi să concluzioneze că „în perioada romană, locuitorii din Buraq produceau mai mult decât aveau nevoie pentru propriul consum și trimiteau cantități mari de ulei și vin la piață”.<sup>47</sup> În aceeași perioadă (secolele I-III d.Hr.) producția de vin și ulei reprezenta o importantă sursă economică pentru Um Rihan, în timp ce așezarea Hirbet Najar deținea o presă de ulei cu o suprafață de aprox. 400 m<sup>2</sup>, cu o capacitate de 300 de litri sau mai mult. O situație similară caracteriza și proprietățile agricole individuale: Qasr e-Lejah – o fermă situată la est de Um Rihan – deținea propriile prese de ulei și vin, ceea ce însemna că uleiul de măsline și vinul erau printre produsele agricole de bază. Concluzia arheologilor este categorică: valoarea economică a viței de vie era hotărâtoare pentru structura economică a regiunii. Doar o mică parte a vinului produs era consumat pe plan local, în timp ce cea mai mare parte era destinată exportului. Astfel, vinul și uleiul de măsline erau componente hotărâtoare pentru economia regiunii.

Nu în ultimul rând, cercetarea arheologică a Samariei – efectuată de Dar – a dezvăluit o rețea extinsă de drumuri rurale, datând probabil cel mai devreme din perioada elenistică și oferind dovezi în sprijinul existenței unui sistem de transport foarte dezvoltat pentru livrarea produselor agricole pe piață, iar aceste produse erau transportate aproape exclusiv cu animale de povară, fără ajutorul carelor de aprovizionare, care ar fi trecut anevoios prin zonele deluroase.

În *Talmud*, schimbările în timp ale atitudinii rabinice față de samariteni sunt indicate de hotărârile diferite privind statutul vinului samaritean: „Până la mijlocul celui de-al doilea secol d.Hr. vinul sigilat de un samaritean putea fi acceptat; dar în perioada amareică s-a ajuns la interzicerea lui”. Indiferent de fluctuațiile

---

<sup>47</sup> SHIMON DAR, *Samaria*, în *Anchor Bible Dictionary*, ed. electronică. Cu o capacitate de 5000 de litri, presa de vin din Buraq nu este cea mai mare descoperită: o altă instalație comunală la Tzur Nathan depozita până la 17000 de litri, în timp ce o cisternă de vin descoperită la Hirbet Jem'ein, utilizată până în perioada elenistică, avea 35.000 de litri, cf. SHIMON DAR, *Landscape and Pattern: An Archaeological Survey of Samaria 800 B.C.E.-636 C.E.*, British Archaeological Reports International Series 308, Oxford, 1986, vol. I, p. 149, 151-152.

rabinilor, producția de vin samaritean a continuat în mod similar pe parcursul perioadelor tanaitice și amoreice.

În legătură cu acest aspect observăm – de la Ioan 4, 9 – că ucenicii lui Iisus Hristos merg să cumpere de mâncare într-un sat samaritean, în detrimentul generalizării că „evreii să nu se amestece [συγχρωταί = să stea împreună la masă] cu samaritenii!”<sup>48</sup>

Dovada literară și materială susține astfel argumentul că descrierea samariteanului din parabolă ar fi adus aminte unui ascultător din secolul întâi mai degrabă de imaginea unui negustor călătorind cu măgarul său decât, de exemplu, de faptul că uleiul și vinul în discuție erau pentru propriul consum al bărbatului. Deși nu este o personalitate marcantă, negustorul este probabil o imagine familiară, îndeplinind un rol pentru care samaritenii de atunci și cei din generațiile următoare au fost bine cunoscuți, în ciuda tensiunilor continue între comunitățile evreiești și samaritene.

Hipocrat în seria de tratate numită Corpus-ul hipocratic, are numeroase recomandări pentru combinația de vin și ulei. Pornind de la premisa că orice suferință are cauze naturale, a fundamentat diagnosticul medical pe experiență și observație, în sec. IV î.Hr. Hipocrat a studiat combinarea celor două elemente alimentare, deoarece vinul conține suficient alcool pentru a fi folosit ca antiseptic. El recomanda ca rănilor să fie întâi dezinfectate prin tamponare cu vin și apoi unse cu ulei pentru a tempera usturimea rănitului. Vinul ajuta la curățirea și reducerea dezvoltării bacteriilor, în timp ce uleiul proteja de infecții din exterior.<sup>49</sup>

Sfântul Luca amintește de folosirea acestor elemente în tratamentul medical extern, mai ales că profesia sa era aceea de medic.

#### **4. Între Ierihon și Ierusalim** victima din parabola lucanică – aparent neînarmată – cade pradă aceluiași ληστὰς (Lc 10, 30).<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Pr. prof. dr. VASILE MIHOC, *Sfânta Evanghelie de la Ioan. Introducere și comentariu, vol. I*, Ed. Teofania, 2003, p. 95.

<sup>49</sup> GEORGE M. GEORGE, *Hipocrate se amuză*, Ed. Medicală, București, 1980, p. 84.

<sup>50</sup> C.F. EVANS (*St. Luke*, London, SCM, 1990, p. 657) notează că Ierihonul este primul oraș menționat de Luca în secțiunea călătoriei spre patima Sa de la Ierusalim (Lc 9, 51-19, 48), nefiind așezat pe traseul obișnuit pe care iudeii îl

Dacă acesta are sau nu bani este neclar: Luca precizează doar că omul a fost bătut și jefuit de îmbrăcăminte înainte de a fi lăsat pe jumătate mort (καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπὸ πολλῶν ἀφείοντες ἡμιθανῆ). La prima examinare, chiar și numai îmbrăcăminte sa pare să constituie un motiv suficient pentru un atac violent. Cu ce era așadar îmbrăcată victima?

Sfântul Evanghelist Luca nu își alege vocabularul în mod întâmplător întrucât, în cele două cărți ale sale, îmbrăcăminte este un indicator credibil al bogăției și al statutului social sau al lipsei acestora. Astfel, de exemplu, Iisus întreabă mulțimile cu privire la Ioan Botezătorul, cel înveșmântat săracios: „Dar ce-ați ieșit să vedeți? Oare om îmbrăcat în haine moi? Iată, cei ce poartă haine scumpe și petrec în desfătare sunt în casele regilor”.<sup>51</sup> Astfel este zugrăvit Irod Agripa I cu ocazia ultimei și spectaculoasei sale apariții publice din Cezareea: „Și, într-o zi rânduită, Irod, îmbrăcându-se în veșminte regești [ἐνδυσάμενος ἐσθῆτα βασιλικήν], a luat loc la tribună și s-a adresat lor” (Fapte 12, 21). În mod asemănător, omul bogat la a cărui poartă Lazăr zace înfometat este „îmbrăcat în purpură și țesături fine [ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον]” (16, 19; cf. Fapte 16, 14). Și mai familiare sunt poruncile tatălui în privința fiului risipitor: „Aduceți repede cea mai bună haină [στολὴν τῆν πρῶτην] și îmbrăcați-l” (15, 22).

**5. Fără veșminte.** Paralela oferită de Lc 6, 29 (Mt 5, 40) sugerează că victima dezbrăcată și bătută poate fi asemănată unuia dintre proprii discipoli ai lui Iisus, pe care îl așteaptă o soartă similară: „Celui care te lovește peste obraz, întoarce-i și pe celălalt; și pe cel ce-ți ia haina [τὸ ἱμάτιον], nu-l împiedica să-ți ia și cămașa [καὶ τὸν χιτῶνα]”. Dar pe lângă Iisus Însuși (Lc 22, 63-64), doar Pavel și Sila au fost supuși dezbrăcării și bătăii (Fapte 16, 22-23). Îmbrăcăminte personală în sine nu poate defini viața ucenicilor, întrucât informează despre un statut social și economic<sup>52</sup> trecător:

---

parcurgeau din Galileea în Iudeea. Doar coroborând datele cu Mc 10, 1 ș.u. vom putea înțelege dacă Hristos rostea parabola din preajma locului unde se produsese tâlhăria sau nu.

<sup>51</sup> Lc 7, 25 (comparat cu prezentarea mai simplă de la Mt 11, 8) nu precizează de fapt veșmântul lui Ioan, alegând să excludă informația oferită de Mc 1, 6.

<sup>52</sup> DAVID BUTTRICK, *Speaking Parables: A Homiletic Guide*, Louisville,

„Nu vă îngrijorați despre viața voastră, ce veți mânca; sau pentru trupul vostru, cu ce vă veți îmbrăca. Viața este mai mult decât hrana și trupul decât îmbrăcămintea” (Lc 12, 22-23; Mt 6, 25).

Întrucât parabola Samarineanului milostiv se sfârșește când omul bolnav este îmbrăcat adecvat, reiese că îmbrăcămintea arată ordinea interioară și modul de integrare socială a celui tâlhărit. Evanghelia a treia folosește același verb pentru reprezentarea ucenicilor după învierea Mântuitorului, când potrivit cuvintelor Sale: „Eu trimit peste voi făgăduința Tatălui Meu; voi însă ședeți în cetate, până ce veți fi *îmbrăcați* [ἐνδύσθητε] cu putere de sus” (24, 49; cf. 12, 28). Într-adevăr, chiar și îmbrăcămintea fizică poate servi drept mijloc pentru puterea divină, atât în cazul Mântuitorului Iisus Hristos (Lc 8, 44; Mt 9, 20-21), cât și al Apostolului Pavel (Fapte 19, 12).

Croindu-și hainele după modelul celor purtate de neevrei, evreii palestinieni au respectat convențiile vestimentare, indicând clar diferențele dintre bărbat și femeie și dintre categoriile sociale superioare și inferioare. De fapt, așa cum a arătat A. I. Baumgarten cu privire la esenieni, îmbrăcămintea caracteristică în Palestina – nu mai puțin decât în restul lumii mediteraneene – oferea un mijloc esențial de semnalare a diferențelor sociale, bazate pe avere, clasă sau credință religioasă.<sup>53</sup> Purtarea filacteriilor și a ciucurilor, așa cum se menționează în Evangheliile (Mt 23, 5), după cele stabilite de Tannaim, servește ca dovadă în această privință, întrucât asemenea caracteristici îl diferențiau pe cel ce respecta tradițiile atât de *'am ha-aretz'* cât și de neevrei. Scrisoarea lui Aristeia – în apologia pentru identitatea evreiască vis-à-vis de neevrei – susține că „prin îmbrăcămintea noastră [Dumnezeu] ne-a dat un semn distinctiv ca amintire [καὶ ἐκ τῶν περιβολαίων παράσημον ἡμῖν μνείας δέδωκεν]” (*Let. Aris.*158).<sup>54</sup>

---

Westminster John Knox Press, 2000, p. 182.

<sup>53</sup> A. I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 55, Leiden, 1997, p. 12.

<sup>54</sup> JAMES H. CHARLESWORTH, *Letter of Aristeas*, în *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York, London, Toronto, Sydney, Auchland, Doubleday, 1983, p. 7-35.

**a. Cărturarii.** Iisus relatează parabola Samarineanului milostiv unui νομικός sau învățător de lege, echivalentul lucanic al unui γραμματεύς, care conform Lc 20, 46 (Mc 12, 38) purta στολαῖς pentru a determina recunoașterea sa publică. Potrivit Mt 23, 27, Iisus îi numește pe cărturari și farisei în mod asemănător τάφοις κεκοιλαμένοις (morminte văruite). Contrastul implicit dintre aspectul exterior și realitatea interioară sugerează – literal – că aceștia se îmbracă în alb; și, metaforic, că veșmintele lor nu sunt un semn al sfințeniei sau al purității, ci trădează o descompunere morală profundă. Cu alte cuvinte, toate cele trei Evanghelii sinoptice indică faptul că hainele distinctive ale cărturarilor sunt un semn al statutului social.

**b. Preoții.** Structura socială a iudaismului palestinian din perioada celui de-al Doilea Templu avea un pronunțat caracter ierarhic, adică stratificat potrivit funcției religioase și autorității. Astfel, orice îmbrăcăminte distinctivă din partea membrilor ierarhiei de la templu exprima o semnificație socială dar și una simbolică. Predominanța inului în descrierile biblice și postbiblice ale vestimentației preoților (de ex. Exod 28, 5-42; 39, 2-29; Lev 16, 4, 32; *Let. Aris.* 87) indică o preferință pentru hainele albe, simbolizând puritatea și sfințenia celui care le poartă. Inul nu putea fi vopsit într-un mod mulțumitor prin tehnicile antice, așa că era lăsat în culoarea lui naturală albă sau „argintie”. În mod similar, Luca a dedus că preotul din parabolă purta veșminte albe, întrucât Fapte 23, 3 pare să sugereze același lucru.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Art. *Prete*, în *DEB*, p. 1044. În Fapte 23, 3 Apostolul Pavel răspunde unei lovituri peste gură, primită de la un slujitor, numindu-l pe Anania τοῖχε κεκοιλαμένε „perete văruit”. Totuși, atunci când este acuzat pentru insultarea Marelui Preot, Pavel își cere de îndată iertare, explicând faptul că nu a cunoscut adevărata identitate a lui Anania - cf. Pr. dr. ILIE MELNICIUC-PUICĂ, *Utilizarea Vechiului Testament în scrierile lucanice*, Editura Performantica, Iași, 2005, p. 169-170. Aceasta presupune, mai întâi, că Anania este îmbrăcat într-un mod care nu-l diferențiază de restul membrilor sinedrului; și, în al doilea rând, că este înveșmântat în alb (asemănător acestora). Așadar, potrivit Fapte 23, preoții din sinedriu – din care fac parte fariseii și saducheeii (23, 6; cf. 5, 27, 34) – poartă culoarea alb atunci când nu participă la serviciul divin sau la sacrificii. Astfel este pe deplin plauzibil – dat fiind simbolismul culorii – ca același lucru să fie valabil pentru casta preoțească în general.

**c. Leviții.** Stilul vestimentar al levitului, care era în trecere, este mai puțin definit. În general, putem observa – împreună cu Stern – că „exista o luptă repetată pentru prestigiu între preoți și leviți în perioada celui de-al Doilea Templu”;<sup>56</sup> pe lângă sentimentul acut al ierarhiei dobândit de diferitele ranguri de leviți. Relatarea indignată a lui Iosif Flaviu în legătură cu zeciuiala datorată preoților (*Ant.* 20.179-181) pare să exemplifice o rivalitate vădită. Importanța îmbrăcăminteii pentru membrii acestei caste a clerului inferior este indicată de solicitarea lor (probabil în jurul anului 64 d.Hr., la sfârșitul guvernării lui Albinus) ca Irod Agripa al II-lea să le acorde dreptul de a purta veșminte de in (λινθήν στολήν) asemănătoare cu cele purtate de preoți (*Ant.* 20.216-218). Este posibil ca aceasta să se refere la vestimentația specific liturgică, cu atât mai mult cu cât au solicitat acest privilegiu cântăreții de la templu, și, ca un lucru subînțeles, ușierii.

**d. Samaritenii.** Descrierea Sfântului Luca – cu referire la samariteni – ca la „străini” (17, 18: ὁ ἀλλογενὴς οὗτος) sugerează, totuși, asemănări semnificative ale practicilor religioase între evreii și samaritenii din perioada romană. Într-adevăr, faptul că samaritenii erau cunoscuți pentru sânguința lor halakică este semnalat de dictonul adeseori citat al lui R. Simon ben Gamaliel (165 d.Hr.): „Samaritenii sunt mult mai scrupuloși decât Israel în respectarea poruncilor pe care le păstrează”; și de cel al lui Rabi Akiba (135 d.Hr.): „Samaritenii sunt adevărați prozeliți, iar preoții din rândul lor adevărați preoți”.

Acest fapt este confirmat, pe de o parte, de asemănarea *תאריך* samaritene cu normele *Mišnei* și, pe de altă parte, de punctul de vedere înregistrat de *t. Miqwa'ot* 6, 1 și *j. 'Abodah Zarah* 5, 4 că „teritoriul samaritean este pur, *miqwa'ot*; sălașurile și căile lui sunt curate”.

---

<sup>56</sup> DAVID STERN, *Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen*, în *Parable and Story in Judaism and Christianity*, Clemens Thoma & Michael Wyschogrod (eds.), New York, Paulist Press, 1989, p. 62.



Separarea dintre evrei și samariteni a fost un proces istoric îndelungat, ultimii alcătuiindu-și identitatea religioasă și tradițiile specifice prin secolele IV-II î.Hr.

Exegeza specific samariteană asupra Deut 6, 8-9 și 11, 18-20, referitoare la porunca „să-L iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta”, nu se concretizează doar la folosirea filacteriilor și a *mezuzot*-ului, ci și prin aplicarea în practică mai înțeleaptă a textului din Deut 6, 4-5 (cf. Lc 10, 27). Modul de confecționare al *mezuzah*-ului era fidel, literal; de ex. o piatră cioplită atârnată pe un perete interior.

În ceea ce privește îmbrăcămintea, *Targumul samaritean* (care datează din perioada cuprinsă între secolele I și IV d.Hr.) interpretează Lev 19, 19 – interzicerea, זבטעש sau veșminte din amestec de in și lână – ca opreliște de purtare a „îmbrăcămintei «gloatei eterogene» a rebeliunii [וירמם בורברע]”. Potrivit observațiilor lui Lowy, „în urma unei astfel de interpretări este ușor să concluzionezi că aceasta este o aluzie la purtarea de veșminte asemănătoare celor purtate de oamenii care nesocoteau legile lui Dumnezeu”.<sup>57</sup> Dacă samaritenii și-au menținut scrupulele din perioada celui de-al Doilea Templu sau nu depind parțial de data care este atribuită *Targumului* lor, dar erau în orice caz binecunoscuți pentru precizia fără compromisuri în aspectele legate de supunerea față de prescripțiile Torei și, după cum am văzut, exegeza specifică și practica mergeau mână în mână ca bază a delimitării granițelor sociale ale comunității religioase.<sup>58</sup>

Mărturia Sfântului Iustin din Dialogul cu iudeul Trifon<sup>59</sup> privitor la purtarea de ciucuri stacojii (τὸ κόκκινον βάρμυα

---

<sup>57</sup> S. LOWY, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, SPB 28, Leiden, Brill, 1978, p. 464.

<sup>58</sup> Deși e prea devreme pentru ca vestigiile să prezinte importanță pentru investigația noastră, săpăturile de la Peștera I de la Wadi ed-Dâliyah au dezvăluit „numeroase haine (unele brodate deosebit de frumos)”, aparent proprietatea nobililor samariteni fugăriți de armatele lui Alexandru cel Mare în a doua jumătate a sec. al IV-lea î.Hr. În mod surprinzător, unele articole combinau lâna și inul, cf. PAUL W. LAPP & NANCY L. LAPP (eds.), *Discoveries in the Wadi ed-Dâliyah*, ASOR 41, Cambridge, 1974, p. 60-77.

<sup>59</sup> Sf. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialogul cu iudeul Trifon*, în *Apologeți de limbă greacă*, (trad.) Prof. O. N. Căciulă, PSB, vol. 2, Ed. IBMBOR, 1980, p. 142.

περιτιθέναι αὐτοίς), în locul celor albaștri amintiți la Num 15, 37 – dar și *Pentateuhul* și *Targumul samaritean* – sugerează posibilitatea ca drumețul înfățișat în parabola Mântuitorului să fi fost îmbrăcat într-un fel care dovedea originea lui etnică distinctă și identitatea religioasă. Luca însuși considera că samaritenii pot fi recunoscuți vizual, căci Iisus l-a identificat imediat pe leprosul recunoscător (Lc 17, 16-18).

Surprinderea în fața bunătății neașteptate este în opoziție cu descrierea samariteanului într-un rol social și economic familiar (și poate privit cu antipatie): cel de negustor ambulant.<sup>60</sup> Îmbrăcămintea – sau lipsa acesteia – se dovedește un indicator social eronat, „vocea” amăgitoare sau contextul evaluării. În acest sens, relatarea despre nefericita victimă anticipează și ilustrează – sub forma parabolei – scopul cuvintelor lui Iisus din Lc 12, 23, că „viața este mai mult decât hrana și trupul mai mult decât îmbrăcămintea.”

### **În loc de concluzii**

Prin fiecare dintre aceste căi, parabola Samariteanului milosiv reprezintă un apel la implicarea ascultătorului, conform cuvintelor Mântuitorului Iisus. Este ilustrat atitudinea milostivă prin samaritean, în opoziție cu faptele preotului și ale levitului. Apoi sfera cuvântului „aproape” este lărgită prin antinomia-ironică față de evreii care consumă produsele agricole samaritene și totuși îi disprețuiesc pe producătorii acestora. Gestul ungerii și îngrijirii celui căzut între tâlhari depășește barierele religioase, legiferând iubirea cu care ne raportăm la creația lui Dumnezeu. Și, nu în ultimul rând, auditoriul parabolei ia în considerare îmbrăcămintea, în timp ce – probabil – trece cu vederea sau apreciază greșit circumcizia, ca indicator determinant al includerii în legământ.

Parabola – care alătură răspunsurile disparate a trei indivizi, pentru a rezolva situația grea a unui om (τὸς ἴνα ἔμπροσθεν τοῦ ἄνθρωπου,) rănit – deplasează accentul de la identitatea omului rănit la răspunsurile celor trei călători. Deși există o ușoară variație între răspunsurile preotului și levitului, ambele sunt caracterizate

---

<sup>60</sup> MICHAEL P. KNOWLES, *What was the Victim Wearing? Literary, Economic, and Social Contexts for the Parable of the Good Samaritan*, în *Biblical Interpretation* 12, 2, 2004, p. 155-169.

de indiferență și lipsă de compasiune și sunt în contrast cu răspunsul samariteanului.

Prin urmare, se poate spune că motivul pentru care preotul și levitul au trecut mai departe nu era datorat de neputința lor în a-l ajuta pe cel muribund, ci de hotărârea lor de a respecta legile de purificare în extensiunea lor, trecând cu vederea aspectul referitor la aproapele menționat în Lege, la Lev 19, 18. În această pericopă Domnul nostru subliniază în mod repetat importanța faptuirii. Importanța pe care preotul și levitul au acordat-o aspectului vertical al Legii și corelarea deciziei lor de a nu căuta o idee salvatoare cu scopul de a-l salva pe aproapele devin evidente, iar acțiunile lor contrastează cu aceea a samariteanului: „Și el ar fi fost afectat de aceleași reguli privitoare la atingerea unui cadavru pe care preotul și levitul l-ar fi recunoscut ca atare, dar și de porunca iubirii”.<sup>61</sup>

Ceea ce-l distinge pe samaritean de ceilalți doi este faptul că el a ales să respecte aspectul orizontal al legii cu riscul de a se întina și a submina aspectul vertical. Pentru a evita o contradicție de termeni, afirmăm că el a jertfit Legea (un aspect al Legii) pentru a împlini Legea (un alt aspect al Legii).

Sf. Ambrozie al Milanului, tâlcuind în Comentariul la Evanghelia după Luca Pilda Samariteanului spune:

„Aveți grijă să nu fiți dezgoliți, așa cum Adam a fost mai întâi dezbrăcat, lipsit de protecția poruncii cerești și dezbrăcat de haina credinței; numai așa a primit rana mortală căreia i-a căzut tot neamul omenesc, dacă Samariteanul nu ar fi coborât să vindece rănilor mortale. Acest samaritean nu e primul venit: Cel pe care Îl disprețuiește preotul și levitul; El în ceea ce Îl privește nu îi disprețuiește. Nu îl disprețuiți din cauza numelui său de sectă pe cel care interpretându-i numele îl admirați; căci numele Samariteanului înseamnă paznic: Nu este acela despre care se spune: «Cel ce păzește pe prunci este Domnul»? La fel, așa cum este un Evreu după literă, un altul după spirit, așa există un Samaritean dinafară, un altul ascuns. Deci, acest Samaritean care

---

<sup>61</sup> SHARON H. RINGE, *Luke*, WBC, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1995, p. 159; JAMES A. METZGER, *God as F(r)iend? Reading Luke 11:5-13 & 18:1-8 with a Hermeneutic of Suffering*, în *Horizont in Biblical Theology* 32.1, (2010), p. 38.

cobora – «Cel care S-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer a urcat în cer» (In 1, 13) – văzând pe acest om pe jumătate mort, pe care nimeni până atunci nu l-a putut vindeca (ca și pe aceea căreia îi curgea sângele și cheltuisese toată averea la medici), s-a apropiat de el, adică acceptând să sufere cu noi s-a făcut aproapele nostru. Și el îi pansă rănilor, turnând ulei și vin. Acest medic are multe leacuri, prin care are obiceiul să vindece. Cuvântul său este un leac: așa cum prin cuvântările sale leagă rănilor, un altul le oblojește cu ulei, un altul toarnă vin. El leagă rănilor printr-o învățătură mai săracă, El încălzește vindecând păcatul, înțepă precum vinul anunțând judecata.

«Și îl puse pe asin.» Ascultați cum vă așează aici: «Dar El a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat» (Is 53, 4). Păstorul a așezat și el oaia obosită pe umerii săi (Lc 15, 5) Căci «omul a devenit asemenea unui acoperământ» (Ps 48, 13); atunci El ne așează sub haina sa, ca să nu fim precum calul și catărul, pentru a suprima infirmitățile cărnii luându-ne trupul. În sfârșit El ne-a condus la han, pe noi care eram morți; hanul este locul unde se retrag cei care s-au plictisit de un drum lung. Deci Domnul a condus hanul, El care îl ia de pe pământ pe nevoiaș și îl scoate pe sărac din nevoi (Ps 112, 7). «Și el a avut grijă de el», de frică ca bolnavul să nu observe învățăturile pe care le primise. Dar acest samaritean nu avea vreme multă pe pământ: Trebuia să se întoarcă în locul unde El coborâse. De aceea, «în ziua următoare» – care este această altă zi? Nu ar fi aceea ziua învierii Domnului, cea despre care se spune: «Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul» (Ps 117, 24)? – «scoțând doi dinari i-a dat gazdei și i-a zis: Ai grijă de el».

Ce erau acești doi dinari? Poate cele două Testamente, care poartă amprenta pecetii Tatălui veșnic și cu prețul cărora ne sunt vindecate rănilor. Căci noi am fost răscumpărați cu prețul sângelui (I Pt 1, 19), cu scopul de a scăpa din ghearele morții. Deci cei doi dinari – deși nu e deplasat să ne gândim și la monezile din cele patru Evanghelii – hangiul i-a primit. Care? Poate acela care a spus: «Le privesc drept gunoaie, ca pe Hristos să dobândesc» (Filip 3, 8) – pentru a avea grijă de omul rănit. Hangiul deci, e acela care a spus: «Hristos m-a trimis să predic Evanghelia» (I Cor 1, 17).

Hangii sunt aceia cărora li se spune: «Mergeți în lumea întreagă și propovăduiți Evanghelia tuturor» și «oricine va crede și va primi botezul, se va mântui» (Mc 16, 16); da, salvat de la moarte, salvat de la rana pe care i-au făcut-o hoții.

Fericit este hangiuul care poate îngriji rănilor altuia! Fericit cel căruia Iisus i-a spus: «Ce vei mai cheltui, eu – când mă voi întoarce – îți voi da». Bunul cheltuitor care cheltuiește și în plus! Bunul cheltuitor Pavel, ale cărui cuvântări și epistole sunt ca un excedent la suma pe care o primise. El a împlinit mandatul hotărât de Domnul printr-o muncă aproape nemăsurată a sufletului și trupului, ca să ușureze oamenii de bolile grave, oferindu-le cuvântul său. Deci în acest hangiu al acestui han, a recunoscut măgărița ieslea stăpânului său (Is 1, 3) și în care s-au închis turmele de miei, de frică ca lupii lacomi – care se roteau în jurul țarcurilor – să nu ajungă ușor în staul.

El promite, deci, răsplată. Când vei reveni, Doamne, dacă nu în ziua judecății? Căci – deși ești peste tot fără încetare, stând în mijlocul nostru fără să fii văzut de noi – va exista totuși un moment în care oricine Te va vedea revenind. Vei da deci ce trebuie să dai. Fericiți cei care Îl au pe Dumnezeu drept datornic. De-am putea și noi să fim debitori solvabili! De am putea să fim în stare să plătim ceea ce am primit, fără funcția preoției! Cum vei înapoia, Doamne Iisuse?

Ai promis că în ceruri cei buni vor avea o răsplată bogată; totuși, vei da încă de când vei spune: «Bine slugă bună și credincioasă, peste puține ai fost credincioasă, peste multe te voi pune; intră întru bucuria Domnului tău» (Mt 25, 21).

Apoi nimeni nu este mai aproape de Cel care ne-a vindecat rănilor. Să îl iubim ca pe Domnul, să îl iubim ca și pe un aproape. Căci nimic nu e mai aproape de cap ca membrele. Să îl iubim și pe cel care Îl imită pe Hristos. Să îl iubim pe cel care participă la nevoia altuia prin unitatea trupului. Nu rudenția ne face apropiați, ci milostenia; căci milostenia este asemenea naturii: Nimic nu e mai conform naturii ca ajutorarea celui care participă la natura noastră”<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, col. *Sources Chrétiennes*, vol. 52, livre VII, 71-84, trad. G. Tissot, Ed. du Cerf, Paris, 1958, p. 33-36.

**Abstract: „*He Bandaged his Wounds, Pouring on Oil and Wine*” (Luke 10, 34) – *The Parable of the Healing of the Fallen man***

This study deals the Samaritan merciful parable from biblical exegesis perspective, based on biblical archeology and intertextuality connections, highlighting the social aspect of Jesus Savior message. From biblical archeology it's use informations about curative elements used by the Samaritan in healing wounded treatment, clothes typology data and Jericho historical information. For the biblical background of parable it's providing the humanitarian Samaritans episode described in II Chronicles 28:15, and for the social dimension of Christ message are explored references about their over the Gospels. The sequence of St. Ambrosius of Milan from Treaty of the Gospel Luke, added at the end, reflect the dynamic exegesis of patristic Church.

# ELEMENTE DE DOCTRINĂ HRISTOLOGICĂ ÎN TEOLOGIA SFÂNTULUI CHIRIL AL ALEXANDRIEI<sup>1</sup>

Arhim. Drd. IRINEU ION DOGARU<sup>2</sup>

**Cuvinte cheie:** *Teologia Sfântului Chiril al Alexandriei, Revelația creștină, Hristos Mijlocitorul, ideile eretice*

**Keywords:** *The Theology of St. Cyril of Alexandria, the Christian Revelation, Christ The Mediator, the heretical idea*

Toți cercetătorii gândirii religioase a Sfântului Chiril al Alexandriei sunt de acord că opera acestuia s-a hrănit din Revelația creștină, a fost îndrumată de dogma universală și a fost trăită și experimentată în practica liturgică. La el pot fi semnalate nu doar slăbiciuni inerente naturii umane, dar și defecte care lasă să se vadă un caracter dominator, zelul în apărarea evlaviei ortodoxe, dar și o minte luminată, vizibilă în discursurile sale. Și atunci când Chiril le cere călugărilor din pustie să nu-și piardă timpul și energia în căutări dogmatice subtile, în vreme ce el însuși se lansa în controverse interminabile și pasionate, toate acestea erau expresia dorinței sale profunde de a apăra bogăția adevăratei doctrine și de a stabili un acord deplin între credința poporului și teologia savantă. În ciuda aparențelor, el nu s-a angajat niciodată într-un dogmatism abstract, în discuții care să nu aibă legătură cu viața spirituală. Preocuparea lui a fost să mențină legătura între gândire și formulele, între evlavie și viața creștină din Biserica lui Dumnezeu. Așa că în scrierile sale se observă efortul de a evita triteismul care multiplica într-un fel natura divină, modalismul care minimaliza realitatea celor trei Persoane divine, subordinaționismul care voia să stabilească în Dumnezeu întreit o gradație de valori și o ierarhie. Din acest punct de vedere scrierile sale, despre Sfânta Treime, au avut avantajul acumulărilor din trecut și au anticipat sinteza Sfântului Ioan Damaschin, de mai

---

<sup>1</sup> Lucrare de seminar susținută în cadrul cursurilor de doctorat la disciplina Dogmatică, sub îndrumarea IPS prof. univ. dr. IRINEU POPA, care a dat avizul de publicare.

<sup>2</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

târziu. Fără nicio îndoială, la Sfântul Chiril nu aflăm încă expresia „o persoană în două naturi” pentru a exprima misterul inexprimabil al Logosului Întrupat. Aceste tatonări ale autorului, pentru a se apropia de formula dogmatică de la Calcedon, au fost folositoare și meritorii, drept pentru care îi datorăm o afirmație mai clară decât în gândirea lui Origen și a Sfântului Atanasie, ceea ce tehnicienii numesc „*comunicarea însușirilor*”.

Așadar, „unitatea Persoanei” nu era o sintagmă folosită de Sfântul Chiril. Numai atunci când vorbim despre învățătura sa de credință, putem folosi aceasta prin anticipație. Este vorba de o anticipație legitimă, deoarece, pentru a vorbi despre unitatea ființei lui Hristos, Sfântul Chiril se folosește de expresii sensibil echivalente cu aceea care va fi definită la sinoadele de mai tâziu. Este adevărat că în vremea sa, teologia greacă nu avea încă o expresie care să desemneze unitatea celor două naturi în Persoana lui Hristos. Izvorul neînțelegerilor și a cauzelor apoliarianismului și a monofizitismului, aduse împotriva nedrept asupra lui, vin din faptul că episcopul de Alexandria, înșelat și el, ca și Sfântul Chiril, de textele falsificate de Apollinarie, nu era în măsură să recunoască insuficiența termenilor de care se folosea. Cu toate acestea, însă, este o mare bucurie să urmărești învățăturile despre Sfânta Treime și hristologia Sfântului Chiril, chiar dacă acestea au o aprofundare insuficientă.

Prin urmare, „înainte de toate, teologia trinitară a Sfântului Chiril, din *Tezaur și Despre Treimea consubstanțială*, exprimă semnificația mării realități tainice, care a scoate la vedere consecințele și repercusiunile morale ale sălășluirii Treimii în noi. Aceasta ne arată că realizarea prezenței în om și reproducerea în el a chipului lui Dumnezeu, este adevăratul sens al existenței noastre spirituale”.<sup>3</sup> De asemenea, constatăm același lucru în comentariile exegetice unde se remarcă grija Sfântului de a trece de la sensul literal la sensul spiritual, alegoric. Aici, Preasfânta Treime nu este printre obiectele contemplației preferate de episcopul de Alexandria.

Constatăm că în această parte a vieții sale spiritul său era interesat cel mai mult de hristologie și de apărarea Pururei

---

<sup>3</sup> HUBERT DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, Librairie Philosophique J. Brin, Paris, 1944, p. 7.



Fecioara Maria (Theotokos). Totuși, în ciuda acestei dualități, nu este greu să găsim o unitate superioară ce rezultă din aceasta, centru spre care converg aceste două preocupări spirituale. Fecioara Maria, Fiica lui Dumnezeu prin excelență, cu umanitatea Sa atât de apropiată de a noastră, pentru că ea este o persoană omenească și prin relațiile sale intime cu cele trei Persoane divine, este mamă a lui Dumnezeu, prin Întruparea Cuvântului, templu lui Dumnezeu, care realizează, prin ființa sa, cea mai înaltă perfecțiune la care umanitatea poate atinge. Sfântul Chiril „*mare teolog al vieții spirituale*”, cântând mărețiile acestei creaturi privilegiate, Fecioara Maria, Mama Mântuitorului, ne introduce de fapt într-o spiritualitate ce este în același timp nu doar trinitară ci în primul rând profund hristologică. Pornind de la această realitate hristologică, Sfântul Chiril n-a construit o eclesiologie, cum era de așteptat, ci ne-a lăsat toate elementele spre a fi construită ulterior de urmașii săi. Astfel, Biserica, organism viu și organizație desăvârșită de Fiul lui Dumnezeu înomenit, era de așteptat să aibă un loc important în gândirea Sfântului Chiril de Alexandria, în legătură strânsă cu doctrina trinitară, hristologică, soteriologică și mariologică, deoarece teologul alexandrin era profund impregnat de doctrina paulină și ioanică.

După acești doi Sfinți, Ioan Evanghelistul și Apostolul Pavel, Capul este Hristos Mântuitorul, iar „*noi suntem mlădițele*”. Ca să ajungă la această dimensiune, Domnul a creat totul „*de El și pentru El, fiind înaintea tuturor lucrurilor și toate lucrurile fiind în El. El este Capul Trupului Bisericii. Căci Dumnezeu a vrut ca toată deplinătatea să sălășuiască în El; El a vrut să se împace cu toți prin El, cerul și pământul, făcând pace prin sângele de pe cruce*”.<sup>4</sup> În acest context, Biserica este mama creștinilor: în ea ne naștem, atunci când ne naștem din Duhul Sfânt, și împlinim sensul spiritual al maternității virginală a Mariei, prin caracterul supranatural al nașterii Mântuitorului Hristos. Apoi, prin Botez, credinciosul se naște din Duhul Sfânt, așa cum vestea Sfântul Ioan Botezătorul că Mântuitorul Hristos a venit pentru a ne boteza cu Duh Sfânt și cu foc. Prin această naștere, dacă credem în Iisus Hristos, Fiul prea iubit al Tatălui în care Acesta a pus toată bunăvoința Sa, noi ne facem participanți la Duhul Său filial și

---

<sup>4</sup> Ioan 15, 1-2; Coloseni 1, 18.

suntem justificați în El. Ne îmbrăcăm deodată în Hristos și nu trebuie să mai numim Tată o persoană pământească, întrucât Tatăl nostru este în ceruri, iar noi toți suntem frați și avem mărturia lui Dumnezeu în noi.<sup>5</sup>

Dar, Sfântul Chiril nu este doar teologul Preasfintei Treimi, a lui Iisus Hristos, al Maicii Domnului și al Bisericii, ci este și teologul harului sfințitor. Afirmăm aceasta gândindu-ne la modul în care doctrina Sfântului Chiril este puternic influențată de doctrina ascetică și mistică. Cu toate acestea, nu ne-am fi așteptat ca textele în care el vorbește despre unirea sufletului cu Cuvântul, despre contemplația lui Adam, despre viața spirituală, ca și despre restaurarea integrității paradisiace, despre vederea lui Moise, despre cuvintele inefabile adresate Sfântului Pavel, despre Schimbarea la Față de pe Muntele Taborului, despre vederea față către față a lui Dumnezeu, promisă celor aleși, să fie rare și de multe ori laconice; aceste texte ne permit doar unele legături cu ceea ce ar putea fi mistica Sfântului Chiril.

### **Întruparea Fiului lui Dumnezeu începutul mântuirii noastre**

Cât privește Întruparea Fiului lui Dumnezeu, cum observă și Părintele Dumitru Stăniloae, *„Toată învățătura cea dreaptă a Sfântului este întemeiată neîncetat pe corecta interpretare a textelor din Sfânta Scriptură, pe explicații subtile și logice ale acestor texte, dar și pe o înțelegere a sensului adânc al mântuirii oamenilor, pe care numai Treimea le-o poate procura. Fără un Hristos-Dumnezeu Întrupat ca om, mântuirea oamenilor ar fi imposibilă, cum imposibilă ar fi și fără un Duh Sfânt, înțeles de aceeași ființă cu Fiul și cu Tatăl. Ca atare, numai prin*

---

<sup>5</sup> SF. CHIRIL, *Către împăratul Teodosie și Tratat despre credința împăratului Teodosie* sunt două scrieri prezentate pe larg de J.-P. Migne în articolul referitor la acesta. Scopul acestor scrieri era acela de a arăta împăratului cât de dreaptă era lupta sa împotriva lui Nestorie în apărarea adevăratei credințe cuprinsă în simbolul de la Niceea. Sfântul Chiril îi spunea împăratului că Diodor din Tars și Teodor de Mopsuestia sunt adevărații părinți ai ereziei nestoriene, „că sentimentele lor sunt la fel de nelegiuite ca ale ereticilor; că Sfinții Părinți Atanasie, Grigorie și Vasile, cu care se dorea ca aceștia doi să fie comparați, sunt cu adevărat ortodocși”, cf J.-P. MIGNE, *Nouvelle Encyclopedie Theologique*, tome 20, *Dictionnaire de Patrologie*, tome premier, J-P Migne Editeur, Paris, 1851, col. 1236-1237.

deoființimea cu Tatăl și între Ele a celor două Persoane venite în noi, dobândim o viață veșnică”.<sup>6</sup> Deci, numindu-l pe Hristos „descoperitorul Treimii”, cum explică părintele Stăniloae, noi „nu mai putem vorbi separat de Treime și de Întrupare. Nu mai putem vorbi de Treime, dacă este adevărat că Ea este iubirea lui Dumnezeu pentru noi, fără a vorbi de Întrupare, de Fiul lui Dumnezeu care ne-a adus iubirea lui Dumnezeu și care a revărsat iubirea în noi”.<sup>7</sup> Astfel, cunoașterea Treimii este susținută prin Fiul „care ne descoperă modul negrăit al vieții treimice, în întreaga Sa viețuire și ascultare de Tatăl”.<sup>8</sup> Aceasta ne arată că, pentru faptul că Fiul S-a făcut ca noi, ajunge ceea ce a spus dumnezeiescul Evanghelist: „Și cuvântul trup S-a făcut și S-a sălășluit între noi”.<sup>9</sup> Apoi, Iisus Hristos, fiind Prooroc<sup>10</sup> și Apostol<sup>11</sup> și Preot, slujirile Lui țin de starea Lui de chenoză, de starea lui umilită de om. „Căci ca Dumnezeu nu poate aduce jertfă unuia mai înalt”.<sup>12</sup> Pentru a întări aceste afirmații și explicații Sfântul Chiril ne spune că proorocii din Vechiul testament, „nefiind ei înșiși adevărul în persoană, reprezentau pe Hristos ca tipuri, pentru că Îl vedeau în depărtarea viitorului, în virtutea comunicării primite de la Dumnezeu sau a vederii nedeslușite a Cuvântului pe Care nu-L puteau descrie cu toată claritatea. De aceea, numai în Hristos se luminează legea sau țința spre care ea arată în mod neclar... Prin urmare, Hristos Se înfățișează ca Dumnezeu și Omul care proorocește adevărul”.<sup>13</sup>

---

<sup>6</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, Scrieri partea a treia, *Despre Sfânta Treime*, Introducere, traducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, PSB 40, Scurtă introducere, p. 8.

<sup>7</sup> M. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Stăniloae. Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 65.

<sup>8</sup> Arhimandritul VASILIOS, *Intrarea în împărăție. Inițiere în taina liturgică a unității Ortodoxiei*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 43.

<sup>9</sup> In. 1, 14; SFÂNTUL CHIRIL DE ALEXANDRIA, *Glafire*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, PSB 39, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 55.

<sup>10</sup> Fapte 3, 22.

<sup>11</sup> Evr. 3, 1.

<sup>12</sup> SFÂNTUL CHIRIL DE ALEXANDRIA, *Glafire*, note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, nota 95, p. 65

<sup>13</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 224.

Concluzia la care ajunge Sfântul este că „numai chipului de rob i se cuvin cele potrivite robului”. Și aceasta este chenoza (deșertarea de slavă). Căci Cel ce era în chip și în egalitatea Tatălui, Căruia îi stau în față Serafimii cei de sus, Căruia Îi slujesc (liturghisesc) mii de mii de îngeri,<sup>14</sup> S-a deșertat pe Sine<sup>15</sup> și S-a arătat slujitor (Preot) al celor sfinte și al cortului celui adevărat de sus. Atunci a fost și sfințit împreună cu noi Cel ce mai presus de toată zidirea. Cel ce sfințește zice și cei ce sunt sfințiți dintr-Unul sunt toți. Deci nu se rușinează a-i numi pe ei frați, zicând: „Vesti-voi numele Meu fraților Mei”.<sup>16</sup> „Deci Cel ce sfințește ca Dumnezeu când S-a făcut om și S-a sălășluit între noi”<sup>17</sup> și ni S-a făcut frate după umanitate, atunci se spune că se și sfințește (e sfințit) împreună cu noi”. Sfântul Chiril spune mai departe că „Nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu fără să se sfințească prin jertfa de dăruire de sine”.<sup>18</sup> Constatăm din cele spuse de el că și trebuința de a sluji ca Preot și de a fi sfințit împreună cu noi ține de iconomia trupului,<sup>19</sup> așa cum se exprimă Sfântul Apostol Pavel: „gândul acesta să fie în voi care era și în Hristos Iisus, care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om. S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce. Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preainălțat și I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt. Și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl”.<sup>20</sup>

Citind opera Sfântului Chiril al Alexandriei, constatăm că el a examinat în amănunt această chenoză divină. Pentru el,

---

<sup>14</sup> Daniel 7, 10.

<sup>15</sup> Fil. 2, 7.

<sup>16</sup> Evr. 2, 11-12.

<sup>17</sup> In. 1, 14.

<sup>18</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Inchinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, traducere, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în colecția PSB, vol. 38, Ed. IBMBOR, București, 1999, cartea IX.

<sup>19</sup> SF. CHIRIL, *Glafire*, Ed. cit., p. 65.

<sup>20</sup> Fil. 2, 5-11.

Dumnezeu nu poate să Se lepede de natura Sa divină prin Întrupare, căci alminteri n-ar mai fi Dumnezeu și nici nu s-ar mai putea vorbi de Întrupare. Aceasta înseamnă că subiectul chenozei nu este natura divină, ci persoana Fiului lui Dumnezeu. Și dacă mergem mai departe pe firul cugetării Sfântului, ajungem la concluzia că pentru el Persoana se împlinește prin dăruirea de sine; ea se distinge de natură, nu pentru „*a se folosi*” de condiția sa naturală, ci pentru a renunța la sine cu desăvârșire. În cazul Fiului lui Dumnezeu, El „*nu s-a folosit de egalitatea Sa cu Dumnezeu Tatăl*”, ci dimpotrivă, „*se golește pe Sine*”, fără ca aceasta să reprezinte o decizie spontană, un act oarecare, ci manifestarea supremă a însăși ființei Sale, a Persoanei sale divine, care nu mai este o dispoziție proprie Lui, ci însăși realitatea sa ipostatică ca expresie a voinței trinitare, căreia Tatăl îi este izvor, Fiul, realizarea ascultătoare, și Duhul, împlinirea de slavă. Prin urmare, în actul Înomenirii Fiului nu există o continuitate profundă între ființa personală a Fiului ca renunțare și chenoza Sa pământească. Părăsind condiția de slavă de care „*nu s-a folosit niciodată*”, El acceptă rușinea, dezonoarea și starea de om blestemat. În felul acesta, Fiul își asumă condițiile obiective ale păcatului, supunându-Se condiției noastre de muritori. Așadar, pe de o parte Fiul, lepădându-Și prerogativele divine, ia asupra Sa suferința și moartea, iar pe de altă parte descoperă lumii, în propriul Său Trup, în ce măsură omul, pe care El l-a creat după chipul Său, neasemuit de frumos, se urâtise prin corupție”.<sup>21</sup>

Teologul Vladimir Lossky surprinde această frumoasă descriere a Sfântului Chiril și o comentează astfel: „*Prin urmare, zice el, chenoza este Întruparea sub aspectul smereniei și al morții. Hristos Își păzește însă cu sfințenie natura Sa divină, iar golirea de Sine este un act voluntar; deși rămâne Dumnezeu, El acceptă să devină muritor, deoarece singura cale de a cuceri moartea era de a face posibilă pătrunderea acesteia în Dumnezeu, unde nu putea să-și găsească niciun loc. Deci, chenoza este smerirea slujitorului care nu caută propria Sa mărire, ci mărire Tatălui care L-a trimis. Niciodată sau aproape niciodată Hristos nu își afirmă*

---

<sup>21</sup> Apud VLADIMIR LOSSKY. *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus, Prefață de Pr. prof. Dumitru Popescu, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 141.

*divinitatea, căci, renunțând cu desăvârșire la ale Sale, El păstrează în ascuns natura Sa divină și renunță la propria Sa voință. Această iconomie divină El o afirmă atunci când zice: «Tatăl este mai mare decât Mine», ceea ce înseamnă că pe pământ El împlinește lucrarea iubirii săvârșită de Treime. Iar prin respectul nemărginit purtat libertății umane, El ajunge până într-acolo ca să arate oamenilor doar fața frățească a robului, plină de suferință, și trupul frățesc plin de suferințe pe cruce. El trezește astfel în om credința ca răspuns la dragoste; căci numai ochii credinței recunosc chipul lui Dumnezeu sub chipul robului și, descifrând sub fața umană prezența unei persoane divine, învață să dezvăluie în fiecare față Taina persoanei create după chipul lui Dumnezeu».<sup>22</sup>*

În teologia Sfântului Chiril apare un personaj biblic interesant care prefigurează preoția Mântuitorului Hristos. Este vorba de Melchisedec, regele Salemului. Nu încapе îndoială că, pentru Sfântul Chiril, preoția Mântuitorului Hristos este mult superioară preoției lui Melchisedec, Domnul fiind Preot veșnic, Care ne deschide calea către Tatăl. El „S-a făcut Emanuel Arhiereul pentru noi și prin El avem aducere la Tatăl și Dumnezeul și ne-am reînnoit potrivit cu ce eram la început”.<sup>23</sup> Hristos Arhiereul Își asumă umanitatea noastră; din unirea noastră cu El noi ne curățim și El ne aduce ca dar curat lui Dumnezeu. Sfântul Chiril explică aceasta în consens cu actul mântuirii noastre. Deci, „Când S-a făcut Hristos Arhiereul nostru am fost aduși prin El în mod inteligibil (sensibil) într-un miros de bină mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl, atunci ne-am învrednicit și de bunăvoința Lui din belșug și am avut chezașia sigură că moartea nu va mai avea putere asupra noastră”.<sup>24</sup> Revenind la Melchisedec, Sfântul spune că: „mă mir de faptul că declarându-l și după chipul și asemănarea Fiului, spun că a fost fără tată și fără mamă ca un înger, deși Hristos se naște și din Tată și din Maică. Căci I-a fost Maică pe pământ Sfânta Fecioară. Iar în cer I-a fost și Îi este Tată Dumnezeu”.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> IBIDEM, p. 142.

<sup>23</sup> IBIDEM, p. 125.

<sup>24</sup> IBIDEM.

<sup>25</sup> IBIDEM, p. 68.

După câte se poate vedea, ideea aceasta este centrală în hristologia Sfântului Chiril pentru a întări importanța Întrupării. „Se spune că Iisus, Cuvântul lui Dumnezeu, este numit Hristos, fiind Unul lui Dumnezeu; ungera aceasta nu privește decât umanitatea Sa. El este o singură Persoană compusă din natura divină și natura umană. Ca Dumnezeu, S-a născut din Tatăl, ca Om, din Prea Sfânta Fecioară; chiar dacă unirea acestor două naturi într-o singură persoană este greu de înțeles, nu trebuie privită ca fiind de necrezut, deoarece noi nu ne îndoim de unirea trupului cu sufletul nostru, chiar dacă nu-i cunoaștem materia; unirea aceasta face din om o singură persoană (compusă din trup și suflet), adică din două naturi diferite. La fel, Iisus Hristos este Unul din două naturi: divină și umană”.<sup>26</sup> Ca atare, „ideea creștină despre om nu este aceea a unui suflet întrupat, ci a unui trup însuflețit”.<sup>27</sup> Sfântul Chiril „nu pune în discuție umanitatea lui Hristos, ci el se preocupă să arate că în El este, sub exteriorul acesta uman, o altă natură mai intimă, mai profundă. Umanitatea lui Hristos este, înainte de toate, pentru Chiril, instrumentul de care se folosește Cuvântul și prin care El face cunoscută divinitatea Sa”.<sup>28</sup>

Sfântul Apostol Pavel spusese despre Melchisedec că nu avea nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții<sup>29</sup> la care Sfântul Chiril răspunde: „*tot ce a fost adus la existență, are și început al vieții și al zilelor*”. Apoi, oprindu-se la numele lui Melchisedec, „*Împăratul dreptății*”, Sfântul adaugă: „*Deci dumnezeiescul Pavel a aplicat acestea lui Hristos, văzând o asemănare clară și vădită a lui Melchisedec cu El. Dar îl vede pe acela și ca simbol al preoției mai presus de lege, prin faptul că l-a binecuvântat pe Avraam și i-a oferit vin și pâine*”.<sup>30</sup> Cu câțva timp, înaintea Sfântului Chiril, Origen, în Comentariu la Ioan, spusese că „*Nu trebuie să ignorăm*

---

<sup>26</sup> SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation*, apud J-P Migne, Nouvelle Encyclopedie Theologique, tome 20, Dictionnaire de Patrologie, tome I, coll. 1219.

<sup>27</sup> JAT ROBINSON, *Le Corps. Etude sur la Theologie de Saint Paul*, Editions du Chalet, 1966, p. 27.

<sup>28</sup> HUBERT DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualite chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, p. 85.

<sup>29</sup> Evr. 7, 3.

<sup>30</sup> Fac. 14, 17-18.

*faptul că a existat, chiar înainte de venirea Sa în trup, o venire spirituală a lui Hristos pentru oamenii care ajunseseră la o anumită desăvârșire, care nu mai erau copii sub autoritatea episcopilor și iconomilor (până la vremea rânduită de tatăl său)<sup>31</sup> și pentru care se realizase plinirea spirituală a vremii”<sup>32</sup>*

Sfântul Chiril consideră, mai departe pe firul hristologiei abordate, că „*Fiul omului*” apărut „*pe norii cerului*”, nu este doar un rege și nici doar „*creatorul timpului ce va să vină*”; El este în Sine Însuși Principiul. Pentru umanitatea moartă și înviată de Suflarea Duhului lui Dumnezeu, în conformitatea cu marea vedere a lui Iezechiel, El este ceea ce a fost Adam pentru umanitatea primară. Sau, mai degrabă, însăși această umanitate care, de la primul Adam, de la omul pământesc, era născută separându-se de el și divizându-se, în ultimul Adam, omul ceresc, ea trebuie să recapituleze istoria sa și să se reconcilieze atât de puternic încât, în cele din urmă, să devină „*unul singur în Hristos Iisus*”<sup>33</sup>. Era necesar ca întru El, prin care au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii, să fie făcute prin El și pentru El. Sfântul Apostol Pavel spune că El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate.<sup>34</sup>

Ca o consecință a acestei Întrupări, pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră, creștinii toți cred în nașterea Sa supranaturală, din Fecioara Maria, în moartea Sa pe cruce și în Învierea Sa din morți. Chiar dacă El s-a făcut om în timp aceasta nu înseamnă că Domnul nostru Iisus Hristos a fost odată cu timpul, ci El este înainte de nașterea Sa în trup, existența Lui fiind din veșnicie. Dar pentru noi El a binevoit ca Nașterea din Fecioara Maria să urmeze drumul unei ființe umane, de la naștere până la moarte, în perioada șederii Sale pe pământ. Tocmai, pentru că El este din veci, Vechiul Testament vorbește despre El în mod constant, fiind cunoscut odată cu Dumnezeu Tatăl și cu Duhul Sfânt. „*Chiar dacă oamenii Vechiului Testament nu aveau o*

---

<sup>31</sup> Gal. 4, 2.

<sup>32</sup> Gal. 4, 4; ORIGENE, *Commentaire sur Saint Jean*, tome I (Livres I – V), trad. Cecile Blanc, SC 120, Paris, 1966, p. 81.

<sup>33</sup> LOUIS BOUYER, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme*, Les Editions du Cerf, Paris, 1951, p. 212.

<sup>34</sup> Col. 1, 16-17.



revelație clară legată de Cine era Iisus Hristos, se pot discerne, la lumina Noului Testament, numeroase pasaje din Vechiul Testament vorbesc oamenilor despre El”.<sup>35</sup> Aceasta ne arată Sfânta Scriptură în capitolele de început ale cărții Facerea.<sup>36</sup> Aceste spuse biblice trebuiesc explicate în concordanță cu Evanghelia după Ioan, care spune: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut și și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”.<sup>37</sup> Sfântul Chiril explică aceste cuvinte: „Nu numai că Cuvântul era la Dumnezeu, ci și că era Dumnezeu. Pentru ca, prin faptul că «era la Dumnezeu», să se vadă că era Altul decât Tatăl și să se creadă că Fiul există într-un ipostas propriu și de Sine, iar prin faptul că «este Dumnezeu» să se înțeleagă că e de o ființă cu El și din El; din ființa Lui după fire, fiindcă este și El Dumnezeu și a provenit din Dumnezeu. Căci e cu neputință să fie o unică Dumnezeire, mărturisită de toți, dacă Sfânta Treime nu urcă la identitatea firii, arătându-ne astfel rațiunea cea una a Dumnezeirii”.<sup>38</sup>

Fiind Cuvântul lui Dumnezeu, care a inspirat pe proroci, de fiecare dată când El vorbea oamenilor, El dovedea prin cuvânt și faptă că este Cuvântul lui Dumnezeu, care a fost prezent la facerea universului și s-a aflat la originea acestei creații. Sfântul Apostol Pavel, preluând cele spuse de Apostolul Ioan, a spus: „Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate”.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> LUC BERNICOT, *Jesus dans l’Ancien Testament*, [www.lueur.org/textes/jesus-ancien-testament.html](http://www.lueur.org/textes/jesus-ancien-testament.html), p. 1.

<sup>36</sup> Fac. 1, 1-26.

<sup>37</sup> In. 1, 14.

<sup>38</sup> SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Introducere, traducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Apologeticum, București, 2005, p. 20.

<sup>39</sup> Col. 1, 16

## **Deoființimea Fiului cu Tatăl ca punte de legătură între teologie și iconomie**

Sfântul Chiril al Alexandriei a fost permanent preocupat de explicarea termenului deoființă din simbolul de credință Niceo-Constantinopolitan. Într-una dintre scrierile sale, intitulată *Tezaurul despre Sfânta și cea deoființă Treime*, el prezintă o sinteză a controversei trinitare din secolul al IV-lea, ca răspuns la erezia arienilor. Sub forma unui dialog cu prezbiterul Hermios, el spune, împotriva celor care criticau folosirea unui termen împrumutat din filosofie, că: „*De ce ar trebui să se pericliteze și mai mult, criticând copilărește termenul deoființă, refuzând ca străin și necuvenit un cuvânt plin de bună semnificație și de valoare filosofică? Oare nu exprimă el un fapt adevărat și recunoscut pentru cei ce au cercetat amănunțit și cu înțelegere tainele dumnezeiești și s-au deprins cu ele, anume că Fiul, născut, după noi, din ființa lui Dumnezeu Tatăl, nu este de o altă ființă, cum li se pare lor, nici străin de Cel ce L-a născut, ci deoființă cu El, de un neam cu El, de o fire? De fapt, nu mă voi rușina deloc să mă folosesc de orice cuvânt care poate exprima ceea ce e bun și adevărat*”.<sup>40</sup> Ideea că în Sfânta Scriptură nu există termenul deoființă Sfântul Chiril o explică, astfel: „*spunând cineva că Fiul este deoființă cu Tatăl, nu se înțelege prin ea după părerea noastră, nici o inovație neobișnuită, ca impusă de vreunii, căci termenul își are prin el temeiuri în Scriptura de Dumnezeu insuflată, care folosește astfel de numiri. De fapt conținuturile numirilor arătate în niște derivații ale lor, nu se întemeiază pe ele însele, ci au rezultat din acele numiri ca din prima rădăcină. Dacă aceștia afirmă că termenul deoființă este străin folosirii lui obișnuite și sfinte, ei cu adevărat nedreptățesc modul derivării naturale a numirilor. Căci din faptul că Dumnezeu (sau Tatăl și Fiul) sunt ființa (adică fiecare Cel ce este), derivă deoființimea lor (sau faptul că sunt de aceeași existență). Dar ignorând foarte mult aceasta, ei desființează împreună cu deoființimea și celelalte cuvinte prin care afirmăm că putem vedea și primi, fie și numai «ca prin oglindă și în ghicitură» urmele închipuite ale dumnezeirii în*

---

<sup>40</sup> SFÂNTUL CHIRIL DE ALEXANDRIA, *Despre Sfânta Treime*, p. 17.

*mente*”.<sup>41</sup> Iată deci cum Sfântul Chiril apără această idee spunând: „Deși deoființimea arată identitatea firii, cei ce nu cugetă decât în mod învechit cele stricăcioase, se alipesc cu plăcere de născocirea lor, adică de ideea asemănării în ființă (omiosios) și închipuind pe seama Cuvântului născocirea unei asemănări externe, dar ascunzând cu viclenie disprețuirea Lui, Îl numesc și Dumnezeu și Fiu, ba și Mântuitor și Răscumpărător, deși, conduși de gânduri prostești culese din înțelepciunea lumii, socotesc că nu este nici Fiu prin fire, nici Dumnezeu cu adevărat. Ci Îl pun, nenorociții, după puținătatea din ei, printre cei modelați prin voința în asemănarea după Dumnezeu și-L încadrează în creație, netemându-se nicidecum să afirme că Creatorul tuturor nu e deoființă (cu Dumnezeu), ci deoființă asemănătoare”.<sup>42</sup>

Logica Sfântului se bazează deci pe Sfânta Scriptură și urcă *sui generis* spre starea veșnică a Fiului, care este de o ființă cu Tatăl. Această explicație are menirea să facă legătura dintre gândirea teologică a Sfântului și aplicarea ei iconomică în actul mântuirii. Deci, atunci când Mântuitorul spune: „Eu nu sunt din lumea aceasta”<sup>43</sup> și „Voi sunteți din cele de jos, iar Eu sunt din cele de sus”,<sup>44</sup> El arată că a venit în lume, deși este deasupra tuturor.<sup>45</sup> Ca atare, cum spune Sfântul Chiril, „Ce înseamnă de sus, decât sigur din firea cea mai presus și care le întrece în putere pe toate? Și ce înseamnă a nu fi din lume, decât că e desfăcut de comunitatea de fire cu toate cele făcute, având ca izvor al Său singur pe Dumnezeu?”<sup>46</sup> Prin urmare, „scopul Sfântului Chiril este de a arăta că Fiul este Dumnezeu ca și Tatăl. El trimite la mai multe mărturii din Scriptură, remarcând că este culmea impietății să cauți cum este posibil că e un singur Dumnezeu în trei Persoane: dimpotrivă, este

---

<sup>41</sup> IBIDEM, p.19.

<sup>42</sup> IBIDEM, p. 22.

<sup>43</sup> In. 8, 23.

<sup>44</sup> In. 3, 31

<sup>45</sup> In. 3, 31.

<sup>46</sup> SFÂNTUL CHIRIL DE ALEXANDRIA, *Despre Sfânta Treime*, Ed. cit., p. 23.

*evlavie să crezi că în Treime se adoră o singură ființă a Divinității*”.<sup>47</sup>

Deci, unitatea în Trinitate se referă la unitatea de ființă, atribute și activitate sau lucrare. Unitatea ființei Fiului și a Tatălui reiese din cuvintele Mântuitorului. „*Eu și Tatăl Meu una suntem*”<sup>48</sup> sau „*Tatăl este întru Mine și Eu întru El*”,<sup>49</sup> a spus Mântuitorul, ca Cel ce Se știa și pe Sine și pe Tatăl subzistând (ca ipostasuri) în mod deosebit. „Iar dacă adevărul nu este acesta, de ce, nedând unității ceea ce i se cuvine, a spus: *Eu și Tatăl una suntem*? Punând la plural ceea ce spune, e vădit că respinge părerea ereticilor. Căci nu se spune cu dreptate «suntem» despre Unul singur”<sup>50</sup>.

Fiul are, așadar, tot ceea ce are Tatăl: aceeași ființă, aceeași putere, aceeași activitate. În virtutea acestui fapt, unitatea ființei ne arată că puterea și voința sunt unice în Cele trei Ipostasuri. Tatăl nu face nimic de la Sine, fără Fiul, nici Fiul fără Duhul, orice lucrare pornește de la „*Tatăl, înaintea prin Fiul și se împlinește în Duhul Sfânt*”, cum ne învață Sfântul Grigorie de Nyssa.<sup>51</sup> Iar, pentru a arăta că există o singură Dumnezeuire, o singură măreție, un singur nume al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh și că Fiul nu a venit în numele cuiva, iar Sfântul Duh în numele altcuiva, Însuși Domnul Iisus afirmă: „*Eu am venit în numele Tatălui Meu și nu M-ați primit: dacă va veni un altul în numele Său, pe acela îl veți primi*”.<sup>52</sup> Cum vedem, din cele arătate, lucrările Persoanelor Dumnezeiești nu sunt deosebite, deoarece Cei Trei având o singură natură, au o singură voință, o singură putere și o singură lucrare. Desemnând prin termenul perihoreză întrepătrunderea celor Trei Persoane, Sfântul Ioan Damaschin scrie: „*Persoanele, sunt unite nu spre a se amesteca, ci spre a se conține una pe alta; și între ele există o întrepătrundere fără amestec, fără confuzie, în virtutea căreia ele nu sunt nici*

---

<sup>47</sup> J-P. MIGNE, *Op. cit.*, coll. 1217.

<sup>48</sup> In. 10, 30.

<sup>49</sup> In. 10, 38.

<sup>50</sup> SFÂNTUL CHIRIL, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Ed. cit. p. 20.

<sup>51</sup> Apud JULES GROSS, *La Divinisation du chretien d'apres les Peres grecs*, Paris, 1938, p. 54.

<sup>52</sup> In. 5, 43.

*despărțite, nici împărțite în substanță, contrar ereziei lui Arie. Într-adevăr, ca să spunem totul într-un cuvânt, dumnezeirea este neîmpărțită în indivizi, așa cum trei sori amestecați unul într-altul ar avea o singură lumină printr-o strânsă întrepătrundere*".<sup>53</sup> Iar după Sfântul Grigorie de Nazianz, Tatăl, Fiul, Sfântul Duh sunt, „*Trei Sfințenii adunate într-o Stăpânire și dumnezeire unică*”.<sup>54</sup> Sfântul Chiril analizează cu atenție cuvintele din Cartea Facerii 1, 26, *Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră*, spunând: „Dacă Sfânta Treime s-ar reduce, ca să zic așa, la numărul unu, și ereticii lipsesc pe Tatăl și pe Fiul de subzistența proprie, cine este Cel ce zice către Altul: *Să facem pe om...?* Dacă ar fi așa, ar trebui să zică, precum zic aceia aiurind: *Să facem pe om după chipul și asemănarea Mea*. Dar nespunând așa, ci înfățișând facerea la numărul plural, și adaugând «*să facem după chipul Nostru*», scriitorul Bibliei arată cu voce mare în Sfânta Treime un număr care depășește unitatea”.<sup>55</sup>

Un atribut al deofințimii dumnezeirii este veșnicia sau existența Celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi de-a pururi. Sfântului Atanasie cel Mare care, răspunzând arienilor, spune: „*Fiul, nefiind făptură, ci propriu ființei Tatălui, este pururea. Căci Tatăl, fiind pururea, pururea trebuie să fie și ceea ce este propriu ființei Lui, care este Cuvântul Lui și Înțelepciunea. Și făpturile, chiar când nu sunt, nu micșorează pe Făcătorul, căci El are puterea să le facă atunci când voiește. Dar Cel născut, dacă nu există pururea împreună cu Tatăl, înseamnă o micșorare a ființei Lui. Deci făpturile le-a făcut când a voit prin Cuvântul Lui. Iar Fiul este pururea Născutul propriu al ființei Tatălui*”.<sup>56</sup> Sfântul Chiril, având un asemenea înaintaș, aduce în discuție cuvintele Psalmistului, „*Din pânțele, mai înainte de luceafăr, Te-am născut*”, și concluzionează: „*Modul nașterii dumnezeiești va fi cugetat ca mai presus de orice*

<sup>53</sup> SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, p. 137.

<sup>54</sup> Apud VL. LOSSKY, *Op. cit.*, p. 87.

<sup>55</sup> SFÂNTUL CHIRIL, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, ed. cit. p. 21.

<sup>56</sup> SAINT ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, Sources Chretiennes, nr. 18, Les Editions du Cerf, Paris, 1946, p. 192.

*înțelegere. El poate fi însă aflat clar de la Dumnezeu Tatăl, Care spune către Cuvântul ieșit din El prin fire: Din pântece, mai înainte de luceafăr, Te-am născut*.<sup>57</sup> Expresia „*înainte de luceafăr*” înseamnă că nașterea a avut loc într-un mod neînțeles și necuprins de noi, ca într-un întuneric adânc. „*Dar până nu se vede încă pe cer aura nopții domnește încă cu vigoare: întuneric gros acoperă vederea ochilor, ținându-i în stare egală atât pe cei lipsiți de vedere, cât și pe cei ce nu suferă de această boală. Deci spune-ne, ce minune este faptul nașterii Fiului, odată ce am aflat că ea a avut loc înainte de luceafăr!*”.<sup>58</sup>

La Sfântul Chiril, tot referitor la deoființimea Fiului cu Tatăl ca legătură între teologie și iconomie, întâlnim și distincția dintre Întâiul Născut și Unul Născut. Iată cum vede Sfântul Chiril această relație: „*Dumnezeiescul Ioan a numit pe Cuvântul lui Dumnezeu și Unul Născut și Dumnezeu și a mărturisit că în calitatea Lui de Dumnezeu a fost fără de început în timp. Iar Pavel, plin de Hristos și de Duhul Sfânt și cel mai bun dintre inițiatorii în Taine, zice: Când aduce pe Întâiul Născut în lume, spune: Să se închine Lui toți îngerii lui Dumnezeu*.<sup>59</sup> *Prin aceasta, socotesc, leagă termenul Întâiul Născut de timpul când Cuvântul vine în trup. Căci așa a venit pe lume, deși era și odinioară și totdeauna în ea, însă lumea nu-L cunoștea. S-a arătat astfel în sfârșit, ca Mijlocitor al lui Dumnezeu și al oamenilor, având ca proprie și excepțională calitatea de Unul Născut. Căci era Dumnezeu în Dumnezeu, Singur în Singur și născut în mod negrăit. Dar când S-a făcut ca noi, S-a și așezat între frați prin faptul că S-a făcut Întâiul Născut. Căci unde ar fi chenoza (deșertarea), dacă nu în faptul de a Se fi făcut Întâiul Născut din Unul Născut și de a fi cu noi între creaturi ca om Cel ce este mai presus de toată făptura?*”<sup>60</sup>

Toate aceste sunt privite de Sfântul Chiril în perspectiva iconomiei mântuirii, unde Dumnezeu Creatorul se face om

---

<sup>57</sup> Ps 109, 3.

<sup>58</sup> SFÂNTUL CHIRIL, *Despre Sfânta Treime*, Ed. cit., p. 75.

<sup>59</sup> Evr. 1, 6.

<sup>60</sup> SFÂNTUL CHIRIL, *Despre Sfânta Treime*, Ed. cit. p. 154.

pentru a fi și Dumnezeu Mântuitorul omului. Astfel, Sfântul consideră că Ziditorul lumii văzute și nevăzute este Dumnezeu cel care a făcut și le-a întocmit pe toate și le-a adus la existență, din ceea ce nu era, așa cum afirmă lămurit Sfântul Apostol Pavel: „Prin credință cunoaștem că s-au întocmit veacurile cu Cuvântul lui Dumnezeu, că s-au făcut cele văzute din cele ce nu se văd”.<sup>61</sup> Toate persoanele au participat la actul creației și toate au participat la actul mântuirii, deși numai Fiul S-a întrupat și S-a jertfit pentru noi. Căci, spune Sfântul Chiril, „nu Moise sau legea a fost în stare să ne izbăvească, Paladie, și să ne scoată din mâna și din tirania diavolească, ci Stăpânul lui Moise, adică Hristos și puterea tainei Lui”.<sup>62</sup> Prețul plătit pentru mântuirea noastră a fost enorm, spune Sfântul Chiril: „Această arie spirituală (inteligibilă), adică Biserica, a cumpărat-o Hristos cu cincizeci de sicli, adică nu un preț neînsemnat. Căci S-a dat pe Sine Însuși pentru ea. Și a fixat în ea altarul. Și fiindcă El Însuși este liturghisitorul (căci S-a făcut Arhieru) și El Însuși jertfa, S-a adus pe Sine Însuși în chipul (tipul) vițelului care treiera”.<sup>63</sup>

Prelungirea lucrării treimice în creație se face mai întâi în Legea Veche, prin prooroci și dreptii care au trăit în nădejdea venirii Izbavitorului. Sfântul Chiril vorbește foarte adesea despre această iconomie a lui Dumnezeu în Vechiul Testament. În cartea Glafirelor, de exemplu, autorul urmărește să evidențieze lucrarea lui Iisus Hristos și a Bisericii Sale. J.P. Migne spune în sensul acesta: „Sfântul Chiril nu dă aici (în Cartea Glafirelor) o explicație a întregului text al lui Moise (Pentateuh); ci el caută aici cele mai frumoase locuri, acelea care i se par că au legătură cu subiectul pe care și l-a propus, care este mereu acela de a-L găsi pe Iisus Hristos reprezentat alegoric și Biserica Sa, în toate cărțile acestui mare legislator, care era în același timp primul și cel mai sublim dintre istorici. Sfântul Chiril dă tuturor relatărilor despre vechii patriarhi pe

---

<sup>61</sup> Evr. 11, 3; SAINT ATHANASE, *Op. cit.*, p. 192.

<sup>62</sup> SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare în Duh și Adevăr*, Ed. cit., p. 77.

<sup>63</sup> IBIDEM, p. 104.

care îi prezintă, de la Adam până la Iosua, explicații alegorice și morale”.<sup>64</sup>

Insistența și răbdarea cu care Sfântul Chiril explică toate acestea dovedesc cât de necesare erau explicațiile hristologice pentru ca oamenii să nu cadă pradă învățăturilor greșite despre Fiul lui Dumnezeu înomenit. Or, nestorianismul este una dintre aceste învățături greșite împotriva căreia Sfântul Chiril a luptat, considerând că: „*Izvorât din gândirea antiohiană, nestorianismul a disecat pe Hristos în două persoane diferite, fiecare consubstanțialitate dând naștere unei singure ființe consubstanțiale, apărând astfel două consubstanțialități: Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului, separate în măsura în care sunt persoane*”. Este adevărat că în acel moment terminologia nu era încă definitivă; distincția dintre persoană și natură rămânând neclară, iar gândirea lui Nestorie a putut astfel să inducă în eroare timp îndelungat.

### **Nestorie - autorul ereziei dioprosopiste și cel care tăgăduia unirea ipostatică a firilor în Logosului înomenit**

Nestorie, patriarh al Constantinopolului, a aparținut școlii din Antiohia, unde în tinerețe a avut îndrumători mari teologi, dintre care unii eretici ca de exemplu Teodor de Mopsuestia.<sup>65</sup> La început, gândirea lui Nestorie, care făcea distincție între cele două naturi, și sistemul doctrinar propus de el păreau ortodoxe, până în momentul în care acesta a refuzat să recunoască Fecioarei Maria titlul de Născătoare de Dumnezeu, *Theotokos*. Mai mult, ereticul a încercat să înlocuiască termenul *Theotokos* cu acela de *Hristotokos* (Născătoare de Hristos). Lucru acesta a produs mari nemulțumiri și dezamăgiri în rândul creștinilor din Constantinopol. Nestorie opunea persoana Cuvântului persoanei lui Iisus, deși acestea erau

---

<sup>64</sup> J.-P. MIGNE, *Op. cit.*, col. 1211.

<sup>65</sup> Erorile doctrinare ale lui Teodor au fost adunate, discutate și condamnate de Sinodul de la Efes, alături de cele ale lui Teodoret de Cyr și Ibas; condamnarea a fost confirmată de Sinodul de la Constantinopol. Cele mai multe dintre scrierile sale s-au pierdut. „Dacă doctrina trinitară a lui Teodor poate fi considerată ortodoxă, nu același lucru putem spune în legătură cu hristologia lui, unde întâlnim considerații, termeni, formule sau expresii incerte sau pe marginea ortodoxiei”, apud REMUS RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 810.



unite – însă numai printr-o legătură morală, printr-o alegere care L-a făcut pe Iisus receptacol al Cuvântului. Așadar, după el, singură persoana umană a lui Hristos s-a născut din Fecioară, ceea ce ducea la concluzia că Fecioara Maria era numai mama lui Hristos, nu și a lui Dumnezeu înomenit. Cei doi fii, al lui Dumnezeu și al omului, erau uniți fără a fi unul în Hristos.<sup>66</sup> Mai târziu, Părinții de la Calcedon, având ca fundament teologia celor dinaintea lor, printre care și Sfântul Chiril al Alexandriei, vor mărturisi: *„În conformitate cu tradiția Părinților, noi proclamăm în unanimitate că trebuie să mărturisim pe unul și singurul Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în dumnezeirea Sa și desăvârșit în umanitatea Sa. Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, de o ființă cu Tatăl prin dumnezeire și de o ființă cu noi prin umanitate, întru toate asemenea nouă, afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl, după dumnezeire, iar în zilele din urmă născut din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, după umanitate, pentru noi și pentru mântuirea noastră; unul și singurul Hristos, Fiu, Domn, Unul-născut cunoscut nouă în două naturi fără amestecare, fără schimbare, neîmpărțit și nedespărțit, în așa fel încât unirea nu distruge deosebirea celor două naturi, ci dimpotrivă, proprietățile fiecăreia se păstrează cu mai multă tărie atunci când sunt unite într-o singură persoană sau ipostas, care nu separă nici nu împarte în două persoane, fiind aceeași persoană unică a Fiului, Unul-născut, Dumnezeu și Cuvânt, Domnul Iisus Hristos”*.<sup>67</sup>

### **Consecința înomenirii Fiului lui Dumnezeu - îndumnezeirea omului**

Pentru Sfântul Chiril al Alexandriei, îndumnezeirea reprezintă scopul întrupării. *„Era necesar, spune el, ca Hristos să fie și*

---

<sup>66</sup> Teologul Vladimir Lossky spunea: *„dacă Hristos nu are unitatea persoanei, atunci natura noastră nu a fost asumată cu adevărat de Dumnezeu, iar Întruparea încetează de a mai fi o restaurare fizică. Dacă nu există unitate reală în Hristos, atunci nicio unire între om și Dumnezeu nu mai este posibilă. Întreaga doctrină a mântuirii își pierde fundamentul ontologic, iar noi rămânem separați de Dumnezeu. Îndumnezeirea ne este interzisă; Hristos nu este altceva decât un mare exemplu, iar creștinismul devine o morală, o imitare a lui Iisus”* (VLADIMIR LOSSKY, *Op. cit.*, p. 134-135).

<sup>67</sup> LOSSKY, *Op. cit.*, p. 137.

Dumnezeu și om în același timp, pentru că altfel nu ar fi putut îndumnezeii umanitatea decăzută”.<sup>68</sup> Îndumnezeirea omului devine astfel drept argument pentru divinitatea Cuvântului. „Dacă Logosul lui Dumnezeu este creatură, cum suntem noi uniți cu Dumnezeu și îndumnezeiți prin unirea cu El?, se întreabă Sfântul”.<sup>69</sup> Aceeași concepție o întâlnim și la Sfântul Atanasie cel Mare, care spunea că Verbul (Cuvântul) Și-a asumat în totalitate umanitatea, natura umană, așa cum este ea. Sfințenia, deci, fiind unică, ea trebuie „să vină de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt”.

Cum am văzut mai sus, cea care a făcut posibilă această unire a noastră cu Dumnezeu Cuvântul a fost Maica Domnului. Sfântul Chiril are un mare rol în elaborarea acestei învățături, fiind socotit teologul teotochiei prin excelență. După el, „rolul hristologic al Sfintei Fecioare Maria este atât de mare, încât o formulă hristologică ce nu ar putea exprima Întruparea prin unire fizică, ar sacrifica și pe Sfânta Fecioară, așa cum a făcut Nestorie. Prin ea Întruparea trebuie să aducă pe Dumnezeu ca „Emmanuel”. Vrednicia hristologică a Sfintei Fecioare este aceea că nu se putea naște Dumnezeu în trup, dacă nu era cineva atât de apropiat de Dumnezeu prin ascultare, prin botezul smereniei, ca Sfânta Fecioară Maria.”<sup>70</sup>

Încununată cu toate darurile și harismele dumnezeiești, Fiică a Tatălui, Maică a Fiului și Mireasă a Sfântului Duh, Maica Domnului, Născătoarea de Dumnezeu și Pururea Fecioara Maria se descoperă în Evanghelie ca o prezență diafană călăuzind totdeauna pe oameni către Mântuitorul Hristos, Fiul Său: „Faceți ce vă spune El”. Dacă la începutul creației printr-un „fiat” al Tatălui s-au pus temeliiile creației, printr-un alt „fiat” al Preacuratei Fecioare Maria s-au reșezat în ordinea originară temeliiile zdruncinate ale lumii și s-a înnoit făptura, restaurându-se și reconfigurându-se conform chipului celui dintâi. În acest adevăr sunt cuprinse deodată „datele strict dogmatice și cele ale evlaviei într-o expunere teologică despre

---

<sup>68</sup> Apud I.-H. DALMAIS, *Divinisation II, Patristique grecque*, în *Dictionnaire de spiritualite*, tome III, 1957, coll. 1383.

<sup>69</sup> Apud J. GROSS, *La Divinisation du chretien d'apres les Peres grecs*, p. 277-297.

<sup>70</sup> Diac. prof. dr. IOAN CARAZA, *Mărturisirea liturgică a credinței apostolice în teologia patristică*, Ed. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, Călărași, 2006, p. 213.

*Maica lui Dumnezeu*".<sup>71</sup> Astfel, Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, realizează în persoana ei și ține împreună realități antinomice. Atâta teologie cuprinde învățătura despre Maica Domnului că „*Nu este atât de simplu să vorbești despre ea. Tot ceea ce se leagă de ea sugerează ceva tainic, o taină pe care Biserica nu o dezvăluie, nu o scoate la iveală decât puțin câte puțin. Evanghelia este Vestea cea Bună a lui Hristos cel mort și înviat. Fecioara nu stă în spațiul vestirii, ci în partea întâmpinării; ea se află acum în inima comuniunii sfinților: Slăvirea Maicii Domnului se întretese întotdeauna foarte discret cu slăvirea lui Hristos și a Sfintei Treimi*".<sup>72</sup> În hotărârea dogmatică de la Clacedon „*termenul Theotokos este acceptat cu adaosul antiohian, care vorbește despre firea umană ca fiind templul Logosului. Documentul a recunoscut de asemenea, că Logosul divin este subiectul în Dumnezeu-Omul. Nu se mai vorbește despre coabitarea celor două firi, ci unirea este considerată reală*".<sup>73</sup>

Maica Domnului este, deci, Maica vieții care alungă întunericul păcatului, prin fiul său Iisus Hristos, Noul Adam. Fiul ei, înnoind pe Adam protopărintele și împărtășindu-ne de viața dumnezeiască, ne-a transformat în dumnezei după har și ne-a făcut asemenea Lui prin participarea noastră la viața Sa divino-umană. Evenimentul nașterii sale a umplut de bucurie întreg cosmosul, deoarece nașterea sa a oprit lanțului ciclic al nașterilor spre moarte determinat de păcatul Evei. Astfel, Maica Domnului, noua Evă, inaugurează o altă stare, cea a nașterilor spre viață, Cel născut dintr-înșa fiind însăși Viața. Paralela tipologică dintre Eva de demult, prin care a fost introdusă în creație moartea și stricăciunea, și Eva cea Nouă, Născătoarea de Dumnezeu, prin care a venit viața și îndumnezeirea oamenilor. De acum, Fecioara Maria, prin maternitatea ei, născând pe Cuvântul întrupat, ține în noua iconomie, locul Templului, al Chivotului, al Cortului și al

---

<sup>71</sup> VLADIMIR LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, București, 1988, p.189.

<sup>72</sup> CLEMENT OLIVIER, *Viața din inima morții*, Ed. Pandora, 2001, p. 201.

<sup>73</sup> IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Ed. Arhiepiscopiei Olteniei, Craiova, 2010, p. 243.

Sionului. Ca adevărat locaș al lui Dumnezeu, Fecioara întruchipează sfințenia umană. Dacă, potrivit vechii tradiții, Fecioara a fost consacrată templului și iubirii unice a lui Dumnezeu, reiese că ea a atins „o asemenea profunzime și intensitate, încât zămisirea Fiului se-nfăptuiește ca un răspuns divin la aprofundarea vieții de rugă, la transparența sa față de energiile Duhului”.<sup>74</sup>

Fără îndoială, Sfântul Chiril al Alexandriei consideră că tema dogmatică centrală referitoare la Maica Domnului rămâne totuși Zămisirea sau Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Iconomia dumnezeiască s-a arătat cu neamul omenesc prin Fecioara Maria, căci fiecare Persoană a Sfintei Treimi a conlucrat la Taina Dumnezeieștii Întrupării a Cuvântului: Tatăl a binevoit, Duhul a pregătit pe Fecioara și Cuvântul trup s-a făcut. În operele sale Sfântul Alexandrin reia învățătura despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu din Fecioara Maria de la Sfântul Atanasie cel Mare și o explică amănunțit în felul său inconfundabil. Sfântul Atanasie explica episcopului Epictet, „împreună-liturghisitor” cu el, că taina întrupării Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria: „*va face să tacă și pe cei ce spuneau înainte că Cel născut din Fecioara nu este Hristos și Domnul Dumnezeu. Căci dacă n-a fost Dumnezeu în trup, cum oare S-a numit îndată ce S-a născut din Maria, Emanuel, care se tălmăcește „Cu noi este Dumnezeu”?*”<sup>75</sup> Dacă n-a fost Cuvântul în trup, cum a scris Pavel romanilor *Cel ce este peste toate, Dumnezeu binecuvântat în veci. Amin?*<sup>76</sup> [...] Dar din Maria, *Însuși Cuvântul luând trup S-a născut ca om, fiind prin fire și ființă Cuvântul lui Dumnezeu, iar după trup, făcându-Se om din sămânța lui David și din trupul Mariei, cum a spus Pavel. Pe Acesta L-a arătat și Tatăl și în Iordan și în Munte zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit.*<sup>77</sup> Pe Acesta arienii L-au tăgăduit, iar noi recunoscându-L I ne închinăm, nedespărțind pe Fiul și pe

---

<sup>74</sup> PAUL EVDOCHIMOV, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, Ed. Meridiane, 1992, p.219.

<sup>75</sup> Mt. 1, 23.

<sup>76</sup> Rom. 9, 5.

<sup>77</sup> Mt. 3, 17.

*Cuvântul, ci pe Însuși Cuvântul știindu-L că este Fiul, prin Care toate s-au făcut și prin care noi am fost răscumparați*”.<sup>78</sup> Apoi, Maica Domnului, de la Adormirea ei încoace, „se află dincolo de moarte, dincolo de judecată, în împărăția ce va să vină, în Împărăția ce vine fără încetare, dincolo de istorie, dar toți sunt întorși cu fața către ea, către marea călătorie a umanității, ea întruchipează taina mijlocirii Bisericii. Ea nu are nici o putere, dar ea are misiunea de a mijloci”.<sup>79</sup> În felul acesta, Adormirea Maicii Domnului devine un al doilea Paști tainic, mormântul ei, ca și al Mântuitorului Hristos, se arată a fi dătător de viață. Privind eshatologic, Maica Domnului este prima faptură umană care se bucură de Dumnezeu în interiorul unei firi restaurate, trup și suflet.

Ca atare, slăvind pe Maica Domnului, ca rezultat firesc al pogorârii de bunăvoie a Fiului, care S-a întrupat din ea și s-a făcut, slăvim pe Fiul Omului care datorită luării trupului din trupul ei a putut să moară. Răsplătind această cooperare, Mântuitorul a dat mamei Sale slava cerească și a făcut-o să fie prima dintre ființele umane care s-a făcut părtașă îndumnezeirii finale a făpturii. Așadar, „Slava veacului ce va să vină, sfârșitul omului s-a împlinit deja, nu numai în ipostasul divin Întrupat, ci și în persoana umană îndumnezeită. Această trecere de la moarte la viață, de la timp la eternitate, de la condiția terestră la fericirea cerească, o pecetluiește Maica Domnului înainte de Învierea obștească și de Judecata de Apoi, înainte de a Doua Venire care va încheia istoria lumii. Prin Maica Domnului, Biserica sărbătorește mai înainte de sfârșitul veacurilor, primul rod tainic al împlinirii eshatologice”.<sup>80</sup> Deci, „Maica Domnului nu are nevoie să se roage pentru Sine fiind îndumnezeită și neducând lipsă de nimic. Ea însăși slavă a lui Dumnezeu și slavă a lumii, arătare a iubirii pe care Dumnezeu o poartă lumii și lumea i-o poartă lui Dumnezeu, prin rugăciunile Sale înalță slavă lui

---

<sup>78</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, Scrieri Partea a II-a, Ed. IBMBOR, Col. PBS, vol.16, București, 1988, p. 177-178.

<sup>79</sup> CLEMENT, *Op. cit.*, p. 216.

<sup>80</sup> LEONID USPENSKY și VLADIMIR LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, Sofia, București, 2003, p. 231.

Dumnezeu. *Rugăciunea pe care o face ca de la Sine este o doxologie care continuă în veci, o rugăciune ca o flacără care triumfă în bucuria iubirii absolute, adică iubirea de Dumnezeu și de lucrarea Sa în creatură*.<sup>81</sup> Maica Domnului deține locul de proestos - de întâistătătoare înaintea lui Dumnezeu. Ea aduce înaintea Fiului Său Mântuitorul lumii, lumea pe care a mântuit-o, iar mântuirea se face în ea și prin ea.

### **Dimensiunea euharistică a înomenirii Fiului lui Dumnezeu**

Credința în întruparea Mântuitorului Iisus Hristos și Sfintele Taine asigură unirea omului cu Dumnezeu. Opera de îndumnezeire a omului începe odată cu Sfântul Botez, când omul devine templul lui Dumnezeu și lăcaș al Preasfintei Treimi. Rolul Sfintei Euharistii în această lucrare divino-umană este covârșitor, Trupul lui Hristos reprezentând viața lucrării îndumnezeitoare. Sfântul Chiril exclude ideea îndumnezeirii prin vreun intermediar; îndumnezeirea este dată de Dumnezeu, iar omului îi revine sarcina de a o desăvârși practicând virtuțile și ascultând poruncile divine, ducând o viață care să aibă în vedere desăvârșirea și îndumnezeirea lui. Sfântul Apostol Pavel spune în acest sens: *„Că prin El (prin Hristos) avem unii și alții apropierea de Tatăl într-un Duh*”.<sup>82</sup> Sfântul Chiril a dezvoltat pe larg ideea din acest loc al Sfântului Pavel, că la Tatăl nu avem intrare decât prin jertfa Fiului, la care asociem și jertfa noastră. În felul acesta, jertfa lui Hristos înfăptuiește nu numai întâlnirea lui Hristos cu Tatăl, ci și a noastră: *„Căci Hristos S-a jertfit din pricina și în favoarea noastră și s-a suit ca un Miel pe jertfelnic (altar) spre miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl*”.<sup>83</sup> *„Iar că în Hristos care e sus, în fața Tatălui, ca Arhiereu, ca Jertfă și Altar, sunt și darurile noastre sau noi înșine, și că la înălțimea la care e urcat El ca om prin jertfă, odată ce e și Dumnezeu, ne urcă și pe noi, o spune Sfântul Chiril din Alexandria în continuare astfel: „Deci El este Ispășitorul. Căci prin El ne este îndurător Tatăl și în El ajunge la țintă rugăciunea și prin El ne apropiem de Tatăl, nefiind primită altfel. De aceea*

---

<sup>81</sup> SERGIE BULGAKOV, *Rugul care nu se mistuie*, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 179.

<sup>82</sup> Efes. 2, 18.

<sup>83</sup> CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea 13.

zice: *Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine*”.<sup>84</sup> „De aceea, deși ca noi, s-a făcut Cuvântul, Unul Născut al lui Dumnezeu, coborându-Se pe Sine la omenitate, prin golire (chenoză) și la puțința împărtășirii noastre de El, e totuși propriu Lui prin fire să fie și în slava dumnezeiască și să se afle pe înălțimile mai presus de zidire, cum era și înainte de trup. De aceea stau heruvimii împrejurul Ispășitorului (altar, jertfă, Arhiereu-Hristos). Îl acoperă cu aripile lor și sunt întorși spre El și-și țin fața ațintită la El. Iar dovada clară că stau de strajă, e că stau de-a dreapta și de-a stânga. Iar faptul că heruvimii privesc pururea spre Ispășitorul, arată încordarea și nesăturarea Puterilor de sus de a privi pe Dumnezeu”.<sup>85</sup> „Așadar, în Hristos câștigăm puțința de a veni în fața lui Dumnezeu. Căci ne învrednicește de acum la privirea Lui, ca unii ce suntem sfințiți”.<sup>86</sup> „În Hristos am dobândit apropierea și îndrăzneala spre intrarea în Sfânta Sfințelor, precum ne-a spus înțeleptul Pavel... Căci în El am ajuns în fața Tatălui”.<sup>87</sup> „Deci, în mod necesar urcă Iisus împreună cu noi ( pe dumnezeiescul Altar). Căci de Tatăl ne apropiem, cum am spus, prin Fiul și El este Mijlocitorul, care ne unește cu sine și ne urcă pe înălțimile cele mai presus de fire”.<sup>88</sup> „Aceasta se întâmplă și cu trupul luat de Dumnezeu Cuvântul. Acesta se face trup și ca Cuvânt folosindu-se de trupul Lui, preface pâinea în trupul Său. În El e ultima putere destinată să prefacă pâinea în trup, căci El are în Sine rațiunile tuturor și le susține sau le hrănește spiritual pe toate. Această Taină n-ar putea avea loc dacă la baza existenței n-ar fi Persoana cuvântătoare supremă, Care se folosește de trup ca de un mijloc al arătării și lucrării Sale și care este și el o complexitate indefinită de cuvinte plasticizate și mijloc de exprimare a lor”.<sup>89</sup> Chiar din momentul în care darurile au fost primite în acest jertfelnic, ele au fost prefăcute. Acest „jertfelnic

---

<sup>84</sup> CHRIL DE ALEXANDRIA, *Închinare*, cartea IX, citat de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comunine în liturgia ortodoxă*, p. 318; In. 14, 6.

<sup>85</sup> STANILOAE DUMITRU, *Spiritualitate și comuniune*, p. 318.

<sup>86</sup> CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea 17, apud IBIDEM, p. 319.

<sup>87</sup> IBIDEM, p. 319.

<sup>88</sup> CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea 10.

<sup>89</sup> STĂNILOAE DUMITRU, *Spiritualitate și comuniune*, p. 321.

*înțelegător*” nu e altul decât Hristos. El e și Arhiereul și Jertfa și Altarul. De asemenea, „*El este sângele spre iertarea păcatelor*”,<sup>90</sup> spune Sfântul Chiril din Alexandria. El e văzut de acesta închipuit de acoperământul împăcării, așezat peste sicriul legii din Sfânta Sfintelor, care era străjuit de câte un heruvim de o parte și de alta. De deasupra, acestui altar grăia Dumnezeu lui Moise și se făcea cunoscut.<sup>91</sup>

În Hristos s-a împlinit chipul, El fiind adevăratul altar sau acoperământ pe care se aduce El Însuși și Arhiereul și jertfa de bună mireasmă adusă Tatălui. De aceea, Sfântul Apostol Pavel și Sfântul Evanghelist Ioan aplicând la Hristos cuvântul „*altarul împăcării*” sau „*altarul ispășirii*” din Vechiul Testament Îl numesc totodată jertfă și ispășitor. Pentru ei jertfa și altarul sunt în Hristos unul și același lucru. Înțelegerea aceasta a lui Hristos de către cei doi Apostoli, ca Arhiereu, ca Jertfă și Altar, o reia Sfântul Chiril din Alexandria, zicând: „*Iar noi spunem că Ispășitorul (acoperământul împăcării), dacă e înțeles duhovnicește, este Cel ce S-a făcut pentru noi om. Pe El L-a pus Dumnezeu înainte ispășire pentru credința în sângele Lui, spre arătarea dreptății Lui*”,<sup>92</sup> cum spune Pavel. Dar și Ioan, prea înțeleptul ucenic, ne scrie: „*Copilașilor, vă scriu acestea ca să nu păcătuiți; și de va păcătui cineva, avem rugător la Tatăl pe Iisus Hristos, Care este ispășire nu numai pentru păcatele noastre, ci și pentru ale întregii lumi*”.<sup>93</sup> „*Căci prin El este ispășirea și toată rugăciunea și cererea celor bune. Căci până acum, zice, n-ați cerut nimic întru numele Meu: cereți și vi se va da vouă*”.<sup>94</sup> Că în Hristos care e sus, în fața Tatălui, ca Arhiereu, ca Jertfă și Altar, sunt și darurile noastre sau noi înșine, și că la înălțimea la care e urcat El ca om prin jertfă, odată ce e și Dumnezeu, ne urcă și pe noi, o spune Sfântul Chiril din Alexandria în continuare astfel: „*Deci El este Ispășitorul. Căci prin El ne este îndurător Tatăl și în El ajunge la țintă rugăciunea și prin El ne apropiem de Tatăl, nefiind primită altfel. De aceea*

---

<sup>90</sup> CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea IX.

<sup>91</sup> Ieș. 25, 17-22.

<sup>92</sup> Rom. 3, 25.

<sup>93</sup> I In. 2, 1.

<sup>94</sup> In. 26, 4; CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea IX, apud STĂNILOAE DUMITRU, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 317.



zice: *Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine*".<sup>95</sup> La fel, „*fie că este vorba de pâine pământească, ca dar pe care credincioșii îl oferă lui Dumnezeu, fie că este vorba de darul superior al pâinii cerești care se oferă credincioșilor de către Dumnezeu pentru sfințirea și îndumnezeirea lor, toate se realizează prin Hristos*".<sup>96</sup> Și aceasta deoarece, spune Sfântul Chiril, „*El este „Cel ce aduce și Se aduce, Cel ce primește și Cel ce Se împarte*".<sup>97</sup>

Aspectul de jertfă al euharistiei este nedespărțit de aspectul ei de Taină. Sfântul Chiril ne vede și pe noi incluși în jertfa lui Hristos, pe de o parte, iar pe de altă parte, afirmă deosebirea dintre jertfa noastră și cea a lui Hristos.<sup>98</sup> Explicația este că Sfinții și Maica Domnului în special „*fac parte din comuniunea Trupului tainic al Domnului*".<sup>99</sup> Trupul lui Hristos, Euharistia și Întruparea Cuvântului se află într-o strânsă legătură, care se întemeiază pe unirea ipostatică dintre firea umană și Logosul divin. Sfântul Chiril subliniază această legătură, mai ales contra lui Nestorie, care făcea din firea umană o persoană independentă. Pentru el, „*lucrarea logosului și a firii umane este aceeași, trupul fiind una cu Logosul prin unire. De fapt, prin unirea ipostatică, el justifică puterea de a da viață a trupului lui Hristos și apoi fixează cadrul unirii ca integrare a firii umane în Logos, pentru a vorbi de acest trup aparte pătruns de Logos*".<sup>100</sup>

Trebuie să mai semnalăm un fapt: „*Sfântul Chiril nu vorbește de învățătura despre prefacere, nici asupra modului înomenirii Logosului, ci numai asupra consecințelor unirii ipostatice*".<sup>101</sup> Și aceasta pentru că el consideră prefacerea dincolo de cuvinte, ca și Întruparea. „*Diferența de mod și de substanță nu constituie o deosebire, în ambele cazuri trupul*

---

<sup>95</sup> Ioan 14, 6; CHRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare*, cartea IX, la Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Op. cit.*, p. 318.

<sup>96</sup> Pr. prof. POPESCU DUMITRU, *Op. cit.*, p. 331.

<sup>97</sup> CHRIL AL ALEXANDRIEI, *Inchinare în Duh și Adevăr*, cartea 17, apud Pr. prof. STĂNILOAE DUMITRU, *Op. cit.*, p. 319.

<sup>98</sup> Pr. prof. POPESCU DUMITRU, *Op. cit.*, p. 332.

<sup>99</sup> IBIDEM.

<sup>100</sup> IRINEU POPA, *Op. cit.*, p. 247.

<sup>101</sup> IBIDEM.

*Domnului exercitând aceeași lucrare. Din acest punct de vedere, Euharistia este continuarea necesară a Întrupării, cu toate că este un mod diferit al prezenței, dar același Trup ne dă viață și ne unește cu Viața*".<sup>102</sup> Doctrina euharistică este gândită de Sfântul Chiril în strânsă legătură cu dogma hristologică.

### **În concluzie**

Sfântul Chiril susține că Hristos Domnul, ca Mediator între Dumnezeu și oameni, este izvor al sfințeniei și al vieții supranaturale care unește toate membrele cu El. „Când a binevoit Dumnezeu și Tatăl să readune (recapituleze) toate în Hristos și să rezidească ceea ce a făcut la început, ne-a trimis din cer pe Unul Născut, Mâna Lui cea dreaptă, cea care lucrează și mântuiește toate cu adevărat”.<sup>103</sup> Membrele acestea sunt ca un trup în El, ca pietrele unui templu. Unitatea reală a oamenilor, consubstanțialitatea lor și mai precis consubstanțialitatea lui Hristos cu oamenii este pentru Sfântul Chiril al Alexandriei o idee fundamentală. „În Comentariul la Isaia, Sfântul Chiril proclamă superioritatea filiației divine a creștinului față de filiația după Adam, afirmând că filiația divină este desăvârșită; ea se stabilește prin rugăciunea către Hristos și reprezintă motivația venirii lui Hristos; filiația divină a fost dată în timpul Întrupării Cuvântului”.<sup>104</sup> De aici și îndumnezeirea omului: „Așadar, desăvârșirea prin Hristos și puterea tainelor Lui ne face înțelepți și mai tari ca moartea, nimicind pe Amalec cel ascuns spiritual (inteligibil), adică pe Satana”.<sup>105</sup> Venirea lui Hristos în lume era necesară și așteptată pentru ca păcatul neascultării omului să fie ridicat. „În a doua omilie pascală, după ce a subliniat dominația diavolului asupra umanității, Sfântul Chiril notează insuficiența lui Moise, a profeților și a tuturor creaturilor pentru redresarea umanității căzute. Ajuns la Hristos, Sfântul Chiril fixează momentul când harul adopției este acordat oamenilor prin sfințirea

---

<sup>102</sup> IBIDEM, p. 249.

<sup>103</sup> CHRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare în Duh și Adevăr*, p. 80.

<sup>104</sup> HUBERT DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualite chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, p. 89.

<sup>105</sup> CHRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare în Duh și Adevăr*, p. 103.

Duhului Sfânt”.<sup>106</sup> Adoptia aceasta a devenit posibilă pentru că „în Hristos s-a surpat peretele despărțituri și noi cei ce eram odinioară depărtați și despărțiți din pricina păcatelor, ne-am unit în El și prin El cu Dumnezeu și Tatăl, desființând vechea dușmănie. Căci El este pacea noastră, cum zice epistola (Efes 2, 14)”.<sup>107</sup>

Sfântul Chiril al Alexandriei a luptat pentru a impune învățătura de credință creștină, veghind permanent ca nicio idee eretică să nu ocupe teren în mințile sau inimile creștinilor.

**Abstract: *Elements of Christological Doctrine in the Theology of St. Cyril of Alexandria***

All researchers of the religious thought of St. Cyril of Alexandria agree that his work has fed by the Christian Revelation, was guided by universal dogma was lived and experienced in liturgical practice. His concern was to maintain the connection between thought and formulas, between piety and Christian life of the Church of God. St. Cyril claims that Christ the Lord, the Mediator between God and men, is the source of holiness and supernatural life that unites all the members with him. The legs are like a body on him, like the stones of a temple. The coming of Christ in the world was necessary and expected for the sin of disobedience. St. Cyril of Alexandria fought to force the teaching of Christian faith, constantly watching the heretical idea to not take up any ground in the minds and hearts of Christians.

---

<sup>106</sup> HUBERT DU MANOIR DE JUAYE, *Op.cit.*, p. 90.

<sup>107</sup> CHRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare în Duh și Adevăr*, p. 120.

# PRIVIRE RETROSPECTIVĂ ASUPRA ASPECTELOR HRISTOLOGICE DIN TEOLOGIA SIRIANĂ<sup>1</sup>

Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE<sup>2</sup>

**Keywords:** *Syriac-speaking Church, Christology, The Persian Empire, Syriac Literature, The Nestorian Church*

**Cuvintecheie:** *Biserica de limbă siriacă, hristologie, Imperiul Persan, Literatura Siriană, Biserica Nestoriană*

Primele șase secole din istoria Bisericii Siriene constituie o perioadă a contrastelor: pe de o parte, creștinismul din granițele Imperiului Roman se bucura de proaspăta libertate creditată de Sfântul Constantin cel Mare prin Edictul de la Milan (313) și, pe de altă parte, cel din Imperiul Persan se lămurea în focul persecuțiilor.<sup>3</sup> Iată ce spune în acest sens W. Winkler: „Evoluția majoră a Bisericii din Imperiul Roman, după Edictul de la Milan, precum și erezia ariană, combătută în Sinodul I de la Niceea (325), nu au avut nici un impact asupra Bisericii din Persia. Dimpotrivă, sub pași atitudinea față de creștinism a fost una de toleranță, iar sub primii Sasanizi a fost numai izolat. Persecuțiile, motivate de așa-zisa apostaziere de la Zoroastrism, au început în timpul

---

<sup>1</sup> Lucrare susținută în cadrul cursurilor de doctorat sub îndrumarea ÎPS. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA, care a dat avizul de publicare.

<sup>2</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

<sup>3</sup> Primele patru secole ale creștinismului sirian au fost marcate de persecuțiile regilor sasanizi (226-651). După Edictul de la Milan (313), creștinii din Biserica Orientală au fost considerați prieteni ai Imperiului Roman. Aceasta a fost scânteia care a aprins focul prigoanelor persane, mai ales în timpul lui Shapur II (309 - 379). Biserica Siriană a fost cu totul izolată de restul bisericilor Imperiului Roman, dezvoltându-se între granițele Imperiului Persan. În acest context s-ar fi conturat, după unele păreri, primele tendințe ale hristologiei miafizite, opuse hristologiei alexandrine de tip monofizit – Vezi: C. PASINI, R. CONTINI, E. CARR, P.Y. PATROS, M. NIN, P. BETTILO, S. CHIALA, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3 Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio, 2004, p. 27 – 28.

domniei regelui Shapur II, contrastând cu dezvoltările din Imperiul Roman”.<sup>4</sup>

În acest context, sintagma de „*creștinism semitic*” a căpătat o coloratură politică. Profesorul K. Thomakathanar, de la Institutul de Cercetare „*St. Efrem*”, India (SEERI), într-un articol dedicat „Dimensiunii semitice a tradiției creștine”, face următoarea observație: „Dacă vorbim din punct de vedere istoric, creștinismul s-a dezvoltat ca o religie semitică. Partea semitică i-a inclus pe evrei, armeni, asirieni, arabi, fenicieni etc. Vechile comunități creștine au cuprins iudei ortodocși, iudei heterodocși, iudei prozeliți, armeni, asirieni, persani, greci, romani etc. toate aceste grupuri erau deja mai mult sau mai puțin elenizate. Procesul de elenizare a influențat chiar și formarea Vechiului și Noului Testament. Era normal ca semitismul acesta elenizat să influențeze formarea noilor perspective ale creștinismului timpuriu. Însă puternica componentă semitică, separată de influențele grecești, a rămas întotdeauna acolo, la fundamentul creștinismului. Prin urmare, tensiunile dintre laturile semitice și elenistice ale creștinismului, ca modele de gândire primare, au fost cunoscute chiar și în perioada apostolică. Coloniile iudaice din Imperiile Roman și Persan au deschis calea răspândirii Evangheliei lui Hristos. Majoritatea dintre primii creștini erau iudei prin naștere, influențați mai mult sau mai puțin de vechile tradiții. Dincolo de această matriță iudaică a existat de asemenea și o matriță lingvistică, prin folosirea dialectului aramaic ca limbă de uz în primul secol al creștinismului. În mod normal, conflictul dintre sinagogă și Biserică a existat până la separarea graduală și definitivă a uneia de cealaltă... Ce s-a întâmplat cu moștenirea semitică de dialect aramaic din Biserica Apostolică din prima jumătate a secolului întâi? Observăm că a fost absorbit de creștinismul sirian care a înflorit în jurul orașelor Edessa, Nisibis sau Adiabene, chiar înainte de anul 200 al erei creștine. Dialectul aramaic din Edessa și dimprejurul ei a fost dezvoltat într-o limbă literară de primii creștini. Această moștenire lingvistică se

---

<sup>4</sup>WINKLER DIETMAR, *Syriac Literature*, in W. BAUM – D. W. WINKLER, *The Church of the East. A concise history*, London – New York, 2003, p. 11; MAR BAWAI SORO, *The Church of the East*, 2007, Adiabene Publications, San Jose (SUA), 2007, p. 146.

dezvoltase aici cu un secol înainte de venirea Mântuitorului. Caracterul semitic-creștin, de factură lingvistică, religioasă și culturală, s-a dezvoltat numai în primele două secole ale erei noastre... Originea apostolică a creștinismului în Edessa și Nisibis poate fi numit prin urmare de origine aramaică”.<sup>5</sup>

### **De la persecuțiile persane la Crezul Nicean**

Statornicită pe de o parte în tradiția semitică, cu vechile rădăcini iudaice, preponderent întâlnite în formele de imnografie, poezie și predică, literatura primilor Părinți sirieni din arealul de dominație persană a rămas normativă pentru perioada primelor patru secole creștine. Într-o luptă continuă cu dualismul zoroastrianist al Imperiului Persan și suferind în focul persecuțiilor, Biserica Siriană de Răsărit a progresat în mod paradoxal, devenind cu timpul foarte organizată și centralizată.<sup>6</sup> Mai mult decât atât, în pofida opresiunii politice persane, creștinismul semitic sirian a dat naștere unui misionarism activ, întărit de o trăire ascetico-mistică autentică, alimentată de primele scrieri ale literaturii siriene din primele patru veacuri.<sup>7</sup>

Momentul cheie în formarea terminologiei hristologice a Bisericii Siriene de limbă semitică l-a constituit Sinodul din Seleucia din 410, prezidat de Sfântul Isaac Sirul. A fost primul sinod oficial al creștinismului sirian de răsărit și totodată restabilirea contactului cu Biserica Siriană soră din granițele Imperiului Roman.<sup>8</sup> Din punct de vedere hristologic, două au fost

---

<sup>5</sup> KOONANMAKKAL THOMAKATHANAR, *The semitic dimension of christian tradition*, in The Harp (SEERI), Vol. X, 1-2/1997, p. 71-73.

<sup>6</sup> Martirii din perioada persană ocupă un loc foarte important în literatura teologică de limbă greacă. Foarte multe însemnări, legate de viețile lor, au fost traduse ulterior din siriacă pentru a fi așezate în Sinaxarele bizantine. După 1900 textul grecesc și latinesc al martirologiului sirian a fost așezat în Patrologia Orientalis, Tomul al II-lea și prefațat în limba franceză de Hippolyte Delehaze – Vezi: PO, Vol. II, p. 405-419.

<sup>7</sup> Persecuțiile au luat sfârșit abia în anul 399, odată cu întronizarea regelui Yazdgird I. Relațiile diplomatice între cele două părți au fost reluate prin implicarea directă a împăratului roman Arcadius care, îngrijorat de soarta creștinilor din Imperiul Persan a trimis în două rânduri pe episcopul Marutha de Maipherqat (399, 409) să facă misiune la frații din lumea păgână – Vezi: SORO, *Op. cit.*, p. 163-164.

<sup>8</sup> WINKLER, *Syriac Literature*, p. 16.

elementele cheie ale acestei adunări sinodale au fost: recunoașterea oficială a hotărârilor doctrinare stabilite în cadrul Sinodului de la Efes (325) (comunicare de delegatul Bisericii de Vest, episcopul Marutha de Maipherqat) și formulare unei terminologii concordante cu doctrina Bisericii. Cântărind foarte bine înțelesurile exprimate și nepărăsind ethosul semitic, părinții sinodali au hotărât: pentru natură - *kyana*, pentru esență - *usia*, pentru ipostas – *qnoma* și pentru persoană – *parșopa*.<sup>9</sup>

La finalul întâlnirii, soborul celor 328 de Părinți Sirieni acceptat mărturisirea de credință stabilită anterior, la Sinodul de la Nicea (325) și citită aici de episcopul delegat, Marutha: „Credem într-un Dumnezeu Tatăl Atotputernic, creatorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-un singur Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl, care este din ființa Tatălui. Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, născut iar nu făcut, Fiu din ființa Tatălui, prin care toate s-au făcut, toate cele din cer și cele de pe pământ. El, pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din cer, S-a întrupat și S-a făcut om, a pățimit, a înviat a treia zi și S-a înălțat la ceruri și va veni să judece vii și morții – și într-unul Duhul Sfânt. Cel ce va zice: «a existat un timp în care El (Fiul) nu a fost» sau «înainte de a se naște nu a existat» sau «El a fost făcut nu născut»; sau cei care spun că Fiul lui Dumnezeu este dintr-o altă fire sau ipostas, sau aceia care Îl socotesc schimbător și nestatornic, pe aceia Biserica Ortodoxă și Apostolică îi va anatematiza”.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Plecând de la această primă terminologie siriacă, teologul grec Patros Youkhana Patros explică conflictul ulterior iscat între Bisericile Calcedoniene, Biserica Orientului și Bisericile Ortodoxe Orientale. Rezultatul: „pentru Bisericile Calcedoniene avem două naturi, un singur ipostas; pentru Bisericile Ortodoxe Orientale – o singură natură, un singur ipostas, iar pentru Biserica Orientului: două naturi și două ipostasuri (qunome), unite într-un singur prosopon” – Vezi: PATROS YOUKHANA PATROS, *La cristologia della Chiesa d'Oriente*, in E. Vergani, S. Chiala, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3 Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, p. 28.

<sup>10</sup> J.B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, Imprimerie Nationale, Paris, 1902, p. 261-262.

### **Literatura siriacă de limbă semitică (sf. 400)**

Cele mai reprezentative lucrări pentru această perioadă sunt: *Odele lui Solomon* (sec. II), *Actele Sfântului Toma* (sec III), lucrările lui Bardesanes, Afraate, Efrem și *Liber Graduum* (Cartea gradelor sau a *treptelor*). Fiecare dintre ele tratează, într-un mod cât se original, diverse probleme hristologico-mistice, cum ar fi: „coborârea lui Hristos la Iad, redobândirea paradisiului pierdut, mântuirea ca tămăduire, ochiul luminos al credinței” etc.<sup>11</sup>

Prima lucrare de referință, alcătuită în limba siriacă, în secolul II, a fost, așa cum am arătat mai sus, *Odele lui Solomon*.<sup>12</sup> Lucrarea a fost considerată de sirologi pasul de trecere de la vechile curente gnostice la autenticul teologiei primelor scrieri creștine din acest areal. Conținutul reflectă cu claritate caracterul militant al creștinismului siriacă din primele veacuri, preponderent mistico-ascetic, în perspectiva relației cu Dumnezeu. În acest cadru, autorul, rămas și astăzi anonim, oferă informații prețioase asupra teologiei Tainei Sfântului Botez. Prin intermediul unei versificații melodioase, presărate cu elemente mistico-simbolice, sunt scoase la lumină primele informații cu privire la ritualul purificării „prin apă și prin duh”, explicat în cadrul unui susținut

---

<sup>11</sup> S. BROCK, *La spiritualita nella traditione siriaca*, Traduzione Maria Capatelli e Sara Staffuzza, Ed. Lipa, Roma, 2006, p. 16.

<sup>12</sup> Textul original al acestei scrieri a fost descoperit în anul 1909 într-un codex de James Rendel Harris, pe malurile râului Tigru, la mai bine de un secol de la descoperirea scrierii gnostice *Pistis Sophia*. Originea lingvistică a textului a generat în timp mai multe probleme. Au existat voci care au susținut cu tărie originea grecească a textului. Au existat și analogii sau interpolări cu literatura sapiențială iudaică (von Harnack), autorul fiind membru al comunității creștine din diaspora (Danielou, A. D'Ales). În ciuda acestor supoziții, sirologul american Arthur Voobus, în urma unei cercetări amănunțite asupra stilului și ritmicității textuale, a confirmat originea siriacă: „Mâna creștinătății siriace primare se poate observa cu claritate. Modul de abordare, melodicitatea religioasă, discursul mistic, influențele targunimice în textul scripturistic și metoda de interpretare, caracterul semitic, imprimat în ritm și în ritm, toate acestea ne par să ne îndrume spre comunitatea siriacă primară”. Cartea cuprinde 42 de imne, care erau cunoscute mai ales în comunitatea creștină din nordul Antiohiei – Vezi: ARTHUR VOOBUS, *History of ascetism in the Syrian Orient. A contribution to the History of culture in the Near East*, Vol. I, *The origin of ascetism early monasticism in Persia*, CSCO 184/Subsidia 14, Lovain, 1958, p. 62-64; EPHREM AZAR, *Les Ode de Salomon, Sagesses chretiennes*, Les editiond du chertif, Paris, 1996, p. 18-19, 32-37.



efort ascetic, un adevărat „război” cu patimile: „Întăriți-vă și veți fi mântuiți prin har, căci eu vă vestesc pacea sfinților. Cei care vor înțelege aceste cuvinte vor rezista în luptă și cei care le vor cunoaște nu vor pieri... Aceasta este o cunună veșnică și fericiți vor fi cei care o vor așeza pe creștetele lor, ca pe o piatră scumpă. Veți duce multe lupte pentru această cunună, însă adevărul și dreptatea este cu voi. Așezați cununa în comuniunea desăvârșită a Domnului, căci toți cei care veți învinge veți fi înscrisi în cartea Lui, căci cartea aceasta este victoria voastră”.<sup>13</sup> Legătura omului cu Creatorul său este înconjurată de cele mai adânci trăiri mistice, descoperite prin intermediul simbolismelor care se găsesc la tot pasul: „Așa cum mângâierea alunecă pe corzile harpei și acestea vorbesc, la fel și Duhul Domnului îți vorbește prin mine și eu îți voi vorbi prin dragostea Sa. El face să dispară tot ceea ce este străin, pentru ce de acum ești al Domnului. Așa a fost de la început și până la sfârșit pentru că nimeni și nimic nu-I stă împotrivă”.<sup>14</sup>

Latura hristologică a *Odelor* este cât se poate de explicită.<sup>15</sup> Logosul este Dumnezeu adevărat, iar cuvintele sale sunt *viață* și *lumină*: „Pentru că în voia Domnului stă viața noastră și cuvintele Sale sunt veșnice și nesticăcioase<sup>16</sup>...Căci dulceața Cuvântului nu poate fi spusă. După bunătatea Sa este și a Sa hotărâre, iar cunoașterea Sa este de necuprins. Niciodată nu se înșeală, ci totdeauna rămâne neclintit, cunoașterea Sa rămânând totdeauna pe cale. Căci așa cum Îi este lucrarea, așa Îi sunt și așteptările, pentru că este Lumină, prin care descoperă gândurile”.<sup>17</sup>

*Actele Sfântului Apostol Toma*<sup>18</sup> reprezintă „cea mai veche mărturie... a unei gnoze siriace nascente”. Subiectul lucrării

---

<sup>13</sup> *Odes de Salomon*, 9, 5-12, trad. J LABOURT, Paris, Gabala, 1911, p. 12-13, apud VINCENT DESPEZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Efes*, Preface de Dom Pierre Miquel, dans la Colection Spiritualite Orientale, No. 72, Abbaye de Bellefontaine, 1998, p. 114 – 115.

<sup>14</sup> *Odes de Salomon* 6, 1-5, trad. AZAR.

<sup>15</sup> J. H. BERNARD, *The Odes of Solomon. Edited with introduction and notes*, in *Texts and Studies*, Vol. VIII, Chambridge, 1912, p. 30.

<sup>16</sup> *Ode* 9, 3, trad. Bernard.

<sup>17</sup> *Ode* 5, 7, trad. Bernard.

<sup>18</sup> Lucrarea a fost scrisă în siriacă și ulterior tradusă în limba greacă. Data apariției nu se știe cu siguranță, ea fiind localizată, după unii cercetători, în a prima jumătate a secolului al III-lea. Locul reiese din conținut, unde ni se spune că unul dintre ucenicii Sfântului Apostol Toma a mers în estul Edesei de unde a

ilustrează în treisprezece capitole călătoriile misionare ale Sfântului Apostol Toma în India, culminând cu martirajul său. Alături de firul narativ al întâmplărilor succesive, conținutul oferă informații prețioase cu privire la primele forme liturgice de oficiere a Tainei Sfântului Botez și a Sfintei Euharistii. Un element foarte interesant, cercetat în amănunt de sirologi, îl constituie prezența a două poeme, oarecum separate temporar de restul lucrării. Este vorba de „Imnul păsării” (6-7) și de „Imnul Perlei” sau al „sufletului”.<sup>19</sup> Lucrarea se pare că a fost scrisă în limba siriacă, la Edessa și ar aparține, după unele surse, scolii gnosticului Bardesanes.<sup>20</sup> A supraviețuit în mai multe versiuni: greacă, armeană, etiopiană și latină (în două versiuni diferite), fiind ulterior tradusă și în alte limbi.

Lucrarea are totodată și un pronunțat caracter ascetic, cuvântul *ihidaya* (singuratec) fiind folosit de mai multe ori. Teologul francez Antoine Guilloumont evidențiază elementele encratite care pot fi desprinse din această lucrare: „Această scriere apocrifă povestește, într-un mod romanțat, călătoria de misionară a Sfântului Apostol Toma în India. Aici convertește mai multe femei de nume bun, printre care Mygdonia, mama vitregă a regelui, apoi pe Tatia, soția regelui, care, înainte de primi Taina Sfântului Botez au refuzat să se mai apropie de soții lor, furia acestora aducând după sine martirizarea Sfântului Toma. În deschiderea cărții, o altă scenă este revelatorie pentru definirea encratismului acestei opere: Iisus Însuși, sub masca lui Toma (care era „geomănul” Său), S-a arătat la doi tineri, chiar în seara nunții, arătându-se dezavantajele căsătoriei în comparație cu cele ale vieții trăite în feciorie. Acest

---

adus moaștele acestuia. Conținutul cuprinde, asemenea *Odelor lui Solomon*, numeroase referințe la ritualul Tainei Sfântului Botez. Originalul siriacă a fost publicat în mai multe ediții semnate de Wright, Bedjan și Lewis. Cea mai cunoscută traducere în limba engleză, însoțită de comentariu pe text, îi aparține lui A.F.J. Klijn (*The Acts of Thomas*, Leiden, 1962), la care a adăugat ulterior și studiul „*Botezul în Actele lui Toma*” (în *Studies on Syriac baptismal rites*, SSC, 6/1973, p. 57 - 62) – Vezi: S. P. BROCK, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Kerala 1998, p. 49; VOOBUS, *History of asceticism in the Sirian Orient ...*, Vol. I, p. 67.

<sup>19</sup> S. P. BROCK, *A brief outline of syriac literature*, Saint Ephrem Research Institute, Beker Hill, Kottayam, India, 1997, p. 16-18.

<sup>20</sup> F.L. CROSS, *The Early christian Fathers*, Ed. General Duckworth, London, 1960, p. 82.

episod ilustrează ceea ce scriitorii sirieni ai acelor timpuri au numit *betuluta* (feciorie), renunțare la angajamentul căsătoriei, adică viața dusă în *sfîntenie*”. Acest aspect va fi analizat mai târziu și de Afraate în Demonstrațiile sale.<sup>21</sup>

Datorită numeroaselor influențe desprinse din soteriologia gnosticismului sirian de secol III, literatura patristică confirmă folosirea ei în scrierile eretice, mai ales în rândul maniheilor. Epifanie al Salaminelor o localizează în scrierile encratiților și catarilor. Fericitul Augustin amintește de martirajul unui creștin care, refuzând să recunoască caracterul apostolic al acestei lucrări, a fost aruncat de ereticii manihei în cușca unui leu.<sup>22</sup>

Primul scriitor siriac de renume a fost Bardesanes (154-220). Alături de Eusebiu de Cezareea și-a făcut ucenicia pe lângă Valentin, conducătorul primei școli gnostice din Siria. A compus de asemenea și numeroase poeme, a căror formă și metrică au influențat în parte alcătuirile în versului ale Sfântului Efreem Sirul. „Imnul perlei” (sau „Imnul sufletului”) a fost confirmat, datorită profundelor reverberații gnostico-teologice, capodoperă a poeziei siriace.<sup>23</sup> Din opera sa mai fac parte câteva tratate de astronomie, numeroase dizertații apologetice destinate în principal lui Marcion Gnosticul, precum și *150 de imnuri la Psalmi*, citate de Sfântul Efreem în opera sa. Toate aceste scrieri au fost alcătuite în limba siriacă, fiind ulterior traduse în greacă de fiul său Harmonios.<sup>24</sup> Din nefericire, cea mai mare parte a operei sale a dispărut, păstrându-se numi o mică parte, *Cartea legilor neamurilor*, tradusă ulterior în Patrologia Siriacă de francezul F. Nau.<sup>25</sup>

Ca și caracter prim al operei sale, remarcăm evidența asimilării sincretice a ideilor creștine, capacitatea sa de persuasiune

---

<sup>21</sup> ANTOINE GUILLAUMONT, *Etudes sur la Spiritualite de L'Orient Chretien*, dans la Colection Spiritualite Orientale, No. 66, Serie Monachisme Primitif, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 191 – 192.

<sup>22</sup> FRANCO GORI, *Gli apocriti e i padri*, in volume *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, a cura di Antonio QUACQUARELLI, Citta Nouva Editrice, Roma, 1989, p. 264-265.

<sup>23</sup> ANTOINE GUILLAUMONT, *Etudes sur la Spiritualite de L'Orient Chretien*, p. 190 – 191.

<sup>24</sup> JULIUS ASSFALG, PAUL KRUGER, *Petit Dictionnaire de L'Orient Chretien*, Traduction et adaptation Centre: Informatique et Bible, Brepols, Weisbaden, 1975, p. 78.

<sup>25</sup> PS, Tomul 2, Pars Prima, col. 490 – 611.

fiind încă influențată de filosofiele gnostice, cu care era familiarizat. Cu toate acestea, personalitatea filosofului reprezintă, alături de cea a fiului său Harmonius, startul literaturii teologice siriene de factură inmografică.<sup>26</sup>

Tradiția ascetică siriană din primele patru secole se regăsește foarte bine reprezentată de în opera lui Afraate, apologetul prin excelență al creștinismului sirian din această perioadă, împotriva ofensivei iudaice. Este primul Părinte al Bisericii Siriene și totodată promotorul primelor însemnări monastice despre filosofia *ihydaya*, sau despre instituția „*fiilor și ficelor legământului*” (*bany quyama*). Despre opera sa, Robert Murray scrie: „Afraate scrie în proză, însă foarte ușor alunecă în stilul stilurile ritmice, ocupându-se adesea de paralelismul tematic, după cum se poate observa din analiza paragrafelor sale. De asemenea studiile stilistice aplicate pe opera sa au descoperit și partea liturgică a gândirii sale”.<sup>27</sup> Alături de Sfântul Efrem ia atitudine împotriva tendințelor eretice, deprinse din operele lui Mani, Marcion sau Bardesanes, rămânând fidel misticii pnevmatice tradiționale.<sup>28</sup>

Cel mai de seamă reprezentant al acestei prime perioade a fost fără îndoială Efrem Sirul. Diaconul din Nissibe, așa cum a rămas toată viața, a reușit să ridice valoarea literaturii siriace la cel mai înalt nivel, majoritatea operelor sale fiind traduse de timpuriu în greacă sau latină. De la predici, apologii sau comentarii exegetice, la înalte meditații teologice și imne de laudă (*madrasha*), de la descrieri literare (*Charmina Nisibena*) și până la omiliile în versuri (*memre*), alcătuirile Sfântului Părinte au rămas și astăzi pe pedestalul celor mai valoroase scrieri din arealul

---

<sup>26</sup> ROBERT R. PHENIX Jr. and Cornelia B. HORN, *Syriac-speaking Churches* ..., p. 11.

<sup>27</sup> ROBERT MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A study in a Early Syriac Tradition*, Chambridge University Press, London, 1975, p. 29.

<sup>28</sup> EPHREME DE NISIBE, *Comentaire de l'Evangile concordant ou Diatesaron*, en SC, No. 121, Traduit du siriaque et de l'armenien, Introduction, traduction et notes par Louis Lelouir, Les Editions du Cherf, 29, Paris, 1966, p. 339-340.

sirian.<sup>29</sup> Aproape că nu poți îndrăzni să studiezi teologia orientală, fără a te apleca asupra operei efremiene. În operele Sfântului Efrem, întruparea Logosului este înțeleasă numai de aceia care privesc în chip mistic cu „ochiul luminos al credinței” (*shaftha*). „Acest ochi interior al sufletului (al minții sau al cunoașterii) are două trăsături esențiale. Pe de o parte, lucrează cu auzul credinței, la fel cum ochiul fizic lucrează cu ajutorul luminii și, pe de altă parte, poate fi întunecat de prezența păcatului. În consecință, el trebuie să fie curat și ferit de păcat”<sup>30</sup>.

Cât privește latura mistică a teologiei sale, Efrem pleacă de la capacitatea omului de a se îmbrăca în Hristos (*ebeșpagro*). În teologia Sfântului Părinte Hristos este punctul ultim al misterelor (*saka*), deoarece „în El ele se sfârșesc, în el Legea se plinește ... El este odihna tuturor lucrurilor de efemeritatea lor”<sup>31</sup>.

*Cartea pașilor* sau *Liber Graduum* (*Katba damsqata*) este ultima lucrare de referință din perioadă primelor patru secole creștine în Siria. Prin intermediul celor 30 de omilii (*memre*) autorul oferă informații prețioase despre: rugăciune, familie, căsătorie, castitate, Biserică, primirea Duhului în viața personală etc.<sup>32</sup> Ea deschide o fereastră spre ascetismul pre-monastic al Orientului Sirian, adresându-se misionarilor itineranți, primii reprezentanți ai monahismului sirian, despre care se menționează în *Actele Sfântului Toma și Scrisoare către fecioare*, atribuite de o parte a tradiției siriene Sfântului Clement. Spre deosebire de celelalte scrieri patristice siriene, ale lui Afraate sau Efrem – de pildă, puternic înrădăcinate ethosul teologiei siriene, *Cartea pașilor* este caracterizată de sirologic ca având o orientare doctrinară difuză. Ea provenea dintr-o tradiție ascetică nedefinită, așezată la marginea Bisericii Universale, din care pretindea că ar fi

---

<sup>29</sup> *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Edited by KEN PARRY, DAVID J. MELLING, DIMITRI BARDAY, SIDNEY H. GRIFFITH and JOHN F. HEALY, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, p. 181.

<sup>30</sup> S. BROCK, *La spiritulita ...*, p. 69.

<sup>31</sup> Simbolismele hristologice din opera Sfântului Efrem Sirul sunt analizate pe larg de abatele Pierre Yousif, într-un studiu publicat în Revista Parole de L'Orient – Vezi: PIERRE YOUSIF, *Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez S. Efrem de Nisibis (De Virginitate VIII-XI et les textes paralleles)*, en Parole de L'Orient, Vol. VIII, 1977-1978, p. 5-66.

<sup>32</sup> S. BROCK, *La spiritulita ...*, p. 20.

apărut de la început.<sup>33</sup> Din conținutul ei se pot desprinde învățături: Despre Dumnezeu cel Unul în Treime (cap. I), Despre creație și Creator (cap. II), Despre om (III), Despre mântuire (IV), Despre Biserică și Taine (V), Despre cele din urmă sfaturi (VI), Despre dreptate și perfecțiune (VII).<sup>34</sup>

În prefața editorului sirian este menționat faptul că autorul acestei lucrări ar fi fost unul dintre discipolii indirecti ai Sfinților Apostoli, rămânând totuși, prin dorință proprie, anonim: „Binecuvântat să fie cel care a alcătuit această doctrină simplă, ca o comoară de mistere, dorind să rămână neștiut de nimeni. Dar fiind faptul că nici un alt autor nu menționează nimic despre el și întrucât nu știm cu siguranță când a trăit, putem doar să acceptăm tradiția că a fost unui dintre ultimii ucenici ai Sfinților Apostoli. Totodată, înțelegem din cuvintele sale că a fost unul dintre primii învățători care au scris în siriacă. Tot din opera sa putem înțelege că nu a fost o persoană oarecare”.<sup>35</sup>

Luând în calcul patrimoniul lingvistic, desprins din dialectul aramaic, sirologii vorbesc despre o adevărată moștenire iudaică transmisă în patrimoniul sirian. Înfrățirea dintre cele două culturi, cu puternice reverberații în hristologia și mistica părinților și scriitorilor sirieni și palestinieni, nu a făcut decât să așeze o puternică temelie creștinismului din acest areal. Independența față de cultura greacă s-a manifestat mai ales prin intermediul literaturii teologice, care a rămas în continuare statornică tradiției semitice.<sup>36</sup>

### **Epoca marilor controverse hristologice (secolele V – VII)**

A doua perioadă a literaturii siriace patristice, așezată de Sebastian Brock între secolele V și VII, este marcată de influența teologiei de

---

<sup>33</sup> VINCENT DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Efes*, Preface de Dom Pierre Miquel, dans la Colection Spiritualite Orientale, No. 72, Abbaye de Bellefontaine, 1998, p. 485.

<sup>34</sup> PS, Pars Prima, Tomus Tertius, p. 22.

<sup>35</sup> *The Syriac Book of Steps*, Siriac text and english translation, Fascicle I, Translation and Introduction by Robert A. KHITCHEN, Gorgias Press, USA, 2009, p. 2.

<sup>36</sup> SERGE RUZER, ARYEH KOFSKY, *Syriac Idiosyncrasies. Theology and hermeneutics in Early Syriac Literature*, Brill, Leiden-Boston, 2010, p. 1.

limbă greacă.<sup>37</sup> Reprezintă „o epoca traducerilor”, foarte multe dintre scrierile părinților sirieni ajungând să fie cunoscute în lumea greacă și invers. Între numele de rezonanță, care au marcat în mod deosebit hristologia și mistica acestei perioade, se numără: Iacob de Sarug, Evagrie Ponticul, Avva Isaia, Marcu Eremitul, Dionisie Pseudoareopagitul, Sfântul Isac Sirul, Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Sfântul Ioan Gură de Aur, Nestorie, Ioan al Antiohiei, Teodoret al Cyrului, Rabbula al Edessei, Philoxene de Maboug etc. Tot acum au fost scrise și cele 50 de Omilii ale lui PseudoMacarie.<sup>38</sup>

Referitor la întrepătrunderea dintre aceste două sfere ale teologiei primare, S. Brock spune: „Este de necontestat că traducerile Părinților greci au avut o influență enormă asupra ideilor teologice și literaturii tuturor Bisericilor de limbă siriacă (siro-orientale) care au existat dintotdeauna în sfera de influență politică, la fel ca Bisericile siro-occidentale în care, majoritatea membrilor, până la invazia arabă, în interiorul Impereiului Bizantin și în mijlocul unei culturi elenofone... Despre această creștere considerabilă a împrumuturilor grecești dau mărturie scriitorii

---

<sup>37</sup> Victoria Sfântului Constantin cel Mare de Pons Malvis a constituit momentul de cotitură în istoria creștinismului. Eliberată de povara persecuțiilor, Biserica a intrat într-o nou război, împotriva ereziilor, care puneau în pericol integritatea doctrinei creștine. Este epoca Sinoadelor Ecumenice, întrunite pentru lămurirea și rezolvarea controverselor hristologice de tot felul. De la Efes la Niceea (325), la Calcedon (451) erezii precum arianismul, macedonianismul, sabelianismul, nestorianismul, apolinarismul sau monofizitismul au trecut prin filtrul teologiei Sfinților Părinți, care au reușit să realizeze adevărate capodopere hristologice, izvorâte din cele mai profunde experiențe mistice. În această perioadă, relațiile dintre principale centre ale teologiei Orientale, Siria, Palestina și Egipt, au fost străbătute de influența operei lui Origen. Putem vorbi așadar despre o puternică influență elenistică în teologia siriană, preponderent întâlnită la Părinții dintre granițele Imperiului Roman. Rezultatul confirmă și mai mult această evidență, mulți dintre ei scriind în limba greacă și reușind să traducă pagini întregi din literatura timpului sau să facă cunoscute, tot prin traducere, operele siriene mai vechi în întreaga Biserică— Vezi: JOHANES QUASTEN, *Patrology*, Vol. II, *The Golden Age of greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Calcedon*, Spectrum, Washington D.C., 1960, p. 1-4; AIME PUECH, *Histoire de la litterature greque chretiene, depuis les Origenes jusqu'a fin du IV-e siecle*, Tome II, Societe d'Edition „Les Belles Letres”, Paris, 1928, p. 440-441, 480-481.

<sup>38</sup> S. BROCK, *La spiritulita ...*, 21 – 26.

sirieni anteriori, începând cu secolul VI. Putem vedea foarte clar influența traducerilor în unele rugăciuni liturgice, adesea foarte lungi, pe care le putem regăsi la Sallita sau la scriitorii secolului IX, care utilizau foarte multe cuvinte grecești rare, desprinse cu siguranță din traducerile grecești cu caracter tehnic”.<sup>39</sup>

Raportarea proporțională a traducerilor, din greacă în siriacă și invers, reiese dintr-o epistolă scrisă de Teodor de Mopsuestia din care aflăm că mai multe fragmente din operele episcopilor Flavian al Antiohiei și Diodor de Tars, legate de imnele liturgice antifoanele, fuseseră traduse în limba greacă.<sup>40</sup> Au existat autori care s-au folosit de ambele dialecte, elaborând adevărate capodopere teologice. Este cazul lui Teodor de Mopsuestia sau Teodoret de Cyr, ambii, deși scriitori de limbă greacă, au păstrat cu fidelitate tradiția teologiei siriene, lucru evident în lucrările elaborate. Un alt exemplu este cel al lui Rabbula, episcopul Edesei,<sup>41</sup> care a scris atât în ambele limbi. A reușit de asemenea să traducă numeroase lucrări din greacă în siriacă, așa cum reiese din viața sa.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> IDEM, *L'apport de peres grecs a la litterature syriaque*, en *Etudes Siriaque 4: Le peres grecs dans la tradition siriaque*, Volume edite pat A. SCHMIDT et D. GONNET, Ed. Geuthner, Paris, 2007, p. 9, 12.

<sup>40</sup> TEODOR DE MOPSUESTIA, apud NIKETAS AKOMIATOS, PG 139, 1390.

<sup>41</sup> Episcopul Rabbula al Edesei s-a născut la Kenneshrin din tată păgân și mamă creștină. În tinerețe a avut parte de o educație aleasă, reușind să învețe la perfecție limba greacă. S-a convertit la creștinism sub înrâurirea episcopilor Eusebiu al Edesei și Acaciu al Alepului. Foarte devreme a îmbrățișat haina monahală, retrăgându-se în lavra Avraam, nu departe de locul natal. După moartea episcopului Diogene, a fost ales să păstorească dioceza Edesei (411/2). S-a manifestat vehement împotriva pătrunderii influențelor iudaice, păgâne și gnostice în Siria. A fost un înflăcărat persecutor al nestorienilor, motiv pentru care Ibas îl numește „tiranul din Edessa”. A stat alături de Sfântul Chiril al Alexandriei la Sinodul de la Efes (431). La îndemnul acestuia a tradus în siriacă opera: *Despre credința cea adevărată în Domnul nostru Iisus Hristos către Împăratul Teodosie*. De asemenea, din însemnările biografului său, rezultă că a semnat numeroase epistole cu caracter doctrinar, de mare importanță pentru această perioadă. Printre scrierile sale se numără și varianta Peshitta a Noului Testament. A trecut la Domnul în anul 435 – vezi REMUS RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 736 – 737.

<sup>42</sup> A alcătuit nu mai puțin de 46 de Epistole în limba greacă, folosind limba maternă, siriaca, pentru a-și alcătui Regulile. De asemenea, a reușit să traducă



Școlile teologice siriene din Edessa, Nisibi sau Antiohia au jucat în această perioadă un rol extrem de important. Legătura dintre ele și perseverența scriitorilor sirieni a adus mult câștig teologiei siriene. Startul teologiei siriene din această perioadă a fost dat de operele efremiene, devenite adevărate manuale de studiu pentru centrele de la Nisibis și Edessa, majoritatea fiind traduse în limba greacă. La Antiohia, ideile lui Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia și mai târziu Nestorie, părinții monofizitismului sirian, au scos în evidență un caracterul strict literar, total opus alegoriei alexandrine. „În încercarea de a întări învățătura ortodoxă referitoare la Persoana Mântuitorului Hristos împotriva ereziilor, Diodor a căutat să scoată în evidență natura umană lui Hristos. În această încercare, trebuia să separe cele două naturi existente în Hristos, umană și dumnezeiască, în așa fel încât ele cu devenit aproape două persoane distincte”.<sup>43</sup> Această moștenire a fost adâncită mai ales în gândirea lui Teodor, a cărui operă „a fost publicată spre folosul școlii. În felul acesta, absolvenții, care în vremurile de pace puteau să meargă în Persia, au răspândit diofizitismul în Imperiul Sasanid, chiar înainte de Sinodul de la Efes (431)”.<sup>44</sup> Ideile sale au fost preluate mai apoi de Nestorie în erezia sa,<sup>45</sup> reușind, să genereze inevitabilul Sinod de la

---

din grecește „Mărturisirea de credință” a Sfântului Chiril al Alexandriei – Vezi: S. BROCK, *From Ephrem to Romanos. Interaction between Siryac and Greek in Late Antiquity*, Ed. Ashgate Variorum, Great Britain, 1999, p. 155.

<sup>43</sup> GLANVILLE DOWNEY, *A history of Antioch in Syria, from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton University Press, New Jersey, 1961, p. 461.

<sup>44</sup> WINKLER, *Syriac Literature*, p. 22.

<sup>45</sup> Scânteia disputei dintre alexandrini și antiohieni a început odată cu instalarea monahului Nestorie în scaunul de Patriarh de Constantinopol. Deși nu se compara nici pe departe cu puterea Alexandriei, Constantinopolul rămânea totuși pe locul doi în diptice, după Patriarhatul de Roma. Problema era de data aceasta persoana care ocupa acest scaun, spre disperarea alexandrinilor, un antiohian. Era o situație aproape similară celei din timpul Sfântului Ioan Gură de Aur, și el păstor în patria împăraților bizantini. Dacă odinioară smerenia Sfântului Părinte stinsese inflăcărea colericului Teofil al Alexandriei, de data aceasta, mândria lui Nestorie avea să aprindă focul controverselor hristologice. Procedând fără tact și dând frâu liber puterii, pe care o câștigase în fața împăratului, sirianul a așezat hristologia siriană într-un spațiu incompatibil dezvoltării ei. Dorea ca prin această moștenire să așeze la picioarele tronului victoria asupra ereziilor, după cum promisese la înscăunare, însă nu a reușit decât să cadă pradă propriilor porniri. Cine ar putea oare câștiga un război,

Efes (431) și totodată începutul schismei în sânul Bisericii Siriene.<sup>46</sup>

Sirologul englez, Sebastian Brock punctează foarte bine diferențele hristologice dintre cele două tradiții teologice, antiohiană și alexandrină, în perioada dintre secolele IV – VI: „În primul deceniu al secolului V au apărut în spectrul teologiei hristologice două tendințe opuse, cea «antiohiană» și cea «alexandrină», numite astfel după numele principalilor protagoniști, de o parte și de alta. Preocuparea majoră a tradiției hristologice din Antiohia era în primul rând de a păstra transcendența firii dumnezeiești și de a sublinia abisul (așa cum îl numise Sfântul Efrem) dintre Creator și creație. Asemenea preocupări aveau implicații încercarea de a exprima raportul dintre dumnezeirea și omenitatea lui Hristos cel Întrupat: având ca fundament aceeași credință că Hristos cel Întrupat a fost o singură persoană (*prosopon/parșupo*), singulară în toate actele sale. În același timp antiohienii erau atenți să scoată în evidență dintre dumnezeirea lui Hristos cel Întrupat și omenitatea Sa. pentru a exprima această diferență au folosit expresia «două naturi», poziție care poate fi definită, în mod neutru, «diofizită» (de la gr. *dyo* - două și *physis* – naturi). Teologii tradiției hristologice alexandrine au luat în calcul alte priorități. Pentru ei era absolut necesar să sublinieze realitatea completă a Întrupării, după învățătura Sfântului Grigorie de Nazianz. În al doilea rând, mergând pe principiul că «cel ce nu se găsește în Persoana Logosului Înomenit, acela nu se poate mântui», alexandrinii au subliniat unicitatea lui Hristos cel întrupat și au vorbit despre o «o singură fire compusă», din dumnezeire și omenitate, definiție care, în mod neutru, este definită ca «miafizită» (de la gr. *mia* – una și *physis* - natură)”.<sup>47</sup>

---

atunci când nu o are alături pe Sfânta și de Dumnezeu Născătoarea Făcioară? Dincolo de interesele politice și concurența teologică ce a marcat secole de-a rândul cele două mari centre ale creștinismului primar, Alexandria și Antiohia, răspunsul Sfântului Chiril se găsește justificat. Cineva trebuia să se ridice împotriva rătăcirii lui Nestorie, iar răul izvorât din pornirile sale antitheotokice trebuia stârpit din rădăcină. Iată de ce implicația Părintelui alexandrin a rămas providențială pentru hristologia Sfintei Biserici.

<sup>47</sup> SEBASTIAN BROCK, *Il dibattito cristologico del V e VI secolo nel contesto del dialogo moderno*, în *Le Chiese siriene tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e*

Solidaritatea în gândire, existentă între cele două centre teologice ale Siriei, Edessa și Antiohia, s-a dovedit în prima fază a Sinodului de la Efes. Atunci, Ibas de Edessa, unul dintre teologii de marcă ai școlii persane,<sup>48</sup> împreună cu episcopul său, Rabbula, s-au pronunțat, la unison cu părinții antiohieni, împotriva hristologiei alexandrine reprezentată de Sfântul Chiril și de anatematismele sale.<sup>49</sup>

După 431, viziunea hristologică în Biserica Orientală încă nu ajunsese la nivelul unei convergență ideologice, aducând scindarea între Biserica Antiohiei, rămasă fidelă lui Nestorie, și Alexandria Sfântului Chiril. Încercarea Împăratului Teodosie, de convoca un alt sinod pentru anularea hotărârilor stabilite la Efes, a

---

*ricerca spirituale*, Atti del 2-e Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 28 marzo 2003, A cura di E. Vergani – S. CHIALLA, Centro Ambrosiano, Milano 2005, p. 74-75.

<sup>48</sup> După moartea lui Rabbula erezia nestoriană a fost dusă mai departe prin teologia lui Ibas de Edessa. Moștenirea literară pe care a lăsat-o Bisericii Siriene de Răsărit numără numeroase creații personale (Comentariile la Proverbe, Omilii și Imnuri), dar și traduceri, alcătuite în timpul activității didactice din Școala Persană, de la Edessa. Astfel, alături de ucenicii săi, Cumi și Probus a tradus în siriacă „Comentariile” lui Teodor de Mopsuestia, scrierile lui Diodor de Tars și fragmente din lucrările lui Aristotel. Din timpul episcopatului său a rămas vestită scrisoarea către episcopul Maris de Rewardaschir (Beit Ardaschir – după textul lui MANSI), condamnată în cadrul celui de al V-lea Sinod Ecumenic (553). Conținutul epistolei oferă detalii despre împăcarea dintre Ioan al Antiohiei și Sfântul Chiril, dezaprobarea condamnării lui Nestorie și numeroase aprecieri cu privire la doctrina promovată de Teodor de Mopsuestia. Datorită văditei sale atitudini pronestoriene a fost pus sub acuzație și judecat în sinoadele locale din Tyr și Beyrouth, unde a fost achitat. Condamnarea a venit însă în Sinodul de la Efes (449), alături de episcopii Flavian al Constantinopolului și Teodoret de Cyr (vezi textul grecesc și latinesc din Mansi, Tomul VII, p. 241-249). În consecință a fost înlăturat din scaun și trimis în exil. A revenit totuși în fruntea Bisericii din Edesa prin hotărârea sinodului de la Calcedon (451), rămânând aici până la moartea (†457). Maris, destinatarul epistolei lui Ibas, a fost condamnat în timpul Împăratului Iustinian, prin hotărârea Sinodului de la Constantinopol (553) – Vezi: J.B. CHABOT, *Literature siriaque*, dans la 66-eme volume de la Bibliotheque Catholique des Sciences Religieuses, Libraire Bould and Gay, Paris, 1934, p. 47-48; *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichita Christiane*, diretto da Angelo Di Barberino, F-O, Maretti 1820, Maritti, Roma, 1984, Institutum Patristicum Augustinianum di Roma, 2007, p. 2501-2502; REMUS RUS, *Dictionarul...*, p. 374-376.

<sup>49</sup> WINKLER, *Syriac Literature*, p. 22.

fost zadarnică.<sup>50</sup> Cu toate acestea, deși momentul 431 ar putea fi considerat ca o înfrângere pentru teologia antiohienă în fața celei alexandrine, există și o altă viziune. „Nestorie a fost condamnat și depus din scaunul de episcop al Constantinopolului; titlul de *theotokos* a fost justificat de Chiril al Alexandriei. Însă lucrurile nu au stat chiar așa de simplu. Mai întâi, pentru că teologia antiohiană a recuperat inițiativa, în special, la Sinoadele de la Calcedon și Constantinopol III. În al doilea rând, a fost o rapidă răspândire creștinismul spre est, în bisericile nestoriene, care din păcate au pierdut legătura de comuniune cu Biserica. Și, în al treilea rând, pentru că Alexandria trebuie văzută ca un oraș al Imperiului de Răsărit, în strânsă legătură cu lumea asiatică”<sup>51</sup>

Atitudinea părinților edesseni a rămas una intransigentă față de hotărârile sinodale, spre deosebire de o parte din episcopii antiohieni care au semnat *Formula de Unire* (433).<sup>52</sup> Este un moment definitiv pentru hristologia siriană care separă, în primul rând, ideologic celor două Biserici Siriene (de Răsărit și Apus), rămânând pe mai departe mărul discordiei în teologia orientală. Pe de altă parte, în această separare vom găsi negreșit importante elemente de descriere a caracterului semitic și elenistic al Bisericii Siriene, dat fiind faptul că, pentru o bună perioadă de timp cele două biserici au existat în cadrul celor două imperii vecine, Roman și Persan.

---

<sup>50</sup> IBIDEM, p. 25.

<sup>51</sup> NORMAN TANNER, *The Church in Concil. Conciliar movements, Religious practice and the Papacy from Nicaea to Vatican II*, I.B. Tauris, New York, 2011, p. 14

<sup>52</sup> După Sinodul de la Efes (431) s-au făcut mai multe încercări pentru a se ajunge la o înțelegere hristologică unitară. Se poate spune că a fost vorba mai mult de o înțelegere de compromis, pentru a se evita iminenta scindare. Așa a apărut *Formula de Unire*, din 433. Rezultatul a fost însă departe de așteptările scontate. „Din punct de vedere teologic” – notează Winkler – „*Formula de Unire* a fost rezultatul real al Sinodului de la Efes și a construit un pod între Constantinopol (381) și Calcedon (451). Nestorie a fost o victimă a acestei alianțe (deși ar fi putut accepta până la urmă conținutul acesteia) pentru că episcopii antiohieni au aprobat condamnarea sa. În consecință, a fost exilat în Egipt. Mai mulți episcopi, care nu au acceptat *Formula de Unire*, au fost scoși din scaunele lor, din Imperiul Roman, emigrând și, alături de clerul pe care îl conduceau, alăturându-se Bisericii Siriene de Răsărit, în Persia” – VEZI: WINKLER, *Syriac Literature*, p. 25.

Ruptura s-a adâncit și mai mult la cel de al IV-lea Sinod Ecumenic de la Calcedon. Ca importanță, a fost comparat de teologi cu cel de la Niceea, întrucât, ambele au fost convocate cu scopul de a repara adâncite scindări teologice.<sup>53</sup> Pe de altă parte, diferența este una sesizabilă, solidaritatea părinților niceeni împotriva ereziei ariene contrastând acum cu „răspândirea creștinismului”.<sup>54</sup> Din punct de vedere hristologic, momentul Calcedon poate fi considerat „pecetea dezvoltărilor doctrinare din Biserica Primară, rămânând principalul ghid al multor biserici de atunci încoace”.<sup>55</sup> Prin faptul că a aprobat învățătura despre cele două naturi (dumnezeiască și omenească), definindu-le ca: neamestecate, neschimbate, neîmpărțite, nedespărțite, poate fi considerat ca o revanșă a hristologiei antiohiene în fața celei monofizite.<sup>56</sup>

În contextul discuțiilor hristologice de astăzi, se tinde foarte mult spre o reevaluare ecumenică a termenilor de *nestorian*, „*Biserică Nestoriană*”, *monofizit* sau *monofizitism*. De pildă, Christoph Baumer consideră că termenul de „*Biserică Nestoriană*” ca incorect, mai întâi „pentru că Nestorie a fost patriarh de Constantinopol din 428, până în 431, prin urmare neavând nici o legătură cu întemeierea Bisericii din această zonă, în al doilea rând, nici măcar nu a învățat aici. În al treilea rând, dogma acestei bisericii nu s-a bazat pe învățătura lui Nestorie, ci pe scrierile lui Diodor de Tars și, înainte de toate, pe cele ale lui Teodor de Mopsuestia”. Ca alternativă, Baumer propune folosirea termenului de „*Biserica Apostolică de Răsărit*”, dată fiind legătura pe care a avut-o acest areal cu apostolii Toma, Addai și Mari, care au propovăduit în aceste locuri, pentru prima dată Evanghelia lui Hristos.<sup>57</sup>

În perspectiva lui Sebastian Brock cele două aspecte legătura dintre erezie și tradiția Bisericii Siriene de Răsărit trebuie analizată separat. „Așa cum este definiția de «monofizită» pentru

---

<sup>53</sup> SAMUEL HUG MOFFETT, *A history of christianity in Asia*, Vol. I, Harper, San Francisco, 1992, p. 169.

<sup>54</sup> IBIDEM.

<sup>55</sup> N.TANNER, *The Church in Conci l...*, p. 14.

<sup>56</sup> MOFFETT, *Op. cit.* 18; TANNER, *Op. cit.*, p. 14.

<sup>57</sup> CHRISTOPH BAUMER, *The Church of the East. An illustrated history of Assyrian Christianiti*, I.B. Tauris, New York, 2006, p. 7-8.

Bisericile Ortodoxe Orientale, cea de «nestoriană» pentru Biserica de Răsărit este la fel de înșelătoare și nefericită. Pentru Biserica de Răsărit, Nestorie este pur și simplu un martir al hristologiei diofizite, victima miafizitismului chirilian. Adevărata poziție a lui Nestorie a fost însă foarte puțin cunoscută și cu siguranță de prea puțină influență. Din contră, pentru Chiril (și ulterior pentru bisericile calcedoniene, cele Ortodoxe Orientale) Nestorie este un eretic care a învățat în Hristos cel Întrupat au trăit două persoane, implicând consecințe dezastruoase pentru Persoana Sa. Doctrina lui Nestorie a rămas și astăzi un punct deschis pentru teologiei moderni, numele său având semnificații multiple în accepțiunea diferitelor biserici. De exemplu, utilizarea termenului de «nestorian», în special Biserica Siriană de Răsărit, a dat de înțeles că aceasta învață că în Hristos cel Întrupat există două persoane, învățatură pe care aceeași Biserică Siriană de Răsărit a anatematizat-o dintotdeauna”.<sup>58</sup>

### **Literatura siriană imnografică**

Recomandată de o extraordinară capacitate de persuasiune, poezia imnografică siriană din primele veacuri a pătruns cu succes în corpul tradiției bisericești. Acest lucru s-a datorat în fapt eficienței dovedite pe frontul de contracarare a propagandiștiloreretici, devenind astfel un veritabil vehicul al teologiei creștine. În acest context, poezia siriană a ajuns cea mai folosită formă în exprimarea caracteristicilor definitorii ale spiritualității creștinismului siriac: „simbolismul”, „ascetismul”, „individualismul” și importanța acordată imaginilor feminine (Sfântul Duh și Maica Domnului).<sup>59</sup> Așa se face că, prin caracterul

<sup>58</sup> SEBASTIAN BROCK, *Il dibattito cristologico del V e VI secolo nel contesto del dialogo moderno*, p. 80.

<sup>59</sup> În studiul întocmit la traducerea celebrei lucrări „*Efrem Sirul. I. O introducere. II. Imnele despre Paradis*” semnate de marele sirolog Sebastian Brock, părintele Ioan Ică Jr amintește despre cele „șapte teme proeminente”, întâlnite în teologia Părinților sirieni: pogorârea Mântuitorului la Iad, Hristos – Mirele Ceresc, Mântuirea ca tămăduire și recuperare a Paradisului, „Focul divin” al Duhului în Sfintele Taine, înțelegerea Sfintelor Scripturi și naturii prin „ochiul luminos” al credinței și legătura unitară dintre „cele trei biserici” (din cer, de pe pământ și din suflet) – vezi: SEBASTIAN BROCK, *Spirituality in Syriac Tradition*, SEERI Correspondence no. 2, Kottayam, 1989, p. 37 - 48, apud Diac. IOAN I. ICĂ Jr., *Sfântul Efrem, creștinismul siriac și cealaltă teologie*,

ei cu totul special, ea aduce o contribuție foarte importantă în procesul de promovare a adevărilor de credință.

Încă de la început trebuie cunoscut faptul că originea lirismului sirian, preponderent eclesiastic, a fost influențat foarte mult de vechea poezie evreiască de factură biblică. Este evidentă în acest sens preocuparea îmnografilor sirieni pentru reconstituirea poetică a principalelor evenimente din iconomia mântuirii, pornind de la textul Scripturii, folosindu-se de versul narativ sau de forma dialogică. „Aceste poeme dialogice – spune Sebastian Brock – au menirea de a fi reactivate pentru a putea fi folosite în scopul educației religioase, de vreme ce cuprind învățăminte profunde bazate pe textele biblice... Din acest punct de vedere poezii sirieni au un dar în folosirea imaginilor din viața de zi cu zi, în scopul prezentării întregului curs al istoriei mântuirii”.<sup>60</sup> Putem regăsi astfel mai multe elemente de conținut împrumutate din spațiul iudaic. De exemplu, versurile siriene, grupate două câte două, formează o frază metrică, compatibilă cu paralelismul din versificația evreiască. Tot în acest sens amintim că strofele din poezia siriacă, caracterizate prin ordonarea lor alfabetică, imită structura metrică întâlnită la anumiți Psalmi sau în Plângerile lui Ieremia. Cu toate acestea, numărul determinat de silabe întâlnite într-un vers, dintr-o poezie siriacă, nu-și găsește corespondent în lirismul ebraic. Mai mult decât atât, sirienii nu făceau foarte bine diferența între vocalele lungi și scurte întâlnite într-un vers. Acest aspect s-ar fi datorat faptului că limba siriacă nu menținea decât foarte rar vocalele scurte într-o silabă deschisă.<sup>61</sup>

**Abstract: *Retrospective look about the Christological aspects in the Syriac Theology***

In our study we shall try to outline the way the Syriac-speaking Church made its own the deliberations forward and after the ecumenical councils. This Semitic Church was divided into two by the boundaries made by the two ever-warring empires: Syriac-

---

Studiu introductiv la lucrarea lui SEBASTIAN BROCK, „*Efrem Sirul. I O introducere. II Imnele despre Paradis*”, p. 8-9.

<sup>60</sup> Sebastian BROCK, *The Syriac Orient: a third „lung” for the Church?*, in OCP, nr. 1/2005, p. 9.

<sup>61</sup> R. DUVAL, *Op. cit.*, p. 10-11.

speaking Christians in the Roman Empire and Syriac-speaking Christians in the Persian Empire. The fate of Christians within these empires was conditioned by the relationship between the two empires. Two great representatives of the Syriac-speaking Church will be exemplified in this study: one living within the Persian borders, the Persian Sage, Aphrahat, and the other living within the influential range of the Antiochian church, the Syriac poet, Ephrem. Both belonged to the Syriac-speaking Church before Christological controversies of the fifth century tore apart the eastern Church. Also we will show the way of the authentic syriac theology in the matter of Christology, meaning the hymnodic style.



# ELEMENTE HRISTOLOGICE ÎN ÎNVĂȚĂTURA DESPRE ÎNTRUPAREA CUVÂNTULUI LUI DUMNEZEU, LA SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG <sup>1</sup>

Drd. DANIEL APOSTOL<sup>2</sup>

**Cuvinte cheie:** *Sfântul Simeon Noul Teolog, Întruparea, Logosul, unirea cu Dumnezeu, Sfintele Scripturi*

**Keywords:** *Saint Simeon The New Theologien, The Incarnation, The Logos, the union with God, The Holy Scripture*

Învățătura despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu este una dintre dogmele fundamentale ale creștinismului. Prin înțelegerea corectă a acestei dogmei se asigură și faptul că celelalte dogme sunt înțelese în mod drept, ortodox. Deoarece din înțelegerea acestei dogme se trasează linia tuturor celorlalte învățături de credință ale Bisericii Ortodoxe, ea este asemenea cu piatra pe care ziditorii n-au băgat-o în seamă și care a ajuns în capul unghiului (I Ptr. 2, 7) sau de înțelegerea corectă a dogmei întrupării este asemenea casei zidită pe stâncă și care rezistă furtunilor spre deosebire de casa zidită pe nisip, care nu are o fundație solidă și care se dărâmă la prima furtună puternică.

O înțelegere greșită a dogmei întrupării Domnului are implicații în înțelegerea corectă a învățaturii despre mântuire, soteriologie, în general și în special, așa cum spune Sfântul Simeon Noul Teolog: „tainele întrupării lui Dumnezeu și răscumpărarea lumii prin Crucea lui Hristos, care pot fi pătrunse prin har, sunt cele mai mari adevăruri ale creștinătății”<sup>3</sup>.

De-a lungul timpului au apărut numeroase erezii hristologice. Aceste erezii au apărut dintr-o înțelegere greșită a învățăturilor propovăduite de Biserică sau datorită încercării de a

---

<sup>1</sup> Lucrare de seminar susținută în cadrul cursurilor de doctorat la disciplina Dogmatică, sub îndrumarea ÎPS. Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, care a dat avizul de publicare.

<sup>2</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

<sup>3</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Țelul vieții creștine*, Comorile pustiei vol. 13, Ed. Anastasia, 1996, p. 20.

explica învățăturile creștine prin intermediul filozofiei păgâne, precum și datorită dorinței unora de a cuprinde învățăturile despre Dumnezeu în anumite concepte și definiții; din cauza acestui lucru s-a ajuns la depărtarea unora de adevăr și de învățăturile Mântuitorului Iisus Hristos transmise prin Sfinții Apostoli: „Apostolii ne-au vestit Evanghelia primită de la Domnul Iisus Hristos; iar Iisus Hristos a fost trimis de către Dumnezeu”.<sup>4</sup>

O primă formulare a dogmei hristologice o avem în răspunsul Sfântului Petru la întrebarea Mântuitorului: „dar voi cine ziceți că sunt ? Răspunzând, Simon-Petru a zis: Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Cel viu”.<sup>5</sup>

Expresii și formulări pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții avem începând cu primii teologi și episcopi ai Bisericii.

În *Epistola către smirneni* a Sfântului Ignatie Teoforul acesta arată că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu care S-a făcut om pentru noi și pentru a noastră mântuire. El este din seminția lui David, după trupul pe care l-a luat din Preasfânta Născătoare de Dumnezeu; ne-a izbăvit pe noi prin patima Sa și prin înviere ne-a deschis nouă calea către Dumnezeu și ne-a adunat pe toți, fiindcă până atunci eram despărțiți și dezbinați, dar în Hristos devenim una fiindcă ne facem mădulare al trupului, al cărui cap este Hristos, trup care este Biserica: „Slăvesc pe Iisus Hristos Dumnezeu, Care v-a înțelepțit așa. Am înțeles că ați ajuns desăvârșiți în neclintită credință, ca și cum ați fi pironiți, cu trupul și cu sufletul, în crucea Domnului Iisus Hristos și întăriți în dragoste, în sângele lui Hristos, plini de credință în Domnul nostru, Care cu adevărat este din neamul lui David după trup (Ioan 7, 42), dar Fiu al lui Dumnezeu după voința și puterea lui Dumnezeu, născut cu adevărat din Fecioară, botezat de Ioan ca să se împlinească de El toată dreptatea (Matei 3, 15). Pe timpul lui Pilat din Pont și al lui Irod a fost pironit cu adevărat pentru noi cu trupul, din al cărui fruct suntem noi, din patima Lui cea de Dumnezeu fericită; ca să ridice semn (Isaia 5, 26) în veci prin

---

<sup>4</sup> SF. CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâia către Corinteni*, PSB vol. 1, Ed. IMBOR, București, 1995, p. 67; PG 1, *Epistola ad Corinthios I*, 42, col. 291.

<sup>5</sup> Mt. 16, 15-16.

înviere pentru a aduna pe sfinții și credincioșii Lui, fie din iudei, fie din păgâni, într-un singur trup al Bisericii Lui”<sup>6</sup>.

Prin cele de mai sus Sfântul Ignatie Teoforul vrea să sublinieze și faptul că Fiului lui Dumnezeu S-a întrupat cu adevărat și a existat ca persoană divino-umană, într-un spațiu și timp determinat, deși El e Dumnezeu care e mai presus de toate și nu poate fi circumscris de timp și spațiu, dar fiindcă S-a întrupat și a luat în Ipostasul Său dumnezeiesc firea omenească întreagă afară de păcat El a putut fi circumscris timpului și spațiului.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful arată că întruparea Cuvântului lui Dumnezeu a fost anunțată mai înainte de prooroci, și toate profețiile s-au împlinit în Iisus Hristos. Astfel El nu a apărut pe pământ fără ca să-I fie pregătită calea prin profeții, care s-au împlinit în El, și s-au împlinit nu câteva, ci toate câte s-au spus de profeți cu referire la El, așa cum spune Mântuitorul Hristos Însuși: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau Proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc”.<sup>7</sup> De aceea Acesta nu este un simplu om, ci este Fiul lui Dumnezeu întrupat. El nu a săvârșit minunile cu ajutorul „meșteșugului magic”, iar minunile nu erau săvârșite prin El de o forță exterioară Lui, ci puterea cu care le săvârșea izvora din dumnezeirea Lui: „Dar, pentru ca cineva, opunându-se nouă, să nu zică: ce împiedică pe așa numitul Hristos la voi, ca, fiind și El om dintre oameni, să fi săvârșit cu ajutorul meșteșugului magic minunile despre care este vorba și, pentru aceasta, să vi se pară că este Fiul lui Dumnezeu? La acestea vom răspunde nu dând crezare celor ce vorbesc despre ele, ci lăsându-ne încredințați, în chip necesar, de cei ce l-au profețit, mai înainte ca ele să se întâmple, pentru ca să vedem cu înșiși ochii noștri cele ce s-au întâmplat și cele ce se întâmplă întocmai cum au fost profețite. Iar dovada aceasta, așa cum credem, vi se va părea și vouă cât se poate de mare și adevărată”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> SF. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către smirneni*, PSB vol. 1, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 182; PG 5, *Epistolae interpolatae, Ad Smyrnaeos*, col. 839-841.

<sup>7</sup> Matei 5, 17.

<sup>8</sup> SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia întâia*, PSB vol. 2, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 44-45; PG 6, *Apologia I pro christianis*, 30, col. 373 B.

Autorul cărții *Drumul spre Niceea*, John Behr spune despre metoda de argumentare a Sfântului Iustin că se numește: „probarea prin profeție și este o încercare a creștinilor de a pune în legătură propriile lor afirmații despre Hristos cu aceste texte vechi, răspunzând astfel acuzației de noutate prin luarea unor straițe antice, asumând acest corp literar printr-o încercare culturală ofensivă și excepțională”.<sup>9</sup>

Comentând pe marginea prologului Evangheliei după Ioan, Sfântul Irineu de Lugdunum spune: „Nimeni în cer, pe pământ ori sub pământ n-a fost în stare să deschidă cartea Tatălui ori să se uite la ea, cu excepția Mielului înjunghiat, care ne-a mântuit prin sângele Său, primind de la același Dumnezeu – Care a făcut toate prin Cuvântul Său și le-a împodobit cu Înțelepciunea Sa – putere peste toată făptura atunci când Cuvântul s-a făcut trup (Ioan 1, 14)”.<sup>10</sup>

Sfântul Irineu de Lugdunum arată că S-a întrupat Cuvântului lui Dumnezeu Care a asumat în Ipostasul Său firea omenească pentru a o ridica pe aceasta și a o îndumnezei, pentru ca astfel și noi să ne facem după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Hristos a recapitulat întru Sine întreaga fire omenească și astfel a putut suferi pentru păcatele noastre, chiar dacă în El nu a existat păcat: „Am arătat că Fiul lui Dumnezeu nu a început atunci să existe, fiind veșnic de la Tatăl; dar atunci când S-a întrupat și S-a făcut om, El a recapitulat întru Sine lunga narațiune (expositionem) despre făptura umană, dându-ne mântuirea în rezumat (in compendio), astfel încât ceea ce am pierdut în Adam – adică să fim după chipul și asemănarea lui Dumnezeu – să recâștigăm în Iisus Hristos”.<sup>11</sup>

În secolul al IV-lea, după edictul din anul 313 al Sfântului Constantin cel Mare începe o perioadă de pace pentru creștini, fiindcă aceștia nu mai erau persecutați pentru credința lor. O dată cu creșterea prestigiului creștinismului în societate, acesta a cunoscut o înflorire din punct de vedere al numărului de noi convertiți. Printre acești noi veniți la credință se numărau și

---

<sup>9</sup> JOHN BEHR, *Drumul spre Niceea*, vol. 1, Ed. Sofia, București, 2004, p. 133, nota 7.

<sup>10</sup> IBIDEM, p. 168 și PG 7, *Adversus haeresis*, 4, col. 1033 A-B.

<sup>11</sup> IBIDEM, p. 176 și PG 7, *Adversus haeresis*, 3, col. 931 B.

oameni învățați ai acelor vremuri, care și-au adus contribuția lor în explicarea învățăturilor de credință și la dezvoltarea literaturii creștine. Dar unii dintre acești noi convertiți au încercat să adapteze creștinismul la vechile lor concepții și convingeri sau unii nu au înțeles anumite învățături și au încercat să le explice rațional și să le cuprindă în definiții ce nu exprimau întotdeauna pe deplin înțelesul lor, iar din încercarea lor de cele mai multe ori sinceră de a explica și înțelege mai deplin unele învățături au luat naștere învățături contrare creștinismului, numite erezii. Învățăturile, dogmele creștinismului nu pot fi explicate numai prin rațiunea omenească, deoarece rațiunea omenească este limitată, iar învățătura creștină este despre Dumnezeu Cel necuprins.

Prima mare erezie care a tulburat Biserica a luat naștere în Alexandria Egiptului. Întemeietorul și promotorul ei a fost preotul Arie, care susținea inferioritatea Fiului față de Tatăl și astfel era negată dumnezeirea Fiului, El nefiind decât „*prima creatură a Tatălui*”. Astfel Arie nega consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl.

Erezia lui Arie are drept cauză încercarea de înțelegere a creștinismului exclusiv prin raționamentul omenească și încercarea de explicare a relațiilor dintre Persoanele Sfintei Treimi prin analogie cu relațiile dintre oameni.

Răspândirea arianismului are drept urmare convocarea primului sinod ecumenic de la Niceea din anul 325. Sinodul se încheie cu condamnarea lui Arie și cu alcătuirea primelor șapte articole ale simbolului de credință niceo-constantinopolitan.

La acest sinod au participat mai mulți Sfinți Părinți, între ei s-a remarcat diaconul Atanasie, viitor episcop al Alexandriei, care a scris și un tratat teologic numit *Despre întruparea Cuvântului* în rândurile căruia afirmă: „Cuvântul S-a făcut trup, ca noi să ne facem dumnezei”.<sup>12</sup>

La sinodul II ecumenic a fost condamnată erezia episcopului Apolinarie de Laodiceea, care susținea că: „Logosul însuși s-a făcut trup, dar n-a luat rațiunea omenească, rațiune schimbătoare și robită calculelor necinstite, iar Dumnezeirea este rațiune neschimbătoare, cerească”.<sup>13</sup> Astfel înseamnă că Fiul lui Dumnezeu întrupat n-a luat firea omenească întregă și astfel

---

<sup>12</sup> *Sources Chrétiennes* 199, *De incarnatione*, 54, 3, p. 459.

<sup>13</sup> *Istoria Bisericească Universală vol. I*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 338-339.

întreaga soteriologie era pusă sub semnul întrebării, căci dacă Hristos n-a luat firea umană întreagă afară de păcat atunci cum a ridicat-o pe aceasta și cum ne-a făcut nouă oamenilor posibilă ridicarea după exemplul Său și cum a mai fost posibilă îndumnezeirea firii umane, căci dacă Mântuitorul nu a luat firea omenească înseamnă că în ea nu s-a produs nici o schimbare și ea a rămas ca și mai înainte. Mai târziu erezia apolinaristă a fost înglobată de erezia monofizită, apolinarismul fiind un precursor al monofizismului.

La sinodul III ecumenic de la Efes a fost condamnată erezia patriarhului Nestorie, nestorianismul sau dioprosoipismul. Această erezie susținea că în Hristos există două persoane - δύο πρόσωπα.

Astfel unirea celor două firi ale Mântuitorului nu s-a realizat după erezia nestoriană. Una din consecințele acestei erezii era că Fecioara Maria, Preasfânta Născătoare de Dumnezeu nu poate fi numită Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος), fiindcă nu a născut pe Fiul lui Dumnezeu, ci a născut pe omul Hristos și astfel poate fi numită născătoare de om (ἄνθρωποτόκος) sau cel mult născătoare de Hristos (χριστοτόκος).<sup>14</sup>

Această erezie a fost combătută de Sfântul Chiril al Alexandriei care alcătuiește o epistolă împotriva lui Nestorie în care arată că cele două firi sunt unite prin Ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu, dar ele nu se confundă și nu se amestecă.

Două decenii mai târziu apare o nouă erezie hristologică, cea monofizită. Aceasta apare ca reacție la erezia nestoriană. Astfel că dacă nestorianismul separa cele două firi așa de mult că afirma existența a două persoane în Iisus Hristos, monofizismul se situează la polul opus și afirmă că în Persoana lui Iisus Hristos nu a existat decât o fire, fiindcă firea omenească a fost absorbită de firea dumnezeiască. Astfel rolul firii omenești era nul și ea nu se îndumnezeiește, ci este absorbită de cea dumnezeiască, dispărând. La acest sinod este precizat felul unirii celor două firi ale Mântuitorului Iisus Hristos: „*în chip neamestecat și neschimbat (ἀσυγχύτως και ἀτρέπτως) și neâmpărțit și nedespărțit (ἀδιαίρέτως και ἀχωρίστως)*”.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> IBIDEM, p. 342.

<sup>15</sup> IBIDEM, p. 358.

Apoi la sinodul V ecumenic de la Constantinopol pe baza sinodului de la Calcedon se va afirma încă o dată că cele două firi ale Mântuitorului sunt unite în Ipostasul unic dar fără să se confunde. Pr. Georges Florovsky spune: „*hristologia Bisericii este asimetrică deoarece Hristos este îndoit în fire dar Persoana Sa e unică, e ipostaza divină a Logosului*”.<sup>16</sup>

Sinodul VI ecumenic afirmă încă o dată pe baza celorlalte sinoade ecumenice că Fiul lui Dumnezeu întrupat a luat firea omenească întregă afară de păcat, având propria ei voință și lucrare.

În secolul VIII se raspândește mișcarea iconoclasmului, care își are izvorul în monofizism. Iconoclasmul respingea reprezentarea în icoane a Mântuitorului Iisus Hristos, fiind negată astfel firea Sa umană.

Canonul 82 al sinodului quinisext din 692 susținea cinstirea icoanei Mântuitorului pe baza întrupării Sale.<sup>17</sup>

La începutul secolului al XI-lea când Sfântul Simeon Noul Teolog își scrie lucrările sale, hristologia și înțelegerea ortodoxă a acesteia fusese definitivată atât prin sinoadele ecumenice cât și prin scrierile Sfinților Părinți. Astfel Sfântul Simeon pe această bază își expune teologia sa așa cum reiese și din următorul pasaj: „împreună cu glasul a intrat întreg în pântecele Fecioarei Cuvântul Cel ipostatic (ένυπόστατος), deoființă și împreună veșnic al lui Dumnezeu Tatăl, și prin venirea și împreună-lucrarea (συνεργία) Duhului Său Cel deoființă a luat trup înzestrat cu minte și însuflețit (σάρκα έννοον και έψυχομένην) din sângele său preacurat și S-a făcut om... Așa s-a făcut schimbul lui Dumnezeu cu oamenii, Cel mai presus de ființă unindu-Se fără amestecare (άσυγχύτως – unul din termenii de la Calcedon) cu ființa noastră cea stricată și săracă. Fecioara a zămislit deci și a născut paradoxal din două firi (φύσεων), adică din dumnezeire și umanitate, un Fiu, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit”.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> ST. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *On the Mystical Life, The ethical discourses*, vol. 3, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1997, p. 141.

<sup>17</sup> *Istoria Bisericească Universală vol. I*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 423.

<sup>18</sup> Sources Chrétiennes 122, *Traité théologiques et éthiques, Livre d'éthique I*, ch. 9, 57-68, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 251; ST. SYMEON THE

Sfântul Simeon Noul Teolog pe baza hotărârilor dogmatice ale sinoadelor ecumenice și a învățăturilor Sfinților Părinți dezvoltă teologia întrupării accentuând asumarea firii omenești de către Fiul lui Dumnezeu și ridicarea firii omenești, îndumnezeirea acesteia în Ipostasul cel unul al Mântuitorului Iisus Hristos și astfel posibilitatea îndumnezeirii noastre prin urmarea lui Hristos: „un duh (cu Dumnezeu), nu prin ipostaze, ci prin firea dumnezeirii și umanității: prin firea dumnezeirii, întrucât și noi ne facem dumnezei prin înfiere... iar prin firea umanității, ca unii ce ne-am făcut rudenii și frați ai Lui”<sup>19</sup>.

Teologia întrupării în scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog prezintă unele caracteristice, și anume faptul că Sfântul Simeon insistă mai mult pe ceea ce Cuvântul lui Dumnezeu ne-a dăruit prin întruparea Sa, adică îndumnezeirea: „Care este scopul Economiei Întrupării lui Dumnezeu Cuvântul decât acela ca împărtășindu-Se de ale noastre să ne facă pe noi părtași la ale Sale și să ridice după har neamul nostru la ceea ce este El prin fire?”<sup>20</sup>

### **1. Plinirea vremii în Teologia Sfântului Simeon**

Încă de la crearea omului, Dumnezeu a știut că acesta o să calce porunca Sa și nu o să se pocăiască, despărțindu-se astfel de Creatorul Său și făcându-se pradă morții și stricăciunii. De aceea încă de la început Dumnezeu în desăvârșita Sa înțelepciune a rânduit toate pentru reîntoarcerea omului la Creatorul și Părintele său, așa cum menționează și Sfântul Simeon Noul Teolog: „Dar fiindcă Dumnezeu a știut mai înainte de veacuri că el (omul) va călca porunca a prehotărât replăsmuirea lui printr-o renaștere”<sup>21</sup>. Astfel, Dumnezeu preștiind că omul avea să cadă, încă de la

---

NEW THEOLOGIAN, *On the Mystical Life, The ethical discourses, The Church and the last things*, vol. 1, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1997, p. 54.

<sup>19</sup> IDEM, *Livre d'éthique II, ch.7, 193-200*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 381; St. Symeon the New Theologian, *On the Mystical Life, The ethical discourses, The Church and the last things*, vol. 1, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1997, p. 112.

<sup>20</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cele 225 de capete teologice și practice*, Filocalia vol. VI, Ed. IMBOR, București, 1977, p. 91.

<sup>21</sup> IDEM, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 169; SC 122, *Livre d'éthique II, ch.3,36-38*, p. 343.



căderea omului Dumnezeu le făgăduiește un Răscumpărător<sup>22</sup>, Care va veni pe pământ la „plinirea vremii”<sup>23</sup>.

În *Discursul etic 2*, Sfântul Simeon, vorbește despre planul (economia) lui Dumnezeu, privind mântuirea omului. În expunerea sa, Sfântul Simeon, atunci când vorbește despre pregătirea lumii pentru venirea Răscumpărătorului, arată că Dumnezeu se folosește de o „pärticică” credincioasă, adică de cei ce încă Îl cinsteau și I se închinau Lui. Această expresie de „pärticică” a lui Dumnezeu o întâlnim și la Sfântul Maxim Märturisorul<sup>24</sup>.

Termenul de parte aleasă se găsește în Noul Testament în *Epistola către Romani* a Sfântului Apostol Pavel: „Deci tot așa și în vremea de acum este o rămășiță aleasă prin har”<sup>25</sup>.

Sfântul Simeon face o paralelă între Eva, pärticică din trupul lui Adam și Fecioara Maria, pe care Dumnezeu a ales-o ca pärticică dintre oamenii necredincioși: „a luat din trupul cel unul al lui Adam o pärticică: coasta, care era pärticica pe care a luat-o din el (Fc. 2, 21-22), și a plinit locul ei cu carne, iar coasta a zidit-o ca femeie”<sup>26</sup>.

Întruparea a fost pregătită de Dumnezeu de-a lungul generațiilor prin intermediul păstrării unei rămășițe credincioase, plămuierea lui Adam cel nou se face prin trupul luat din Fecioara Maria: „De aceea și Hristos se spune că S-a născut din fiica lui Adam și a lui David, căci pentru aceasta este aceea pärticică, care vine din trupul lui Adam, a cărui genealogie e făcută de Apostolul Matei (1, 1-16), și nu întreg trupul, întrucât a fost rupt din pärticică, precum și Adam întreg a căzut din slava dumnezeiască. Pentru ca, așa cum pärticica luată din întreg trupul lui Adam a fost zidită ca femeie, așa iarăși aceeași pärticică luată fiind iarăși din femeie să fie rezidită ca bărbat și să se facă un nou Adam (I Cor. 15, 45)”<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Facere 3, 15.

<sup>23</sup> Galateni 4, 4.

<sup>24</sup> SF. MAXIM MÄRTURISITORUL, *Ambigua*, PSB 80, Ed. IBMBOR, București, 1983, p. 96; PG 91, col. 1095 B.

<sup>25</sup> Rm. 11, 5.

<sup>26</sup> Sources Chrétiennes 122, *Traités théologiques et éthiques, Livre d'éthique II, ch. 2, 44-47*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 329;

<sup>27</sup> IBIDEM, 57-68, p. 331.

Apoi Sfântul Simeon face o paralelă între Eva, părticica trupului întreg al lui Adam, care a ascultat de șarpe și a călcat porunca lui Dumnezeu, și poporul lui Israel care: „și el, nesocotind ca și aceea credința și iubirea Celui ce l-a ales pe el dintre toate neamurile (păgâne), și lepădându-se de închinarea la El, a adus jertfă și ofrande idolilor, și a mâncat și a băut din ele”.<sup>28</sup>

Sfântul Simeon continuă și arată că după căderea lui Israel, Dumnezeu și-a ales iarăși o părticică credincioasă din Iuda, din care iarăși va lua o părticică pe Fecioara Maria din care se va întrupa Cuvântul lui Dumnezeu: „luând iarăși dintre aceștia părticica, sortul, partea sa cea luată, și anume coasta lui Adam, a luat-o acum din seminția lui Iuda și a păstrat-o pentru El. Deci, fiindcă toți ceilalți s-au închis în necredință, luând dintre aceștia părticica pe care a zidit-o ca femeie, adică pe Maria cea fără prihană, și având în sine însuși ca sămânță a credinței în Dumnezeu trupul cel luat din Preasfânta Născătoare de Dumnezeu și Pururea-fecioară Maria, l-a zidit ca templu sfânt Sieși”.<sup>29</sup>

Prin cădere Adam a căzut din relația directă pe care o avea cu Creatorul său. Acest lucru s-a întâmplat deoarece omul și-a întors ochii minții de la Dumnezeu către lucrurile create și astfel mintea s-a întunecat și nu l-a mai putut simți și vedea pe Dumnezeu, deși Dumnezeu nu l-a părăsit pe om după cădere, căci prin cădere Dumnezeu nu s-a depărtat de om, ci omul de Dumnezeu. De aceea urmașii lui Adam au uitat de Părintele și Creatorul lor așa cum spune și pr. Stăniloae: „cei mai mulți dintre oameni, netrăgând din existența rațiunii lor și a rațiunilor din lume deducția logică a unei persoane care le gândește ca cea dintâi și le-a creat, au căzut în tot felul de închipuiri deșarte și de patimi de ocară, atrăgându-și o osândă cu atât mai mare, cu cât nu se putea justifica cu lipsa unor semne ale prezenței lui Dumnezeu în ei și în lume”.<sup>30</sup>

Sfântul Simeon menționează că, deși omul și-a întors privirea și mintea de la Dumnezeu către lume și lucrurile create și considerând-o pe aceasta ultima drept singura realitate, Dumnezeu

---

<sup>28</sup> IBIDEM, 95-98, p. 333.

<sup>29</sup> IBIDEM, 102-108, p. 333.

<sup>30</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 13.

a hotărât o curățire a lumii, o prefigurare a replăsmuirii, a recreației prin Hristos și astfel a hotărât să curețe lumea prin revărsarea apelor. Dar Dumnezeu nu a vrut să piardă neamul omenesc și de aceea și-a ales o părticică credincioasă, pe Noe: „înmulțindu-se oamenii și căzând într-un adânc de rele și într-o mare mulțime de păcate, vrând Dumnezeu să potopească lumea cu apă și să șteargă pe om de pe fața pământului, n-a lăsat din nou părticica Sa, ci pe Noe și pe fiii săi și pe fiicele sale i-a scăpat în arcă”.<sup>31</sup>

Interpretând semnificația potopului și salvarea lui Noe, Sfântul Simeon vede în aceste fapte prefigurarea Născătoarei de Dumnezeu și a întrupării Fiului lui Dumnezeu Care v-a izbăvi pe toți cei ce-l vor urma: „așa cum arca l-a avut în ea după potop pe Noe, așa și Născătoarea de Dumnezeu Maria l-a avut pe Cel ce S-a întrupat, Dumnezeu și om; arca însă i-a scăpat numai pe acela și pe cei împreună cu el, dar Acesta a izbăvit de potopul păcatului și de robia legii și a morții atât arca, cât și lumea toată”.<sup>32</sup>

Apoi, după ce oamenii s-au înmulțit și a trecut timpul, murind Noe, l-au uitat pe Dumnezeu și nu l-au mai cinstit și căutat. Astfel, l-au mâniat pe Dumnezeu atunci când s-au apucat să construiască un turn, care să ajungă până la cer. Pentru mândria lor Dumnezeu i-a pedepsit și i-a făcut să nu se mai înțeleagă.

După aceasta, văzând Dumnezeu că oamenii „toți s-au abătut, împreună netrebniți s-au făcut”,<sup>33</sup> și-a ales o „părticică” credincioasă: „ca unii ce se făcuseră mădulare multe din coasta lui Adam și erau un trup printr-un singur grai, a luat din nou din ei părticica Sa, și anume coasta, iar restul trupului făcându-l multe mădulare l-a risipit în părțile, și le-a numit pe acestea neamuri (păgâni), ca unele ce aveau în ele întru totul necunoașterea lui

---

<sup>31</sup> Sources Chrétiennes 122, *Traité théologique et éthique, Livre d'éthique II, ch. 3, 3-9*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 349; ST. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *On the Mystical Life, The ethical discourses, The Church and the last things*, vol. 1, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1997, p. 99.

<sup>32</sup> IBIDEM, 14-19, p. 349.

<sup>33</sup> Psalmi 13, 3.

Dumnezeu. Iar p[ar]ticipa aceasta a Lui a numit-o Israel adic[ă] cel care vede pe Dumnezeu”<sup>34</sup>.

Sf[ântul] Simeon arat[ă] c[ă] de-a lungul timpului, Dumnezeu a avut grij[ă] de p[ar]ticipa Sa și astfel dintr-un popor mic ca num[ar], ei se înmulțesc și prosper[ă] în țara Egiptului iar la vremea potrivită Dumnezeu îl trimite pe Moise la ei ca s[ă]-i scoat[ă] din robia egiptean[ă]. Apoi poporul evreu este c[ă]l[ă]uzit de Dumnezeu prin pustiu c[ă]tre p[ă]m[â]ntul f[ă]g[ă]duinței.

Prin c[ă]l[ă]uzirea poporului c[ă]tre p[ă]m[â]ntul Canaan se vede grija p[ă]rinteasc[ă] pe care Dumnezeu o poart[ă] „p[ar]ticipa” Sale, r[ă]m[ă]șiței Sale credincioase: „Raiul acela avea o viață lipsit[ă] de ostenele și de griji, pomi și roade frumoase spre m[â]ncare; avea și acesta mana de-a gata din cer, precum s-a spus, și ei au b[ă]ut dintr-o piatr[ă] ap[ă] mai dulce dec[ît] mierea; și nu numai aceasta, ci și hainele lor și înc[ă]lț[ă]mintele lor nu se învecheau nici nu se stricau, ci creșteau și ele o dat[ă] cu trupurile și nu erau bolnavi în semințele lor”<sup>35</sup>.

Dup[ă] ce poporul lui Israel ajunge în p[ă]m[â]ntul f[ă]g[ă]duinței, Dumnezeu nu înceteaz[ă] s[ă]-i c[ă]l[ă]uzeasc[ă] și s[ă] le trimit[ă] ajutor. Îi c[ă]l[ă]uzea prin regii și c[ă]peteniile lor iar voia Lui o cunoșteau prin proorocii Lui. Dar nu a trecut mult timp și ei s-au întors c[ă]tre dumnezeii popoarelor vecine și și-au întins m[â]nile lor c[ă]tre dumnezeii str[ă]ini: „și au jertfit pe fiii și fiicele lor demonilor și au m[â]ncat și au b[ă]ut vin din jertfele aduse înaintea lor; s-au închinat la lucruri facute de m[â]ni omenești; au omor[â]t pe sfinți și au ucis cu pietre pe prooroci, s-au întors ca un arc str[ă]mb și au m[â]niat pentru dumnezeii str[ă]ini și pentru ur[ă]ciunile lor pe Dumnezeu Care i-a hr[ă]nit în pustie și au uitat de El”<sup>36</sup>.

Deși Dumnezeu putea s[ă]-i piard[ă] în orice moment i-a r[ă]bdat pentru f[ă]g[ă]duința pe care o f[ă]cuse p[ă]rinților lor, f[ă]g[ă]duința

---

<sup>34</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 172; SC 122, *Livre d'éthique II, ch. 4, 29-33*, p. 351.

<sup>35</sup> IBIDEM, p. 174; SC 122, *Livre d'éthique II, ch.5, 37-43*, p. 357.

<sup>36</sup> Sources chretiennes 122, *Traité théologiques et éthiques, Livre d'éthique II, ch. 5, 68-75*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 359; ST. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *On the Mystical Life, The ethical discourses, The Church and the last things*, vol. 1, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1997, p. 103.

izbăvirii, a venirii lui Mesia: „ce a făcut atunci Dumnezeu Care i-a ales pe ei dintre toate neamurile? S-a mâniat oare și S-a întors de la ei? Nicidecum, ci L-a trimis pe Fiul Său să înece păcatele lor, fiindcă au ajuns și ei să se asemene neamurilor păgâne, precum este scris: Și s-au amestecat cu neamurile și au învățat faptele lor (Ps. 105, 35) și n-au priceput că sunt întru cinstire (Ps. 48, 21)”<sup>37</sup>

Pe lângă pregătirea „părțicelei” credincioase pentru întruparea Cuvântului, neamurile nu au fost uitate de Dumnezeu. Astfel se poate vorbi și de o pregătire a neamurilor pentru întruparea Fiului, deși aceasta nu a avut aceeași intensitate și claritate ca în pregătirea poporului lui Israel. Astfel Sfântul Simeon îl aseamănă pe Noe cu Hristos iar fiarele din corabie sunt neamurile care nu au fost pierdute de Dumnezeu, căci Hristos S-a întrupat și pentru mântuirea lor: „Prin urmare adu-ți aminte de arcă, de fiii lui Noe, de animalele sălbatice și de târâtoare care au intrat cu ei în arcă, așa cum am spus, arătând cele ce se aflau în ea, că Noe este prefigurarea lui Hristos, iar fiii lui sunt fiii poporului ce trăia sub Lege, iar fiarele și târâtoarele sunt fiii neamurilor (păgâne). Și vrând Dumnezeu să-i cheme din nou și să-i reazeze în starea dintru început, S-a pogorât pe pământ și S-a întrupat, ...atât pentru ca cei ce păzeau Legea să se desăvârșească prin credința în El, cât și cei din aceștia ce făcuseră desfrânare căzând în idolatrie să-i unească prin credință cu restul trupului, și astfel să se îndrepte deopotrivă și neamurile (păgâne) prin credință...”<sup>38</sup>

Pregătirea nemurilor pentru venirea Fiului lui Dumnezeu nu a fost asemenea pregătirii poporului lui Israel, ci s-a făcut într-un mod mult mai redus ca intensitate, acest fapt datorându-se în special datorită îndepărtării cu totul a neamurilor de Dumnezeul cel adevărat. Astfel popoarele păgâne au fost conduse către Dumnezeul cel adevărat de nemulțumirea și neîmplinirea pe care o simțeau din închinarea la idolii lor.

Dumnezeu a sădit în inima omului dorința de a-L căuta, de aceea omul nu se simte împlinit, pe termen lung, dacă nu-L are pe Dumnezeu în inima sa. Neavându-L este într-o continuă căutare chiar dacă de multe ori nu știe ce caută sau mai bine zis pe cine caută.

---

<sup>37</sup> IBIDEM, 76-81, p. 361.

<sup>38</sup> IBIDEM, 81-89 92-97, p. 361.

Omul nu se împlinește decât în Dumnezeu, numai astfel își găsește scopul și menirea, așa cum spunea și Fericitul Augustin: *Neliniștit este sufletul meu, până ce nu se va sălășlui întru Tine.*

Lumea la venirea Mântuitorului se afla într-o profundă decadere din punct de vedere religios. Pentru omul de rând religia devenise asemenea unui sistem civil și nu mai oferea nimic pentru suflet. În Imperiul Roman erau întâlnite cultele mai multor zei, iar puterea religioasă a fost cu timpul asimilată de cea politică, astfel primul împărat, Augustus, a luat și titlul de *pontifex maximus*, adică mare preot, astfel religia nu era mai mult decât un instrument de conducere și manipulare a oamenilor.

În cadrul Imperiului Roman amestecul de popoare și de culte a dus la nașterea unui curent religios numit *sincretism sau theocrasie*. Astfel prin acest sincretism se dorea crearea unei religii noi și superioare tuturor celorlalte, prefigurând astfel apariția creștinismului.

Pe lângă toate celelalte nemulțumiri ale oamenilor față de religiile Imperiului Roman se mai adăuga și nemulțumirea și neîmplinirea în plan spiritual. Acest lucru se datora și faptului că religiile păgâne nu îl puneau pe om în legătură cu Dumnezeu, iar păcatul strămoșesc se afla întipărit în ființa umană, de aceea prin Întruparea Cuvântului firea omenească a fost ridicată și prin Persoana lui Hristos omul se poate uni cu Dumnezeu adevărat: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Astfel pe lângă toți factorii ce au condus la pregătirea Întrupării Fiului lui Dumnezeu: dezvoltarea economică și extinderea teritorială a Imperiului Roman, răspândirea în imperiu a limbii grecești, sincretismul religios, neîmplinirea în religiile politeiste, a contribuit în mod decisiv pregătirea și stăruința „părțelei” credincioase, adică a poporului evreu precum și răspândirea acestuia în tot Imperiul Roman. Părțică credincioasă prin care Dumnezeu a pregătit venirea Sa în lume la plinirea vremii (Gal. 4, 4).

## **2. Dumnezeu adevărat și om adevărat**

Încă din primele secole creștine unii dintre învățații și clericii acelor vremuri, neputând înțelege taina Întrupării și a unirii firii dumnezeiești și omenești au ajuns să predice învățături contrare

celelalte transmise de Sfinții Apostoli, considerându- că Mântuitorul Hristos nu a fost Dumnezeu adevărat și om adevărat.

Negarea dumnezeirii Logosului divin, a Cuvântului lui Dumnezeu, a fost propovăduită de erezia ariană care lansa întrebarea: „Dacă Logosul era cu adevărat Dumnezeu, atunci cum a putut să devină om?”<sup>39</sup> Astfel arienii încercau să explice pe cale rațional-omenească Întruparea Logosului, dar ei erau influențați și de gnosticism.<sup>40</sup> Pentru arieni Logosul nu este Dumnezeu adevărat, ci este prima creatură a Tatălui, de aceea Logosul S-a pogorât și a luat trup omenesc: „*Cum îndrăzniți vi să susțineți că Logosul împarte aceeași viață cu Tatăl, dacă El are un trup prin care să experimenteze toate?*”<sup>41</sup>

Cuvântul lui Dumnezeu, Logosul, este Dumnezeu adevărat și nu este separat de Tatăl, ci putem spune că este separat numai prin faptul că are ipostas propriu, iar Cel ce S-a întrupat este Cuvântul Care este Dumnezeu adevărat: „fiindcă Mîntea (Tatăl) are negreșit în chip neîncetat Cuvântul născut în ea și oarecum separat de Ea; iar dacă Acesta Se naște și iese cu adevărat, atunci El Se și separă într-un Cuvânt enipostatic, dar rămâne și înăuntrul Mîntii Care L-a născut, Care trebuie înțeleasă ca un „sân al

---

<sup>39</sup> SFÂNTUL ATANASIE, *Contra arienilor*, III, 27; PG 26, col. 381 A cf. de IPS prof. univ. dr. IRINEU POPA, *Isus Hristos este același, ieri și azi și în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 198.

<sup>40</sup> Gnosticismul a fost un curent religios sincretist, care preluase concepții din diferite culte vechi, și chiar din iudaism și creștinism. Gnosticismul a apărut înaintea creștinismului și a prezentat un pericol pentru creștinism datorită ideilor pe care le promova. Ei susțineau că lumea materială nu este opera lui Dumnezeu, ci a unui Demiurg, care emana din divinitate; materia se găsește din veci în opoziție absolută cu spiritul divin și este identificată cu sediul răului. (*Istoria Bisericească Universală vol. I*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 184). Probabil influențat de aceste idei Arie a preferat să susțină că Logosul divin nu este Dumnezeu adevărat, căci Dumnezeu nu ar fi coborât la materie care este sediul răului.

<sup>41</sup> SFÂNTUL ATANASIE, *Contra arienilor*, III, 27; PG 26, col. 381 A cf. de IPS prof. univ. dr. IRINEU POPA, *Isus Hristos este același, ieri și azi și în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 199. Astfel pentru arieni Logosul nu este Dumnezeu adevărat, fiindcă Dumnezeu adevărat, după ei, nu se poate întrupa și *experimenta toate*, căci cele din lume sunt toate necurate.

Tatălui” (In. 1, 18); Același iese și străbate lumea întreagă și umple toate (Ef. 4, 10) fără Tatăl, dar este și împreună cu Tatăl”.<sup>42</sup>

Cât privește ierarhizarea și acordarea unei întâietăți a Tatălui în învățătura ariană, Sfântul Simeon arată că în Sfânta Treime nu pot fi introduse trepte și nu pot fi făcute ierarhizări, căci relațiile dintre Persoanele Sfintei Treimi nu sunt relații de tipul celor omenești. Faptul că Fiul e născut din Tatăl nu înseamnă că Fiul e mai mic decât Tatăl, sau că a existat un timp când Fiul nu era: „iar dacă vrei să spui că Tatăl e mai întâi decât Fiul, fiindcă Acesta din urmă S-a născut din El, și în această privință e mai mare decât El, îți spun și eu ție că Fiul e mai întâi decât Tatăl; căci dacă nu s-ar fi născut Acesta, Tatăl nu s-ar fi numit Tată. Iar dacă-L așezi pe Tatăl cu totul înaintea Fiului și-L numești întâi întrucât e cauză a nașterii Fiului, voi respinge și eu faptul că este cauză a Fiului. Căci lași bănuiala că Fiul nu era înainte de a fi fost născut, că a fost născut fie că voia sau nu, fie că Tatăl a vrut sau nu, și că a cunoscut cumva sau nu a cunoscut deloc faptul că a fost născut”.<sup>43</sup>

În cadrul relațiilor dintre Persoanele Sfintei Treimi nu se poate vorbi de o întâietate a uneia dintre Persoane, sau o Persoană să fie cauză pentru celelalte: „dar nu-ți închipui că Tatăl a preexistat cândva înaintea Fiului și nu-L vei numi nici mai întâi nici mai mare decât Fiul; căci ceea ce preexistă ar putea fi numit mai întâi decât ceea ce s-a născut din el, dar Cel ce nici nu este mai înainte, nici nu a fost sau este făcut vreodată mai întâi decât Fiul Cel împreună-veșnic și împreună fără de început cu El, ci este întreg în Fiul întreg și deocinstire cu El, precum și Fiul este în întreg Tatăl Cel deoființă cu El, cum va fi numit mai întâi decât Cel împreună veșnic cu El?”<sup>44</sup>

Astfel Sfântul Simeon arată că nașterea Fiului din Tatăl nu se aseamănă cu nașterea omenească și nașterea din veci a Fiului din Tatăl nu poate fi interpretată prin conceptul uman de naștere, căci dacă s-ar face acest lucru atunci ereticii arieni ar fi îndreptățiți să spună că a fost o vreme în care Fiul nu era.

---

<sup>42</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, Epistole și Capitole*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 129.

<sup>43</sup> Sources Chrétiennes 122, *Traité théologiques et éthiques, Livre de théologie I, 33-41*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 99.

<sup>44</sup> IBIDEM, *Livre de théologie I, 48-56*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 101.



Nașterea Fiului nu poate fi cuprinsă în definiții și nici nu poate fi înțeleasă pe deplin de mintea umană: „ce este nenașterea Tatălui și eu îți voi explica ce este nașterea Fiului și purcederea Duhului. Și vom delira amândoi ținând a străbate tainele dumnezeiești”.<sup>45</sup>

Sfântul Simeon menționează cu privire la nașterea după trup a Fiului: „Tatăl este cauză a Fiului născut în ce privește nașterea Sa după trup; dar în ce privește existența dumnezeiască și neexistentă și nașterea nenăscută și ipostaza neipostaziată și înființarea supraființială, sau nu știu ce altceva, cel ce spune un întâi neapărat este obligat să numească și un al doilea și un al treilea, lucru care n-are absolut nici un sens în Preasfânta Treime”.<sup>46</sup>

Persoanele Sfintei Treimi nu pot fi împărțite sau despărțite, dar în același timp nu sunt nici amestecate, nici confundate sau contopite. Mintea omenească, numai prin puterile ei raționale nu poate înțelege și cuprinde acest lucru, deoarece mintea omenească este o creată și cum poate ceva ce este creat să cuprindă și să înțeleagă ceea ce este necreat sau așa cum spune Fericitul Augustin: *cum poate mărginitul să-l cuprindă pe cel nemărginit*. Sfântul Simeon arată că o înțelegere, o cunoaștere a lui Dumnezeu se poate realiza încă din această viață, o înțelegere pe măsura curățirii minții și a disponibilității noastre pentru Dumnezeu. Numai lumina lui Hristos ne luminează mintea și ne aduce mai aproape de Dumnezeu: „Lumina simplă este Hristos: tot așa cel ce are neîncetat lumina Lui care strălucește în gândirea sa, se zice că are Duhul lui Hristos”.<sup>47</sup>

Prin Întrupare Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor ca: Tată, Fiu și Duh, dar acest lucru nu înseamnă că înainte de întrupare ar fi fost altfel, ci trebuie să înțelegem bunătatea și dragostea lui Dumnezeu Care voiește să se descopere omului și să-l facă pe el părtaș fericirii veșnice: „El este Cel ce S-a milostivit de

---

<sup>45</sup> SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere din lb. greacă de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 98.

<sup>46</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 71; SC 122, *Livre de théologie I*, 64-69, p. 101-103.

<sup>47</sup> Sources Chrétiennes 113, *Catéchèses, XXXIII*, 56-59, Les Éditions du Cerf, Paris, 1965, p. 253 și Arhiepiscop VASILII KRIVOȘEIN, *În lumina lui Hristos*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 261.

necunoștința noastră și S-a îndurat de slăbiciunea noastră până acolo încât ne-a făcut să cunoaștem că Dumnezeu este Treime desăvârșită în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, pe care trebuie să-L adorăm cu evlavie. Dar care este firea Sa? Care este forma Sa și unde este ea? Care este măreția ei? Care este chipul ei de unire și de unitate? Nu numai că nu a fost dat oamenilor de a-l pricepe, ci înseși puterile de sus n-au ajuns la înțelegerea nepătrunsă a firii Sale celei mai presus de fire”.<sup>48</sup>

Pe baza textelor evanghelice de la Mt. 17, 5; In. 17, 25; In. 17, 1; In. 10, 30, Sfântul Simeon arată unitatea treimică înainte și după întrupare: „dacă Fiul și Tatăl sunt una după Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, cu cât mai mult înainte de Întrupare”.<sup>49</sup>

Plecând de la textul: „*Eu și Tatăl Una suntem*”. (In. 10, 30) Sfântul Simeon arată că atunci când a spus acest lucru Mântuitorul a vrut să arate că El este de-o-cinstire și de-o-slavă cu Tatăl. Iar prin numeralul „una” se arată că „nici Tatăl nu este întâiul, deși este cauză Fiului, nici Fiul nu este al doilea, deși este din Tatăl, nici Duhul Sfânt nu este al treilea, deși purcede din Tatăl”.<sup>50</sup>

Vrând să arate că înțelegerea și pătrunderea tainelor dumnezeiești pe deplin este cu neputință pentru om, ci putem să cunoaștem cele despre Dumnezeu după capacitatea firii noastre: „prin urmare, Treimea este Un Dumnezeu, nerostit, neînceput, necreat, necuprins, neîmpărțit, neputând fi nici înțeles, nici grăit de către noi. Dar pentru ca nu cumva prin îndelungata tăcere să ne îmbolnăvim de uitarea desăvârșită a lui Dumnezeu și să petrecem în lume ca niște atei (Ef. 2, 12) ni s-a îngăduit după capacitatea firii omenești a grăi cele despre Dumnezeu și despre cele dumnezeiești, precum am fost învățați de către Apostoli și de către de Dumnezeu insuflații noștri Părinți”.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Sources Chrétiennes 122, *Traité théologique et éthique, Livre de théologie II*, 238-246, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 147-149.

<sup>49</sup> IBIDEM, *Livre de théologie I*, 117-119, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 107.

<sup>50</sup> IBIDEM, *Livre de théologie I*, 124-126, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 107.

<sup>51</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 73-74; SC 122, *Livre de théologie I*, 139-146, p. 105-107.

Astfel așa cum am văzut Cuvântul lui Dumnezeu este Dumnezeu adevărat de-o-cinstire și de-o-ființă cu Tatăl și Duhul Sfânt.

Prin întrupare Cuvântul lui Dumnezeu a asumat în Ipostasul său firea omenească întreagă, afară de păcat. El a luat trup pentru a îndimnezei firea omenească și a o ridica prin înviere: „Unul-Născut Fiul și Cuvântul Tatălui Celui mai înainte de veci pogorându-Se nu numai că S-a făcut om asemenea aceloră, dar a primit chiar să moară pentru ei și de o moarte violentă și rușinoasă, și, pogorându-Se la iad, i-a înviat de acolo”.<sup>52</sup>

Sfântul Simeon arată că Cel ce S-a întrupat este Cuvântul lui Dumnezeu Care a luat trup omenesc pentru a-l ridica pe om căci „Adam a fost abătut de vrăjmașul spre necredință, a fost osândit la moarte și izgonit din rai (Fc. 3, 23) iar în locul cunoștinței dumnezeiești și duhovnicești a primit cunoștința trupească”.<sup>53</sup> Numai un om putea să-i readucă pe oameni la Dumnezeu, așa cum un om a adus păcatul în lume. Cel ce a adus mântuirea tuturor este Dumnezeu adevărat, căci omul singur nu putea să dobândească mântuirea, și om adevărat pentru ca să ne facă nouă tuturor accesibilă mântuirea.

Întruparea Cuvântului a fost pregătită de Dumnezeu încă de la crearea lumii, căci Dumnezeu în înțelepciunea Sa știa că omul va cădea și nu se va pocăi îndată pentru a fi iertat.

Sfântul Simeon ne arată că protopărinții au căzut „fiindcă au încetat, întâi de toate, să-și mai aducă aminte de Dumnezeu și de binefacerile Lui, care anume era lucrarea lor dată de către Dumnezeu, iar, în al doilea rând, părăsind paza poruncii au mâncat din pomul din care li se poruncise să nu mănânce”.<sup>54</sup>

Ca urmare a păcatului oamenii s-au depăratat de Dumnezeu și au murit cu sufletul, adică au pierdut legătura directă cu Dumnezeu, iar puterile sufletului au fost slăbite. Din această cauză Hristos aduce mai întâi ridicare sufletului și apoi după ce petrece pe pământ o vreme face și trupul nemuritor prin înviere: „Cel peste

---

<sup>52</sup>IDEM, *Cateheze*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 83.

<sup>53</sup> IBIDEM, p. 164.

<sup>54</sup> IDEM, *Discursuri teologice și etice*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 180; ST. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *On the Mystical Life, The ethical discourses, The Church and the last things*, vol. 1, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1997, p. 109.

toate a venit pe pământ ca prin venirea Sa trupească să-l replăsmuiască și reânnoiască pe om și să binecuvânteze toată creatura blestemată pentru el ...a făcut mai întâi viu sufletul pe care l-a luat și, făcându-l nesticăcios, l-a îndumnezeit”.<sup>55</sup>

Astfel ca omul să fie mântuit trebuia ca firea omenească să se ridice către Dumnezeu, dar acest lucru nefiind posibil datorită slăbirii puterilor sufletești a trebui ca Fiul lui Dumnezeu să asume în Ipostasul Său firea umană și să o ridice către Dumnezeu. El a luat firea omenească întregă, afară de păcat căci numai făcându-Se frate al nostru ne face și pe noi fiii ai Tatălui: „căci pentru ce S-a pogorât sau pentru cine anume a gustat moartea (Evr. 2, 9), decât negreșit ca să dezlege osânda venită din păcat și să slobozească neamul nostru din robia și de sub lucrarea vrăjmașului ...Dumnezeu însă, pogorându-Se, S-a întrupat și S-a născut om ca și noi, afară de păcat (Evr. 4, 15)”.<sup>56</sup>

Prin asumarea întregii firi omenești Mântuitorul Iisus Hristos: „a desființat păcatul, sfințind zămislirea și nașterea, și, crescând puțin câte puțin, a binecuvântat toate vârstele”.<sup>57</sup>

Ereticul Apolinarie nega faptul că Hristos a luat firea omenească întregă, fiindcă Dumnezeu fiind nu putea lua firea omenească, văzând în firea omenească, asemenea gnosticilor, sediul răului: „Logosul însuși S-a făcut trup, dar n-a luat rațiunea omenească, rațiune schimbătoare și robită calculului necinstite, iar Dumnezeu este rațiune neschimbătoare, cerească”.<sup>58</sup>

Sfântul Simeon spune asemenea Sfântului Maxim Mărturisorul că Hristos S-a făcut om adevărat: „Dumnezeu Cel fără chip și nevăzut Care în El a luat chip în mod neschimbat și nemutat și a fost văzut om întreg neavând nimic mai mult față de ceilalți oameni în lucrurile văzute”.<sup>59</sup>

Astfel prin asumarea firii omenești întregi, afară de păcat, Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat: „Slavă milei Tale până în măruntaie și economiei Tale, pentru că Te-ai făcut om,

---

<sup>55</sup> IBIDEM, p. 114.

<sup>56</sup> IBIDEM, p. 85, 86.

<sup>57</sup> IDEM, *Cateheze*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 86.

<sup>58</sup> *Istoria Bisericească Universală vol. I*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 339.

<sup>59</sup> IDEM, *Cateheze*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 286.

fiind Dumnezeu prin fire, rămânând în chip neschimbat și necontopit și una și alta”.<sup>60</sup>

Prin unire firile Mântuitorului nu s-au schimbat sau contopit, așa cum spune Sfântul Simeon. Prin unirea celor două firi, firea umană a fost ridicată, îndumnezeită, dar nu schimbată în altceva ci a fost ridicată la scopul pentru care a fost creată, îndumnezeirea sau comuniunea cu Sfânta Treime: „iar pe mine, care sunt muritor prin fire, m-ai făcut Dumnezeu prin instituire și prin harul Tău, unind ca un Dumnezeu în chip uimitor prin Duhul Sfânt cele distanțate”.<sup>61</sup>

### **3. Consecințele unirii ipostaticе în cugetarea Sfântului Simeon**

Prin Întrupare, Cuvântul lui Dumnezeu asumă în ipostasul Său firea omenească întregă, afară de păcat și se arată om, rămânând ceea ce era adică Dumnezeu adevărat. Astfel în Hristos sunt două firi, una dumnezeiască și una omenească, unite de același ipostas, dar unite în mod neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit.

Datorită faptului că firea dumnezeiască și cea omenească au fost în același Ipostas al Cuvântului lui Dumnezeu rezultă o serie de consecințe și implicații ale unirii ipostaticе.<sup>62</sup>

#### **α. Comunicarea însușirilor**

Comunicarea însușirilor se realizează pe baza faptului că firea dumnezeiască și cea omenească sunt unite în același Ipostas unic, unite neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat: „Eu, fiind prin fire Dumnezeu, M-am întrupat și, făcându-Mă existență dublă

---

<sup>60</sup> IDEM, *Imne, Epistole și Capitole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 69.

<sup>61</sup> IBIDEM.

<sup>62</sup> Pr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 58. Pr. Dumitru Stăniloae face deosebire între implicațiile și consecințele unirii ipostaticе. Astfel pentru el implicațiile sunt cele care au stat la baza Întrupării: chenoza și calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Fecioarei Maria, iar consecințele unirii ipostaticе sunt cele care se actualizează în urma Întrupării: comunicarea însușirilor, lipsa de păcat și faptul că lui Hristos I se cuvine o singură închinare.

prin lucrări, voințe, ca și prin firi, sunt neîmpărțit și necontopit Dumnezeu-om și, iarăși, om-Dumnezeu”.<sup>63</sup>

Astfel prin unirea firilor nu se poate spune despre Hristos că acționa pur dumnezeiesc sau pur omenesc deoarece: „Hristos nu ne-ar mântui dacă S-ar manifesta ca pur dumnezeiesc prin însușirile și actele firii dumnezeiești față de noi, și ca pur omenesc prin însușiri și acte ale firii Lui omenești. În amândouă cazurile El n-ar ridica firea Sa omenească la o colaborare pentru mântuirea ei și a noastră”.<sup>64</sup>

Vorbind despre unirea ipostatică a celor două firi, Sfântul Simeon spune: „Cuvântul a devenit creat în chip negrăit și îndumnezeind ceea ce a luat mi-a arătat prin două lucrări și două voințe o dublă minune, văzută și nevăzută, sesizabilă și insesizabilă: Să se arate ca o creatură în mijlocul tuturor creaturilor dar, nefiind o creatură, cum li se părea, dispărea. Totuși nu dispărea cu totul, ci, fiind în mijlocul tuturor creaturilor sensibile, unit fiind cu ceea ce luase asupra Sa, Cuvântul se vedea ca o creatură. Dar luând asupra Sa creatura și ascunzând-o sau ridicând-o în înălțime, în slava Sa mai presus de cuvânt, Se ascundea de îndată (cf. Lc. 24,31). Iar aceia ziceau că Stăpânul nu Se mai arăta; dar negreșit aceasta era numai pentru ei, căci Creatorul a toate fiind de neîncăput pentru toate și umplând ca un Dumnezeu toate, cum S-ar fi putut ascunde?”.<sup>65</sup>

Astfel cele două firi sunt unite în baza Ipostasului unic și actele și voințele dumnezeiești nu se pot separa de cele omenești, și deși Se arăta ca o creatură, El era mult mai mult, căci era Cuvântul lui Dumnezeu. Prin cuvintele de mai sus Sfântul Simeon arată că deși Cuvântul se arăta în trup ca o creatură, El era în același timp și Dumnezeu adevărat, iar când spune că dispărea acest lucru nu înseamnă că nu mai era Dumnezeu, ci Se arăta și ca om, dar nedespărțit de Dumnezeu. Iar când Sfântul Simeon vorbește despre ascunderea creaturii sau ridicarea ei arată că firea omenească părea uneori copleșită de dumnezeire, dar nu

---

<sup>63</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, Epistole și Capitole*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 292.

<sup>64</sup> Pr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 58.

<sup>65</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, Epistole și Capitole*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 103-104.

suprimată, iar vorbind de ridicarea firii relevă adevăratul motiv al întrupării Cuvântului, ridicarea firii omenești și îndumnezeirea ei.

Astfel Sfântul Simeon pe baza Ipostasului unic al Mântuitorului Iisus Hristos arată că lucrările și manifestările Mântuitorului Iisus Hristos nu pot fi separate în lucrări pur omenești sau lucrări pur dumnezeiești, căci dacă s-ar face acest lucru ar însemna că în Iisus Hristos ar fi existat două persoane.<sup>66</sup> „Îl vei muta oare din loc pe Stăpânul și-L vei face să ajungă într-altul și să se ascundă de ochii Sfinților Apostoli?”<sup>67</sup>

Datorită faptului că cele două firi ale Mântuitorului Hristos sunt unite de același ipostas, ele își comunică uneia celelalte lucrările, dar nu se identifică una cu cealaltă.<sup>68</sup>

Prin asumarea firii omenești în Ipostasul Cuvântului, firea omenească întreagă, afară de păcat nu este schimbată în altceva ci este ridicată și îndumnezeită pentru ca la rândul nostru prin unirea cu Hristos să devenim dumnezei: „Te-ai făcut fără schimbare om ca să mă îndumnezeiești întreg pe mine pe care m-ai luat”.<sup>69</sup>

### **β. Chenoza Fiului lui Dumnezeu**

Prin Întrupare Cuvântul lui Dumnezeu a ipostaziat în Persoana Sa firea omenească pe care a luat-o din Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, nedespărțindu-Se de Tatăl: „Cuvântul S-a pogorât și S-a sălășluit întreg în pântecele Fecioarei și era întreg în Tatăl și întreg în pântecele ei”.<sup>70</sup>

Prin pogorârea la oameni și asumarea firii omenești se realizează o chenoză a Cuvântului, adică de la Întrupare și până la Răstignire, Mântuitorul Hristos petrece pe pământ și astfel își

---

<sup>66</sup> Erezia nestoriană susținea că în Iisus Hristos au existat două persoane distincte, una omenească și una dumnezeiască, persoana divină a Fiului lui Dumnezeu, născut din Tatăl mai înainte de toți vecii și persoana umană sau istorică a lui Iisus Hristos, cu care s-a născut din Fecioara Maria. Această concepție a lui Nestorie ducea la afirmația că Dumnezeu-Tatăl a avut doi fii. (IBU vol. II, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 342.)

<sup>67</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, Epistole și Capitole*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 103-104.

<sup>68</sup> Pr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 60.

<sup>69</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, Epistole și Capitole*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 165.

<sup>70</sup> IBIDEM, p. 137.

micșorează slava dumnezeirii dar doar pentru ca noi să-L putem vedea om asemenea nouă: „pogorându-Se la noi prin negrăita Sa iubire de oameni, vrând să ne scoată din această robie și rătăcire rușinoasă, S-a pogorât de acolo fără a părăsi cu totul sânurile Tatălui precum Însuși știe și, ajungând pe pământ și umblând și petrecând împreună cu noi oamenii”<sup>71</sup>.

Firea omenească asumată de Mântuitorul, a fost firea omenească întreagă afară de păcat. Prin asumarea firii omenești și a afectelor ei ireproșabile nu se aduce nici o știrbire sau schimbare a firii dumnezeiești. Dacă Hristos nu ar fi luat firea omenească întreagă, afară de păcat, nu ar fi îndumnezeit-o pe aceasta.

Hristos nu suferă din cauza firii omenești și a oamenilor, fiindcă ar fi avut păcate, ci El ia asupra Sa suferințele de bunăvoie pentru mântuirea noastră: „făcându-Se om a răbdat de bunăvoie patimile cele făcătoare de viață, ca făptura Lui cea plăsmuită de El, adică pe om, să o elibereze din legăturile iadului, și luând-o pe umeri, să o înalțe la ceruri”<sup>72</sup>.

Mântuitorul Iisus Hristos a luat în ipostasul Său firea omenească nu pentru alt motiv decât pentru a o ridica și îndumnezei, și astfel ne-a deschis tuturor drumul către îndumnezeire, prin unirea cu El, prin sălășluirea Lui înăuntrul nostru: „de atunci Te-am iubit nu aducându-mi aminte de Tine și de cele din jurul Tău plecând de la amintirea unora ca acestea, ci am crezut avându-Te cu adevărat în mine însumi pe Tine, Iubirea cea enipostatică. Fiindcă iubirea cea adevărată ești Tu, Dumnezeu”<sup>73</sup>.

Chenoza nu diminuează cu nimic dumnezeirea Mântuitorului. Prin chenoză Ccuuvântul nu renunță la firea Sa dumnezeiască, ci rămânând Dumnezeu adevărat se face om adevărat. Cei necredincioși nu-L pot vedea pe Iisus Hristos și om și Dumnezeu în același timp: „Deci Tu, Care nu ești nimic din toate ca Unul mai presus de toate, Care ești afară din toate ca Unul ce ești Dumnezeu a toate, nevăzut, neapropiat, nesesizat și nearătat, Tu Însuși Te-ai făcut și muritor, ai intrat în lume și Te-ai

---

<sup>71</sup> IDEM, *Cateheze*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 121.

<sup>72</sup> IBIDEM, p. 25.

<sup>73</sup> IBIDEM, p. 357.



arătat apropiat (accesibil) pentru toți prin luarea asupra Ta a trupului nostru. Credincioșilor însă Te-ai făcut cunoscut și prin slava Dumnezeirii și Tu, Cel cu totul insesizabil, Te-ai făcut sesizabil pentru ei, iar Tu, Cel ce ești nevăzut pentru toți, Te-ai făcut văzut întreg; slava Ta, slava Dumnezeirii dumnezeiești, au văzut-o și o văd numai credincioșii, dar văzându-Te pe Tine, Lumina lumii (cf. In. 8, 12), toți necredincioșii rămân orbi”.<sup>74</sup>

Chenoza are însă și un alt scop, acela de acoperire a măreției dumnezeiești, de diminuare, dar nu o diminuare a ființei dumnezeiești, ci o diminuare a slavei, a strălucirii dumnezeiești pentru ca omul să poate să-L vadă pe Dumnezeu și să nu moară: „Eu, Cel necuprins prin fire m-am făcut aici cuprins în voi după har, Eu, Cel nevăzut m-am făcut văzut, nu arătându-Mă cât sunt de mare, chiar dacă mă arăt întreg, ci cât îngăduie firea și puterea celor ce văd”.<sup>75</sup>

Prin smerirea de bunăvoie a Fiului lui Dumnezeu, căci asumarea firii omenești este o dovadă de smerenie dumnezeiască, Hristos ne dă exemplul de smerenie desăvârșită și ne îndeamnă și pe noi să fim smeriți, căci dacă El Dumnezeu fiind *S-a smerit pe Sine, luând chip de rob* (Flp. 2, 7) cu atât mai mult trebuie să ne smerim și noi care suntem făpturi ale Aceluia: „deci, dacă crezi că Dumnezeu Cel ce a făcut cerul și pământul (Fa. 4, 24), S-a deșertat (Flp. 2, 7) în chip nedeșertat din sânurile Tatălui, S-a pogorât pe pământ din înălțimea nemărginită a Dumnezeirii și a slavei Lui

---

<sup>74</sup> IDEM, *Imne, Epistole și Capitole*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 92.

<sup>75</sup> IDEM, *Cateheze*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 352; SC 113, *Catéchèses XXXIV, 313-318*, p. 297. În exprimarea multor idei teologice Sfântul Simeon se folosește de un mod original de a le prezenta și anume sub forma unor dialoguri între el și Mântuitorul Iisus Hristos. Desigur că această metodă poate fi privită de cei mai mulți cu scepticism, căci de unde poate ști un om ce voiește sau ce gândește Dumnezeu. Dar nu trebuie pierdut din vedere faptul că teologia Sfântului Simeon este o teologie experimentală, astfel sfântul vorbește din ceea ce a trăit și a primit de la Dumnezeu prin descoperiri, din vederea luminii dumnezeiești. În paginile scrierilor Sfântului Simeon găsim de foarte multe ori enunțat conceptul unirii omului cu Hristos până la nivelul la care așa cum spune și Sf. Apostol Pavel „și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20). Astfel prin unirea omului cu Hristos, omul poate cunoaște voința lui Dumnezeu prin glasul lui Hristos Care vorbește dinăuntrul lui.

cele negrăite și S-a făcut om simplu și sărac pentru tine, care ești lut, cenușă și țărână, oare nu vei primi și tu să te cobori din păruța înălțime a tronului tău și să te smerești înaintea fratelui tău?”<sup>76</sup>

În altă parte Sfântul Simeon îndeamnă la pocăință după modelul Mântuitorului Care S-a pogorât pentru noi oamenii: „ai văzut ce bunătate și coborâre incomparabilă și negrăită? Ai văzut covârșirea iubirii de oameni? Ai văzut măreția iubirii și a îndurării? Învăță deci de aici, tu, cel ce gândești despre tine însuși lucruri mari, să te smerești și să cugeți cu modestie și niciodată să nu te înalți împotriva cuiva, chiar dacă ai fi cel mai mare dintre împărați”<sup>77</sup>.

Hristos se coboară la noi de bunăvoie și pentru a ne aduce iubirea, care restabilește armonia și comuniunea între oameni: „Creatorul a venit pe pământ, a luat suflet și trup, și a dat Duh dumnezeiesc, care este iubirea”<sup>78</sup>.

Prin chenoză Hristos se coboară pe pământ pentru a aduce focul dumnezeiesc, care este iubirea, iubire care arde cele necurate și ne înfățișează curați înaintea Domnului: „focul dumnezeiesc, despre care Stăpânul a zis că a venit să-l azvârle (Lc. 12, 49) pe pământ, există cu adevărat. Dar peste care pământ, spune-mi? Negreșit peste oamenii care cugetă cele pământești”<sup>79</sup>.

Astfel, așa cum am văzut, Hristos se pogoară la noi și ia firea noastră omenească întregă afară de păcat pentru a ne ridica și a ne face posibilă comuniunea cu Sfânta Treime. Fără chenoza Fiului lui Dumnezeu, adică fără asumarea întregii firi omenești, afară de păcat, jertfa Mântuitorului nu ar fi avut aceleași efecte și noi am fi rămas pe mai departe prizonieri păcatului.

### **γ. Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu**

Mântuirea oamenilor a fost lucrată de Dumnezeu prin taina întrupării Fiului Său. Astfel, la fel cum păcatul a intrat în lume prin Adam, prin Fiul lui Dumnezeu născut din Preasfânta Născătoare de Dumnezeu am fost eliberați de sub păcat.

---

<sup>76</sup> IBIDEM, p. 287.

<sup>77</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 133.

<sup>78</sup> IDEM, *Imne, Epistole și Capitole*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 106.

<sup>79</sup> IBIDEM, p. 183.

Datorită faptului că Fecioara Maria a născut pe Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, acest fapt a avut și asupra ei anumite urmări.

În primul rând însăși nașterea Fecioarei Maria s-a petrecut în chip minunat, căci sfinții ei părinți Ioachim și Ana ajunseseră la o vârstă înaintată și nu aveau copii. Dumnezeu Se milostivește de ei și Sfânta Ana va naște o fată căreia îi vor pune numele Maria care înseamnă „împărăteasă”, fiind proorocit astfel viitorul ei de Împărăteasă a cerurilor. Apoi copila va crește pe lângă templu și va învăța de mică Legea și proorocii.

Astfel încă de mică Fecioara Maria a fost pregătită pentru a deveni ușa prin care Fiul lui Dumnezeu a venit în lume.

Alegerea ei nu a fost întâmplătoare, ci ea a reprezentat cel mai stăruitor efort al omului de a ajunge la Dumnezeu. Până la Fecioara Maria nimeni pe pământ nu reușise să ajungă la curăția ei.

Sfântul Simeon face un paralelism între Eva, strămoașa noastră, pe care șarpele a amăgit-o și a făcut-o să păcătuiască și Fecioara Maria din care Dumnezeu „a luat un trup însuflețit în chip de dospitură și de mică pârgă a frământăturii firii noastre, adică din suflet și din trup”.<sup>80</sup>

Fecioara Maria naște pe Fiul lui Dumnezeu întrupat Care este Dumnezeu adevărat și om adevărat, astfel ea poate fi numită Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος): „Fecioara a zămislit deci și a născut în mod paradoxal din două firi, adică din dumnezeire și din umanitate, un Fiu, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit... Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu, intrând în pântecul Preasfintei Fecioare și luând trup din ea și făcându-Se om, S-a născut, om desăvârșit și Dumnezeu desăvârșit, Același fiind amândouă lucrurile fără contopire”.<sup>81</sup>

Despre întruparea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria, Sfântul Simeon o descrie ca pe o nuntă, în sens spiritual, mistic: „deci pe cine va putea găsi Dumnezeu deopotrivă cu El Însuși, ca să și-o aducă El mireasă Sieși ? ...și-a luat mireasă pe fiica celui

---

<sup>80</sup> IDEM, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 113; ST. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *On the Mystical Life, The ethical discourses, The Church and the last things*, vol. 1, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1997, p. 31.

<sup>81</sup> IBIDEM, p. 134.

mai răzvrătit împotriva Lui și a celui ce a săvârșit desfrânare și ucidere; ca să spun așa, Și-a luat Sieși mireasă pe fiica unui desfrânat și ucigaș”.<sup>82</sup>

Vorbind despre fiica *unui desfrânat și ucigaș*, Sfântul Simeon arată că este vorba de David, fiul lui Iesei<sup>83</sup>, căci Fecioara Maria este din nemul lui.

Dar, deși Fecioara Maria este fiica unui astfel de om, prin curăția vieții ea s-a învrednicit să fie Maica lui Dumnezeu: „a adus mireasă pe fiica acestuia, adică pe Maria, fecioara cea mai presus de neprihănire, cea preacurată și curată. O numesc pe aceasta preaneprihănită și preacurată față de noi și față de oamenii de atunci, comparând-o cu aceia și cu noi, robii ei, dar față de Mirele ei și Tatăl Aceluia, ea este om, dar e sfântă și preasfântă și preacurată și fără prihană, mai presus decât toți oamenii din toate generațiile”.<sup>84</sup>

Fecioara este exemplul desăvârșit al unirii cu Dumnezeu, al nunții mistice: „și împreună cu glasul (Bucură-te cea plină de har, Domnul este cu tine) a intrat întreg în pântecul Fecioarei Cuvântul Cel ipostatic, de-o-ființă și împreună veșnic al lui Dumnezeu Tatăl, și prin venirea și împreună lucrarea Duhului Său Cel de-o-ființă a luat trup înzestrat cu minte și însuflețit din sângele său preacurat și S-a făcut om. Aceasta este deci negrăita unire, aceasta este nunta tainică a lui Dumnezeu, și așa s-a făcut schimbul lui Dumnezeu cu oamenii, Cel mai presus de fire și de ființă unindu-Se fără contopire cu ființa noastră cea stricată și săracă”.<sup>85</sup>

Prin unirea cu Hristos, unirea prin *nunta mistică*, Fecioara se face modelul nostru, căci și noi ne putem uni cu Hristos, iar Sfântul Simeon spune chiar că Îl putem zămisli pe Hristos, bineînțeles nu în sens trupesc, ci duhovnicesc. Adică Îl zămislim prin punerea de început bun vieții noastre, și după aceea prin împlinirea poruncilor și stăruință, Hristos crește puțin câte puțin în

---

<sup>82</sup> IBIDEM, p. 132.

<sup>83</sup> Regele David este numit de Sfântul Simeon *desfrânat și ucigaș* datorită nedreptății pe care a săvârșit-o atunci când a trimis la moarte sigură pe generalul Urie, sperând ca acesta să moară în luptă iar el să poată să ia de soție pe văduva lui, ceea ce s-a și întâmplat (3 Rg. 11).

<sup>84</sup> IDEM, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 133.

<sup>85</sup> *Dictionnaire de spiritualité*, t. 10, col. 391-93 cf. IDEM, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 133-134.

noi. Măsura creșterii lui Hristos în noi, în această lume, ne va aduce nouă bucuria veșnică sau osânda veșnică : „așa cum a intrat în pântecele Fecioarei, așa și în noi înșine se găsește ca o sămânță cuvântul pe care-l primim atunci când suntem învățați dreapta credință ...prin urmare, Îl zămislim pe El nu în chip trupesc, așa cum L-a zămislit Fecioara de Dumnezeu Născătoarea, ci în chip duhovnicesc, dar ființial”.<sup>86</sup>

Astfel unirea noastră cu Dumnezeu se produce în realitate: „crezând din tot sufletul și căindu-ne cu căldură, zămislim, precum am spus, pe Cuvântul lui Dumnezeu în inimile noastre, ca și Fecioara, dacă aducem sufletele noastre ca pe niște fecioare curate”.<sup>87</sup>

Sfântul Simeon arată apoi că și noi ne putem face fii ai Născătoarei de Dumnezeu deoarece prin întrupare Hristos S-a făcut frate al nostru: „Maica lui Dumnezeu este stăpână și doamnă și împărăteasă și maică a tuturor sfinților, iar sfinții toți sunt robi ai ei întrucât este Maica lui Dumnezeu, și fiii ai ei întrucât se împărtășește din Preacuratul Trup al Fiului ei”.<sup>88</sup>

Deși Fecioara Maria trăia în curăție, sufletul ei, înainte de întrupare, avea urmările păcatului strămoșesc. Astfel ea a fost curățită de acest păcat în momentul în care Fiul lui Dumnezeu S-a zămislit în pântecele ei de la Duhul Sfânt: „Eva a fost amăgită mai întâi, atunci când șarpele a vorbit cu ea și a mâncat din pom și a călcat porunca și a murit cu moartea sufletului; Născătoarea de Dumnezeu Maria a primit mai întâi vestea cea bună de la înger și a crezut hotărârea lui Dumnezeu care i-a fost vestită și, crezând, a zis: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău!” (Lc. 1, 38).

---

<sup>86</sup> IDEM, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 134-135. Diac. Ică Ion jr. subliniază faptul că unirea noastră cu Hristos nu este una în sens panteist, una prin care ființa omenească este absorbită de cea dumnezeiască și-și pierde orice particularitate dizolvându-se în divin. De altfel și J. Darrouzès explică termenul „ființial” și înțelesul pe care îl are la Sfântul Simeon: „imposibil de definit după un sistem oarecare; autorul e suficient de explicit de altfel pentru a exclude orice idee de contopire panteistă a substanței divine cu creatura.” (SC 129, p. 49, nota 1)

<sup>87</sup> IBIDEM, p. 135-136.

<sup>88</sup> IBIDEM, p. 139.

Și astfel ea cea dintâi a primit în chip ființial în ea însăși pe Cuvântul lui Dumnezeu Care a venit să izbăvească sufletul ei de moartea cea veșnică”.<sup>89</sup>

Prin naștere Născătoarea de Dumnezeu a rămas fecioară, ca și mai înainte: „căci primind în loc de sămânță Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl, a zămislit și a născut numai pe Unul-Născut din Tatăl Cel mai înainte de veci și Unul-Născut din ea în zilele cele mai de pe urmă; și încetând ea să mai zămislească și să nască, Fiul ei a născut și naște în fiecare ceas pe cei ce cred în El și păzesc sfintele Sale porunci”.<sup>90</sup>

#### **δ. Lipsa de păcat a Mântuitorului**

Prin păcat omul nu a mai putut să stea în dialog direct cu Dumnezeu, deoarece păcatul este o închidere a omului față de Dumnezeu și de semenii.<sup>91</sup>

Sau așa cum arată și Sfântul Simeon: „Adam a fost abătut de vrăjmașul spre necredință, a fost osândit la moarte și izgonit din rai (Fc. 3, 23), iar în locul cunoașterii dumnezeiești și duhovnicești a primit cunoaștere trupească. Căci orbindu-i-se ochii sufletului și căzând din viața cea nesticăcioasă, a văzut cu ochii trupești”.<sup>92</sup>

Astfel omul pierde cunoașterea dumnezeiască în care putea înainta la nesfârșit și alege cunoașterea trupească care este limitată și care este întuneric pe lângă lumina cunoașterii dumnezeiești.

Prin Adam toți urmașii acestuia s-au născut cu orbirea sufletului, cu necunoașterea lui Dumnezeu și cu dispoziția spre păcat. Astfel mântuirea și ridicare urmașilor lui Adam nu se putea realiza prin puterile lor proprii și de aceea Fiului lui Dumnezeu a luat firea omenească, afară de păcat, pentru a o ridica la Dumnezeu, pentru a o ajuta să-și atingă scopul pentru care a fost creată, fericirea veșnică alături de Creatorul ei.

Fiindcă Cel ce S-a întrupat este Cuvântul lui Dumnezeu atunci spunem că în Iisus Hristos nu a existat păcatul strămoșesc, iar El nu a avut păcat, căci El era Dumnezeu, iar păcatul este

---

<sup>89</sup> IBIDEM, p. 181.

<sup>90</sup> IBIDEM, p. 138.

<sup>91</sup> Pr. DUMITRU STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 92.

<sup>92</sup> SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheze*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 182.

vrăjmășie față de Dumnezeu: „S-a făcut om desăvârșit cu suflet și trup, asemenea nouă afară de păcat (Evr. 4, 15)”<sup>93</sup>.

Mântuitorul Iisus Hristos a luat firea omenească întreagă afară de păcat dar cu afectele ireproșabile: „a făcut mai întâi viu sufletul pe care l-a luat și, făcându-l nestrucăcios, l-a îndumnezeit, dar trupul Său cel neprihănit și dumnezeiesc, chiar dacă l-a îndumnezeit, l-a purtat încă stricăcios și material. Fiindcă ceea ce mănâncă și bea, ceea ce ostenește și asudă, ceea ce e legat și lovit, și atârnat și spânzurat pe cruce, aceea este stricăcios și material-căci toate acestea sunt însușiri proprii unui trup stricăcios - și de aceea a și murit și a fost așezat în mormânt”<sup>94</sup>. Și: „atunci petrecea și mânca trupește împreună cu vameșii și cu păcătoșii (Mt. 9, 10) iar acum șade de-a dreapta lui Dumnezeu”<sup>95</sup>.

În Hristos afectele trupești nu au avut putere asupra firii omenești ca să o ducă la păcat, căci firea omenească a Mântuitorului Hristos era întărită de cea dumnezeiască, dar aceasta nu înseamnă că firea omenească nu mai voia liber, ci firea dumnezeiască o întărea numai atât cât era nevoie.

Faptul că Hristos a luat un trup supus afectelor trupești nu înseamnă că trupul Său a suferit de pe urma păcatelor, căci foamea, setea, frigul și celelalte nu sunt păcate, ci împlinite atât cât trebuie ele duc la propășirea trupului: „dar ce este lumea și ce sunt cele din lume? Ascultă! Nu este aurul, nu este argintul, nu sunt caii, nici măgarii; fiindcă toate acestea, câte ne slujesc și nouă spre nevoile trupului, le avem și noi. Nu carnea, nu pâinea, nu vinul; fiindcă și noi gustăm din acestea și mâncăm dinn ele cât ne este de ajuns”<sup>96</sup>.

Foamea, setea, frigul, frica de moarte fac parte din natura noastră umană, căci prin ele omul știe când trebuie să dea trupului cele spre ființă.<sup>97</sup> Dacă Hristos nu ar fi luat firea omenească

---

<sup>93</sup> IDEM, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 113-114.

<sup>94</sup> IBIDEM, p. 114.

<sup>95</sup> IDEM, *Cateheze*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 302-303.

<sup>96</sup> IBIDEM, p. 96.

<sup>97</sup> Existența unei boli congenitale a sistemului nervos, boală ce se numește **Congenital insensitivity to pain**, adică insensibilitate congenitală la durere, face pe cei afectați de ea să nu perceapă nici un fel de senzație la durerea provocată ca urmare a unei răniri mecanice, adică cel ce suferă de această boală practic nu simte durerea

întreagă, împreună cu aceste afecte ireproșabile, atunci El nu ar fi întărit firea Sa împotriva patimilor ce iau naștere din aceste afecte, atunci când ele sunt împlinite peste măsură, și astfel firea umană ar fi rămas pe mai departe cum fusese.

Prin ridicarea firii omenești, asumată de Fiul lui Dumnezeu, prin biruința asupra patimilor, Hristos ne deschide și ne arată calea îndumnezeirii, a comuniunii cu Sfânta Treime. Ne arată cum trebuie să viețuim ca prin credință, fapte bune și prin ajutorul harului dumnezeiesc să ne unim cu El Care este *Calea, Adevărul și Viața (In. 14, 6)*.

Hristos se întrupează pentru a ne replăsmui, pentru a ne deschide un nou drum către Dumnezeu și pentru a ne împărtăși Duhul Sfânt: „Îți mulțumesc, Cuvinte fără-de-început și atotputernic, Care ai venit pe pământ și Te-ai întrupat, Dumnezeul meu, și Te-ai făcut ceea ce n-ai fost, om asemenea mie fără schimbare, curgere și orice păcat (Evr. 4, 16), pentru ca pătimind Tu, Cel Nepătimitor, în chip nedrept de la cei fără de lege, să-mi dai mie, celui osândit, nepătimitore într-o imitare a Patimilor Tale, Hristoase al meu!”<sup>98</sup>

Mântuitorul Iisus Hristos este exemplul, dar și ajutorul nostru în lupta împotriva patimilor. Căci numai prin imitarea Patimilor Fiului lui Dumnezeu ne putem face părtași Împărăției Cerurilor: „de aceea și cei ce imită cinstitele Mele Patimi se vor face părtași ai Dumnezeirii Mele și vor fi moștenitori ai Împărăției Mele, se vor face copărtași ai unor bunătăți negrăite și nespuse și vor fi cu Mine în veci”<sup>99</sup>.

### **ε. Lui Hristos I se cuvine o singură închinare**

Prin Întrupare, Ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu ia firea umană, astfel că în Hristos sunt două firi, una dumnezeiască și una omenească, unite în mod neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit.

---

([http://en.wikipedia.org/wiki/Congenital\\_insensitivity\\_to\\_pain\\_with\\_anhidrosis](http://en.wikipedia.org/wiki/Congenital_insensitivity_to_pain_with_anhidrosis). Astfel afectele fac parte din natura omenească și o ajută să se ferească de ceea ce i-ar putea dăuna. Astfel afectele omenești nu sunt păcate, ci pot duce la păcat printr-o împlinire peste măsură a lor.

<sup>98</sup> IDEM, *Imne, Epistole și Capitole*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 209.

<sup>99</sup> IBIDEM, p. 220.



Prin hotărârile sinodului III ecumenic de la Efes se stabilește că firea umană, asumată de Fiul lui Dumnezeu, nu a avut ipostas propriu, ci ea a fost asumată de Ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu.

Închinarea, rugăcuinea este un dialogul omului cu Dumnezeu, iar pentru a purta un dialog este nevoie de două persoane. Pr. Stăniloae spune că dialogul se poartă între două persoane și nu se poate purta între o persoană și o natură, fire.

În baza faptului că firea umană nu a fost ipostaziată, ci a fost asumată de Ipostasul Cuvântului ajungem la concluzia că lui Hristos I Se cuvine o singură închinare, căci El este o singură persoană: „dacă I-am da lui Hristos două feluri de închinări, L-am împărți în două persoane”.<sup>100</sup>

Deși Hristos este îndoit după firi, El este o singură Persoană și înainte și după întrupare. De aceea lui I Se cuvine o singură închinare: „văzând tainic cele două firi ale Mele, să Mă laude atunci fără îndoială ca pe Un Dumnezeu”.<sup>101</sup>

O înțelegere pe jumătate a tainei întrupării și a consecințelor ei nu ne poate ajuta să parcurgem calea mântuirii, căci așa cum un călător trebuie să se îngrijească atunci când pleacă la drum că nu îi vor lipsi cele de trebuință pentru parcurgerea întregului drum, la fel și creștinul dacă nu are în inimă credința cea adevărată, întreagă nu va putea ajunge la întâlnirea cu Hristos: „căci altfel nu e cu putință ca ei să cunoască bine economia și pogorârea Mea și să se cutremure și să se închine ca unui Dumnezeu Mie, Care M-am făcut chip de rob (Flp. 2, 7) dar am rămas Dumnezeu în chip inexprimabil: M-am făcut două în chip neîmpărțit fiind una prin ipostază, nu prin fire; prin urmare, sunt Un Dumnezeu și om desăvârșit și întreg: trup, suflet, minte și rațiune; om întreg și Dumnezeu în două ființe, precum și în două firi, două lucrări, două voințe într-o singură ipostază, Dumnezeu și om și, în același timp, sunt Unul din Treime”.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Pr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 105.

<sup>101</sup> IDEM, *Imne, Epistole și Capitole*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 198.

<sup>102</sup> IBIDEM.

Numai prin învățatura cea adevărată vom putea să ne curățim inima și să-L vedem pe Hristos: „cei care au crezut și au cunoscut că sunt așa prin aceea că s-au curățit pe ei înșiși prin sânguință și pocăință, care au putut vedea într-o inimă curată (Mt. 5, 8) și au fost inițiați cu mintea în economia Mea, aceștia Mă vor iubi din toată inima (Mt. 22, 37)”<sup>103</sup>.

## Concluzii

Învățătura despre hristologie, în general, și întrupare, în special, a Sfântului Simeon Noul Teolog urmează învățătura Bisericii și a Sfinților Părinți. Astfel pe baza hotărârilor sinodului IV ecumenic, Sfântul Simeon mărturisește că firile Mântuitorului s-au unit în mod neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit.<sup>104</sup>

Mântuitorul Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, Care S-a întrupat pentru mântuirea noastră și pentru ca noi să ne facem dumnezei.<sup>105</sup>

Sfântul Simeon arată că pregătirea pentru întruparea Fiului lui Dumnezeu s-a făcut prin rămășița credincioasă pe care Dumnezeu a ales-o. Apoi la plinirea vremii (Galateni 4, 4) Mântuitorul a luat trup din Fecioara Maria, care a zămislit prin pogorârea Duhului Sfânt peste ea.

Astfel Cuvântul lui Dumnezeu a asumat în ipostasul Său dumnezeiesc firea omenească întreagă afară de păcat.<sup>106</sup> Numai prin asumarea firii omenești întregi, afară de păcat, Mântuitorul Iisus Hristos o putea îndumnezei și astfel să ne deschidă și nouă calea spre îndumnezeire.

Firea omenească asumată de Fiul lui Dumnezeu a fost luată de ipostasul dumnezeiesc al Fiului, de aceea în Hristos nu au existat două persoane, ci o persoană din două firi.<sup>107</sup>

Maica Domnului este Născătoare de Dumnezeu fiindcă ea a născut pe Ipostasul Fiului lui Dumnezeu Care a luat trup<sup>108</sup>, nu a născut dumnezeirea, ci pe Cuvântul lui Dumnezeu Care a luat trup omenesc.

---

<sup>103</sup> IBIDEM .

<sup>104</sup> SC 122, p. 251.

<sup>105</sup> IDEM, *Imne, Epistole și Capitole*, Deisis, Sibiu, 2001, p. 69.

<sup>106</sup> IBIDEM, p. 209.

<sup>107</sup> IBIDEM, p. 292.

<sup>108</sup> IDEM, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 134.

Astfel hristologia Sfântului Simeon nu este numai o înșiruire de învățături, el învață ceea ce a experiat, teologia lui este una a experienței. Este știut faptul că Sfântul Simeon nu a urmat școli de teologie și nici de învățatură profană, astfel încât contemporanii și acuzatorii lui se mirau de unde cunoștea lucruri atât de profunde despre învățătura creștină. Sfântul Simeon nu s-a format din punct de vedere teologic urmând marile școli ale acelei vremi, dar absolut sigur a citit lucrările importante de teologie ale Sfinților Părinți, citire pe care a împletit-o cu rugăciunea prin care a juns la vederea luminii dumnezeiești. Prin unirea cu Hristos Sfântul Simeon trece de la cercetarea și învățarea dogmelor la trăirea lor, astfel el simte în ființa sa ridicarea și îndumnezeirea firii omenești pe care Hristos a făcut-o posibilă prin întruparea Sa.

Teologia Sfântului Simeon este o teologie ce își atinge scopul, adică unirea cu Dumnezeu, o teologie ce nu vorbește despre Dumnezeu din exteriorul lui ci din interiorul Lui, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine (Gal. 2, 20).

***Abstract: Christological Elements about the Incarnation of the Divine Word in Saint Simeon The New Theologian***

The Saint Simeon's theology speaks about the prospect of union with God like a internal process. With a great knowledge in the study of The Scriptures, Saint Simeon The New Theologian gives us a true and orthodox concept about Christ, our Savior. The incarnation of the Logos is the most important act of our salvation.

## TRADUCERI

### SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, CUVÂNTUL AL XXXVII-LEA\* LA SPUSA EVANGHELICĂ „IAR DUPĂ CE IISUS A SFÂRȘIT CUVINTELE ACESTEA...”<sup>1</sup> ȘI CELE URMĂTOARE

1. Iisus, Cela ce pe pescari i-a ales, pescuiește și El, și dintr-un loc într-alt loc [obișnuiește] a trece. Din ce pricină face El acest lucru? Nu numai ca să câștige cât mai mulți iubitori de Dumnezeu cu puțință prin desele Sale venituri în acele locuri, ci și, așa cum mi se pare, pentru ca să sfințească cât mai multe locuri.<sup>2</sup> De dragul iudeilor Se face ca un iudeu, pentru ca pe iudei să-i câștige; pentru cei ce sunt sub lege, S-a făcut ca unul de sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere; pentru cei neputincioși (bolnavi), Se face ca unul neputincios, ca pe cei neputincioși să-i mântuiască. Se face toate pentru toți, pentru ca pe toți să-i câștige.<sup>3</sup> Dar de ce spun eu „toate pentru toți”? Ceea ce nici Pavel nu a ajuns a spune despre sine, aceasta văd la Mântuitorul cu puțință a se face. Căci nu numai iudeu Se face, și nu numai că primește pentru Sine atât de multe nume nepotrivite și ticăloase, ci îl primește și pe cel mai nepotrivit dintre toate acestea, numele de păcat și blestem,<sup>4</sup> însă El unele ca

---

\* Traducere de NICUȘOR DECIU, realizată după ediția ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἀπαντα τὰ Ἔργα 5, Λόγοι, εἰς τὸ ρήτον τοῦ Ευαγγελίου „ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους”, καὶ τὰ ἐπόμενα, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 27, Πατερικαὶ Ἐκδόσεις «ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ», Tesalonic, 1977, p. 426-465.

<sup>1</sup> Matei 19, 1 ș.u.

<sup>2</sup> Prin sfânta pășire a Mântuitorului prin atâtea localități, prin pustiuri, pe mare, creația primește harul prezenței lui Dumnezeu pe pământ, care se imprimă în acele locuri pentru totdeauna. Pentru cel credincios harul prezenței lui Hristos este perceptibil și după slăvita Sa înălțare la ceruri. Dovadă în acest sens sunt milioanele de pelerini care de-a lungul istoriei au peregrinat spre Ierusalim, Betleem, Tabor și altele, unii dintre ei în condiții foarte grele și cu mari sacrificii (n. tr.).

<sup>3</sup> 1 Cor. 9, 20-22.

<sup>4</sup> Pentru o înțelegere corectă a învățăturii Sf. Grigorie Teologul ar fi util a se vedea de pildă: Gal. 3, 13; 1 Petru, 2, 24 (n. tr.).

acestea nu este, ci numai este numit astfel. Căci cum ar putea fi păcat, Cel ce pe noi din păcat ne-a liberat?<sup>5</sup> Cum, dar, este blestem Cel ce pe noi din blestemul legii ne-a răscumpărat?<sup>6</sup> Spune aceasta însă ca să arate până unde ajunge adâncul smereniei Sale, și ca să ne dea nouă pildă de smerire care înlesnește suirea la cele înalte. Precum am spus, El Se face pescar, pentru toți Se pogoară, îi prinde-n plasă, pe toți (toate) îi acoperă, pentru ca din adânc pe pește sus să-l tragă, adică pe omul care înoată în valurile cele nestatornice și sărate ale vieții.

2. Pentru aceasta și acum [spune Evanghelia], „după ce Iisus a sfârșit cuvintele acestea, a plecat din Galileea, și a venit în hotarele Iudeii dincolo de Iordan”.<sup>7</sup> A venit în chip frumos în Galileea, ca poporul care locuia în întuneric, să vadă lumină mare,<sup>8</sup> S-a strămutat în Iudeea, pentru ca să-i înduplece [pe iudei] să se ridice de la literă și să urmeze duhului. Acum Se suie în munte, și pe cei ce vin la El îi învață,<sup>9</sup> acum în loc șes<sup>10</sup> [cu oamenii] împreună-vorbește, acum în corabie Se strămută,<sup>11</sup> acum furtuna o muștră.<sup>12</sup> Poate că și somnul îl primește, pentru ca și somnul să fie binecuvântat [de către Hristos]; poate că și ostenește, pentru ca și osteneala să fie sfințită;<sup>13</sup> poate că și lăcrimează, pentru a face lacrima lucru de laudă.<sup>14</sup> Se strămută din loc în loc Cel ce de niciun loc nu poate fi cuprins, Cel netemporal, Cel netrupesc, cel nemărginit. Unul și Același care era, și devine; și mai presus de timp era și sub timp vine; și nevăzut era, și în chip văzut [Se face]. La început era, și la Dumnezeu era, și Dumnezeu era [Cuvântul].<sup>15</sup> Și întreita repetare a verbului „era” ne încredințează despre veșnicia Cuvântului. Cel ce era S-a golit pe Sine, și ceea ce nu era a luat asupra-Și (a asumat), nu făcându-Se doi, ci unul Se face

---

<sup>5</sup> Rom. 6, 18 și 22.

<sup>6</sup> Gal. 3, 13.

<sup>7</sup> Matei 19, 1.

<sup>8</sup> Is. 9, 1.

<sup>9</sup> Matei 5, 1.

<sup>10</sup> Luca 6, 17.

<sup>11</sup> Marcu 4, 36

<sup>12</sup> Marcu 4, 39.

<sup>13</sup> Ioan 4, 6.

<sup>14</sup> Ioan 11, 35.

<sup>15</sup> A se vedea în acest sens Ioan 1, 1.

cinstit din două, căci amândouă sunt Dumnezeu, și Cel ce asumă și ceea ce este asumat; două firi care într-unul s-au unit, iar nu devenind doi fii; să nu ne înșele amestecul [celor două firi]. El este peste măsură de strălucit și de măreț! Dar oare ce pățimesc? Iarăși am căzut în vorbe omenești. Căci cum este Cel simplu așa de măreț? Cum este Cel nesupus măsurării strălucit? Dar, să-mi iertați cuvântul, căci printr-un prea smerit organ despre cele mai mari lucruri vorbesc. Și aceasta este răbdată de Cel slăvit, Îndelung-răbdătorul, firea cea fără de formă și netrupească, adică cuvintele [noastre omenești] cele mai neputincioase despre trup și adevăr. Căci, de vreme ce primește trup, rabdă și cuvintele cu privire la trup.

3. „Și au mers după El mulțimi multe și i-a vindecat pe ei acolo”,<sup>16</sup> unde pustia era mai întinsă. Dacă ar fi rămas în locul Său cel înalt, dacă nu S-ar fi pogorât la neputința [noastră], dacă ar fi rămas precum era, păzindu-Se pe Sine neapropiat și necuprins, poate că L-ar fi urmat foarte puțini; nu știu dacă ar fi fost chiar și puțini, sau poate doar Moise, și acesta într-o asemenea măsură, încât să vadă doar spatele lui Dumnezeu.<sup>17</sup> Căci a pătruns în nor,<sup>18</sup> desfăcându-se de greutatea trupului, sau strângându-se din simțuri; subțirimea lui Dumnezeu, sau realitatea Sa netrupească, sau nu știu cum ar putea fi numită [această calitate a lui Dumnezeu], cum a putut s-o vadă deși era trup [Moise] și privea cu ochi trupești? Întrucât însă Se golește (smerește) pentru noi, întrucât Se pogoară (golire numesc modul acelei micșorări și împuținări a slavei Sale), pentru aceasta El devine cuprins și cu puțință de înțeles.

4. Vă rog să-mi dați iarăși iertare, atunci când pățimesc ceva din cele omenești. Mă umplu de mânie și întristare din pricina a ceea ce se întâmplă cu Hristosul meu, - lucru pe care s-ar cuveni să-l pătimiți și voi -, atunci când Îl văd pe Hristosul meu necinstit, cu osebite din pricina faptului pentru care ar trebui cinstit. Căci pentru aceasta este necinstit, spune-mi, o, omule, pentru că S-a smerit pentru tine? Pentru aceasta este El numit făptură, întrucât de făptură Se îngrijește? Pentru aceasta sub timp Îl circumscrii, fiindcă pe cei de sub timp îi cercetează? Însă El pe toate le suferă,

---

<sup>16</sup> Matei 19, 22.

<sup>17</sup> Ieș. 33, 23.

<sup>18</sup> Ieș. 20, 21.

pe toate le primește. Și încă ce lucru minunat! Cu palmele este lovit, este supus scuipărilor,<sup>19</sup> I Se dă spre gustare fiere,<sup>20</sup> din pricina gustării noastre.<sup>21</sup> Îndură și acum a fi împroșcat cu pietre,<sup>22</sup> nu numai de către cei vicleni, ci și de către noi cei ce ne socotim a fi evlavioși. Căci a folosi cineva numiri trupești atunci când despre Cel netrupesc vorbește, ajunge a fi ca și cei vicleni și ca aceia care împroașcă cu pietre. Dar, iarăși spun, iertată să ne fie neputința noastră. Căci împroașcăm cu pietre nu numai voind noi, ci și pentru că nu putem vorbi în alt chip și ne folosim mijloacele pe care [în calitate de oameni] le avem. Te numim Cuvânt, și totuși ești mai presus de cuvânt; ești mai presus de lumină, și te numim Lumină; Te numim foc, nu întrucât ești perceput în chip sensibil, ci pentru că zădărnicia și răutatea materiei curățești. Sabie Te numim, întrucât tai și îndepărtezi răul de bine. Lopată, deoarece curățești aria și pentru că tot ce e ușor și purtat de vânt îl dai de-o parte, iar ceea ce este greu și plin, în hambarele cele de sus îl așezi. Secure, întrucât tai smochinul neroditor față de care multă vreme Ți-ai arătat mărinimia, și totodată pentru că rădăcinile vicleniei le rezezi. Ușă, pentru intrarea noastră [în cele cerești]. Cale, întrucât în chip bun și sigur ne conduci. Miel, fiindcă Te jertfești. Arhieru, întrucât îți dăruiești trupul [ca jertfă]. Fiu, întrucât ești din Tatăl. Iarăși pun cuvintele în mișcare, iarăși unii sunt cuprinși de nebulie împotriva lui Hristos, sau, mai curând împotriva mea, cel ce am fost învrednicit a ajunge propovăduitor al Cuvântului. Mă voi face, ca și Ioan, „glasul celui ce strigă pustie”,<sup>23</sup> în acea [parte a lumii] oarecând pustie și lipsită de apă, iar acum plină de oameni.

5. Însă, să ne întoarcem la ceea ce spuneam; pentru acesta Îl urmau mulți oameni, întrucât la neputințele (bolile) noastre S-a pogorât. Apoi, [Evanghelia] ce spune? „Și s-au apropiat de El fariseii, ispitindu-L și zicând: Se cuvine oare omului să-și lase femeia sa, pentru orice pricină?”<sup>24</sup> Iarăși Îl ispitesc fariseii; iarăși cei ce citesc legea, legea nu o cunosc; iarăși cei ce săvârșesc

---

<sup>19</sup> Marcu 14, 65.

<sup>20</sup> Ioan 19, 29.

<sup>21</sup> Mântuitorul primește gustarea fierii din pricina gustării lui Adam din pomul cunoștinței binelui și răului în Rai (cf. Fac. 3, 6) (n. ed. gr.).

<sup>22</sup> Ioan 10, 31.

<sup>23</sup> Matei 3, 3.

<sup>24</sup> Matei 19, 3.

tâlcuirea Legii, de alți învățători au nevoie.<sup>25</sup> Nu au fost de ajuns saducheii care L-au ispitit despre Înviere,<sup>26</sup> învățătorii de Lege care au cerut să-i învețe despre desăvârșire,<sup>27</sup> irodianii, care să-L întrebe despre banul de dajdie,<sup>28</sup> iar alții despre stăpânirea lumească; [l-au întrebat] pe Cel neispitit de vreun păcat, pe Ziditorul căsătoriei, pe Cel care din prima cauză<sup>29</sup> a făcut tot acest neam al oamenilor. „Răspunzând, El a zis: „N-ați citit că Cel ce i-a făcut de la început, bărbat și femeie i-a făcut?”<sup>30</sup> Cunosc, de asemenea, și că unora le răspunde la întrebări, altora însă le închide gura. Atunci când este întrebat: „Cu ce putere faci acestea?”<sup>31</sup> întrucât cei ce-L întrebau erau cu totul lipsiți de învățătură, îi întrebă la rândul Său: „Botezul lui Ioan era din cer sau de la oameni?”<sup>32</sup> Și din ambele părți îi împiedică pe cei ce-L pun întrebările. Pe cât putem, să-L imităm și noi pe Hristos, ca uneori să închidem gura celor ce discută cu noi lucruri fără sens, și să rezolvăm non-sensul<sup>33</sup> întrebării printr-o întrebare și mai lipsită de sens. Căci și noi am fost uneori înțelepți în lucrurile zadarnice, ca și eu cu lucruri neînțelepte să mă fălesc. Dar când vei vedea că o întrebare are nevoie de o examinare rațională, atunci să nu-i consideri pe cei ce-ți pun întrebarea nevrednici de un răspuns întemeiat.

---

<sup>25</sup> Aceștia sunt cei ce au nevoie de alți învățători pentru a li se tâlci Legea, pe care nu mai puteau s-o înțeleagă din pricina vederii trupești a înțeleșurilor acesteia. Acești noi învățători ai Legii vor fi Apostolii, ucenicii Cuvântului întrupat, care vor da nouă și adevărata tâlcuire a legii prin harul Sfântului Duh (n. tr.).

<sup>26</sup> Matei 22, 23 ș.u.

<sup>27</sup> Matei 22, 35 ș.u.

<sup>28</sup> Matei 22, 16 ș.u.

<sup>29</sup> Probabil că în expresia mai sus menționată a Sf. Grigorie Teologul este vorba de crearea omului prin voința dumnezeiască, înțeleasă în calitate de primă cauză a omului, precum și a tuturor lucrurilor create. Uneori, însă, atunci când Teologul descrie relațiile din sânul Sfintei Treimi, expresia „Prima Cază” se referă la persoana lui Dumnezeu-Tatăl (n. tr.).

<sup>30</sup> Matei 19, 3-4.

<sup>31</sup> Luca 20, 2.

<sup>32</sup> Luca 20, 4.

<sup>33</sup> În original: „utopia întrebării”, ceea ce ar semnifica un lucru fără sens, care nu-și poate afla locul într-o asemenea situație. De asemenea în gândirea Părinților Bisericii un lucru utopic este unul fără ipostas, adică fără un temei pe care Dumnezeu să i-l fi rânduit în existența acestei lumi create. Prin urmare, potrivit aceleiași cugetări patristice, este un lucru lipsit de rațiune (n. tr.).



6. Consider că tema despre care m-ai întrebat face cinste înțelepciunii și vrednică este de un răspuns binevoitor (de oameni iubitor). Consider că aceasta cinstește înțelepciunea față de care mulți au o dispoziție dușmănoasă (rea), a căror lege este părtinitoare și nestatornică. Căci pentru care motiv ei pedepesc femeia, în timp ce pe bărbat îl îngăduie? Iar dacă femeia cu rânduială rea față de patul bărbatului săvârșește preacurvie, și Legea o pedepsește cu o grea pedeapsă pentru acest fapt, pentru ce, totuși, bărbatul, atunci când desfrânează cu o altă femeie, să rămână nepedepsit? Eu nu voi accepta această legiuire, și nu voi încuviința acest obicei. Bărbați au fost legiuitorii acestor legi,<sup>34</sup> și din această pricină legiuirea este făcută împotriva femeii; fiindcă legiuitorii chiar și pe copii i-au așezat sub stăpânirea tatălui, lăsând firea cea mai slabă [a femeii], neajutorată (nevindecată). Dumnezeu însă nu face așa, ci spune: „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta”,<sup>35</sup> iar aceasta este prima poruncă, de care este legată făgăduința: „ca să-ți fie ție bine”.<sup>36</sup> Și „Cel ce va bate pe tată sau pe mamă să fie omorât”.<sup>37</sup> Deopotrivă și binele a cinstit, și răutatea a pedepsit. Și în alt loc a mai spus: „Bindecuvântarea tatălui întărește casele fiilor, iar blestemul mamelor le dărâmă până în temelie”.<sup>38</sup> Iată cât de dreaptă este legiuirea [dumnezeiască]! Unul este Ziditorul bărbatului și al femeii, dintr-un trup sunt amândoi, după un singur chip [sunt făcuți], o singură lege, o singură moarte și o singură înviere [există pentru amândoi]. De asemenea, din bărbat și din femeie am fost făcuți; una este și datoria pe care

---

<sup>34</sup> Este deosebit de impresionant cât de adânci rădăcini are răul acesta și că el este transmis din generație în generație. Din vremurile Vechiului Testament și până în timpul Sfântului Grigorie Teologul, femeia era considerată desfrănată și era foarte aspru pedepsită atunci când necinstea patul conjugal, în timp ce bărbatul, pentru aceeași greșală, rămânea nepedepsit. De atunci și până acum legiurile legate de aceste lucruri s-au îmbunătățit simțitor, însă mentalitatea rămâne și în zilele noastre cam aceeași. Adică, piatra anatemei pentru una, și iertarea cu ușurință a celuilalt. Avem de-a face cu două măsuri și cu două cântăririi pentru una și aceeași greșală, deși cerințele bărbatului în ceea ce privește moralitatea femeii, ar trebui să aibă drept rezultat aplicarea de către bărbat a ceea ce se cere de la femeie (n. ed. gr.).

<sup>35</sup> Ieș. 20, 12.

<sup>36</sup> A se vedea și Efes. 6, 2.

<sup>37</sup> Ieș. 21, 16.

<sup>38</sup> Înț. Sir. 3, 9.

feciorii o au față de părinți.

7. Așadar, cum poți avea cerința ca femeia să fie înțeleaptă, tu cel care nu dai în schimb ceea ce ceri? Cum ceri ceea ce nu oferi? Cum pentru un trup de aceeași cinste, așezi legiuri diferite? Dacă vei cerceta, vei găsi și lucruri mai rele. A păcătuit femeia? Același lucru a făcut și Adam. Pe amândoi i-a făcut șarpele<sup>39</sup> să cadă sub osândă. Nu se arată unul a fi mai slab, iar celălalt mai puternic. Poate și pe cele mai bune dorești să le cercetăm? Prin Patima Sa, Hristos pe amândoi îi mântuiește. S-a întrupat cumva [Hristos] pentru bărbat? Același lucru s-a făcut și pentru femeie. S-a dat morții Hristos pentru bărbat? Și femeia prin moartea Sa este mântuită. Se spune că Hristos din sămânța lui David este.<sup>40</sup> Crezi însă că prin aceasta este bărbatul cinstit? Se naște însă din Fecioară,<sup>41</sup> iar această taină este deasupra celor femeiești. Așadar, se spune în Scriptură: „Și vor fi amândoi un trup”,<sup>42</sup> iar acest trup cel unul (unic) să aibă aceeași cinste. Iar Pavel, și modelul cugetării înțelepte asupra acestor lucruri îl legiuiește. Cum și în ce mod? „Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică”<sup>43</sup> Bine este femeii să-L cinstească pe Hristos prin bărbat; bine este și bărbatului să nu necinstească Biserica prin femeie. Căci spune: „femeia să se teamă de bărbat”,<sup>44</sup> așadar, și de Hristos. „Dar și bărbatul dator este să-și iubească femeia”,<sup>45</sup> căci și Hristos iubește Biserica. Ar trebui însă să cercetăm mai pe larg această spusă [scripturistică].

8. „Bate laptele și se va face unt”.<sup>46</sup> Cercetează, deci, și poate vei găsi în acestea ceva mai hrănitor. Mi se pare că în acest loc cuvântul Scripturii leapădă bigamia. Căci dacă există doi Hristoși, atunci pot exista și doi bărbați și două femei. Dacă însă există un singur Hristos, un singur Cap al Bisericii, atunci să fie doar un singur trup; al doilea să fie înlăturat. Dacă al doilea este oprit, atunci ce mai zicem de al treilea? Primul este legea, al doilea

---

<sup>39</sup> Fac. 3, 6 ș.u.

<sup>40</sup> Rom. 1, 3.

<sup>41</sup> Matei 1, 23.

<sup>42</sup> Fac. 2, 24.

<sup>43</sup> Efes. 5, 32.

<sup>44</sup> Efes. 5, 33.

<sup>45</sup> Efes. 5, 33.

<sup>46</sup> Pilde 30, 33.

este iertarea, iar al treilea fărădelegea. Cele care se află dincolo de acestea, sunt ale unei vieții necurate,<sup>47</sup> și există puține exemple ale unei asemenea răutăți. Așadar, legea rânduieste desfacerea căsătoriei pentru orice pricină; Hristos, însă, nu o rânduieste pentru orice pricină; ci îngăduie desfacerea căsătoriei doar din pricina curviei, în timp ce pe toate celelalte ne îndeamnă să le cercetăm cu înțelepciune. Iar curvia este respinsă de Hristos întrucât falsifică legătura familiei;<sup>48</sup> în timp ce pe toate celelalte ne îndeamnă să le întâmpinăm cu răbdare și înțelepciune; sau mai curând să aveți răbdare și înțelepciune toți cei care ați primit legătura căsătoriei. Dacă vezi că ea se boiește și se împodobește, să o despodobești; dacă vezi că vorbește cu obrăznicie, înțelepțește-o; dacă în chip desfrânat râde, fă-o să se rușineze; dacă este mult cheltuitoare, sau peste măsură de aplecată spre desfătări, fă-o să se înfrâneze; dacă înaintea în chip nepotrivit, oprește-o; dacă privește ici și colo fără rost, pedepsește-o. Să n-o tai dintr-odată (cu desăvârșire). Căci nu e lucru pe deplin vădit care este cel ce se află în pericol, cel ce taie sau cel ce este tăiat. „Izvorul apelor tale” se spune, „să fie numai pentru tine singur, iar nu pentru străinii care sunt cu tine”,<sup>49</sup> și: „Cerboaică preaiubită și gazelă plină de farmec să-ți fie ea”.<sup>50</sup> Așadar, tu să nu te faci râu străin, nici să nu cauți să plăci mai mult alteia decât femeii tale. Dacă însă alergi în altă parte, atunci și pe soția ta o faci să cadă sub osânda desfrânării. Acestea sunt cele spuse de Mântuitorul.

9. Ce se întâmplă atunci cu fariseii? Aspru li se pare acest cuvânt. Căci și alte lucruri cuviincioase nu au fost pe placul fariseilor de atunci, precum nu sunt nici pe placul celor de acum. Căci pe fariseu nu-l face doar neamul [de obârșie], ci și felul purtării. Tot în acest fel îl cunosc și pe asirian sau pe egiptean,

---

<sup>47</sup> În textul original (grecesc) al *Cuvântului* expresia este cu mult mai dură; literal ar suna: „ale unei vieți porcești” (n. tr.).

<sup>48</sup> Desfrânarea este negreșit un păcat în fața lui Dumnezeu, însă este și un păcat care distruge relațiile firești dintre soț și soție datorită întinării legământului prin care cei doi s-au unit. Acest lucru introduce în chiar fundamentul familiei ceva fals, neadevărat, mincinos. Din această pricină căsnicia nu mai poate fi menținută; desigur, afară de cazul când se face pocăință și este lepădat păcatul (n. tr.).

<sup>49</sup> Pilde 5, 16-17.

<sup>50</sup> Pilde 5, 19.

adică pe cel ce împreună cu aceștia se află în privința intenției.<sup>51</sup> Ce se întâmplă cu fariseii? Spune, așadar: „Dacă astfel este pricina omului cu femeia, nu este de folos omului să se însoare”.<sup>52</sup> O, fariseule, acum află tu aceasta, că „nu este de folos omului să se însoare?”. Mai înainte nu ai crezut aceasta, când vedeai văduvele și copiii orfani, morțile năprasnice (mai înainte de vreme) și întristarea care urmează aplauzelor,<sup>53</sup> și mormintele care urmează cămărilor de nuntă,<sup>54</sup> și nerodirea de prunci, și nașterea de prunci cu beteșuguri, și nașterea de prunci morți, și moartea mamelor la naștere, și toată comedia sau tragedia care însoțește aceste lucruri? Căci ambele numiri pot fi spuse la modul cel mai propriu. Este de folos să se însoare cineva? Și eu [ca și Pavel] accept aceasta: „Cinstită să fie nunta într-o toată și patul nespurcat”.<sup>55</sup> Este de folos celor ce în toate trăiesc cu măsură, nu însă celor nesățioși și mai ales celor ce vor să cinstească trupul mai mult decât trebuie. Atunci când căsătoria este numai aceasta, adică nuntă și unire a soților și dorința de a dobândi fii moștenitori, atunci este bună nunta; căci aduce pe lume mai mulți oameni care să urmeze voii lui Dumnezeu. Când însă își aprinde dorința trupească și îmbrățișează neînfrânarea și, într-un anume chip, nunta-i devine cale spre cele rele, atunci și eu spun că nu este de folos omului să se însoare.

10. Bună este căsătoria (nunta), dar nu pot spune că este

---

<sup>51</sup> Sf. Grigorie Teologul subliniază, ca de altfel și Apostolul Pavel, că nu neamul sau originea cuiva este cea care-l cinstește sau dimpotrivă, ci modul său specific de a fi, caracterul, viețuirea, ethosul. Așadar, potrivit însușirilor sale, oricine poate fi asimilat fariseilor, chiar dacă nu face parte din această tagmă, sau din neamul evreilor (n. tr.).

<sup>52</sup> Matei 19, 10. Aceasta, însă, nu i-au spus-o fariseii lui Iisus, așa cum afirmă Sf. Grigorie, ci ucenicii Săi, așa cum consemnează evanghelistul Matei. (n. ed. gr.). Totuși, faptul că Teologul o pune pe seama fariseilor înseamnă, foarte probabil, că ucenicii nu au făcut altceva decât să repete ceea ce fariseii cu altă ocazie îi spusese Mântuitorului, sau un gând care reprezintă o reacție general omenească, cristalizată în mentalitatea acelei tradiții cu mult timp înainte. S-ar putea spune că în acest caz fariseii sunt exponenții unei umanități lipsite de har, care nu poate înțelege că ceea ce nu-i este cu puțință omului îi este cu puțință lui Dumnezeu (n. tr.).

<sup>53</sup> Aplauzele care însoțeau cântecele de la petreceri și nunți (n. tr.).

<sup>54</sup> Este vorba despre moartea unuia dintre soți, care survine în chip tragic imediat după căsătorie (n. tr.).

<sup>55</sup> Evrei 13, 4.

mai înaltă decât fecioria. Căci nu ar fi un lucru mare fecioria, dacă n-ar fi mai bună decât ceea ce este bun. Nu vă mâhniți însă cei ce vă aflați sub căsătorie. „Trebuie să-L ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni”.<sup>56</sup> Însă una cu alta să vă aflați în legătură, și fecioara și femeia măritată, și una să fiți în Domnul, și una pentru cealaltă în Domnul să vă înfrumusețați. Nu ar exista om necăsătorit dacă nu ar exista căsătoria. Așadar, cum va trece prin această lume viața feciorelnică? Căsătoria nu ar fi de cinste dacă n-ar aduce ca roadă pentru Dumnezeu și pentru viață, fecioria. Cinstește-o și tu și pe mama ta, din care te-ai născut. Cinstește-o și tu pe aceea care din mamă s-a născut, chiar dacă ea nu este mamă. Ea este mireasă a lui Hristos. Frumusețea văzută (exterioară) nu se ascunde, iar pe cea nevăzută (interioară) o vede Dumnezeu. „Toată slava fiicei Împăratului este înăuntru, îmbrăcată cu țesături de aur și preaînfrumusețată”,<sup>57</sup> fie din activitatea practică fie din cea contemplativă.<sup>58</sup> Cea căsătorită este și ea într-o anumită măsură a lui Hristos. Prima să nu fie legată cu totul de lume, a doua să nu aparțină lumii deloc. Pentru că ceea ce este în parte pentru cea căsătorită este în întregime pentru fecioară. Ai ales viața îngerească? Te afli în rândul celor necăsătoriți? Nu te coborî spre trup, nu te lăsa mistuit de materie, nu te amesteca cu materia, chiar dacă în calitate de necăsătorit ai să fii altfel decât alții. Ochiul care desfrânează nu păzește fecioria, iar limba care rostește vorbe desfrânate se unește cu cel viclean. Iar picioarele care pășesc fără rânduială iscă boală și primejdie. Să-ți fie feciorească și cugetarea; nu fi fără băgare de seamă, nu te amăgi cu mintea, nu aduce în minte chipuri<sup>59</sup> ale lucrurilor desfrânate; căci și închipuirea este

---

<sup>56</sup> Fapte 5, 29.

<sup>57</sup> Ps. 44, 14.

<sup>58</sup> Așadar, printr-o viață duhovnicească desăvârșită, care în tradiția ortodoxă este compusă din două mari trepte sau etape, cea practică și cea contemplativă (n. tr.).

<sup>59</sup> Termenul exact folosit de Sf. Grigorie Teologul în această expresie este cel de *τύπος*, adică „întipărire”. Asupra pericolului pe care îl reprezintă aceste întipăriri din mintea omului a atras atenția dintotdeauna tradiția ascetică ortodoxă, întrucât ele au puterea de a întina sufletul chiar și fără împlinirea păcatului doar cu fapta. Acestea sunt primejdioase atât pentru cei feciorelnici cu trupul, care și le închipuie, cât și pentru cei ce prin cugetare și le întoarnă în minte din aducerea-aminte de cele săvârșite de ei. Considerăm că îndemnul Teologului referitoare la fecioria cugetării sunt indispensabile creștinului

parte a desfrânării. Să nu păstrăm în suflet idolii lucrurilor vrednice de urât.

11. „Iar El le-a zis: Nu toți pricep cuvântul acesta, ci aceia cărora le este dat”.<sup>60</sup> Priviți înălțimea lucrului? Încă puțin și se va afla cu totul de necuprins cu mintea. Căci cum nu va fi mai bun decât trupul să nu nască trupește aceea ce din trup a fost născută? Cum, dar, nu este îngeresc a nu trăi trupește aceea ce de trup este legată, ci să fie mai presus de propria fire? Trupul l-a făcut să tragă înspre lume, însă gândul către Dumnezeu, spre cele de sus l-a ridicat pe om; trupul a îngreunat, însă gândul a întraripat; trupul a legat (robot), însă dorirea a liberat. O, fecioaro, îndreaptă-te cu toată dorirea și cu tot sufletul tău spre Dumnezeu; aceasta o legiuiesc și pentru bărbat, și pentru femeie; și să nu ți se pară bun ceva din cele pe care cei mulți le socotesc bune; nici neamul, nici bogăția, nici tronul împărătesc, nici domnia, nici frumusețea ivită din culorile plăcute și din buna armonie a mădularelor trupului, care sunt toate jucării în mâna vremii și a bolii. Dacă toată puterea iubirii tale ți-ai golit-o pentru Dumnezeu, dacă dorirea nu ți se îndreaptă deodată spre două lucruri, și spre ce-i curgător și spre Cel nevăzut, înseamnă că ai fost rănită de o aleasă săgeată și ai aflat frumusețea Mirelui, și poți spune din vederea (contemplația) nupțială precum și din *Cântare* că „El este dulce și cu totul fermecător”.<sup>61</sup>

12. Priviți apele cuprinse în conducte de plumb, cum fiind ele foarte strâmtorate și purtate într-o singură direcție, atât de mult și în multe feluri se abat de la firea apei, într-un asemenea mod încât să înainteze în sus, fiindcă sunt împinse totdeauna de cele ce vin din urmă. În acest chip, dacă și tu îți vei strânge dorirea și o vei uni nemijlocit cu Dumnezeu, spre cele de sus vei înainta și nu vei cădea în cele de jos, nici nu te vei risipi, ci vei rămâne în întregime în Hristos, până într-acolo încât și pe Hristos Îl vei vedea, pe

---

modern, care trăiește într-o lume și foarte agresivă, și foarte insidioasă la nivel vizual, începând cu televizorul și internetul prezent în intimitatea oricărei locuințe și până la spațiul deschis al cetății, invadat de fluviul de reclame nepăsător față de bunăcuviința expunerilor și de liberul arbitru al celor care, fără voie, sunt siliți să le privească (n. tr.).

<sup>60</sup> Matei 19, 11.

<sup>61</sup> Cânt. Cânt. 5, 16.

Mirele tău adică. Să-ți păzești sinele neapropiat<sup>62</sup> în ce privește rațiunea (cuvântul) și lucrarea, în ce privește viața și cugetarea, și mișcările tale. Căci diavolul din toate laturile meșteșugeste împotriva ta și pe toate le iscodește cu gând viclean, ca să descopere unde să te lovească, unde să te rănească, nu cumva va găsi vreun loc gol și potrivit pentru a fi tu rănit. Cu cât te vede mai curat, cu atât mai mult va vrea să te păteze; căci și petele cu atât mai mult se văd, cu cât este mai luminoasă (curată) îmbrăcămintea. Să nu atragă după sine ochiul tău alt ochi, nici râsul tău alt râs (batjocură), nici obiceiul noptea, nici noptea, pierzania. Căci lucrul care în chip deosebit atrage<sup>63</sup> și-i ascuns, pe nesimțite se arată a fi vătămător, și în latura răutății își află începătura.

13. „Nu toți”, spune, „pricep cuvântul acesta, ci aceia cărora le este dat”.<sup>64</sup> Atunci când auzi „le este dat”, vezi să nu pătimești cele ale ereticilor, adică să începi a vorbi despre firi „materiale” (pământești),<sup>65</sup> spirituale și intermediare.<sup>66</sup> Căci există unii [oameni] care se află într-o stare atât de rea, încât să creadă că alții sunt [alcătuiți] dintr-o fire ce se va pierde cu totul, alții dintr-o fire ce se va mântui și alții care se vor mântui sau se vor pierde

---

<sup>62</sup> Sensul acestei expresii este acela de a păstra sinele nostru neapropiat și neatins de lucrurile care cu ușurință pot produce, prin ispita vrăjmașului, întinarea sufletului (n. tr.).

<sup>63</sup> Probabil că aici este vorba de o atracție cu totul necontrolată și irațională pe care sufletul o simte în chip ascuns față de un anumit lucru. În concepția Sf. Grigorie Teologul existența unei asemenea atracții este un indiciu că lucrul spre care se exercită atracția este unul vătămător (n. tr.).

<sup>64</sup> Matei 19, 11.

<sup>65</sup> Sf. Grigorie Teologul se referă la ereticii care îi împărțeau pe oameni în diferite categorii, analog cu harisma, care credeau ei că-i fusese dată fiecăruia dintre oameni. Aceștia au fost în principal gnosticii, iar în acest caz, ramura valentinienilor (SF. IRINEU AL LYONULUI, *Împotriva ereziilor* I, 1). A se vedea o minuțioasă expunere a învățaturii gnosticilor și a manifestărilor particulare ale acestui fenomen spiritual în *Enciclopedia Religioasă și Morală*, vol. 4, col. 591-602 (P. HRISTOU, articolul *Gnosticismul*) (n. ed. gr.).

<sup>66</sup> Învățătura gnostică cu privire la împărțirea pe categorii și valoarea diferită a oamenilor. Cele trei categorii sau calități ale firii omenești erau însă în concepția mai sus amintită, predeterminate de starea sufletelor înainte de căderea lor pe pământ, iar nu o calitate dobândită în urma modului în care sufletul lucrează virtutea. Această teorie a fost respinsă de Sfinții Părinți din pricina lipsei ei de fundament în dumnezeiasca Descoperire, și a lipsei de conformitate cu însăși firea omenească, care este egală calitativ în toate ipostaturile omenești (n. tr.).

potrivit intenției (voui) lor, care-i conduce spre rău sau spre mai bine. Și eu accept că unul are mai multă sau mai puțină destoinicie decât altul, însă doar această destoinicie nu este de ajuns pentru a se desăvârși cineva. Gândul este cel care mână această destoinicie, pentru ca spre lucrare să înainteze firea, așa cum piatra de pirită este lovită de fier, și în acest chip se naște focul. Atunci când auzi cuvântul: „Celor ce le-a fost dat”, să adaugi că l-a fost dat celor ce au fost chemați și au răspuns chemării așa cum se cuvine. Iar când auzi: „Nu este nici de la cel care voiește, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu care miluiește”,<sup>67</sup> te sfătuiesc și pe tine același lucru să primești (să-l înțelegi). Întrucât sunt unii cu o cugetare foarte înaltă despre izbânzile lor, într-un asemenea chip încât să-și atribuie loruși toate acestea, și să nu atribuie nimic Creatorului și dătătorului înțelepciunii și dăruitorului binelui, pentru aceasta îi învață cuvântul că și a voi cineva în chip bun, are trebuință de ajutorul lui Dumnezeu sau, mai bine zis, că și însăși dorirea celor de cuviință, este un lucru dumnezeiesc și darul dumnezeieștii filantropii.<sup>68</sup> Întrucât trebuie ca lucrarea mântuirii să fie și din partea noastră și de la Dumnezeu. De aceea și Scriptura spune: „Nu este nici de la cel ce voiește”, adică nu numai de la cel ce voiește, nici numai de la cel ce aleargă, ci și de la milostivul Dumnezeu. Apoi, întrucât și a voi de la Dumnezeu vine, toate îi sunt atribuite după cuviință lui Dumnezeu. Oricât de mult ai alerga, oricât de mult te-ai sârgui, ai nevoie de Dătătorul cununei. „De n-ar zidi Domnul casa, în zadar s-ar osteni cei ce o zidesc; de n-ar păzi Domnul cetatea, în zadar ar priveghea cel ce o păzește”.<sup>69</sup> Și iarăși am văzut, spune înțeleptul, că „izbânda în alergare nu este a celor iuți, nici războiul al celor puternici, nici biruința celor ce se luptă, nici porturile celor ce plutesc pe mare”,<sup>70</sup> ci că de Dumnezeu depinde dobândirea biruinței și izbăvirea corabiei în port.

14. Și această [erminie], care ar mai putea fi spusă și

---

<sup>67</sup> Rom. 9, 16.

<sup>68</sup> În acest context, „filantropia” trebuie înțeleasă în calitatea ei de lucrare dumnezeiască atotcuprinzătoare, iar nu omenească iubire de semenii. Filantropia este, prin urmare, iubirea dumnezeiască, cauza aducerii întru existență a omului și apoi a iconomiei mântuirii lui, ce se încheie cu înfierea cea în Hristos a omului (n. tr.).

<sup>69</sup> Ps. 126, 1.

<sup>70</sup> Eccl. 9, 11.



înțeleasă și în alt chip, îmi pare că este de ajuns a fi spusă și adăugată la cele rostite mai înainte, pentru a vă dăruși și vouă din a mea bogăție. A cerut maica fiilor lui Zevedeu, împinsă fiind de dragostea față de proprii ei copii, și întrucât nu cunoștea mărimea celor pe care le cerea (însă este iertată, din pricina iubirii nemăsurate și a grijii pentru binele fiilor ei. Căci nu este nimeni pe lume care să aibă o mai mare dragoste decât mama; și spun aceasta, pentru a vă pune rânduială să vă iubiți mamele). Așadar, a cerut mama acelor de la Iisus ca să șadă unul de-a dreapta, iar altul de-a stânga Sa.<sup>71</sup> Dar Mântuitorul ce face? Întrebă mai întâi dacă pot ei să bea paharul pe care El îl va bea. Atunci când și ei au mărturisit aceasta,<sup>72</sup> iar Mântuitorul le primește mărturisirea (căci cunoștea că și aceia în același chip se vor săvârși sau, mai bine zis, că vor fi săvârșiți (omorâți), ce spune? Căci, paharul îl vor bea, „dar a șede de-a dreapta și de-a stânga Mea nu este al Meu a da”,<sup>73</sup> spune El, ci al celor ce li s-a dat. Așadar, nu înseamnă nimic mintea conducătoare [a tuturor lucrărilor sufletului]? Nu înseamnă nimic înțelepciunea (filosofia)? Nimic postirea? Nimic privegherea? Nimic culcarea pe jos? Nimic să verse cineva izvoare de lacrimi? Nimic dintre toate acestea nu se ia în seamă, ci potrivit unei anumite alegeri, pe Ieremia<sup>74</sup> îl sfințește, iar pe alții îi leapădă din pântecele maicii lor?

15. Mă tem ca nu cumva să vă vină în minte anumite gânduri nebunești, precum că sufletul a mai petrecut pe pământ și altădată, și pe urmă a fost îmbrăcat în acest trup; și din petrecerea ce au avut-o acolo unii au primit profeția, iar alții, care au trăit rău, au primit osânda. Însă, pentru că a gândi cineva aceste lucruri este cu totul lipsit de judecată și în afara Bisericii (căci alții sunt cei ce

---

<sup>71</sup> Matei 20, 20 ș.u.

<sup>72</sup> Fii lui Zevedeu au mărturisit că și ei vor bea acel pahar, iar Mântuitorul, cunoscând cele ce se vor întâmpla în viitor, le-a confirmat că așa va fi. Totuși, deși Sf. Ioan Evanghelistul (unul din cei doi fii ai lui Zevedeu) a suferit multe pentru propovăduirea Evangheliei lui Hristos, nu a murit de moarte martirică (n. tr.).

<sup>73</sup> Matei 20, 23.

<sup>74</sup> Ier. 1, 5.

se joacă cu astfel de dogme,<sup>75</sup> în vreme ce pentru noi nu este un lucru lipsit de primejdie să ne jucăm cu astfel de lucruri), de aceea și acolo unde scrie „celor ce le-a fost dat” adaugă: celor ce sunt vrednici și care vrednicia lor și-au dobândit-o astfel nu doar de la Tatăl, ci ei înșiși s-au dăruit, jertfindu-se pe sine.

16. „Căci sunt fameni care s-au născut așa din pântecul mamei lor”,<sup>76</sup> și cele următoare. Foarte tare aș dori să spun ceva bărbătesc despre fameni. Nu cugetați ceva înalt despre voi, cei ce din fire sunteți fameni. Căci înfrânarea voastră este un lucru fără de voie, întrucât nevenind spre cernerea încercării, nici înfrânarea nu-i cercată prin experiență. Căci binele ce vine din fire este netrebnic, și numai acela săvârșit prin voia liberă este vrednic de laudă. Ce har i se cuvine focului pentru că arde? Niciunul, căci din fire are a arderii lucrare. Ce har se cuvine apei pentru că spre cele de jos este curgătoare? Niciunul, căci aceasta este însușirea dată ei de Cel ce a zidit-o. Ce har se cuvine zăpezii pentru răceala ei? Sau soarelui, că luminează? Niciunul, căci luminează chiar și nevoind. Așadar, dăruiește-mi voia ta pentru lucrurile cele mai bune. Și îl vei dăruia dacă trup fiind, te faci duhovnicesc; dacă, deși ești târât [spre pământ] de grosimea trupului, aripi dobândești sub [puterea] cuvântului (rațiunii); dacă dorești să devii ceresc, deși ești smerit după facere; dacă cu trup fiind legat, mai presus de trup te arăți [a fi].

17. Așadar, întrucât nu este lucru de laudă a cugeta cele trupești, altceva voi cere de la fameni. Nu desfrânați în cele ce privire la Dumnezeu. De vreme ce împreună cu Hristos v-ați înjugat, pe Hristos nu-L necinstiți. Dacă [prin harul] Duhului ați ajuns desăvârșiți, nu-L socotiți pe Duhul de aceeași cinste cu voi. „Dacă aș plăcea încă oamenilor”, spune Pavel „n-aș fi rob al lui Hristos”.<sup>77</sup> Dacă voi cinsti faptele, nu mă voi numi creștin. Căci din care pricină este cinstit creștinul? Nu pentru că Hristos este Dumnezeu? Afară de faptul că mă numesc astfel ca om, primesc numirea întrucât prin dragoste m-am unit cu El. Însă și pe Petru îl

---

<sup>75</sup> Sf. Grigorie Teologul, după toate probabilitățile se referă aici la Origen, a cărui învățătură cu privire la preexistența sufletelor a fost condamnată de Biserică la Sinodul al V-lea Ecumenic, de la Constantinopol (553) (n. ed. gr.).

<sup>76</sup> Matei 19, 12.

<sup>77</sup> Gal. 1, 10.

cinstesc, dar nu mă numesc petrianit; de asemenea și pe Pavel îl cinstesc, dar nu aud să mă numescă cineva pavlianit. Nu primesc să fiu numit după oameni, de vreme ce de Dumnezeu am fost creat. Astfel, de te numești creștin, întrucât [pe Hristos] Îl primești ca pe Dumnezeu, atunci să te numești și să ții atât numele cât și adevărata stare.<sup>78</sup> Dacă însă primești numele de creștin, întrucât pe Hristos Îl iubești, atunci nu-ți atribui ție nimic mai mult decât ceea ce atribuie și alte numiri, care provin de la vreo meserie sau de la vreun lucru oarecare.

18. Îi vedeți pe cei ce obișnuiesc să-și petreacă timpul în hipodroame, sau pe cei ce-și primesc numele de la culori și de la grupurile din care fac parte. Voi cunoașteți numele acestea, chiar dacă eu nu le voi mai aminti. Dacă în acest fel te numești creștin, atunci este mică foarte numirea, chiar dacă tu te mândrești cu ea. Dacă însă te numești creștin pentru că Îl primești pe Hristos ca Dumnezeu, atunci arată prin faptele tale ceea ce primești (crezi). Dacă, însă, Fiul este făptură, atunci chiar și acum<sup>79</sup> cinstești făptura în locul Făcătorului. Dacă Duhul Sfânt este făptură, zadarnic te-ai botezat, chiar dacă ai o cugetare sănătoasă față de celelalte două părți,<sup>80</sup> sau, mai bine zis, nici în ceea ce privește pe acelea [nu cugeți bine]; în timp ce cu privire la cea de-a treia te afli în primejdia de a te pierde cu totul. Să ai drept temei gândul că Treimea este un mărgăritar, care la fel se vede din toate părțile, și de peste tot, strălucește la fel. Oricare dintre părțile mărgăritarului de se ciobește, întregul har al nestematei pălește. În acest chip, atunci când îl necinstești pe Fiul, pentru ca pe Tatăl să-L cinstești, Tatăl nu primește cinstirea ta. Căci Tatăl nu este slăvit prin

---

<sup>78</sup> Se înțelege aici adevăratul mod de a fi, specific creștinului, care își ia în serios calitatea sa de următor al lui Hristos. Așadar, numirea de creștin trebuie să se exprime în cel ce o poartă prin lucrarea poruncilor dumnezeiești, astfel încât Hristos să fie slăvit prin faptele creștinului (n. tr.).

<sup>79</sup> Chiar și acum, după întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, Îl cinstești pe Dumnezeu ca și înainte de întrupare, adică în chip păgânesc. Această temă expusă într-un mod foarte tranșant de Apostolul Pavel în cap. I al Epistolei către Romani reprezintă cheia înțelegerii religiilor și comportamentelor pseudo-religioase ale omenirii de dinainte de Hristos. Toate aceste religii au în comun cinstirea făpturilor în locul Făcătorului, în diferite forme specifice culturilor în care s-au născut credințele păgâne (n. tr.).

<sup>80</sup> Sf. Grigorie Teologul se referă în acest pasaj la Tatăl și la Fiul (n. ed. gr.).

necinstirea Fiului. Dacă „fiul înțelept înveselește pe Tatăl său”,<sup>81</sup> oare cu atât mai mult nu se va face cinstirea Fiului, a Tatălui cinstire? Dacă și pe aceasta o primești: Fiule „nu te slăvi întru necinstea Tatălui”,<sup>82</sup> așa cum nici Tatăl nu Se slăvește prin necinstea Fiului! Dacă pe Duhul Sfânt îl necinstești, Fiul nu-ți va primi cinstirea. Întrucât chiar dacă nu este din Tatăl în același fel ca Fiul, însă este din Unul și Același Tată.<sup>83</sup> Fie cinstește-le pe toate, fie pe toate să le necinstești, ca întotdeauna în același fel să cugeți. Așadar, nu primesc să fii pe jumătate bine-credincios. Te doresc pe de-a întregul bine-credincios să fii; însă să fii așa cum te voiesc [în credința ta]. Iertată să-mi fie înflăcărea! Mă îndurez și pentru cei ce mă urăsc pe mine. Mădular mi-ai fost, chiar dacă acum ai fost tăiat; dar poate că iarăși mădular mi te vei face. De aceea și vorbesc cu dragoste (filantropie). Acestea sunt cele cu privire la fameni, pentru ca să cugete cu înțelepciune cele despre Dumnezeu.

19. Căci nu se numește desfrânare și preadesfrânare numai păcatul ce se făptuiește în trup, ci se numește astfel, în chip negreșit, orice păcat și nelegiuire față de Dumnezeu. Cum vom dovedi aceasta? Poate voiești ca să afli. „S-au desfrânat”, zice psalmistul „cu faptele lor”.<sup>84</sup> Acum vezi și nerușinata făptuire, desfrânată? Și „au desfrânat” zice proorocul, „pe sub tot copacul umbros”.<sup>85</sup> Vezi și acea nelegiuită închinare osândită ca desfrânată? Așadar, nu desfrâna cu sufletul, în vreme ce cu trupul ești înfrânat. Nu te arăta prin cele neînțelepte ale tale și în care îți este cu puțință să desfrânezi, că ești înfrânat după trup în afara voii tale. Ce ați făcut cu lipsa voastră de credință?<sup>86</sup> De ce cu toții mergeți spre mai rău, încât să fie același lucru dacă se numește famen cineva sau necredincios? Să deveniți bărbați, împreună cu bărbații, măcar acum, după multă vreme, să arătați cugetare

---

<sup>81</sup> Pilde 10, 1.

<sup>82</sup> Înț. Sir. 3, 10.

<sup>83</sup> Teologul trimite în acest pasaj la însușirile care caracterizează relațiile Persoanelor Sfinte Treimi între ele. Tatăl este nenăscut, Fiul este născut, iar Sfântul Duh este purces (n. ed. gr.).

<sup>84</sup> Ps. 105, 39.

<sup>85</sup> Ier. 3, 6.

<sup>86</sup> De asemenea, expresia s-ar mai putea traduce și: „cu lipsa voastră de evlavie” (n. tr.).

barbătească; îndepărtați-vă de camera femeilor și nu adăugați la necinstea numelui și necinstea predicii.<sup>87</sup> Voiți să continuăm încă puțin cuvântul? Sau cele spuse mai înainte v-au obosit? Totuși și famenii să fie cinstiți în cele ce urmează; căci vrednic de laudă este cuvântul.

20. „Că sunt fameni”, spune Mântuitorul, „care s-au născut așa din pântecele mamei lor; sunt fameni pe care oamenii i-au făcut fameni, și sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înșiși pentru Împărăția cerurilor. Cine poate înțelege să înțeleagă”.<sup>88</sup> Mi se pare că, deși cuvântul pornește de la trupuri, în cele trupești pe cele mai înalte le întipărește. Căci a rămâne cuvântul în cele ale famenilor trupești ar fi ceva de nimic și foarte neputincios și nevrednic de cuvântul Scripturii; noi însă, trebuie să înțelegem aici ceva vrednic de Duhul. Se pare că unii din fire sunt înclinați spre bine. Atunci când spun „din fire”, nu nesocotesc intenția (liberul arbitru), ci pe amândouă le pun împreună, așadar și vrednicia spre bine, și alegerea care strămută în faptă vrednicia (înclinația) firească. Iarăși, sunt alții pe care cuvântul îi curățește, de vreme ce de patimi îi izbăvește. Eu socotesc că aceștia sunt cei ce au fost făcuți fameni de către oameni, atunci când cuvântul învățătoresc despărțind binele de rău, și pe unul (răul) îndepărtându-l, iar pe celălalt (binele) legiuindu-l ca dumnezeiesc (precum acel: „Ferește-te de rău și fă binele”),<sup>89</sup> naște înfrânarea duhovnicească. Iar pe acest famen îl laud mult, și foarte îi laud pe învățători, de asemenea și pe învățăcei; pe învățători, că în chip bun au îndepărtat răul, iar pe învățăcei pentru că în chip bun au primit îndepărtarea de rău.

21. „Și sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înșiși pentru Împărăția cerurilor”.<sup>90</sup> Alții n-au avut parte de învățători, însă s-au făcut ei înșiși învățători ai lor vrednici de laudă. Nu te-a învățat cele de cuviință mama ta, nu te-a învățat tatăl tău, nu te-a învățat preotul, nici episcopul, nici altcineva rânduit să învețe pe alții. Însă tu singur, mișcându-te potrivit rațiunii (cuvântului) și

---

<sup>87</sup> Așadar, necinstea suplimentară a unei predici îndreptate împotriva famenilor (n. tr.).

<sup>88</sup> Matei 19, 12.

<sup>89</sup> Ps. 36, 27.

<sup>90</sup> Matei 19, 12.

aprinzând prin libera alegere scânteia binelui, pe tine însuși famen te-ai făcut, rădăcina răului ai tăiat-o; uneltele aceluia le-ai lepădat, și o astfel de obișnuință spre virtute ai dobândit, încât să-ți fie aproape cu neputință aplecarea spre rău. Din această pricină, și pe acest famen îl laud, și poate mai mult decât pe ceilalți. „Cine poate înțelege, să înțeleagă”.<sup>91</sup> Dacă dorești să iei și tu parte [la bine], fie urmează-l pe învățător, fie să-ți devii învățător pentru tine însuși. Un singur lucru este de necinste, acela de a nu-ți tăia patimile tale. În ceea ce privește modul în care îți vei tăia patimile, să nu te intereseze în niciun fel. Și învățătorul este făptura lui Dumnezeu, și tu de El ai fost făcut. Și fie că învățătorul răpește harul, fie binele va deveni al tău, deopotrivă sunt bune amândouă.

22. Numai să tăiem patimile din sufletul nostru, „ca nu cumva, odrăslind vreo pricină de amărăciune, să vă tulbure”.<sup>92</sup> Numai să urmărim Icoanei, numai să cinștim Arhetipul. Patimile trupești să le tai, dar și pe cele sufletești să le alungi. Căci cu cât sufletul este mai de cinste față de trup, cu atât este mai de cinste curățirea sufletului decât cea a trupului. Dacă curățirea trupului este un lucru de cinste, cercetează și vezi cu cât este mai mare și mai înaltă cea a sufletului. Taie necredința lui Arie, deopotrivă să tai și a lui Sabelie rea-credință.<sup>93</sup> Nici să unești [Persoanele] mai mult decât trebuie, nici în chip greșit să le desparți, nici într-o singură Persoană să le unești pe cele Trei, nici să afirmi trei firi deosebite între ele. Și Unul, atunci când în chip bun este înțeles, este vrednic de laudă, și cele Trei când în chip bun sunt despărțite, adică atunci când despărțirea se referă la Persoane, iar nu la Dumnezeire.

23. Acestea le legiuiesc pentru mireni, acestea și preoților le poruncesc, acestea și celor ce le-a fost încredințată stăpânirea.<sup>94</sup> Să sprijiniți acest cuvânt toți ce ați primit de la Dumnezeu puterea de a ajuta. Cuvântul meu nu va avea atâta putere atunci când vă veți lupta pentru Sfânta Treime, cât va avea porunca dată, dacă vei

---

<sup>91</sup> Matei 19, 12.

<sup>92</sup> Evrei 12, 15.

<sup>93</sup> O succintă expunere a învățăturilor acestor ereziarhi se poate găsi în *Enciclopedia Religioasă și Morală*, precum și în *Dogmatica Bisericii Ortodoxe* (n. ed. gr.).

<sup>94</sup> Aceștia sunt acei demnitari din conducerea administrativă a Imperiului Roman, cărora le-a fost încredințată vremelnica stăpânire lumească (n. tr.).

închide gura celor rău-slăvitori, dacă îi ajuți pe cei prigionți, dacă pe ucigași îi oprești, dacă uciderile le împiedici. Vorbesc nu numai despre uciderile trupești, ci și de cele sufletești. Căci orice păcat, moarte este a sufletului. Însă în acest punct îmi voi opri cuvântul.

24. Rămâne doar să se facă rugăciunea pentru cei ce aici s-au adunat. Bărbați și femei laolaltă, stăpâni și stăpâniți. Bărbați și tineri, împreună fecioarele, oameni de toate vârstele, primiți orice pagubă bănească sau trupească, dar una singură să nu primiți, aceea de a vă lăsa păgubiți în ceea ce privește cinstirea Dumnezeirii. Mă închin Tatălui, mă închin Fiului, mă închin Duhului Sfânt sau, mai bine zis, ne închinăm, eu și cel ce mai înaintea tuturor a zis acestea,<sup>95</sup> eu împreună cu toți și laolaltă cu toate, Unuia Domnului și Hristosului nostru, a Căruia este slava și stăpânirea în vecii vecilor. Amin.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Probabil că în acest pasaj Teologul se referă la Apostolul Pavel, cel care se arată a fi primul mărturisitor al Sfintei Treimi, nu printr-o învățătură sistematică, așa cum întâlnim la Sf. Grigorie, ci prin evocarea repetată a tuturor Persoanelor Sfintei Treimi în Epistolele sale (n. tr.).

<sup>96</sup> Textul a apărut și în *Orthodoxia* nr. 3/2010.

## PREDICI, COMENTARIIL, MEDITAȚII

### OMILIE EXEGETICĂ LA DUMINICA VAMEȘULUI ȘI A FARISEULUI RIDICAREA SINELUI LA ÎNĂLȚIMEA RUGĂCIUNII (LUCA 18, 10-14)

Pr. Lect. Univ. Dr. ADRIAN IVAN<sup>1</sup>

*Oricine se înalță pe sine se va smeri,  
iar cel ce se smerește pe sine se va înălța. (Lc. 18, 14)*

Despre cele dumnezeiești se cuvine să mărturisim cu bunăcuviință, luând seama la noi înșine, ca să statornicim calea celor bune în viața noastră. Dacă noi mărturisim ceva despre cele scrise în Sfintele Scripturi, avem mai întâi datoria să arătăm că lucrăm cu sârguință cele descoperite nouă de Dumnezeu. Am putea spune că atât înțelegem din cuvintele Mântuitorului, cât cuprindem cu propria noastră viață sensul lor. De aceea și rostim îndemnul nostru după ce ne-am împărtășit de Cuvântul în chip tainic și negrăit prin Sfintele Taine, ca să nu rămână străine de noi cele grăite de El: *Învățați-vă de la Mine că sun blând și smerit cu inima și veți afla odihnă sufletelor voastre!* (Mt. 11, 29). Așadar, să rămânem lângă El și cuvintele Lui ca să deprindem ascultarea tuturor poruncilor care odihnesc sufletul.

Suntem în Duminica a 33-a după Rusalii, numită Duminica Vameșului și a Fariseului potrivit pericopei evanghelice care s-a citit astăzi la Dumnezeiasca Liturghie. Este Duminica în care doi oameni au călătorit spre Dumnezeu, dar fiecare în felul său. În această zi, facem totodată începutul Triodului, răstimp al anului bisericesc în care ne pregătim pentru slăvitul Praznic al Învierii Domnului. Ne pregătim să urcăm duhovnicește *muntele cel sfânt al Lui*, cum spune psalmistul, adică muntele rugăciunii, al postului și al nevoițelor duhovnicești. *Și cine va sta în muntele cel sfânt al Lui?*, se întreabă. *Cel nevinovat cu mâinile și curat cu inima, care*

---

<sup>1</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.



*n-a luat în deșert sufletul lui...* (Ps. 23, 3-4) Față de sufletul nostru avem o datorie sfântă în zilele care vor urma.

Avem înaintea o călătorie, un itinerar al sufletului, nu lipsit de primejdii, dar un drum în care povățuitorul cea din urmă este vrednică de crezare și hrănește sufletul la vremea încercării. Să luăm această povățuitor ca merinde a inimii și să nu o părăsim degrabă. Mântuitorul, știind că a venit ceasul în care va fi luat de lângă ucenicii Săi, a spus: *Când v-am trimis pe voi fără pungă, fără traistă și fără încălțăminte, ați avut lipsă de ceva? Iar ei au zis: De nimic. Și El le-a zis: Acum însă cel ce are pungă să o ia, tot așa și traista, și cel ce nu are sabie să-și vândă haina și să-și cumpere* (Lc. 22, 35-36). Socotesc că acestea le spunea cu privire la cele rostite de Dânsul în vremea când era cu ei, știind că va veni vremea încercării credinței lor în cele grăite de El. Cu cât mai mult se potrivesc acestea nouă, celor de acum, care ne pregătim de urcușul spre Înviere?

Nu întâmplător, pericopa evanghelică din Duminica aceasta așează ca început al tuturor smerenia, coborârea, taina ridicării omului. Virtutea cea dintâi a creștinului, și totuși cel mai rar întâlnită: smerenia. Dumnezeuieștii părinți ai Bisericii au așezat această duminică la începutul Triodului poate și pentru că smerenia este calea cea mai scurtă și sigură a creștinului până la sfârșitul ostanelilor sale, dar și pentru că ea adună în sine toate celelalte virtuți și îmbracă cel mai bine pe creștin, împodobindu-l cu toată înțelepciunea. Dar, a fi înțelept este un fapt atât de râvnit și astăzi și, totuși, atât de rar, încât nu este de mirare că nici smerenia nu mai poate fi înțeleasă de foarte mulți într-o lume în care auzim prea des îndemnul: *fii tu însuși!* Să fie oare smerenia doar ceea ce se opune mândriei? Am reuși oare să fim smeriți doar dacă am fugi de mândrie? Nu cumva a ști ce este mândria poate fi un început al smereniei? Dar cum vom ști dacă suntem sau nu mândri, devreme ce nu am înțeles sensul smereniei ca fiind chip al coborârii Fiului?

Spunem acestea mai întâi, pentru a arăta cât de minunat ne descoperă Dumnezeu sensul smereniei. El ne descoperă cele Dumnezeuiești în icoană, dar, în parabola vameșului și a fariseului, descoperim o vedere a omului dinspre Dumnezeu. Am putea spune că reușim să vedem ceea ce Dumnezeu Însuși vede și cugetă despre noi. Nu adesea Mântuitorul face acest lucru. Într-adevăr,

cele descrise în parabola vameșului și a fariseului nu puteau fi văzute decât de Dumnezeu, Cel care ascultă și știe și cele încă negrăite și nesăvârșite de noi, cum spune Sf. Simeon Noul Teolog.

Zis-a Domnul: *Doi oameni s-au suit la templu, ca să se roage: unul fariseu și celălalt vameș.* Dumnezeu îi vede pe cei doi înainte ca ei să cugete la acest lucru. L-a văzut Dumnezeu și pe fariseu și pe vameș urcând spre templu și le-a cunoscut și rostul venirii lor aici. În fapt, chiar și rostirea acestei parabole se datorează atotștiinței lui Dumnezeu. El cunoscuse de mai înainte că, între cei care Îl ascultau, se aflau și unii care *se credeau că sunt drepti și priveau cu dispreț pe ceilalți* (Lc. 18, 9). Vor fi venit mulți să-L asculte. Unii erau uimiți de cuvintele Lui, alții se îndreptăteau pe ei înșiși. Prin această pildă, Mântuitorul îi așează pe toți înaintea lui Dumnezeu, oprindu-se parcă la fiecare în parte. Deși vorbea doar despre doi oameni, El privea spre fiecare. În ei erau cuprinși toți sau, în fiecare, era ceva din cei doi.

Doi oameni, spune Mântuitorul, s-au suit la templu. Îi numește pe ei oameni și este de ajuns ca să înțelegem de ce Dumnezeu ia aminte la ei. Etimologia cuvântului *anthropos* ne arată că omul este o ființă zidită de Dumnezeu care, prin fire, privește spre cele de sus și tinde către acestea. Cei doi au venit la înălțimea celor vrednice de Dumnezeu. Ei ar fi trebuit să lase, să părăsească, cu fiecare treaptă a urcușului, cele de jos și să vadă cele de sus. Rugăciunea avea să fie jertfa roadelor urcușului și contemplarea celor dumnezeiești. Niciunul dintre ei, însă, n-au privit cerul și vom vedea de ce.

Mântuitorul invocă două tipologii ale omului, așa cum se oferă acestea conștiinței tuturor: fariseul și vameșul. Pentru oricine este lesne de înțeles prin ce fapte se caracterizează fiecare dintre aceștia. În lumea iudaică, stigmatul faptelor reprobabile, imorale, era indelebil, cu atât mai mult în cazul celor doi: un fariseu și un vameș. Cel dintâi era exponentul unei păтури sociale privilegiate, onorabile, tagma celor învățați, a celor care impuneau poporului prescripțiile legii vechi în mod formal, juridic. Nu întâmplător, Mântuitorul îl menționează primul și în parabolă, ca să scoată în evidență mai mult setea lui de preeminență, de mândrie. Cel de-al doilea este imaginea necinstei și a dezonoarei umane, a decăderii. O decădere pe care nu o tăgăduia nimeni, nici chiar el. Vameșii

erau parveniții societății iudaice, oameni fără principii morale, slujbași ai autorității imperiale care asupreau pe văduve, pe săraci, pe orfani. Despre cei doi spune Mântuitorul că s-au suit în același timp la templu și s-au rugat deodată, nu împreună. Unul avea măiestria cuvintelor și a argumentelor, celălalt mulțimea faptelor rușinoase. Să fi fost, oare, urcușul celui de-al doilea mai anevoios până la templu? Se va fi gândit vameșul că ar putea fi văzut în templu tocmai de un fariseu? Dacă nu va fi fost mai anevoios urcușul vameșului, cu siguranță avea mai multe trepte până la locul de unde grăia fariseul, adică mai multe prejudecăți și piedici de trecut. În fapt, nici nu a ajuns acolo.

Au ajuns amândoi la locul de rugăciune și de jertfă, ca și oarecând Cain și Abel. Fiecare a adus din rodul lucrului de până atunci și pe acesta îl arată în cuvinte: *Fariseul, stând, așa se ruga în sine: Dumnezeule, Îți mulțumesc că nu sunt ca ceilalți oameni, răpitori, nedrepti, adulteri, sau ca și acest vameș.* Precum vedem, Dumnezeu ia aminte la fariseu mai întâi. Poate și pentru că acesta era plin de cuvinte și avea îndrăzneală: *Dumnezeule, Îți mulțumesc că nu sunt ca ceilalți oameni.* Sărmanul! Îi mulțumește lui Dumnezeu că nu este. Dumnezeu a spus: *să fie!* (Fac. cap. 1), iar el mulțumește că nu este. Se adresează lui Dumnezeu în mod direct și se îndreptățește pe sine. Îl cheamă pe Dumnezeu martor al judecății lui. Știa legea, dar nu ascultase ceea ce Dumnezeu spusese prin prorocul Isaia: *Gândurile Mele nu sunt ca gândurile voastre și căile Mele ca ale voastre, zice Domnul* (Isaia 55,8). Cuvintele lui răsunau ca cele ale unui judecător care se oprește la măsura faptelor lui și nu urcă niciodată la gândul lui Dumnezeu. De fapt, fariseul stă și se roagă în sine, ne spune Mântuitorul. Ar fi trebuit să privească la nesfârșitul bunătății lui Dumnezeu, dar el se socotește cu sine și în sine. Își este de ajuns și măsoară toate în raport cu el însuși. În conștiința celui mândru, așa cum vedem, toate în afară de el însuși sunt strâmbe. Așa își începe și rugăciunea, invocând o dreaptă judecată în fața celor strâmbe. Nu este de mirare că Mântuitorul s-a referit deseori la dreptatea fariseilor și o arată ca pe cea din urmă și de neurmat: *de nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât a cărturarilor și a fariseilor, nu veți intra în împărăția cerurilor* (Mt. 5, 20). Ce înseamnă să prisosească dreptatea noastră mai mult decât a

fariseilor? Adică să urce la Dumnezeu și să se însoțească de smerenie, cum spune psalmistul: *Cunoscut-am, Doamne, că drepte sunt judecățile Tale și întru adevăr m-ai smerit* (Ps. 118, 75).

Smerenia ne alipește de Dumnezeu pentru că prin ea se plinește în noi toată dreptatea Lui, nesocotind nimic ca fiind al nostru. De aceea, Părinții Bisericii au arătat că întreaga lucrare a minții noastre, mai ales în vremea judecății, a deosebirii lucrurilor, este vrednică de Dumnezeu, pentru că hotarul ei nu este altul decât nemărginitul dumnezeirii. Părintele Stăniloae spunea adesea că *indefinitului minții umane îi corespunde infinitatea dumnezeirii*, arătând că toate gândurile și judecățile noastre le putem încredința lui Dumnezeu, lucrării Lui. Așadar, când ne rugăm cu inimă smerită, noi nu rămânem sclavii intereselor noastre personale, ai judecăților noastre care ne închid în sinele, în egoul nostru. Lucrarea rugăciunii ne învață că noi nu rămânem ai noștri, cum spune Sf. Ap. Pavel, fiindcă *viața noastră este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu* (Col. 3, 3). și, din iubire, Dumnezeu ne unește cu El: *Că s-a lipit, zice prorocul David, sufletul meu de urma Ta* (Ps. 62, 8).

Să revenim, însă, la fariseu. Acesta petrecea în sine, la limita orizontului existenței lui. Adevărul lui era circumscris în granițele eului. Dincolo de el, lumea era moartă, nu avea sens. El vedea pretutindeni un nonsens. De aceea, se întorcea mereu la el însuși și își potolea setea slăvind cele săvârșite de el: *Postesc de două ori pe săptămână, dau zeciuială din toate câte câștig* (v. 12). Ultima lui mângâiere era lauda de sine, temnița sufletului, temniță în care se ucide pe sine dar și gândul față de aproapele. Între fariseu și vameș, deosebirea constă nu numai în faptele pe care le-au săvârșit fiecare, ci prin ceea ce așează și păstrează fiecare înaintea conștiinței. Dacă psalmistul grăia către Dumnezeu astfel: *fărădelegea mea o cunosc și păcatul meu înaintea mea este pururi* (Ps. 50, 4), fariseul se mândrește cu faptele lui, se ascunde după ele.

Sf. Maxim Mărturisitorul explică ce se întâmplă în conștiința celor doi: *Cunoștința vederilor dumnezeiești, venindu-i nevoitorului, care nu se așteaptă, deodată, pentru smerenia lui, frânge raționamentul celui ce o caută prin aceasta cu osteneală și cu durere, ca să se mândrească cu ea, dar nu o află, și naște în cel*

nebun pizma deșartă împotriva fratelui și gând de ucidere, împreună cu multă întristare, fiindcă e lipsit de îngâmfarea din laude.<sup>2</sup> Fariseul, din pricina mândriei, nesuferind lipsa laudei, se laudă singur înaintea lui Dumnezeu și fuge de întristarea că nu merită lăudat. Se mângâie și la gândul că alții vor fi osândiți și el nu, semn al nebuleniei, fiindcă Dumnezeu nu se bucură de osândirea omului, ci de întoarcerea celui rătăcit: *Oare voiesc Eu moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu – și nu mai degrabă să se întoarcă de la căile sale și să fie viu?* (Iezechiel 18, 23; 33, 11). Leac nu s-a găsit pentru cel mândru, pentru că nu se spune în Sfânta Evanghelie că ar fi ajuns cumva la cunoștința celor bune.

*Iar vameșul, departe stând, nu voia nici ochii să-și ridice către cer, ci-și bătea pieptul, zicând: Dumnezeule, fii milostiv mie, păcătosului.* Câtă bunăvoință ne arată Dumnezeu că ia aminte nu numai la cuvintele lui, deși era păcătos, ci și la atitudinea lui smerită. L-a văzut că nu îndrăznea să se arate și atunci, Dumnezeu a venit către el: *Doamne, Dumnezeul meu, știu că nu sunt vrednic, nici în stare ca să intri sub acoperământul casei sufletului meu, pentru că este cu totul pustiu și surpat și nu aflu în mine loc potrivit ca să-ți plec capul. Ci, precum din înălțime te-ai plecat pentru noi, pleacă-Te și acum spre smerenia mea.*<sup>3</sup> Smerenia a plecat cerurile și le-a deschis, mândria le-a închis celui mândru pentru totdeauna.

Despre smerenie nici nu se pot spune multe, ea păstrează darul și în cel care vorbește cum se cuvine despre ea. Asemenea, nici vameșul nu a adăugat multe cuvinte în sprijinul său, s-a predat cu totul milei lui Dumnezeu, pentru că își bătea pieptul și Îl ruga: *milostiv fii mie, păcătosului.* Nu îndrăznea să privească spre Dumnezeu cu ochii din pricina păcatului, pe care permanent îl avea în fața conștiinței. De aici dobânda darul pocăinței și al smereniei, despre care poate nu-i vorbise nimeni. Smerenia este un har fără nume al sufletului, având un nume numai pentru cei care o primesc prin încercare, prin experiență, ne spune Sf. Ioan Scărarul.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice*, suta I, 18, Filocalia I, Ed. IBMBOR, București, 2008, p. 161.

<sup>3</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Rugăciunea a doua* din Rânduiala Sfintei Împărtășiri.

<sup>4</sup> *Cuvântul* 25, 1, 3, vezi la Arhim. VASILIOS PAPADAKI, *Mândria și smerenia*, Ed. Egumenița, 2012, p. 31.

Se spune despre avva Zosima că era smerit și uneori vorbea despre smerita cugetare și îi învăța pe oameni, iar un învățat, care era din întâmplare acolo și îl asculta i-a zis: *Spune-ne, cum de te consideri păcătos? Nu înțelegi că ești sfânt? Nu pricepi că ai virtuți? Nu vezi că păzești poruncile? Cum poți crede că ești păcătos în timp ce faci toate acestea?* Iar el a răspuns: *Nu știu, nu am un răspuns, dar ceea ce știu este că mă simt păcătos.*<sup>5</sup> Ceea ce ne spune, printre cuvinte, avva Zosima este că hotarul virtuților nu este păcatul, ci Dumnezeu însuși, adică nu măsurăm faptele bune cu cele rele pentru a vedea dacă sunt mai multe, ci, privind la bunătatea lui Dumnezeu față de noi, vom ști despre cele cu care suntem datori să venim către El. Cu alte cuvinte, Dumnezeu nu ne va întreba despre păcatele pe care nu le-am săvârșit și le-am fi putut săvârși, așa cum credea fariseul și cum se întâmplă cu mulți creștini astăzi, ci ne va întreba mai întâi despre cele pe care le-am săvârșit și nu le-am curățit, adică nu le-am aruncat de la sufletul nostru. Aceasta este grija și osteneala celui smerit. De aceea, Mântuitorul vede și dincolo de rugăciunea și cererea noastră, când spune că vameșul *s-a coborât mai îndreptat la casa sa*, adică a luat cu sine cugetarea smerită care îl va fi ajutat să-L cunoască pe Dumnezeu în ale Sale: *Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș la el* (Ioan 14, 23).

Mândria nu este o atitudine ocazională, precum nici smerenia nu încetează la un moment, ci devin una cu firea noastră, cu felul nostru a de a fi. Ele merg cu noi în casa noastră, în locul cel mai dinlăuntru al ființei noastre. De aceea, Sf. Ioan Casian, arată că mândria este cel din urmă și cel mai greu de vindecat gând al răutății, pentru că din el se nasc celelalte: slava deșartă, trândăvia, mânia, iubirea de argint, desfrânarea și celelalte. *Lupta ce o avem împotriva duhului mândriei*, spune el, *este foarte cumplită și mai sălbatică decât toate cele de până acum, fiindcă încearcă și pe cei mai desăvârșiți.*<sup>6</sup> Cum vom ști dacă suntem mândri, de vreme ce chiar și cei mai încercați pot să cadă? Luând

---

<sup>5</sup> PG 88, 1648C – 1649B, vezi la Arhim. VASILIOS PAPADAKI, *Op. cit.*, p. 31-32.

<sup>6</sup> *Despre cele opt gânduri ale răutății*, Filocalia vol. 1, Ed. IBMBOR, București 2008, p. 153-154.

seama la noi înșine și părăsind sau aruncând departe de inima noastră orice gând sau cuvânt de laudă, chiar și atunci când este meritat. Există aici o deosebire între lauda care încurajează binele sau săvârșirea lui și lauda de sine. Fericitul Diadoh al Foticeii ne învață că smerita cugetare este *uitarea atentă a isprăvilor tale*,<sup>7</sup> nu în sensul de a nu mai fi săvârșite, ci de a crea premisa săvârșirii unor fapte și mai vrednice de Dumnezeu, socotind că încă nu am ajuns la săvârșirea lor.

Acesta este și scopul pentru care s-a rânduit în această Duminică pericopa evanghelică a vameșului și a fariseului, pentru ca temelia tuturor ostanelilor noastre duhovnicești în zilele ce vor urma să fie trainică, să fie după Dumnezeu, cum spune Sf. Grigorie de Nyssa, și să nu rămânem fără bucuria lucrului împlinit. Să alergăm la Dumnezeu ca și când nici n-am început să pășim către El.

Să nu disprețuim coborârea sau smerenia noastră în hotarul rugăciunii și al cântărilor Triodului, să aflăm sensul pocăinței și al metaniei adevărate. Metania este înnoirea minții prin coborârea ei la smerenia faptelor noastre, al neputințelor de tot felul, și ridicarea noastră prin mila lui Dumnezeu și iertarea păcatelor. El este Cel care dă *ridicare celor căzuți*,<sup>8</sup> cum cântăm în Duminica Învierii. Acum, însă, este vremea întoarcerii fiului risipitor, al venirii în sine. Pe cât de departe era de acesta gândul măririi la întoarcerea către tatăl său, pe atât de mare a fost mila tatălui către el și ridicarea lui, pentru că *oricine se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smerește pe sine se va înălța*.

Dumnezeu, după bunătatea Sa, nu a ascuns acestea de noi, ci le-a lăsat nouă prin grija Bisericii și prin lucrarea ei sfințitoare. Să ne încredințăm de adevărul lor și să slăvim pe Dumnezeu, Cel Care, prin pogorârea Sa la noi și până la iad, ne-a arătat nouă și calea întoarceri: *smerenia*. Amin.

---

<sup>7</sup> *Filocalia*, vol. 1, p. 402.

<sup>8</sup> *Condacul Învierii*.

## **CĂRȚI ȘI REVISTE, LANSĂRI EDITORIALE ȘI RECENZII**

### **PROLOAGELE SAU VIEȚILE SFINȚILOR, EVENIMENT EDITORIAL INEDIT LA MĂNĂSTIREA JITIANU – DOLJ**

Pentru poporul roman, așa cum mai sunt ele cunoscute, nu au fost, nu sunt și nu vor fi niciodată doar o carte. Ele au fost, sunt și vor fi, așa cum s-a afirmat în „Cuvântul înainte” o „neprețuită comoară a spiritualității ortodoxe românești”, hrană pentru mintea și inima românilor, atât în clipele de liniște, dar și în vremurile de ispite.

Pentru că despre această colecție ortodoxă de relatări din viețile sfinților fericit îmbinate cu învățături duhovnicești moral-educativ și cuvinte călăuzitoare pe calea virtuților s-a scris mult în teologia românească, ne vom mărgini să afirmăm că aceste vechi texte românești din secolele XVII-XVIII, au avut un rol cultural deosebit de important, alături de Psaltire și Cazanii. Din Proloage s-a citit și în biserici și în chiliile mănăstirilor, dar și în școlile proaspăt deschise prin vreo tindă de biserică. Așa se explică, pe de o parte larga lor circulație, iar pe de alta, contribuția pe care au avut-o la îmbogățirea vocabularului limbii noastre. Ele au pătruns și în folclorul autohton pe care l-au influențat, fiind la rândul lor influențate de acesta.

În ceea ce privește „izvorul principal” al Proloagelor, acesta se găsește în comorile patristice inspirate de Duhul Sfânt, în viețile sfinților desigur, în istorioarele cu tâlc din Pateric și în faptele minunate din istoria Bisericii.

Este îndeobște cunoscut faptul că în literatura ortodoxă bizantină forma cea mai simplă a vieții spirituale era satisfăcută în rândurile poporului dreptcredincios de Sinaxare, Viețile Sfinților transpuse într-un limbaj popular și diferite texte moralizatoare. Din Imperiul bizantin acest corpus de literatură, istorie și morală creștină s-a răspândit și în lumea slavă, pe la începutul secolului al XII-lea, desigur cu unele modificări și adaptări am spune noi firești. Pe această filieră, Proloagele se vor răspândi treptat, începând cu secolul al XIV-lea, și pe pământul românesc, primind



și unele adaosuri. Se mai păstrează încă în Biblioteca Academiei Române manuscrise de secol XIV-XVI, provenind din zona Brașovului, a Clujului, dar și de la mănăstirea Bistrița din județul Vâlcea. Preluate la început din literatura religioasă greacă și slavonă, românii au prelucrat creator, au îmbogățit, *au românizat* aceste texte, creând chiar un gen literar în cadrul literaturii religioase canonice, parte integrantă din cultul ortodox. Odată cu dezvoltarea tiparului, mari personalități ale Bisericii strămoșești, de la ierarhi la monahi tipografi s-au străduit să pună sub teasc aceste texte atât de apreciate, citite în bisericile de pe tot cuprinsul țării. Astfel, încă din anii 1682-1686, marele ierarh cărturar Dosoftei tipărea *Viața și petrecerea Svinților*, în patru volume, o culegere de vieți de sfinți pe scurt, fără cuvinte și învățături, un Sinaxar mai bogat, dar nu proloage în sensul cunoscut în Ortodoxie. Chiar și așa, opera lui Dosoftei devine o carte normativă. De această lucrare se vor folosi învățați slujitori ai Bisericii noastre în secolele următoare care au caligrafiat fragmente din ea, au tipărit-o parțial sau au îmbogățit-o cu noi adaosuri. În acest context, în anul 1791, apar la mănăstirea Neamț, *Proloagele* în limba română, tipărite apoi în patru tomuri, în anii 1854-1855. Prin strădania ierodiaconului Ștefan dascălul și a celor dimpreună cu dânsul trudituri, textele hagiografice și prologale „s-au tâlmăcit și neamul românesc cu dânsele s-a îmbogățit și limba românească cu istorii sfinte, frumoase și de suflet folositoare s-au împodobit”. În anul 1991, la împlinirea a 200 de ani de la traducerea Proloagelor în limba română, Înaltpreasfințitul Nestor Vornicescu, ajutat de mai mulți specialiști în domeniu, reușea să retipărească Proloagele de la Neamț.

La 20 de ani de la acel eveniment, prin strădania, osteneala și lucrarea plină de har a Înaltpreasfinției Voastre, vede lumina tiparului primul volum din noua ediție a *Proloagelor. Viețile sfinților și cuvinte de învățătură pe lunile Ianuarie și Februarie*, la Editura Mitropolia Olteniei, corectate, îndreptate, completate și revizuite de Înaltpreasfinția Voastră. Imprimarea unui audiobook, doua cd-uri (unul pentru fiecare lună) în format mp3, desăvârșește această lucrare, o deschide și o introduce în universul tehnologic actual, făcând accesibil conținutul său și celor care, din diverse motive, au renunțat sau au fost nevoiți să renunțe (cazul celor

rămăși fără simțul văzului) la formatul clasic al unei cărți.

Analizând această operă, remarcăm dintru început formatul cărții, unul care spre deosebire de edițiile anterioare vine în întâmpinarea cititorului, oferindu-i acestuia posibilitatea de a manevra cu ușurință paginile, creând premisele unei lecturi pe măsura conținutului.

De asemenea, nu poate fi trecută cu vederea căldura, sentimentul plăcut pe care ți-l oferă contrastul potrivit, dar mai ales simfonia culorilor folosite pentru a înveșmânta atât coperta, dar și ceea ce se găsește dincolo de aceasta, accentuând caracterul bisericesc al lucrării, creând parcă o legătură, peste timp, cu cărțile care ieșeau de sub teascurile tiparnițelor de odinioară. De altfel, grafica de excepție este subliniată încă odată și de fontul ales, de dimensiunea și spațialitatea acestuia, detalii care încântă și odihnesc ochiul. Nu în ultimul rând, trebuie remarcată și calitatea hârtiei. Același sentiment plăcut este oferit și aceluia care preferă audiobookul. Formatul inovator al acestuia, designul, culorile și încă o dată grafica de excepție ne încredințează că avem înaintea noastră rodul unei munci asidue, binecuvântată și plină de har. Așadar, toate aceste detalii, doar aparent tehnice, foarte importante, îmbie la lectură (sau după caz la audiție), introduc și pregătesc cititorul ori ascultătorul pentru o viață aparte, *Viețile Sfinților*.

În ceea ce privește conținutul celor 460 de pagini ale volumului, acesta debutează cu un *Cuvânt înainte* al Înaltpreasfințitului Acad. Dr. Irineu Popa, cuvânt din care reținem că „ediția de acum urmărește să prezinte frumusețea duhovnicească a cuvintelor descoperite de Dumnezeu sfinților săi, precum și frumusețea limbii literare vechi, limba vechilor cazanii”. Un prim aspect inedit al acestei opere, pe care dorim să-l subliniem, ține de cuprins, acest prim volum al Proloagelor fiind dedicat lunilor ianuarie și februarie, „perioadă a anului bogată în sărbători și vieți de sfinți foarte cunoscuți și iubiți în Biserica noastră”. Rămânând tot la aspecte inedite, lucrarea de față cuprinde și cuvinte de învățătură din Scara Sfântului Ioan Sinaitul, din Pateric, din Limonariul Sfântului Ioan Moshu, dar și din opera Sfântului Ioan Gură de Aur, a Sfântului Efrem Sirul sau a Sfântului Grigorie cel Mare.

Încă de la primele pagini lecturate nu poți să nu remarci cursivitatea textului, o cursivitate care vine din îndreptarea și îmbogățirea acestuia, după evoluția limbii române, totul fără a se pierde frumusețea limbii literare vechi.

Așadar, scopul urmărit de această lucrare, acela de a oferi o lectură de suflet folositoare poporului și clerului deopotrivă este atins. Mulți preoți de parohie, monahi și credincioși se vor adăpa din izvorul limpede al acestei cărți de căpătâi a Bisericii Ortodoxe. Totodată, tradiția merge mai departe. Prin strădania și osteneala unora dintre slujitorii săi, Biserica lasă generațiilor viitoare veritabile comori de spiritualitate, un tezaur care va vorbi generațiilor de mâine despre oamenii de azi.

În concluzie, putem afirma că, de la formatul, grafica de excepție (incluind aici mai ales culorile și fontul folosite), prezența și forma de prezentare a audiobookului și, bineînțeles ceea ce a rezultat în urma muncii asidue depusă de Înaltpreasfinția Voastră pentru corectarea, îndreptarea, completarea și revizuirea textelor anterioare, totul ne încredințează că ne aflăm înaintea unei opere de mare valoare, cu o însemnătate adâncă, o lucrare care mărturisește înaintea celor care îi vor cerceta cuprinsul (fie ei monahi sau mireni) despre trecutul, prezentul, dar și despre viitorul Bisericii lui Hristos, o mărturie veșnic vie, actuală și actualizată, făcută într-un dulce grai și curată limbă românească.

**(Pr. Lect. Dr. SERGIU POPESCU<sup>1</sup>)**

---

<sup>1</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

**†EMILIAN LOVIȘTEANUL**  
**EPISCOP VICAR AL ARHIEPISCOPIEI**  
**RÂMNICULUI**

*Sfântul Ierarh Calinic slujitor înțelept și păstor milostiv al  
Bisericii strămoșești, Ed. Sfântul Antim Ivireanul, Râmnicu  
Vâlcea, 2012, 364 p.*

În perioada 28 aprilie - 5 mai 2012 a avut loc un eveniment memorabil în istoria Bisericii din Oltenia: Sfintele Moaște ale Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica au ajuns pe aceste meleaguri la 162 de la întronizarea Sfântului la Craiova ca Episcop al Râmnicului Noului Severin (1850-2012). Evenimentul, unic în istoria Bisericii oltene, s-a bucurat de participarea unui număr mare de credincioși veniți să se închine la Sfântul ce i-a păstorit cu dragoste timp de 18 ani. Procesiunea cu Sfintele Moaște a ajuns în principalele centre eparhiale din Mitropolia Olteniei (Craiova, Râmnic, Severin și Slatina), dar și la cele două mănăstiri ce au legătură cu viața Sfântului Calinic (Frăsinei – ctitoria sa sau „Atosul românesc”, și Lainici – locul unde se găsesc Sfintele Moaște ale Sfântului Irodion, ucenicul și duhovnicul său).

În cadrul evenimentelor de marcă ce au avut loc cu această ocazie merită să fie menționată la loc de cinste apariția editorială semnată de PS Emilian Lovișteanul, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului. Cartea (364 p), intitulată sugestiv *Sfântul Ierarh Calinic slujitor înțelept și păstor milostiv al Bisericii strămoșești*, a apărută la Editura Sfântul Antim Ivireanul din Râmnicu Vâlcea, fiind tipărită cu Binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Gherasim, Arhiepiscopul Râmnicului.

Despre această lucrare sfântă, PS Emilian Lovișteanul avea să noteze în *Cuvântul înainte*: „Sfântul Ierarh Calinic s-a întors în Eparhia Râmnicului pe care a păstorit-o. A venit acasă! Ne întrebăm cum ne-a găsit pe noi, ierarhii, clerul, monahii și credincioșii de astăzi? Mai primeniți sufletește, mai buni, mai rugători, mai evlavioși, prin comparație cu cei pe care i-a aflat pe aceste meleaguri în anul 1850, atunci când a venit la Râmnic?! Răspunsul îl aflăm de la Sfântul Calinic, dar pentru aceasta trebuie să stăm de vorbă cu el în lumina „Taborului vâlcean”. Nădăjduim ca lectura acestei cărți să prilejuiască cititorului adaos de lumină și

înțelepciune, îndemn la milostenie și dorință de vindecare prin rugăciunile Sfântului Ierarh Calinic” (p. 9).

Lucrarea, de o frumoasă ținută grafică, este alcătuită din patru capitole mari (*Crâmpiele din viața și activitatea Sfântului Ierarh Calinic, Milostenia și vindecarea, daruri alese ale Sfântului Ierarh Calinic, Tipărituri din vremea păstoririi Sfântului Ierarh Calinic, Din cărțile tipărite de Sfântul Ierarh Calinic*) urmate de un număr important de Anexe (p. 256-361) și o Bibliografie (p. 362-364) ce cuprinde cele mai importante lucrări de specialitate în domeniu.

*Crâmpiele din viața și activitatea Sfântului Ierarh Calinic* (p. 11-35), prăznuit în fiecare an la 11 aprilie, scot în evidență principalele momente ce l-au făcut pe Pr. Prof. Dumitru Stăniloae să afirme: „Sfântul Calinic ne e aproape prin largul registru al virtuților lui, care se întind de la nevoițele ascetice și de la culmile contemplației lui Dumnezeu, prin care și-a înfrumusețat chipul său personal cu aurul Dumnezeirii, până la roadele lor practice și sociale, arătate în milostenie și în priceputa sporire și gospodărire a bunurilor materiale ale Bisericii și așezămintelor mănăstirești, roade atât de necesare și de prețuite în timpurile noi”.

Sfântul Calinic s-a născut la 7 octombrie 1789 la București, într-o familie „de trăire avlavioasă a credinței creștine” (p. 12). A intrat ca frate în Mănăstirea Cernica la 18 martie 1807, fiind tuns în monahism în anul 1808, hirotonit în ierodiacon în același an, pentru ca în 1813 să devină ieromonah. A refuzat să fie Mitropolit al Țării Românești în timpul domnitorului Alexandru Ghica (1834-1842), dar a acceptat demnitatea de ierarh al Râmnicului în timpul domniei lui Barbu Știrbei (1849-1853), „conștientizând necesitatea unui ierah-păstor la Râmnic”. Aici a păstorit timp de 18 ani (1850-1868) în vremuri grele, „însă prin rugăciune, credință, fermitate și dragoste a înfăptuit lucruri deosebite, existente și astăzi” (p. 13). A fost un adevărat apărător al credinței strămoșești prin activitatea pe care a întreprins-o, încât domnitorul Alexandru Ioan Cuza avea să afirme: „Episcopul Râmnicului, Calinic, este adevăratul și sfântul călugăr al lui Dumnezeu și ca el altul nu mai este în toată lumea” (p. 22).

A înființat la Râmnic, cu sprijinul Sfântului Ierarh Andrei Șaguna, o tipografie, în anul 1861, publicând cele mai importante

cărți de slujbă necesare clerului și credincioșilor. De asemenea, a reînființat Seminarul Teologic în anul 1855 pentru pregătirea temeinică a viitorilor preoți. A contribuit la rezidirea bisericii Mănăstirii Pasărea și a reclădit Catedrala din Râmnic și Centrul Eparhial care au fost distruse în urma incendiului din anul 1847. Între 1859-1864 a ctitorit Mănăstirea Frăsinei, zidind o biserică nouă cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”, organizând viața de aici după modelul Sfântului Munte Athos.

A refăcut Schitul Popânzălești, biserica Sfântul Dumitru din Craiova și a ajutat la restaurarea mănăstirilor Lainici, Sărăcinești, Arnota, Bistrița, Jitianul, Tismana, Iezer și Slătioarele. „Cu privire la roadele lucrării sale, Sfântul Calinic spunea despre acestea că a făcut șapte biserici mari, trei paraclise și a crescut mii de fii duhovnicești. Putem spune că Sfântul Ierah Calinic s-a îngrijit atât de viața parohială cât și de viața mănăstirească în mod unitar, fiindcă amândouă contribuie la păstrarea ortodoxiei și la transmiterea valorilor ei. Astfel, vedem cum **credința** i-a fost Sfântului Calinic, flacăra a descoperirilor divine, **nădejdea**, imbold al nevoițelor duhovnicești, iar **dragostea**, bucuria participării la dragostea dumnezeiească a Sfintei Treimi” (p. 20).

A fost deputat în Adunarea Divanului ad-hoc al Țării Românești, fiind ales apoi Președinte al deputaților clerici din Adunare. A trecut la Domnul la 11 aprilie 1868 la Mănăstirea Cernica și a fost canonizat de Biserica Ortodoxă Română în anul 1955, în timpul păstoririi Preafericitului Patriarh Justinian. „Credincioșii Bisericii noastre au dobândit prin aceasta un nou mijlocitor între ei și Dumnezeu, un nou rugător bineplăcut Domnului, care este din mijlocul lor, care cunoaște mai bine și mai îndeaproape durerile lor, necazurile lor, mâhnirile lor, ca unul care a trecut nu prea demult prin ele, dar care le-a învins, le-a făcut pe toate așternut picioarelor lui, în drumul unei continue ascensiuni către Dumnezeu, prin cuget, prin cuvânt, dar mai ales prin faptă” (p. 24).

În capitolul *Milostenia și vindecarea, daruri alese ale Sfântului Ierarh Calinic* (p. 36-62), PS Emilian Lovișteanul prezintă aceste două virtuți întruchipate în viața Sfântului în contextul epocii, cu toate frământările din timpul domniilor fanariote, al conflințelor cu turcii și rușii, al exploatării materiale

a mănăstirilor de către greci și al ocupării temporare a teritoriilor românești de către străini. „Sfântul Calinic a fost un om și un ierarh milostiv. A făcut milostenie dintr-un firesc al umanului, apoi a făcut milostenie împlinind învățătura Mântuitorului Hristos, și a săvârșit milostenie în contextul slujirii arhieresti, împlinind învățătura Bisericii. Cu sufletul curat, Sfântul Calinic cugeta permanent la săvârșirea binelui, la trecerea din această viață și la pocăință...” (p. 50). Nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că Sfântul Calinic este făcător de minuni, săvârșind vindecări prin harul lui Dumnezeu, atât în timpul vieții, cât și după trecerea la Domnul. Prin acestea se adeverește faptul că „Biserica este spațiul vindecării noastre, iar sfinții și slujitorii ei sunt medicii care prin harul Duhului Sfânt vindecă boala și neputința noastră” (p. 62).

Vâlcea a fost, este și va fi recunoscută în întreaga țară prin ceea ce a reprezentat tiparul, cartea de cult și cea teologică în viețile credincioșilor, Sfântul Calinic fiind unul dintre ierarhii care au dus mai departe această tradiție. *Tipăriturile din vremea păstoririi Sfântului Ierarh Calinic* (p. 63-74) au fost publicate la tipografia pe care a înființat-o la Râmnic cu ajutorul Sfântului Ierarh Andrei Șaguna, în anul 1861. Multe dintre cărțile tipărite aici erau distribuite gratuit „pentru săvârșirea cultului și lucrări pentru pregătirea teologico-duhovnicească a preoților” (p. 67).

În capitolul al IV-lea, *Din cărțile tipărite de Sfântul Ierarh Calinic* (p. 75-255), PS Emilian Lovișteanul prezintă numeroase pagini transliterate de Monahia Marina Avram de la Mănăstirea Bistrița. „Citindu-le, descoperim înalta cugetare teologică a părinților de odinioară, precum și dragostea înțeleaptă a Sfântului Calinic arătată în binecuvântare și cuvânt” (p. 75). Între aceste lucrări se numără *Mineele*, *Slujba Sfintei Învieri din Duminica Paștilor și peste toată Săptămâna cea Luminată până la Duminica Tomii*, *Rânduiala tunderii chipului monahicesc*, *Manual de Pravilă Bisericească*, *Carte foarte folositoare de suflet*, *Învățătură către Preoți și Diaconi*, *Psaltirea și Slujba Sfințirii Bisericii*.

Prin lucrarea de față, PS Emilian Lovișteanul aduce în actualitate trăsăturile esențiale ale personalității remarcabile a Sfântului Ierarh Calinic, cel pe care „clerul și credincioșii Eparhiei l-au perceput ca pe un ierarh milostiv și sfânt vindecător. Era respectat de Domn și politicieni și căutat de oamenii săraci și

bolnavi pentru demnitatea lui și pentru sfințenia vieții... Înțelepciunea este darul lui Dumnezeu în om, iar milostenia este darul omului pentru Dumnezeu, ca răspuns la darurile primite. Așa a înțeles să slujească Sfântul Calinic lui Dumnezeu și oamenilor” (p. 7-8).

**(ADRIAN BOLDIȘOR)<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.



## LUCIAN DINDIRICĂ

*Miron Cristea - Patriarh, regent și prim-ministru*, Ed. Tipo Moldova, Iași, 2011, 453 p.

Lucrarea domnului Lucian Dindirică, Directorul Bibliotecii Județene „Alexandru și Aristia Aman” din Craiova, abordează personalitatea și activitatea primului patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Miron Cristea. Cartea (453 p), intitulată *Miron Cristea - Patriarh, regent și prim-ministru*, de o frumoasă ținută grafică, a apărut la Editura Tipo Moldova din Iași, anul trecut.

Autorul, doctor în istorie, notează în *Introducerea* acestui volum: „Istoria unui popor este de multe ori istoria elitelor sale, istoria marilor personalități, care prin activitatea lor, influențează pozitiv sau negativ evoluția unui stat sau a unei națiuni. Istoria modernă și contemporană a României a primit adeseori amprenta unor oameni politici sau a unor intelectuali, care, prin ideile lor, au marcat evenimentele majore ale secolelor XIX-XX. Din această galerie a elitelor, unele au fost implicate în domenii specifice în timp ce altele, printr-o conjunctură favorabilă sau grație complexității personalității lor au reușit foarte ușor să treacă dintr-un domeniu în altul, să îmbine diverse paliere ale vieții românești în perioada modernizării sale. În această ultimă categorie îl putem include pe Miron Cristea, om al Bisericii pornind de la cea mai joasă treaptă, de călugăr, și ajungând în cea mai înaltă demnitate oferită de Biserica Ortodoxă, aceea de patriarh. Pe de altă parte, Miron Cristea a avut în anumite momente ale istoriei interbelice românești înalte funcții politice, precum cea de regent în timpul minoratului lui Mihai I sau aceea de președinte al Consiliului de Miniștri, în vremea lui Carol al II-lea” (p. 3-4).

Lucrarea de față este alcătuită din șase capitole (*Viața și activitatea lui Miron Cristea în Transilvania, până în 1919, Miron Cristea – mitropolit primat al României Mari, Miron Cristea – primul patriarh al României, Membru al Regenței, Prim-ministru al României, Sfârșitul lui Miron Cristea*) urmate de o Bibliografie (p. 372-395) ce cuprinde lucrări importante și de actualitate în domeniu, și un număr însemnat de Anexe (p. 403-453) cu imagini ale documentelor și evenimentelor din timpul Patriarhului Miron Cristea.

În capitolul *Viața și activitatea lui Miron Cristea în Transilvania, până în 1919* (p. 22-118), istoricul scoate în evidență principalele momente din viața lui Miron Cristea, până în anul în care ajunge mitropolit primat.

Miron Cristea s-a născut la 18 iulie 1868, la Toplița, primind la botez numele Elie. A fost cel de-al patrulea copil al familiei, pe lângă el, părinții săi având cinci fiice și doi fii. „Foarte important pentru cunoașterea primilor ani din viața lui Miron Cristea este un document elaborat de acesta, la 25 noiembrie/8 decembrie 1909, denumit *Tabela de cualificațiune* și în care acesta își descrie principalele etape ale vieții, studiile și evoluția activității sale profesionale până în acel moment. Pe lângă data nașterii, 18 iulie 1868, Miron Cristea ne oferă și data botezului său, 20 iulie 1868, chiar în ziua în care Biserica noastră Ortodoxă îl sărbătorea pe Sfântul Prooroc Ilie Tesviteanul” (p. 24).

La vârsta de șase ani, în anul 1874, Elie a fost înscris la școala românească confesională din Toplița, iar după doi ani de școală primară a fost transferat la Gimnaziul Evanghelic Luteran din Bistrița, pe care l-a încheiat în 1883 cu calificativul „clasa I cu eminență”. Următorii patru ani și i-a petrecut la Gimnaziul grăniceresc din Năsăud, educația lui bazându-se pe studii umaniste, acolo studiindu-se cinci ore de latină și trei ore de greacă pe săptămână. Este perioada în care scriitorul și teologul de mai târziu își descoperă talentul literar.

Între anii 1886-1887 este ales președintele Societății literare *Virtus Romana Rediviva*. Societatea literară respectivă fusese prezidată „cu doi-trei ani mai înainte de Geoge Coșbuc” (p. 26). Gustul pentru cultură s-a îmbogățit în primăvara lui 1884, atunci când adolescentul Elie Cristea a participat la piesele puse în scenă de „Societatea teatrală ambulantă” din Ungaria.

Tânărul își îndreaptă pașii spre învățământul teologic, între 1887 și 1890, urmând cursurile Institutului teologic „Andreian” din Sibiu, cei trei ani din seminar fiind încheiați cu un examen de „cualificațiune preoțească” în 1890. În perioada Seminarului Teologic se distinge prin activitatea literară, fiind ales președinte al Societății de lectură „Andrei Șaguna”.

Între 1890 și 1891 a activat ca învățător la școala primară din Orăștie, ocupând totodată funcția de director al respectivei

școli. Un pas decisiv în formarea intelectuală a lui Miron Cristea l-a constituit perioada studiilor universitare pe care le urmează la Universitatea regească maghiară din Budapesta, timp de patru ani, între 1891 și 1895, studentul audiind cursuri de filosofie și filologie modernă (limbile maghiară și germană).

După terminarea studiilor de la Budapesta, Mitropolitul Miron Romanul îi oferă funcția de secretar al Arhiepiscopiei din Sibiu, funcție pe care o va deține până în 1902 când va deveni pentru șapte ani, consilier (asesor) în cadrul aceleiași Arhiepiscopii. În această perioadă urcă pe scara ecleziastică: este hirotonit diacon necăsătorit (30 ianuarie 1900), arhidiacon (8 septembrie 1901), călugărit la Mănăstirea Hodoș Bodrog, sub numele Miron (1902), ieromonah (13 aprilie 1903), protosinghel (1 iunie 1908).

Ultima treaptă harică în ierarhia ecleziastică, cea de episcop a atins-o Miron Cristea odată cu hirotonia ca arhieru în data de 20 aprilie/3 mai 1910, a treia zi de Paști, în Catedrala Mitropolitană din Sibiu, fiind înscăunat ulterior ca episcop al Caransebeșului. În această calitate luptă pentru unirea Transilvaniei cu România fiind alături de cler și de românii din Transilvania.

În capitolul *Miron Cristea – mitropolit primat al României Mari*, autorul ne oferă date precise și bogate despre această perioadă din viața primului patriarh. La data de 18-31 decembrie 1919, Miron Cristea, episcop de Caransebeș până atunci, este ales mitropolit primat al României întregite, o zi mai târziu fiind investit și înscăunat în cea mai înaltă funcție existentă la acea dată în Biserica Ortodoxă Română. Cea mai importantă problemă după alegerea ca mitropolit primat a fost pentru Miron Cristea unificarea Bisericii Ortodoxe Române. Importanța acestei acțiuni reiese din constanta ei reluare în actele oficiale și activitățile desfășurate în primul an de după investitură. În pastorală pascală din 1920, primul act oficial adresat de mitropolitul primat credincioșilor săi de pe teritoriul întregii României, acesta sublinia necesitatea unificării.

Ca mitropolit primat, Miron Cristea alcătuiește un Memoriu în care tratează problema educației teologice, preocupându-se de pregătirea slujitorilor bisericești. Cei mai buni studenți teologi trebuiau sprijiniți financiar prin acordarea de burse. Se preocupă de restaurarea lăcașurilor de cult și de

pregătirea mai multor specialiști pentru pictarea bisericilor în tradiție bizantină.

Capitolul următor, *Miron Cristea - primul patriarh al României*, ne oferă date despre încercarea de înființare a Patriarhiei Române și despre alegerea primului patriarh în persoana Mitropolitului primat Miron Cristea, autorul evidențiind activitatea și devotamentul acestuia.

Încercările de înființare a Patriarhatului Românesc nu au fost puține și nu au fost coordonate, dar au ajuns la rezultatul dorit. „Idea Patriarhiei Române s-a conturat după obținerea independenței de stat a României în 1878, unul dintre cei mai hotărâți susținători ai acestui proiect fiind Nicolae Iorga, care aprecia că Biserica Ortodoxă Română putea râvni cu îndreptățire la titlul de conducătoare a creștinismului oriental” (p. 178).

Sfârșitul anului 1924 aduce cu sine cele mai importante și evidente argumente în favoarea înființării Patriarhiei Române. „În tot acest timp, în care presa bisericească și laică de pe întreg cuprinsul României întregite abunda în articole care cereau cu insistență înființarea unui patriarhat românesc, în data de 16 decembrie 1924, Consiliul profesoral al Facultății de Teologie din Cernăuți, înainta președintelui Sfântului Sinod un memoriu prin care îi cerea să susțină atât în sinod, cât și în guvern, ca în viitoarea lege de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române, mitropolitul primat al țării să devină patriarh” (p. 183).

În ziua de 4 februarie 1925, în urma ședinței celui mai înalt for de conducere din Bisericile Răsăritene, s-a adoptat propunerea ca „Mitropolia Ungrovlahiei, cu scaunul mitropolitan la București, să fie ridicată la rangul de Patriarhie, iar mitropolitul Ungrovlahiei, ca primat al României, care de drept este și președinte al Sfântului nostru Sinod, să poarte titlul de patriarh al Bisericii Ortodoxe Române cu reședința în București” (p. 186).

La sfârșitul lunii septembrie, din partea Patriarhiei Ecumenice, sosea la București o delegație pentru a-i înmâna personal Patriarhului Miron Cristea Tomosul privind ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhie. Ceremonia oficială de înmânare a Tomosului Patriarhal a avut loc duminică, 27 septembrie 1925, în Catedrala de acum Patriarhală, din București.

După ce în plan intern a fost ales ca patriarh și ulterior recunoscut la nivel internațional, pentru Miron Cristea a urmat investitura în funcția patriarhală, la 1 noiembrie 1925, care a cuprins trei momente importante: Sfânta Liturghie în Catedrala Patriarhală, vizita la Palatul Regal și ceremonia înscăunării, din nou la Catedrala Patriarhală. Miron Cristea a rostit un discurs în calitate de patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, menționând rolul internațional important pe care Biserica Românească urma să îl aibă în rândul Bisericilor Răsăritene.

Capitolul *Membru al Regenței*, descrie implicarea Patriarhului Miron Cristea în cursul evenimentelor majore care au frământat scena politică românească între anii 1925-1927 cu prilejul așa numitei „crize dinastice”, ca martor și consilier, iar apoi cu ocazia instituirii Regenței, în calitate de membru al acesteia. După moartea regelui Ferdinand la 20 iulie 1927 principele Mihai devenea noul rege al României. Întrucât era minor, prerogativele monarhice erau preluate de nou înființata Regență, din care făcea parte și Patriarhul Miron Cristea, și care depunea jurământul de credință în fața celor două Camere reunite ale Parlamentului. Cu acest prilej, Patriarhul nota laconic: „Regele moare la 20 iulie 1927. Regența intră în funcțiune” (p. 293).

Analizând retrospectiv activitatea ca regent a lui Miron Cristea, putem afirma faptul că acesta s-a implicat cu devotament în exercitarea atribuțiilor care îi reveneau, încercând să asigure condițiile necesare funcționării unei instituții, fără precedent în istoria constituțională a țării, să mențină un echilibru la nivelul membrilor Regenței, să armonizeze interesele, nu de puține ori divergente, ale acestora. Și-a îndeplinit misiunea cu credință, conștient de reponsabilitatea ce apăsa pe umerii săi.

Penultimul capitol, *Prim-ministru al României*, evidențiază numirea și activitatea lui Miron Cristea ca președinte al Consiliului de Miniștri, alegere făcută pe baza popularității și a experienței dobândite de acesta în timpul Regenței. „Programul de guvernare, subscris de patriarh în calitate de prim-ministru, avea să fie dat publicității și cuprindea o serie de deziderate, precum: dominația interesului național în toate sferile de activitate, instruirea și întărirea țărănimii și a muncitorimii, menținerea echilibrului bugetar, asigurarea ordinii și garantarea drepturilor legale ale

cetățenilor, reexaminarea încetățenirilor de după război, măsuri de întărire și înzestrare a armatei, promovarea unei politici externe tradiționale” (p. 320).

În ultimul capitol, *Sfârșitul lui Miron Cristea*, autorul ne oferă date despre ultima parte a vieții Patriarhului. La data de 6 martie 1939, Patriarhul Miron Cristea murea la Cannes, în Franța, la vârsta de 70 de ani. Părăsise Bucureștiul la 22 februarie 1939 după ce își luase rămas bun de la membrii Guvernului și colaboratorii cei mai apropiați. Miron Cristea plecase la Cannes „cu voie bună și nădejdi de însănătoșire deplină, căci nimeni nu bănuia răul ce avea să se întâmple, poate tocmai și din pricina oboselii drumului prea lung” (p. 346). Vestea morții Patriarhului Miron „a străbătut în puterea nopții de-a lungul lumii” anunțând „pierderea înțeleptului ocârmuitor bisericesc al Țării și întâiului sfetnic al Regelui României” (p. 347).

Prin prezenta lucrare, foarte bine documentată, domnul Director Lucian Dindirică, teolog și doctor în istorie, aduce în actualitate, cu acrvia unui adevărat cercetător, personalitatea și activitatea remarcabile ale întâiului Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Miron Cristea.

**(Pr. CĂTĂLIN DAN)<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Biserica „Adormirea Maicii Domnului”, Parohia Șimnicu de Jos, Craiova.

**REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA  
Facultatea de Teologie din Craiova**

Str. A.I. Cuza nr. 13

RO 200565, Craiova

Tel./fax: 0251.413.396

e-mail: [teologie@central.ucv.ro](mailto:teologie@central.ucv.ro)

***Editura MITROPOLIA OLTENIEI***

Telefon: 0754.031.854

[www.editura-mitropoliaolteniei.ro](http://www.editura-mitropoliaolteniei.ro)

e-mail: [editura@m-ol.ro](mailto:editura@m-ol.ro)

[www.revista-mitropoliaolteniei.ro](http://www.revista-mitropoliaolteniei.ro)

