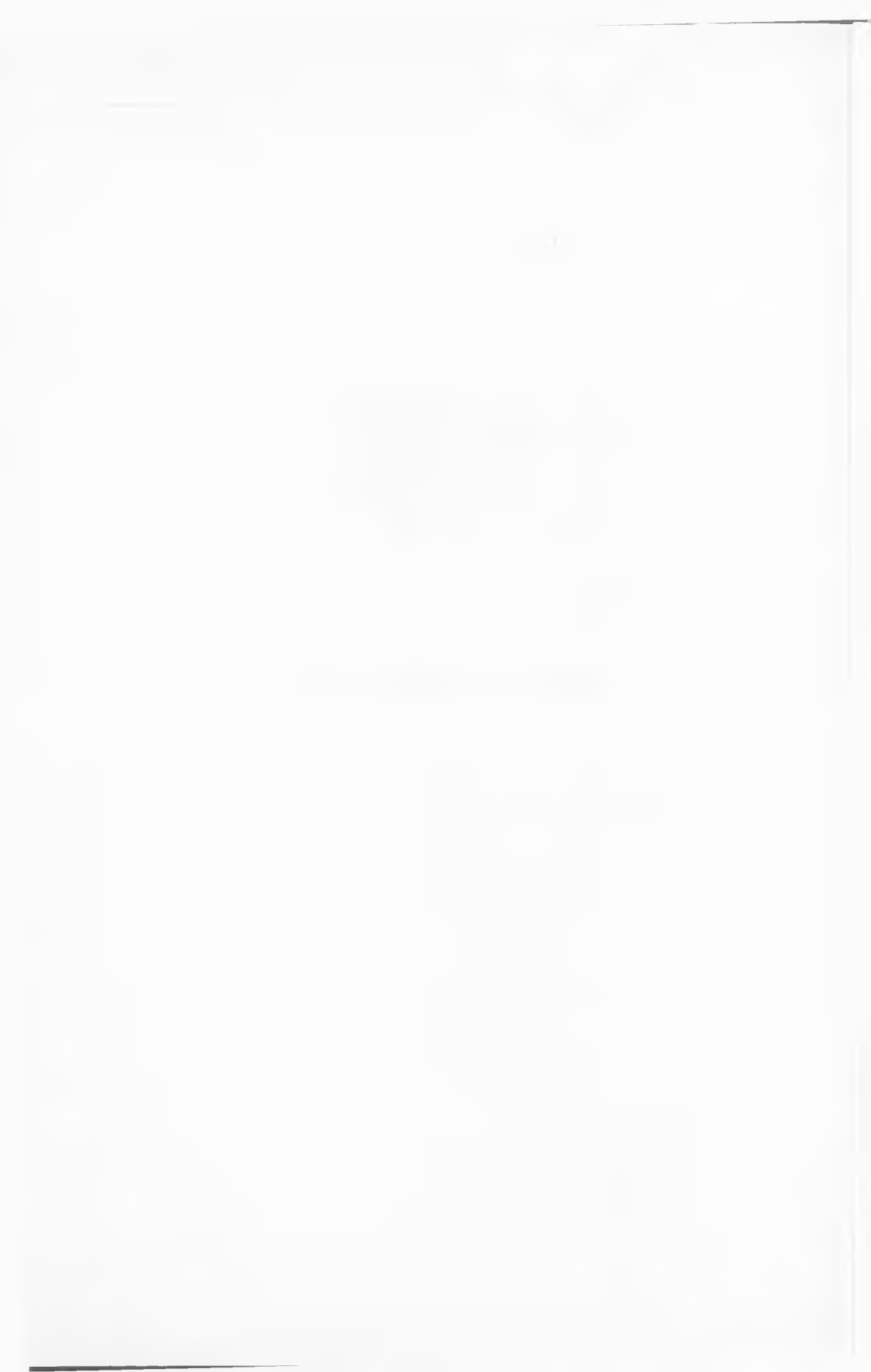




STUDIA BASILIANA 3



STUDIA BASILIANA 3

---

# SPÂNȚUL DASILE CEL MARE

ÎNCHINARE LA 1630 DE ANI

Actele Symposionului  
Comisiei Române de Istorie Ecclesiastică  
București-Cernica, 2-3 octombrie 2008

Culese și publicate  
de Emilian POPESCU și Mihai Ovidiu CĂȚOI

TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA  
PREAFERICITULUI PĂRINTE

**DANIEL**

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

EDITURA *BASILICA*  
A PATRIARHIEI ROMÂNE  
BUCUREȘTI - 2009

Viziunea grafică: Maria COMAN

Corectură: Mihai Ovidiu CĂȚOI

Traducere și revizuire - engleză: Maria BĂNCILĂ

- franceză: Măriuca ALEXANDRESCU

Tehnoredactor: Violeta NEGREA

Tipografia Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

Consilier Patriarhal - Preot Valer ULICAN

Ilustrația copertei: *Sf. Vasile cel Mare*, Mănăstirea Arnota,  
Altarul bisericii (1705-1706)

© - 2009

Editura *Basilica*  
a Patriarhiei Române

ISBN 978-606-92109-2-5





## CUVÂNT ÎNAINTE

Cele două volume, I și II, ale colecției **Studia Basiliana**, apărute de curând (2009) au reunit studii ale teologilor și istoricilor români publicate în cursul timpului și dedicate cercetării vieții și operei Sfântului Vasile cel Mare. Volumul de față, al III-lea, cuprinde, însă, studii *inedite*, prezentate sub formă de comunicări la Symposionul Comisiei Române de Istorie Ecclesiastică din 2-3 octombrie 2008, care a avut loc la Centrul Cultural-Social „Sfântul Ierarh Calinic” de la Cernica, închinat tot cinstirii Sfântului Vasile cel Mare la 1630 de ani de la trecerea sa la cele veșnice.

Comunicările publicate acum abordează aspecte diverse din viața și activitatea marelui Părinte al Bisericii, scoțând în evidență elemente mai puțin cunoscute ale biografiei sale ori ale familiei. Rezultă din cercetarea scrisorilor sale, că Sfântul Vasile nu s-a născut în orașul Cezareea Capadociei, cum se susține de obicei, ci în regiunea Pontului, poate acolo unde se afla casa părintească și moșia, adică în satul Annisa, de pe malurile râului Iris, aproape de orașelul Iboră. Cezareea i-a devenit o a doua patrie, abia după vârsta de 12 ani, când se mută aici pentru studii și rămâne să-și exercite misiunea de preot și apoi de arhiepiscop și mitropolit al întregii provincii.

Totodată, ele scot în evidență învățături ale Sfântului Vasile cel Mare neabordate până acum în literatura românească, așa cum, de pildă, sunt cele privind teologia icoanei, care au contribuit la formularea doctrinei ortodoxe devenită oficială și folosită ca armă de luptă împotriva iconoclaștilor. Impresionante sunt și amănuntele pe care Sfântul Vasile ni le dă asupra cultului creștin în primele veacuri și a muzicii folosite în biserici. Ca și în alte împrejurări, când el a subliniat puterea tradiției pentru a justifica folosirea semnelor Sfintei Cruci de către creștini, din cele mai vechi timpuri, ori a îndreptării lor către Răsărit la momentul rugăciunii, tot așa el arată modul intonării psalmilor în Biserică și al altor cântări. Una dintre cele mai vechi cântări este *Lumină Lină* transmisă din generație în generație și care are un conținut dogmatic de cea mai mare importanță, fiindcă atestă cinstirea Sfântului Duh ca Dumnezeu împreună cu Tatăl și cu Fiul. Sfântul Vasile a adus-o în discuție și în disputa pnevmatomahă a vremii sale, indicând modul cum se cântau psalmii, în Capadocia.

Ca și în volumele precedente, cititorul va găsi, în cel de față, studii privind legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu teritoriul românesc, completându-se sau rectificându-se, după caz, ceea ce s-a scris până acum. Nici legăturile Marelui Părinte capadocian cu lumea occidentală și influențele directe asupra monahismului benedictin nu lipsesc din aria preocupărilor colaboratorilor acestui volum. De asemenea, unele studii continuă să-l redescopere pe Sfântul Vasile cel Mare ca exemplu în ceea ce a însemnat filantropia și milostenia creștină, pedagogul și umanistul care a avut ca model pe Mântuitorul Iisus Hristos. În felul acesta s-au pus bazele liniilor directoare în societatea în care aceste virtuți au putut deveni caracteristici ale civilizației bizantine.

Nădăduim că volumul acesta va contribui la îmbogățirea cunoștințelor noastre despre complexitatea creației doctrinare și practice a Sfântului Vasile cel Mare, care și-a meritat denumirile de **Mare** și **Sfânt**, acordate încă din timpul vieții de contemporani celebri. Atât el cât și familia sa, care a dat Bisericii mulți sfinți, rămân exemple de admirat și urmat de oameni din toate timpurile.

† DANIEL

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE



## CUPRINS

Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române <i>Cuvânt înainte</i> .....	5
Emilian POPESCU, <i>Sfântul Vasile cel Mare despre sine și familie în scrisorile sale</i> .....	11
Tudor TEOTEOI, <i>Prefigurarea Bizanțului în corespondența Sfântului Vasile cel Mare</i> .....	35
Dionisie Constantin PÎRVULOIU, <i>Perspective asupra limbii și stilului în contextul literaturii biblice și creștine. Sfântul Vasile cel Mare</i> .....	64
Maria ALEXANDRU, <i>Muzica în viziunea Sfântului Vasile cel Mare. Studiu introductiv, cu o analiză muzicală a imnului protocreștin «Lumină lină»</i> .....	85
Ioan CHIRILĂ, <i>Repere pentru o lectură duhovnicească a Sfintei Scripturi în viziunea exegetică a Sfântului Vasile cel Mare</i> .....	132
Vasile MUNTEAN, <i>Sugestii privind îmbunătățirea traducerii Liturghiei vasiliene</i> .....	141
Ion VICOVAN, <i>Sfântul Vasile cel Mare – teologul și modelul filantropiei</i> .....	144
Liviu PETCU, <i>Sfântul Vasile cel Mare – panegirist al milosteniei</i> .....	159
Cristian GAGU, <i>Sfântul Ierarh Vasile cel Mare, modelul umanistului bizantin</i> .....	180
Gabriel ROMAN, <i>Aspecte religioase și politice în Imperiul Roman de Răsărit în vremea Sfântului Vasile cel Mare</i> .....	198
Ioan-Vasile LEB, <i>Sfântul Vasile cel Mare (329-379) și papa Damasus al Romei (366-384). Un moment din cadrul relațiilor creștinismului răsăritean cu cel apusean</i> .....	222

Anton DESPINESCU, <i>Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Benedict din Nursia – Părinți ai monahismului creștin – .....</i>	234
Nicolae CHIFĂR, <i>Contribuția Sfântului Vasile cel Mare la combaterea pnevmatomahismului eunomian.....</i>	251
Adrian Matei ALEXANDRESCU, <i>Note la câteva formulări axiomatice vasiliene .....</i>	264
Mihăiță BRATU, <i>Sfântul Vasile cel Mare, autoritate patristică de referință în timpul disputei iconoclaste .....</i>	288
Ștefan IONESCU-BERECHET, <i>Premise ale iconologiei patristice în scrierile Sf. Vasile cel Mare.....</i>	307
Bogdan Constantin NECULAU, <i>Sfântul Vasile cel Mare sau despre actualitatea unei pedagogii sociale din perioada primară a creștinismului .....</i>	334
Gamaliel SIMA, <i>Două omilii ale Sf. Vasile cel Mare și actualitatea lor - anchetă socială -</i>	368
Florina FODAC-MUREȘAN, <i>Cinstirea Sfântului Vasile cel Mare și a altor Părinți Capadocieni în Bizanțul secolelor XI-XII .....</i>	386
Alexandru MORARU, <i>Sfinții Trei Ierarhi în pictura pe sticlă din Transilvania .....</i>	401
Sorin Ion RIZEA, <i>Sfântul Vasile cel Mare, protector de Biserici în Oltenia (I).....</i>	410
Mihai Ovidiu CĂȚOI, <i>Tomisul și martirii din Gothia danubiană. Considerații pe marginea Epistolelor 164 și 165 ale Sfântul Vasile cel Mare .....</i>	430
Ioan MOLDOVEANU <i>Chipul preotului după Sf Vasile cel Mare .....</i>	453
Constantin MIHOC <i>Sf Vasile cel Mare, dascăl al familiei creștine.....</i>	462
Autorii colaboratori ai volumului .....	526
Index (Mihai Ovidiu Cățoi) .....	528

## SOMMAIRE

†Sa Beatitudine Daniel CIOBOTEA <i>Avant propos</i> .....	5
Emilian POPESCU, <i>Saint Basile le Grand à propos de soi-même et de sa famille dans ses Lettres</i> .....	11
Tudor TEOTEOI, <i>Préfiguration de Byzance dans la correspondance de Saint Basile le Grand</i> .....	35
Dionisie Constantin PÎRVULOIU, <i>Perspectives concerning language and style in the context of biblical and Christian literature. Saint Basil the Great</i> .....	64
Maria ALEXANDRU, <i>St. Basil the Great's vision about music. An introduction, with a musical analysis of the old Christian hymn "Phos hilaron"</i> .....	85
Ioan CHIRILĂ, <i>Repères pour une lecture spirituelle de la Sainte Ecriture dans la vision exégétique de Saint Basile le Grand</i> .....	132
Vasile MUNTEAN, <i>Suggestions pour améliorer la traduction roumaine de la Liturgie de Saint Basile le Grand</i> .....	141
Ion VICOVAN, <i>Der Heilige Basilius der Große – der Theologe und das Modell der Philanthropie</i> .....	144
Liviu PETCU, <i>Saint Basil the Great – panegyrist of mercy</i> .....	159
Cristian GAGU, <i>Saint hierarch Basil the Great, the model of the Byzantine humanist</i> .....	180
Gabriel ROMAN, <i>Religious and political aspects in the Eastern Roman Empire in St. Basil's time</i> .....	198
Ioan Vasile LEB, <i>Der Hl. Basilius der Große (329-379) und der Papst Damasus von Rom (366-384). Ein Moment der Beziehungsgeschichte zwischen dem morgenländischen und dem abendländischen Christentum</i> .....	222

Anton DESPINESCU, <i>Saint Basile le Grand et Saint Benoît. Pères du monachisme chrétien</i> .....	234
Nicolae CHIFĂR, <i>Der Beitrag des Hl. Basiliius des Großen zur Bekämpfung des eunomianischen Pneumatomachismus</i> .....	251
Adrian Matei ALEXANDRESCU, <i>Notes pour quelques formulations axiomatiques basiliennes</i> .....	264
Mihăiță BRATU, <i>Saint Basile le Grand, autorité patristique de référence au temps de la controverse iconoclaste</i> .....	288
Ștefan IONESCU-BERECHET, <i>Prémises d'icnologie patristique dans l'œuvre de Saint Basile le Grand</i> .....	307
Bogdan Constantin NECULAU, <i>Saint Basil le Grand ou sur l'actualité d'une pédagogie sociale de la période chrétienne primaire</i> .....	334
Gamaliel SIMA, <i>Deux homélies de Saint Basile le Grand et leurs actualité – enquête sociale –</i> .....	368
Florina FODAC-MUREȘAN, <i>The veneration of St. Basil the Great and other Cappadocian Fathers during the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries of Byzantium</i> .....	386
Alexandru MORARU, <i>The Three Holy Hierarchs rendered on the glass painting from Transylvania</i> .....	401
Sorin Ion RIZEA, <i>Der Hl. Basiliius der Große als Kirchenbeschützer in Oltenien (I)</i> .....	410
Mihai Ovidiu CĂȚOI, <i>Tomis et les martyrs de Gothie Danubienne. Considérations au sujet des Epîtres 164 et 165 de Saint Basile le Grand</i> ..	430
Ioan MOLDOVEANU <i>Le prêtre orthodoxe d'après Saint Basile</i> .....	453
Constantin MIHOC <i>Saint Basile le Grand, maître de la famille chrétienne</i> .....	462
Les collaborateurs du volume .....	526
Index (Mihai Ovidiu Cățoi) .....	538

Emilian POPESCU

## SFÂNTUL VASILE CEL MARE DESPRE SINE ȘI FAMILIE ÎN SCRISORILE SALE

Comemorarea apropiată a 1630 de ani de la trecerea la Domnul a Sfântului Vasile m-a determinat să mă întorc la o cercetare de acum 30 de ani dedicată sărbătoririi Sfinților Trei Ierarhi, Vasile, Grigorie și Ioan, de la 30 ianuarie, hramul Facultății de Teologie din București, pe care am prezentat-o sub forma unei conferințe în anul 1987. Am considerat atunci că scrisorilor marilor Părinți nu li s-a acordat atenția cuvenită, mai ales că ele reprezintă un fond documentar extrem de important pentru viața lor și a contextului istoric în care au trăit. Prezentarea mea s-a inspirat deci din acest fond, dar tema fiind prea vastă ea s-a limitat la considerații sumare, insistând mai mult asupra Sf. Vasile cel Mare.

O primă constatare pe care am făcut-o este aceea că anumite aspecte din biografia sfântului Vasile și ale familiei sale nu sunt cunoscute după cuviință și ca atare prezentate în lucrările de patrologie și în unele studii prea schematic și chiar cu greșeli. Se repetă, de exemplu, în lucrările la care mă refer, faptul că în familia părinților au fost 10 copii, iar în realitate doar 9, 5 fete și 4 băieți. Sf. Grigorie de Nyssa spune clar, în viața surorii sale «Sfânta Macrina» lucrul acesta și dă și alte amănunte despre familie, care n-au fost preluate de cărțile de patrologie<sup>1</sup>.

Dorința mea de a cunoaște mai bine familia sfântului Vasile și pe el însuși, n-a avut la bază numai năzuința de a completa ori rectifica unele date biografice, ci motivul principal a fost fascinația care o reprezintă pentru mine Sfântul Vasile, o personalitate gigantică a Bisericii Ortodoxe, care a întrunit în sine nu numai capacitatea de a crea opere de înaltă teologie dogmatică și morală, ci și pe cea pragmatică, în sensul că a condus Biserica cu fermitate și dăruire, creând pentru prima oară instituții filantropice de anvergură într-un context social-politic neprielnic. Grandoarea vieții și operei sale ne umple astăzi de admirație, când aflăm din scrisorile sale cât de șubredă și plină de mari suferințe i-a fost sănătatea și când constatăm că a trăit doar 49 de ani.

---

<sup>1</sup> Gregoire de Nysse, *Vie de sainte Macrine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index, par Pierre Maraval, Paris, 1971 [SC 170], 5, 26, p. 159 și 12, 11-14, pp. 186-187 cu notele aferente, în care discută problema numărului copiilor, adică nouă ori zece; Grigorie de Nyssa, *Viața sfintei Macrina*, traducere din greacă și cuvânt înainte de Ion Pătrulescu, Timișoara, 1998, p. 31.

Se admite, în general, că sfântul Vasile s-a născut în anul 329/330 la Cezareea Capadociei<sup>2</sup>. Nu cunosc care sunt dovezile în acest sens. Dacă însă este așa, însemnează că la scurtă vreme după naștere a fost dus într-o localitate din provincia Pont, al cărei nume nu-l cunoaștem, dar în casa unei doici, care l-a alăptat odată cu propriul și singurul ei fiu. Se poate crede că fiul acestei doici a devenit preotul Dorotei, prieten apropiat al Sfântului Vasile. El păstora într-o localitate (χωρίον) al cărui nume nu-l cunoaștem, dar nu va fi fost departe de familia Sfântului Vasile. Peste ani când Vasile era și el preot, intervine la autoritățile imperiale în favoarea scutirii de impozite a casei în care el fusese crescut și hrănit și unde revenea frecvent, devenindu-i un fel de domiciliu de lungă durată, mai cu seamă după ce el își împărțise averea la săraci și nu mai avea nimic. Insistența cererii sale pe lângă adresanții necunoscuți ai Epistolelor nr. 36 și 37, reiese și din cuvintele: «Socoate casa acestui frate ca și cum ar fi a mea» (ep. 36), iar în cealaltă: «este singurul fiu al doicii, care m-a hrănit și pe mine, ..., și acum sunt hrănit tot în aceeași casă, pentru că n-am nici o altă avere»<sup>3</sup>.

Folosirea cuvântului «frate» pentru fiul doicii nu este întâmplătoare, căci cei doi, care supseseră de la același sân, se puteau numi frați (nu de sânge, ci de cruce). Prietenia dintre ei a durat toată viața și astfel înțelegem de ce Vasile și-a stabilit domiciliul în casa fiului doicii. Deducem aceasta din spusele lui Vasile în epistola nr. 37 (datând dinainte de episcopat):

---

<sup>2</sup> Yves Courtonne, *Saint Basile*, Lettres, tom I, Paris 1957 [Coll. Budé], p. VIII, scrie: «Saint Basile naquit à Césarée, capitale de Cappadoce entre 329-331». Același autor în lucrarea *Un témoin du IV<sup>e</sup> siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris 1973 [Coll. Budé], p. 45, precizează: «Saint Basile naquit à Césarée de Cappadoce en 329». Pe ce bază același autor își schimbă opinia privind data nașterii sfântului Vasile în decurs de 16 ani nu ne-o spune.

<sup>3</sup> Fără să-i fie indicat numele în textul Scrisorii nr. 36, Y. Courtonne în nota 1 crede că e vorba de aceeași persoană, adică de preotul Dorotei, ipoteză plauzibilă, fiindcă numele lui mai apare în încă alte 5 scrisori ale sfântului Vasile. Termenii care-l desemnează pe Dorotei arată prețuirea și dragostea din partea acestuia. În Epistola nr. 86 din anul 372, în care Vasile intervine să-l ajute pe Dorotei să-și recapete grâul furat, îl califică: «prea doritul nostru frate Dorotei». Cu timpul lui Dorotei i s-au încredințat sarcini foarte importante diplomatice și în acest sens a transmis mesaje, unele secrete, la autorități eclesiastice ortodoxe de seamă, din răsărit sau chiar din apus, cum a fost cea către papa Damasus de la Roma ori episcopiiilor din Italia și Galia și arhiepiscopului Petru al Alexandriei (cf. Ep. 215, din a. 375, 239, din a. 376, 343, din a. 376 și ep. 266 din a. 377). Dintre acestea formularea cea mai cuprinzătoare privitoare la Dorotei se află în ep. 343, adresată episcopilor din Italia și Galia: «Cu ajutorul lui Dumnezeu am trimis un om foarte valoros, pe preacuviosul și preaiubitul nostru frate, preotul coliturghisitor Dorotei. El este de asemenea capabil să relateze prin viu grai tot ceea ce a scăpat scrisorii noastre». Textul traducerilor folosite de mine în acest studiu este cu precădere cel dat în colecția PSB (Părinți și scriitori bisericești, vol. 12: *Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri*. Partea a treia, *Corespondență* (Epistole), traducere, introducere, note și indici de Pr. Teodor Bodogae, București, 1988, PSB, 12, p. 93 și urm., dar când a fost cazul și pentru o mai mare corectitudine și cele 3 volume ale lui Yves Cortonne, Paris, 1957, 1961 și 1966.

«Și pentru că și acum sunt hrănit în aceeași casă, pentru că eu nu am casă și nici avere personală, ci mă mulțumesc cu mici daruri, de la cei care îmi sunt dragi (rude și prieteni cf. ep. nr. 36), îți cer să cruți această casă, în care am fost crescut, pentru ca în felul acesta să aibă și ei din ce trăi».

Și, ca să convingă pe adresantul epistolei de lipsurile reale ale casei, Vasile adaugă:

«Vreau să cunoști cel mai curat adevăr: cei mai mulți dintre servitorii (robii) acestui om au venit de la noi și acesta este prețul cu care părinții mei au plătit-o pe doica mea. Si acest preț nu este un dar complet, ci un uzufruct viager. De aceea, dacă s-ar întâmpla vreun necaz, s-ar putea ca ei să fie trimiși înapoi și atunci eu însumi voi fi supus la impozite și executori»<sup>4</sup>.

Înțeleg din aceasta că doica și fiul ei se aflau într-o stare materială atât de critică, încât nu mai puteau întreține pe servitorii lor (cred că este vorba de țărani lipiți pământului «adscripti ad glebem») și atunci ei au primit alții de pe moșia părinților Sfântului Vasile. Se sugerează, astfel, că cele două proprietăți, a doicii și a părinților lui Vasile, nu erau prea depărtate și nici nu putea fi altfel, fiindcă mama Emilia n-ar fi suportat ca fiul ei să fie la prea mare distanță de ea.

Sunt înclinat să mai cred că doica se numea «Paladia», fiindcă o asemenea persoană este amintită de Vasile în epistola nr. 137, din anul 373, ca

«prea venerabila mamă, cu care nu numai că sunt unit prin legături de rudenie, ci dreptarul caracterului ei a făcut-o ca o a doua mamă»<sup>5</sup>.

De fapt, epistola, la care ne referim, este o intervenție pe lângă guvernatorul Antipatros în anul 373, în anul când el era arhiepiscopul Cezareei.

Când pruncul Vasile va fi împlinit vârsta capabilă să asimileze norme de educație și cunoștințe teoretice, el a fost trimis la bunica sa din partea tatei, sfânta Macrina cea Bătrână. La acest moment sfântul Vasile se referă în Epistola nr. 204 (vara anului 375), scriind:

«Am fost crescut de acea preafericită femeie, bunica mea care s-a născut aici la voi (Neocezarea). Mă gândesc la acea renumită Macrina, care mi-a

<sup>4</sup> Ep. 36 și 37. din perioada anterioară episcopatului, se află la Courtonne în vol. I, p. 79-80, iar la T. Bodogae, p. 175-176.

<sup>5</sup> La Curtonne vol. II, p. 53-54, la Bodogae, p. 322, Adresată lui Antipatros, guvernator al Capadociei I între 373-374. v. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, (în continuare *Prosopography*) Cambridge, 1971, I, p. 73.

transmis învățătura Sfântului și Făcătorului de minuni Grigorie, precum și toate cele pe care tradiția orală i le-a păstrat până atunci și pe care ea însăși le păstra și de care s-a folosit să crească și să formeze în dogmele evlaviei, pe acel mic copil, care eram eu»<sup>6</sup>.

În epistola nr. 210 din anul 375, vorbind din nou de bunica lui, scrie:

«Din copilărie am fost obișnuit să trăiesc în aceste locuri (aici la bunica mea am fost crescut) și tot sici mi-am petrecut cea mai mare parte a vieții, când, fugind de tulburările politice și găsind că aceste locuri sunt potrivite pentru filosofie, din cauza liniștii pe care mi-o oferă singurătatea, am petrecut aici mai mulți ani de-a rândul. În sfârșit și frații mei locuiesc tot aici»<sup>7</sup>.

Despre fratele Petru, episcop de Sevasta, aflăm din Epistola 216, a. 375, că avea lângă Neocezarea o casuță<sup>8</sup>. Nu prea departe trebuie să fi fost și proprietatea principală a părinților, unde s-au născut cei 9 copii, iar mama lor Emilia, împreună cu fiica sa Macrina cea Tânără, își întemeiaseră un schit, unde, după ce rânduiseră toate problemele familiei, s-au retras și au trăit aici tot restul vieții. La sora sa Macrina și mama Emilia face referire Vasile spunând că «trăiau de cealaltă parte a fluviului Iris», nu departe de satul Annisa și de locul pe care și-l alesese pentru mănăstirea proprie<sup>9</sup>. Aici Vasile a discutat «zile și nopți de-a rândul» cu Grigorie Teologul și cu alți prieteni, între care la data aceea era de față și Eustațiu de Sevasta, probleme doctrinare la ordinea zilei<sup>10</sup>.

Luând în considerare predilecția familiei pentru regiunea Neocezării și a Pontului, în general, înclin să cred că sfântul Vasile nu s-a născut la Cezarea, cum se indică în manualele de patrologie, ci pe meleagurile Pontului. În Epistola nr. 210 (din 375) adresată de sfântul Vasile fruntașilor orașului Neocezarea, se dezvăluie faptul că atunci când el practica oratoria

<sup>6</sup> Courtonne, II, p. 178, Bodogae, p. 420.

<sup>7</sup> Courtonne, p. 190, Bodogae, p. 429.

<sup>8</sup> Courtonne II, pp. 207-208, Bodogae, p. 443: «M-am deplasat și până la căsuța fratelui meu, ..., care este aproape de Neocezarea».

<sup>9</sup> Ep. 223, 5, din a. 375, Courtonne, III, p. 14, Bodogae, p. 461.

<sup>10</sup> O parte a acestor amănunte sunt redate de ep. 3 din anul 360, adresată guvernatorului Candidian, arătând că moșia părintească a familiei se afla la Annisa. Informațiile din Codex Marcianus sunt adoptate de Bodogae în textul propriu-zis al epistolei, dar între paranteze, pe când Courtonne preferă să le transcrie în aparatul critic al textului, fără să-i dea traducerea. *Candidian*, la care apelează Vasile, era guvernator al provinciilor Pontus Polemoniacus (ca. 362-363), unde se afla Annisa, dar și al Hellespontului, de care depindea Ibora, orașelul apropiat. Deși păgân, Candidian a manifestat blândețe față de creștini în timpul lui Iulian Apostatul. În același timp, era interesat de oratorie și poezie și așa se explică faptul că Sf. Grigorie Teologul îi adresează epistola 10; cf. *Prosopography*, I, p. 178-179.



și se bucura de mare faimă, a primit adevărate solii formate din oameni de frunte ai Neocezarei, care i-au făcut cele mai generoase oferte de a-l câștiga pentru oraș, unde să rămână pentru totdeauna<sup>11</sup>. Și acest amănunt arată că el era «omul locului», bine cunoscut și celebru prin darul său oratoric<sup>12</sup>.

Din cele precedente se poate trage concluzia că patria familiei sfântului Vasile a fost regiunea Pontului<sup>13</sup>. De fapt, cavoul familiei, unde își

<sup>11</sup> Ep. 3, a. 360, Courtonne, I, p. 14, Bodogae, p. 124. În această epistolă Vasile îl roagă pe demnitarul Candidian să pedepsească pe un om rău, dintre conlocuitorii de la Annisa, «care, după moartea îngrijitorului casei și fără nici un motiv de nemulțumire declarată față de mine, s-a asociat cu alți răufăcători, a atacat casa noastră, bătând grav femeile, care o îngrijeau și după ce a spart ușile, a furat ceea ce a dorit; apoi a lăsat pe ceilalți să prade și ei ceea ce voiau». Informația scrisorii este foarte prețioasă în sensul că ne aduce odată în plus dovada existenței unei proprietăți cu gospodărie și casă frumoasă, administrată de un bărbat, ajutat de mai multe femei. Proprietatea se afla în satul Annisa și pare să fi fost parțial comună lui și câtorva membri ai familiei: mama Emilia, sora Macrina și fratelui Petru. Vasile ca bărbat și mai mare decât ceilalți frați avea în grijă averea aceasta. Folosirea alternativă a singularului și a pluralului se explică, probabil, prin aceea că singularul îl desemnează pe Vasile, ca mai mare și bărbat, și în această calitate devine responsabil general al averii părintești de la Annisa, iar pluralul desemnează pe ceilalți membri ai familiei, precum și personalul ajutător. La vremea aceea trăia și mama lor, Emilia, decedată prin anul 371. Despre satul natal al Sfântului Vasile ne dă amănunte utile Sf. Grigorie de Nyssa. În Panegiricul dedicat celor 40 de mucenici de la Sevasta, Armenia (PG XLVI, 84 B) el spune textual: «Îmi aparține satul în care odihnesc moaștele acestor martiri, de trei ori fericiți; vecin cu el este un orășel numit Iboră». După J. Danielou, *La chronologie des sermons de Gregoire de Nyse*, Revue de science religieuse (Strasbourg), 1955, pp. 362-363, panegiricul a fost rostit la 10 martie 383 și din el reiese că la trei ani după decesul sorii sale Macrina și alegerea ca episcop al Sevastei în Pont a fratelui său Petru, satul a revenit lui Grigorie. P. Maraval, VSM, p. 39, n. 1, acceptă opinia lui Danielou. Pentru toate acestea, v. Maraval, *Ibidem*. La vremea când Vasile îi scria lui Candidian (a. 360) el era foarte probabil călugăr, în mănăstirea din apropiere, de dincolo de fluviul Iris, dar tot pe proprietatea părintească.

<sup>12</sup> Courtonne, II, p. 190, Bodogae, p. 430. După cât se pare, chemarea era făcută ca Sfântul Vasile să lase postul de profesor de retorică de la Cezareea, în schimbul celui de la Neocezareea. Despre schimbul acesta, v. Yves Courtonne, *Saint Basile et son temps*, p. 51-52.

<sup>13</sup> Într-o notă lungă din cartea dedicată de P. Maraval «Vieții sfintei Macrina», pp. 38-39, se tratează destul de amănunțit problema locului de naștere al Sfântului Vasile, menționându-se opiniile exprimate până la el în acest sens, și anume, pe de o parte Cezareea Capadociei, pe de alta Pontul. Când am prezentat textul acestui studiu sub forma unei comunicări la Sesiunea Comisiei Naționale Române de Istorie Bisericească, din 2-3 oct. 2008, la Mănăstirea Cernica, ajunsese la concluzia, pe baza citirii atente a Epistolelor Sfântului Vasile, că el s-a născut în regiunea Pontului și nu la Cezareea. Lărgirea documentării mele, în vederea publicării textului m-a îndreptat spre, *Viața Sfintei Macrina și spre Panegiricul funebru al sfântului Grigorie Teologul*, ținut după moartea sfântului Vasile (a. 379) în anul 382, de unde am căpătat informații noi în sprijinul concluziilor la care ajunsese cu o jumătate de an mai înainte; Grégoire de Nazianze, *Discours 43*, în vol. «Discours», introduction, texte critique, et notes par Jean Bernardi, (Sources Chrétiennes, nr. 384, Paris, 1992). Socot, deci că sfântul Vasile s-a născut în Pont, probabil la Annisa, unde familia sa își avea moșia și apoi, când a mai crescut și putea fi educat ori chiar deveni școlar, a trecut la bunica sa Macrina, care locuia fie în apropiere, fie chiar în orașul Neocezareea. Primele noțiuni școlare

dormeau somnul de veci părinții Sfântului Vasile, el însuși și sora sa Macrina se afla nu departe de casa părintească<sup>14</sup>. Acest cavou avea în criptă moaștele celor 40 de mucenici din Sevasta Armeniei, depuse aici de mama Emilia, dar primite, se pare, de la fratele ei episcopul Grigorie.

Deși Sfântul Vasile a consacrat mulți ani din perioada tinereții pentru o solidă formație intelectuală - la Cezareea, Constantinopol și Atena - și a devenit un reputat profesor de retorică și avocat la Cezareea, totuși în scrisorile sale nu face decât rare referiri la acestea. Aflăm însă că unii dintre adresanții scrisorilor sale i-au fost colegi și au ajuns pe înalte trepte ierarhice ale societății bizantine. Pe unii dintre ei dorește să-i mai vadă, pe alții îi roagă să rezolve probleme dificile pentru rude și prieteni, dar în spiritul legii și al dreptății. Scriindu-i în 371 (Ep. 64) lui *Hesychios*, îi arată cât de multe amintiri îl leagă de el, dar mai ales «dragostea comună pentru învățătură», care a fost răspândită în multe locuri, de către cei care o știau din experiență, precum și vechea prietenie cu *Terențiu și Elpidios*<sup>15</sup>. Un alt coleg de școală, căruia îi scrie a fost Hilarios, devenit retor la Neocezareea, pe care-l prețuia pentru modul cum se desfășurau conversațiile cu el,

«fiindcă sufletul lui era îndrăgostit de adevăr, avea darul de a judeca bine lucrurile și privea adevărul cu ochi sănătoși»<sup>16</sup>.

Silințele depuse în cadrul școlilor pentru a dobândi cât mai multe cunoștințe și o calificare potrivită pentru societatea de atunci, nu-i mai par atât de prețioase în anul 375, când trimite scrisoarea prietenului său Eustațiu de Sevasta. El zice:

---

le-a primit de la tatăl său Grigorie aici, iar după moartea acestuia, survenită prin 341 ori 342, mama sa Emilia, care era capadociană, s-a mutat cu copiii la Cezareea, unde erau condiții școlare superioare. Școlile urmate la Cezareea, unde l-a cunoscut și pe Grigorie Teologul, apoi preoția și episcopatul l-au legat de Cezareea, încât a socotit-o propria patrie și așa se explică exprimările în acest sens. P. Maraval atrage atenția asupra faptului că unitatea administrativă *Capadocia* se întindea, după Strabon, (Geogr., XII, I, I, ed. Müller-Dübner p. 457) până la Marea Neagră, incluzând în ea și regiunile «pontice», încât distincția între Capadocia și Pont nu era totdeauna clară și de aceea și duplicitatea folosirii termenilor geografici (Capadocia și Pontul).

<sup>14</sup> P. Maraval, *op. cit.*, p. 395 și nota 1, admite că moaștele celor 40 de mucenici au fost aduse de sfânta Emilia, mama Macrinei și a celorlalți frați și surori, și depuse într-o capelă aproape de Ibora, iar sfântul Grigorie de Nyssa spune în *Viața sfintei Macrina*, 34, p. 253 (ed. Maraval): «Erau șapte ori opt stadii (azi ca. 1,5 Km.) de la acest loc retras (sihăstria) până la capela martirilor, unde odihneau și trupurile părinților noștri».

<sup>15</sup> Ep. 64 la Courtonne, I, p. 156; Bodogae, pp. 232-233. Lui Terentius, *comes et dux Armeniae* (ca. 369-364) Vasile îi adresează mai multe scrisori: nr. 99, 105, 214, 215 și probabil nr. 64; cf. *Prosopography.*, I, p. 881.

<sup>16</sup> Ep. 212, a, 375, la Courtonne, II, p. 198; Bodogae, p. 436.

«După ce mi-am cheltuit mulți ani din viață cu lucruri deșarte și întreaga tinerețe mi-am risipit-o în truda zadarnică de a dobândi înțelepciuni lumești, despre care Scriptura spune că e nebulie față de înțelepciunea cea adevărată (I Cor., 1, 20), m-am trezit, în sfârșit, ca dintr-un somn adânc și mi-am îndreptat privirea spre minunata lumină a Adevărului evanghelic; apoi, convingându-mă de zădărnicia înțelepciunii lumești și a măririlor trecătoare, mi-am deplâns amarnic condamnabila mea viață și am rugat pe Bunul Dumnezeu să-mi hărăzească o bună îndrumare spre cunoașterea învățaturii creștine. În primul rând, mi-am dat silința să-mi îmbunătățesc viața, care mi se pervertise, în urma îndelungatului contact cu oamenii, care nu duceau o viață prea bună. Citind mai atent Evanghelia și înțelegând că pentru a trăi cu adevărat o viață desăvârșită, e cu totul de dorit să-ți vinzi averile și să împărți venitul cu cei lipsiți, iar de viața pământească să nu te îngrijești deloc și să nu te lași robit de lucrurile materiale»<sup>17</sup>.

Procesul acesta de conștiință nu este străin de intervenția surorii sale mai mari, Macrina, care, după mărturia fratelui ei Grigorie de Nyssa, l-a determinat spre o atare hotărâre:

«Aflându-l peste fire de încântat de darul său oratoric și disprețuind toate celelalte demnități, precum și ambiția de a fi mai presus decât cei mai străluciți demnitari ai provinciei, ea l-a atras repede spre idealul filosofiei (= monastica philosophia), iar acesta renunțând la celebritatea lumească și lepădând gloria pe care i-o aducea elocința, s-a întors ca un dezertor la această viață complexă de muncă manuală, pregătindu-și prin deplina sărăcie o cale fără piedici pentru virtute»<sup>18</sup>.

Momentul acesta crucial din viața sa îl arată însuși Vasile în Scri-soarea nr. 204 din 375, adresată cetățenilor din Neocezarea:

«După ce am ajuns la vârsta să pot gândi și mintea mi s-a maturizat, cu anii, am colindat peste mări și țări, iar, pe oamenii pe care i-am prins într-o viață potrivită cu regulile tradiționale ale pietății, i-am socotit ca părinți adevărați și i-am ales ca îndrumători ai sufletului în calea spre Dumnezeu»<sup>19</sup>.

Este o confirmare a ceea ce Vasile ne spune mai amănunțit în Scri-soarea nr. 223 din a. 375 către Eustațiu de Sevasta și anume:

<sup>17</sup> Ep. 223, a. 375, Courtonne, III, pp. 10-11; Bodogae, pp. 457-458.

<sup>18</sup> P. Maraval, *op. cit.*, p. 163; Grigorie de Nyssa, *Viața sfintei Macrina*. Traducere de Ioan Pătrulescu, postfață de Robert Lazu, Timișoara, 1998, pp. 32-33.

<sup>19</sup> Ep. 204, 6, Courtonne, II, p. 178; Bodogae, p. 420.

«Am aflat mulți oameni din aceștia în Alexandria și în celelalte ținuturi ale Egiptului, iar alții în Palestina, în Celesiria și în Mesopotamia»<sup>20</sup>.

Decizia de a-și schimba viața și a se consacra monahismului a fost astfel luată. Își împarte averea la săraci și se retrage într-o regiune muntoasă și liniștită din Pont pe malul fluviului Iris, aproape de Annisa. Dincolo de râu se afla satul în care trăiau mama și sora lui:

«am petrecut împreună cu prietenii în satul de dincolo de râu, la mama mea și am discutat împreună zile și nopți de-a rândul»<sup>21</sup>.

Într-o regiune de o frumusețe rară, pe care o cunoaștem dintr-o scrisoare adresată Sf. Grigorie Teologul<sup>22</sup>, Vasile își găsește liniștea, considerată începutul purificării sufletului:

«când ai liniște, atunci limba nu mai discută despre lucruri omenești, nici ochii nu se mai răsucesc să surprindă culorile frumoase ori armonia trupului, după cum nici auzul nu mai tulbură puterea sufletului, ascultând cântece și vorbe ale oamenilor ușuratici»<sup>23</sup>.

Trăirea în liniște este una din cele mai mari binefaceri, fiindcă omul poate citi Sfânta Scriptură, se poate ruga și medita la lucrările lui Dumnezeu<sup>24</sup>. Mintea și memoria se curăță de amintirile păcătoase și astfel pregatește pe om să primească harul lui Dumnezeu, care nu se coboară decât

<sup>20</sup> Ep. 223, 2, a. 375, Courtonne, III, pp. 10-11; Bodogae, p. 458.

<sup>21</sup> Courtonne, III, 5, p. 14; Bodogae, p. 461; v. mai sus, p.

<sup>22</sup> Ep. 14, 2, datată după 360 și înainte de preoțire, Courtonne, I, pp. 43-44; Bodogae, pp. 147-148: «Este un munte înalt, acoperit de o pădure deasă, udat spre nord de ape proaspete și limpezi. La poale se întinde o poiană înclinată, mereu roditoare prin apele care coboară din munte. O pădure răsărită singură în jurul acestei poiene, cu copaci de toate felurile, îi formează, parcă, o împrejmuire. Chiar insula Calypso, admirată de Homer, mai ales pentru frumusețea ei, nu se poate compara cu locul acesta. De fapt, nu lipsește mult ca el să fie o insulă, căci este înconjurat de toate părțile de văgăuni adânci, ... În ceea ce privește mulțimea florilor și păsărilor cântătoare, oricine le poate admira; eu însă n-am răgazul. Dar cel mai mare avantaj, pe care îl are acest loc, este că el produce, mulțumită așezării sale favorabile tot felul de fructe, și în ce mă privește, mai important decât toate fructele, el oferă liniștea (ἡσυχία), nu numai că este departe de tumultul orașelor, ci și prin aceea că nici un trecător nu poate ajunge până aici, cu excepția, poate, a vânătorilor. În afară de alte resurse, aici sunt animale sălbatice (dar nu ca la voi urși și lupi, care nu-i plac lui Dumnezeu), ci turme de cerbi și căprioare, iepuri, care-și găsesc hrana aici, precum și alte animale asemănătoare».

<sup>23</sup> Ep. 2, 2 la Courtonne, I, p. 8; Bodogae, p. 119.

<sup>24</sup> Ep. 2, 3 și Ep. 9, 3, la Courtonne, I, pp. 8, 40; Bodogae, pp. 119 și 144.

peste sufletele purificate, căci pe o tăbliță de ceară nu se poate scrie decât dacă n-a fost șters de pe ea scrisul anterior<sup>25</sup>.

După cum o oglindă murdară nu poate reflecta frumusețea chipului, tot așa și sufletul, care se lasă copleșit de griji lumești și e întunecat de patimi nu este în stare să primească în sine lumina Duhului Sfânt<sup>26</sup>.

Chiar dacă Sfântul Vasile a călătorit mult în afara ținuturilor patriei sale ori a profesat și retorica, mai departe de ele, totuși dorul de locurile natale și părinți, frați, surori și rude a prevalat. Am menționat mai sus informația deosebit de prețioasă, pe care ne-o dă el în legătură cu întâlnirile și discuțiile avute cu prietenii la mama lui zile și nopți în șir (v. mai sus). Printre prietenii la care se referă era în afară de Grigorie Teologul și Eustațiu însuși, adresantul scrisorii. Discuțiile la care se referă Vasile priveau mai cu seamă problemele de teologie dogmatică la ordinea zilei, dar mama lui fiind gazdă avea posibilitatea să fie lângă fiul ei. Vasile și-a iubit mama, de aceea moartea ei l-a afectat profund. Într-o scrisoare adresată lui Eusebiu, episcopul Samosatelor prin a. 371, Vasile își exprima imensa durere care l-a cuprins:

«Acum însă mi-am pierdut și ultima mângâiere pe care am mai avut-o în viață, pe mama, și încă din pricina păcatelor mele. Și să nu-mi iei în răș faptul că mă plâng, încă la vârsta mea (avea atunci 40 de ani) că am rămas orfan, și să mă ierți că n-am puterea să îndur ușor despărțirea de un suflet, de neînlocuit, căci nu văd altul cu care se poate asemăna»<sup>27</sup>.

La vremea când Vasile venea cu prietenii la mama sa trăia și sora sa Macrina, încât el putea să se bucure de întâlnirea cu amândouă. Probabil că și alții erau în viață, de pildă, fratele Naucratiros, iar despre Petru zice, în anul 375 că avea o căsuță lângă Neocezarea și că l-a vizitat acolo<sup>28</sup>. La o soră a sa s-ar putea referi în Scrisoarea nr. 109 către comitele Heladios din anul 372 când zice:

«această soră, rudă a mea, mahnită din pricina văduviei și îngrijorată da averea unui copil orfan, am văzut-o supusă unor sarcini copleșitoare și peste puterile ei»<sup>29</sup>.

De celelalte surori căsătorite nu știm nimic, dar pe unele le-a vizitat probabil în vara anului 375, când face o călătorie la Neocezarea. Ele nu sunt

<sup>25</sup> Ep. 2, 3, Courtonne, I, p. 7; Bodogae, p. 118.

<sup>26</sup> Ep. 210, 6 a. 375, la Courtonne, II, p. 196; Bodogae, p. 434.

<sup>27</sup> Ep. 30, a. 369, Courtonne, p. 72; Bodogae, p. 170.

<sup>28</sup> Ep. 216, a. 375, Courtonne, II, pp. 207-208; Bodogae, p. 443.

<sup>29</sup> Ep. 109, a. 372, Courtonne, II, p. 10; Bodogae, p. 443. *Helladios, comes* în 372 în staful lui Modestus (*praefectus praetorio*); cf. *Prosopography*, I, p. 412.

indicate nominal, dar întră în categoria rudelor, pe care, spune că, le-a văzut; Ep. 216, către Meletie al Antiohiei: «fusesem plecat până în Pont pentru problemele de ordin bisericesc și ca să-mi vizitez rudele»<sup>30</sup>. Excluz dintre acestea a fost Atarbios, unchiul său (din neamul și sângele meu), dar căzut în erezie și devenit calomniator al lui<sup>31</sup>.

În sfârșit fratele de care vorbește cel mai mult este Grigorie de Nyssa. Prima mențiune, în ordine cronologică, despre el o face în Scrisoare nr. 14, adresată lui Grigorie Teologul între anii 360-364. Vasile vroia atunci să-l determine pe Grigorie Teologul să vină alături de el la mănăstirea de la Annisa spunându-i că și fratele său va fi împreună cu ei și că întâlnirea i-ar face mare plăcere<sup>32</sup>.

Mai târziu, după ce Grigorie devine episcop de Nyssa și este îngrijorat de stricarea raporturilor dintre Vasile și unchiul lor, episcopul Grigorie, (fratele mamei) încearcă să contribuie la împăcarea lor, plâsmuind o scrisoare ca venind din partea unchiului către fratele său și i-o înmânează personal. Vasile a primit cu bucurie acest gest de bunăvoință și restabilește cu unchiul raporturile normale de altădată. Numai că înșelăciunea a fost descoperită în clipa când episcopul însuși i-a spus cu gura lui că nu el a scris-o, fapt care i-a făcut pe amândoi să se înroșească de rușine.

«Aș fi preferat, zice Vasile, să se deschidă pământul și să mă înghită de necinstea minciunii și de necinstea înșelăciunii»<sup>33</sup>.

Neștiind de cele întâmplare, fratele Grigorie a mai ticluit încă două scrisori și le-a trimis fratelui său. Replica n-a întârziat să vină, căci Vasile îl mustră pentru «naivitatea lui», care, eventual,

«s-ar fi potrivit creștinilor simpli din alte împrejurări și nicidecum în timpurile de față. Dar pentru că tu ești fratele meu (și încă ce frate, cf. Scris. nr. 60), care nu poate uita legăturile firești dintre noi și care nu poți vedea în mine un dușman, ..., va trebui de aici înainte să-mi stai și tu într-ajutor și să participi altfel la problemele noastre bisericești»<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Ep. 216 și 217, ambele din a. 375, Courtonne, II, pp. 207-208; Bodogae, pp. 443-444.

<sup>31</sup> Ep. 65, a. 371 sau 372, la Courtonne, I, pp. 155-156; Bodogae, pp. 233-234; și ep. 126, a. 373, Courtonne, II, pp. 35-36, Bodogae, pp. 307-308. v. despre aceasta, I. G. Coman, *Sfântul Vasile cel Mare și Atarbios sau între calomnie și onestitate, ignoranță și discernământ, izolare și ecumenicitate*, în *MitrBan.*, 9-10, 1983, pp. 550-555, retipărit în vol. «Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani», ed. II-a revăzută, adăugită și îngrijită Emilian Popescu și Adrian Marinescu (Studia Basiliana I), București, 2009, pp. 635-641.

<sup>32</sup> Ep. 14, la Courtonne, I, pp. 42-45; Bodogae, pp. 146-148.

<sup>33</sup> Ep. 58, a. 371, la Courtonne, I, pp. 145-146; Bodogae, pp. 225-226.

<sup>34</sup> Ibidem.

Episcopul Grigorie trebuie să fi fost unchi din partea mamei lor Emilia, foarte apropiat de copiii ei, mai cu seamă după ce ea a rămas văduvă. Așa ar putea fi înțelese cuvintele lui Vasile: «tu mi-ai fost de le început ca un al doilea tată, mai mult decât o rudenie oarecare, tot timpul mi-ai fost ca un protector»<sup>35</sup>. Restabilirea legăturilor firești dintre ei era dorită mult de ambele părți.

Câțiva ani mai târziu, prin iarna anului 375, Vasile vorbește din nou de fratele său, în legătură cu o solie, care trebuia să meargă la Roma, la papa Damasus, cu rugămintea ca acesta să intervină în criza Bisericii răsăritene, cauzată de arieni, sabelieni, macedonieni, etc., și să contribuie la reinstaurarea păcii. Delegația avea nevoie să fie condusă de un teolog cu prestigiu recunoscut și a fost recomandat Grigorie de Nyssa, «dacă ar accepta», dar Vasile mai zice:

«că preaiubitul de Dumnezeu și fratele meu este cu totul lipsit de experiență în problemele bisericesti».

Alt impediment ar fi faptul că cel cu care trebuie să vorbească

«este un om mândru și îngâmfat așezat pe un tron înalt (Damasus) și din pricina aceasta nereceptiv la cererile celor care îi spun de jos adevărul».

Discuțiile pe care le-ar putea purta Grigorie ar fi inutile, «căci el n-are habar de lingușiri»<sup>36</sup>.

În sfârșit, în același an (dec. 375) Grigorie de Nyssa avea să treacă prin momente foarte grele, provocate de Demostene, vicarul diecezei Pontului. Vroind să-l detroneze pe Vasile de pe scaunul Cezareei, dar nereușind din cauza opoziției poporului, Demostene s-a răzbunat pe fratele său, învinuindu-l de cheltuirea ilegală a unor sume de bani și de încălcarea unor norme canonice. Nimic din acestea nu era adevărat, dar Grigorie a fost arestat și destinat să fie judecat, chiar de către Demostene însuși. Vasile intervine în dec. 375, ca din partea «grupului său episcopal», rugându-l pe Demostene să amâne judecarea, pentru că

«fratele și împreună slujitorul meu este măcinat de o boală de plămâni și în același timp suferă din cauza degerăturilor; în plus, el are o suferință renală, devenită cronică și de aceea trebuie transportat într-o localitate mai

<sup>35</sup> Ep. 59, a. 371, la Courtonne, pp. 147-148; Bodogae, p. 227.

<sup>36</sup> Ep. 215, a. 375, la Courtonne, II, pp. 206-207; Bodogae, p. 442.

liniștită în vederea refacerii trupești și demolirea suferințelor insuportabile, dar el se află sub arest militar»<sup>37</sup>.

Totodată, Vasile îi comunică într-o epistolă din anul 375, prietenului său Amfilohie de Iconium că «preaiubitul meu frate a luat calea străinătății, pentru că nu mai putea îndura supărările oamenilor nerușinați»<sup>38</sup> iar un an mai târziu (376) îi scrie lui Eusebiu de Samosata că

«indivizii aceștia au alungat pe fratele meu din episcopatul de Nyssa, ca să așeze în locul lui un om, mai bine zis un sclav, care nu valorează doi bani»<sup>39</sup>.

În același an, într-o altă scrisoare către Amfilohie de Iconium, Vasile îi spune:

«unele vești proaste m-au tulburat adânc, căci n-am putut rămâne neîndurerat din pricina osândirii la exil a fratelui meu preaiubit»<sup>40</sup>.

Cazul sfântului Grigorie de Nyssa este doar unul din numeroasele abuzuri săvârșite de autoritățile imperiale, dominate de ereticii arieni împotriva ortodocșilor.

Sfântul Vasile a fost foarte apropiat de rudele sale, de aceea atunci când intervine la autorități în favoarea lor menționează și că «este ruda mea apropiată». În această categorie intră și Pimen (Poimenos), episcopul Satalelor din Armenia Mică<sup>41</sup>, Iunius Soranus, guvernatorul Scythiei Minor<sup>42</sup> și

<sup>37</sup> Ep. 225, a. 375, Courtonne, III, pp. 21-23; Bodogae, p. 467. Demostene a fost vicar al Pontului (375-376), dar adoptând erezia ariană a luat măsuri împotriva ortodocșilor, fiind răspunzător de arestarea și exilarea Sf. Grigorie de Nyssa. Tot el ar fi provocat o răscoală a populației din Cezareea împotriva sa. Motivul a fost pedepsirea unei femei văduve, care, fiind urmărită, s-a refugiat în altarul unei biserici cu dreptul de azil. Sfântul Vasile i-a luat apărarea, dar Demostene a adus-o în fața justiției; de aici conflictul cu Sf. Vasile, dar a fost susținut de populație. Cf. *Prosopography*, I, p. 249.

<sup>38</sup> Ep. 231, a. 375, la Courtonne, III, p. 37; Bodogae, p. 478. Amfilohie a fost un prieten apropiat al Sfântului Vasile, cu care a purtat o bogată corespondență. S-a născut la Nazianz ca fiu al avocatului și retorului Amfilohie. A fost elevul lui Libanius, apoi avocat, iar în 373 devine episcop, spre nemulțumirea tatălui său: cf. *Prosopography*, I, p. 58.

<sup>39</sup> Ep. 239,1, a. 376, Courtonne, III, p. 59; Bodogae, p. 496.

<sup>40</sup> Ep. 232, a. 376, Courtonne, III, p. 38; Bodogae, p. 479.

<sup>41</sup> Ep. 102, din a. 372, Courtonne, II, pp. 2-4; Bodogae, pp. 282-284.

<sup>42</sup> Ep. 155 din a. 373, Courtonne, II, pp. 80-81; Bodogae, pp. 341-342. Iunius Soranus, preastrălucitul duce al Scythiei Minor era capadocian și la rugămintea Sfântului Vasile (ep. 155) a luat măsuri militare să fie aduse moaștele Sf. Sava «Gotul» din teritoriul nord-dunărean, iar cu sprijinul episcopului Bretanion de Tomis acestea au fost transferate la Cezareea. *Prosopography*, I, p. 848.



alții. Într-o frază din scrisoarea adresată unchiului Grigorie în 371, Vasile sintetizează modul cum el concepea raporturile cu rudele: «O, de nu s-ar întâmpla vreodată să ajung să-mi uit de rude și să mă lupt cu cei apropiați ai mei!» În același timp îl roagă pe unchiul său: «să ai grijă de mine ca de o rudă apropiată, ce-ți sunt»<sup>43</sup>.

Din păcate, dragostea lui față de rudenii n-a putut fi manifestată față de unchiul său după tată Atarbios, episcopul Neocezareei, care trecuse de partea ereticilor și devenise un calomniator al nepotului său<sup>44</sup>.

Sfântul Vasile a fost un om foarte *afectiv* și a simțit mereu nevoia comuniunii cu cei dragi, rude de sânge ori prieteni. În corespondența atât de bogată (366 epistole), cuprinzând scrisori adresate înalților demnitari imperiali, unor comunități creștine din răsărit și apus, episcopilor, există multe destinate prietenilor, colegilor de școală și rudelor «În patria mea am mulți prieteni și rude»<sup>45</sup>.

Aceste scrisori ne permit să pătrundem mai cu ușurință în sufletul și sensibilitatea sa. Bucuria de comuniune cu cei dragi era mai mare când îi putea vedea sau erau mai aproape de el:

«Am mulțumit lui Dumnezeu și doresc dacă-mi va fi s-o mai duc o bucată de vreme, ca această viață să-mi fie mai plăcută, întrucât, deocamdată îmi văd viața ca pe ceva neplăcut și nedorit, atâta vreme cât sunt despărțit de cei dragi ai mei. Pentru că, după părerea mea, nu-i cu putință ca cineva să fie vioi, când este despărțit de cei pe care-l au drag cu adevărat».

Cuvintele acestea își găsesc semnificația mai ales după anul 370, când Vasile se mută la Cezareea ca arhiepiscop și își părăsise rudele și prietenii din regiunea Pontului<sup>46</sup>.

Această bucurie era oarecum suplinită de scrisori, care, după el, contribuie la «întărirea sufletească a celor întristați»<sup>47</sup>, mai ales când ele vin de la persoane pline de înțelepciune și har, ca Meletie și din bunătatea inimii lor. Scrisorile sunt, după Vasile, un fel de «convorbiri între oameni aflați la mari distanțe și fără de care ei s-ar înstrăina unii de alții»<sup>48</sup>. Ele oferă putința să se cunoască tainele sufletului fiecăruia dintre corespondenți:

<sup>43</sup> Ep. 60, din a. 371, Courtonne, I, pp. 150-151.

<sup>44</sup> V. mai sus, nota 31.

<sup>45</sup> Ep. 37 dinainte de episcopat, Courtonne, I, p. 80; Bodogae, p. 176.

<sup>46</sup> Ep. 124, a. 373, către Teodor, Courtonne, II, pp. 29-30; Bodogae, pp. 303-304.

<sup>47</sup> Ep. 57, către Meletie al Antiohiei din toamna anului 371, Courtonne, I, p. 144; Bodogae, p. 224.

<sup>48</sup> Ep. 185 din a. 374 (?), Courtonne, II, p. 119; Bodogae, p. 372.

«Ți-am văzut sufletul în scrisoare, căci, într-adevăr, nici un pictor nu poate prinde tainele sufletului. Pentru mine ele s-au exteriorizat în cuvintele scrisorii tale, atât statornicia caracterului și adevărul cinstei, cât și nuanțele cugetului»<sup>49</sup>.

Peste toate darurile, pe care le putea aduce corespondența era și acela că putea trimite și primi *binecuvântări*, ceea ce pentru Sfântul Vasile «era și mai de preț»<sup>50</sup>.

Pentru tema noastră, cele mai interesante scrisori sunt cele adresate prietenilor, în care el își destăinuie bucuriile și necazurile, eforturile uriașe pe care le face pentru menținerea unității și libertății Bisericii, într-o vreme când împăratul și administrația sa îmbrățișaseră erezia ariană. Aici se găsesc amănunte și despre starea critică a sănătății sale care l-a împiedicat deseori să întreprindă, cum ar fi dorit, călătoriile pastorale în eparhie, să participe la sinoade locale, la instalarea de noi ierarhi, la mari sărbători, legate mai cu seamă de cinstirea martirilor ori să-și vadă rudele și prietenii apropiați.

Referirile la suferințele sale apar chiar din primele scrisori date, cum este cea din anul 356/357, adresată lui Eustațiu Filosoful, în care menționează «destinul necruțător», care a făcut să se îmbolnăvească și să-l împiedice de a-l întâlni<sup>51</sup>, dar ele sunt după aceea numeroase, ca urmare a manifestărilor bolii din ce în ce mai grele.

Cinci sau șase ani mai târziu, în 361/362, Vasile vorbește de «suferința», care-l obligă să stea pe loc, «ca și cum ar fi un copac ținut de rădăcinile lui», dar situația nu i se pare atât de gravă, fiindcă socotea «că trăirea retrasă este una dintre cele mai mari binefaceri»<sup>52</sup>. Șapte-opt ani mai

<sup>49</sup> Ep. 163 către comitetele Iovin, a. 374, Courtonne, II, p. 96; Bodogae, p. 354; ep. 165 din a. 374, p. 358 (Bodogae) adresată lui Bretanion, episcopul Tomisului: «Împărtășindu-mă din cele scrise, m-am îmbogățit mai mult decât de două ori. Pentru că, pe de o parte, am ajuns să privesc ca într-o oglindă sufletul tău limpezit cu totul prin mijlocirea cuvintelor...».

<sup>50</sup> Citez aici doar două fragmente din epistolele 164 și 165 adresate sfântului Bretanion, episcopul Tomisului. Ep. 164, 2 din anul 374: «Pentru toate aceste motive să faci și tu rugăciuni pentru Biserică și să cuprinzi pe toți martirii luptători ai lui Hristos, pentru că dacă se mai îngăduie lumii să mai dăinuiească, măcar câteva clipe, așa cum se mai află acum, și dacă întreaga fire n-a căzut încă din rosturile ei, prăvălindu-se toate de la locul lor, să hărăzească Domnul pace Bisericilor lui și să le aducă iarăși la pacea de altădată», p. 357, Bodogae; Courtonne II, p. 99; ep. 165, p. 358, Bodogae; Courtonne, II, p. 101: «Te rugăm, așa dar, să-ți aduci aminte în rugăciunile tale, și de noi, care te iubim, și să te rogi cu căldură pentru sufletele noastre, ca să ne învrednicească Dumnezeu să începem și noi cândva a-L urma pe drumul poruncilor, pe care ni le-a dat spre mântuire».

<sup>51</sup> Ep. 1, scrisă prin anii 356-357 la Alexandria, Courtonne, I, pp. 3-4; Bodogae, pp. 115-116.

<sup>52</sup> Ep. 9, 3, a. 361-362, Courtonne, I, pp. 39-40; Bodogae, p. 144.

târziu boala se agravează, cum aflăm din Epistola nr. 30, către Eusebiu de Samosata:

«Îmbolnăvirile, care s-au ținut lanț, asprimea iernii, precum și presiunea ocupațiilor, mă obligă să stau întins în pat, simțindu-mă ca și cum aș avea ultima putere și așteptându-mi în orice clipă sfârșitul». La toate acestea se adaugă moartea mamei, «ultima mângâiere pe care am mai avut-o în viață»<sup>53</sup>.

Scrisorile din anii următori, datând din vremea episcopatului său, dau numeroase amănunte despre agravarea bolii, «suportate mai greu decât de obicei»<sup>54</sup>, despre «firea sa bolnăvicioasă»<sup>55</sup>, «care nu-i permite să facă nici cele mai mici mișcări fără să-i cauzeze dureri»<sup>56</sup>. Prin anul 374 își dă seama «că s-a împlinit vremea petrecerii în această viață nenorocită și vrednică de plâns»<sup>57</sup>, lucru repetat după aceea și în alte scrisori. El dorea să se elibereze de greutatea trupului, care i-a devenit o povară, după îmbolnăvirile, care s-au ținut lanț, cu suferințe incredibile<sup>58</sup>.

«E destul să-ți spun că din ziua de Paști și până acum febrele și diareele și spasmele inimii m-au năpădit unele după altele, neîngăduindu-mi să ridic nici capul»<sup>59</sup>.

Premoniția sfârșitului său nu prea îndepărtat se explică tocmai prin formele grave și de lungă durată ale bolii, cu care crescuse, oarecum «din copilărie», dar nu-l revoltau, căci zice: «m-a pedepsit după dreapta judecată a lui Dumnezeu, care rânduiește totul cu înțelepciune»<sup>60</sup>. Către sfârșitul vieții își amintește într-o epistolă din anul 376 (nr. 248) de cuvintele sfântului apostol Pavel în fața suferinței (II Cor. 12, 7):

«după faptele mele Dumnezeu mi-a dăruit un înger al satanei, care mă bate fără încetare»<sup>61</sup>, iar în alta din același an scrie:

«Cei drepti socotesc boala ca pe o luptă, în urma căreia ei așteaptă să primească bunuri netrecătoare pentru răbdarea lor. Dar a socoti pe

<sup>53</sup> Ep. 30, a. 368-369, Courtonne, I, p. 72; Bodogae, p. 170.

<sup>54</sup> Ep. 94, a. 372, Courtonne, I, pp. 204-205; Bodogae, p. 270.

<sup>55</sup> Ep. 56, de la începutul episcopatului, Courtonne, I, p. 142; Bodogae, p. 223.

<sup>56</sup> Ep. 100, a. 372, Courtonne, I, p. 219; Bodogae, p. 281.

<sup>57</sup> Ep. 161, 2, a. 374, Courtonne, II, p. 94; Bodogae, p. 352.

<sup>58</sup> Ep. 200, primăvara anului 375, Courtonne, II, p. 165; Bodogae, p. 410.

<sup>59</sup> Ep. 162, Paștele anului 374, Courtonne, II, pp. 95-96; Bodogae, p. 354.

<sup>60</sup> Ep. 203, I, a. 375, Courtonne, II, p. 167; Bodogae, p. 412.

<sup>61</sup> Ep. 248, a. 376, Courtonne, III, p. 76; Bodogae, p. 516.

altcineva decât pe Dumnezeu drept cărmaci în astfel de cazuri, e un lucru nu numai nebunesc, ci și fărâdelege»<sup>62</sup>.

Totuși, resemnarea în duh creștin în fața suferinței este dublată uneori de speranța unei îmbunătățiri a sănătății. De aceea, Vasile se adresează unor prieteni să-l pomenească în rugăciuni, ca Domnul să-i micșoreze tristețile și să-i înlăture greutatea suferinței, «care apasă ca un nor pe inima mea»<sup>63</sup>, dar să-l ajute să tragă și folos din suferințe, prin încredere în Domnul, mai ales atunci când este nevoie mai mare de El<sup>64</sup>.

Concluzia finală trasă de sfântul Vasile, este că:

«chiar dacă sunt îmbrăcat în trup bolnăvicios, atâta vreme cât mai suflu, țin de datoria sfântă să nu uit nimic din ceea ce poate contribui la zidirea Bisericilor lui Hristos» (I. Cor., 14, 5, 12)<sup>65</sup>.

Pentru o mai cuprinzătoare imagine a sănătății șubrede a sfântului Vasile și a modului cum a înțeles suferința, redăm la sfârșitul acestui studiu câteva extrase din epistolele sale. Citirea lor ne impresionează, pe de o parte, prin frecvența succesiunii lor, prin gravitatea durerilor, pe de alta, prin înțelepciunea și răbdarea cu care le-a îndurat. Toate acestea au fost depășite cu ajutorul harului lui Dumnezeu care l-a însoțit tot timpul.

Socot că din cele expuse până aici, Scrisorile Sf. Vasile cel Mare aduc informații importante, care profilează mai clar și mai amplu biografia sa și a familiei. Deși știrile acestea nu sunt prea numeroase, fiindcă obiectivul principal al autorului a fost altul, totuși ele trebuie luate în considerare în prezentările despre marele Părinte al Bisericii de acum înainte. Cred că ipoteza potrivit căreia sfântul Vasile s-ar fi născut la Cezareea, nu în provincia Pontului, aproape de Neocezareea, unde se afla și restul familiei trebuie revizuită. În al doilea rând, se profilează mai convingător momentele din copilărie și adolescență, persoanele care au avut un rol major în creșterea și formarea sa: mama Emilia, doica Paladia, bunica Macrina, sora Macrina și unele rude apropiate, ca unchiul Grigorie, care i-a fost «ca un al doilea tată și protector». Cea mai mare moștenire spirituală a primit-o Vasile de la părinți și bunica Macrina, care în afară de învățătura Mântuitorului trecută prin

<sup>62</sup> Ep. 236, 7, a. 376, Courtonne, III, p. 55; Bodogae, p. 494.

<sup>63</sup> Ep. 195, a. 375, Courtonne II, p. 148; Bodogae, p. 395. Vezi și Ep. 218 din primăvara anului 375; Courtonne, II, p. 217; Bodogae, pp. 450-451.

<sup>64</sup> Ep. 123, a. 373, Courtonne, II, p. 29; Bodogae, p. 303.

<sup>65</sup> Ep. 203, 4, a. 373, Courtonne, II, pp. 171-172; Bodogae, p. 415.

filiera Sf. Grigorie Taumaturgul, l-au crescut și în tradiția orală apostolică, trăită de ei.

Dintre frați doar despre doi avem amănunte: Petru, episcop de Sevesta, în Pont, care i-a fost uneori și curier, și Grigorie de Nyssa. Câteva scrisori ale sfântului Vasile ne dezvăluie cum acesta a fost persecutat, pedepsit pe nedrept și alungat din scaun. Tot așa găsim mărturia Sfântului Vasile că și-a hirotonit fratele ca episcop, fără voia acestuia. Justificarea pentru acest act s-ar putea găsi la sfârșitul Scrisorii nr. 58 a Sfântului Vasile: «să nu vezi în mine un dușman, ci de acum înainte să-mi stai și tu într-ajutor și astfel să participi la problemele noastre bisericești».

O permanență în scrisorile către prieteni și rude apropiate o reprezintă referirea la boala gravă moștenită din copilărie, dar agravată de necazurile provocate de oameni. Semnificativ este și faptul că în scrisorile către prieteni nu lipsește rugămintea ca ei să-l pomenească în rugăciuni și chiar să asocieze și poporul.

Perioada în care sfântul Vasile a fost rânduit să trăiască și să activeze, i-a fost total ostilă, fiindcă ereziile (mai ales arianismul) erau oficializate, iar împăratul Valens, contemporanul său, a impus arianismul cu duritatea, care amintește de cea din perioada iconoclastă. Circa 80 de oponenți împotriva alegerii ca patriarh de Constantinopol a lui Demofilus, au fost îmbarcați pe o corabie și înecați în mare, iar Sfântul Vasile și familia sa au avut mult de suferit.

#### SAINT BASILE LE GRAND A PROPOS DE SOI-MEME ET DE SA FAMILLE DANS SES LETTRES

Les Lettres de Saint Basile le Grand offrent, à mon avis, des renseignements importants, qui tracent d'une manière plus claire et plus ample le profil de sa propre biographie et celle de sa famille. Même si ces renseignements ne sont pas nombreux, car le principal objectif de l'auteur était tout autre, ils doivent toutefois être pris en considération dans les présentations qui seront faites dorénavant à ce grand Père de l'Eglise. Je considère que l'hypothèse selon laquelle Saint Basile serait né en Césarée et non dans la province du Pont, près de Néocésarée, où se trouvait le reste de sa famille, devrait être révisée. En second lieu, ainsi se précisent de manière plus convaincante les moments de son enfance et de sa jeunesse, les personnes qui ont eu un rôle majeur dans son éducation et sa formation: sa mère Emilie, sa nourrice Paladia, sa grand-mère Macrina, sa soeur Macrina et quelques-uns des parents les plus proches, tels l'oncle Grégoire, qui fut pour lui «comme un second père et protecteur». Le plus précieux héritage spirituel,

c'est de ses parents et de sa grand-mère qu'il l'a reçu, car outre l'enseignement du Sauveur passé par la filière de Saint Grégoire le Thaumaturge, ils l'ont élevé dans la tradition orale apostolique, qui était vecue par eux.

De ses frères, nous ne possédons des détails qu'au sujet de deux: Pierre, évêque de Sébaste, qui lui servit parfois de courrier, et Grégoire de Nysse. Quelques lettres de Saint Basile nous apprennent comment celui-ci fut persécuté, puni sans raison et chassé de son siège. De même, on y trouve le témoignage de Saint Basile qu'il avait sacré son frère évêque sans l'accord de celui-ci. Une justification de cet acte peut être trouvée à la fin de la Lettre no. 58 de Saint Basile: «ne vois pas en moi un ennemi, mais, dorénavant, aide-moi à ton tour et participe ainsi à nos affaires ecclésiastiques».

Une permanence dans ses lettres adressées aux amis et aux membres de sa famille est constituée par la référence à une grave maladie héritée de son enfance et aggravée par les afflictions que lui provoquaient les gens. Significatif est aussi le fait qu'il n'oublie jamais de prier ses amis de prier pour lui et d'y associer aussi le peuple.

La période où Saint Basile dût vivre et mener son œuvre lui fut totalement hostile, car les hérésies (notamment l'arianisme) étaient officialisées et l'empereur Valens, son contemporain, avait imposé l'arianisme avec une dureté qui rappelle celle de la période iconoclaste. Quelques quatre-vingt opposants à l'élection de Démophile en tant que patriarche de Constantinople furent embarqués dans un navire et noyés dans la mer. Saint Basile et sa famille eurent eux aussi beaucoup à souffrir.

## ANEXA

### *Starea precară a sănătății. Extrase din scrisori.*

Ep. 1, *Către Eustațiu Filosoful (devenit Episcop de Sevasta)*, a. 356;  
Bodogae, p. 115-116:

«Căci se vede că a fost un destin necruțător să mă îmbolnăvesc, iar din pricina aceasta să stau departe de tine, ..., Ca să încheiem, acum când și tu trăiești în aceeași țară cu mine, se vede că nu mi-a fost dat să mă reîntâlnesc cu tine, fiind împiedicat de îndelungate suferințe. Și dacă și de acum înainte aceste boli vor fi tot atât de grele, atunci nici măcar iarna nu voi putea să reîntâlnesc pe înțelepciunea ta. Nu sunt oare toate acestea niște isprăvi ale destinului, cum te exprimai tu însuși? Nu sunt ele un fel de fatalitate? ..., Eu spun că trebuie să fim recunoscători lui Dumnezeu atunci când ne face părtași la bunătățile Sale, dar nu trebuie să ne supărăm nici când El nu ni le dăruiește îndată...».

Ep. 30, *Către Eusebiu, episcopul Samosatelor*, a. 371.

Bodogae, p. 170:

«...Las deoparte îmbolnăvirile, care s-au ținut lanț, asprimea ier-  
nilor, precum și presiunea ocupațiilor, pentru că toate acestea sunt lucruri  
cunoscute și pentru că au fost aduse la cunoștință încă de mai înainte  
Desăvârșirii tale. Acum însă mi-am pierdut și acea ultimă mângâiere pe  
care am mai avut-o în viață, pe mama, și încă din pricina păcatelor mele. Și  
să nu-mi iei în râs faptul că mă plâng, încă la vârsta mea, c-am rămas  
orfan, și să mă ierți că n-am puterea să îndur ușor despărțirea de un suflet,  
..., căci nu văd un altul cu care să se poată asemăna. Acum iar a dat boala  
peste mine, iar m-am întins în pat, simțindu-mă ca și când aș avea ultima  
putere și așteptându-mi parcă sfârșitul inevitabil».

Ep. 56 *Către Pergamios (la începutul episcopatului)*.

Bodogae, p. 223:

«Din fire sunt înclinat să uit și la aceasta se mai adaugă și o mul-  
țime de treburi, care se răsfrâng asupra firii mele bolnăvicioase».

Ep. 94, *Către Ilie, guvernatorul provinciei Capadocia*, a. 372.

Bodogae, p. 270:

«Intenționez de mult să te vizitez, măcar pentru a nu fi pus în  
inferioritate față de calomniiții mei, pentru motivul că trăiesc prea  
distant, dar întrucât în ultimul timp boala m-a supărat mai rău decât de  
obicei, am fost nevoit să recurg la calea scrisului».

Ep. 100, *Către Eusebiu, episcopul Samosatelor*, a. 372.

Bodogae, p. 281:

«Sănătatea mi s-a șubrezit de tot, încât nu pot întreprinde, fără să-mi  
cauzeze dureri, nici cele mai mici mișcări».

Ep. 101, *Către cei din Neocezareea și Nicopole*, a. 372.

Bodogae, p. 282:

«Dacă ar fi fost cu putință să vin prin părțile unde ai ajuns să-ți ai  
reședința, aș fi făcut-o cu toată bucuria. Dar pentru că boala trupească și  
mulțimea treburilor, care mă absorb, au făcut ca și drumul pe care l-am  
întreprins să provoace mari pagube bisericilor noastre, am hotărât doar să-  
ți scriu».

Ep. 112, *Către guvernatorul Andronic*, a. 372.

Bodogae, p. 291:

«Dacă aș fi atât de sănătos, încât să fiu în stare să iau asupra mea  
cu ușurință greutățile călătoriei și să îndur asprimitățile iernii, n-aș fi scris, ci  
aș fi venit să caut eu însumi pe mărinimia ta».

Ep. 136, *Către Eusebiu de Samosata*, a. 373.

Bodogae, p. 320-321:

«Într-adevăr chiar dacă la arătare înfățișarea nu o spune, totuși eram într-o stare mai gravă decât cei aflați în disperare pentru viața lor, așa încât oricine ușor ar putea să-și dea seama în ce hal de sfârșeală mă găseam. Și totuși trebuia – iartă-mi febra care mă face să înfrumusețez puțin lucrurile – ca boala care este starea mea firească, să se schimbe și să mă ducă la cea mai deplină sănătate. Dar întrucât biciul Domnului este cel care îmi sporește durerea, prin aceea că se adaugă, potrivit vinei mele, cu timpul o boală peste alta în așa fel încât devine ceva firesc».

Ep. 137, *Către guvernatorul Antipatros*, a. 373.

Bodogae, p. 322:

«Pare că tocmai acum simt cel mai viu paguba, pe care mi-o aduce boala: un bărbat atât de important conduce țara noastră, iar eu sunt silit să lipsesc din pricina îngrijirilor pe care trebuie să le dau trupului. De o lună întregă urmez tratament cu ape termale, dar nu am nici un rezultat din el. Se pare că lucrez de geaba în pustie să provoc altora râsul din pricină că nu cunosc proverbul că morților nu le mai ajută căldura la nimic».

Ep. 138, *Către Eusebiu, episcopul Samosatelor*, aprilie-mai 373.

Bodogae, p. 322-324:

«Ce crezi, prin ce stări sufletești am trecut când am primit scrisoarea Preasfinției, tale? Când mă gândesc la sentimentele exprimate în această epistolă aș fi în stare să zbor până în Siria, dar, pe de altă parte, îmi dau seama de neputința mea trupească, de pe urma căreia stau ținut la pat, simt nu numai că nu pot zbura, dar nici să mă întorc în pat nu sunt în stare. Căci acum când a sosit aici iubitul și preavrednicul nostru diacon Elpidios, intru în a cincizeca zi de când bolesc în pat. Sunt tare istovit de febră, care, din pricina deshidratării și a înfășurării ca într-o meșă aprinsă a îmbătrânitului și uscatului meu trup a provocat o epuizantă și lungă astenie.

Apoi vechea mea suferință, acest ficat nenorocit, slăbit și mai mult după gripă, m-a oprit de la orice alimentație, alungându-mi și somnul din ochi și ținându-mă între viață și moarte, lăsând doar atâta vlagă în mine cât să simt amărăciunea crizelor dureroase. De aceea am urmat și cură de ape termale naturale, precum și un tratament radical, dar boala a fost mai tare. Căci cine s-a obișnuit cu o boală ca aceasta o suportă mai ușor, dar dacă ea vine pe neașteptate, atunci nimeni nu are puterea diamantului ca să-i poată rezista. Chinuit de multă vreme de ea, pe mine niciodată nu m-a supărat boala ca acum, ea m-a împiedicat să iau parte la întâlnirea cu un om atât de iubit ca tine. La ce bucurie a trebuit să renunț, numai eu știu, cu toate că anul trecut numai cu vârful degetului am putut gusta din miera prea dulce a Bisericii voastre. Roagă-te și Preasfinția ta pentru mine, cere-o



și poporului s-o facă, pentru ca în zilele și ceasurile câte mi le va hărăzi Dumnezeu pe pământ să mă învrednicesc a-I sluji cu cât mai multă cuviință».

Ep. 161, *Către Amfilohie, cu ocazia hirotonirii ca episcop, a. 374.*

Bodogae, pp. 352-353:

«Dacă vrei să mă vizitezi acum când, după o lungă boală mă apropiu grăbit de sfârșitul de neînălțurat al plecării mele de aici, atunci nu mai aștepta ocazii mai fericite, nici semne deosebite de la mine, căci știi că pentru o inimă de părinte orice prilej de a-și îmbrățișa un fiu este bun și că dispoziția sufletească valorează mai mult decât orice discurs. Nu te plânge gândind că sarcina luată ar întrece puterile tale. Nici chiar dacă ar trebui să duci singur aceasta sarcină, ea tot nu ar fi prea greu de dus, căci Domnul îți ajută după cuvântul Psalmistului: «Aruncă spre Domnul grija ta și El te va hrăni» (Ps. 54, 25). Îngăduie să-ți adresez rugămintea să veghezi în orice clipă și să nu te lași dus de obiceiuri rele, ci cu ajutorul lui Dumnezeu să le schimbi în bine toate câte îți vor ieși în cale. Dumnezeu nu te-a trimis să te iei după alții, ci ca tu să conduci pe cei ce vor să se mântuiască. Îți cer să te rogi și pentru mine, ca, dacă voi mai fi în viață, să fiu învrednicit să te văd în Biserica ta, iar dacă-mi va fi dat să plec din ea mai repede, să te văd acolo sus, lângă Domnul, unde Biserica va fi ca o vie roditoare de fapte bune și tu ca un bun lucrător și iconom credincios, care dă la vreme roadă grânelor sale (Lc. 12, 42). Toți de aici te îmbrățișează cu drag. Păzește-ți bunul nume pentru darurile duhului și ale înțelepciunii».

Ep. 162, *Către Eusebiu, episcop de Samosata, a. 374.*

Bodogae, p. 353-354:

«Pentru că mi-e rușine că nu pot lăsa impresia că m-aș încrede atât de mult în rugăciunile tale, încât, ori să mă facă din bătrân iarăși tânăr, ori dacă așa ceva nu s-ar mai putea, atunci - dacă acest lucru ar mai fi de oarecare nevoie - măcar să mă mai înzdrăvenesc puțin după o slăbire cumplită în care am ajuns acum.

Nu-i ușor să tălmăcesc ceva în scris pricina pentru care nu pot fi acum de față acolo. Nu mă împiedică numai slăbirea în care mă aflu acum, ci și faptul că niciodată până acum n-aș fi avut un temei atât de puternic pentru a descrie o suferință atât de complicată și deosebită, cum este cea de față. E destul să spun că din ziua de Paști și până acum febrele, diareele și spasmele inimii m-au năpădit unele după altele, neîngăduindu-mi să-mi ridic nici capul. Care-i starea mea actuală și-o va descrie în amănunte fratele Barah, chiar dacă n-o va putea face în toată intensitatea ei, dar oricum va justifica îndeajuns cauza lipsei mele. Sunt însă deplin convins că dacă mă aperi în rugăciunile tale, atunci toate neajunsurile vor trece cu ușurință».

Ep. 163, *Către comitele Iovin*, a. 374.

Bodogae, p. 354:

«De aceea să nu uiți să te folosești de fiecare dată, când se ivește prilejul, de a scrie și de a-mi oferi câte o compensație de la distanță, întrucât înrăutățirea sănătății nu-mi mai lasă de acum nădejde să mai putem sta de vorbă față către față. Cât de mult am slăbit îți va spune prea iubitul de Dumnezeu episcop Amfilohie, care m-a văzut, când a stat mai multă vreme cu mine, și-ți poate înfățișa în cuvinte ceea ce a văzut cu ochii lui...»

Ep. 193, *Către Meletie, mare medic*, a. 375.

Bodogae, p. 394:

«Mie nu-mi este dat să pot ocoli asprimile iernii, așa cum fac cocorii, iar dacă pentru prevederea viitorului nu sunt cu nimic mai neajutorat decât ei, în schimb, în puțința de a mă mișca liber în viață, sunt tot atât de departe de păsări, pe cât sunt cu mult de puțința de a zbura. Mai întâi m-au reținut anumite preocupări de ordin exterior, dai apoi niște febre neîntrerupte și puternice mi-au stors atât de mult vlaga trupului, încât aveam senzația că sunt și mai slab decât mine însumi. După aceea au urmat niște atacuri periodice de febră, care s-au repetat mai mult de douăzeci de ori. Acum, când se pare că aș fi scăpat de această febră, mă simt atât de slăbit în urma bolii, încât m-ar pute prinde și într-o pânză de păianjen. De aceea mi s-a interzis să fac orice călătorie, orice suflare de aer fiindu-mi mai primejdioasă decât valurile mării pentru un navigator».

Ep. 194, *Către Zoil*, a. 375.

Bodogae, p. 305:

«În legătură cu starea în care mă aflu, să știi că ea nu-i cu nimic mai suportabilă decât se știa de obicei. Ajunge să spun doar atât, pentru a-ți putea da seama de slăbiciunea trupească la care am ajuns. Căci gravitatea din cale afară, cu care boala a pus stăpânire pe mine, nu poate fi prea ușor înfățișată prin cuvinte, nici să te convingi despre ea cumva prin fapte, chiar dacă ar mai exista în boala mea ceva care depășește tot ce ai știut despre ea tu însuși. Stă de acum doar în puterea bunătații dumnezeiești să-mi dea tărie ca să îndur cu răbdare loviturile dureroase ale trupului, pe care Domnul mi le-a trimis spre îndreptare».

Ep. 198, 2, *Către Eusebiu, episcop de Samosata*, a. 375.

Bodogae, p. 399:

«Să știi însă, Preacinstite Părinte, că în clipa când scriam această scrisoare mă simțeam atât de rău, încât îmi pierdusem orice nădejde că aș mai supraviețui. Nu mă simt în stare nici măcar să înșir toate simptomele

suferințelor care mă încearcă și să descriu slăbirea și urcarea continuă a febrei, precum și reaua dispoziție în care mă aflu. Pot să spun că din toate acestea rețin una singură: că s-a împlinit vremea petrecerii în această viață nenorocită și vrednică de plâns».

Ep. 202, *Către Amfilohie, episcop de Iconium*, a. 375.

Bodogae, p. 411:

«Întrucât urmările bolii mele sunt atât de grave încât nu-mi îngăduie nici cea mai mică mișcare, sunt atât de puternice încât atunci când mi-am făcut drumul cu trăsura, până la paraclisul martirilor, puțin a lipsit să nu cad din nou în aceeași boală, de acum sunt nevoit să-ți cer iertare».

Ep. 203, *Către episcopii de pe țărmul mării*, a. 375.

Bodogae, p. 412:

«M-a prins un dor mare să mă întâlnesc cu voi, dar mereu s-a ivit o piedică, în calea bunei mele dorințe. O dată m-a împiedicat starea proastă a sănătății mele (căci desigur nu vă poate fi necunoscut cât de aprig i-am simțit prezența încă din copilărie, iar acum la bătrânețe se vede că boala a crescut odată cu mine și m-a pedepsit după dreapta judecată a lui Dumnezeu, care rânduiește totul cu înțelepciune), altădată au fost grijiile pentru binele Bisericilor, precum și luptele duse împotriva vrășmașilor dreptei cre-dințe. Din această cauză, până în clipa de față am dus-o în mare tristețe și în adâncă supărare, pentru că simțeam că-mi lipsește sprijinul vostru»,

Bodogae, p. 415:

«Oricum, chiar dacă sunt îmbrăcat într-un trup bolnăvicios, atâta vreme cât mai suflu, ține de datoria sfântă să nu uit nimic din ceea ce poate contribui la zidirea Bisericilor lui Hristos (I Cor. 14. 5. 12)».

Ep. 212, *Către Hilarios*, a. 375.

Bodogae, p. 437:

«Cum dar să nu mă întristeze acest fel de lucruri? Cum să nu devină dureroasă viața? Cred că singura mângâiere în necazurile mele este subrezenia sănătății, care mă face să cred că nu voi rămâne prea multă vreme în această viață nenorocită».

Ep. 232, *Către Amfilohie, episcop de Iconimm*, a. 376.

Bodogae, p.479:

«Trebuie admirat și gândul cu care ai cerut pentru mine în chip tainic, o bătrânețe robustă. Ai arătat că la lumina opaițelor te îndemni le muncă până noaptea târziu, garantându-ți vigoarea prin bunătățile unei

hrăniri substanțiale, Eu, dragul meu, nu mai am vârsta de a putea mânca astfel de bunătăți, pentru că de câțiva ani dinții i-am pierdut din pricina vârstei, cât și a bolii».

Ep. 237, *Către Eusebiu, episcop de Samosata*, a. 376.

Bodogae, p. 494:

«Cât privește sănătatea mea, în ce mă privește, e mai bine să tac, decât s-o mai arăt, pentru că, pe de o parte, m-aș măhni, dacă aș spune adevărul, iar pe de alta, nu m-aș putea împăca să mint».

Ep. 267, *Către episcopul Barras al Edesei, aflat în surghiun*, a. 377 ori 378.

Bodogae, p. 553:

«Întrucât trupul meu mă supără cumplit din pricina bolii și pentru că mai sunt însărcinat să duc și grijile de nespus ale Bisericii, fapt pentru care nu pot să mă întâlnesc cu cel care mi-e atât de drag...»<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Mărturiile Sf. Grigorie Teologul din Panegiricul său funebru (*Discursul 43, 36-37, p. 207; 43, 61, p. 259; 43, 77, p. 297*) arată că Sfântul Vasile a trăit foarte sobru. Conformându-se recomandării Mântuitorului Hristos, care «s-a făcut sărac în toate pentru a ne face pe noi bogați în dumnezeire», avea doar o singură tunică și un singur palton. Dormea uneori chiar pe pământ, veghea și se lipsea de baie – masa și felurile de mâncare se bazau pe pâine și sare, o combinație inedită, iar băutura, apa de izvor ușor de procurat. Și mobilierul casnic era foarte simplu, toate confirmând că Vasile «era omul cel mai sărac pe care l-am cunoscut». Bogăția i-a fost crucea, care i-a devenit singurul său tovarăș, cu care a traversat marea vieții. Se pare că acest mod de viață era nu numai urmarea unor convingeri ascetico-morale, dar și a cunoștințelor medicale, dobândite de Vasile la universitățile din Constantinopol și Atena. Grigorie spune că Vasile a studiat medicina din dorința de a se îngriji, pe cât posibil, singur, fără să depindă de altă persoană, iar pe de altă parte, să-i fie utilă în cadrul așezământului filantropic întemeiat de el la marginea orașului Cezareea. Amănuntele pe care le dă asupra manifestărilor bolilor sale arată că le cunoștea caracteristicile principale; despre medicină la Sfântul Vasile, v. *Disc. 43, 23, p. 177 și 43, 61, pp. 258-259*

## PREFIGURAREA BIZANȚULUI ÎN CORESPONDENȚA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Așezat în galeria «marilor dascăli», părinți și ierarhi ai Bisericii, bucurându-se de un renume la fel de mare în timpul vieții, ca și după aceea, iar acest fapt nu numai în Orientul de limbă greacă, ci și în Occidentul latin, Vasile cel Mare întruchipează una din numeroasele năzuinți bizantine spre sinteză, aceea dintre viața «contemplativă» (βίος θεωρητικός) și cea «activă» (βίος πρακτικός), mai cu seamă dacă avem în vedere rolul său de organizator al vieții monastice comunitare în Orientul creștin. Această calitate a sa a rămas atât de adânc întipărită în memoria creștinătății medievale, încât autorii aruseni intrați în contact cu viața monahismului bizantin și mai ales post-bizantin îi desemnau pe monahii din Răsăritul ortodox drept «basilieni», adică ducând un mod de viață și organizați conform Regulilor elaborate de marele ierarh și părinte al Bisericii, indiferent dacă acestea fuseseră «breviter», sau «fusius scriptae».

Benedictinii maurini, primii editori ai operei basiliene sau vasiliene în integralitatea ei, în cele trei volume apărute la Paris între anii 1721-1730, au împărțit pentru prima oară corespondența lui Vasile, devenit deja «cel Mare»<sup>1</sup> la puțin timp după moartea sa, în cele trei categorii menținute până astăzi, anume 46 scrisori anterioare ascensiunii sale la scaunul episcopal, datând deci din perioada anilor 358-370, scrisori din perioada episcopatului său, categorie în care intră marea lor majoritate, adică de la numărul 47 până la numărul 291 inclusiv, cărora li se adaugă cele numerotate între 292 și 366, fără indicație de dată, iar unele chiar neautentice. Faptul însuși că pe seama sa au fost puse și scrisori care nu-i pot aparține este relevant pentru marea sa personalitate, pe care posteritatea bizantină a onorat-o cum se cuvine în toate timpurile ei. Scaunul episcopal al său a devenit *prôthronos* în ierarhia mitropoliilor subordonate «Marii Biserici» de la Constantinopol, calitate menținută și în perioada postbizantină, iar în perioada lui Alexios I

---

<sup>1</sup> Ο πολὺς, cum l-a caracterizat fratele său Grigorie de Nyssa la numai câțiva ani după moarte (PG XLVI, col. 965, cf. T. Bodogac, *Corespondența Sfântului Vasile cel Mare și strădania sa pentru unitatea Bisericii creștine*, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa», București, EIBMBOR, 1980, pp. 265-283, aici p. 265, n. 3, reeditat recent sub titlul «Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani», ed. a II-a revăzută, adăugită și îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu = «Studia Basiliana» 1, București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2009, pp. 288-302/304, aici p. 288, n. 3).

Comnenul a fost introdusă sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi, la data de 30 ianuarie<sup>2</sup>.

\*

Constituirea sintezei bizantine chiar din secolul al IV-lea este relevantă pentru nașterea Imperiului bizantin încă din vremea lui Constantin cel Mare, cu alte cuvinte veacul al IV-lea aparține aproape în întregime istoriei bizantine. Faptul este deosebit de important pentru fixarea limitei cronologice inferioare a Bizanțului odată cu domnia acestui împărat, iar nu mai târziu, cum au admis unii bizantiniști, explicit sau implicit, aducând această limită mai încoace, începând cel mai devreme cu anul 395, când partea răsăriteană a fost separată în mod oficial și durabil de cea apuseană a Imperiului Roman, unii împingând-o și mai târziu, într-un interval de timp care pendulează între sfârșitul acestui veac al IV-lea și începutul celui de-al VIII-lea, pentru unii bizantiniști, e drept că din ce în ce mai puțini la număr, abia împărații iconoclaști fiind în mod incontestabil suverani bizantini.

Corespondența lui Vasile cel Mare, a cărui viață, relativ scurtă altminteri, se situează cronologic între domnia lui Constantin cel Mare și aceea a lui Teodosie cel Mare, aduce noi argumente în favoarea tezei conform căreia Bizanțul ia naștere odată cu domnia lui Constantin cel Mare. Prima categorie de argumente pune în lumină prezența celor trei elemente componente ale sintezei bizantine în textul acestei Corespondențe. Este vorba de (1) Roma și de Imperiul Roman pe plan politic, de (2) elenism pe plan cultural, precum și de (3) ortodoxie pe plan religios. Prezența fiecăreia din ele poate fi ilustrată în aceeași ordine în care a fost enunțată aici.

**1. Imperiul Roman, unitatea și universalitatea lui.** Sf. Vasile și-a dus viața în partea de răsărit a Imperiului Roman, fiind legat eminent de Capadocia, centru al creștinismului din cadrul veritabilului său leagăn inițial, devenit pe parcurs și leagăn al civilizației bizantine, care a fost reprezentat de lumea Asiei Mici. Se poate afirma că este vorba de o chintesență a viitorului Imperiu Bizantin, care s-a considerat în permanență drept Imperiu Roman, calitate pe care și-a arogat-o cu gelozie până la sfârșitul său din secolul al XV-lea.

Sintagma ἡ βασιλεία τῶν Ῥωμαίων, prin care bizantinii și-au desemnat propriul stat în toată istoria lor medievală, nu se întâlnește ca atare în Corespondența lui Vasile cel Mare, dar e plin de interes faptul că o găsim în părțile ei apocrife, neautentice sau îndoielnice, cum ar fi scrisoarea primită și

<sup>2</sup> H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, Ed. C. H. Beck, 1959, p. 555.

cea adresată de el împăratului Iulian. În cea dintâi, acesta din urmă îi reproșă lui Vasile în chip ironic faptul că «Tu, cu înțelepciunea ta, te crezi că ai întrecut și puterea lor», adică a neamurilor învinse de Iulian,

«căci de când te ții că ai îmbrăcat haina evlaviei, ți-ai luat obrăznicia să răspândești zvonul că eu m-am făcut nevrednic de Imperiul Roman. Dar e un lucru cunoscut de toată lumea faptul că eu sunt urmașul prea puternicului împărat Constans»<sup>3</sup>,

solicitând din partea lui Vasile enorma și improbabilă sumă de o mie de livre, echivalentă prin urmare cu zece «κεντηνάρια», adică 72.000 nomisme, detaliu care se adaugă ca un nou argument tezei care susține că în acest caz e vorba de un fals realizat mai târziu, poate tot în perioada iconoclastă, ca și un altul, la care ne vom referi ulterior. Demn de un comentariu adecvat este aici detaliul că în scrisoarea de răspuns a sfântului către Iulian se confirmă aceeași sumă de bani, exprimată însă prin grecismul *deka hekatontades*, termen în locul căruia în perioada bizantină clasică este utilizat de obicei calculul latin *kentenarion*. Este interesant de remarcat faptul că grecizarea terminologiei instituționale, fenomen realizat în linii mari în secolul al VII-lea, a fixat mai bine statutul unor noțiuni calchiate din latină, cum ar fi și cazul acesteia. În unele situații a fost deci preferat termenul calchiat din latină, în locul celui grec, care la prima vedere ar părea mult mai firesc.

De același episod poate fi atașat un al doilea comentariu, de ordin spiritual însă. Sfântul Vasile îi reproșează lui Iulian faptul că prin lipsa de măsură a cererii sale se deda la un afront adus nu numai naturii umane și realității, ci în egală măsură lui Dumnezeu și Bisericii, «mama hrănitoare a tuturor»<sup>4</sup>. Evoluția sintagmei «Biserica mamă», atât în Bizanț, cât și în Occident, este o altă tematică de un interes deosebit, dar ea ar necesita o tratare specială, care depășește prin amploare abordarea de față. Ca să ne limităm numai la Bizanț, menționăm doar faptul că în perioada târzie sintagma de «mamă a bisericilor» se întâlnește nu rareori în surse, cu referire la patriarhia ecumenică<sup>5</sup>. Până atunci a avut însă loc o întreagă evoluție, înceată și greu observabilă dacă e privită mai de departe, dar care a avut totuși loc, cu

<sup>3</sup> Saint Basile, *Lettres*, texte établi et traduit par Yves Courtonne, tome I, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", tome I, 1957, scrisoarea nr. 40, p. 95, r. 2-3 (ανάξιόν με τῆς Ῥωμαίων βασιλείας γεγονέναι καὶ Κᾶνστα τοῦ κρατίστου ἀπογόνου τυγχάνω).

<sup>4</sup> «τὴν πάντων μητέρα τῆθιον Ἐκκλησίαν παρυβρίξιν ἐπιχειρεῖ» (*Ibidem*, scrisoarea nr. 41, pp. 96-97).

<sup>5</sup> Câteva exemple în acest sens sunt date și în studiul nostru, *Mitropolia din Târgoviște – "mama tuturor bisericilor" din Țara Românească*, în vol. «Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu», Iași, Ed. Trinitas, 2003, pp. 469-475, aici pp. 473-474.

referire și la sporirea permanentă de autoritate a patriarhiei de la Constantinopol: ea și-a spus «ecumenică» încă din perioada bizantină timpurie, numită și romano-bizantină, dar nicidecum vremea lui Vasile cel Mare - în a cărei corespondență sublima prezență a venerabilei instituții lipsește aproape cu desăvârșire - nu era cea în măsură a oferi ceva sesizabil în această privință. Sigur că el se referă la împărat, la demnitatea imperială, dar în forme foarte voalate. Chiar în cele două scrisori neautentice la care ne referim, singurul care vorbește de «împăratul Romanilor», ori de «împărăția Romanilor», este Iulian. Foarte importantă în această privință este însă forma «Ρωμαίοι» pentru «Romani», specifică ansamblului textelor bizantine, în locul celei de «Ρωμαῖνοι». Comparativ cu împăratul, Vasile cel Mare se înscrie printre «particulari»<sup>6</sup>, întrucât la data respectivă nici nu ajunsese episcop. Revenind însă la «Rhōmaioi», forma întâlnită și în corespondența lui Vasile cel Mare, ea a dobândit circulație universală în Imperiul Bizantin și pentru desemnarea romanilor din perioada precreștină. Ca să dăm numai un exemplu, în «Istoria» lui G. Akropolites, redactată în secolul al XIII-lea, noțiunea se întâlnește la tot pasul cu referire la bizantini, dar într-un singur caz îi desemnează pe romanii antici<sup>7</sup>. Astfel, referindu-se la diversele începuturi pe care istoricii le-au dat operelor lor, Akropolites amintea că

«unii dintre ei au început de la Facerea Lumii, alții de la un alt început demn de mențiune, fie el al perșilor sau al elinilor, fie al romanilor ori al oricărui alt neam, rânduindu-și compunerea fiecare după scopul său propriu».

Deși prin viața sa a fost legat numai de partea de răsărit a Imperiului Roman, Vasile cel Mare exprimă în corespondența sa în mod convingător ideea unității și chiar a interdependenței dintre cele două entități ale marelui imperiu. Conștient de faptul că Orientul era greu încercat de erezii, în primul rând de arianism, el dă o vie expresie speranțelor pe care și le pune în Occidentul mult mai liniștit din acest punct de vedere, ba chiar contează pe un sprijin eficient primit de acolo, deși uneori își exprimă profunda sa dezamăgire în această privință. Este foarte probabil ca marile speranțe puse de el pe seama sprijinului occidental să-i fi fost motivate și de experiența pozitivă de care avusese parte Atanasie al Alexandriei sub acest raport. Vasile îl tratează totdeauna cu multă reverență, îl consideră «părinte prea iubit de Dumnezeu», considerându-l implicit «părinte duhovnicesc» (πατήρ πνευματικὸς) al său, dar fiind și ierarh al bisericii, îi adresează și epitetul

<sup>6</sup> Saint Basile, *Lettres*, I, scris. nr. 41, p. 98, r. 13.

<sup>7</sup> G. Akropolites, *Χρονική συγγραφή*, în *Georgii Acropolitae Opera*, ed. A. Heisenberg, Leipzig, 1903, p. 4, r. 3.



«prea iubit de Dumnezeu» (θεοφιλέστατος), pe care Sfântul Vasile îl aplică tuturor prelaților bisericii, indiferent dacă aceștia erau episcopi, sau mai mult decât atât. Epitetul avea să rămână aplicat episcopilor în toată istoria bizantină (și post-bizantină), dar pentru demnitățile superioare acesteia urmau să fie aflate alte epitete, precum πανιερώτατος pentru un mitropolit, ori παναγιώτατος pentru patriarh. În veacul al IV-lea ierarhia ecleziastică se afla la primele ei începuturi, fapt care explică și caracterul mai labil al epitetelor utilizate de Vasile cel Mare în acest sens. Spre sfârșitul aceleiași scrisori Sfântul Vasile, deja episcop la momentul respectiv, îi spune direct lui Atanasie «părinte spiritual» al său, în vreme ce diaconul Dorotei, care îndeplinise o misiune ecleziastică la Roma, este considerat «codiacon»<sup>8</sup> al său, nu și «coliturghisitor», poate datorită diferenței de rang ecleziastic, sau acest ultim termen nu era încă prea uzitat la momentul acela, deși îl întâlnim în câteva rânduri în această Corespondență, însă cu referire la episcopi: Eustațiu de Sevasta sau Grigorie de Nyssa<sup>9</sup>.

În ciuda celor două părți din care era compus și care se prefigureau din ce în ce mai mult, Imperiul Roman era în continuare unic, *distinctis tantum sedibus*, formulă ce avea să fie aplicată în evul mediu occidental. Biserica era în schimb dezarticulată și dezmembrată datorită ereziilor, în primul rând din cauza arianismului, susținut până și de împărat în Răsărit. Inspirat de metafora corabiei, pe care o aplică mai mult Bisericii decât imperiului, Vasile observă cu tristețe că în locul unei singure corăbii, cum s-ar fi convenit, situația se prezenta

«ca și cum în același spațiu ar pluti mai multe corăbii purtate și izbite de puterea vânturilor, una împotriva celeilalte, așa încât naufragiul este iminent, atât din pricini exterioare, datorită vânturilor care agită cu putere marea, cât și din tulburarea care-i cuprinde pe navigatorii ce se întâlnesc și se ciocnesc unul de altul»,

situație gravă, dar pentru a cărei redresare era nevoie de un singur cârmaci, dar unul foarte priceput:

«Și ce cârmaci poate fi la înălțimea acestor împrejurări? Cine e oare atât de vrednic de încredere, încât să-L trezească pe Domnul, pentru ca acesta să certe vânturile și marea? Cine altul decât tu, cel care încă din tinerețe ai luat parte la lupta pentru dreapta credință?»<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Saint Basile, *Lettres*, I, scris. nr. 82, p. 185, r. 33.

<sup>9</sup> *Ibidem*, I, scris. nr. 95, p. 208, r. 23, resp. II, scris. nr. 225, p. 21, r. 13-14.

<sup>10</sup> *Ibidem*, I, scris. nr. 82, p. 184-185, r. 19-22.

Remarcăm că noțiunea pe care Yves Courtonne a tradus-o prin «pie-tate», iar Teodor Bodogae prin «dreapta credință» este «εὐσεβεία», echivalentă ca sens cu «ortodoxia», noțiune de asemenea prezentă în Corespondența lui Vasile cel Mare, fie ca atare, fie prin expresii similare, de genul lui «ὀρθῆ πίστις». Cum imperiul era unul, tot una singură se cuvenea să fie și Biserica.

Într-o altă scrisoare, autorul de care ne ocupăm își exprima recunoștința

«față de Dumnezeu și față de împărați, care ne poartă de grijă, atunci când vedem conducerea patriei noastre încredințată unui om care înainte de toate este creștin, mai apoi și drept în modul de manifestare, chiar păzitor strict al legilor după care noi ne ghidăm viața omenească».

Evident că Demostene, guvernatorul de provincie din acel moment și căruia-i este adresată scrisoarea se ocupa de situația materială a supușilor imperiului, dar Sfântul Vasile căuta să-l deprindă și cu analiza chestiunilor eclesiastice, având în vedere că «fratele și coliturghisitorul» său Grigorie de Nyssa era victima unor calomnii, iar pentru dezvinovățire se solicita acum o amânare, motivată prin îmbolnăvirea lui Grigorie, întrucât nici un interes fiscal nu fusese afectat, și nici o chestiune eclesiastică nu era păgubită în acest mod.

«Iar dacă este vorba de o sumă de bani care, chipurile, ar fi fost risipită, aici sunt intendenții banului sacru<sup>11</sup>, pregătiți să dea socoteala oricui va voi (acest lucru), dezvăluind astfel calomnia celor care au cutezat să abuzeze de auzul tău cel sigur»<sup>12</sup>.

Tot pentru respingerea unor acuzații răuvoitoare lansate de unii, conform cărora cu prilejul hirotonirii ca episcop «a lui Grigorie de Nyssa, fratele lui Vasile», s-ar fi comis unele iregularități de ordin canonic, Vasile cel Mare solicită în același context intervenția guvernatorului în această chestiune, îndemnându-l chiar să se familiarizeze cât mai bine cu treburile bisericești, fapt care la rândul său prefigurează și el legătura dintre laicitate și

<sup>11</sup> Adică ținând de resortul finanțelor publice, condus de *comes sacrarum largitionum*, nefiind deci vorba de «încasatorii veniturilor Bisericii», cum găsim în traducerea românească din colecția «Părinți și Scriitori Bisericești» (PSB), 12, Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, Traducere, Introducere, Note și Indici de C. Cornițescu [la *Despre Sfântul Duh*], T. Bodogae [la *Corespondență*], București, 1988, p. 467, care traduce «ἐπὶ χρήματα» prin «bani ai Bisericii», sacralitatea referindu-se aici nu la Biserică, ci la autoritatea imperială aflată atunci într-un proces de continuă sacralizare. Și sub acest aspect era prefigurată Bizanțul de mai târziu.

<sup>12</sup> Saint Basile, *Lettres*, II, Paris, 1961, scris. nr. 225, p 22, r. 26-30.

sacralitate în Bizanț, dintre legea laică (*nomos*) și cea ecleziastică (*kanon*), aflată acum abia la primele ei începuturi.

O dovadă elocventă a existenței reale, nu virtuale, ca mai târziu, a Imperiului Roman, a conștiinței unității acestuia în timp, ca și în spațiu, o reprezintă în această Corespondență apelurile nu tocmai rare pe care Sfântul Vasile le adresează în partea de vest, mult mai liniștită sub raportul manifestărilor eretice, pentru sprijinirea creștinătății răsăritene tulburate și amenințate de arianism. Experiența pozitivă a lui Atanasie al Alexandriei îl determina să aibă mari speranțe în această privință. Adresată episcopilor din Italia și Galia, «celor cu adevărat prea iubiților de Dumnezeu frați și coliturghisitori de aceleași sentimente (ὁμόψυχοι) cu noi», formulă cu care începe textul scrisorii și pe care regretatul Părinte T. Bodogae n-a mai tradus-o, epistola nr. 243 exprima dorința «ca tulburările de la noi să binevoiați a le aduce la cunoștința împăratului care cârmuiește peste partea țărilor voastre» (este vorba de Grațian, 375-383, τῶ κρατοῦντι τῆς καθ' ὑμᾶς ἀρχομένης φανερὰν γενέσθαι διὰ τῆς ὑμετέρας εὐλαβείας)<sup>13</sup>, iar dacă așa ceva ar fi greu de realizat,

«cel puțin să vină atunci de la voi câțiva frați să ne cerceteze și să-i mângâie pe cei îndurerați, văzând în felul acesta cu ochii lor strămtorările din Răsărit, pe care nu le-ar putea aprecia deplin numai din auzite, pentru că nici o descriere nu le-ar putea reda exact»<sup>14</sup>.

Alături de imperiul unic și universal, a cărui prezență este aproape permanent subînțeleasă, mai cu seamă în ce privește credința creștină, deosebirea dintre Răsărit (Ἀνατολή) și Apus (Δύσις) apare în această Corespondență cu și mai multă vigoare. Un sinod ținut la Roma confirma formula niceiană, purtând și semnături ale unor episcopi din partea răsăriteană. O copie a acestui act a fost prezentată unui sinod ținut ulterior la Tyana, pentru a se păstra în cele din urmă chiar în Cezareea Capadociei.

Unitatea Imperiului Roman se transpune în aceste scrisori mai ales prin unitatea și universalitatea Bisericii creștine, în ciuda tulburărilor din partea răsăriteană.

«Deși am fost cuprinși în mijlocul unui ocean de rele, fiind chinuiți și greu încercați de valurile enorme care sunt înălțate deasupra noastră de spiritele perversității, totuși noi rezistăm întru Hristos care ne dă putere, astfel încât nu am slăbit intensitatea zelului pentru Biserică, nici nu ne lăsăm stăpâniți

<sup>13</sup> *Ibidem*, III, Paris, 1966, p. 68-69.

<sup>14</sup> Traducerea lui T. Bodogae, Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, III, București, 1988, pp. 502-503.

de disperare ca într-o furtună în care așteptăm ca valul de deasupra noastră să ne anihileze orice posibilitate de salvare, manifestându-ne în continuare tot zelul de care suntem capabili, bine știind că până și cel înghițit de chit (balenă), prin faptul că n-a disperat în ce privește soarta lui, implorând ajutor de la Domnul, a fost socotit vrednic de mântuire. Astfel și noi, ajunși la ultimul grad al nenorocirilor, nu părăsim speranța în Dumnezeu, ci ne uităm în toate părțile după ajutorul Lui. De aceea ne mai îndreptăm acum privirile și către voi, prea cinstiți frați ai noștri, pe care de multe ori am așteptat să vă faceți apariția în vremea restriștilor noastre. Decepționați însă în privința speranțelor nutrite, ne-am spus în sinea noastră că «L-am așteptat pe cel care să mă miluiască și nu era, pe cel care să mă mângâie și nu l-am aflat»<sup>15</sup>. Căci suferințele noastre sunt atât de mari, încât zvonul privitor la ele a ajuns până la marginile pământului locuit în zilele noastre»<sup>16</sup>.

În continuare, autorul precizează că «războiul eretic» (ὁ αἰρετικὸς πόλεμος) începuse de 13 ani, detaliu care ne ajută să datăm scrisoarea către anul 376-377, care era al 13-lea an al domniei lui Valens, după care ne oferă o descriere mișcătoare a efectelor sale devastatoare pentru adepții simbolului nicean:

«părăsindu-și casele de rugăciune, popoarele se adună în locuri pustii. Spectacolul e jalnic: femeile, bătrânii, copiii și celelalte ființe slabe sufăr sub cerul liber de pe urma ploilor torențiale, a vânturilor și a înghețului iernii, la fel de mult și în timpul verii de la arșița soarelui. Și suportă toate acestea pentru că refuză să devină drojdia cea rea a lui Arie».

Drept urmare, Vasile cere ajutorul apusenilor

«măcar pentru a întinde o mână Bisericilor răsăritene deja îngenunchiate, a trimite oameni pentru a le reaminti recompensele rezervate celor care suferă cu răbdare pentru Hristos. Vocea pe care ne-am obișnuit s-o auzim nu e tot atât de lucrătoare precum e cuvântul străin venit din depărtări ca să aducă mângâiere, mai ales atunci când cei care fac acest lucru sunt printre cei mai buni oameni dintre cei recunoscuți a se afla în harul lui Dumnezeu, căci așa cum renumele vă recomandă tuturor oamenilor, voi ați rămas neatinși în credință, păzind depozitul credinței inviolabil. Din nefericire, nu la fel se prezintă lucrurile la noi, unde am avut oameni care din dorința de mărire și mai ales dintr-o aroganță care desfigurează sufletele creștinilor, au încurajat inovațiile cuvintelor, astfel că Bisericile fiind ruinate, întocmai ca niște vase poroase au primit corupția eretică infiltrată în ele»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Ps. 68, 24.

<sup>16</sup> Saint Basile, *Lettres*, III, scris. nr. 242, pp. 65-66, r. 2-20.

<sup>17</sup> *Ibidem*, III, scris. 242, cap. 3, p. 67, r. 3-18.

În încheierea scrisorii, Vasile îi îndemna pe occidentali să se comporte ca niște medici pentru Bisericile orientale, vindecând partea bolnavă și ungând-o spre dreapta cucernicie pe cea sănătoasă. Aceeași calitate de vindecător al bolilor de care sufereau Bisericile orientale îi fusese acordată de Vasile cel Mare și lui Atanasie al Alexandriei cu vreo cinci ani mai înainte, în scrisoarea nr. 82, redactată pe la sfârșitul anului 371, sau începutul anului următor. Începând prin a-și exprima deznădejdea pentru starea Bisericilor din Răsărit, Sfântul Vasile căpăta din nou curaj

«când mă întorc iarăși și privesc către înțelepciunea Ta (adică a lui Atanasie), gândindu-mă că pe tine te-a rânduit Domnul să fii doctor al bolilor prin care trec Bisericile»<sup>18</sup>.

Adresată «către prea sfinții frați și părinți ai Apusului», scrisoarea nr. 90 a fost compusă la puțin timp după cea de mai sus, adică înainte de Paștele anului 372. Sfântul Atanasie îi trimisese lui Vasile scrisorile ce-i fuseseră expediate de către apuseni, ele reprezentând

«o mărturie a credinței celei sănătoase și o probă a inviolabilei armonii și unități de simțire care domnește la voi, în măsură să-i desemneze ca păstori ce merg pe urmele Părinților, păstorind cu bună știință poporul Domnului».

Optimismul lui Vasile în ce privește starea bună a Bisericilor apasene fusese întărit și de relatările «prea evlaviosului fiu și codiacon Sabinus»<sup>19</sup>, care provenind foarte probabil dintr-o familie romanizată, latino-fonă a Asiei Mici, fusese trimis cu o asemenea misiune religioasă în Occident, lumea de unde Sfântul Vasile se consideră din nou îndreptățit să ceară susținere și consolare,

«Frați preacinstiți, Biserica de aici suferă, cedând în fața loviturilor neîncetate ale vrăjmașilor, ca o corabie în mijlocul mării, greu încercată de valurile potrivnice care o izbesc unul după altul, dacă nu survine o rapidă supraveghere a bunătății Domnului. După cum noi considerăm concordia și unirea voastră reciprocă drept un bun care ne aparține și nouă, tot astfel vă rugăm și pe voi să fiți sensibili, înțelegători la disensiunile noastre și nicidecum, pe motiv că suntem situați la mari distanțe unii de alții, să vă separați de noi, ci tocmai pentru că suntem uniți prin comuniunea cea după Duh, să ne primiți în armonia unui singur trup»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> *Ibidem*, I, scris. nr. 82, p. 184, r. 4-7.

<sup>19</sup> *Ibidem*, I, scris. nr. 90, cap. 1, p. 195, r. 14-15.

<sup>20</sup> *Ibidem*, I, p. 195, r. 21-32.

Nici că se putea o mai caldă, mai actuală și mai frumoasă pledoarie pentru unitatea Bisericilor decât aceasta, așa cum o regăsim formulată în aceste cuvinte ale unui mare Părinte al Bisericii creștine, pe care acesta o dorea unică și universală, ca și imperiul în care ea triumfa.

**2. Elenismul cultural.** Grec de neam și scriitor în limba acestui neam, Sfântul Vasile este un bun cunoscător al antichității grecești, al moștenirii acesteia, la care face unele referiri, destul de rare însă și pornite din năzuința lăuntrică de a evidenția, în chip implicit și cu multă discreție, superioritatea învățaturii creștine. Menționarea lui Homer o singură dată în mod sigur, a poemelor homerice cu alt prilej, nu are decât valoarea alegorică a unui procedeu literar, părinții capadocieni realizând foarte bine însemnătatea culturală a tradiției elenice, în special în privința cunoștințelor profane și a înțelepciunii «din afară», ca și a elocinței.

Moștenire de seamă a antichității clasice, oratoria era încă un apanaj al păgânismului, până în momentul în care elocința unui Grigorie Teologul, prezent și în această Corespondență, ori a unui Ioan «Gură de Aur», a asigurat și în această privință creștinismului un rol de avangardă. Au ajuns până la noi 24 epistole marcând corespondența dintre Sfântul Vasile și retorul păgân Libanios. Unele din ele sunt cu siguranță neautentice, dar în ansamblu ele reprezintă mărturia unui important factor de sensibilitate culturală care-i apropia pe cei doi, în ciuda fundamentalei deosebiri de credință ce-i separa: este vorba de o aceeași nepotolită sete de învățătură și cunoaștere<sup>21</sup>. S-a mai vorbit și despre influența sofisticii târzii asupra părinților capadocieni. Epistola nr. 51 a lui Grigorie Teologul, adresată unui nepot al său, imitând principiile unui oarecare Gorgias din Dialogurile lui Platon, considera drept cea mai bună și mai reușită epistolă pe aceea care

«va putea convinge în același timp atât pe omul simplu, cât și pe cel cult, fără să mai fie nevoie de comentarii. Frumusețea frazei nu o dau nici ornamentul și nici încărcătura podoabei, ci felul în care folosești o sentință, o zicală, o glumă chiar, dar să le știi doza în așa fel încât să nu abuzezi afectând prin grosolanie, prin risipă de vorbe ori prin aluzii prea provocatoare. Cea mai mare frumusețe constă în aceea de a nu te lăuda cu ea»<sup>22</sup>.

Tot Grigorie Teologul a inițiat și prima colecție a impresionantei corespondențe a prietenului său Vasile cel Mare, împreună cu care pusese în

<sup>21</sup> Yv. Courtonne, *Saint Basile et l'Hellénisme*, Paris, 1934; P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971.

<sup>22</sup> PG XXXVII, col. 105 (ap. T. Bodogae, Studiu introductiv la Sf. Vasile cel Mare, *Scrisori*, în PSB, 12, p. 97, n. 11.

circulație și textul primei «Filocalii» (Φιλοκαλία) după scrierile lui Origen, acordând drept de cetate acestei noțiuni, din dorința de a înlocui καλοκάγαθία antică. Această interpretare în spirit creștin a unei laturi din moștenirea antică a fost una reușită, cu urmări durabile până în spiritualitatea creștină a zilelor noastre. Comuniunea dintre cei doi data încă din perioada studiilor la Universitatea din Atena, pentru a se dezvolta considerabil mai pe urmă, în mănăstirile de la Annesi, în Pont, pe malurile râului Iris, unde a fost alcătuită atât menționata Filocalie, cât și Regulile sale de viață monahală<sup>23</sup>. Grigorie de Nyssa, fratele său, avea să remarce mai târziu că revenit de la Atena ca retor și filosof desăvârșit,

«Vasile era extraordinar de umflat de orgoliul pe care i-l inspira această elocință; el disprețuia toate demnitățile, se credea mai presus de cei puternici...»<sup>24</sup>.

Chiar dacă mai târziu el avea să părăsească această atitudine, fiind convins de deșertăciunea condiției omenești și a studiilor profane, Vasile s-a menținut permanent la distanță de poziția rigoristă a acelor părinți ai Bisericii care excludeau cultura antică din formația intelectuală a creștinilor, el susținând o opinie echilibrată și în această privință, recunoscând studiilor profane un rol formativ incipient, o treaptă inițială foarte utilă creștinului autentic, militând însă pentru o preluare critică a bogatei moșteniri «elenice», care trebuia doar folosită, dar nicidecum acceptată ca îndrumător de viață.

Cu acest scop a alcătuit el cunoscutul său «*Cuvânt către tineri asupra felului în care pot avea folos din cărțile păgânilor*»<sup>25</sup>, în care-i îndemna ca primind de la aceia tot ce le poate fi util în viață, să știe și ce trebuia lăsat deoparte din scrierile lor.

«Nu trebuie să-i urmați întru totul pe acești oameni, oriunde-ar voi ei să vă conducă, predându-le cârma gândirii voastre așa cum ați preda-o pe aceea a unei corăbii»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> I. G. Coman, *Personalitatea sfântului Vasile cel Mare. Profil istoric și cultural (330 - 379)*, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa» (cf. *Supra*, n. 1), pp. 24-50, aici pp. 26-28, sau reeditarea din anul 2009, pp. 30-53/54, aici pp. 32-34.

<sup>24</sup> Grigorie de Nyssa, *Vita S. Macrinae*, în PG XLVI, col. 965 C (apud C. C. Pavel, *Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare față de cultura și filosofia antică*, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare. Închinare ...», pp. 312-329, aici p. 315, n. 10, sau reeditarea din 2009, pp. 443-457/458, aici p. 445, n. 10).

<sup>25</sup> Pentru cele două traduceri românești ale acestei scrieri, v. C. C. Pavel în *vol. cit.*, ed. I, 1980, p. 317, n. 15, sau ed. a II-a, 2009, p. 447, n. 15.

<sup>26</sup> Sf. Vasile, *Cuvânt către tineri*, ed. PG XXXI, 2, col. 565 B (ap. C. C. Pavel, *op. cit.*, ed. I, 1980, p. 317).

După această metaforă a corabiei care este atât de prezentă în scrierile lui Vasile, autorul susținea că se poate merge mai departe, la adevărata cunoaștere care este aceea a lui Dumnezeu, scopul vieții creștine fiind mântuirea și dobândirea vieții veșnice.

«Spre această viață ne conduc Sfintele Scripturi, cu tainele lor atât de instructive. Dar vârsta voastră (a tinerilor adică) nu vă îngăduie încă să pătrundeți adâncimea înțelesului lor. Până atunci avem însă alte scrieri mai accesibile, ca niște umbre și oglinzi, cu care ochii sufletului nostru se pot deprinde mai întâi, ..., Trebuie deci să ne servim de poeți, istorici, oratori, de toți cei care pot aduce un folos sufletului nostru»<sup>27</sup>.

În opinia Sfântului Vasile, cunoștințele profane reprezintă doar un stadiu premergător, un fel de propedeutică, pentru asimilarea adevărului credinței creștine, căci pentru a ne deprinde cu lumina orbitoare a acestei credințe, desemnate metaforic prin razele soarelui, este indicat a privi mai întâi reflectarea soarelui în apă. Și Moise s-a apropiat de Dumnezeu numai după ce a cunoscut mai întâi știința Egiptului, iar proorocul Daniel înțelepciunea chaldeilor<sup>28</sup>.

Și în privința Corespondenței lui Vasile cel Mare, Grigorie Teologul scria că:

«totdeauna l-am considerat pe Vasile mai presus de mine, deși el gândea că lucrurile ar sta invers. Din respect pentru adevăr am pus totdeauna scrisorile lui înainte, abia pe locul al doilea lăsându-le să urmeze pe ale mele. Doresc să fim mereu puși unul lângă altul, fără să mă dau drept pildă de cumpătare și de condescendență»<sup>29</sup>.

Pe la anul 360, tânărul ascet Vasile îi reproșa fidelului său amic Olympios generozitatea exagerată pe care acesta o manifesta față de el, într-o scrisoare foarte scurtă, dar plină de sensibilitate și eleganță:

«Câte faci, o, minunatul, alungând sărăcia atât de dragă nouă și mamă a supremei filosofii? Cred că ar trebui să fugi de procesul de expulzare pe care aceasta (sărăcia adică) ți l-ar intenta, dacă ar fi înzestrată cu grai, pe motiv că «eu mi-am ales dinainte să conviețuiesc cu Vasile, care-l admira când al lui Zenon filosoful, care pierzând totul într-un naufragiu n-a rostit nici un cuvânt ignobil, ci doar «bravo, destinule, tu mă determini să îmbrac

<sup>27</sup> *Ibidem*, col. 568 A, cf. C. C. Pavel, *loc. cit.*, ed. I, 1980, p. 317, sau ed. a II-a, 2009, p. 447.

<sup>28</sup> C. C. Pavel, *op. cit.*, p. 317-318 (cu aceeași trimitere la PG XXXI, col. 568 BC)

<sup>29</sup> PG XXXVII, col. 109 (cf. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 97, n. 12).



haina grosieră (a sărăciei)», când al lui Kleanthes, care trăgea apa din puț în schimbul unui salariu din care să poată trăi, dar și să-și poată plăti onorariile dascălilor. Iar pe Diogene n-a conținut niciodată să-l admire, pentru că ținea în mare cinste faptul de a se mulțumi numai cu bunurile pe care i le oferea natura, până acolo încât să arunce și cupa de lut, întrucât învățase de la un copil că se poate bea tot așa de bine apă și din căușul palmelor». Iată deci ce muștrări și imputări ți-ar aduce sora cu care conviețuiesc, sărăcia, alungată cum se găsește acum din casa mea, prin marea ta dărnicie, adăugând chiar și o amenințare de genul: «dacă voi pune din nou mâna pe tine, îți voi demonstra că desfătarea siciliană sau italiotă (sybarită) este de domeniul trecutului»<sup>30</sup>.

Sfântul Vasile cunoaște foarte bine scrierile autorilor păgâni, deși detaliile în care intră nu privesc concepția lor filosofică, ci mai degrabă aspectele formale ținând de arta alcătuirii unui dialog, a unui discurs ori chiar a unei cărți, subliniind necesitatea conciziunii, a clarității și puterii de convingere a ideilor susținute. Printre corespondenții de seamă ai săi se înscrie și Diodor, episcop de Tars după moartea lui Valens, ca și întemeietor al școlii catehetice din Antiohia, unde a învățat și Sf. Ioan Gură de Aur. Pe când era doar preot în Antiohia, Diodor i-a trimis lui Vasile, care ajunsese episcop în Cezareea Capadociei, două lucrări ale sale, care din păcate nu s-au păstrat, dar Vasile îi scria în anul 373 că-i restituia pe prima, mai extinsă și mai stufoasă, reținând-o pe a doua, redactată mai pe scurt, într-un stil sobru și concis, pentru a fi copiată de către un tahigraf, pe care nu-l găsisese încă, datorită crizei din Capadocia, provincie atât de invidiată odinioară sub acest aspect. O considera deci superioară celei dintâi tocmai prin evitarea prolixității,

«întrucât agerimea minții tale știe bine un lucru, că până și filosofii păgâni care au scris dialoguri, ca Aristotel și Teofrast, au intrat imediat în subiect, fiind conștienți că lor le lipsește avântul dialogurilor platoniciene. Or, cu puterea cuvântului său, Platon utilizează concomitent ambele mijloace: combate atât părerile adversarului, dar îl și demască pe acesta, trădând când îndrăzneală sau nerușinare ca Thrasymachos, când sprinteneala gândirii sau ușurința lui Hippias, când lăudăroșenia sau aroganța lui Protagoras. Dacă introduce însă în dialoguri personaje nedeterminate, Platon o face numai spre a urmări claritatea argumentării, fără să mai scoată nimic altceva de la ele în legătură cu tema (tratată). Așa a procedat în *Legile sale*»<sup>31</sup>.

«Filosofii păgâni» din citatul de mai sus sunt redați în originalul grecesc prin sintagma «filosofii din afară» (οἱ ἔξωθεν φιλόσοφοι), care va fi

<sup>30</sup> Saint Basile, *Lettres*, I, scris. nr. 4, p.15, r. 1-17.

<sup>31</sup> *Ibidem*, II, scris. nr. 135, pp. 49-50, r. 20-32.

utilizată în toată perioada bizantină și post-bizantină pentru a-i defini pe filosofi și specialiștii cunoștințelor profane, diferite de «adevărata filozofie» a teologiei care este cunoașterea lui Dumnezeu și inferioare acesteia<sup>32</sup>. Și în această privință Sfântul Vasile se înscrie printre deschizătorii de drumuri. Aceeași constatare își păstrează deplina valabilitate și atunci când e vorba de a defini atitudinea mai mult decât rezervată a teologiei ortodoxe față de orice reflectare filosofică, fapt subliniat și în zilele noastre, atât în lucrările autorilor ortodocși (J. Meyendorff), cât și catolici (J. Gouillard). Pentru ortodoxie, adevărul mântuitor al teologiei creștine, «adevărata filozofie» sau «înțelepciunea cea dinăuntru», a fost totdeauna mai presus de înțelepciunea «din afară» a cunoștințelor profane, indiferent de cât de înalte ar fi acestea. Ca să dăm doar un singur exemplu, istoricul Georgios Pachymeres (1242 - ≈1310) îi reproșa patriarhului unionist Ioan Bekkos (1275-1282) temeritatea de «a măsura marea infinită a teologiei cu o mică bărcuță, mintea ome-nească», tot așa cum ceva mai târziu, patriarhul Philotheos Kokkinos (1353-1354 și 1364-1376) anula opiniile lui Nikephor Gregoras (≈1294 - ≈1361) care, bazându-se pe cunoștințele sale, oricât de avansate vor fi fost ele, dar ținând de «εγκύκλιος παιδεία», deci de calitatea sa de filosof al lucrurilor «din afară», își arogase calitatea de exeget și pentru cele «dumnezeiești și sfinte»<sup>33</sup>, adică pentru cele «dinăuntru»; ori acestea din urmă țin de adevărul revelat al credinței creștine, situat mai presus de rațiunea umană.

Dacă spiritualitatea și ortodoxia Bizanțului s-a menținut până la sfârșitul acestui stat și chiar până astăzi la o distanță apreciabilă față de cultura profană și față de moștenirea filosofică a antichității, pe care a condamnat-o în bloc, evitând să-și arate o oarecare predilecție față de platonism sau aristotelism, există și opinii care consideră că în spatele acestei atitudini oficiale se poate constata o aderență mai mare față de platonism<sup>34</sup>, vădită prin

<sup>32</sup> F. Dölger, *Zur Bedeutung von "philosophos" und "philosophia" in byzantinischer Zeit*, în «Byzanz und die europäische Staatenwelt», Ettal, 1953, pp. 197-208 (reeditare a studiului apărut prima oară în anul 1939).

<sup>33</sup> Cele două exemple se găsesc și în textul nostru, *Isihasmul și criza conștiinței bizantine în sec. al XIV-lea*, din StTeol., ser. III, III, 2007, fasc. 3 (iulie-septembrie), pp. 5-58/61, aici p. 44, n. 116 și p. 57, n. 152.

<sup>34</sup> J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, prima ediție, Paris, 1944; E. von Ivanka, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1966; Idem, *Rolul platonismului și al aristotelismului în dezvoltarea mentalității Orientului și a Occidentului* (în limba maghiară), *Theologia*, Budapesta, 10, 1943, pp. 61-70; Et. Gilson, *Filozofia în evul mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, după reeditarea franceză din 1986, București, Ed. Humanitas, 1995, pp. 66-71, 639-652 et alii. În același sens, se poate adăuga și remarcă lui C. C. Pavel, *op. cit. supra*, n. 24, p. 320, conform căreia dintre toți marii filosofi, «Sf. Vasile este atras mai mult de Platon», completată prin observația aceluiași autor în cadrul unui comentariu făcut la «Hexaëmeron», din care reiese că și în această scriere «influența lui Platon

caracterul mistic și apofatic al teologiei bizantine, diferită de cea demonstrativă a apusenilor, care prin scolastică s-a atașat logicii aristotelice. În «Hexaëmeron», puterea creatoare a lui Dumnezeu înlocuiește acțiunea Demiurgului platonician, iar eternitatea lumii și a materiei, postulată de către filosofia «elenică», este respinsă de cosmologia creștină, pentru care lumea reprezintă creația lui Dumnezeu.

Cunoscător avizat al antichității grecești, față de care manifesta multă considerație, Vasile cel Mare face și în Corespondența sa referiri la Herodot, ca și la poemele homerice, chiar dacă aceste referiri sunt de regulă alegorice. Realizând valoarea culturală a tradiției elenice, atât în ce privea înțelepciunea «din afară», cât și arta elocinței, în două din scrisorile sale Sf. Vasile îi recomanda retorului Libanios o serie de tineri pe care îi prezenta drept «fii duhovnicești» sau spirituali ai săi, deci creștini ca și el, pentru a deprinde arta oratoriei:

«Iată că un alt capadocian îți sosește, fiu (duhovnicesc) al meu și acesta; căci demnitatea în care ne aflăm ne pune în această postură (de a-i adopta), în care ne aflăm acum. Numai de-ar fi și acesta frate bun ca și cel de mai înainte, vrednic deopotrivă de atenție atât din partea mea, în calitate de părinte, cât și din a ta, în calitate de maestru, ..., Tânărul nostru ar fi destul de mulțumit cu faptul de a fi primit printre familiarii tăi chiar înaintea perioadei de verificare. Bine-ar fi să ni-l redai vrednic de așteptările noastre, ca și de reputația ce o ai în ce privește elocința. Cu el mai aduce încă un coleg, de aceeași vârstă și având aceeași aplecare către studiu, de bună naștere și apropiat nouă și acesta, pe care-l considerăm cu nimic mai prejos, chiar dacă în privința averii bănești e posibil să i-o ia înainte cei mai mulți»<sup>35</sup>.

Adresându-se unui monah decăzut, fără a ne oferi alte precizări în ce a constat acest fapt, în scrisoarea nr. 45, a cărei traducere românească a circulat și în mănăstirile noastre către sfârșitul evului mediu, Sfântul Vasile îi reproșează aceluia și faptul că starea lui prezentă aducea mari deservicii întregii comunități creștine în ochii necreștinilor, întrucât «iudeii și păgânii râd de noi în comediile lor»<sup>36</sup>. Constatăm că în acest context păgânii sunt desemnați

---

pare primordială, cu deosebire a dialogului Timaios» (p. 325), ca de altfel și aceea a neoplatonismului, autorul evocând aici fragmente din Plotin, considerații ce confirmă opinia lui Stanislas Giet, *Basile de Césarée, Homélie sur l'Hexaëmeron*, texte grec, introduction et traduction de St. Giet, Paris, 1968, Sources chrétiennes (SC), pp. 58-60, care situa lucrarea în cauză pe linia dialogului platonice (cf. C. C. Pavel, *op. cit.*, p. 325).

<sup>35</sup> Saint Basile, *Lettres*, III, scris. Nr. 337, pp. 204-205 (= traducerea lui T. Bodogae, *op. cit. supra*, n. 11, p. 606).

<sup>36</sup> «Căci tu ai discreditat fala fecioriei, ți-ai bătut joc de votul înțelepciunii, iar noi am ajuns la trista soartă a prizonierilor, peripețiile noastre sunt puse în scenă de iudei și

prin «Ἕλληνες», adică «elini», noțiune prin care bizantinii și-au desemnat în toată istoria lor strămoșii antici «ομογλωττοι», adică vorbitori de aceeași limbă ca și ei, dar păgâni. Creștinarea le-a adus foarte repede această alienare, adică distanțarea de condiția «elenică», asumându-și în consecință ipostaza de «romani», mai precis de «romei». În veacul al VI-lea, fenomenul era deja încheiat. Un argument convingător în acest sens este oferit de scrierea «Ἀνεκδοτα», adică «Istoria secretă», în care ni se relatează persecuțiile la care erau supuși păgânii în vremea lui Iustinian I:

«Apoi i-a prigonit și pe așa-zișii elini; i-a chinuit trupește și le-a furat averile bănești. Câți dintre aceștia au hotărât să-și schimbe numele și să-și spună creștini, dar numai de ochii lumii, pentru a scăpa de nenorocirile de față, la puțin timp după aceea au fost însă prinși în flagrant aproape cu toții cu prilejul jertfelor, închinărilor la idoli sau altor fapte ticăloase. Iar cât privește pe cele săvârșite împotriva creștinilor, acestea vor fi relatate de mine puțin mai încolo»<sup>37</sup>.

Această viziune, care-i înstrăina pe grecii antici de «romeii» bizantini creștini, în ciuda faptului că aceștia din urmă vorbeau aceeași limbă cu cei dintâi, avea să se mențină în toată istoria bizantină și chiar în perioada post-bizantină de către grecoitatea ortodoxă până în ajunul epocii moderne, care readuce elenismul înaintea «romeității». *Sf. Vasile poate fi considerat drept una din primele mărturii ale ruperii grecoității creștine de elenitatea păgână*. Spre a nu exista nici un dubiu în această privință, revenim la scrisoarea nr. 45, la sfârșitul căreia Sf. Vasile își avertiza interlocutorul cu următoarele cuvinte:

«Îndreaptă-ți privirile către ziua sfârșitului, cea atât de apropiată de viața noastră, înțelege cum au ajuns de pe acum fiii lui Israel și păgânii să fie aduși spre venerarea ce se cuvine lui Dumnezeu (θεοσέβεια) și nu-l renege în chip definitiv pe Mântuitorul lumii»<sup>38</sup>.

Observăm că și aici păgânii sunt desemnați ca «elini» (Ἕλληνες), indiciu evident că se operase deja clivajul dintre păgânii de odinioară și creștinii de acum, care manifestau «Theosebeia». Chiar și în vremea Paleologilor, când se găseau deja angajați parțial pe calea de asimilare a antichității

păgâni (Ἕλληνες)» (Saint Basile, *Lettres*, I, p. 114, r. 15-18; în citatul din text, am urmat traducerea lui T. Bodogae, *op. cit.*, p. 202).

<sup>37</sup> Procopius din Caesarea, *Istoria secretă*, ed. critică, traducere și introducere de H. Mihăescu (a cărui traducere am urmat-o îndeaproape în citatul din text), București, Ed. Academiei, 1972, 11, 31-33, pp. 104-105.

<sup>38</sup> Saint Basile, *Lettres*, I, p. 115, r. 33-37, sau T. Bodogae, *op. cit.*, p. 203.

elenice, bizantinii se defineau prin «noi, cei dreptcredincioși» (ἡμεῖς, οἱ εὐσεβεῖς)<sup>39</sup>.

În scrisoarea nr. 14, adresată lui Grigorie Teologul, Sf. Vasile descria peisajul pitoresc al zonei din Pont în care se dedicase vieții monastice evocând pemele homerice:

«E vorba de un munte înalt, acoperit de o pădure deasă, udată de ape răcitoare și limpezi în partea dinspre miazănoapte. La picioarele ei se întinde o câmpie înclinată, permanent îngrășată de apele care coboară din munte. O altă pădure, care a crescut de la sine în jurul acestei câmpii, alcătuită din arbori diverși, de toate categoriile, îi servește drept loc de incintă; astfel încât până și insula lui Calypso, pe care Homer pare s-o fi admirat mai mult decât pe toate celelalte, e mică în comparație cu aceasta»<sup>40</sup>.

În alt loc făcea referiri la regele Alkinous al feacilor, la menade, ca și la un episod din viața lui Solon, ajuns altminteri și la noi, datorită «*Vieților paralele*» ale lui Plutarh<sup>41</sup>.

Foarte interesantă, chiar actuală este și fabula esopiană privitoare la lup și miel, care avea să-l inspire și pe Lafontaine în secolul al XVII-lea. Cunoscând foarte bine semnificația biblică a celor două animale, Sfântul Vasile se vede reprezentat prin miel, iar pe adversarii săi prin lup:

«Mi s-a părut deci că ei procedează întocmai ca în fabula lui Esop, acești oameni care au prins ură pe noi fără vreun motiv. Fabulistul acesta l-a făcut deci pe lup să profereze anumite acuzații contra mielului, lupului fiindu-i evident rușine să apară că-l ucide fără motiv întemeiat pe cel care niciodată nu-i făcuse vreun rău; dar, cu toate că mielul a năruit cu ușurință toate acuzațiile ce-i erau aduse în mod calomnios, lupul nu și-a potolit în nici un chip pornirea și, dacă a fost învins prin forța dreptului, a biruit în schimb prin dinții săi. Tot așa și cei care și-au pus toate puterile în serviciul urii ce-o nutresc împotriva noastră, ca și cum aceasta ar fi o cauză nobilă, rușinați desigur la gândul că vor apărea că urăsc fără vreun motiv întemeiat, nascocesc împotriva noastră tot felul de acuzații, fără a și-o duce pe niciuna până la capăt, ci la un moment dat fac caz de una, apoi de alta, pentru ca în final să indice alt motiv al urii împotriva noastră. Căci răutatea nu se oprește asupra niciunui lucru la aceștia, iar când sunt veștejiți în privința unei acuzații, se atașează de o alta, apoi recurg din nou la o alta și chiar dacă toate acuzațiile lor sunt demontate, totuși ei nu renunță la ura lor. Ne

<sup>39</sup> St. Runciman, *Byzantine and Hellene in fourteenth Century*, Tomos Harnepoulou, Thessalonice, 1952.

<sup>40</sup> Saint Basile, *Lettres*, I, p. 43, cap. 2, r. 1-8.

<sup>41</sup> *Ibidem*, scris. nr. 74, pp. 173 și 176.

acuză că adorăm trei dumnezei, împuiază urechile celor mulți <cu minciuna lor>, fără a înceta să acrediteze ca adevărată calomnia lor diavolească. Dar adevărul luptă la una cu noi»<sup>42</sup>.

În sfârșit, Libanius n-ar fi făcut paradă de atâtea cunoștințe homerice și mitologice într-una din scrisorile pe care i le adresa Sfântului Vasile, dacă nu l-ar fi știut drept cunoscător avizat al acestui domeniu<sup>43</sup>.

Cunoscător și prețuitor al antichității elenice, a cărei creație culturală era recunoscută și recomandată de către Sfântul Vasile tinerilor pentru rolul formativ și instructiv pe care aceasta-l putea juca în definirea profilului spiritual de buni creștini al acestora, marele părinte al Bisericii răsăritene a subliniat totodată caracterul limitat al acestei creații culturale, atunci când e comparată cu «minunata lumină a adevărului Evangheliei» (τὸ θαυμαστὸν φῶς τῆς ἀληθείας τοῦ Εὐαγγελίου). În această privință, afirmațiile sale sunt identice cu cele susținute de Grigorie Palama în secolul al XIV-lea, adică o mie de ani mai târziu<sup>44</sup>. După ce recunoscuse valoarea și însemnătatea studiilor profane pentru creștini, Vasile cel Mare formula aprecieri deosebit de restrictive în această privință, într-o scrisoare adresată lui Eustațiu de Sevasta în anul 375, afirmând că în tinerețe-și irosise prea mult timp cu studiile profane, cu acea înțelepciune declarată «nebună» de către Sf. Scriptură:

«După ce mi-am cheltuit mulți ani din viață cu lucruri deșarte și întreaga tinerețe mi-am irosit-o cu truda zadarnică de a dobândi învățăturile înțelepciunii (lumești), taxate de Dumnezeu drept nebună, trezindu-mă, în sfârșit, ca dintr-un somn adânc, mi-am îndreptat privirea spre minunata lumină a adevărului Evangheliei și mi-am dat seama de zădărnicia înțelepciunii prinților acestui veac și a măririlor lor trecătoare, mi-am deplâns amarnic lamentabila mea viață, rugându-mă (la Cel de Sus) să-mi fie hărăzită o bună îndrumare spre însușirea învățăturilor credinței celei adevărate»<sup>45</sup>.

Stăruind a merge pe această cale, autorul nostru a făcut cunoștință cu viața monastică, înfloritoare pe atunci în Alexandria și celelalte ținuturi ale Egiptului, în Palestina, Celesiria și Mesopotamia, aderând fără rezerve la acest mod de viață, mai ales «văzându-i pe unii și în patrie la noi cum se zelean să urmeze pilda acelor»<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> *Ibidem*, II, scris. nr. 189, cap. 2, p. 133, r. 1-22.

<sup>43</sup> *Ibidem*, III, scris. nr. 345, pp. 211-212.

<sup>44</sup> G. Schiro, *Gregorio Palama e la scienza profana*, «Le Millenaire du Mont Athos, 963-1963», II, Veneția-Chevetogne, 1964, pp. 81-96.

<sup>45</sup> Saint Basile, *Lettres*, II, scris. nr. 223, cap. 2, r. 1-10, p. 10. Am urmat îndeaproape traducerea lui T. Bodogae, *op. cit.*, pp. 457-458.

<sup>46</sup> Saint Basile, *Lettres*, scris. nr. 223, cap. 3, r. 1-2, p. 11 (= T. Bodogae, *op. cit.*, p. 458).

Ajungem astfel la două adevăruri fundamentale ale ortodoxiei bizantine care sunt prefigurate de Sfântul Vasile, anume supremația Sfintei Scripturi asupra studiilor profane, ca și a vieții monahale asupra celei duse de creștinii obișnuți. Dar cu aceste aspecte am depășit elenismul cultural, ajungând la ortodoxie ca următoarea componentă a civilizației bizantine, așa cum se prefigurează aceasta în Corespondența lui Vasile cel Mare.

**3. Ortodoxia religioasă.** Vasile cel Mare s-a aflat în corespondență cu personalități de seamă ale timpului său, atât politice, cât și religioase, cum ar fi guvernatori sau prefecti de provincii, prefecti ai orașelor, perceptori de impozite, episcopi, chiar cu Sf. Atanasie al Alexandriei, mai puțin însă cu împărați, cei din vremea sa în mare majoritate arieni, iar Iulian chiar apostat al credinței creștine. De aceea și corespondența lui Vasile cu acesta nu e scutită de suspiciuni din partea criticii istorice. Iovian, singurul ortodox, a domnit prea puțin timp ca să poată intra în atenție. Această situație poate explica de ce imperiul apare atât de rar în chip explicit, mai mult implicit, în corespondența sa. Biserica este în schimb omniprezentă, fiind una singură și unică, întocmai ca și imperiul, fiind chiar «mama tuturor» creștinilor<sup>47</sup>. Formula aceasta s-a aplicat Bisericii bizantine și patriarhiei ecumenice nu numai în perioada bizantină, ci și în cea postbizantină, dar credem că ea a apărut mai târziu, veacul al IV-lea fiind prea timpuriu pentru așa ceva, iar Constantinopolul fiind și el aproape inexistent, ca de altfel și scaunul ierarhic de aici, în corespondența lui Vasile cel Mare.

Scrisoarea nr. 41, în care apare formula de mai sus, constituie răspunsul lui Vasile la cea anterioară, pe care i-o adresase împăratul Iulian și unde era subliniat imperativul ca toți să se supună împăratului romanilor, desemnat prin «βασιλεὺς Ῥωμαίων», sintagmă care s-a încetățenit de asemenea mai târziu. Prezența ei întărește de asemenea îndoielile referitoare la autenticitatea celor două scrisori. Considerăm puțin probabil ca Sfântul Vasile să fi utilizat termenul mai târziu de «basileus» pentru împărat, fără a fi efectuat o verificare exhaustivă în acest sens, lucru care ar solicita o serioasă investiție de timp. Dispunem însă de un indiciu serios în acest sens: referindu-se la împăratul din Apus, autorul nostru nu-i spune «basileus», ci «ὁ κρατῶν»<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> De fapt «mama hrănitore a tuturor» (πάντων μητὴρ τῶν ἁγίων) creștinilor (Saint Basile, *Lettres*, I, scris. nr. 41, către împăratul Iulian, p. 96, r. 11), sintagmă care dacă are caracterul unui «hapax» pentru întreaga corespondență a lui Vasile, cum suntem tentați să credem, faptul se constituie ca un nou argument în favoarea contestării autenticității unui schimb de scrisori între Sf. Vasile și împăratul Iulian.

<sup>48</sup> *Ibidem*, III, scris. nr. 243, cap. 1, r. 20, p. 68. Este vorba de Grațian (375-383).

Sfântul Vasile cunoaște noțiunea de ortodoxie și o utilizează – este drept că nu foarte des – acordându-i aceeași accepțiune ca și noi, rămasă în linii mari neschimbată până astăzi, când este, evident, mult mai precisă și mai bogată în conținut. Susținător statornic al Sfântului Meletie de Antiohia, care a suferit și un exil din cauza opoziției sale față de arianism, fiind adăpostit în satul Gitasa din apropiere de Samosata, Sfântul Vasile a întreținut și corespondență cu el. Întrucât adepții lui Eustațiu de Sevasta răspândiseră zvonul că și Vasile ar fi îmbrățișat doctrina lui Apolinarie din Laodiceea Siriei, sfântul ierarh combătea acest zvon în scrisoarea nr. 129, adresată lui Meletie la sfârșitul anului 373 sau începutul anului următor. Și în această scrisoare împăratul, Valens de această dată, este nu «basileus», ci «cârmuitor» (*ho kratôn*)<sup>49</sup>.

O temă importantă de discuție era primirea ereticilor în comuniune cu ortodoxii. Ca să se dezvinovățească mai bine de acuzațiile pe care i le aduceau adversarii săi, mai ales arienii, Sfântul Vasile miza foarte mult pe intervenția creștinătății apusene în disputele acerbe din partea răsăriteană, prevenindu-i pe creștinii din apus

«să nu fie primiți în chip pripit în comuniune cei care merg acolo din Răsărit, ci numai cei pe care îi aleg și-i recunosc de la început fiecare dintre părți, iar pe ceilalți să-i primească numai pe temelul mărturiei comunităților, și să nu se alăture cu oricine scrie o formulă de credință drept justificare ostentativă a ortodoxiei lui (ἐπι προφάσει δὲ τῆς ὀρθοδοξίας προστίθεσθαι<sup>50</sup>), ... , Deci pentru ca erezia să nu prindă și mai multe aripi, întrucât cei care sunt în dezacord între ei își opun în chip reciproc scrisorile pe care și le trimit, Occidentalii trebuie rugați ca primirea în comuniune a celor care se prezintă la ei să se facă cu aceeași grijă ca și a celor pentru care se întocmesc documentele în scris, după rânduiala Bisericii».

Din fragmentul anterior se evidențiază un adevăr de o însemnătate deosebită, care are valabilitate pentru întreaga istorie bizantină. De-a lungul numeroaselor disensiuni care au însoțit această istorie, toate părțile aflate într-o dispută de o mai mică sau mai mare dimensiune își afixau în chip invariabil propria ortodoxie, contrapunând-o implicit opiniei considerate de ei eronate, chiar eretice, a adversarilor. În cazul de față înșiși unii episcopi manifestau divergențe doctrinare, mânați nu numai de interpretările diferite pe care le dădeau uneori chestiunilor de credință, ci și de diverse patimi omenești ca invidia, orgoliul ș.a., care n-au scutit nici măcar Biserica primară, astfel încât nici părinți din cei mai de seamă ai acesteia n-au fost scutiți

<sup>49</sup> *Ibidem*, II, p. 41, cap. 2, r. 3.

<sup>50</sup> Saint Basile, *Lettres*, II, scris. nr. 129, p. II, scris. nr. 129, p. 41, r. 18-19.



de acuzații nedrepte. Nici Sfântul Vasile nu a scăpat de acestea. Cei mai dezorientați în aceste situații erau credincioșii de rând, «bătuți de vântul atâtor păreri diferite»<sup>51</sup>. Se pare că atitudinea lui Vasile era în asemenea situații mai moderată decât a altora, ea fiind izvorâtă din convingerea că partea covârșitoare a provinciilor Imperiului aveau la dogma niceană: chiar dacă unul sau două cazuri izolate nu urmau calea cea dreaptă spre adevăr (μη ορθοδοῦντες πρὸς τὴν ἀλήθειαν), trebuia avută în vedere mulțimea episcopilor de pe tot pământul care se aflau în comuniune cu Sfântul Vasile, autorul dând aici ca exemplu aproape toate provinciile Imperiului Roman de atunci, atât din Răsărit, cât și din Apus (Pisidia, Lycaonia, Isauria, cele două Frigii, Armenia în partea învecinată cu el «în părțile Capadociei», Macedonia, Ahaia, Illyria, Galia, Spania, Italia, Sicilia, Africa, partea sănătoasă a Egiptului, cât mai rămăsese din Siria), fiind toți animați de aceleași sentimente și gândind același lucru (σύμψηχοι πάντες εσμέν, τὸ ἔν φρονοῦντες), «astfel încât cel care fuge de comuniunea cu noi, să nu vă rămână ascuns sensul exact al acestui fapt, acela se rupe de întreaga Biserică»<sup>52</sup>. Între cei cu care Vasile s-a aflat în conflict a fost și ruda sa Atarbios sau Atarvios, pe care în scrisoarea nr. 126 îl acuză de «înnoire» (καινοτομουμένων τινῶν καὶ λαλουμένων παρὰ σοῦ ὑπεναντίως τῆ ὑγαινοῦση διδασκαλία) în materie de credință, fapt echivalent cu «reînnoirea vechii erezii a dușmanului Bisericii Sabelie» (ἀνανεωθεῖσης τῆς παλαιᾶς τοῦ ἐχθροῦ τῆς Ἐκκλησίας Σαβελλίου αἰρέσεως)<sup>53</sup>.

Ortodoxia era prin urmare opusă înnoirilor sau inovațiilor în materie de dogmă religioasă, trăsătură care cu trecerea timpului avea să marcheze o fidelitate nestrămutată față de tradiție (παραδοσις). Pentru perioada lui Vasile cel Mare este însă prea devreme să vorbim de așa ceva. După veacul al IX-lea, faptul avea să devină însă un loc comun al literaturii bizantine, fie teologice, fie istorice.

O altă trăsătură, accentuată și aceasta cu trecerea timpului, se referă la strânsa legătură dintre ortodoxie și majoritatea, chiar totalitatea masei de credincioși, trăsătură care în timp avea să consolideze doctrina politică a unanimității factorilor constituționali, moștenită și aceasta în mare măsură din Roma antică. Pe seama acestei moșteniri este de pus opoziția dintre condiția de particular, adică de persoană care nu deține o funcție publică în

<sup>51</sup> I. G. Coman, *Sf. Vasile cel Mare și Atarbios, sau între calomnie și onestitate, ignoranță și discernământ, izolare și ecumenicitate*, în «Sf. Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani», București, 2009, pp. 635-640/641, aici p. 637 (reeditare a studiului apărut pentru prima oară în MitrBan, 1983, fasc. 9-10, pp. 550-555).

<sup>52</sup> Saint Basile, *Lettres*, II, scris. nr. 204, & 7, p. 179, r. 2- p.180, r. 15 (cf. I. G. Coman, op. cit., București, 2009, pp. 639-640).

<sup>53</sup> Saint Basile, *Lettres*, II, scris. nr. 126, p. 35, r. 19-36, r. 26.

stat, și orice funcționar al acestuia, ajungând până la dregători ori marii demnitari ai acestuia, inclusiv împăratul.

«Căci după cum nouă ni se pare penibil să vorbim împăratului, noi, care suntem niște particulari, cu atât mai penibil îți va deveni ție faptul de a te întreține la vorbă cu Dumnezeu. Căci cine va putea fi găsit spre a servi drept mijlocitor (μεσίτης) între Dumnezeu și oameni?<sup>54</sup>»

Deși Vasile cel Mare poate fi trecut între întemeietorii cultului sfinților în Biserica creștină, nu am găsit în Corespondența sa termenul de «μεσίτης» cu sensul care definește rolul pe care în mod tradițional Bisericile sacramentale (ortodoxă și romano-catolică) l-au acordat în evul mediu și-l rezervă și astăzi sfinților, acela de «mijlocitori» între oameni și Dumnezeu. Faptul că nu întâlnim noțiunea respectivă cu această conotație la Vasile cel Mare, dar o găsim în citatul de mai sus, provenit din partea finală a scrisorii nr. 41, atribuită autorului și avându-l ca destinatar pe însuși împăratul Iulian, dovedește odată mai mult caracterul neautentic al acestei scrisori, pe care trebuie s-o plasăm definitiv printre creațiile apocrife ulterioare, pe care lumea bizantină le-a pus pe seama acestei personalități, trecând-o printre purtătorii cei mai autorizați ai mesajului ei spiritual. Din observațiile noastre, noțiunea de «μεσεία» are un sens mult mai concret în această Corespondență, fiind pusă în legătură cu misiuni reale de mediere, sau cu atribuții ce revin dregătorilor statului<sup>55</sup>.

Referitor la opoziția dintre ἴδιον și κοινόν, care avea să facă o veritabilă carieră în istoria bizantină, Vasile afirmă, spre exemplu, că

«se cuvine să existe o deosebire între formulele cu care te adresezi unor demnitari (ἀρχοντες) și cele folosite când discuți cu persoane particulare (ἰδιῶται). Căci nu trebuie să abordăm în același mod un medic și orice om la întâmplare, deci cu atât mai mult un dregător și un particular, fiind necesar ca în interesul nostru să experimentăm de la unul arta, iar de la celălalt să ne bucurăm de puterea lui»<sup>56</sup>.

În scrisoarea următoare, manifestându-și opoziția față de practica jurămintelor, atitudine pentru care Biserica ortodoxă a militat până la sfârșitul Bizanțului, autorul afirmă că

«nu contenim să protestăm atât în toate întrunirile publice cât și în particular, în întrevederi, să discutăm despre același subiect, anume ca la

<sup>54</sup> *Ibidem*, I, scris. nr. 41, p. 98, r. 13-15.

<sup>55</sup> *Ibidem*, I, p. 185, r. 44, sau p. 191, scris. nr. 81, r. 1.

<sup>56</sup> *Ibidem*, I, scris. nr. 84, adresată unui guvernator, probabil al Cappadociei, p. 187, r. 11-16.

percepția impozitelor publice (ἐπὶ τοῖς δημοσίοις τελεσμοσι), perceptorii (ἀπαιτηταί) să nu pretindă jurăminte din partea agricultorilor (ἀγροῖκοι)»<sup>57</sup>.

Deși nu o utilizează foarte des, Sfântul Vasile cunoaște noțiunea de «dreaptă credință» (ὀρθοδοξία), pe care o și pune în antiteză cu «reaua credință» (κακοδοξία), impietatea ori «erezia perversă și rătăcitoare de popor» a lui Arie. A fost remarcată în această privință valoarea scrisorii nr. 90, adresată ca o circulară episcopilor apuseni, prin intermediul diaconului Sabinus, care mai ducea în Apus și scrisorile nr. 91-92, adresate episcopului Valerian al Illyricului, respectiv episcopilor din Italia și Galia. Bazat pe informațiile oferite de scrisorile «prea cinstitului nostru părinte episcop» «Atanasie al Alexandriei» cu privire la dreapta atitudine și comportare (ὀρθότης) a acestora și considerându-le o «mărturie a credinței sănătoase, a unității voastre nealterate de cugetare și de simțire», autorul prezenta în același context situația mult mai grea a Bisericii în părțile răsăritene:

«Dogmele Părinților sunt disprețuite, predaniile apostolice nerespectate, în timp ce găselnițele de noutăți ale oamenilor obțin drept de cetate în Biserică; deci oamenii tehnologhiesc, adică discută mai mult despre meserie, decât theologhiesc (despre Dumnezeu). Înțelepciunea lumii deține primatul (τὰ πρῶτεία), respingând slava Crucii. Păstorii de suflete sunt alungați, fiind aduși în locul lor lupi răpitori, care risipesc turma lui Hristos. Casele de rugăciune (οἴκοι εὐκτῆριοι) sunt părăsite de cei ce se adunau aici, iar pustiurile sunt pline de oameni care plâng, ... Dacă prin urmare există o consolare în dragoste, o comuniune în Duh ori milă interioară și îndurare, puneți-vă în mișcare în sprijinul nostru. Înarmați-vă cu zel pentru adevărata pietate (*eusebeia*), eliberați-ne din această furtună. Să fie spusă și de către voi cu mare îndrăzneală (*παρρησία*) acea bună predică (*κήρυγμα*) a Părinților, aceea care să năruie erezia odioasă a lui Arie, zidind pe de altă parte Bisericile întru învățătura cea sănătoasă prin care Fiul este mărturisit de o ființă (ὁμοούσιος) cu Tatăl, iar Duhul Sfânt, bucurându-se de o cinstire egală, este socotit și adorat la una cu Ei. Astfel încât libertatea de cuvânt întru rostirea adevărului (*tēs alētheias parrhēsia*), pe care Domnul vi-a dat-o vouă, precum și slava întru mărturisirea dumnezeieștii și mântuitoarei Treimi, să ne fie acordate și nouă, prin rugăciunile și concursul vostru (διὰ τῶν ὑμετέρων εὐχῶν καὶ τῆς συνεργίας ὑμῶν χαρίσεται). De altfel codiaconul (Sabinus) de care am mai vorbit vă va mai expune odată, punct cu punct, aceste lucruri, întru dragostea voastră. Și pentru toate câte au fost săvârșite în chip canonic prin meritul vostru noi ne-am dat consimțământul, aderând întru totul la zelul vostru apostolic pentru dreapta credință (*orthodoxia*)»<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> *Ibidem*, I, scris. nr. 85, p. 189, r. 1-4.

<sup>58</sup> *Ibidem*, I, scris. nr. 90, pp. 194-196.

Deși nu sunt singurele adresate episcopilor apuseni, epistolele 90, 91 și 92 pot fi considerate pe drept cuvânt cele mai cuprinzătoare în privința raporturilor dintre creștinii aflați în cele două părți mari ale Imperiului Roman, înainte de oficializarea separării celor două părți, ca și înainte de domnia lui Teodosie cel Mare, care marca și pe plan religios victoria ortodoxiei niceene, moment pe care Vasile cel Mare nu l-a mai apucat. Originar din părțile apusene extreme ale Imperiului Roman, Teodosie I avea să împlinească cel mai bine speranțele pe care Sfântul Vasile și le pusese în ajutorul occidental pe parcursul luptei sale antiariene.

Prin cele trei scrisori consecutive menționate, el se adresa întregii ierarhii religioase a părții apusene, vizate în totalitatea ei în prima din aceste scrisori, la care ne-am referit imediat mai sus și care pare a fi fost înmănată și papei Damasus (366-384). Având în vedere cele patru prefecturi sau tetraarhii în care Dioclețian împărțise Imperiul (Orient, Illyricum, Italia și Galia), observăm că Sfântul Vasile, originar din Orient, se adresa deci tuturor episcopilor din celelalte trei prefecturi prin prima epistolă, apoi lui Valerian al Illyricului, care-și avea reședința la Aquileia, în nord-estul extrem al Italiei, prin scrisoarea a doua, pentru ca prin ultima din acestea să-i aibă în vedere pe episcopii din Italia și Galia, considerați «frați coliturghisitori, prea iubiți de Dumnezeu, prea sfinți și uniți întru același cuget» (ἀδελφοὶ συλλειτουργοὶ, θεοφιλέστατοι, ὁσιώτατοι καὶ ὁμόψυχοι)<sup>59</sup> cu ortodocșii din partea răsăriteană. Dacă noțiunea de «ortodoxie» este destul de rară în această Corespondență, mult mai des avem a face cu exprimări perifrastice ale ei, precum *eusebeia*, *theosebeia* (opuse celei de *dyssebeia*), *homodoxoi*, *homopsychoi*, *homonoountes*, *orthē pistis* fiind însă sintagma cel mai frecvent întâlnită aici, ca de altfel și în ansamblul Corespondenței.

Adresându-se «prea cinștiilor frați» ai Bisericii din Italia și Galia, cu solicitarea de a interveni mai rapid și mai eficient în sprijinul celor aflați în «comuniune spirituală» (*homopsychoi*) cu ei, adică de partea ortodocșilor din partea răsăriteană, autorul nostru remarca faptul că în conflictul religios din această parte adepții ambelor tabere pretindeau fiecare că urmăresc «apărarea ortodoxiei» (ἡ ἐκδίκησις τῆς ὀρθοδοξίας). Alții, pentru a evita dovedirea relelor comise de ei, îndemneau populațiile la o surdă rivalitate, pentru a-și masca nelegiuirile în spatele «relelor comune» (κοινὸν κακόν). «Astfel încât acest război este implacabil, întrucât cei care au comis rele au teamă de pacea comună (κοινὴ εἰρήνη), pe care o bănuiesc a fi în măsură să le dea în vileag faptele reprobabile comise de ei»<sup>60</sup>. Nu odată este pusă din nou în antiteză, în același context, impietatea ereziei ariene cu pietatea sau

<sup>59</sup> *Ibidem*, I, scris. nr. 92, p. 198, r. 1-2.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 201, r. 31-34.

dreapta învățătură creștină, al cărei triumf e din nou dorit spre finalul epistolei,

«astfel încât cei care mărturisesc credința apostolică, ..., să se supună autorității Bisericii, pentru ca trupul lui Hristos să fie desăvârșit și readus într-o deplină integritate tuturor mădulelor (Bisericii), și să lăudăm nu numai bunurile existente la alții – ceea ce și facem acum – dar mai ales să vedem cum Bisericile noastre și-au redobândit vechea glorie a drepte credințe (*orthodoxia*)»<sup>61</sup>.

O altă constatare importantă, care nu poate scăpa atenției noastre este și prezența sintagmei de «Biserică universală» sau catolică (καθολικὴ Ἐκκλησία) în această Corespondență, care împărtășește aceeași «dreaptă credință» ca și marea majoritate a creștinilor de atunci, adică în același sens pe care limbajul documentelor oficiale începând mai ales din vremea lui Teodosie cel Mare avea să-l consacre și împământenescă definitiv pentru Biserica Imperiului. Pentru Vasile cel Mare, ca și pentru contemporani ori pentru posteritatea sa, noțiunile de «ortodoxie» și «catolicism» sunt echivalente pe planul credinței, ruptura dintre ele producându-se mult mai târziu, în primul rând sub raport instituțional. Dacă în zilele noastre adjectivul «romano-catolic» definește Biserica apuseană aflată sub conducerea papalității, avându-și centrul la Roma, iar cel de «ortodox» Bisericile răsăritene din estul și sud-estul Europei, în mare măsură patriarhii autocefale aflate în comuniune cu patriarhia ecumenică de la Constantinopol, pe plan teologic ambele epitetes se aplică Bisericii universale, în totalitatea formelor de organizare și manifestare ale acesteia. Așa se face că în Cronicile papilor de la Avignon, ca să luăm un exemplu din chiar perioada de maximă intoleranță în raporturile reciproce bizantino-occidentale, Biserica apuseană își afirmă la tot pasul calitatea de apărătoare și promotoare consecventă a propriei credințe, pe care o denușește *orthodoxa fides*, în vreme ce orice Biserică ortodoxă afirmă până astăzi în «Crezul» ei, credința «întru una sfântă, sobornicească (sau «catolicească» în alte variante) și apostolească Biserică», întrucât atributul de «catolic», după cum subliniază și autorii ortodocși, «aparține în-tregii Biserici a lui Hristos, nu numai Bisericii Apusene»<sup>62</sup>.

Citind Corespondența lui Vasile cel Mare, percepem nu numai modalitățile concrete prin care se prefigurează Bizanțul de mai târziu, anticipând totodată și o serie de capitole fundamentale ale istoriei bizantine de

<sup>61</sup> *Ibidem*, I, p. 202, r. 33- p. 203, r. 40.

<sup>62</sup> N. Petrescu, *Scrisori ale Sfântului Vasile cel Mare, documente ale strădaniei sale pentru păstrarea și apărarea unității drepte credințe*, BORom., anul 100, 1982, 7-8, pp. 650-662, aici p. 661.

mai târziu. Unul dintre acestea privește raporturile cu lumea apuseană. Sfâșiat de erezii, schisme și diverse alte rivalități (παρασυναγωγαι<sup>63</sup>), expuse pe larg în scrisoarea nr. 188, Răsăritul bizantin avea să solicite în mai multe rânduri și pe mai multe planuri ajutor în Apus. Pe plan religios, e foarte probabil ca prima sa solicitare în acest sens să se înregistreze chiar acum, prin gura lui Vasile cel Mare. El avea aici cu siguranță în vedere experiența lui Atanasie la Alexandria, scăpând însă din atenție detaliul că acesta din urmă se deplasase el în Apus, forțat și de împrejurări, arborând susținerea Occidentului atunci când revenea «în patrie» la ai săi, dar fără a fi fost însoțit de episcopi ori teologi apuseni, care în calitate de utilizatori ai limbii latine nu puteau fi înțeleși decât de foarte puțini orientali, după cum nici ei nu puteau înțelege, la rândul lor, subtilitățile de limbaj la care recurgeau teologii răsăriteni în disputele dintre ei, chiar în eventualitatea că unii apuseni ar fi stăpânit bine limba greacă. E ca și cum părțile angajate în cearta «universalilor» din Occidentul medieval de mai târziu ar fi solicitat o intervenție bizantină pentru elucidarea unei dispute angajate pe terenul exclusiv al latinei medievale<sup>64</sup>. Este remarcabilă în acest sens intervenția călugărilor «sciți» de la începutul veacului al VI-lea în noua dispută religioasă a momentului, ca și elaborarea formulei theopaschite. Aveau avantajul cunoașterii limbii latine în egală măsură cu cea greacă, dar intervenția lor n-a fost agreată nici de Constantinopol, nici de Roma. Ne întrebăm dacă nu cumva în cazul scrisorilor nr. 164 și 165<sup>65</sup> Sfântul Vasile prețuia creștinismul din Scythia Minor și Gothia nu numai pentru martirii săi, ci și pentru ambivalența sa lingvistică.

<sup>63</sup> Despre acest termen, tradus prin «*rival assembly*, id est congregation formed in separation from Church by insubordinate individual, opposed to heresy and schism», după care primul text citat e chiar epistola 188 a lui Vasile cel Mare, v. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. by G. W. H. Lampe, Oxford, Clarendon Press, reprinted 1972, p. 1026, s. v. *parasynergōgē*. Pentru *parasynergōgē*, vezi și: Benoît Gain, *L'église de Cappadoce au IV<sup>e</sup> siècle d'après la Correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, col. «Orientalia Christiana Analecta» (OCA), 225, Roma, 1985, pp. 360-361.

<sup>64</sup> Considerăm deci nedreaptă imputarea făcută Apusului, care s-ar fi arătat «neînțelegător, oricât de cald a fost apelul Sfântului Vasile» (T. Bodogae în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, PSB, 12, București, 1988, p. 203, n. 1) pentru a primi ajutor. Adăugăm și faptul că pozițiile creștinismului erau atunci mult mai slabe decât în Răsărit. Păgânismul era încă destul de puternic în Occident, unde întâlnim și domnii, chiar dacă efemere, ale unor uzurpatori păgâni. Patru veacuri mai târziu, când creștinismul triumfase și în Apusul Europei, adepții bizantini ai icoanelor, printre care și renumitul Teodor Studitul, au primit sprijin din partea papalității, dar faptul nu a rămas fără urmări pentru aceasta din urmă: printre acestea, pierderea jurisdicției eclesiastice asupra unor importante teritorii importante aflate sub autoritatea politică a împăraților de la Constantinopol, mai ales în Peninsula Balcanică.

<sup>65</sup> Despre acest subiect, v. Emilian Popescu, *Cristianitas Daco-Romana*, București, Ed. Academiei, 1994, pp. 111-123, aici pp. 112-115; pentru caracterul romanic al unor «sciți», vezi E. Lozovan, *Bizanțul și romanitatea scitică*, «Dacia Sacra», București, 1999, pp. 55-90.

\*

Corespondența lui Vasile cel Mare constituie o reflectare fidelă a realităților social-politice și religioase ale timpului său, unul de cumpănă și de răscruce, ca și de trecere de la antichitatea păgână la evul mediu creștin, de la Imperiul Roman la cel Romano-Bizantin în partea de răsărit a celui dintâi. În această parte orientală și-a desfășurat și autorul nostru întreaga sa activitate, deplin conștient însă de unitatea ei duhovnicească «in Christo» (ev Χριστῷ) cu partea apuseană, în ansamblul trecerii la creștinism a întregii lumi «romane» de atunci, vorbitoare cu precădere de limbă greacă în Răsărit, sau de latină în Apus. Autorul nostru pornește de la datul esențial al unității, unicității și universalității Imperiului Roman, chiar dacă această realitate devenea tot mai mult una virtuală la momentul respectiv.

Grefată pe această realitate, o altă idee este însă afirmată în chip viguros și mult mai insistent în epistolele sale. Este vorba de unitatea și unicitatea tinerei Biserici creștine, una și aceeași, universală (*katholike*) și promotoare a dreptei credințe (*orthodoxos*) atât în Răsăritul preponderent grecesc, cât și în Apusul latin. Așa se explică modul original și chiar creator în care sunt prezente cele trei componente ale viitoarei sinteze bizantine în aceste scrisori: Roma politică, elenismul cultural și ortodoxia religioasă. În chip firesc, la un părinte al Bisericii bizantine, ultima este cea mai prezentă și mai importantă. Considerăm demn de relevat și faptul că legătura acesteia cu cea dintâi a fost mai bogată în urmări și în conținut, care a făcut-o mai rodnică decât conexiunea aceleiași ortodoxii cu elenismul cultural, bazată mai mult pe dimensiunea formală imprimată de moștenirea limbii antice grecești, dar situată într-un permanent antagonism cu păgânismul «hellen». Faptul n-a împins însă o minte luminată ca aceea a lui Vasile cel Mare la negarea în bloc a marii moșteniri antice, ci la receptarea selectivă a acesteia.

În timp, alteritatea dintre ortodoxie și elenismul păgân s-a dovedit însă la fel de fecundă ca și asumarea moștenirii imperiale romane, prin conexiuni extinse atât în suprafață, cât și în profunzime. Conexiunile de suprafață privesc latura formală, terminologică, legată de limba greacă moștenită din antichitate. Unii din acești termeni au dobândit semnificații noi în Bizanț. Scrierile lui Vasile cel Mare se plasează pe linia acestei evoluții, în privința unor termeni ca *theōria*, *mesiteia*, *parrhēsia* ori *synergia*. Nu am întâlnit în aceste texte «mesiteia» anexată cultului sfinților, desemnând mijlocirea acestora între oameni și Dumnezeu, sens ce i-a fost consacrat ulterior de istoria bizantină. Noțiunea *parasynagōgē* nu apare în antichitate. Folosit de Vasile pentru orice grad eclesiastic, inclusiv pentru Atanasie al Alexandriei, epitetul *theophilestatos* avea să rămână în Bizanț formula uzitată numai pentru episcopi, celorlalți înalți prelați fiindu-le cu timpul rezervate alte

epitete. *Timiotēs* (τιμιότης) și *timiotatos* (τιμιώτατος), pe care aceste scrisori le aplică tuturor ecleziaștilor, a manifestat ulterior tendința de a fi aplicat numai monahilor.

Dintre conexiunile de conținut, este de reținut ideea superiorității intereselor publice asupra celor particulare, opoziția față de înnoiri și respectul față de tradiție, inclusiv cea apostolică, dar mai ales primatul înțelepciunii dumnezeiești asupra celei omenești. Nu numai până la sfârșitul Bizanțului, ci chiar până în zilele noastre, ortodoxia a apărut superioritatea credinței asupra rațiunii, în spiritul formulat de Vasile cel Mare<sup>66</sup>. Faptul explică apariția relativ frecventă a noțiunilor apofatice în Corespondența sa.

Revenind la numărul deloc neînsemnat de scrisori îndoielnice, la faptul că și în cadrul celor atribuite îndeobște Sfântului Vasile există unele contestate sau apocrife, aspectul acesta este cu atât mai important, cu cât ilustrează măsura uriașă în care posteritatea bizantină s-a identificat cu moștenirea părintelui capadocian. În disputele religioase prezente până la sfârșitul istoriei bizantine, ortodoxia oficială l-a citat copios, invocându-i autoritatea în sprijinul ei. Mai mult decât atât, a redactat scrisori pe care i le-a pus în seamă, dovadă peremptorie a tendinței permanente a spiritualității ortodoxe de a se plasa în tradiția Sfinților Părinți, ca și în «lumina sfinților», cum se exprimă Sfântul Vasile în scrisorile sale.

#### PREFIGURATION DE BYZANCE DANS LA CORRESPONDANCE DE SAINT BASILE LE GRAND

La correspondance de Saint Basile le Grand reflète fidèlement les réalités socio-politiques de son temps, moment historique crucial, de dures épreuves, quand s'est réalisé le passage de l'Antiquité païenne au Moyen Age chrétien, de l'Empire Romain à l'Empire Romano-Byzantin, dans la partie orientale du premier. C'est dans cette partie orientale que notre auteur a mené toute son activité, parfaitement conscient en même temps de l'unité spirituelle de celle-ci, «in Hristo» (ἐν Χριστῷ), avec la partie occidentale, dans le contexte où tout le monde «romain» de l'époque passait au christianisme, parlant en général le grec en Orient et le latin en Occident. Notre auteur prend comme point de départ l'élément essentiel de l'unité, de l'unicité et de l'universalité de l'Empire Romain, même si cette réalité devenait au moment respectif de plus en plus une réalité virtuelle.

Greffée sur cette réalité, il y a une autre idée affirmée avec vigueur et insistance dans ses épîtres. Il s'agit de l'unité et de l'unicité de la jeune Eglise

<sup>66</sup> «După cum pentru obiectele văzute de ochii noștri experiența s-a dovedit totdeauna mai bună decât explicarea rațională a cauzelor, tot așa și pentru dogmele care ne depășesc, credința e mai bună decât perceperea prin raționamente» (Saint Basile, *Lettres*, I, scris. nr. 38, p. 89, r. 56-59, sau T. Bodogae, *op. cit.*, p. 183).



chrétienne, une et la même, universelle (*katholike*) et promotrice de la foi juste (*orthodoxos*), tant en l'Orient à prépondérance grecque que dans l'Occident latin. C'est ainsi que s'explique la manière originale et même créatrice dont sont présentées les trois composantes de la future synthèse byzantine dans ces lettres: la Rome politique, l'hellénisme culturel et l'orthodoxie religieuse. Naturellement, chez un Père de l'Eglise byzantine, la dernière est la plus présente et la plus importante. Digne à relever est aussi le fait que le lien de celle-ci avec la première fut plus riche en conséquences et en contenu, ce qui la rendit plus fructueuse que la connexion de la même orthodoxie avec l'hellénisme culturel, fondée surtout sur la dimension formelle imprimée par l'héritage du grec antique, mais située dans un permanent antagonisme avec le paganisme «hellène». Toutefois, ce fait n'a pas déterminé un esprit éclairé comme celui de Basile le Grand de nier en bloc le grand héritage antique, mais de l'accueillir de manière sélective.

Au long du temps, l'altérité entre l'orthodoxie et l'hellénisme païen s'est avérée tout aussi féconde que l'appropriation de l'héritage impérial romain, par des connexions étendues tant à la surface qu'en profondeur. Les connexions de surface concernent le côté formel, terminologique, lié au grec hérité de l'Antiquité. Certains de ces termes ont acquis de significations nouvelles à Byzance. Les écrits de Saint Basile le Grand se situent dans la ligne de cette évolution, pour ce qui est des termes comme *theoria*, *mesiteia*, *parrhêsia* ou *synergia*. Nous n'avons pas rencontré dans ces textes «mesiteia» annexée au culte des saints, indiquant le rôle de ceux-ci d'intercesseurs entre les hommes et Dieu, sens qui lui fut conféré ultérieurement par l'histoire byzantine. La notion de *parasynagôgê* n'apparaît pas en l'Antiquité. Utilisé par Basile pour tout degré ecclésiastique, y compris pour Athanase d'Alexandrie, l'épithète *theophilestatos* allait rester à Byzance la formule utilisée pour les évêques, les autres hauts prélats recevant au cours du temps d'autres épithètes. *Timiôtês* et *timiôtatos*, que ces lettres appliquent à tous les ecclésiastiques, manifesteront ultérieurement la tendance d'être appliqués seulement aux moines.

Parmi les connexions de contenu, à retenir l'idée de la supériorité des intérêts publics sur ceux privés, l'oppositions aux innovations et le respect envers la tradition, y compris celle apostolique, mais surtout la primauté de la sagesse divine sur celle humaine. Non seulement jusqu'aux derniers jours de Byzance, mais jusqu'à nos jours, l'orthodoxie a soutenu la supériorité de la foi sur la raison, dans l'esprit formulé par Saint Basile le Grand. Ce fait explique l'apparition assez fréquente des notions apophatiques dans sa *Correspondance*.

Revenant au nombre assez important de lettres à origine douteuse, au fait que même parmi celles d'habitude attribuées à Saint Basile il y en a qui sont contestées ou considérées apocryphes, cet aspect est d'autant plus important qu'il illustre en quelle mesure énorme la postérité byzantine s'est identifiée à l'héritage du Père cappadocien. Lors des disputes religieuses présentes jusqu'à la fin de l'histoire byzantine, l'orthodoxie officielle l'a copieusement cité, s'appuyant sur son autorité. Bien davantage, on a rédigé des lettres qui lui furent attribuées, preuve péremptoire de la permanente tendance de la spiritualité orthodoxe de se placer dans la ligne des Saints Pères, de même que «dans la lumière des saints», comme s'exprime Saint Basile dans ses lettres.

PERSPECTIVE ASUPRA LIMBII ȘI STILULUI  
ÎN CONTEXTUL LITERATURII BIBLICE ȘI CREȘTINE.  
SFÂNTUL VASILE CEL MARE

*I. Preliminarii. Religie și limbaj*

Asemeni oricărei manifestări ale spiritului, religiile lumii întrețin o relație privilegiată cu limbajul omenesc. Fie întemeiate pe cuvântul scris, considerat ca revelat, ca transcriere fidelă a cuvintelor divinității, așa-zisele «*religii ale cărții*», fie centrându-se pe oralitate, orice religie acordă o importanță esențială cuvântului și comunicării. Din perspectivă etimologică, însăși religia<sup>1</sup> presupune, prin definiție, relație, comunicare, revelație, contact. Rugăciunea, forma principală de adorare, reprezintă un act de comunicare, ca și propagarea credinței, catehizarea adeptilor, predicția etc. Așadar religia în varietatea formelor sale de manifestare se fundamentează mereu pe cuvânt, pe limbaj, accentuându-se, bineînțeles, în principal funcția lui persuasivă<sup>2</sup>.

Nu intenționăm să dezbatem aici această vastă și complexă problematică a relației dintre limbă și gândirea religioasă<sup>3</sup>, ci doar să punctăm

---

<sup>1</sup> *Religio* are încă o etimologie incertă. Conform DELL (sub voce *religio*) unii autori latini ca Macrobius în *Saturnalia* III, 3, 8 îl considerau un derivat al verbului *relinquere* – a separa, a izola, a îndepărta, deoarece datorită sfințeniei și caracterului său sacru a fost izolată de oameni spre a o feri de «întinare». Lactantius înainta ipoteza derivării de la *religare* – a uni, a lega, (*Divinae Institutiones*, IV, 28, 12), așadar accentua ideea de «relație», de legătură a omului cu Dumnezeu; la fel proceda și Isidor din Sevilla (*Etymologiae* VIII, 2, 2). Fer. Augustin (*De civitate Dei*, X, 3) era de părere că verbul de la care provine *religio* este *reeligere* – «a realege», deoarece Dumnezeu, prin Iisus Hristos l-a reprimat pe om la Sine, l-a reales, după ce-l părăsise din pricina păcatului. Dar concepția romană despre religie este exprimată cel mai bine de etimologia propusă de Cicero. Potrivit acestuia (*De inventione* II, 16, 1) religia (romană) este un ansamblu de practici, acte rituale, ceremonii dedicate zeilor. Astfel în *De natura deorum* II, 71 Cicero derivă *religio* de la *relegere* – «a reciti, a medita, a verifica cu atenție», așadar *religiosus* este cel care urmărește cu scrupulozitate și atenție până în cele mai mici amănunte riturile și actele cultice. Pentru romani prezența sentimentului în religie era considerat o impietate (cf. Plutarh, *De superstitione*, I; vezi. și Isidor Todoran, Ioan Zăgrecan, *Dogmatica ortodoxă*, Cluj Napoca, Arhiepiscopatul Cluj, 1997, p. 24).

<sup>2</sup> John G. Cook, *The protreptic power of early christian language: from John to Augustine*, în *Vigiliae Christianae* (VigChr.), 48, 1994, pp. 105-134.

<sup>3</sup> Asupra căreia s-au aplecat cu acribie Max Müller, W. Wundt, Levy Brühl, Andrew Lang, W. Schmidt, ș.a.

câteva linii de forță ale acesteia, câteva aspecte utile și necesare înțelegerii raportului dintre creștinism și limba latină târzie, raport care a generat o nouă variantă a latinei tardive, așa zisa latină creștină.

Studiile lingvistice din acest domeniu au mers până la a reconstitui gândirea religioasă a unor populații (de exemplu a indo-europenilor) pornindu-se de la fapte de limbă. Și reversul este valabil: mulți savanți au demonstrat că ideile religioase au influențat în diverse moduri fonetica, morfologia, sintaxa, lexicul și semantica<sup>4</sup> diverselor limbi<sup>5</sup>. În cadrul societăților arhaice cuvântul își păstrează nealterată forța intrinsecă (ce se dorește recuperată în incantațiile magice), iar relația dintre limbaj și gândirea mitică, precum și dintre limbaj și realitate devine adeseori una de identitate. Ulterior, relațiile dintre limbă și religie se schimbă și, pentru conștiința vorbitorilor, limba devine un fenomen autonom, distinct de lucrurile pe care le exprimă. În această etapă limba se transformă într-o modalitate de comunicare a faptelor religioase și într-un mijloc de expresie a experienței religioase.

Considerațiile de mai sus sunt observabile și în cazul creștinismului, care a influențat la rândul său limbile prin care s-a răspândit și care au devenit apoi limbile lui «oficiale», greaca și latina, precum și limbile vorbite de popoarele care au devenit creștine.

Privită din perspectivă socială, limba este un sistem de semne destinat comunicării ideilor și noțiunilor și, astfel, orice transformare semnificativă în societate și în mentalitate se va răsfrânge și asupra limbii. Creștinismul a produs în cadrul lumii antice o adevărată «transculturare»<sup>6</sup>, evidentă în procesul orientării Imperiului roman către o religie de sorginte orientală.

Încă de la începuturile sale, creștinismul a fost pus în fața unei probleme lingvistice, în primul rând din pricina universalismului și cosmopolitismului practicat de primii creștini<sup>7</sup>, pe de o parte, precum și a

---

<sup>4</sup> V. pluralul sacru, *u sacru*, diversele tabu-uri de limbaj precum cel al numelor ființelor demonice, ș.a.

<sup>5</sup> Aici se impune a lua în considerare și faptul că inițial în majoritatea civilizațiilor în formare numai sacerdoții reprezentau elita culturală.

<sup>6</sup> René Braun, *L'influence de la Bible sur la langue latine*, în «Le monde latin antique et la Bible», sous la direction de Jacques Fontaine et Charles Pietri, Paris, Beauchesne, 1985, p. 131.

<sup>7</sup> Vezi «Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus» (Galateni 3:28) și «Unde nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos» (Coloseni 3:11); aceste atitudini concordau cu cosmopolitismul elenistic al filosofilor, cu doctrina dreptului natural al stoicilor și cu ideile cinicilor despre egalitatea oamenilor.

conștiinței puternice a creștinilor că sunt, alături de păgâni și iudei, un nou «popor», aflat deasupra apartenenței etnice, τὸ τρίτον γένος *tertium genus*<sup>8</sup>, mult diferit de celelalte. Precum observa Clement Alexandrinul noua religie, având o individualitate proprie, simțea acut nevoia unui nou limbaj specific, apt de a exprima realitățile noii viziuni religioase: «noul cântec» al Λόγου-ului cerea noi λόγοι<sup>9</sup>. Dacă la Cincizecime (v. Fapte 2:1 ș.u.) problema lingvistică a fost soluționată în chip miraculos prin harisma glosolaliei<sup>10</sup>, ulterior, apostolii creștinismului vor propovădui Evanghelia în întreaga οἰκουμένη și dincolo de ea, exprimând mesajul creștin în diverse limbi, dar mai ales în *lingua franca* a epocii, dialectul grecesc κοινή.

Întâlnirea dintre civilizația seculară a Imperiului roman ajunsă la apogeul dezvoltării sale și o religie ale cărei origini se află într-o lume radical diferită, oferă o ocazie propice pentru studierea interferenței dintre limbă și religie. Creștinismul a profitat din plin de unitatea culturală și politică asigurată de Imperiu pentru a se răspândi în toate straturile societății. Grație nou instauratei *pax augusta*, *pax christiana* cucerește numeroase conștiințe.

Limbile greacă și latină se găesc acum în situația de a formula o doctrină religioasă nouă care se distingea clar de ideile religioase ale antichității și, în același timp, tindea să modifice nu doar stilul de viață, ci înseși principiile societății antice. Viața omenească este valorizată acum în perspectiva vieții veșnice, devenind un pelerinaj prin această lume către patria cerească: «Căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie»<sup>11</sup>. Există o antinomie a acestei valorizări: viața umană cu toate realizările ei dobândește un caracter provizoriu - fapt reflectat într-o anumită neglijare a valorilor tradiționale, însă, pe de altă parte, *sub specie aeternitatis*, viața primește o valoare fără precedent<sup>12</sup>, fapt concretizat într-o înnoire a expresivității și într-o demnitate fără precedent a limbii. Așadar, cum vom vedea, întâlnirea dintre creștinism și cultura antică a fost fructuoasă. Această întâlnire va fi mai bine înțeleasă dacă ținem cont de un precedent asemănător: contactul dintre iudaism și cultura elenistică.

Alexandria elenistică a fost centrul acestui contact, prin care limba lui Homer și Platon s-a găsit în fața sarcinii de a transpune în cadrele culturii grecești conceptele gândirii religioase iudaice, sensibil diferită de menta-

<sup>8</sup> Precum erau numiți de către păgâni și chiar de către unii creștini, Cf. Christine Mohrmann, *Linguistic problems in the early christian Church*, VigChr., XI, 1957, p. 11.

<sup>9</sup> Apud Christine Mohrmann, *Linguistic problems...*, p. 13.

<sup>10</sup> Dar al Sfântului Duh, glosolalia este abilitatea de a vorbi într-o limbă străină, fără a o fi învățat și cunoscut mai dinainte.

<sup>11</sup> «οὐ γὰρ ἔχομεν ὅδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν» (Evrei 13:14).

<sup>12</sup> Deoarece de ea depinde destinul sufletului în veșnicie.

litatea religioasă elenistică. Rodul cel mai valoros al acestei întâlniri, alături de opera unui Filon din Alexandria (25 a.Hr. - 40 p.Hr.), este desigur, traducerea Scripturilor ebraice în greaca κοινῆ, cunoscută sub numele de *Septuaginta*. Traducătorii acestei versiuni, ca și alți învățați iudei alexandrinii, au fost foarte deschiși către apropierea de cultura antică, însă, totodată, și deosebit de atenți pentru a nu aluneca în sincretism. Năzuința lor de a transplanta pe sol grecesc cugetarea și implicit termenii religioși veterotestamentari a fost continuată cu succes de primii creștini, care au propagat Evanghelia (moștenitoarea directă a Scripturii ebraice<sup>13</sup>) în același mediu cultural.

## *II. Literatura creștină și specificul stilului său. Rhetorica antiqua et rhetorica Christiana*

Deși nu este o religie a cărții, cum se afirmă deseori în mod gratuit<sup>14</sup>, creștinismul nu s-a putut lipsi de o literatură proprie. Inițial a utilizat scrierile Vechiului Testament (în special cele ale profeților și psalmii), ale Noului Testament, apoi și-a creat o bogată literatură liturgică. În paralel apar și opere literare propriu-zise, care, deși la început refuză expresivitatea și calitățile literare, treptat, vor realiza o fericită sinteză între «grația elenă a Parnasului și harul creștin al Taborului»<sup>15</sup>.

«Literatura creștină nu urmărește în chip esențial finalități estetice, fiind o literatură motivată de susținerea și răspândirea religiei creștine, dar, nici nu este lipsită de valoare estetică. Ruptura față de literatura necreștină n-a fost totală. Se poate mai degrabă vorbi de o alternanță între discontinuitate și continuitate. Autorii creștini nu se izolează de tendințele estetice generale ale literaturii latine. Ei sunt înrâuriți de cultura păgână a vremii, pe care concomitent o combat și încearcă s-o integreze»<sup>16</sup>.

După o prestigioasă pleiadă de autori greci<sup>17</sup> (dat fiind faptul că până la sfârșitul veacului al II-lea limba Bisericii creștine din Apus a fost greaca), se conturează și o literatură creștină în Occident, de limbă latină (primele

<sup>13</sup> Este semnificativ de remarcat că în Noul Testament toate citatele din Vechiul Testament sunt realizate după versiunea *Septuagintei*, care va deveni și versiunea oficială a Bisericii creștine orientale și după care se vor realiza traducerile în diversele limbi naționale ale răsăritenilor.

<sup>14</sup> «ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς» - «credința este din auzire» (Romani 10:17). Prima Evanghelie este scrisă la 10 ani de la Răstignirea lui Hristos, iar abia în 276 se definitivază canonul Sfintei Scripturi.

<sup>15</sup> I.G. Coman, *Probleme de literatură și filosofie patristică*, București, 1995, p. 9.

<sup>16</sup> Cizek Eugen, *Istoria literaturii latine*, București, 1994, vol. II, p. 783.

<sup>17</sup> Ca Iustin Martirul și Filosoful, Origen, Clement Alexandrinul.

scrieri creștine din Apus sunt redactate în limba greacă<sup>18</sup>). Procesul este mai lent, deoarece în «lumea occidentală, nivelul mediu al culturii era mai scăzut decât în cea orientală»<sup>19</sup>.

Comparativ cu literatura creștină greacă, cea latină a cunoscut o netă periodizare legată de ariile geografice: secolele al II-lea și al III-lea sunt dominate de Africa; al IV-lea de Italia și Galia, etc. Dacă scriitorii greci erau mai înclinați către speculația filosofică sau către mistică, patristica latină<sup>20</sup> este totuși marcată în mare parte de o abordare moral-ascetică a Problemelor tratate<sup>21</sup> și colorată de spiritul juridic latin<sup>22</sup>.

Contactul literar al grației elene cu harul creștin s-a petrecut în momentul în care prin Sf. Apostol Pavel și prin evangheliști, propaganda creștine se adresa lumii elene. Ce a rezultat din contactul acestor două literaturi? Opoziție dârză la început, apropiere și prietenie mai târziu. Fiecare dintre aceste literaturi s-a manifestat potrivit concepției generale despre lume și viață pe care o aveau fiecare dintre cele două serii de creatori ai acestor «literaturi» Literatura antică greco-latină este

«o cultivatoare pasionată a frumosului. Elenii gândesc, vorbesc și scriu sub vraja frumosului formelor. Literatura creștină urmărește frumosul interior. Ea dorește puritatea treptată a omului lăuntric, pentru a se înălța până la acea perfecțiune care-l face asemenea lui Dumnezeu. Omul ideal al Europei ar fi acela care ar putea să întrupeze cele două modele: elenic și creștin, cu precăderea celui din urmă. De aceea cele două modele și cele două literaturi sunt așa de actuale astăzi. Creațiile literaturii clasice creștine sunt o incomparabilă comoară de frumusețe și desăvârșire»<sup>23</sup>.

Precum constata E. Norden, cu excepția unor texte cu caracter tehnic, în întreaga literatură antică nu există nici un document literar care să poată fi caracterizat ca ἄτεχνον, în care regulile literare să fie neglijate complet. Însă o trăsătură specifică literaturii grecești și latine din epoca postclasică a fost tocmai excesiva cultivare a formei literare, deseori în detrimentul conținutului, ajungându-se la un parnasianism *avant la lettre*, literatura devenind un elegant joc de societate, un «sport» rezervat elitelor. Pentru

<sup>18</sup> *Păstorul* lui Herma, *Epistola către corinteni* a Sf. Clement Romanul, *Împotriva ereziilor* a Sf. Irineu de Lyon, *Syntagma* Sf. Ipolit al Romei.

<sup>19</sup> Claudio Moreschini, Enrico Norelli *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, traducere de Hanibal Stănculescu și Gabriela Sauciu, vol. 1, Iași, Polirom, 2001, p. 349.

<sup>20</sup> De neconceput fără cea greacă, pe temelia căreia s-a și constituit.

<sup>21</sup> J. Tixeront *Precis de patrologie*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1942, p. 140.

<sup>22</sup> Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctinelor mistice*, vol. I, traducere de un colectiv coordonat de Adriana Babeți, Timișoara, Amarcord, 1997, pp. 295-296.

<sup>23</sup> I.G. Coman, *op. cit.*, 1995.

creștini concesiile făcute formei artistice prea elaborate reprezentau o valorizare excesivă a efemerului și pământescului în defavoarea spiritualului. Cultului antic al cuvântului creștinismul îi va prefera idealul faptei concrete, militând nu pentru însușirea artei de a vorbi bine și frumos, ci pentru cea de a trăi drept<sup>24</sup>.

Acesta a fost unul dintre motivele pentru care creștinismul a respins inițial valorile culturii antice, în special cele literare. Ulterior, va dovedi însă un mai mare respect pentru acestea, mai mare decât prețuirea acordată culturii de către creștinismul oriental<sup>25</sup>. Primii autori creștini nu s-au gândit la posibilitatea unui «stil creștin», ei acceptând tradiția literară existentă ca pe un lucru firesc ce se impunea oricărui scriitor. În primele veacuri p.Hr. nu putem vorbi de școli literare creștine.

Dacă scriitorului păgân fama care însoțește opera literară îi permite să supraviețuiască în amintirea posterității multe secole, în cazul scriitorului creștin, valoarea soteriologică a operei sale se răsfrânge și asupra lui. Astfel, efectul mântuitor și ziditor de suflet al operei sale va contribui în mod substanțial la mântuirea sau osânda veșnică a scriitorului, deoarece efectele faste sau nefaste ale operei se vor reverbera asupra multor generații care îi vor citi opera.

Aspectul cel mai semnificativ al stilului creștin în general și totodată una din finalitățile sale este «asumarea caracterului doctrinar»<sup>26</sup>. Într-o mai mult sau mai puțin mărturisită descendență a caracterului revelat al mesajului creștin (originar oral, ulterior scris), scrierile autorilor creștin, care se recrutau de regulă dintre oficialitățile clericale, s-au dorit a fi normative și autoritare.

În scrierile creștine, aproape întotdeauna mesajul este așezat în prim plan, concomitent cu minimalizarea personalității emițătorului, nu atât din cauza inerentei smerenii a autorului, cât grație conștiinței scriitorului de a fi mediatorul revelației divine (mai exact al corecteii interpretării a revelației). Orgoliul scriitorului creștin este lipsa orgoliului,<sup>27</sup> autorul nefiind altceva decât un simplu funcționar în slujba divinității,<sup>28</sup> ceea ce nu exclude însă respingerea elementului artistic în scriitură. Dar acesta din urmă nu mai este scopul principal, nici un scop în sine, ci un accesoriu utilitar, contribuind la mai eficienta asimilare a mesajului religios. Valoarea literară a unui text

---

<sup>24</sup> V.V. Bîcikov, *Estetica antichității târzii*, traducere de Lucian Dragomirescu, București, Editura Meridiane, 1984, p. 129.

<sup>25</sup> Christine Mohrmann, *Linguistic problems...*, p. 33. Fără îndoială, afirmația este contestabilă.

<sup>26</sup> V.V. Bîcikov, p. 12.

<sup>27</sup> V.V. Bîcikov, *op.cit.*, p. 12.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

creștin se impune cu necesitate în cazul în care adresanții săi direcți sunt necreștini cultivați, pentru a-i asigura o atenție sporită din partea acestora. În cazul unui auditoriu sau a unor cititori creștini, componenta estetică este facultativă, deseori fiind redundantă sau contribuind în mod nefast la deturarea atenției către aspectul formal, pierzându-se din vedere conținutul cu valoare soteriologică, tulburând demnitatea și sobrietatea discursului teologic, ori diminuând vigoarea elocvenței inerente acestuia.

În cadrul literaturii creștine grecești, și mai ales în cazul celei a scriitorilor capadocieni<sup>29</sup> retorica a reprezentat o trăsătură fundamentală a formației literare și a operei marilor autori patristici. De altfel în întreg Imperiul roman, retorica avea un prestigiu deosebit, iar clericii creștini se vor confrunta cu o nouă dilemă:

«atitudinea ce se cuvenea adoptată față de tradiția oratorică pune în realitate două probleme conexe, dar diferite, care se cer net deosebite. Una privea însuși idealul de orator: trebuia stabilit dacă este legitim pentru creștin efortul artistic pe presupus de căutarea expresiei. Are oratorul bisericesc dreptul de a se strădui să fie elocvent? Dacă se răspundea că da, se pune a doua întrebare: pentru a realiza acest ideal de orator, școala tradițională posedă o tehnică, un ansamblu de procedee, de reguli, o metodă de formare: arta retorului. De data aceasta, nu e în discuție elocința, ci retorica; trebuia ea recomandată, impusă oratorului bisericesc?»<sup>30</sup>

Întâlnirea predicii creștine<sup>31</sup> cu retorica păgână s-a petrecut de timpuriu, când Părinții Bisericii au început să introducă în tehnica omiletică și elemente ale retoricii profane, învățate în școlile de retorică în care se formaseră. Au procedat așa și pentru faptul că urechea unor ascultători era familiarizată cu expresii și figuri stilistice ale oratoriei profane, dar conținutul cuvântărilor lor era eminent creștin.

Există însă și distincții limpezi între cele două domenii:

«deosebirea capitală dintre *ars praedicandi*, pe care unii o numesc cu exagerare *retorica creștină*, și disciplina tradițională (*omiletica*, n.n.) constă

<sup>29</sup> Cunoaștem faptul că tatăl Sfântului Vasile a fost avocat și profesor de retorică, iar Sf. Vasile însuși a fost profesor de retorică vreme de doi ani în orașul său. În urma succeselor raportate ca profesor, tânărul Vasile, după spusele fratelui său, Sfântul Grigorie de Nyssa, «se umfla și se înfumura, de pe urma învățaturii celei din afară, ba se uita peste umăr și la dregătoriile mai înalte și se credea mai presus chiar decât slujbașii cei mai străluciți», cf. N. Donos, *Din învățăturile sfinților Trei Ierarhi*, MitromoldS., 30, 1954, pp. 19-23.

<sup>30</sup> Henri-Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, București, Humanitas, 1996, p.407.

<sup>31</sup> Andreas Spira, *The impact of Christianity on Ancient Rhetoric*, în *Studia Patristica* (StPatr), XVIII, 2, Peeters Press, Leuven. 1989, pp. 137-155.



întâi în calitatea deosebită a auditoriului. Predicatorul vorbește în fața unui public deja convins. El nu tinde să transforme o *res dubia* în *res certa*. Auditoriul este de acord cu dogmele și cu preceptele morale, fiindcă el aparține de drept ecclesiei. Ca urmare, preocuparea esențială a retoricii, *obținerea persuasiunii*, lipsește, ..., Numai în cazul convertirii păgânilor, acțiunea predicatorului implică un act retoric integral»<sup>32</sup>.

Vasile Florescu ignoră aici că unul dintre scopurile principale ale predicii este convingerea: «predicatorul, prin orice cuvânt rostit, nu doar evocă niște adevăruri, ci trebuie mereu să-i *re-convingă* pe ascultători asupra lor, așa încât *persuasiunea* niciodată nu poate lipsi»<sup>33</sup>.

În epistolele<sup>34</sup> și omiliile Sfântului Vasile cel Mare întâlnim conturată și o concepție destul de originală asupra retoricii creștine<sup>35</sup>. De exemplu delimitarea de alegerea acelor *loci communes* în alcătuirea unui panegiric:

«Școala cea dumnezeiască nu cunoaște legi pentru alcătuirea cuvântărilor de laudă, ci mărturia faptelor - mărturia faptelor lor ține locul legilor cuvântărilor de laudă, că mărturia aceasta este îndestulătoare și pentru lauda sfinților și de ajuns și pentru folosul celor care năzuiesc spre virtute. Legile cuvântărilor de laudă cer să fie arătată patria celui laudat, să-i fie cercetat neamul, să-i fie povestită creșterea; legea noastră, însă, trece sub tăcere toate aceste cerințe ale legilor retorice și-i este de ajuns numai ceea ce axe propriu fiecare din cel laudat. Sunt oare mai vrednic de laudă dacă orașul, în care m-am născut, a avut de dus războaie grele și mari, dacă a dobândit trofee strălucitoare în luptele cu dușmanii? Întrucât sunt mai vrednic de laudă dacă patria, în care m-am născut, are o poziție geografică bună, prielnică și iarna și vara? Care-mi este folosul, dacă patria mea are o populație mare și îndestulată să hrănească cirezi de vite, dacă patria mea ține primul loc sub soare și în privința hergheliilor de cai? Întrucât pot aceste lucruri să ne facă mai buni pentru virtute? Să ne înșelăm oare pe noi înșine, crezând că mărim lauda adusă oamenilor, dacă povestim că munții învecinați locului lor de naștere au piscuri ce trec dincolo de nori și se înalță mult în văzduh? Este de răs și de batjocură să umplem cuvântările de laudă în cinstea dreptilor cu fleacuri neținute în seamă de cei care au disprețuit întreaga lume. Ne este de ajuns povestirea vieții lor ca să avem neconținut folos. Pentru a fi laudați, sfinții n-au nevoie de adaosuri străine,

<sup>32</sup> Vasile Florescu, *Retorica și neoretorica*, București, Editura Academiei, 1977, p. 110

<sup>33</sup> Vasile Gordon, *Întâlnirea predicii creștine cu retorica greco-romană*, la <http://ebooks.unibuc.ro/Teologie/omiletica/16.pdf>

<sup>34</sup> Multe dintre acestea capodopere ale genului epistolar, cf. Jean Robert Pouchet, *Les 366 letters de Saint Basile: son milieu et ses activites*, StPatr., 27, 1993, pp. 100-105.

<sup>35</sup> Cf. Philip Rousseau, *Basil of Caesareea*, University of California Press, Berkeley, 1994, p. 47

ci noi, cei din viață, avem nevoie de pomenirea vieții lor pentru a o imita»<sup>36</sup>.

Cu toate acestea, retorica profesată de Sfântul Vasile este în mare cea contemporană a celei de-a doua sofistice, dar adaptată mai mult în conținut, decât în formă la universul cultural creștin. Un exemplu grăitor și celebru este Omilia sa care îndeamnă la botezul creștin, un clasic și valoros exemplu al *protrepticon-ului antic*<sup>37</sup>.

În continuare vom urmări și comenta câteva coordonate generale ale perspectivei Sfântului Vasile cel Mare asupra limbajului biblic și teologic în general, perspectivă pe care ne propunem să o urmărim mai în detaliu și mai amplu într-un studiu viitor.

### **III. Sfântul Vasile cel Mare despre limba și stilul literaturii biblice și creștine**

«Μὴ ἀποδράμῃς πρὸς τοὺς ἐξῶ μύθους, ἀλλὰ κατὰδεξαι τὸ ταπεινὸν τῆς ἐν τῷ εὐαγγελικῷ λογῷ φωνῆς»<sup>38</sup>

Unul dintre aspectele neglijate uneori, conștient sau inconștient de către teologia ortodoxă românească actuală este cel lingvistic. Pe lângă vechea și dureroasa ignoranță a învățământului teologic în privința culturii și limbilor clasice, se constată o autonomizare a demersului teologic în raport cu limbajul, care îl susține și întemeiază. Forma nu poate fi separată de conținut în cadrul limbajului omenesc, cele două elemente influențându-se și explicându-se reciproc. De aceea Cuvântul lui Dumnezeu, cel biblic, ori cel al propovăduitorului Evangheliei nu poate fi formalizat fără a ține cont de problemele specifice limbii și stilului în care este exprimat.

Problema devine și mai complexă, iar necesitatea îmbinării demersului teologic cu cel lingvistic mai stringentă în cazul literaturii creștine de limbă greacă a veacului capadocienilor. Pentru justa înțelegere a operei acestor titani ai literaturii creștine, teologul contemporan (în speță patrologul, dar nu numai) are absolută nevoie de buna cunoaștere a unor discipline umaniste: istoria literaturii grecești, evoluția teoriei literare, a poeziei și retoricii antice, dar și valorificarea ultimelor progrese din domeniul studiilor lingvistice. Cu toată aparenta delimitare critică a Părinților capadocieni de

<sup>36</sup> *Omilia la Sf. mucenic Gordie*, în *Scrieri*, partea întâia, ed. cit., p. 525.

<sup>37</sup> Everett Ferguson, *Basil's protreptic to Baptism*, în «Nova & Vetera. Patristic Studies in Honor of Thomas Patrick Halton», edited by John Petruccione, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1998, pp. 70-84.

<sup>38</sup> PG XXIX, 409 A. «Nu alerga la miturile păgânilor, ci primește smerenia glasului din cuvântul evanghelic».

cultura literară a antichității, de fapt, aceștia sunt pe deplin integrați mediului cultural și paradigmelor literar-retorice ale antichității. Această distanțare a apărut ca reacție la excesiva cultivare a formei artistice în dauna conținutului, a așa-numitei *artă pentru artă*, prețioasă și pedantă. În plus, deseori, ereticii, pentru a-și recruta noi adepți utilizau cu efect metodele și principiile retoricii. Așadar aparenta respingere a artei literare este apologetică la Părinții Bisericii, fiind îndreptată, nu împotriva literaturii, ori culturii în sine, ci împotriva supraestimării livrescului în cazul autorilor păgâni, ori împotriva deturnării artei literare în serviciul minciunii și al ereziei<sup>39</sup>. Pentru scriitorii creștini arta în general, și cea literară în special<sup>40</sup> sunt subsumate idealurilor de bine, frumos și adevăr.

«Literatura creștină nu urmărește în chip esențial finalități estetice, fiind o literatură motivată de susținerea și răspândirea religiei creștine, dar, nici nu este lipsită de valoare estetică. Ruptura față de literatura necreștină n-a fost totală. Se poate mai degrabă vorbi de o alternanță între discontinuitate și continuitate. Autorii creștini nu se izolează de tendințele estetice generale ale literaturii latine. Ei sunt înrâuriți de cultura păgână a vremii, pe care concomitent o combat și încearcă s-o integreze»<sup>41</sup>.

Dat fiind scopul său religios-desăvârșirea și îndumnezeirea persoanei umane și stilul noii literaturi va fi adaptat în consecință spre a contribui la împlinirea acestui deziderat. În plus noua doctrină religioasă, sensibil diferită de filosofia religioasă greco-latină, va genera noi mentalități, noi viziuni asupra lumii, omului și realității în general; conștiința acestei noutăți a existat și pentru creștini și pentru păgâni: Sf. Apostol Pavel vorbea despre *καινότης ζωής*<sup>42</sup> și *καινότης πνεύματος*<sup>43</sup>. Pe lângă aceasta doctrina creștină este cu neputință de înțeles rațional, depășind logica umană, ceea ce va genera o tensiune permanentă în căutarea terminologiei adecvate pentru a exprima această doctrină. În plus, atunci când se adoptă noi realități spirituale sau materiale (numeroase în cazul creștinismului) se impune împrumutarea crearea de noi cuvinte, ori resemantizarea celor existente pentru a le exprima<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> «Pe mulți i-a preocupat poetica, retorica și descoperirea sofismelor, a căror materie este minciuna; nici poezia nu poate exista fără mit, nici retorica fără arta vorbirii și nici sofistica fără false raționamente» (*Omilia a XII-a, La începutul Proverbelor*, VI, în *Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri*, partea întâia, PSB, 17, 1986, pp. 473-474).

<sup>40</sup> Cultura antichității târzii a fost una prin excelență literară.

<sup>41</sup> Eugen Cizek *Istoria literaturii latine*, p. 783.

<sup>42</sup> «Înnoirea vieții», Romani, 6.4.

<sup>43</sup> «Înnoirea duhului», Romani, 7.6.

<sup>44</sup> V. sintagma lingvistică binecunoscută «cuvinte și lucruri».

De fiecare dată când abordează problematica limbajului Scripturii, Sfântul Vasile cel Mare o face cu elogii pentru precizia limbii biblice, apărând-o de atacurile lansate împotriva ei. Constată faptul că nici un cuvânt nu are aici caracter superfluu și că în adâncul textului se află sensuri profunde:

«Când citești de mântuială cuvintele Scripturii, și se par scurte silabele acestea: «Să scoată apele pasări zburătoare pe pământ sub tăria cerului», dar dacă le cauți înțelesul, atunci iese la iveală marea minune a înțelepciunii Ziditorului»<sup>45</sup>.

Totodată, marele capadocian sesizează specificul stilului biblice, συνήθεια<sup>46</sup>, remarcând faptul că unii termeni au accepțiuni caracteristice doar Scripturii și că unele construcții gramaticale sunt proprii aghiografilor biblici. Aceste considerații sunt întâlnite, în principal în omiliile exegetice ale Sfântului Vasile, dar și în scurta sa profesiune de credință, Περὶ πιστέως (*De fide*) din *Ascetica*<sup>47</sup>.

Aici se formulează un principiu fundamental pentru doctrina creștină ortodoxă ulterioară, care nu a recurs niciodată la absolutizarea Scripturii ca normă supremă în cadrul teologiei. Astfel, Sfântul observă, că, în opera sa teologică a utilizat adeseori termeni care nu se găsesc în Sfânta Scriptură<sup>48</sup>, dar care se află în desăvârșită armonie cu spiritul Cărții Sfinte<sup>49</sup>: «καὶ ταῦται πολλάκις ἀγράφοις μὲν, ὁμῶς δ'οὖν οὐκ ἀπεξενωμέναις τῆς κατὰ τὴν Γραφήν εὐσεβοῦς διανοίας». Episcopul Cezareei se află în legitima descendență a Sfântului Apostol Pavel care a recurs uneori la expresii profane (Ἑλληνικοῖς ῥήμασι), în special în cadrul polemicii antieretice.

Se atrage atenția însă asupra primejdiei utilizării unor termeni ambigui al căror sens ar putea impieta asupra ortodoxiei dogmei. Sfântul afirmă că își propune să evite, pe cât este cu putință, expresiile și cuvintele care nu apar literal în Sfânta Scriptură și care au totuși un sens compatibil cu universul teologic scripturistic. Însă marele capadocian va evita și va condamna cu fermitate utilizarea unor termeni teologici care nu doar că nu apar în Biblie, dar sunt și contrari spiritului și doctrinei creștine.

<sup>45</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, VIII, 8, PSB, 17, p. 167.

<sup>46</sup> Termen care desemna «uzul curent al limbii».

<sup>47</sup> PG XXXI, 676C-677C.

<sup>48</sup> Un asemenea cuvânt nescripturistic al teologiei creștine, preluat de la ereticul Pavel de Samosata (†270 p.Hr.) și devenit termenul fundamental din Crezul niceean (Sinodul de la Niceea, 325) este ὁμοούσιος, «deoființă».

<sup>49</sup> Cf și Origen, *Hom. 31 in Luc A*, 5.

Înscriindu-se în tradiția biblică<sup>50</sup> a simplității și conciziei stilului, Sf. Vasile va utiliza și el un asemenea limbaj, recomandându-l stăruitor întregii teologii creștine.

Analiza viziunii scriitorilor capadocieni despre frumusețe dovedește că estetica acestora leagă indisolubil categoria estetică a frumuseții de o alta: simplitatea, ἀπλότης, *simplicitas*. Aceasta a fost teoretizată și recomandată de unii reprezentanți ai literaturii grecești sau latine<sup>51</sup>, dar niciodată cu atâta vigoare și consecvență precum au făcut-o autorii creștini. Ea intervine și ca o reacția naturală la rafinamentul și excesele idealurilor estetice ale antichității târzii.

Simplitatea Scripturii este în deplin acord însă cu idealurile viețuirii creștine autentice, care este, după Sfântul Vasile, cea monahală. În Ἀσκητικὴ διατάξεις (*Constitutiones Asceticae*)<sup>52</sup> atrage atenția asupra faptului că limba monahilor trebuie să fie pătrunsă de spiritualitatea și «sarea evanghelică» (τῷ εὐαγγελικῷ ἄλατι ἡρτυμένος). De altfel întreaga viață monastică va trebui, după recomandarea Sfântului, să fie îmbibată de Scriptură, de la lecturile private, până la cultul divin.

Sfântul Vasile cel Mare va semna existența și uzul creștin a unor adevărate concordanțe biblice cu termeni teologici normativi, realizate după modelul lexicoanelor aticizanților din această perioadă<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> «Καγῶ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλον ὑμῖν τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ οὐ γάρ ἐκρινά τι εἰδέναι ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. καγῶ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις] ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει Θεοῦ». «Și eu, fraților, când am venit la voi și v-am vestit taina lui Dumnezeu, n-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept. Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit. Și eu întru slăbiciune și cu frică și cu cutremur mare am fost la voi. Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare a înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii. Pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu» (I Corinteni, 2.1-5). «Στωμύλον μὲν οὖν στόμα καὶ φράσις εὐεπὴς τέρψιν παρέχει καὶ ἐπαινον πρὸς κενὴν δόξαν ἄθλοισι ἀνθρώποις ἔχουσι τὸν νοῦν κατεφθαρμένον· ὁ δὲ τῆς ἀληθείας εραστὴς οὐ προσέχει λόγοις μεμαμμένους ἀλλὰ ἐξετάζει τὸ ἔργον τοῦ λόγου τι καὶ ὁποῖόν ἐστιν». - «O limbă frumoasă și o frază bine întocmită fac plăcere și aduc laudă, spre slavă deșartă oamenilor netrebnici, care au mintea coruptă; dar omul care iubește adevărul nu se uită la cuvintele înflorate, ci cercetează temeiul cuvântului, care și cum este» (Teofil de Antiohia, *Ad Autolicum* I, 1); cf. și Sf. Ioan Hrisostom, *Contra Anomoeos*, VII, care amintește un alt motiv al simplității kerygmei creștine: necesitatea de a-i învăța pe creștini umilința.

<sup>51</sup> De pildă Seneca, citându-l pe Euripide (*Feniciencele* 469): «Nam ut ait ille tragicus: *veritatis simplex oratio est*». «Dar după cum spune și acel [poet] tragic, adevărul se exprimă simplu» (*Epistulae ad Lucilium*, 49, 12; v. și Lucian din Samosata *Hermotimus*, 79).

<sup>52</sup> PG XXXI, 1376 A-B.

<sup>53</sup> G. J. M. Bartelink, *Observations de Saint Basile sur la langue biblique et théologique*, VigChr., nr. 17, 1963, pp. 87-88.

O altă trăsătură a Scripturii, asupra căreia va insista în mod special Sfântul Vasile este precizia limbajului, ἀκριβεία<sup>54</sup>: σκόπει τῶν ῥημάτων τὸ ἀκριβῆς<sup>55</sup>. Aceeași remarcă este comună și altor scriitori greci predecesori sau contemporani Sfântului Vasile ca Sf. Ioan Hrisostom<sup>56</sup>. Exegetul celor șase zile ale creației analizează cu rigoare filologică expresia biblică εἰς φαῦσιν «spre luminare», Fac. 1.14, termen destul de rar întâlnit în limba greacă<sup>57</sup>:

«πρῶτον μὲν οὖν τῆς λέξεως τὸ φαῦσις μηδένα σοι κινεῖτω γελῶτα, εἴπερ μὴ ἐπόμεθα ταῖς παρ' ἡμῖν ἐκλογαῖς τῶν ῥημάτων, μηδὲ τὸ τῆς θέσεως αὐτῶν εὐρύθμον. Οὐ γὰρ τορευταὶ λέξεων παρ' ἡμῖν οὐδὲ τὸ εὐήχον τῶν φωνῶν, ἀλλὰ τὸ εὐσημον τῶν ὀνομάτων πανταχοῦ προτιμότερον»<sup>58</sup>.

Cu toate acestea Scriptura nu este lipsită de cuvinte și expresii artistice, cel puțin de valoarea celor ale retorilor. Sfântul Grigorie Teologul, prietenul Sfântului Vasile mărturisea că lectura Scripturii îi procură satisfacții estetice, iar Sfântul Ioan Gură de Aur numea graiul biblic «dulce ca mierea»<sup>59</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare este conștient că simplitatea stilului biblic a constituit unul dintre motivele respingerii Scripturii de către intelectualii păgâni, care nu conștientizau că universul estetic biblic, de factură ebraică este mult diferit de canoanele normative artistice greco-latine considerate drept criterii unice ale valorii literare. Tot ce nu era clasic devenea *barbar* și lipsit de valoare și interes<sup>60</sup>. Origen răspunsese deja lui Celsus<sup>61</sup> care dezavua Scriptura pe astfel de prejudecăți estetice clasicizante.

<sup>54</sup> PG XXIX, 217, A, *Hom in Ps. I.*

<sup>55</sup> «Ia aminte la precizia limbajului, tr. n.».

<sup>56</sup> Cf. *De Laz.*, V, PG XLVIII, 1018.

<sup>57</sup> Yves Courtonne, *Saint Basile et l'hellenisme*, Paris: Firmin-Didot, 1934, p. 242.

<sup>58</sup> «Mai întâi nimeni să nu rădă de singularitatea cuvântului φαῦσις, pentru că noi creștinii nu alegem ca voi cuvintele pe care le folosim, nici nu urmărim așezarea lor armonioasă. La noi nu sunt cizelări de cuvinte, nici nu căutăm cuvinte care să sune frumos la ureche, ci, în orice împrejurare, preferăm cuvintele cu înțeles bun». (*Omilii la Hexaïmeron*, VI, 2, PSB, 17, p. 133)

<sup>59</sup> G. J. M. Bartelink, *op. cit.*, p. 89.

<sup>60</sup> Și Tertulian și Augustin au disprețuit inițial scrierile creștine din aceleași rațiuni: «Și astfel, am hotărât să-mi îndrept sufletul spre Sfintele Scripturi, ca să văd în ce fel erau ele. Și iată că văd un lucru nedezvăluit celor mândri și nici revelat copiilor, dar smerit la mers, semeț la sosire și învăluit în taine; și eu nu eram în așa fel pregătit încât să pot să pătrund în acesta, ori să-mi aplec grumazul pe potriva pasului său. Căci pe atunci nu am simțit așa cum vorbesc acum, când mi-am îndreptat atenția la acea Scriptură, ci mi s-a părut nedemnă, și n-ar fi potrivit s-o compar cu prestanța strălucitoare a lui Tullius. Deoarece orgoliul meu făcea nazuri la simplitatea ei, iar ascuțișul minții mele nu pătrundea înlăuntrul ei. Căci ea era una

Astfel *simplicitas* nu este doar o trăsătură estetică a stilului biblic, ci și o calitate care favorizează eficiența misiunii creștine:

«οἱ μὲν ἔξω τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας μωρίαν ὀνομάζουσι τοῦ Εὐαγγελίου τὸ κήρυγμα, τὴν εὐτέλειαν τῆς φράσεως τῶν Γραφῶν ἐξουθενοῦντες· ἡμεῖς δὲ οἱ καυχώμενοι ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ, οἷς ἐφανέρωθη διὰ τοῦ Πνεύματος τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, οἶδαμεν. ὅτι πλουσία χάρις ἐστὶν ἐκκεχυμένη παρὰ Θεοῦ ἐπὶ τοῖς περὶ Χριστοῦ λόγοις. Διὰ τοῦτο ἐν ὀλίγῳ τῷ χρόνῳ πάσαν σχεδὸν τὴν οἰκουμένην διῆλθε τὸ κήρυγμα, ἐπειδὴ πλουσία καὶ ἄφθοнос ἡ χάρις ἐκκέχεται ἐπὶ τοὺς κηρυκας τοῦ Εὐαγγελίου, οὓς καὶ χεῖλη Χριστοῦ ὠνόμασεν ἡ Γραφή. Διὰ τοῦτο ἐν εὐκαταφρονήτοις λεξειδίοις πολλῷ τὸ ἀγωγὸν καὶ πρὸς σωτηρίαν ὁλοκὼν ἔχει τοῦ Εὐαγγελίου τὸ κήρυγμα»<sup>62</sup>.

De aceea, îndemnul pentru orice creștin este evident:

«Μὴ ἀποδράμης πρὸς τοὺς ἔξω μύθους, ἀλλὰ κατὰδεξαι τὸ ταπεινὸν τῆς ἐν τῷ εὐαγγελικῷ λόγῳ φωνῆς»<sup>63</sup>.

Scriitorul capadocian admite că limba Evangheliei este simplă și necăutată, dar observă fenomenul paradoxal că acest limbaj auster și lipsit de podoabe stilistice a avut un succes neașteptat. Explicația se află în adevărul (ἀλήθεια) și puterea harică a acestor cuvinte pătrunse de Duhul Sfânt. Apostolii au fost astfel «buzele lui Hristos» – χεῖλη Χριστοῦ.

În privința sublimului prolog al Evangheliei după Ioan Sfântul Vasile constată că a fost apreciat și admirat și de unii cărturari necreștini. Cu atât mai mult, nepăsarea și ignoranța unor creștini față de tezaurul scripturistic este mai condamabilă:

---

care creștea o dată cu copiii. De aceea eu refuzam să fiu copil și, așa umflat de îngâmfare, mi se părea că sunt plin de măreție». (Augustin, *Confessiones*, III, 5, 9, Traducere din latină, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, București, Humanitas, 1998, p. 139.

<sup>61</sup> Cf. *Contra Celsum* I, 62.

<sup>62</sup> PG XXIX, 396 C. «Cei din afara învățaturii celei adevărate numesc nebunie predica Evangheliei, disprețuind simplitatea vorbirii Scripturilor; noi, însă, cei care ne lăudăm cu crucea lui Hristos, căroră ni s-au arătat prin Duhul cele dăruite nouă de Dumnezeu, nu în cuvinte de învățătură ale înțelepciunii omenești, știm că este bogat harul care se revărsă de la Dumnezeu în cuvintele despre Hristos. Din pricina asta, în puțină vreme, predica a pătruns aproape în toată lumea, pentru că bogat și îmbelșugat s-a revărsat harul peste propovăduitorii Evangheliei, pe care Scriptura i-a numit buze ale lui Hristos. Tot din această pricină, predica Evangheliei, deși este scrisă cu cuvinte ușor de disprețuit, are mare putere de a conduce și de a atrage la mântuire». (*Omilia la Psalmul XLIV*, IV, PSB, 17, p. 289).

<sup>63</sup> PG XXIX, 409 A. «Nu alerga la miturile păgânilor, ci primește smerenia glasului din cuvântul evanghelic».

«εἰ οὖν ἡ σαρκίνη σοφία τοσοῦτον ἐθαύμασε τῶν ρημάτων τὴν δύναμιν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ μαθηταὶ τοῦ Πνεύματος εἰάν παρέργως ἀκούσωμεν καὶ μικρὰν τινα τὴν ἐνυπάρχουσαν αὐτοῦ δύναμιν εἶναι λογιώμεθα»<sup>64</sup>.

Vom semnala acum o observație de o remarcabilă importanță a Sfântului Vasile cel Mare, cristalizarea conștiinței existenței unei limbi grecești «creștine» (Sfântul amintește uneori de un stil, de un mod de a vorbi bisericesc – ἐκκλησιαστικὴ σθνήθεια<sup>65</sup>). La fel, este pe deplin conștient de existența unor termeni specifici numai limbajului biblic, care nu se regăsesc în alte opere profane, sau care au sensuri specializate pentru noțiuni și concepte teologice. Totodată sesizează și unele diferențe morfologice sau sintactice în «greaca creștinilor». Oferim câteva exemple:

- De pildă despre termenul ἀγαλλίασις<sup>66</sup> - «bucurie foarte mare, exaltare», Sfântul Vasile remarcă faptul că acest substantiv, ca și verbul de la care derivă, ἀγαλλιάω - «a exulta» nu se regăsesc în literatura profană, ἀγαλλίασις fiind un cuvânt uzual doar în Scriptură: συνήθης τῆς ἀγαλλιάσεως ἢ φωνῆ (cf. PG XXIX, 324, A, In Ps. XXXII)
- De asemenea Sfântul emite și interesante considerații despre «tăria, firmamentul» cerului, στερέωμα, *Homil in Hexaim*. III, 4.
- Este notat sensul special al verbului ἐξομολογεῖν<sup>67</sup> - «a oferi har» (cf. PG XXIX, 313, A, In Ps. XXIX); nuanțele subtile și specifice ale termenului creștin latin *confiteri* se explică prin relație de calc semantic cu acest cuvânt grecesc.
- Scriitorul capadocian îl menționează și pe σωτήριον - «mântuire» (cf. PG XXIX, 472 C), în legătură cu care citează Luca 3, 6: «și tot trupul va vedea mântuirea lui Dumnezeu»: καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ.
- Episcopul de Cezareea înregistrează și diferența de sens a cuvântului grecesc παροιμία «proverb», care, treptat va dobândi înțelesul de «limbaj criptic, alegoric».

<sup>64</sup> «Dacă, deci, înțelepciunea trupească a admirat atât de mult puterea acestor cuvinte, ce vom face noi, ucenicii Duhului, dacă le ascultăm ca pe ceva obișnuit și le socotim că au mică putere? (tr. n.)». Alte asemenea mărturii ale admirației scriitorilor păgâni pentru Prologul Evangheliei după Ioan sunt de găsit la Eusebius de Cezareea, Teodoret de Cyr, Fer. Augustin. Acesta din urmă semnala faptul că discipolii lui Plotin apreciau superlativ acest text. Cf. G. J. M. Bartelink, *op. cit.*, p. 91.

<sup>65</sup> *Epist* 69, 2.

<sup>66</sup> Pe care dicționarele limbii grecești (cf. Liddel Scott, Bailly) nu-l înregistrează decât ca aparținând autorilor iudei și creștini.

<sup>67</sup> De unde va deriva ἐξομολογέσις - manifestarea exterioară a celei de a doua pocăințe prin practici obișnuite în antichitatea creștină, când ritualul pocăinței putea fi și public, nu numai secret și anume prin post, rugăciuni, îngenuncheri, acoperirea capului cu sac și cenușă și a trupului cu zdrențe negre, etc.



- Θεός este menționat ca desemnând atât pe Adevăratul Dumnezeu, cât și pe idoli<sup>68</sup>.
- Menționând un alt termen specific *Septuagintei*, κόσμυθος «margine, bordură; tiv, ciucure» atrage atenția asupra rarei sale utilizări în rest: «Οὐ πάνυ δὲ ἡ τοῦ κοσῦμθοθ λέξις τῆ ἑλληνικῆ συνηθεία καθωμίληται» (*PG XXX*, 321 B); totodată sesizează și derivarea specifică *Septuagintei*, Facerea 28, 33-34, κοσσυμβωτός – «tivit cu ciucuri», aplicat la veșmintele marelui preot.
- Semnalează chiar și unele particularități sintactice ale limbii biblice, precum nominativul care urmează în general după οὐά<sup>69</sup> (cf. *PG XXX*, 216 B, *Comm. In Is.* I) și adeseori, precum Origen, oferă adnotări filologice explicative pentru unele expresii și termeni ale stilului biblic (συνήθεια) de pildă expresia «a-și deschide mâna - a face milostenie» – ἀνοίγειν τὴν χεῖρα<sup>70</sup> o consideră ca specific biblică, la fel și expresia πάσα κεφαλῆ<sup>71</sup>.

Dacă terminologia biblică era deja un fapt constituit, cea teologică, în această perioadă se găsea în plin proces de cristalizare, decantare și apărare. În scrierile cu tendință apologetică, Sfântul Vasile insistă asupra ideii că neutilizarea noii terminologii teologice validată de Biserică merită a fi condamnată<sup>72</sup>. În fața ereticilor, precum Eunomiu, apelează adeseori la Scriptură și la tradiția Părinților anteriori. Expresia ἀγέννητος – «nenăscut», utilizată de Eunomiu este respinsă de Sfântul Vasile deoarece niciodată nu a fost utilizată în Scriptură, «ὡς οὐδαμοῦ τῆς Γραφῆς κειμένη»<sup>73</sup>. Situația este similară pentru γέννημα – «ceea ce este născut, copil, vârstar» aplicat Fiului lui Dumnezeu. Totodată respinge și termenii eunomieni κτίσις<sup>74</sup> și μονογενής<sup>75</sup>, care, deși figurează în Sfânta Scriptură, nu au sensurile dorite de eretic.

Principiul normativ pentru receptarea unui nou termen teologic ca ortodox este deplina sa compatibilitate cu Sfânta Scriptură și tradiția Părinților:

«Οὐ γὰρ ἐν τῇ ἐφευρέσει τῶν προσηδοριῶν ἡ σωτηρία ἡμῶν, ἀλλ' ἐν τῇ ὑγιεῖ περὶ τῆς Θεότητος εἰς ἦν πεπιστεύκαμεν ὁμολογία»<sup>76</sup>.

<sup>68</sup> *Epist. 189.*

<sup>69</sup> G. J. M. Bartelink, *op. cit.*, p. 93.

<sup>70</sup> *PG XXX*, 572A.

<sup>71</sup> *PG XXX*, 145C.

<sup>72</sup> *PG XXIX*, 549A.

<sup>73</sup> *PG XXIX*, 517A.

<sup>74</sup> *PG XXIX*, 616B.

<sup>75</sup> *PG XXIX*, 616A.

<sup>76</sup> «Dar nu în inventarea noțiunilor se cuprinde mântuirea noastră, ci în mărturisirea curată despre Dumnezeu, în Care credem». Sf. Vasile cel Mare, *Epist. 175*, PSB, 12, 1988, p. 396.

Sfântul recomandă evitarea formării («tăierii» – καινοτομία) de noi cuvinte. Astfel în Epistola 140, episcopul Cezareii afirmă cu convingere că nu dorește să transmită termeni forțați de propria creativitate teologică, pentru a nu coborî teologia la nivel uman, ci își dorește să predea altora cuvintele primite de la Sfinții Părinți:

«Cât despre mărturisirea de credință, noi nu vrem să primim alia mai nouă, așa cum au încercat să ne prezinte alții, dar nici nu îndrăznim să compunem alta ieșită din mintea noastră, ci numai ceea ce ne-au învățat Sfinții Părinți, numai pe aceea o popularizăm printre cei care ne întrebă»<sup>77</sup>.

Perspectiva basiliană asupra raporturilor dintre limbă și teologie se clarifică mai bine în a doua parte a scrierii *Împotriva lui Eunomiu*, unde polemica are loc în special pe plan lingvistic. Contestând semnificația eretică a unor termeni, Sfântul Vasile nu purcede, ca Eunomiu la elaborarea unui demers savant despre originea divină, revelată a limbajului uman<sup>78</sup>, ci, asemenea Sf. Grigorie de Nyssa susține originea umană a limbajului, așadar arbitrarul semnului lingvistic, dacă am recurge la o terminologie modernă.

Ereticul apăra astfel teoria originii limbajului κατά φύσιν, împotriva căreia analogiștii îi opuneau cea a convenției, κατά θεσιν.

Eunomiu considera că ἀγέννητος – «nenăscut» este termenul cel mai potrivit pentru firea lui Dumnezeu, cel care Îi exprimă cel mai bine οὐσία. Oricare alte cuvinte sunt elucubrații și născociri lipsite de fundament, ἐπίνοια. Eunomiu îi reproșează Sfântului Vasile cel Mare faptul că, deși acceptă ca ortodocși unii termeni creați de oameni, îl respinge pe ἀγέννητος, opunându-se proniei divine, deoarece nu acceptă faptul că Dumnezeu a creat cuvintele și astfel s-ar apropia de concepțiile păgâne epicureice. A accepta că toate cuvintele sunt creații umane ar echivala cu ateismul pentru Eunomiu<sup>79</sup> care, precum știm, susținea și teza că Dumnezeu poate fi înțeles pe deplin în chip rațional. Împotriva acestei idei care deschidea calea tuturor ereziilor posibile Sf. Vasile cel Mare<sup>80</sup> va afirma cu tărie că esența lui Dumnezeu nu poate fi cuprinsă de nici un termen din nici o limbă. Nu este posibil să vorbim despre o limbă divină, deoarece Dumnezeu transcende orice limbaj. Dar Dumnezeu ne-a dăruit limba nu pentru a cunoaște lucrurile și pe Dumnezeu în ființa lor, ci pentru a dispune de un mijloc eficient de comunicare între noi

<sup>77</sup> Ed. cit., p. 328.

<sup>78</sup> Jean Danielou, *Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle*, în *Revue des études grecs*, 69 (1956), pp. 412-432.

<sup>79</sup> Jean Danielou, *op. cit.*, p. 412.

<sup>80</sup> În buna tradiție stoică, potrivit căreia orice termen uman exprimă doar o porțiune a realității. Cf. *PG XXIX*, 533.

și pentru facila transmitere a cunoștințelor și dorințelor noastre. Limba este mai mult un dar al milostivirii divine, decât un instrument de cunoaștere a adevărului.

### *Concluzii*

Vestea cea bună a mântuirii omului a răsunat mai întâi în limba aramaică, în Israelul veacului I p.Hr. Însă aramaica nu putea constitui un mijloc de transmitere a unei religii universaliste cum va fi creștinismul. Un instrument lingvistic admirabil va fi găsit în limba greacă, limbă care prin bogăția prodigioasă a formelor și a nuanțelor, prin flexibilitatea sa genială, se preta mult mai bine profundelor formulări teologice creștine. Trecerea de la aramaică la greacă a însemnat trecerea de la un vocabular dominat de elementul concret la unul de un marcat caracter abstract<sup>81</sup>.

Dar, cum am amintit deja, limba greacă a creștinilor nu s-a deosebit atât de mult de cea vorbită de păgâni. Diferențierile au fost minime chiar în domeniul lexicului unde au fost asimilați în vocabularul Bisericii termeni aparținând cultelor religioase necreștine.

«Revoluția» adusă de creștinism în civilizația antichității a lăsat urme ce nu pot fi eradicate în istoria limbilor greacă și latină, urme care sunt cel mai vizibile în lexic, deoarece reînnoirea unei limbi se manifestă cel mai mult în acest segment. Modificările semnificative în istoria ideilor atrag după sine și modificări semantice remarcabile. Astfel în vocabular este de găsit cea mai evidentă și mai bogată diferențiere a latinei vorbite de creștini față de limbajul cotidian. Exprimarea instituțiilor, practicilor, credințelor, experiențelor creștine a constituit o nouă provocare pentru limba greacă.

Sfântul Vasile cel Mare este un reper important în geneza și dezvoltarea limbii grecești a Bisericii, limbă care nu va fi cu nimic mai prejos, decât cea clasică, ci, prin greaca bizantină, la temelia căreia sta, va constitui limba în care se vor scrie operele nemuritoare ale geniului spiritual filocalic al Răsăritului.

Marele capadocian constată pe deplin conștient că limba biblică posedă unele trăsături morfo-sintactice, lexicale și stilistice particulare, care îi conferă un caracter specific și o valoare *sui generis*. Observațiile sale asupra limbajului biblic, precum și cele asupra celui teologic nu au însă finalități pur gramaticale, ci se înscriu armonios în ampla și complexa sa activitate pastorală și au de cele mai multe ori finalități polemice antieretice, apo-

---

<sup>81</sup> Bernard Pouderon, Joseph Dore, *Les Apologistes Chretiens et la culture grecque*, Beuchesne, Paris, 1998, p. 43.

logetice, ori catehetice și de zidire sufletească. Cu toate aceste Sfântul Vasile, grație sobrietății, lucidității și măsurii care îl caracterizează<sup>82</sup>, nu se lansează, asemenea altor autori patristici, în speculații despre temele lingvistice la modă, precum teoria limbii celor 70/72, limba angelică, antiteza dintre Babel și Cincizecime, glosolalia, limba adamică, etc. Abia în operele exegetice și dogmatice întâlnim mai numeroase explicații lingvistice. Cu toate acestea, observațiile sale lingvistice constituie un punct de reper semnificativ în conturarea conștiinței de sine a limbii grecești creștine.

Dacă Părinții capadocieni, teologi excepționali ai creștinismului aveau, datorită educației vremii și o rafinată și consistentă educație filologică și literară, astăzi, situația, este din nefericire mult schimbată, învățământul umanist, și mai ales cel clasic fiind într-un recul accentuat. Faptul nu poate fi decât o mare și gravă pierdere pentru teologia creștină. Într-o epocă a globalizării, a interculturalității și interdisciplinarității, a interferențelor, a ecumenismului și cosmopolitismului, izolarea, ignorarea reciprocă și evoluția independentă a teologiei, filologiei clasice și istoriei vechi este contraproductivă pentru aceste domenii umaniste, care nu au decât de câștigat dintr-o asemenea colaborare. Filologia clasică nu poate neglija cultura și mentalitatea creștină pentru înțelegerea și studiul evoluției limbilor și culturilor latine și grecești (bizantine, mai târziu) în perioada de sfârșit a antichității și a Evului Mediu. De altfel și teologiei creștine îi este practic imposibil accesul la izvoarele creștine din primul mileniu (și din cele următoare, în multe cazuri), redactate în covârșitoare majoritate în greacă și latină. O explicație a acestei separații poate fi și evaluarea în întregime eronată a culturii literare ca un simplu accesoriu lingvistic, ca o sumă de ornamente și podoabe stilistice. Educația literară și filologică este însă fundamentală pentru cel ce este chemat să devină Theologos, «traducător» al cuvintelor dumnezeiești în limbaj uman.

Așadar, se impune cu stringență depășirea concepției total false și perimate a identificării retoricii nu cu teoria generală a argumentării (disciplină filosofico-literară), ci doar cu un segment constitutiv al acesteia, figurile stilistice și tropii. Exegetul patristic va transcende concepția pozitivistă a echivalării stilului cu podoabe formale și va analiza, în lumina teoriei comunicării, ipostaze ale stilului artistic creștin în perspectiva selecției și a combinării mijloacelor lingvistice care luminează din unghiuri focalizante referentul urmărit. Figurile de stil din operele capadocienilor nu sunt simple ornamente, ci microstructuri intrinseci ale gândirii teologice și artistice, conferind discursului substanța ideatică și bineînțeles, vigoarea expresivă.

---

<sup>82</sup> V. sintagma «un latin printre greci».

*Bibliografie selectivă***Ediții românești ale opere Sf. Vasile cel Mare**

- Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea întâia, traducere, introducere și note de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986.
- Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

**Dicționare și enciclopedii**

- *A Greek and English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Oxford Clarendon Press, 1996.
- *A Patristic Greek Lexicon*, G.W.H. Lampe, Oxford, At the Clarendon Press, 1961.
- *A Dictionary of Christian Biography and literature*, Henry Wace, London, John Murray, Albemarle Street, W. 1911.
- *Dictionnaire grec-français*, A. Bailly, Paris, Hachette, 1991.

**Lucrări**

- Bîcikov V.V., *Estetica antichității târzii*, traducere de Lucian Dragomirescu, București, Editura Meridiane, 1984.
- Cizek Eugen *Istoria literaturii latine*, vol II, Corint, București, 2003.
- Coman, Ioan G., *Probleme de literatură și filosofie patristică*, București, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.
- Idem, *Patrologia*, Dervent, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000.
- Courtonne, Yves, *Saint Basile et l'hellenisme*, Paris: Firmin-Didot, 1934.
- Florescu, Vasile, *Retorica și neoretorica*, București, Editura Academiei, 1977.
- *Le monde latin antique et la Bible*, sous la direction de Jacques Fontaine et Charles Pietri, Paris, Beauchesne, 1985.
- Marrou, Henri-Irenee, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, București, Humanitas, 1996.
- Moreschini Claudio, Norelli Enrico, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol.1, traducere de Hanibal Stănciulescu și Gabriela Sauciu, Iași, Polirom, 2001.
- Idem, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, traducere de Hanibal Stănciulescu și Gabriela Sauciu, vol.2 tomul I, Iași, Polirom, 2004.
- Rousseau, Philip, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley, 1994.
- Pouderon, Bernard, Joseph Doré, *Les Apologistes Chrétiens et la culture grecque*, Beauchesne, Paris, 1998.
- Tixeront, J. *Precis de patrologie*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1942.

### Articole și studii

- Bartelink, G. J. M., *Observations de Saint Basile sur la langue biblique et theologique*, în "Vigiliae Christianae", nr. 17 (1963), pp. 85-104.
- Cook, John G, *The protreptic power of early christian language: from John to Augustine*, în "Vigiliae Christianae", 48(1994), pp.105-134.
- Danielou, Jean *Eunome l'Arien et l'exegese neoplatonicienne du Cratyle*, în „Revue des etudes grecs”, 69 (1956), pp. 412-432.
- Donos, Pr. Prof. N. *Din învățăturile sfinților Trei Ierarhi*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», 30 (1954), pp. 19-23.
- Ferguson, *Basil's protreptic to Baptism*, în „Nova & Vetera. Patristic Studies in Honor of Thomas Patrick Halton”, edited by John Petruccione, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1998, pp. 70-84.
- Mohrmann Christine, *Linguistic problems in the early christian Church*, în "Vigiliae Christianae", vol XI, 1957, pp. 11-36.
- Pouchet, Jean Robert, *Les 366 letters de Saint Basile: son milieu et ses activites*, în „Studia Patristica” 27, Peeters Press, Leuven. 1993, pp. 100-105.
- Spira, Andreas, *The impact of Christianity on Ancient Rhetoric*, în „Studia Patristica” vol XVIII, 2, Peeters Press, Leuven. 1989, pp. 137-155.

### PERSPECTIVES CONCERNING LANGUAGE AND STYLE IN THE CONTEXT OF BIBLICAL AND CHRISTIAN LITERATURE. SAINT BASIL THE GREAT BRIEF

In Romanian culture and especially in Romanian theology the relation between theology and language, and the complex problematic of the sacred language was rarely, or insufficiently investigated.

The present article represents a short presentation of a few important cases relative to these problems, illustrated by the perspective of Saint Basil the Great about the biblical language, the Greek language used by Christians and the theological language. The great Capadocian sustains the theory of conventional origin of human language, against the conception of Eunomius the heretic who believed that language is a part of revelation, all words being created by God, and therefore capable to express God's essence and the nature of things. Saint Basil sustains that language is a gift of God for communication and transmitting of feelings and knowledge. However, human language is capable to express the will of God and the Christian doctrine, but every new term and expression created by the Christian theologian must be in perfect harmony with the Scripture and the tradition of Holy Fathers.

The Saint Basil's linguistic considerations represents an important patristic point of view about the complex rapport between theology and language and is an eloquent clue for the process in which self-conscience of Christian Geek were delineated.

Maria ALEXANDRU

MUZICA ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE.  
STUDIU INTRODUCATIV, CU O ANALIZĂ MUZICALĂ  
A IMNULUI PROTOCREȘTIN *LUMINĂ LINĂ*

«Sfântul Vasile a fost cu adevărat temelia virtuților,  
o carte plină de laude, o viață plină de minuni.  
A fost acela care pășea cu trupul,  
dar înainta cu Duhul,  
acela care trăia cu cele de jos  
dar privea la cele de sus.  
A fost plictrul de beril al chitarei mistice  
care bucura corurile sfinților îngeri»<sup>1</sup>.

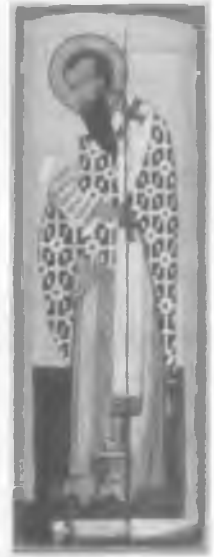


Fig. 1. Sf. Vasile cel Mare (329/330-379)  
Școala rusă, ca. 1500, Galeria Națională Oslo<sup>2</sup>

*Cuvânt introductiv*

Sfântul Vasile cel Mare a crescut într-o familie binecuvântată din belșug de Dumnezeu. Bunica Macrina, tatăl Vasile, mama Emilia și cinci dintre cei zece copii<sup>3</sup>, anume Macrina, Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare,

<sup>1</sup> Sf. Efrem Sirul, *Ἐγκώμιον* (Φραντζολάς), p. 339, r. 6-9; Vezi și nota 35 în lucrarea de față.

<sup>2</sup> Icoana: Fleischer/Hjort/Rasmusen, 1996, p. 161. Date biografice: Δετορακης, 1995, pp. 248-272.

<sup>3</sup> Cu privire la numărul copiilor, vezi Sf. Grigorie de Nyssa, *Vita Sanctae Macrinae* (Maraval): paragraful 5, rândurile 37-38, unde sunt menționați patru fii și cinci fiice (probabil cu excepția Sf. Macrina), și par. 13, r. 11-17, unde Sfântul Grigorie evocă binecuvântarea mamei sale care se afla pe patul de moarte, având de-a stânga și de-a dreapta «pârğa și zeciuiiala osteneților ei» adică pe Macrina cea întâi-născută și pe Petru, ultimul, adică cel de-al zecelea copil. Vezi și Idem, *Ἡ Ἁγία Μακρίνα* (Θεραπευτολογικὴ Ἀδελφότης Φλωρίνης), p. 9, 15, 16.

NaucratiOS și Petru de Sebasta, se numără printre sfinții bisericii ortodoxe (fig. 2).



Fig. 2. Familia Sfântului Vasile cel Mare  
Capela Sfintei Macrina, Florina, Grecia, sfârșitul sec. XX<sup>4</sup>

Cântarea psalmilor i-a însoțit pe copii din fragedă copilărie, după cum mărturisește Sfântul Grigorie în *Viața* surorii sale Sfânta Macrina:

«Mama noastră a avut grijă ca fiica ei să învețe cuvintele de Dumnezeu inspirate ale Sfintei Scripturi, ..., Cunoștea și psalmii (ή ψαλμωδομένη γραφή – scriptura psalmodiată), iar fiecare parte a psalmodierii o zicea la timpul convenit, anume când se scula, când începea lucrul, când se odihnea, înainte și după masă, când se ducea la culcare și când se ruga, pretutindeni avea psalmodierea ca o bună însoțitoare care nu lipsea niciodată»<sup>5</sup>. Cu privire la mama sa Emilia, care după creșterea copiilor a devenit călugăriță la mănăstirea fiicei sale Macrina, tot Sfântul Grigorie întreabă: «Cine și-a supus mai mult trupul prin post și priveghieri, sau cine s-a ridicat (εστηλωσε) mai mult pe sine prin psalmodieri de toată noaptea și ziua?»<sup>6</sup>

La rândul său, Sf. Vasile cel Mare împletește psalmodierii un profund imn de laudă, în prologul *Omiliei la Psalmul I*<sup>7</sup>.

Prin articolul de față dorim să împărtășim cititorilor ceva din frumusețea acestor texte nemuritoare, bazându-ne pe scrierile Marelui Părinte capadocean și pe unele studii de specialitate, mai ales pe importantele arti-

<sup>4</sup> Mulțumim surorii Maria Sideropoulou de la Frățietatea Misionară Ortodoxă «Sf. Macrina», Florina, pentru această icoană.

<sup>5</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *Vita Sanctae Macrinae* (Maraval), par. 3, r. 6-26. Idem, *Ἡ Αγία Μακρίνα* (Ἱεραποστολική Ἀδελφότης Φλωρίνης), p. 6-7. Vezi de asemenea Sf. Grigorie de Nyssa, *Ad Ioannem* (Pasquali), *Scrisoarea 19*, par. 8, r. 4 – par. 9, r. 1: «Casa ei (a surorii Macrina) era mereu plină de sunete, răsunând noaptea și ziua de psalmodieri».

<sup>6</sup> Vezi Παπαδόπουλος, 1890, p. 127, nota 401; Πλεμμενος, 2004, p. 136.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 130.



cole despre Sf. Vasile și muzica liturgică semnate cu 30 de ani în urmă de părintele Nicu Moldoveanu și de Antonios Alygizakis, cât și pe capitolul despre muzica în scrierile Sfinților Părinți Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur și Atanasie cel Mare, alcătuit de Ioannis Plemmenos (2004). O analiză muzicală a imnului *Lumină lină* la care probabil se referă mult Sfântul ierarh într-una din scrierile sale, deschide drum spre imagini sonore ancestrale.

### 1. Despre teologia cântării liturgice

Bazele teologiei muzicii creștine au fost puse în primele patru veacuri<sup>8</sup>. Dintre numeroșii autori care au contribuit la întemeierea învățaturii despre cântarea liturgică menționăm mai ales pe Sf. Apostol Pavel și pe Sfinții Părinți: Clement de Alexandria (150-ca. 215)<sup>9</sup>, Atanasie cel Mare (295/6-373)<sup>10</sup>, Grigorie Teologul (329/330-390)<sup>11</sup>, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa (335-după 394)<sup>12</sup>, Ioan Gură de Aur (349-407)<sup>13</sup> și Augustin de Hippo (354-430)<sup>14</sup> (fig. 3).



Fig. 3. Cielu liturgic-euharistic,  
Sf. Altar al bisericii Sf. Nikolaos Orphanos, Tesalonic, 1310-1320<sup>15</sup>  
Tripticul muzicii bisericești este format din cuvânt, melos și act ierurgic.  
Acestea devin o unitate nedespărțită în timpul Sfintei Liturghii

<sup>8</sup> Vezi Αλυσζάκης, 1981, p. 255; Pr. Moldoveanu, 1980, p. 411. Vezi de asemenea Χαμουλας, 2007; Strunk, 1981, pp. 57-75; McKinnon, 1989; Βουρλης, 1994; Pr. Grăjdian, 2000.

<sup>9</sup> Pentru o introducere în biografia și opera Sf. Clement, vezi Δετορακης, 1995, pp. 64-80.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 232-239.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 273-317.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 323-342.

<sup>13</sup> Data nașterii după părintele prof. Theodoros Zisis. Vezi de asemenea Δετορακης, 1995, pp. 380-409.

<sup>14</sup> Vezi Άγιος Αυγουστίνος, *Έξομολογήσεις* (Αμπατζοπουλου), p. 23.

<sup>15</sup> Μπακιρτζής/Τσωνης, 2003, planșa 10.

Sf. Vasile cel Mare se oprește asupra muzicii cu precădere în opera sa exegetică și epistolografică: în comentariile Psalmilor 1, 28, 29, 32, în Scrisoarea a 2-a *Către prietenul Grigorie* și în Scrisoarea 207 *Către clericii din Neocezareea*. De asemeni se referă la muzică în diferite alte scrieri ale sale, de ex. în *Hexaemeron*, în omiliile etice (*Împotriva celor ce se îmbată; Despre invidie*), pedagogice (*Către tineri, cum ar putea să se folosească de scrierile elinilor*) sau în tratatul dogmatic *Despre Sf. Duh*<sup>16</sup>.

Temele principale dezbătute de marele ierarh sunt: rolul psalmodiei și originea ei, simbolica instrumentelor muzicale, muzica sănătoasă și muzica dăunătoare<sup>17</sup>. De asemeni Sf. Vasile cel Mare face referiri la diferite moduri de psalmodiere și la imne cântate în biserica primelor veacuri, furnizând astfel importante informații cu privire la terminologia muzicală și la istoria muzicii din acea perioadă.

## 2. Rolurile psalmodierii

În prologul primei cuvântări despre psalmi (*Omilia 1, La Psalmul 1*<sup>18</sup>), Sfântul Vasile subliniază originea divină a Sfintei Scripturi și expune multiplele roluri benefice ale psalmodierii:

- Rolul terapeutic se vădește prin vindecarea rănilor sufletești vechi și noi, prin dezrădăcinarea patimilor «printr-o psihagogie muzicală și o plăcere ce rodește gânduri curate» (μετά τινος ψυχαγωγίας ἐμμελοῦς καὶ ἡδονῆς σώφρονα λογισμὸν ἐμποιοῦσης)<sup>19</sup>. De altfel, întreaga Scriptură poate fi numită «spital sufletesc», unde fiecare găsește medicamentul potrivit pentru boala sa<sup>20</sup>.

- Rolul educativ al psalmodierii este evidențiat prin următoarea frază ce arată totodată originea divină a muzicii:

«Fiindcă Duhul Sfânt știe că neamul omenesc cu greu este de îndrumat spre virtute, și că noi neglijăm viața cea dreaptă din cauza înclinării spre plăcere, ce face? Dulceața melodiei a amestecat-o cu dogmele, astfel încât, prin ceea ce este plăcut și lin auzului, să primim folosul din cuvinte, fără de știrea noastră»<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Referirile la muzică în opera Sf. Vasile cel Mare au fost găsite prin intermediul următoarelor: Αλυσζάκης, 1981; Pr. Moldoveanu, 1980; Πλεμμένος, 2004, indici din ediția completă a operei Sf. Vasile cel Mare (Ἄπαντα Μ. Βασιλείου, seria Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας), TLG, McKinnon, 1989, pp. 64-71; Χαψούλας, 2007, pp. 227-231.

<sup>17</sup> Vezi Πλεμμένος, 2004, pp. 130-178.

<sup>18</sup> *Psaltirea*: pp. 5-8. Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὸν Α' Ψαλμὸν* (Καρακασίδου): pp. 12-19. Vezi și Pr. Moldoveanu, 1980, pp. 415-416; Αλυσζάκης, 1981, pp. 264-265; Strunk, 1981, pp. 65-66; McKinnon, 1989, pp. 65-66.

<sup>19</sup> Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὸν Α' Ψαλμὸν* (Καρακασίδου), p. 12, r. 16-p.14, r. 1.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 12, r. 2-4.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 14, r. 1-6; *Psaltirea*, p. 6; Vezi și Πλεμμένος, 2004, pp. 131-132, 137-139.

● Rolul liniștitor și purificator al psalmodierii conduce spre împăcarea vrăjmașilor, spre consolidarea prieteniei, «spre binele suprem care este dragostea» (τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν τὴν ἀγάπην ἢ ψαλμοφδία παρέχεται)<sup>22</sup>. Astfel Sf. Vasile cel Mare subliniază și rolul social al psalmodierii, având ca prototip și scop ultim iubirea intertrinitară<sup>23</sup> (fig. 4).



Fig. 4. Andrei Rubliov, Sf. Treime, ca. 1410

«În Sf. Treime a lui Andrei Rubliov, cercul de tandrețe infinită al celor *Trei* se deschide pentru a-l primi pe privitor, pe care icoana îl introduce în spațiul sacru, în comuniunea la Masa lui Dumnezeu, în însăși inima ospitalității lui Dumnezeu»<sup>24</sup>.

● De asemeni, marele ierarh vorbește despre rolul exorcizant al psalmodierii, rolul de încurajare, de înfrumusețare, de mângâiere, psalmodierea fiind potrivită pentru toate vârstele, în tot locul, la toate nivelurile intelectuale și spirituale.

● Psalmul este «glasul Bisericii» luptătoare și biruitoare, cântarea având rol liturgic, anagogic și doxologic: Psalmul «dă strălucire sărbătorilor, acesta rodește tristețea cea după Dumnezeu, căci psalmul scoate lacrima și

<sup>22</sup> M. Βασίλειος, *Εἰς τὸν Α' Ψαλμὸν* (Καρακασίδου), p. 14, r. 24-25.

<sup>23</sup> Vezi Αλυσζάκης, 1985, p. 78.

<sup>24</sup> Pentru icoană, vezi Smirnova, 2005, p. 146. Comentariul din Bobrinskoy, 1996, p. 145.

dintr-o inimă de piatră. Psalmul este lucrarea îngerilor, viețuirea cerească, tămâia duhovnicească<sup>25</sup>» (fig. 5).



Fig. 5. Sf. M. Sucevița, Scara virtuților după Sf. Ioan Climax, 1596<sup>26</sup>  
Tristețea cea după Dumnezeu (ή κατά Θεόν λύπη)<sup>27</sup> duce din întunericul păcatului spre lumina mântuirii, ascunzând în sine «bucuria veșnică a nepătimirii»<sup>28</sup>:

«De ai ajuns la fericita tristețe bucuroasă a străpunerii cuvinoase (τήν μακαρίαν τῆς ὀσίας κατανύξεως χαρμολύπην) ține-o; și nu te vei odihni de lucrarea din ea până ce nu te vei ridica din cele de aici și nu te vei înfățișa curat lui Hristos»<sup>29</sup>.

● Apoi Sf. Vasile izbucnește într-un strigăt de admirație:

«O, înțeleaptă descoperire a Învățătorului, Care a pus la oale oa noi să cântăm și totodată să învățăm cele de folos!», și continuă revelând un principiu fundamental al pedagogiei: «O lecție cu de-a sila nu poate dăinui, dar cele care intră cu plăcere și har se unesc cumva mai trainic cu sufletele noastre» (Βίαιον μὲν γὰρ μάθημα οὐ πέφυκε παραμένειν, τὰ δὲ μετὰ τέρψεως καὶ χάριτος εισδυόμενα μονιμώτερόν πως ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνιζάνει)<sup>30</sup>.

Rolul etic al psalmodierii reiese din faptul că ea îndeamnă spre virtuțile cardinale (bărbăție, dreptate, înfrânare, judecată), spre pocăință și răbdare. După marele ierarh, Cartea Psalmilor cuprinde «desăvârșita teo-

<sup>25</sup> M. Βασίλειος, *Εἰς τὸν Α΄ Ψαλμὸν* (Καρακασίδου), p. 16, r. 5-9; *Psaltirea*, p. 7.

<sup>26</sup> Marinel/Dina/Pascu, *Bucovina*, p. 21.

<sup>27</sup> *Vezi* 2 Cor. 7, 10.

<sup>28</sup> Sf. Ioan Scărarul, *Scara* (Pr. Stăniloae), p. 167, n. 324.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 167 (cap. 7, par. 11) și Ἁγ. Ἰωάννης Σιναΐτης, *Κλίμαξ* (Ἀρχιμ. Ἰγνάτιος), p. 142, subsol α΄. *Vezi* de asemenea Αλγιζάκης, 1985, p. 82, despre «bucuroasa tristețe» (χαρμολύπη), «chintesentă a trăirii liturgice».

<sup>30</sup> M. Βασίλειος, *Εἰς τὸν Α΄ Ψαλμὸν* (Καρακασίδου), p. 16, r. 9-10 și 11-14. *Psaltirea*, p. 7. Αλγιζάκης, 1981, p. 261.

logie» (Ἐνταῦθα ἐνὶ θεολογία τελεία<sup>31</sup>), întrucât unește învățăturile profeților cu apocalipsa. Ea este o comoară imensă la îndemâna tuturor<sup>32</sup>.

Prologul se încheie cu o referire la instrumentul muzical favorit cu care poetul David acompania psalmii, și anume psaltirea<sup>33</sup> (fig. 6).



Fig. 6. Reconstrucție a psaltirii lui David (kinor), pe baza evidenței arheologice din Țara Sfântă<sup>34</sup>

Pornind de la construcția și tehnica instrumentului, Sfântul Vasile dă o interpretare alegorică a psaltirii:

«În acest fel, cred, profetul arată harul Duhului Sfânt care răsună în ea, pentru că dintre toate instrumentele muzicale numai psaltirea are cauza sunetelor din partea de sus. La chitară și la liră, arama răsună de jos spre plictru<sup>35</sup>, dar psaltirea aceasta are obârșia ritmurilor armonice de sus<sup>36</sup>, pentru ca și noi să ne străduim a căuta la cele de sus, și pentru ca să nu ne lăsăm duși în jos spre patimile trupului prin voluptatea muzicii (τῆ ἡδονῆ τοῦ μέλους)»<sup>37</sup>. (fig. 7-10).

Astfel, psaltirea în scrierile Sfinților Părinți simbolizează căutarea celor înalte, o idee ce revine și mai târziu în alte domenii ale literaturii bizantine<sup>38</sup>.

<sup>31</sup> M. Βασίλειος, *op. cit.*, p. 16, r. 17-18.

<sup>32</sup> *Psaltirea*, p. 7. Vezi de asemeni Παναγιωτίδης, 1999; Φουντούλης, 1995, pp. 78-90.

<sup>33</sup> În ebraică «kinor», tradus în *Septuaginta* cu κιθάρα, κινύρα, ψαλτήριον, ὄργανον, sau în ebraică «nevel», tradus cuνάβλα, κιθάρα, ψαλτήριον, ὄργανον: vezi Braun, 1994, col. 1516, 1520.

<sup>34</sup> Mason/Alexander/Millard, 1992, p. 59; vezi de asemeni Braun, 1994, col. 1516, planșa 2 și fig. 7.

<sup>35</sup> Aici preluăm cuvântul πλῆκτρον care desemna o bucată de lemn, fildeș, corn sau metal, poate și de piatră, cu care se loveau corzile: vezi Μιχαηλίδης, 1999, p. 253 și motto-ul lucrării de față.

<sup>36</sup> Vezi și Πλεμμένος, 2004, p. 161. Nu cunoaștem exact forma psaltirii și modul de execuție la care se referă Sf. Vasile cel Mare. Pentru instrumentele cu coarde folosite în Bizanț, vezi Μαλιάρας, 2007, pp. 64-154.

<sup>37</sup> M. Βασίλειος, *op. cit.*, p. 16, r. 23-p. 18, r. 5.

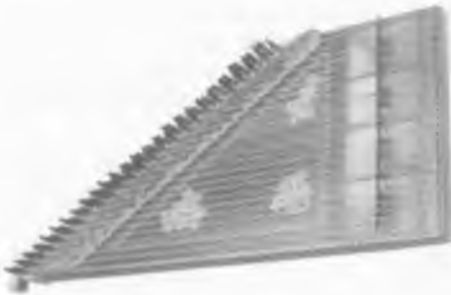
<sup>38</sup> Vezi de ex. Mihail Psellos, *Ποιήματα* (Westerink), *Poemul 53*, r. 492-501. Pentru simbolica instrumentelor muzicale vezi: Braun, 1994, col. 1511-1512. Vezi însă și Bornert, 1966, pp. 43-45.



**Fig. 7. Cântăreț cu chitară**  
Fragment de amforă, sec. 5 î.d.Hr.  
(Boston 26.61)<sup>39</sup>



**Fig. 8. Profetul David cu psaltire**  
Miniatură din Psaltire, Sf. M. Stavronikita,  
Sf. Munte, sec. 12<sup>40</sup>



**Fig. 9-10. Kanonaki, un urmaș al psaltirii**

Acest tip de instrument cu 24 sau mai multe corzi triple, care se ciupesc cu pene de os (sau din alt material), poate reda cu mare exactitate intervalele muzicii psaltice.

Este folosit în zilele noastre în Grecia, Turcia și în lumea arabă<sup>41</sup>

<sup>39</sup> West, 1999, fig. 14.

<sup>40</sup> Θεμελης, 1996, p. 45.

<sup>41</sup> Θεμελης, 1996, pl. 1 și p. 13; Ανωγειανάκης, 1991, pl. 196 și pp. 293-294. Pentru muzica și descrierea acestui instrument, vezi de ex. CD-ul lui Erol Deran, *Κανονάκι, «ή μυσταγωγία τοῦ ψαλτηρίου»*, ed. Κυριακός Καλαϊτζίδης. Mulțumim editorului pentru acest CD.

### 3. Genuri de muzică

Sfinții Părinți «au pus fundamentele pentru o justă evaluare a fenomenului muzical»<sup>42</sup>, cercetându-l pe acesta, dincolo de categorii estetice, din prisma binelui și a răului<sup>43</sup>.

Astfel, în cuvântarea sa *Către tineri, cum ar putea să se folosească de scrierile elinilor*, Sf. Vasile cel Mare vorbește despre curățirea sufletului (κάθαρσις ψυχῆς) prin disprețuirea plăcerilor ce provin de la cele cinci simțuri. În ceea ce privește auzul, Sfântul ierarh îndeamnă

«să nu se verse prin urechi melodie stricată (διεφθαρμένη μελωδία) în suflete, căci acest gen de muzică naște patimi servile și josnice. Dimpotrivă, noi să urmărim altă muzică mai bună și care conduce spre mai bine (τὴν ἄμεινον τε καὶ εἰς ἄμεινον φερουσάν), de care folosindu-se și David, poetul cântărilor sacre (ὁ ποιητὴς τῶν ἱερῶν ἁσματῶν), l-a scos pe rege din manie»<sup>44</sup>,

adică din boala sufletească în care Saul căzuse din pricina neascultării sale față de Dumnezeu (fig. 11).



Fig. 11. Rembrandt, *Saul și David*, ca. 1655-1660, Den Haag, Mauritshuis<sup>45</sup>  
 «Saul [...] deși a fost eliberat prin muzica aceea deosebit de armonioasă și divină de manie  
 (τῆ παναρμονίῳ ἐκείνῃ καὶ θείῳ μουσικῇ τῆς μανίας ἀπαλλαγείς),  
 a încercat să-l străpungă cu sulița pe binefăcător»<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Αλγιζακης, 1981, p. 272.

<sup>43</sup> Vezi Wellesz, 1962, p. 94-97, mai ales p. 96: «In spite of their various theological views, Early Christian writers were agreed on one point. Music was treated by them not as an aesthetic but as an ethical problem». Vezi și Χαψουλας, 2007, p. 234.

<sup>44</sup> Μ. Βασίλειος, *Ομιλία πρὸς τοὺς νεοὺς, ὅπως ἂν ἐξ Ἑλλήνων ἀφείλοιντο λογῶν* (Ψευτογκάς), p. 348, r. 2-8. Vezi și Pr. Moldoveanu, 1980, p. 414.

<sup>45</sup> Hoekstra, 1990, p. 112; vezi și *Ibidem*, pp. 110-113, precum și I Regi, cap. 15, 18 și 19.

<sup>46</sup> Μ. Βασίλειος, *Περὶ φθόνου* (Migne), 31, col. 376, r. 27-31.

Apoi Sf. Vasile cel Mare face referire la învățătura antică despre etosul modurilor:

«De asemeni se zice despre Pitagora<sup>47</sup>, când a întâlnit un grup de bețivi, că a poruncit cântărețului din *aulos* (fig. 12), care era conducătorul grupului, să schimbe armonia (=să facă o modulație) și să le cânte în modul dorian (μεταβαλόντα τὴν ἁρμονίαν, ἐπαυλῆσαι σφισι τὸ Δώριον fig. 13), iar aceia și-au revenit într-atât prin melodie (ἀναφρονῆσαι ὑπὸ τοῦ μέλους), încât au aruncat coroanele și au plecat rușinați. Alții iarăși la muzica *aulos*-ului intră în transă coribantică<sup>48</sup> și manie dionisiacă. Atât de diferit este a te umple de melodie sănătoasă sau depravată<sup>49</sup>».



Fig. 13. «Armonia» doriană în genul diatonic<sup>50</sup>



Fig. 12. Scenă de simpozion cu tânăr cântând din *diaulos* (δίαυλος = aulos dublu) Cupă, începutul sec. 5 î.d.H. (München 2646)<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Pentru marele matematician, filozof și teoretician al muzicii Pitagora din Samos (ca. 572-ca. 500 î.d.H.), vezi Μιχαηλίδης, 1999, pp. 269-270. Sf. Vasile cel Mare în *Hexaemeron* face o referire critică la teoria pitagoreilor despre armonia sferelor: vezi M. Βασίλειος, *Ὁμιλία εἰς τὴν Ἐξαήμερον* (Σάκκος): *Omilia* 3, par. 11, r. 7-par. 13; Pr. Moldoveanu, 1980, p. 412; Μιχαηλίδης, 1999, pp. 54-56.

<sup>48</sup> Coribant se numește preotul zeiței Cybele în Frigia. De asemeni, coribanții sunt asociați cu cultul dionisiac: Liddell/Scott/Jones/McKenzie, 1990, p. 982.

<sup>49</sup> M. Βασίλειος, *Ὁμιλία πρὸς τοὺς νεοὺς, ὅπως ἂν ἐξ Ἑλλήνων ἀφείλοιντο λογῶν* (Ψευτογκάς), p. 348, r. 8-14. Vezi și McKinnon, 1989, p. 69. Pentru etosul asociat sunetelor, melodiilor, armoniilor (de ex. armonia doriană: virilă, impunătoare), genurilor și ritmurilor în diferite scrieri antice grecești, vezi Μιχαηλίδης, 1999, pp. 134-138.

<sup>50</sup> Γιάννου, 1995, p. 85; Μιχαηλίδης, 1999, pp. 52-54.

<sup>51</sup> West, 1999, fig. 6. Aulosul este considerat cel mai important instrument de suflat al Greciei antice și era legat în special de cultul dionisiac: vezi Μιχαηλίδης, 1999, pp. 62-69, 263.



Contrastul dintre psalmodiere și «cântările destrăbălate care infectează aerul» este viu evocat în *Omilia împotriva celor ce se îmbată*<sup>52</sup>. Ca remediu pentru viața pătimasă, marele Sfânt îndeamnă la următoarele:

«postul să vindece beția, psalmul melodia spurcată, lacrima să devină vindecarea răsului, în loc de aplauze pieptul să fie bătut, iar locul podoabei vestimentare să-l ia smerenia»<sup>53</sup>. (fig. 14-15)



Mozaicul lui Dioscuridis din Samos,  
Pompei, sec. 2 d.H., Napoli, Museo Nazionale<sup>54</sup>



Călugări atoniți laudând pe Domnul  
Sf. M. Xenofont, 1998<sup>55</sup>

Fig. 14-15. *Musica pernicioasă – musica sacră*

#### 4. Muzica sacră – cântarea cea nouă

În scrisoarea a 2-a către prietenul său Sfântul Grigorie (fig. 16) scrisă pe la anul 358, Sfântul Vasile evocă bucuria psalmodierii și rodul ei binefăcător, pe care le trăia în viața călugărească ce-o ducea în ținutul Pontului:

«Ce poate fi mai fericit decât a imita corul îngerilor pe pământ? De-ndată ce se crapă de ziuă, omul ridicându-se la rugăciune să-L laude pe Creator cu imne și cântări (ὕμνοις καὶ ψαλμοῖς)? Apoi, când soarele strălucește limpede, punându-se la lucru și având pretutindeni rugăciunea prezentă, să dea gust lucrărilor prin imne precum sarea (ce se pune în bucate)? Căci

<sup>52</sup> M. Βασίλειος, *Ὁμιλία κατὰ μεθοντων* (Ψευτογκάς), p. 188, r. 25-26. Vezi și Χαψουλας, 2007, p. 229.

<sup>53</sup> M. Βασίλειος, *op. cit.*, p. 212, r. 4-8. Vezi și Πλεμμεινος, 2004, pp. 151-152, Χαψουλας, 2007, pp. 229-230; McKinnon, 1989, p. 70, citatele 142 și 143.

<sup>54</sup> Guidobaldi, 1992, p. 35; Κοκονάκη, 2005, p. 27; Wellesz, 1962, pp. 94-96; Πλωρίτης, 1999, pp. 95-107.

<sup>55</sup> Fotografie de pe verso-ul CD-ului *Χίλιετηρίς Τεράς Μονής Ξενοφώντος, 998-1998 Άγιον Όρος*.

mângâierile innelor dăruiesc starea lină și senină a sufletului (Τὸ γὰρ ἴλαρον καὶ ἄλυπον τῆς ψυχῆς κατάστημα αἱ τῶν ὕμνων παρηγορίαί χαρίζονται)<sup>56</sup>.

Dimpotrivă, audierea melodiilor compuse spre voluptate (μελη πρὸς ἡδονὴν πεποιμένα), duce la împrăștierea concentrării sufletești<sup>57</sup>.



**Fig. 16. Sf. Grigorie Teologul, Frescă din Sf. M. Dionysiou, Sf. Munte, 1546/7, de zugravul cretan Giorgis<sup>58</sup>**

Sfântul Grigorie mărturisește despre prietenia sa cu Sfântul Vasile din perioada studiilor lor la Atena (352-356): “Toate ne erau comune, și un singur suflet lega distanța dintre cele două trupuri.

Cele ce ne uneau cu precădere erau acestea:  
Dumnezeu și setea după cele mai bune<sup>59</sup>”

Din fragmentele redatate mai sus vedem cum pentru Sf. ierarh, muzica devine o unealtă spre mântuirea sau pierzarea omului. Iată cum definește marele păstor muzica sacră:

«Armonia dumnezeiască și muzicală nu este aceea care conține unele cuvinte ce înveselesc auzul, ci aceea care supune și liniștește duhurile rele ce supără sufletele ușor influențabile»<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> M. Βασίλειος, *Γρηγορίω ἐταίρω* (Χρήστου), p. 64, r. 10-16. Vezi și McKinnon, 1989, p. 68; Πλεμμένο, 2004, p. 137.

<sup>57</sup> Vezi M. Βασίλειος, *op. cit.*, p. 64, r. 20-21.

<sup>58</sup> I. Μονή Διονυσίου, *Τοιχογραφίες*, 2003, pl. 79 și p. 24.

<sup>59</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *De vita sua* (ed. Jungck), r. 229-232. Λέκκος, *Μέγας Βασίλειος*, pp. 9-10.

<sup>60</sup> «Ἔστι δὲ ἡ θεία καὶ μουσικὴ ἄρμονία, οὐ περιεχουσα̅ τινὰς λόγους ἀκοὴν ευφραίνοντας, ἀλλὰ καταστελλοντας καὶ καταπραΰνοντας τὰ ἐνοχλοῦντα πονηρὰ πνεύματα ταῖς ευπηρεάστοις ψυχαῖς», M. Βασίλειος, *Εἰς τὸν ΚΘ' Ψαλμὸν* (Καρακασιδίου), p. 136, r. 6-9.

Psalmodierea este o lucrare care-l cuprinde pe om în întregime, o slujbă cuvântătoare care-l încununează pe cel ce o aduce lui Dumnezeu:

«Să cânte limba și mintea să cerceteze înțelesul cuvintelor, așa încât să cânti cu duhul dar să cânti și cu mintea. Nu pentru că ar avea nevoie Dumnezeu de slavă, ci pentru că dorește ca tu să fii vrednic a fi slăvit. Seamănă doxologie pentru ca să seceri cununi, onoruri și laude în împărăția cerurilor»<sup>61</sup>.

Adevărata psalmodiere cere curăție:

«Nu cel care pronunță cu gura cuvintele psalmului este cel care-I cântă Domnului, ci cei care din inimă curată aduc psalmodieri și cei care sunt curvioși, fiind drepți înaintea lui Dumnezeu; aceștia pot cânta lui Dumnezeu, urmând cum se cuvine ritmurilor celor duhovnicești». (οἱτοὶ δύνανται ψάλλειν τῷ Θεῷ τοῖς ῥυθμοῖς τοῖς πνευματικοῖς ἀρμολογῶντες) <sup>62</sup>.

În comentariul său la Psalmul 32, Sf. Vasile cel Mare dezvoltă legătura dintre păzirea celor zece porunci și psalmodierea plăcută lui Dumnezeu, făcând referire la simbolica psaltirii cu zece strune:

«Poate că psaltire (ψαλτήριον) se numește mintea care caută la cele înalte, pentru că instrumentul acesta este în așa fel construit, încât puterea de rezonanță să fie din partea de sus (διὰ τὸ τὴν κατασκευὴν τοῦ ὀργάνου τοῦτου τὴν ἤχουσαν δύναμιν ἐκ τῶν ἄνωθεν ἔχειν). [...] Cel ce ia aminte la toate poruncile și săvârșește un fel de consonanță și simfonie a lor (δημιουργεῖ μίαν ἀρμονίαν καὶ συμφωνίαν αὐτῶν), acesta cântă lui Dumnezeu în psaltirea cu zece corzi, întrucât zece sunt poruncile generale scrise la prima predare a legii»<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> M. Βασίλειος, *Εἰς τὸν ΚΗ' Ψαλμὸν* (Καρακασίδου), p. 128, r. 30-p. 130, r. 4. Vezi și Αλυσζάκης, 1981, p. 269. În mod asemănător, Sf. Simeon Noul Teolog († 1022) va scrie: «poruncile Domnului au fost date ca niște străji ale acestor daruri și haruri negrăite, înconjurându-l pe credincios de jur împrejur din toate părțile ca un zid, păzind nejeftuită comoara așezată în sufletul lui și făcând-o inaccesibilă mâinilor tuturor vrăjmașilor și hoșilor. Căci noi credem că poruncile Iubitorului de oameni Dumnezeu sunt păzite de către noi și ne silim spre acestea neștiind mai degrabă că noi suntem păziți de acelea»: *Epistola 1* (Ică jr), pp. 306-307. Mulțumim d-lui prof. Ciprian Streza pentru indicarea acestui citat.

<sup>62</sup> M. Βασίλειος, *Εἰς τὸν ΚΘ' Ψαλμὸν* (Καρακασίδου), p. 142, r. 19-24. Vezi și Pr. Moldoveanu, 1980, p. 417; Αλυσζάκης, 1981, p. 271.

<sup>63</sup> M. Βασίλειος, *Εἰς τὸν ΑΒ' Ψαλμὸν* (Καρακασίδου), p. 166, r. 3-5 și 8-12; Pr. Moldoveanu 1980, p. 418.

Versetul 3 din același Psalm, «Cântați Domnului cântare nouă», Sfântul ierarh îl pune în legătură cu «cântarea nouă și întinerită a învățaturii Domnului (τὸ δὲ καινὸν καὶ ἀνανεούμενον ᾄσμα τῆς τοῦ Κυρίου διδασκαλίας), ... care înnoiește tinerețile noastre ca ale vulturului»<sup>64</sup>. Cântarea cea nouă este aceea care mărturisește Întroparea Domnului, renașterea universului învechit prin păcate și Învierea Mântuitorului<sup>65</sup>.

Prin aceasta, Sf. Vasile cel Mare contribuie la șlefuirea conceptului de cântare nouă, dezvoltat în mod special de către Clement Alexandrinul (150-ca. 215) în scrierea sa *Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας* (*Cuvânt de îndemnare către Elini*)<sup>66</sup>. Clement evocă vestiți muzicieni din mitologia greacă (Orfeu, Eunomos) și principiul armonic al universului formulat de către filozofia pitagoreică, dându-le un înțeles nou în lumina învățaturii creștine<sup>67</sup>. Cântarea cea nouă (τὸ ᾄσμα τὸ καινόν) o numește «muzică adevărată» (ἀληθῆς μουσική) cu care David l-a vindecat pe Saul alungând duhurile rele, «cântare pură» (ᾄσμα ἀκήρατον), «cântare de mântuire» (τὸ ᾄσμα τὸ σωτήριον) și o identifică cu Logosul dumnezeiesc, conform cu prologul Evangheliei Sf. Ioan (1,1): «La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul»<sup>68</sup>.

Astfel Hristos, cântarea cea nouă, «a rânduit universul în mod melodios și a adus disonanța elementelor spre ordinea consonanței, așa încât întregul cosmos să fie în armonie cu El (Τοῦτό τοι καὶ τὸ πᾶν ἐκόσμησεν ἐμμελῶς καὶ τῶν στοιχείων τὴν διαφωνίαν εἰς τάξιν ἐνέτεινε συμφωνίας, ἵνα δὴ ὁλος ὁ κόσμος αὐτῷ ἀρμονία γένηται)»<sup>69</sup>.

Mai mult,

«Domnul l-a lucrat pe **om ca un bun instrument însuflețit**, după propriul Său chip, fără să punem la socoteală că și El este instrument întru-tot-armonic al lui Dumnezeu, instrument melodic și sfânt, Înțelepciunea mai presus de lume, Logosul ceresc (καλὸν ὁ Κύριος ὄργανον ἔμπνοον τὸν ἄνθρωπον ἐξεργάσατο κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ: ἀμέλει καὶ αὐτὸς ὄργανόν

<sup>64</sup> M. Βασίλειος, *op. cit.*, p. 166, r. 12 și 17-19. De asemeni, Ps. 102,5; Is. 42,10; Apoc. 5,8-14.

<sup>65</sup> Vezi M. Βασίλειος, *op. cit.*, p. 166, r. 24-30.

<sup>66</sup> Clement, de origine din Atena, apoi renumit profesor și organizator al celebrei Școli de Cateheză din Alexandria, în urma persecuției creștine din timpul lui Septimius Sever (anul 202) se stabilește în Cezarea Capadociei, unde își continuă activitatea de cateheză: vezi Χρήστου, 1994, pp. 108-114; Δετοράκης, 1995, pp. 64-67.

<sup>67</sup> Vezi Sf. Clement de Alexandria, *Protrepticus* (ed. Mondésert), cap. 1, secț. 1, par. 1-secț. 7, par. 1; Strunk, 1981, p. 59-63, în special p. 62, nota 11; Vezi și Χρήστου, 1977.

<sup>68</sup> Vezi Sf. Clement, *op. cit.*, cap. 1, secț. 5, par. 1, r. 1-secț. 7, par. 1, r. 1.

<sup>69</sup> *Ibidem*, cap. 1 secț. 6, par. 5, r. 3-4 și cap. 1, secț. 5, par. 1, r. 1-3.

ἔστι τοῦ Θεοῦ παναρμόνιον, ἑμμελὲς καὶ ἅγιον, σοφία ὑπερκόσμιος, οὐράνιος λόγος»<sup>70</sup>.

Părintele alexandrin merge și mai departe în interpretarea sa alegorică, zugrăvind imaginea Fiului lui Dumnezeu ca muzician al universului:

«Cuvântul lui Dumnezeu, lăsând de-o parte **lira și chitara ca instrumente neînsuflețite**, și acordând prin Duhul Sfânt acest cosmos precum și microcosmosul, adică pe om – trup și suflet – Îi cântă lui Dumnezeu cu instrumentul polifonic (=cosmosul) și împreună cu instrumentul uman (ὁ Θεοῦ λόγος, **λύραν καὶ κιθάραν, τὰ ἄψυχα ὄργανα**, ὑπεριδών, κόσμον δὲ τόνδε καὶ δὴ καὶ τὸν σμικρὸν κόσμον, τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, Ἄγιω Πνεύματι ἁρμοσάμενος, ψάλλει τῷ Θεῷ διὰ τοῦ πολυφώνου ὄργάνου καὶ προσάδει τῷ ὄργάνῳ τῷ ἀνθρώπῳ)»<sup>71</sup>.

Apoi marele catehet clarifică și îndeamnă:

«Ce dorește deci instrumentul, Cuvântul lui Dumnezeu, Domnul și cântarea cea nouă? Să deschidă ochii orbilor, să desfunde urechile surzilor, ..., să înceteze stricăciunea, să învingă moartea, să împace fiii neascultării cu Tatăl. Instrumentul lui Dumnezeu este iubitor de oameni, ..., iar adevărul este precum albina, care nu face nimănui nici un rău, ci se bucură numai de mântuirea oamenilor. Ai deci promisiunea, ai iubirea de oameni: împărtășește-te cu har»<sup>72</sup>.

## **5. Elemente de terminologie muzicală și de istorie a muzicii în opera Sf. Vasile cel Mare**

### *5.1. Termeni muzicali*

După cum arată A. Alygizakis, din opera Sf. Vasile cel Mare se pot desprinde prețioase informații cu privire la muzica paleocreștină<sup>73</sup>. Mai întâi este vorba de o mulțime de termeni muzicali ce apar în scrierile Sfântului ierarh, cum ar fi de ex. μουσική (muzică), ἁρμονία (armonie, în sensul de potrivire sau îngemănare de sunete, ordine sonoră dar și de mod muzical, tip de octavă<sup>74</sup>), ᾄσμα (cântare), αἶνος (laudă), φθόγγος (sunet), φωνή (glas, cântare), ὕμνος (imn), ὑμνογραφία (imnografie), μέλος (melos, melodie), μελωδία (melodie), ἑμμελής (melodios, muzical), συνήχησις

<sup>70</sup> *Ibidem*, cap. 1 secț. 5, par. 4, r. 5-9; și Strunk, 1981, p. 62.

<sup>71</sup> Sf. Clement, *op. cit.*, cap. 1, secț. 5, par. 3, r. 1-6; și Strunk, *Ibidem*.

<sup>72</sup> Sf. Clement, *op. cit.*, cap. 1, secț. 6, par. 1, r. 1-par. 3, r. 2; Strunk, *op. cit.*, p. 63.

<sup>73</sup> Vezi Αλυγιζάκης, 1981, p. 279-281.

<sup>74</sup> Vezi Μιχαηλίδης, 1999, p. 52-54; Γιάννου 1995, p. 85 și fig. 13 în articolul de față.

(acompaniament), ψαλτήριον (psaltire) și diferite alte instrumente muzicale, ψαλμωδία (psalmodiere), ψαλμός (psalm), ᾠδή (cântare, odă)<sup>75</sup>. Cei din urmă termeni sunt elucidati de Sf. Vasile cel Mare în comentariul Psalmului 29 în felul următor:

«Psalmul este o cuvântare/piesă muzicală, atunci când este executată în ritm frumos cu instrumentul, conform cu regulile armonice. Odă însă este vocea melodică redată armonios, fără acompaniamentul instrumentului... , *Psalmul odei*, ..., este cuvântul, ..., cântat împreună cu psaltirea»<sup>76</sup>.

Astfel cititorul este introdus în lumea Vechiului Testament, unde în templu se foloseau numeroase instrumente muzicale<sup>77</sup>. În cultul public creștin, muzica este pur vocală, vocea umană fiind instrumentul muzical prin excelență<sup>78</sup>, instrumentul creat de Dumnezeu și nu de mână omenească, cel care unește logosul și melosul, cuvântul cu mesaj clar spre mântuire și melodia care leagă cuvântul ca o jertfă de laudă, mulțumire și cerere, deschizându-i cale spre inima și mintea omului, a comunității și spre Dumnezeu<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Vezi Αλυσζάκης, 1981, p. 279. Lista termenilor de mai sus nu este exhaustivă. O inventariere sistematică a terminologiei muzicale folosite de Sf. Vasile cel Mare s-ar putea realiza cu ajutorul indicilor operei complete Βασίλειος Καισαρείας ὁ Μέγας, *Ἄπαντα τὰ ἔργα*.

<sup>76</sup> «ὁ ψαλμός λόγος ἐστὶ μουσικός, ὅταν εὐρύθμως κατὰ τοὺς ἀρμονικοὺς λόγους πρὸς τὸ ὄργανον κρούηται. Ὡδὴ δὲ φωνὴ ἐμμελὴς ἀποδιδομένη ἐναρμονίως, χωρὶς τῆς συνηχησεως τοῦ ὄργανου, ..., ψαλμός ᾠδῆς, ..., ὁ λόγος, ..., πρὸς τὸ ψαλτήριον μελωδούμενος», cf. M. Βασίλειος, *Εἰς τὸν ΚΘ' Ψαλμόν* (Καρακασιδίου), p. 134, r. 7-17. Se pare că aici Sf. Vasile cel Mare definește psalmul ca discurs instrumental, oda ca piesă vocală, iar psalmul odei (⇒ psalmodia) ca piesă vocal-instrumentală. Acestea ar corespunde și sensului etimologic mai strict al cuvântului ψαλμός, derivat din verbul ψάλλω = a ciupi, a cânta la un instrument cu coarde, ciupindu-le pe acestea cu degetele (fără plictru). Astfel, substantivul ψαλμός la Pindar desemnează sunetul harpei (ψαλμόν ἀντιφθογγον ὑψηλᾶς ἀκουῶν πακτίδος; cf. *Encomia* [ed. Maehler], fr. 125, r. 3). Mai târziu, de ex. în Septuaginta, același substantiv arată cântarea acompaniată de psaltire sau chitară, psalmul; vezi Liddell/Scott/Jones/McKenzie, 1990, p. 2018. *TLG*. Μιχαηλίδης, 1999, pp. 249-250.

<sup>77</sup> Vezi Braun, 1994; și Πλεμμένος, 2004, p. 163.

<sup>78</sup> Vezi Χρήστου, 1977, pp. 230-231. Pentru înțelesul termenilor ᾠδή, ψαλμός, ὕμνος în contextul Noului Testament, vezi Μητσάκης, 1986, pp. 39-46. Pe de-altă parte, poezia creștină putea fi acompaniată de instrumente muzicale în devoțiunea particulară, după cum reiese din poemele lui Synesius de Cyrene (ca. 372-ca. 412/413); vezi Synesios de Cyrene, *Ἔγμνοι VI-VII* (olim VII-VIII) (ed. Lacombrade), pp. 85-92; Wellesz, 1962, pp. 150-152; Δετοράκης, 1995, pp. 380-409; McKinnon, 1989, p. 56 (autorul nu exclude și o interpretare alegorică a pasajelor unde sunt menționate instrumente muzicale).

<sup>79</sup> Părintele prof. Dumitru Stăniloae spunea despre muzica bisericească, cum tainic «ne leagă între pământ și cer» (mărturie a d-lui prof. Emilian Popescu, la o convorbire în Copenhaga, august 1996). Vezi de asemeni: Wellesz, 1962, p. 58, prologul părintelui arhim. Clement Haralam pe CD-ul Corului «Anghelos», *Axion pe 8 glasuri*, și Ulvine Alexandru, *Sprache – eine Hypostasis zweier Naturen*.

### 5.2. Moduri de cântare a psalmilor în biserica paleocreștină

Un loc aparte între documentele ce fac referire la muzica din perioada primelor veacuri creștine îl ocupă *Scrisoarea către clericii din Neocezarea* din anul 375, unde Sf. Vasile cel Mare descrie desfășurarea Utreniei:

«...obiceiurile în vigoare în zilele noastre sunt corespunzătoare și comune tuturor bisericilor lui Dumnezeu. Căci încă noapte fiind, poporul (ὁ λαός)<sup>80</sup> la noi vine în locașul de rugăciune, și cu durere, mâhnire și lacrimi neîntrerupte mărturisindu-se lui Dumnezeu, după ce s-a ridicat de la rugăciuni, trece la cântarea psalmilor (ψαλμωδία).

- a. Și la început, după ce s-au împărțit în două grupuri, cântă alternativ (διχῆ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις), în acest fel adâncind studiul cuvintelor Scripturii și în același timp asigurându-și lor înșile atenția și statornicia inimilor.
- b. Apoi iarăși, după ce i-au îngăduit unuia să înceapă cântarea, ceilalți răspund cu un stih (ἐπιτρέψαντες ἐνὶ κατάρχειν τοῦ μέλους οἱ λοιποὶ ὑπηχοῦσι).
- c. Și astfel, după ce au petrecut noaptea cu diferite moduri de psalmodiere (ποικιλία τῆς ψαλμωδίας) și cu rugăciuni intercalate, când se crapă deja de ziuă, toți laolaltă, ca dintr-o singură gură și cu o singură inimă, aduc psalmul de mărturisire Domnului, (πάντες κοινῆ, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς καρδίας, τὸν τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμὸν ἀναφέρουσι τῷ Κυρίῳ), fiecare însușindu-și personal cuvintele pocăinței.

Dacă ne evitați pe noi din cauza acestora, veți fugi atât de egipteni cât și de cele două Libii, de cei ce locuiesc în Tebaida, de palestinieni, arabi, feniceni, sirieni și de cei ce locuiesc spre Eufrat și, într-un cuvânt, de toți cei care prețuiesc privegherile, rugăciunile și psalmodierile în comun (ἀγρυπνίαι καὶ προσευχαὶ καὶ αἱ κοιναὶ ψαλμωδίαi)<sup>81</sup>.

În fragmentul de mai sus se pot distinge referiri la trei din cele patru cunoscute moduri de cântare a psalmilor, și anume:

- a. Cântarea alternativă, când comunitatea, împărțită în două grupuri, cântă alternativ (ἀντιψάλλειν) stihurile unui psalm
- b. Cântarea responsorială, cu un solist care cântă un psalm, verset cu verset, iar comunitatea îi răspunde cu un stih anume (υπηχεῖν)
- c. Cântarea împreună, când întreaga comunitate intonează cu o singură voce un psalm, de la început până la sfârșit (κοινῆ [φωνῆ]/κοινῶς ψάλλειν).

<sup>80</sup> McKinnon, 1989, p. 68, nr. 139, subliniază că aici cuvântul λαός (popor) desemnează o comunitate monastică, fapt ce reiese din contextul mai larg al scrisorii.

<sup>81</sup> Μ. Βασίλειος, *Τοῖς κατὰ Νεοκαισάρειαν κληρικοῖς* (Χριστοῦ), par. 3, p. 108; Pr. Moldoveanu, 1980, pp. 412-414; McKinnon, 1989, pp. 68-69; Πλεμμένος, 2004, pp. 145-146,

În acest text, Sf. Vasile cel Mare nu menționează cântarea antifonică propriu-zisă (ἀντιφωνική ψαλμωδία). Acest mod de cântare, în forma sa pură, are loc atunci când un solist cântă un psalm, verset cu verset, iar poporul, împărțit în două grupuri, îi răspunde pe rând cu un refren (de ex. «aliluia» sau un scurt tropar)<sup>82</sup>. Este de menționat că toate aceste forme de psalmodiere reprezintă variațiuni ale cântării în comun (κοινὰ ψαλμωδία).

Prin varietatea formelor de psalmodiere și alternarea lor cu citirile «se întinerește dorul sufletului și se înnoiește atenția<sup>83</sup>». Formele a. și c. sunt legate mai ales de ritul monastic, pe când celelalte două vor fi ample dezvoltate în ritul catedral în secolele următoare<sup>84</sup>.

Mărturia Marelui ierarh este deosebit de importantă, fiind aceea a unui martor ocular, de vreme ce după perioada sa de studii, Sf. Vasile «a vizitat pe rând centrele monastice din Siria, Mesopotamia, Palestina și Egipt»<sup>85</sup>.

### 5.3. Imne protocreștine

În tratatul său dogmatic «*Despre Sf. Duh*», Sf. Părinte capadocian aduce printre altele ca argument împotriva pnevmatomahilor două imne ale bisericii primare:

- a. «Părinților noștri li s-a părut că nu trebuie primit în tăcere harul luminii de seară, ci dimpotrivă, că trebuie mulțumit de îndată ce ea apare. Deși nu putem spune cine este părintele cuvintelor acelora ale mulțumirii pentru lumină, totuși poporul zice **cântarea veche**, și nimănui nu i s-a părut vreodată că sunt necuvioși cei care zic «*Lăudăm pre Tatăl și pre Fiul și pre Sfântul Duh al lui Dumnezeu*» (Καὶ ὅστις μὲν ὁ πατήρ τῶν ρημάτων ἐκεῖνων τῆς ἐπιλυχνίου εὐχαριστίας, εἰπεῖν οὐκ ἔχομεν· ὁ μόντοι λαὸς ἄρχαίαν ἀφίησι τὴν φωνήν, καὶ οὐδενὶ πώποτε ἀσεβεῖν ἐνομίσθησαν οἱ λέγοντες· «*Αἰνοῦμεν Πατέρα, καὶ Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ*»).
- b. «Iar dacă cineva știe și imnul lui Antinoghen<sup>86</sup> pe care acesta l-a lăsat ca un fel de ajutor celor care erau cu el, când deja se ducea spre martiriul prin foc, acela cunoaște și părerea pe care o aveau martirii despre Duhul»<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> Uneori, fiecare grup poate avea solistul său. În unele lucrări, și tipul a. de psalmodiere (cântarea alternativă/«dual-choir psalmody») este numită antifonică: vezi McKinnon, 1989, p. 68. Un exemplu clar de cântare antifonică propriu-zisă păstrată până astăzi se găsește la Utrenia Învierii, în modul de îmbinare a troparului paleocreștin *Hristos a înviat*, cu stihuri din psalmii 67 și 117: vezi *Slujba Învierii*, 1971, pp. 19-21; *Πεντηκοστήριον*, p. 16; Δετοράκης, 1995, p. 121, și nota 84 în lucrarea de față.

<sup>83</sup> Μ. Βασίλειος, *Όροι κατά πλάτος* (Καρακόλης), p. 352, r. 6-8.

<sup>84</sup> Pentru o analiză istorică detaliată a diferitelor forme de psalmodiere, vezi Mateos, 1971, pp. 7-26 și Taft, 1984b, pp. 157-159.

<sup>85</sup> Λεκκος, *Μέγας Βασίλειος*, pp. 11-12.



Cel de-al doilea imn la care se referă Sf. Vasile cel Mare nu ne este cunoscut astăzi. Primul imn însă, din care Sf. Vasile citează probabil refrenul, spunând că este o veche cântare anonimă, cântată în comun ca mulțumire pentru lumina de seară, a fost identificat de diferiți cercetători cu imnul *Lumină lină* de la Vecernie<sup>88</sup>. Se pare că melodia/melodiile imnului au fost transmise pe cale orală secole de-a rândul. Imnul apare în manuscrise cu neume muzicale mai ales în perioada post-bizantină târzie cu o melodie numită în unele izvoare *μέλος ἀρχαῖον*. Analiza muzicală poate confirma caracterul arhaic al acestei melodii (vezi **planșele 1-9** și comentariul din anexă).

### *În loc de concluzie*

Mica lucrare de față a încercat să prezinte unele trăsături esențiale ale învățurii Sf. Vasile cel Mare despre muzică. Ideea principală este că muzica trebuie judecată din prisma binelui și a răului, ea fiind ajutor sau piedică a omului în calea sa spre mântuire.

În acest punct, un al doilea studiu mai amplu despre marele ierarh capadocean în imnografia și muzica bizantină se arată necesar, cercetând cântările arhaice din Anaforaua Sf. Vasile cel Mare<sup>89</sup> și minunatele imne închinat Sfântului ierarh<sup>90</sup>, cum ar fi de exemplu stihira lui Vizantie de la stihoavna Vecerniei pentru 1 Ianuarie, pe glasul I:

*«O dumnezeiască și sfântă albină a bisericii lui Hristos, Vasilie preafericite, cu acul dumnezeiescului dar într-armându-te pre tine ai răpît hulele ereselor celor urâte de Dumnezeu și sufletelor credincioșilor le-ai adunat dulceața blagocestiei; și acum trecând prin nesticatele verdeți ale dumnezeieștilor grădini, pomenește-ne și pre noi stând înaintea Troiței cei de o ființă»<sup>91</sup>. (vezi **planșa 10** din anexă).*

<sup>86</sup> Sf. Antinoghen (Αθηνογενής) se trăgea din Sebasta Capadociei. A mucenicit în vremea lui Dioclețian, împreună cu zece ucenici ai săi, și este sărbătorit pe data de 16 iulie: Τσολακίδης, 2001, p. 630.

<sup>87</sup> M. Βασίλειος, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* (Ζήσης), par. 73, p. 482, r. 3-13.

<sup>88</sup> Vezi *Ibidem*, p. 482, nota 398; Αλγιζάκης, 1981, p. 281; Πάσχος, 1999, pp. 74-75. Κορακίδης, 1979; Μητσάκης, 1986, pp. 60, 68; Taft, 1984a, pp. 140-141; Devai, 1965; Alexandru, *Ἐξηγήσεις*, ex. 16.3. Cel de-al doilea imn menționat de Sf. Vasile cel Mare s-a pierdut, iar printr-o neînțelegere a textului de mai sus, unele surse atribuie imnul *Lumină lină* lui Antinoghen: vezi M. Βασίλειος, *op. cit.*, pp. 482-483, nota 399.

<sup>89</sup> Textul Anaforelei Marelui Vasile este considerat «cel mai frumos text liturgic din toate câte s-au scris»: Φουντούλης, 1995, p. 251.

<sup>90</sup> Bazele unei asemenea studii au fost puse prin diferite lucrări precum: Levy, 1958; Pr. Moldoveanu, 1980, planșele I-XVII și p. 419-428; Λάγιου, 2005.

<sup>91</sup> Traducerea lui Filothei sin Agăi Jipei, în Barbu-Bucur, 1986, pp. 360-361; *Μηναῖον Ἰανουαρίου* (1991), p. 13.

Această stihiră este direct inspirată din opera literară a Sf. Vasile cel Mare, care îi sfătuiește pe tineri să se folosească cu discernământ de literatura antică:

«Trebuie să studiem aceste texte urmând exemplului albinei. Albinele nu zboară la toate florile în același fel și unde se așează, nu caută să ia totul. Iau numai ce este de folos pentru lucrul lor, iar restul îl lasă și pleacă. Așa și noi, să fim înțelepți. Vom lua din aceste texte ceea ce se învecinează cu adevărul și ne este de folos, iar restul îl vom lăsa în urma noastră»<sup>92</sup>.

Dar iată că același text, împreună cu învățătura Marelui Vasile despre muzica folositoare și cea nocivă, a devenit sursă de inspirație și pentru un alt imn anonim care-l cântă pe Sf. Ioan Cucuzel, considerat cel mai de seamă compozitor bizantin:

**«Desăvârșirea în muzică cu osteneli ai atins și ce este de folos în ea ai adunat cu pricepere, ca o albină, spre slava Dumnezeuului nostru, Care dăruiește oamenilor toată darea cea bună. Ceea ce este nefolositor în ea ai lăsat, ca un înțelept, înfrumusețat fiind cu dreptate, fericite»<sup>93</sup>»**



**Fig. 17. Detaliu din Icoana cu viața Sf. Ioan Cucuzel, Megisti Lavra, Sf. Munte**

«Într-una din zile, pe când păștea caprele pe unul din piscuri (...) a început a cânta cu măiestrie un imn de pocăință. Un pustnic care trăia într-o peșteră din apropiere, ..., credea că aude melodie îngerească și nu omenească. Ieșind încet din peșteră și privind, îl văzu pe păstor stând și cântând, iar caprele nu pășteau, ci ascultau și se uitau spre el, cu un fel de surprindere și bucurie»<sup>94</sup>

<sup>92</sup> M. Βασίλειος, *Ὁμιλία πρὸς τοὺς νέους* (Μουστάκης), p. 11. Vezi de asemenea omagiul albinei în *Pilde* 6.8. la Sf. Clement de Alexandria (vezi sfârșitul par. 4 în lucrarea de față) și la Sf. Vasile cel Mare, *Ὁμιλία εἰς τὴν Ἐξαήμερον* (Σάκκος), *Ὁμιλία* 8, par. 17-21, pp. 312-317.

<sup>93</sup> Παῦλος Μον. Λαυριώτης, 2008, p. 52.

<sup>94</sup> Pentru icoană vezi *Ibidem*, p. 26. Textul este un fragment din *Viața Sf. Ioan Cucuzel* (sec. XVI): Ευστρατιάδης, 1938, p. 6; vezi, de asemenea, Παῦλος Μον. Λαυριώτης, 2008, p. 27-31.

Astfel, opera Sfântului Vasile cel Mare se arată a fi un izvor nesecat de inspirație pentru imnografia și compozitorii bizantini, un tezaur de învățături spre mântuire la îndemâna tuturor, o busolă în drumul spre lumină.



Fig. 18. Chipul Mântuitorului cu inscripția *Alpha și Omega*, Catacomba Comodillei, Roma: Cubicolo di Leone, sec. IV<sup>95</sup>

«Lumină lină lini lumini  
Răsar din codri mari de crini.  
Lumină lină cuib de ceară  
Scorburi cu miere milenară  
De dincolo de lumi venind  
Și niciodată poposind  
Un răsărit ce nu se mai termină  
Lină lumină din lumină lină.

Cine te așteaptă te iubește  
Iubindu-te nădăjduiește  
Că într-o zi lumină lină  
Vei răsări la noi deplină.  
Cine primește să te creadă  
Trei oameni vor veni să-l vadă.

Lumină lină lini lumini  
Răsar din codri mari de crini.  
I-atâta noapte și uitare  
Și lumile au pierit din zare  
Au mai rămas din veghea lor

Luminile luminilor.  
Lumină lină lini lumini  
Înstrăinându-i pe străini  
Lumină lină, nuntă leac  
Tămăduind veac după veac  
Cel întristat și sărăcit  
Cel plîns și cel nedreptățit

Și pelerinul însetat  
În vatra ta a înnoptat.  
Lumină lină leac divin  
Încununându-l pe străin  
Deasupra stinsului pământ  
Lumină lină logos sfînt»<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Fiocchi Nicolai/Bisconti/Mazzoleni, 1998, p. 8.

Datarea după [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Comodilla\\_Iesus\\_4thcentury.JPG](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Comodilla_Iesus_4thcentury.JPG)

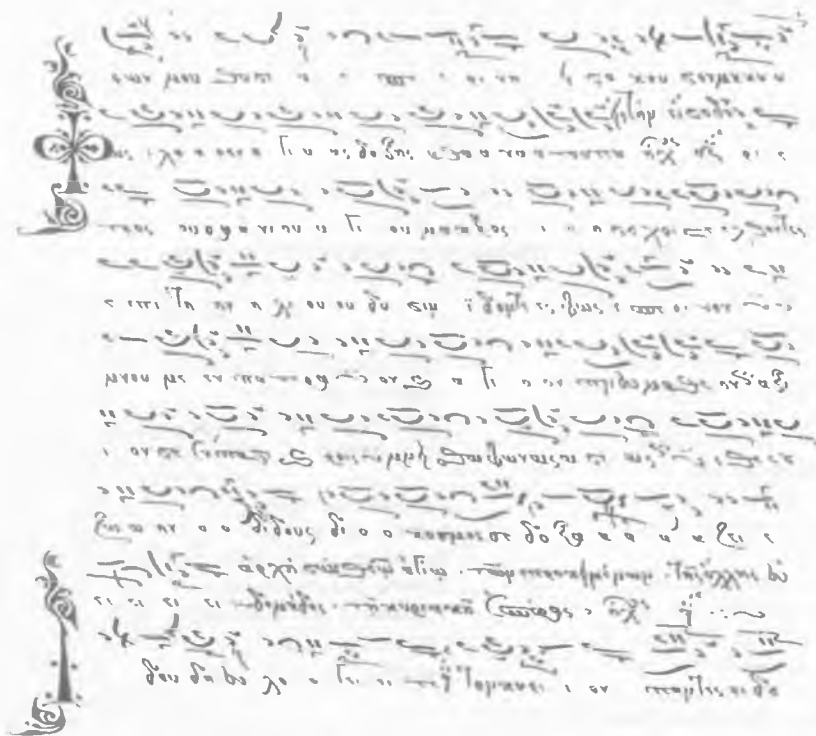
<sup>96</sup> Ioan Alexandru, *Lumină lină*, din *Antologia Imne* (1977), pp. 55-56.

## Anexe

### 1. Imnul protocreștin *Φῶς ἱλαρόν* – Lumină lină

#### 1.1. Izvoare muzicale

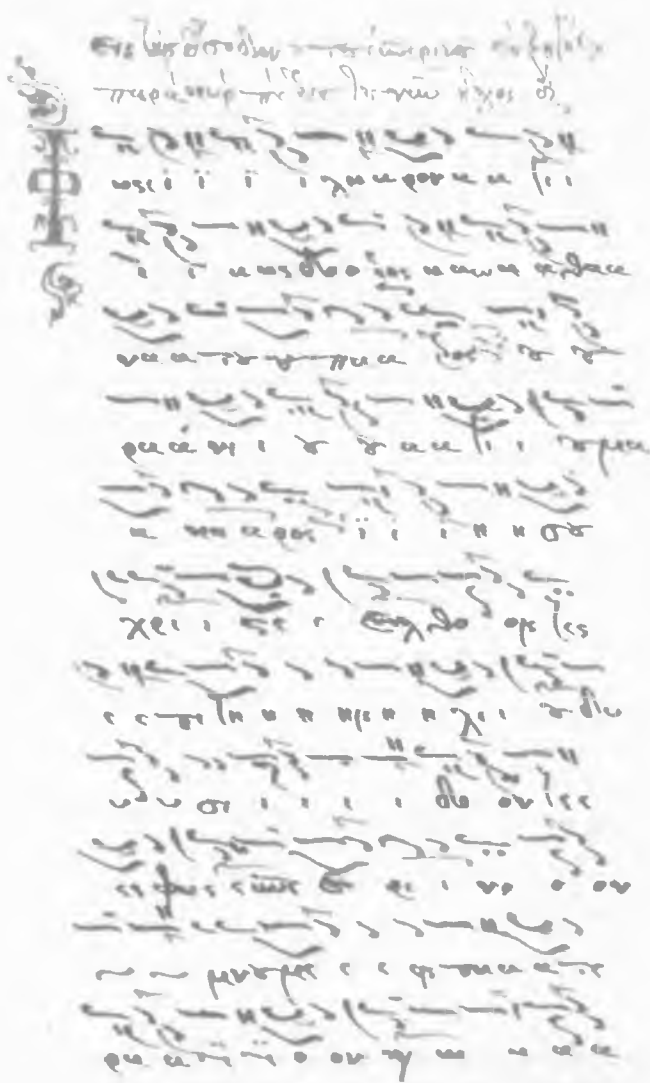
Imnul *Φῶς ἱλαρόν* a făcut obiectul a numeroase studii până acum<sup>97</sup>. În această anexă dorim să prezentăm în mod preliminar o analiză muzicală a acestui imn, bazată pe exegeza lui Grigorie Protopsaltul de la începutul sec. XIX și contextualizată cu ajutorul unor izvoare muzicale din sec. XVIII-XX.



Plasa 1. Sf. M. Docheiariou 338, autograf al lui Dimitrios Lotos din Smirna, anul 1767, f. 18r (fragment), cu notație medie bizantină târzie<sup>98</sup>

<sup>97</sup> Vezi Devai, 1965 și Korakiōns, 1979, pp. 111-126, cu trimiteri la bibliografia anterioară. De asemeni, Dr. Annette Jung, Copenhaga, lucrează pe tema *Φῶς ἱλαρόν*.

<sup>98</sup> Descrierea manuscrisului în Στάθης, 1975, p. 406. Aceași versiune a imnului a fost publicată după un alt manuscris de către Karács, 1992, pl. Γ'. Pentru fazele evolutive ale notației muzicale bizantine, cf. Alexandru 2006a, pp. 117-118. Pentru Δημήτριος Λώτος, vezi Χατζηγιακουμής, 1999, p. 86. Pentru o interpretare a structurii metrofonice a acestui imn, vezi Corul de Cameră «Preludiu», V. Enăchescu, *Muzica bizantină în cultura românească*, nr. 7.



Planșa 2. Σπουδαστήριο Πρακτικής Θεολογίας 3, Tesalonica, fragment al imnului *Φῶς ἰλαρόν*, sec. XVIII, cu exegeza lui Petru Vizantie, în notație medie bizantină exegetică<sup>99</sup>

<sup>99</sup> Planșa este preluată din Αλυγζάκης, 1993, pl. IA'. O versiune asemănătoare se găsește la Dévai, 1965, pp. 460-461. Pentru autorul exegezei, vezi planșa lui Psachos redată de Korakiδης, 1979, pl. 21. Vezi de asemenea Στάθης, 1971, pp. 249-251.

212

ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ

κ και ι ε ε τ ο κ α τ κ α φ λ ε ε ε ε ε ε γ ο μ ε ε ε ε ε  
 ν η η ου τ ω Πα ρ θε ε ε ν ο ρ ε ε τ ε κ ε ρ και Πα ρ  
 θε ε ν ο ρ ε ε μ ε ι ε ι ε ι ε ν α ς αν τ ι σ τ υ υ υ λ ο υ  
 π υ ρ ο ο ο ς ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο ο  
 η κ ς α ν ε ε τ ε ι λ ε εν η η η λ ι ε ι ε ς ε ι ε  
 ο ς αν τ ι ε Μ ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω  
 ο ο ο ο ο ο ς η σω τη ρ ι ε ι α α τ ω  
 ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ψ υ γ ω ω ω ω ω  
 ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω  
 Ε ι ς τ η ν Ε ι ς ο δ ο ν μ ε λ ο ς α ρ χ α ι ο ν  
 μ ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω  
 Φ ω ω ω ς Ι ε ι ε ι λ α α α α ρ ο ο ο ο  
 ο ν α α α γ ι ε ι ε ι α α α α ς ο ο ο ο ο

**Planșa 3a. Exegeza pe larg a imnului, fixată de Grigorie Protopsaltul în notație brisantică, cu mențiunea «la vohod, melodie străveche». Ιωάννης Λαμπαδάριος/Στέφανος Α΄ Δομέστικος, Πανόεκτη, vol. I, Constantinopol 1850, reed. 1993: p. 212-214<sup>100</sup>**

<sup>100</sup> Indicația *ἀρχαίων* apare și în Xeropotamou 369, f. 68r, o Antologie de la 1802 (Στάθης, 1975, p. 250). Pentru autorul exegezei, vezi Κορακίδης, 1979, p. 120, nota 31. O interpretare muzicală a acestei exegeze pe larg a fost realizată de Ελληνική Βυζαντινή Χορωδία, Λ. Αγγελόπουλος, *Ὁ Μέγας Ἐσπερινὸς τοῦ Ἁγίου Σεραφεῖμ*. Imnul cu text românesc se găsește în Simonos Petras 12 (ca. 1830), f. 20r (Στάθης, 1976, p. 567).

ΕΣΠΕΡΙΝΟΥ

213

ο ξη η ης Α α α α α θ α α α να α  
 α α α του ου ου Πα α τρο ος ου ου ου ου ρα α α  
 α νι ι ι ι ι ου ου ου ου ου Α α α α  
 γι ι ι ι ι ι ου ου μα α α κ α ρ ο ο ος  
 Ι ι ι ι η η η η σου ου ου ου ου Χρι ι  
 ι ι ι ι ε ε ε Ε ελ θ ο ο ο ο αν τ ε ς ε ε πι  
 η η η η η η η η λι ι ι ι ι ι ι ου ου ου  
 υ υ υ σι ι ι ι υ Ι ι δ ο ο ο ο ον τε ε ε ες  
 φ ω ω ω ω ω ε ε σ πε ε ε ρι ι ν ο ο ον υ  
 υ μ νου ου ου με ε ε εν Πα α α α τε ε ε ε ε  
 ρ α α α α Τι υι υι υι ο ο ο ο ο ο θ ν κ αι κ ι  
 αι αι Α α α γι ι ι ι ο ο ο ον Πνε ε ε

Planşa 3b

214

ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ



ε ε ε μα κ α θι ε ο ο ν α α α α ξι ι ι ι



ο ο ο ο ο ν σε ε ε ε ε Ε ε ε εν πα ε



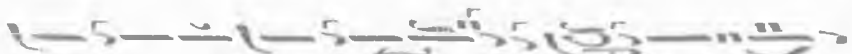
α α α σι ι ι ι ι και αι αι αι ροι οι οι οι



οι οις υ υ υ υ μνει ει ει σθαι αι αι φω ω ω ω ναι αι



αι αι αι αις αι αι σει ει ει αι αις Ιι υι ε ε ε ε ε



θε ε ε ε ου ου ου ου ου ου ζω ω ω ω η η



ην ο ο ο ο θι ο θι ο ους θι ι ι ι ο ο ο ο ο ο



Ο ο ο ο κο ο σμος σε ε ε ε δο ο ξα α α α α



α α α ζει ει ει ει ει ει ει ει ει ει

Προκείμενα τῆς Ἑβδομάδος τῆ Κυριακῆ ἑσπέρας  
ἤχος Δι



δου δη ευ λο γει τε τον Κυ ρι ον παν τες τι δου



λοι Κυ οι ου


6

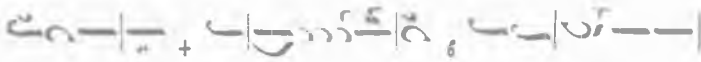
Planşa 3c





Planșa 4. O exegeză scurtă a imnului propusă de Simon Karas<sup>101</sup>

<sup>101</sup> Karas 1992: pl. Δ'. Pentru o interpretare muzicală a acestei exegeze, vezi Corul bizantin «Οι Καλοφωνάρηδες», Γ. Ρεμοῦνδος, *Ἀγγέλων τὸ σύστημα εἰς τὸ ἀνθρώπινον γένος*: nr. 2 & pp. 15-21, 66-68.


Ἦχος Β'. 





Φως ἰ λα ρον α γι ας δο ο ο ξης  α θα να α τον Πα






τρος ου ρα ,γι ι ι ου α γι ου μα κα ρος Ι η σου ου ου Χοι ι





ι ι στε  ελ θο ο ο ον τες ε πι την η λι ου δυ υ υ σιν ι






δον τες φως ε σπε ρι γον  υ μι νου μεν πα τε ε ρα υι ον  και α





α α γι ον πνευ ευ μα θε ον  α ξι ο ο ον Σε εν πα α σι και ρις




υ μνει ει ει σθαι φώ ναις ο σι ι αις  Υι ε ε θε ε ου  ζώ η



η η η η η ην ο δι ι δου ου ους  Δι ο ο ο ο κο ο σμος Σε ε ε δο ο



ξα α α ξει ει ει 

Planşa 5. Variantă mai recentă a imnului notată de I. Sakellarides<sup>102</sup>

<sup>102</sup> Aceasta este varianta folosită de obicei în Grecia în zilele noastre. Redată după Καλοκώρης, 1988, p. 180. Pentru o interpretare muzicală a imnului, vezi *Χιλιετηρίς Ιερᾶς Μονῆς Ξενοφώντος, 998-1998 Ἅγιον Ὅρος*, CD 2, nr. 15.



Sf. Vasile cel Mare, Mân. Govora, altarul bisericii, sec. XVII

	Ф	и	ла	ра	в	и	и	и	и
1. Dichtung 334, no. 324 f. 10, 11 (Handwritten notes)									
2. 3703, etc. (Handwritten notes)									
3. ... (Handwritten notes)									
4. ... (Handwritten notes)									
5. ... (Handwritten notes)									

1.2. Colaționarea izvoarelor

Plansa 6. Analiză comparativă a incipitului, în baza planșelor 1-5

### *Comentariu la planșa 6*

- Textul imnografic este redat în linia superioară.
  - Urmează imnul după cele două izvoare în notație medie bizantină (târzie la nr. 1, exegetică la nr. 2), însoțite de o transnotație a semnelor vocalice (ἔμφωνα) în notație liniară. Folosim cheia de bariton, pentru a facilita vizual comparația cu sursele în notație hrisantică, păstrând în același timp vechea bază teoretică a gl. 4. Problema realizării melodico-ritmice concrete rămâne deschisă. Numai neumele ce indică o durată mai lungă sunt redată convențional printr-o notă albă (dipli, cratima<sup>103</sup>, doi apostrofi) sau printr-o mică linie orizontală deasupra notei negre (clasma micron).
  - Exegeza lui Petru Vizantie (nr. 2) se îndepărtează din punct de vedere grafic de sursa 1, din punct de vedere muzical însă aduce o explicitare a melosului pe larg, ce constă din extensia melodică a sunetelor indicate prin semnele vocalice ale sursei 1<sup>104</sup>.
  - Imnul după ultimele trei izvoare cu notație hrisantică (nr. 3-5) este transcris în notație apuseană la modul schematic (numai înălțimi și durate, fără ornamentele indicate de semnele consonante).
  - Grigorie Protopsaltul (nr. 3) finalizează procesul exegetic, transcriind în “noua sistimă” melosul pe larg, predat deja de Petru Vizantie (nr. 2). În transcrierea lui Grigorie Protopsaltul, fiecare silabă a textului poetic este tratată melismatic, pe o durată totală de patru timpi.
  - Dimpotrivă, Simon Karas (nr. 4) nu se aliază procesului de exegeză pe larg avansat de Petru Vizantie, ci se întoarce la sursă (la un manuscris similar cu cel de la nr. 1), pentru care propune o exegeză mai scurtă. Aici, fiecare silabă a imnului durează numai câte doi timpi, iar notele corespund aproape în întregime celor din notația medie târzie non-exegetică (vezi nr. 1 în comparație cu nr. 4).
  - La nr. 5 vedem că este vorba despre o altă melodie cu caracter preponderent silabic.
- Ideea pentru realizarea unei asemenea planșe o datorăm lui Psachos (Κορακίδης 1979: pl. 21) și Καράς 1976: pl. IE' & p. 31. Vezi de asemeni Alexandru, *Ἐζηγήσεις*: ex. 16.3.

<sup>103</sup> La nr. 2, pe cea de-a doua silabă, semnul hironomic pare a fi cratimă din punct de vedere grafic, dar nu este exclus să fie și piasma. În favoarea primei ipoteze vine manuscrisul folosit de Devai (1965, p. 460), unde acest semn hironomic lipsește, dar isonul se sprijinește pe petasti. Vezi de asemeni Καράς, 1976, p. 22 & pl. Z'.

<sup>104</sup> Pentru noțiunea de exegeză sau exighisire muzicală, vezi Gheorghită, 2007, pp. 106-232; Alexandru, *Ἐζηγήσεις*. Alexandru/Tsougras, 2008.

### 1.3. "Melodia străveche"

#### 1.3.1. Transcriere și elemente de analiză sintactică

The image shows a handwritten musical score for the piece "Melodia străveche". It consists of six staves. The first two staves contain the melody in G major (one sharp) and 2/4 time, with lyrics written in Romanian. The lyrics are: "Pe o dealuri înălțate / Pe o dealuri înălțate / Pe o dealuri înălțate / Pe o dealuri înălțate". The next two staves show a bass line with lyrics: "Și o țară frumoasă / Și o țară frumoasă / Și o țară frumoasă / Și o țară frumoasă". The final two staves contain a bass line with lyrics: "Și o țară frumoasă / Și o țară frumoasă / Și o țară frumoasă / Și o țară frumoasă". The score includes various musical notations such as notes, rests, and bar lines, along with some handwritten annotations and a key signature of one sharp (F#).

Plasa 7a.

- Planșele 7a-c prezintă o transcriere schematică a exegezei pe larg din *Πανδέκτη* 1850 (vezi **planșele 3a-c**).
- În marginea stângă se află indicații privind structura și metrica imnului (de ex. perioada I, stihul A, hemistihul 1, unitatea  $\alpha$ ).
- Punerea în pagină a transcrierii dorește să faciliteze înțelegerea sintacticii muzicale, adică a modului de îmbinare a formulelor și frazelor muzicale. Acestea sunt marcate prin literele alfabetului latin și paranteze drepte deasupra neumelor. Momentele de variație ale formulelor/frazelor sunt redată cu linii întrerupte.
- Observăm că adeseori frazele muzicale nu coincid strict cu hemistihurile textului poetic, ci se desfășoară dincolo de structura verbală/metrică a textului, dând senzația unui flux melodic neîntrerupt.
- În marginea dreaptă a transcrierii se află și o altă propunere de analiză sintactică muzicală, în convergență cu unitățile metrice ale textului poetic (m, m1, m2...). Mulțumim d-nei prof. Ivana Perković-Radak pentru sugestia de a încerca și o asemenea analiză.

Handwritten musical score on six staves. The notation includes notes, rests, and various musical symbols. The lyrics are written in Cyrillic script above the notes.

**Staff 1:** II C 3/4  
 E A D u p mly D

**Staff 2:** 4/4  
 E A D u p mly D

**Staff 3:** 4/4  
 E A D u p mly D

**Staff 4:** D 7/4  
 u u mly ou po e cov Ma a u xoe c o a e a a a

**Staff 5:** 4/4  
 X u a u x u a u

**Staff 6:** 4/4  
 u u mly ou po e cov Ma a u xoe c o a e a a a

Planşa 7b.



1.3.2. Analiză structurală, metrică, modală & sintactică

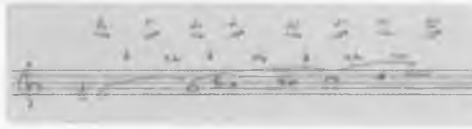
Sumar al conținutului	Analiză structurală și metrică					Analiză modală și sintactică			
	Perioade	Stihuri	Hemistihuri	Textul imnografic și traducere cuvânt cu cuvânt	Nr de silabe	Glas	Mărturie sau sunet cadențial	Felul cadenței	Formule (θέσεις) sau fraze muzicale
Invocare a Fiului lui Dumnezeu ca lumină lină	I	A	1.	Φως λαμπρόν Lumină lină	4 + 5	L	(Di→)   Δ	Imp.	a, a, înc. a
			2.	αθανάτου Πατρός a Tatălui Celui Încă de muritor	6	E h r o	Vu→Ga	Imp.	cont. a, b dim." + înc. a
		B	3.	ουρανόυ,   άγιου, μάκαρος, Celui creșc.   sfânt, fericit,	4 + 6	+	Di→Vu   Vu→Ga	Imp.	cont. a', a dim." b + înc. a
			4.	Ιησού Χριστού. Iisus Hristos.	5		Zo'→Ke	Imp.	cont. a', c'
Preamărirea Sfintei Treimi la apus de soare (probabil refren)	II	C	5.	Ελθόντες   επί την ήλιου δύσιν, Venind   la apusul soarelui,	3 + 8	c r m e r c	Δ   Vu→Pa	Imp.	d, a, b
			6.	ιδόντες φως esperion, văzând lumina cea de seară	8		Vu → Pa	Imp.	a", b"
		D	7.	λαλάζον Πατρός   Τόν lăudăm pe Tatăl,   pe Fiul	6 + 2		Di→Vu   (Di→)	Imp.	a" augm., a dim.
			8.	και Αγίου   Πνεύματος, Θεού, și pe Sfântul   Duh. Duhnessa.	4 + 4		(Di)   Vu→Ga		c, a dim.", b dim.", înc. a
Doxologie a Fiului lui Dumnezeu, Dătătorul vieții.	III	E	9.	Άξιόν σε   εν πάσι   καιροίς Vrednic este, pe Tine   în toată vremea	4 + 3 + 2		Di→Vu   Di→Vu   Di→	Imp.	cont. a', a dim., a dim.
			10.	υμνεύσθαι   φωναίς αίσταίς, a Te lăuda   cu glasuri curioase.	3 + 5		Di→Vu   c	Imp.   Perf.	c, a dim.", b dim.
		F	11.	Υιού Θεού   ζωην ό διδούς Fiul lui Dumnezeu.   Cel ce dai viață.	4 + 5		(Di→)   Δ	Imp.	- a dim.", c + e
			12.	διό   ό κόσμος   σε δοάζει. pentru aceasta lumea   Te slăveste.	2 + 3 + 4		(Di→)   Di   Di	Imp.   Fin.	a dim.", c, f

Planșa 8.

- Acest tablou analitic expune în plan principal textul imnografic, cu analiza sa structurală și metrică. Cuvintele-cheie sunt rediate prin aldine, cursive și sublinieri<sup>105</sup>.
- În partea stângă a tabloului avem un sumar al conținutului pentru fiecare din cele trei perioade ale imnului.
- În dreapta se desfășoară elemente de analiză modală (indicarea glasului și a cadențelor<sup>106</sup>), împreună cu recapitularea formulelor/frazelor muzicale indicate în **planșele 7a-c**.

### 1.3.3. Comentariu la transcriere & la tabelul analitic

- Textul: Imnul este axat pe cuvintele-cheie: «lumină», «slavă»<sup>107</sup>, și «viață», împletite cu numele Mântuitorului și al celorlalte două Persoane ale Sfintei Treimi.
- Glasul: După cum se poate vedea din **planșa 6**, imnul este notat fie în glasul 4, fie în glasul 2. Simon Karas pledează în favoarea variantei cromatice a lui leghetos, ramură medială a glasului 4, a cărui scară o descrie după cum urmează<sup>108</sup>:



- Ambitusul și pilonii melodici: Melodia este țesută simetric în ambitusul unei septime mici (Pa-Ni'), în jurul centrului de gravitație modală Di, cu mișcări unduite cadențiale spre terța inferioară (Vu) și culminante spre terța superioară (Zo').



- Materialul formulaic: O primă audiere a imnului dă impresia că acesta ar fi alcătuit aproape numai dintr-o singură formulă melodică ce se repetă într-un șir neîntrerupt de fine variațiuni. Tabelul de mai jos (**planșa 9**) ne ajută să descriem mai exact elementele sintaxei muzicale. Într-adevăr, incipitul cântării este sâmburele din care crește toată melodia. De altfel a) oscilația imnului între glasul 4 și 2 observată la unele cântări din perioada pre-octoehică asimilate ulterior sistemului celor opt

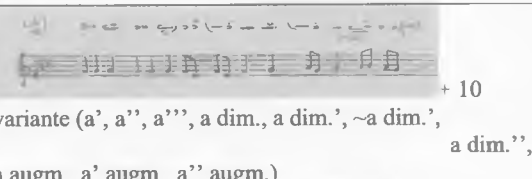
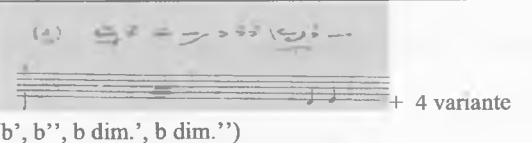
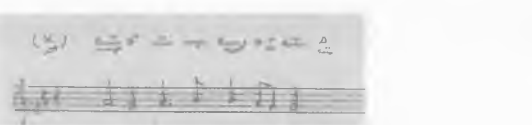
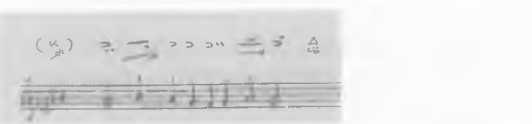
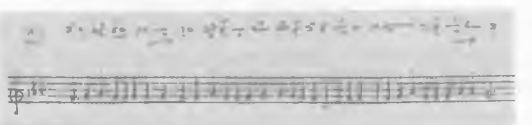
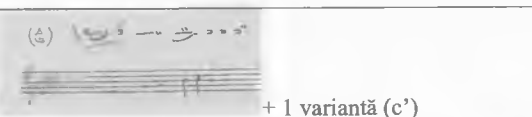
<sup>105</sup> Pentru textul poetic, structură, interpunctuație și traducere, vezi Δετοράκης, 1995, pp. 115-116, *Ceaslov*, 1979, p. 132. Pentru acest fel de analiză și sursele sale de inspirație (J. Raasted, P. Pușcaș, M. Nagy), vezi Alexandru 2006b, 2008, 2009. Pentru noțiunea de hemistih, vezi de asemeni Gheorghiu, 2007, pp. 214-216.

<sup>106</sup> Mărturiile sunt preluate din *Πανδέκτη*. Celelalte cadențe care nu sunt indicate prin mărturii în sursa menționată, le redăm prin numele sunetului cadențial. În acest context, o săgeată → arată că e vorba de o cadență de tip tranzitoriu («leading-on-cadence»: vezi Amargianakis, 1977, vol. I, pp. 13, 17). Dacă o asemenea cadență se termină pe un alt sunet decât cel pe care a început, ultimul sunet este indicat cu caractere mai mici, de ex. Di→Vu. În paranteză sunt notate acele cadențe care ies mai puțin în evidență.

<sup>107</sup> Pentru noțiunea biblică de slavă (ebr. Kabod), vezi Kittel, 1935, vol. II, pp. 236-255.

<sup>108</sup> Vezi Karas, 1982, vol. II, p. 16-21; Μαυροειδής, 1999; Alexandru, *Ἐζηγήσεις*, ex. 7 & 16.3; Eadem, 2009.

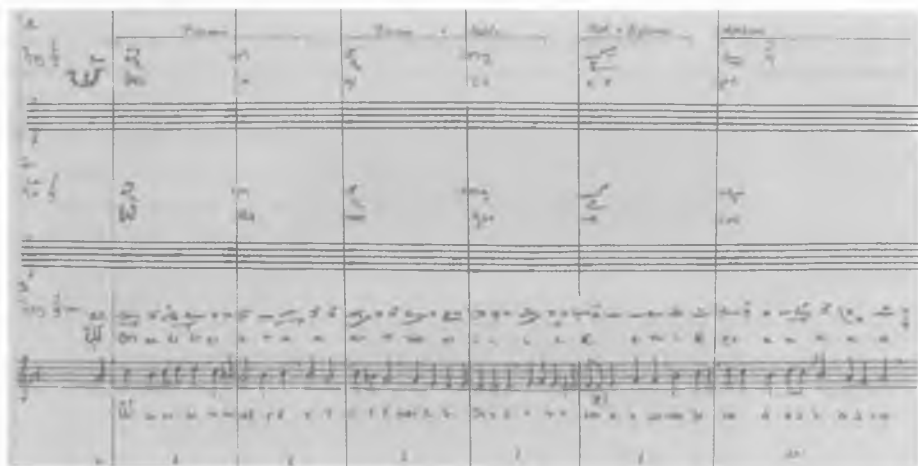
glasuri<sup>109</sup>, b) formulele muzicale recurente și c) ambitusul relativ restrâns al imnului se află în congruență cu indicația de *melos archaion – melodie străveche* și fac plauzibilă ipoteza unei foarte îndelungate tradiții orale a acestei cântări.

Felul formulei/frazei	Simbol	Formula/fraza în forma de bază	Hemistihuri (inclusiv variante)	Frecvența apariției
Inițială sau Medială	a	 + 10 variante (a', a'', a''', a dim., a dim.', ~a dim.', a dim.'', a augm., a' augm., a'' augm.)	1-12	17 x
Cadencială	- medială: pe Vu	 + 4 variante (b', b'', b dim.', b dim.'')	3, 5, 6, 8, 10	5 x
	pe Di		5	1 x
			11	1 x
- finală pe Di	f		12	1 x
De culminație în jurul lui Zo'	c	 + 1 variantă (c')	4, 8, 10, 11, 12	5 x

Plansa 9. Materialul formulaic al cântării *Φῶς ἱλαρόν*

<sup>109</sup> Vezi Levy, 1958, mai ales pp. 56-63, despre *Sanctus* și alte cântări ale Sf. Liturghii, eventual și ale Vecerniei.

## 2. Stihira *O dumnezeiască și sfântă albină a bisericii lui Hristos*, gl. 1<sup>110</sup>



Planșa 10. Incipitul muzical al stihirii *O dumnezeiască și sfântă albină a bisericii lui Hristos*

### Comentariu la planșa 10

În ultima planșă este colaționat incipitul stihirii imnografului Leo Vizantie (probabil sec. VII)<sup>111</sup> după trei izvoare care permit cercetarea procesului de românire și de exegeză a cântării:

1. Compoziția lui Gherman al Patrelor Noi (sec. XVII) în stilul numit *νεος καλλωπισμός* (*nouă înfrumusețare*), după manuscrisul Ivron 962, f. 140v, de la începutul sec. XVIII, cu notație medie bizantină târzie<sup>112</sup>. Neumele sunt transnotate în notație liniară și însoțite de o analiză sintactică a formulelor muzicale<sup>113</sup>.

2. Românirea lui Filothei sin Agăi Jipei, după *Psaltichia Rumânească*, BAR 61, f. 170v, din anul 1713<sup>114</sup>, cu notație medie bizantină târzie. Vedem cum prima frază

<sup>110</sup> Planșa este alcătuită ca un fel de continuare a colației oferite de Pr. Moldoveanu, 1980, Anexă, pp. 17-19.

<sup>111</sup> Vezi atribuția în Stihirariul Ambrosianum, 139 sup., f. 88v (edd. Perria/Raasted 1992) și în *Psaltichia Rumânească* a lui Filothei sin Agăi Jipei, BAR 61, f. 170v (ed. Barbu-Bucur, 1986). Pentru imnograf, vezi Wellesz, 1962, p. 443.

<sup>112</sup> Pentru compozitor, vezi Χατζηγιακουμής, 1999, pp. 44-46; Στάθης, 1995, pp. 33-41; Barbu-Bucur, 1986, pp. 15-21. Descrierea manuscrisului se află la Στάθης, 1993, p. 679.

<sup>113</sup> Un catalog alfabetic al formulelor se află la Alexandru 2000, vol. II, pp. 29-77.

<sup>114</sup> Vezi Barbu-Bucur, 1986, pp. 83 (fascimil) și 360-361 (transnotație).

muzicală este preluată întocmai din originalul grecesc și așternută cu măiestrie pe textul românesc, deși acesta prezintă divergențe din punct de vedere metric. Schema comparativă care urmează, arată numărul de silabe și poziția accentelor în primul hemistih grecesc și în traducerea românească. Ultimele două cuvinte din textul românesc la Filothei devin începutul unei noi fraze muzicale<sup>115</sup>.

Silabe:	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
	/	/	-	-	-	-	/			
	Ω	θει-	α	καί	ι-	ε-	ρα			
		ο	δum-	ne-	ze-	ia-	scă	fi	sfân-	tă

3. Exegeza pe larg a stihirii de către Hurmuz, după autograful MPT 748, 1831(?) - 1832<sup>116</sup>, f. 166v, însoțită de transcriere schematică în notație liniară. Dedesubtul portativului am aplicat silabele textului românesc, pentru a indica posibilitatea unui asemenea registru de interpretare tradițională și pentru stihira lui Filothei.

Planșa se încheie cu indicarea duratei fiecărei silabe. Observăm preponderența duratei de opt timpi pentru acest tip de exegeză<sup>117</sup>, interval temporal în care melodia se desfășoară sinusoidal în jurul pilonilor melodici prescriși de notația medie bizantină<sup>118</sup>.

## Bibliografie

### A. Izvoare teologice și literare

- Alexandru, Ioan (1977). *Imne*. Cu un Cuvînt înainte de Zoe Dumitrescu-Buşulenga. Bucureşti: Editura Albatros.
- Αυγουστίνος, Άγιος. (2005). *Έξομολογήσεις*. Ed. Φρ. Αμπατζοπούλου. 2 vol. Ed. a 5-a. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Βασίλειος Καισαρείας, Μέγας, Άγιος. (1972-1974). *Άπαντα*. 10 vol. Seria "Έλληνες Πατέρες τής Έκκλησίας. Θεσσαλονίκη: «Το Βυζάντιον» / «Γρηγόριος ό Παλαμᾶς», vol. 1-4, 12, 5, 7-10.
- Id. *Γρηγορίω έταίρω*. 2. Ed. Π. Χρήστου. *Άπαντα τὰ έργα, 1. Έπιστολαί*. "Έλληνες Πατέρες τής Έκκλησίας 1. Θεσσαλονίκη 1972: «Γρηγόριος ό Παλαμᾶς»: 58-75.

<sup>115</sup> Cf. *Ibidem*; *Μηναῖον Τανουαρίου*, 1991, p. 13; Pr. Moldoveanu, 1980, Anexă, pp. 17-19.

<sup>116</sup> Παπαδοπουλος-Κεραμεύς, 1963, p. 254 (nr. 747).

<sup>117</sup> Vezi Arvanitis, 1993, mai ales pp. 137-139.

<sup>118</sup> Pentru melodia în stilul nou stihiraric (*argosyntomon*) după D. Suceveanu, vezi Pr. Moldoveanu, 1980, Anexă, pp. 33-34.

- Id. *Ὁμιλίες εἰς τὴν Ἐξαήμερον*. Ed. Στ. Σάκκος. *Ἄπαντα τὰ ἔργα*, 4. Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 4. Θεσσαλονίκη 1973: «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς».
- Id. *Ὁμιλίες εἰς Ψαλμούς*. Ed. Σ. Καρακασίδου. *Ἄπαντα τὰ ἔργα*, 5. *Ὁμιλίες εἰς Ψαλμούς*. Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 12. Θεσσαλονίκη 1974: «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς»: *Ὁμ. Α' Εἰς τὸν Α' Ψαλμόν*: 13-39. *Ὁμ. Δ' Εἰς τὸν ΚΗ' Ψαλμόν*: 96-133. *Ὁμ. Ε' Εἰς τὸν ΚΘ' Ψαλμόν*: 134-159. *Ὁμ. ΣΤ' Εἰς τὸν ΛΒ' Ψαλμόν*: 160-197.
- Id. *Ὁμιλία κατὰ μεθούτων*. Ed. Β. Ψευτογκᾶς. *Ἄπαντα τὰ ἔργα*, 6. *Ὁμιλίες καὶ Λόγοι*. Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 5. Θεσσαλονίκη 1973: «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς»: 186-213.
- Id. *Ὁμιλία ΙΑ' Περὶ φθόνου – De invidia*. Ed. Migne. *Patrologia Graeca* 31, col. 371-386.
- Id. *Ὁμιλία πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφείλοιντο λόγων*. Ed. Β. Ψευτογκᾶς. *Ἄπαντα τὰ ἔργα*, 7. *Ὁμιλίες καὶ Λόγοι*. Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 7. Θεσσαλονίκη 1973: «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς»: 316-359.
- Id. *Ὁμιλία πρὸς τοὺς νέους, γιὰ τὸ πὼς νὰ ὠφελοῦνται ἀπὸ τὰ ἑλληνικὰ γράμματα*. Trad. Neogreacă Β. Μουστάκης. Αθήνα 1979: Ἐκδόσεις Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.
- Id. *Ὅροι κατὰ πλάτος*. Ed. Κ. Καρακόλης. *Ἄπαντα τὰ ἔργα*, 8. *Ἀσκητικά*. Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 8. Θεσσαλονίκη 1973: «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς»: 164-409.
- Id. *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*. Ed. Θ. Ζήσης. *Ἄπαντα τὰ ἔργα*, 10. *Δογματικά*. Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 10. Θεσσαλονίκη 1974: «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς».
- Id. *Τοῖς κατὰ Νεοκαισάρειαν κληρικοῖς*. Ed. Π. Χρήστου. *Ἄπαντα τὰ ἔργα*, 2. *Ἐπιστολές*. Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 2. Θεσσαλονίκη 1972: «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς»: 102-113.
- *Ὁ Βίος τοῦ Ἐφραίμ τοῦ Σύρου* (2007). Ed. Ν. Καββαδάς. Αθήνα: Θεοβίτης.
- *Ceaslov* (1979). Ed. a 3-a. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Sf. Clement de Alexandria (1949). *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*. Ed. C. Mondésert. Sources chrétiennes 2. Paris: Cerf. (TLG).
- Sf. Efrem Sirul (1992). *Ἐγκώμιον εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον*. Ed. Κ. Φραντζολᾶς. *Ὅσιον Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα*, vol. Ζ', Θεσσαλονίκη 1998: Το Περιβόλι της Παναγίας: 338-355.
- Sf. Grigorie de Nazianz (1974). *Gregor von Nazianz. De vita sua*. Ed. C. Jungck. Heidelberg: Winter (TLG).
- Sf. Grigorie de Nyssa (1959). *Gregorii Nysseni opera*. Ed. G. Pasquali. Vol. 8.2. Leiden: Brill. *Epistula ad Ioannem*: 62-68 (TLG).
- Id. (1971). *Grégoire de Nyse. Vie de sainte Macrine*. Ed. P. Maraval. Sources chrétiennes 178. Paris: Cerf. (TLG).
- Id. *Ἡ Ἁγία Μακρίνα*. Ed. Ἱεραποστολικὴ Ἀδελφότης Φλωρίνης «Ἡ Ἁγία Μακρίνα».
- Sf. Ioan Scărarul (1992). *Scara*. Ed. Prof. Dr. D. Stăniloae. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

- Ιωάννης Σιναΐτης, Όσιος (1999). *Κλίμαξ*. Ed. Αρχιμ. Ιγνάτιος, Ωρωπός Αττικής: Ι.Μ. Παρακλήτου.
- *Μηναῖον τοῦ Ἰανουαρίου* (1991). Έκδ. β'. Αθήνα: Άποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.
- *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον*. Αθήνα: Έκδ. τῆς Άποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἑλλάδος.
- Pindar (1975). *Pindari carmina cum fragmentis*. Ed. H. Maehler (post B. Snell). Ed. a 4-a. Leipzig: Teubner. *Encomia*: 100-104 (TLG).
- *Psaltirea Proorocului și Împăratului David*. Tipărită cu binecuvântarea Preasfințitului Iustinian al Maramureșului și Sătmarului.
- Psellos, Mihail (1992). *Michaelis Pselli poemata*. Ed. L.G. Westerink. Stuttgart: Teubner.
- Sf. Simeon Noul Teolog (2001). *Imne, epistole și capitole*. Scrieri III. Ed. Diac. Ioan Ică jr. Sibiu: Editura Deisis.
- *Slujba Învierii* (1971). București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.
- Synesios de Cyrène (1978). Vol. I. *Hymnes*. Ed. Chr. Lacombrade. Collection des Universités de France, Association G. Budé. Paris: «Les Belles Lettres».

## B. Izvoare muzicale

### 1. Manuscrise

- A 139, anul 1341: *Sticherarium Ambrosianum*. Edd. L. Perria/J. Raasted. MMB 11. Pars Principalis et Pars Suppletoria. Copenhagen 1992: Munksgaard.
- BAR 61, anul 1713: Filothei sin Agăi Jipei, *Psaltichie Rumânească*. Ed. Sebastian Barbu-Bucur. *Stihirariul*. Izvoare ale Muzicii Românești VII C. București 1986: Editura Muzicală.
- Docheiariou 338: Antologie, autograf al lui Δημήτριος Λώτος din anul 1767: Στάθης 1975: 406-417.
- Iviron 962: Stihirar al lui Gherman al Patrelor Noi, începutul sec. XVIII: Στάθης 1993: 679.
- MPT 748: Exegeză la Stihirariul lui Gherman al Patrelor Noi, vol. II, autograf al lui Hurmuz, 1831(?) - 1832: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1915: vol. II, p. 254 (descriere sub nr. 474).
- ΣΠΘ 3: Fragment de Antologie din sec. XVIII, Σπουδασθηριο Πρακτικής Θεολογίας, Tesalonic: Αλυσζάκης 1993: pl. IA'.

### 2. Tipărituri

- Ιωάννης Λαμπαδάριος/Στέφανος Α' Δομέστικος (1850). *Πανδέκτη τῆς Ἱερᾶς Ἐκκλησιαστικῆς Ὑμνωδίας τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*. Vol. 1. Κωνσταντινούπολις:

Πατριαρχικόν Τυπογραφείον. Reed. Γ. Παπαχρόνης. Κατερίνη 1993: «Τέρτιος».

### C. Bibliografie secundară și dicționare

- Alexandru, Maria (2000). *Studie über die 'grossen Zeichen' der byzantinischen musikalischen Notation unter besonderer Berücksichtigung der Periode vom Ende des 12. bis Anfang des 19. Jahrhunderts*. Teză de doctorat, 3 vol. Universitatea Copenhaga.
- Ead. (2006a). The Palaeography of Byzantine Music: A Brief Introduction with Some Preliminary Remarks on Musical Palimpsests. *El palimpsesto grecolatino como fenómeno librario y textual*. Ed. A. Escobar, presentación D. Harlfinger. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico»: 113-130.
- Alexandru, Maria (2006b). Αναλυτικές προσεγγίσεις και ιχνηλασία του κάλλους στη Βυζαντινή Μουσική. Ο Ευχαριστήριος Ύμνος Σε ύμνοῦμεν. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Σχολή Καλών Τεχνών, Τμήμα Μουσικῶν Σπουδῶν. *Μουσική Θεωρία και ανάλυση – Μεθοδολογία και Πράξη*. Πρακτικά Συμποσίου, 29.09.-1.10.2006, Θέρμη Θεσσαλονίκης. Ed. Κώστας Τσούγκρας. Θεσσαλονίκη: 317-329.
- Ead. (2008). Απόπειρες Ανάλυσης της Βυζαντινής Μουσικής. *Μελοουργία 1*: 225-234.
- Ead. (ed.). (2009) Ομάδα Παλαιογραφίας Βυζαντινής Μουσικής από το Τμήμα Μουσικῶν Σπουδῶν του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. «Χρυσέοις ἔπει», ἓνα στιχηρό εἰς τιμὴ του Ἁγίου Ἰωάννου του Χρυσοστόμου στη διαχρονική του εξέλιξη: Παλαιογραφικές και αναλυτικές αναζητήσεις. American Society of Byzantine Music and Hymnology. *Byzantine Musical Culture. First International Conference – Greece 2007*. Ed. EUARCE/Paeanea. <http://asbmh.pitt.edu/page9/page9.html>
- Ead. *Ἐξηγήσεις καὶ μεταγραφές τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς. Σύντομη εἰσαγωγή στὸν προβληματισμὸ τους*. Θεσσαλονίκη (in curs de publicare).
- Alexandru, Maria/Tsougras, Costas (2008). On the Methodology of Structural Analysis in Byzantine and Classical Western Music - A Comparison. *Proceedings of the Fourth Conference on Interdisciplinary Musicology (CIM08)*, Thessaloniki, Greece, 3-6 July 2008, <http://web.auth.gr/cim08/>
- Alexandru, Ulvine. *Sprache – eine Hypostasis zweier Naturen* (text nepublicat).
- Αλυγιζάκης, Αντώνιος (1981). Ἡ λειτουργική μουσική κατὰ τὸ Μέγα Βασίλειο. *Τόμος ἑόρτιος χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979)*. Ed. I. Καλογήρου. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεολογική Σχολή: 253-281
- Idem (1985). *Ἡ οκταηχία στην ελληνική λειτουργική υμνογραφία*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά.
- Idem (1993). *Θέματα εκκλησιαστικῆς μουσικῆς*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά.
- Amargianakis, George (1977). *An Analysis of Stichera in the Deuterios Modes. The Stichera Idiomela for the Month of September in the Modes Deuterios,*



- Plagal Deuterus, and Nenano, Transcribed from the Manuscript Sinai 1230 (A.D. 1365). Parts I & II. Teză de doctorat. Universitatea Copenhaga. CIMAGL 22 & 23.*
- Anωγειανάκης, Φοίβος (1991). *Έλληνικά λαϊκά μουσικά όργανα*. Ed. a 2-a. Αθήνα: «Μέλισσα».
  - Arvanitis, Ioannis (1997). A Way to the Transcription of Old Byzantine Chant by means of Written and Oral Tradition. *Byzantine Chant. Tradition and Reform*. Acts of a Meeting held at the Danish Institute at Athens, 1993. Ed. Chr. Troelsgård. Monographs of the Danish Institute at Athens. Vol. II. Athens: 123-141.
  - Barbu-Bucur, Sebastian (ed.) (1986). *Psaltichie Rumănească*. Izvoare ale Muzicii Românești. Vol. VII C (*Stihirariul*). București: Editura Muzicală.
  - Bobrinskoy, Boris (1996). *Le mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*. Paris: Les éditions du Cerf.
  - Bornert, René (1966). *Les Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle*. Archives de L' Orient Chrétien 9. Paris: Institut Français d'Études Byzantines.
  - Βουρλής, Αθανάσιος (1994). *Δογματικοθηκικά όψεις τής όρθοδόξου ψαλμωδίας*. Teză de doctorat. Πανεπιστήμιο Αθηνών: Εκδόσεις Κληροδοτήματος Βασιλικής Μωραΐτου.
  - Id. (1995). *Η ιερά ψαλμωδία ώς μέσον άγωγής (Έθικομουσικολογική μελέτη)*. Αθήνα.
  - Braun, Joachim (1994). *Biblische Musikinstrumente. Die Musik in Geschichte und Gegenwart*. Ediția a 2-a, ed. L. Finscher. Kassel, Basel, London, New York, Prag. Vol. 1, Sachteil: 1503-1537.
  - Brown, Lesley (Ed., 1993). *The New Shorter Oxford English Dictionary. On Historical Principles*. 2 vol. Oxford: Clarendon Press.
  - Χαψούλας, Αναστάσιος (2007). Η κοσμική μουσική στο Βυζάντιο του 4<sup>ου</sup> αιώνα μέσα από τα κείμενα Πατέρων της Εκκλησίας. *Μουσικολογία* 19: 217-238.
  - Χατζηγιακουμής, Μανόλης (1999). *Η εκκλησιαστική μουσική του Ελληνισμού μετά την Άλωση (1453-1820). Σχέδιασμα ιστορίας*. Αθήνα: Κέντρον Ερευνών & Εκδόσεων.
  - Χρήστου, Παναγιώτης (1977). Τό άσμα τό καινόν κατά Κλήμεντα Άλεξανδρέα. *Κληρονομία* 9, fasc. 2: 223-233.
  - Id. (1994). *Έκκλησιαστική Γραμματολογία. Πατέρες και θεολόγοι τοϋ Χριστιανισμού*. Vol. I. Ed. a 2-a. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός οίκος Κυρομάνος.
  - Δετοράκης, Θεοχάρης (1995). *Βυζαντινή Φιλολογία. Τά πρόσωπα και τά κείμενα*. Vol. I. Ηράκλειο Κρήτης.
  - Dévai, G., (1965). Notes on Φώς ήλαρόν. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 13: 455-461.
  - Ίερά Μονή Διονυσίου (2003). *Οί Τοιχογραφίες τοϋ Καθολικοϋ. Άγιον Όρος*.
  - Ευστρατιάδης, Σωφρόνιος (1938). Ίωάννης ό Κουκουζέλης, ό Μαΐστωρ, και ό χρόνος τής άκμής αϋτοϋ. *Έπετηρίς Έταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 14: 3-86.

- Fiocchi Nicolai, V./Bisconti, F./Mazzoleni, D. (1998). *Roms christliche Katakomben*. Geschichte-Bilderwelt-Inschriften: Schnell & Steiner.
- Fleischer, Jens/Hjort, Øystein/Rasmussen, Mikael Bøgh (1996). *Byzans. Senantik og byzantinsk kunst i nordiske samlinger*. København: Ny Carlsberg Glyptotek.
- Φουντούλης, Ιωάννης (1995). *Εισαγωγή στη Θεία Λατρεία*. Λειτουργική Α'. Ed. a 2-a. Θεσσαλονίκη.
- Gheorghitǎ, Nicolae (2007). *Chinonicul duminical în perioada post-bizantinǎ (1453-1821). Liturgică și muzică*. București: Editura Muzicală.
- Γιάννου, Δημήτρης (1995). *Ιστορία της Μουσικής. Σύντομη Γενική Επισκόπηση*. Τόμος Α' (Μέχρι τον 19<sup>ο</sup> αιώνα). Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Pr. Grăjidian, Vasile (2000). *Teologia cântării liturgice în biserica ortodoxă*. Sibiu: Editura Universității "Lucian Blaga".
- Guidobaldi, Maria Paola (1992). *Musica e danza*. Museo della Civiltà Romana 13. Roma: Edizioni Quasar.
- Hoekstra, Hidde (1990). *Rembrandt. Bilder zur Bibel*. Weert: Pattloch Verlag.
- Καλοκύρης, Κωνσταντίνος (1988). *Ο μουσουργός Ιωάννης Θ. Σακελλαρίδης και η βυζαντινή μουσική (Κριτική σκιαγραφή 50 χρόνια μετά τον θάνατό του)*. Ed. a 2-a. Θεσσαλονίκη.
- Καρας, Σίμων (1976). *Η βυζαντινή μουσική παλαιογραφική έρευνα εν Ελλάδι (διάλεξις γενομένη εν Λονδίνω κατ' Απρίλιον τοῦ 1975)*. Αθήνα.
- Id. (1982). *Μέθοδος τῆς ἐλληνικῆς μουσικῆς, Θεωρητικόν*. 2 vol. Αθήνα: Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν τῆς Ἐθνικῆς Μουσικῆς.
- Id. (1992). *Ιωάννης Μαΐστωρ ὁ Κουκουζέλης και ἡ ἐποχὴ του*. Αθήνα: Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν τῆς Ἐθνικῆς Μουσικῆς.
- McKinnon, James (1989). *Music in early Christian literature*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- Kittel, Gerhard (ed.) (1935). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. II. Stuttgart.
- Κοκονάκη, Αγγελική (2005). Ψηφιδωτά. Ἡ ἀξιοποίηση τῆς εἰκονιστικῆς δυνάμεις τῆς φύσεως. *Πεμπτοσία* 17: 26-32.
- Κορακίδης, Αλέξανδρος (1979). *Ἀρχαῖοι ὕμνοι: I. Ἡ ἐπιλύχνιος εὐχαριστία «Φῶς ἰλαρὸν ἀγίας δόξης ...»*. Teză de doctorat. Fac. de Teologie a Universității din Atena.
- Λάγιου, Ελένη (2005). *Ἡ Θεία Λειτουργία του Μεγάλου Βασιλείου*. Lucrare de diplomă. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Τμήμα Μουσικῶν Σπουδῶν.
- Αέκκος, Εὐάγγελος. *Μέγας Βασίλειος ὁ οἰκουμενικὸς διδάσκαλος*. Ἅγιοι και ἑορτές.
- Levy, Kenneth (1958). *Annales musicologiques* 6: 7-67.
- Liddell, H. G./Scott, R./Jones, H. St./McKenzie, R. & alii (1968). *A Greek-English Lexicon. With a Supplement*. Reed. Oxford 1990: Clarendon Press.
- Μαλιάρας, Νίκος (2007). *Βυζαντινά Μουσικά Ὀργανα*. Αθήνα: Παπαρηγορίου – Νάκας (Ελληνικές Μουσικολογικές Εκδόσεις 6)

- Marinel, A./Dina, C./Pascu, M.I. *România. Bucovina... "arhipelagul mănăstiresc"*. Ed. Tipo Dec' 95.
- Mason, Caroline/Pat, Alexander/Millard, Alan (1992). *Θησαυρός βιβλικών εικόνων*. Trad. E. Γκανούρη. Ed. Ευ. Αέκκος. Αθήνα: Έκδόσεις Αποστολικής Διακονίας.
- Mateos, Juan, SJ (1971). *La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine. Etude historique*. Orientalia Christiana Analecta 191. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium.
- Μαυροειδής, Μάριος (1999). *Οι μουσικοί τρόποι στην Ανατολική Μεσόγειο. Ο βυζαντινός ήχος, το αραβικό μακάμ, το τουρκικό μακάμ*. Ed. Μ. Μαυροειδή. Αθήνα: Εκδόσεις Fagotto.
- Μητσάκης, Κ. (1986). *Βυζαντινή ύμνογραφία από την Καινή Διαθήκη ως την Εικόνομαχία*. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγορη.
- Μιχαηλίδης, Σώλον (1999). *Έγκυκλοπαιδεία της αρχαίας ελληνικής μουσικής*. Ed. Α 3-α. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Pr. Moldoveanu, N. (1980). *Sfintul Vasile cel Mare și muzica bisericească. Sfintul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvîrșirea sa*. Biblioteca Teologică 3. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române: 411-428.
- Μπακιρτζής, Χ./Γσώνης, Β. (2003). *Άγιος Νικόλαος Όρφανός. Οί Τοιχογραφίες*. Θεσσαλονίκη: Έκδόσεις Ακρίτας.
- Παναγιωτίδης, Παναγιώτης (1999). *Δαυϊτική μελωδία. Η χρήση του Ψαλτηρίου στην ορθόδοξη λειτουργική παράδοση*. Teză de doctorat. Άριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Panțîru, Grigorie (1971). *Notația și ehurile muzicii bizantine*. București: Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor.
- Παπαδόπουλος, Γεώργιος Ι. (1890). *Συμβολαί εις την ιστορίαν της παρ' ήμιν εκκλησιαστικής μουσικής και οί από τών αποστολικών χρόνων άχρι τών ήμερών ήμωv άκμάσαντες επιφανέστεροι μελωδοί, ύμνογράφοι, μουσικοί και μουσικολόγοι*. Αθήνα. Επαν. Αθήνα 2002: Εκδόσεις «Κουλτούρα».
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Α. (1915). *Τεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη*. Vol. V. St. Petersburg. Reed. Bruxelles 1963: Culture et Civilisation.
- Πάσχος, Π.Β. (1999). *Αόγος και μέλος. Είσαγωγή στην βυζαντινή-λειτουργική Ύμνογραφία της Όρθοδόξου Έκκλησίας. Α' τόμος: Προεισαγωγικά. Ύμναγιολογικά Κείμενα και Μελέτες 6*. Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός.
- Παύλος Μον. Λαυριώτης (2008). *Ό Όσιος Ιωάννης ό Κουκουζέλης*. Αγιον Όρος.
- Πλεμμένος, Γιάννης (2004). *Συζητώντας για την Ελληνική μουσική. Ένα διαχρονικό ταξίδι (4<sup>ος</sup> αι. π.Χ.-19<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.)*. Αθήνα: Έν πλω.
- Πλωρίτης, Μάριος (1999). *Το θέατρο στο Βυζάντιο*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.
- Smirnova, Angelina (2005). *Medieval Russian Icons. 11<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> cent. A History of Icon Painting. Sources, Traditions, Present Day*. Ed. Arhim. Zacchaeus (Wood). Trad. Kate Cook. Moscova: "Grand-Holding". Anglia: Orthodox Christian Books Ltd.
- Στάθης, Γρηγόριος (1971). *Η σύγχυση τών τριών Πέτρων*. *Βυζαντινά* 3: 215-251.

- Id. (1975, 1976, 1993). *Τὰ χειρόγραφα βυζαντινῆς μουσικῆς, Ἅγιον Ὅρος. Κατάλογος περιγραφικός*. Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος. Ίδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας, vol. I-III. Αθήνα.
- Id. (1992). *Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιΐας*. β' ἐκδ., Αθήνα: Ίδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας (Μελέται 3).
- Id. (1995). Γερμανός Νέων Πατρῶν. *Κύκλος Ἑλληνικῆς Μουσικῆς. Μελοῦργοὶ τοῦ 19' αἰ*. Πρόγραμμα του Μεγάλου Μουσικῆς Αθηνῶν 1995-1996. Αθήνα: 33-41.
- Strunk, Oliver (1981). *Antiquity and the Middle Ages*. Source Readings. Vol. I. London, Boston: Faber and Faber.
- Taft, Robert, SJ (1984a). "Thanksgiving for the light." Toward a theology of Vespers. Robert Taft, SJ, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. Washington: The Pastoral Press: 127-149.
- Id. (1984b). *The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology*. Ibid.: 151-164
- Θέμελης, Δημήτρης (1996). *Το κανονάκι. Προέλευση, ιστορία*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- *TLG: Thesaurus Linguae Graecae*: <http://stephanus.tgl.uci.edu/inst/fontsel>
- Τσολακίδης, Χρήστος (2001). *Ἀγιολόγιο τῆς Ὁρθοδοξίας*. Ed. a 2-a. Αθήνα: Εκδόσεις Τσολακίδη.
- Wellesz, Egon (1962). *A History of Byzantine Music and Hymnography*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Clarendon Press.
- West, M.L. (1999). *Ἀρχαία ἑλληνική μουσική*. Trad. Στ. Κομνηνός. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.
- Corul "Anghelos". *Axion pe 8 glasuri*. Cuvânt introductiv Arhim. Clement Haralam. Cântări psaltice, vol. 8. Sf. M. Trei Ierarhi. Iași 2005.
- *Χιλιετηρίς Ἱερᾶς Μονῆς Ξενοφῶντος, 998-1998. Ἅγιον Ὅρος*.
- Deran, Erol. *Κανονάκι, «ἡ μυσταγωγία τοῦ ψαλτηρίου»*. Ed. Κυριάκος Καλαϊτζίδης. Μεγάλοι Δεξιότητες τῆς Ἀνατολῆς. Ἐν χορδαῖς. Θεσσαλονίκη 1998.- Ἑλληνική Βυζαντινὴ Χορωδία. Α. Αγγελόπουλος. *Ὁ Μέγας Ἐσπερινὸς τοῦ Ἁγίου Σεραφεῖμ*. Ατένα 1993. Caseta ΕΛΒΥΧ 27. «Οἱ Καλοφωνήρηδες». Γ. Ρεμοῦνδος. *Ἀγγέλων τὸ σύστημα εἰς τὸ ἀνθρώπινον γένος*. Sf. Munte 2004: Ἱερὸν Χιλιανδαρινὸν Κελλίον Γενεσίου Θεοτόκου (Μαρούδα). - Corul de Cameră «Preludiu». V. Enăchescu. *Muzica bizantină în cultura românească*. București. CD DDD 004 UCMR – ADA 9618063.

ST. BASIL THE GREAT'S VISION ABOUT MUSIC.  
 AN INTRODUCTION, WITH A MUSICAL ANALYSIS OF THE OLD  
 CHRISTIAN HYMN *PHOS HILARON*

The present paper aims to give a brief commented survey of central thoughts, teachings and information about music found in the writings of the great Cappadocian Father. It continues similar investigations by Wellesz, Father Moldoveanu, Alygizakis, McKinnon, Vourlis, Plemmenos, Chapsoulas.

(Intro.) Psalmody played a major role in St. Basil's family, as witnessed by his brother St. Gregory of Nyssa in the *Vita* dedicated to their sister Macrina.

(§ 1) St. Basil the Great was one of the Church-Fathers which founded the theology of liturgical chant. (§ 2) In his famous *Homily on the First Psalm*, the author expresses his belief about the divine origin of music and expounds the multiple beneficent roles of psalmody: healing, educative, purifying, exhortative, exorcizing, embellishing, leading to compunction and to love, as the ultimate good. Further, St. Basil gives an allegorical interpretation of the psaltery, the instrument played by the King David, departing from its construction or playing-technique and arising it to a symbol of spiritual elevation.

(§ 3) In his *Exhortation to Youths as to How They Shall Profit by the Writings of Pagan Authors*, St. Basil speaks about two different kinds of music: the “corrupted” one, and “the better one, which leads to the better”, thus evaluating the musical phenomenon from an ethical and ontological point of view. (§ 4) Following the paths of St. Clement of Alexandria, the Cappadocian Father contributes to the shaping of the concept *asma kainon* – *New Song*, the liturgical chant which confesses the incarnation and resurrection of our Lord Jesus Christ.

(§ 5) St. Basil the Great also offers in his writings some elements concerning musical terminology and music history. Of great interest is his *Letter to the Neocaesarean clergy*, where he describes different forms of psalmody used at Vigils in his monastic community (a. two groups singing alternatively, b. solistic rendition of psalm verses with refrains by the congregation, c. singing of the entire psalm by the whole community). Finally, in his treatise *About the Holy Spirit*, St. Basil the Great mentions two old Christian hymns in order to combat the pneumatomachic heresy. One of these pieces has been identified by different scholars with the famous hymn of thanksgiving for the light, *Phos hilaron*. This hymn and the musical incipit of the sticheron Ω θεια και ιερα της Χριστου Εκκλησιας μελισσα in the first authentic mode, for the Feast of St. Basil the Great (1<sup>st</sup> January), are presented in the Annexes. The musical pieces are investigated after post-Byzantine neumatized sources and provided with transnotations and transcriptions into Western staff notation. The hymn *Phos hilaron* (Annex 1) is approached from different analytic angles, presenting the structure, metrics and melodic syntax of Gregorios Protopsaltes’ slow *exegesis* which renders the “archaic melos” in Chrysanthine notation. The sticheron Ω θεια και ιερα ascribed to Leo Byzantius (7<sup>th</sup> cent.?) is inspired by St. Basil’s *Exhortation to Youths*. Its musical incipit shown in Annex 2 allows a very brief insight into the process of “Romanization” of this sticheron carried out by Filothei sin Agai Jipei (1713), i.e. the translation of the poetical text into Romanian together with the adaptation of Germanos Neon Patron’s tune (2<sup>nd</sup> half of 17<sup>th</sup> cent.) to the new text. The same example illustrates the technique of slow *exegesis* of this sticheraric melody in both Greek and Romanian language.

A large-scale study about the music connected to St. Basil the Great (i.e. his Anaphora and troparia dedicated to him) remains a desideratum of Byzantine Musicology. Also, further research into the writings of the Great Cappadocian might reveal new aspects or nuances of his understanding of the musical phenomenon. In St. Basil’s vision, if we sing to the Lord not only with the lips, but also with the mind and the heart, we become partaker of the divine glory<sup>119</sup>. Thus, liturgical chant emerges as a path toward the Light.

<sup>119</sup> Cf. M. Βασίλειος, *Εἰς τὸν ΚΗ΄ Ψαλμὸν* (Καρακασίδου), p. 128, line 30-p. 130, line 4.

Ioan CHIRILĂ

## REPERE PENTRU O LECTURĂ DUHOVNICEASCĂ A SFINTEI SCRIPTURI ÎN VIZIUNEA EXEGETICĂ A SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

*Sfântul Vasile cel Mare – slujitor al Cuvântului.* Aș începe prin a introduce succint câteva repere din biografia Sfântului Vasile cel Mare, le consider necesare într-un demers de înțelegere a gândirii sale teologice. S-a născut în anul 329 (330) într-o familie de aristocrați din Cezareea Capadociei, tatăl său fiind un renumit avocat și profesor de retorică. Din cei zece frați, trei au ajuns episcopi: Vasile, Grigorie de Nyssa și Petru de Sebasta. Învățăturii primite în familie i-au urmat apoi studiile școlii renumite din Cezareea, Constantinopol și, în sfârșit, Atena, unde se va împrieteni cu Grigorie Teologul. Pregătirea Sfântului Vasile a fost complexă: retorică, gramatică, metrica poeziei, filozofie, dialectică, astronomie, geometrie, matematică și medicină, însă pe toate acestea le-a valorificat în dezvoltarea discursului său teologic. Studiile la Atena au durat aproximativ cinci ani, în urma cărora Sfântul Vasile s-a întors în patrie. A primit botezul în 357, după care, la scurt timp, a intrat în monahism și a întreprins o lungă călătorie pentru cunoașterea vieții monahale în Egipt, Siria, Palestina și Mesopotamia. Întors acasă, s-a retras la mănăstirea pe care o înființase în Pont, pe malul râului Iris. Aici a scris *Regulile mari* și *Regulile mici*, o expunere sistematică a principiilor de organizare ale vieții monahale de obște. Tot aici va pune bazele *Filocaliei* împreună cu Sfântul Grigorie. În anul 364, la solicitarea episcopului Eusebiu, Sfântul Vasile a primit hirotonia întru preot și a devenit omul de sprijin al ierarhului în pastorația eparhiei. Îndeosebi în timpul foametei din Cezareea în anul 368, Sfântul Vasile s-a implicat în chip nemijlocit în problemele de asistență socială<sup>1</sup>. Apărător vehement al credinței niceene înaintea arianismului, Sfântul Vasile a intrat în conflict cu împăratul Valens, iar urmarea acestui fapt a fost divizarea eparhiei sale în două, cu scopul de a-i diminua autoritatea și influența. Însă supranumele de «cel Mare» care îi era atribuit încă din timpul vieții a arătat zădărnicia acestei încercări. Sfântul Vasile a trecut la Domnul pe 1 ianuarie 379<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sf. Vasile cel Mare a desfășurat o deosebit de rodnică activitate pastoral-socială, prin înființarea de azile, case de oaspeți, spitale, orfelinate, școli și alte așezăminte.

<sup>2</sup> A se vedea art. «Basil of Caesarea», pe [http://en.wikipedia.org/wiki/Basil\\_of\\_Caesarea](http://en.wikipedia.org/wiki/Basil_of_Caesarea), 27.09.2008.

*O lectură patristică a Sfintei Scripturi.* Exegeza patristică, cel puțin în Teologia ortodoxă, are, pe lângă rolul ei istoric necontestat de nimeni (în această zonă de martirie hristocentrică și pnevmatoforică, liturgic experiențială), și o menire mult mai profundă. Ea subliniază aspectul fundamental, spiritual al Scripturii, lucru care scapă uneori din vederea exegezei moderne, căreia nu-i lipsește atributul de «științifică»<sup>3</sup>. Observ cu mult interes mersul studiilor exegetice românești și observ, fără prea puțină mirare, expoze extrem de laudative la adresa metodelor istorico-critice manifestate în detrimentul metodei exegetice spirituale specifice creștinismului răsăritean. Nu am reacționat până acum, dar acest memento vasilian îmi dă prilejul să atrag atenția asupra următorului fapt: interpretarea Scripturii se face în perspectiva regăsirii/redobândirii veșniciei, deci nu poate fi o simplă sau complexă morfologie istorică, lingvistică, culturală, ..., sau de orice fel. Veșnicia nu este o zonă a morfi-urilor, ci a realităților duhovnicești integre și nesticăcioase. Dacă rămânem, de exemplu, în simplul fapt al identificării filologice sau istorice nu am făcut altceva decât să găsim și să vorbim despre ceva ce moare. În schimb, exegeza lui Hristos era centrată pe anastasis și pe dezlegarea minților (Lc. 24, 45), ori aceasta nu o face decât Duhul Sfânt. Nu disprețuiesc aceste instrumente, îmi face plăcere să aud fonia din vremea Mântuitorului, dar mi se pare că pietrele Ierusalimului au conservat-o mai bine decât făptura umană. Un gânditor român spunea despre cei roboți metodelor logicii discursive că ei găsesc real existența istorică a cuiva, îl găsesc pe *a fost*, iar noi îl căutăm și-l așteptăm pe Cel ce vine. Înspre acest tip de căutare/călăuzire ne îndeamnă Sf. Vasile cel Mare. Opera sa exegetică nu este extrem de bogată, a scris 9 omilii la Hexaimeron<sup>4</sup>, 14 omilii la un număr de Psalmi<sup>5</sup> și 10 omilii în care explică diferite texte din Sf. Scriptură<sup>6</sup>, însă se poate afirma că întreaga sa operă literară nu este decât un vast comentariu al Sf. Scripturi.

Mai înainte de a scrie câte ceva despre acest excepțional orizont exegetic, aș vrea să reamintesc modul în care Părinții priveau și se raportau la Scriptură. În entuziasmul lor sfânt, Sfinții Părinți aseamănă Scriptura cu un izvor de ape vii, cu izvoare de înțelepciune<sup>7</sup>, cu o comoară<sup>8</sup>, cu pietre de

<sup>3</sup> M. Basarab, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sf. Vasile cel Mare*, în *MitrBan.*, XXIX, 4-6, 1979, p. 286.

<sup>4</sup> *PG XXIX*, 3-28.

<sup>5</sup> *PG XXIX*, 204-495.

<sup>6</sup> *PG XXIX*, 497-773.

<sup>7</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme morale*, *PG XXXVII*, 692; Sf. Vasile cel Mare, *Omilia 3 la Hexaimeron*, *PG XXIX*, găsește că Sfânta Scriptură are ceva care mulțumește inima fiecăruia, așa cum constată, de altfel, și Psalmistul «că dulci sunt cuvintele tale pentru cerul gurii mele», *Ps.* 119, 103.

<sup>8</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia 15 la Ioan*, *PG LIX*, 97.

mare preț<sup>9</sup>, cu pavăză împotriva păcatelor<sup>10</sup> și cu poarta prin care se intră în Împărăția Cerurilor<sup>11</sup>. Cât de frumos, ce cale ne-a deschis Dumnezeu!

Importanța Scripturii este capitală pentru Sf. Vasile cel Mare, întregul ei cuprins fiind «scris pentru edificarea și mântuirea sufletelor noastre»<sup>12</sup>. Numai prin meditarea și aprofundarea cuvintelor Sfintei Scripturi, în care nu este nimic de prisos, creștinul poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu, la asemănarea cu El și la dobândirea mântuirii. Atribuind un rol atât de mare Scripturii, recomandată ca subiect de preocupare pentru întreaga viață, este normal să încercăm să deprindem de la el felul în care se prezenta aceasta în chip duhovnicesc în lucrarea și slujirea lui.

*Sfânta Scriptură – înțelepciunea cea nepătrunsă.* Fără a admite inspirația verbală, Sfântul Vasile extinde procesul inspirației asupra întregului conținut al Scripturii, și pune un accent deosebit pe conlucrarea cu Duhul Sfânt, prin care aghiografii se face «loc de sălășluire a gândurilor Duhului»<sup>13</sup>. În ce privește unitatea Sfintei Scripturi, aș sublinia în chip prioritar două aspecte. Mai întâi, unele interpretări date de Sfântul Vasile unor pasaje vechi-testamentare<sup>14</sup> lasă să transpară convingerea lui că acestea nu s-au adresat iudeilor, ci, în viziunea sa, ele au mai degrabă un caracter profetic, anunțând pe aceia care vor crede cuvântului Evangheliei<sup>15</sup>. Un al doilea element care determină unitatea Scripturii este, pentru Sfântul Vasile, caracterul ei hristocentric<sup>16</sup>, care, evident fiind din primele pagini și până la revelația din urmă, face ca Sfânta Scriptură în întregul ei, așadar Vechiul și Noul Testament deopotrivă, să aparțină lumii creștine. În acest sens, Sfântul Vasile identifică, în rescriptul vechi-testamentar, două paliere: unul care relatează momente din istoria poporului ales în sensul literal, și unul mai înalt, tipologic, care îl anunță pe Hristos și evenimentele esențiale din istoria mântuirii<sup>17</sup>.

De Scriptură nu se cuvine să te apropii oricum, consideră Sfântul Vasile, fiindcă acela care «se îngrijește de ale lumii și se dedă cu totul pof-telor trupului» rămâne străin de tainele pe care le păstrează textul ei. Căci cum ar putea unul ca acesta să dea «atenție cuvintelor privitoare la Dum-nezeu» și să înțeleagă «astfel de gânduri înalte»<sup>18</sup>? Prin urmare, celui care

<sup>9</sup> Idem, *Omilia 3 la Geneză*, loc. cit., 32.

<sup>10</sup> Idem, *Interpretarea Psalmului 142*, PG LV, 453.

<sup>11</sup> Idem, *Omilia 2 la Isaia*, cap. 7, PG LVI, 69.

<sup>12</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia 9, 1 la Hexaimeron*, SC nr. 26 bis., Paris, 1968, p. 483.

<sup>13</sup> Idem, *Omilia la Ps. 48, 5*, p. 253.

<sup>14</sup> Idem, *Omilia Ps. 59*, pp. 279-281.

<sup>15</sup> M. Basarab, *art. cit.*, p. 290.

<sup>16</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi*, pp. 121, 215, 270-71, 283, 288, 390.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 26, 105, 122, 215, 270-271, 288, 290. În aceste comentarii și în general, în ansamblul operei exegetice vasilienne, Hristos ocupă locul central.

<sup>18</sup> Idem, *Omilia la Ps. 45, 11*, p. 245.



dorește să se apropie în adevăr de înțelesurile tainice ale Scripturii, Sfântul Vasile îi recomandă, în primul rând, o pregătire ascetică<sup>19</sup>: curățirea inimii, rugăciunea, meditația, dar și o pregătire de factură intelectuală care să cuprindă deopotrivă cunoștințe teologice și din cele aparținând științelor lumii<sup>20</sup>. Folosindu-se de aceste «instrumente», exegetul este dator să caute realizarea unei anumite identități cu autorul inspirat, cu alte cuvinte, să încerce să surprindă cât mai corect intenția aghiografului, fără a introduce, prin interpretarea personală, elemente străine gândirii și discursului acestuia<sup>21</sup>.

Dacă Origen distingea în Scriptură trei sensuri: unul istoric-literal, unul moral și unul spiritual la care se accede prin interpretarea alegorică, Sfântul Vasile opune interpretării alegorice metoda interpretării istorico-litrală<sup>22</sup>. Metoda nu contravine în vreun fel identificării sensului duhovnicesc al Scripturii, care constituia o preocupare fundamentală a Sfântului Vasile, lucru evident și din exigențele impuse interpretului. Dar, deși manifestă o preferință evidentă pentru interpretarea literală<sup>23</sup>, el nu se blochează în chip permanent în cadrele acesteia, considerând că un exces de literalism, «o analiză gramaticală prea subtilă ar putea duce uneori la aberații»<sup>24</sup>.

Discursul teologic interpretativ al Sfântului Vasile îmbină respectul față de Tradiție ca și context în care s-a păstrat și transmis Sfânta Scriptură<sup>25</sup> și literatura și metodele profane care se pot dovedi instrumente foarte utile în demersul exegetic. El consideră chiar că literatura și științele profane sunt «un minunat exercițiu spiritual»<sup>26</sup> îndeosebi pentru cei mai tineri, ca o etapă premergătoare lecturării și interpretării în adevăr a Sfintei Scripturi. L-am putea defini cu îndreptățire pe Sfântul Vasile ca un om de mare cultură, dar el consideră că toată învățătura sa profană este lipsită de valoare dacă nu e pusă în slujba propovăduirii drepte credințe. Prin urmare, în viziunea sa, cultura antică își pierde însemnătatea în fața revelației divine și a scopului ei

<sup>19</sup> Sfântul Vasile consideră liniștirea minții ca fiind prioritară: «dobândește-ți o minte liniștită, o stare sufletească fără de valuri și netulburată, pentru ca să dobândești pacea Domnului care întrece toată mintea și care păzește inima ta», *Comentariu la Psalmi*, apud Nicolae Neaga, *Vechiul Testament în preocupările Sf. Vasile cel Mare*, în Ort., XXXI, 1, 1979, p. 142.

<sup>20</sup> Am putut observa în schița biografică din partea introductivă că Sfântul Vasile deținea cunoștințe din cele mai diverse domenii, formația sa de tip enciclopedic i-a fost extrem de utilă în lucrarea exegetice.

<sup>21</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Hexameron 9, 1*, p. 483.

<sup>22</sup> M. Basarab, *art. cit.*, p. 296.

<sup>23</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia 9, 1*, PG XXIX, 188BC.

<sup>24</sup> I. Caraza, *Revelația divină în Hexameronul Sfântului Vasile cel Mare*, în Ort., XXXI, 1, 1979, p. 118.

<sup>25</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, c. 27, PG XXXII, 188, p. 233.

<sup>26</sup> Idem, *Către tineri*, PG XXXI, 566-567.

soteriologic<sup>27</sup>. Mai mult, Sfântul Vasile respinge cultura în manieră radicală atunci când ea este așezată pe același plan cu revelația divină, credința în această revelație fiind o coordonată esențială a personalității marelui teolog. Atunci, însă, când cunoștințele profane pot servi căutării adevărului revelat în Scriptură, Sfântul Vasile le îngăduie și chiar le recomandă tuturor<sup>28</sup>. Chiar și în acest caz, însă, gândirea profană rămâne doar un supliment rațional de confirmare a Scripturii, nicidecum de combinație sau sinteză<sup>29</sup>.

În arealul Vechiului Testament, Sfântul Vasile s-a arătat un bun cunoscător al textelor pe care le interpretează adeseori ca răspuns la unele întrebări de factură spirituală<sup>30</sup>. A fost apropiat în chip deosebit de cartea Psalmilor, din care își alegea și recomanda câte un verset spre meditație îndelungă. Interesul deosebit pentru această carte din canonul vechitestamentar se datorează, pe de-o parte, convingerii sale că esența Sfintei Scripturi este cuprinsă în chip rezumativ în textul ei<sup>31</sup>, iar pe de altă parte, folosului ei în viața duhovnicească<sup>32</sup>.

Discursul teologic al Sfântului Vasile poate fi un model de echilibru între folosirea rațiunii și ascultarea credinței, cele două elemente determinante pentru o exegeză corectă a Scripturii<sup>33</sup>. Dar prioritară rămâne, în sistemul său, cunoașterea lucrurilor divine și prin ele a celor umane, ceea ce constituie «adevărata înțelepciune»<sup>34</sup>. Aș introduce aici o ultimă coordonată a exegezei Sfântului Vasile, și anume caracterul ei ecclesial: interpretarea se face mereu în cadrul liturgic<sup>35</sup>, fiindcă Biserica este locul de autentică trăire a Scripturii. Numai interpretată în acest mediu, Sfânta Scriptură este, cu adevărat, «lumină duhovnicească» și «înțelepciune nepătrunsă»<sup>36</sup>.

Am dorit să remarc aceste aspecte care aparțin mai mult lumii bibliștilor deoarece ele sunt model și argument istoric pentru interpretarea

<sup>27</sup> I. Caraza, *art. cit.*, p. 120.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>29</sup> A. H. Armstrong, *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 432.

<sup>30</sup> Nicolae Neaga, *art. cit.*, p. 142.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>32</sup> «Tot ceea ce este de folos în celelalte cărți ale Sfintei Scripturi este rezumat în cartea Psalmilor. Ea prezice viitorul, amintește trecutul, prescrie modul de a organiza viața, învață ce trebuie de făcut, într-un cuvânt, ea este ca un manual al doctrinei, ..., Psaltirea oferă fiecărui credincios ceea ce este folositor, vindecă vechile răni ale sufletului. Ea alină tulburarea gândurilor tumultuoase, ea pune un frâu poftelor sale», Sf. Vasile cel Mare, trad. de Iosif, mitropolit primat, București, 1898, p. 347.

<sup>33</sup> M. Basarab, *art. cit.*, p. 293.

<sup>34</sup> Thomas Spidlik, *La sophiologie de Saint Basile*, în *Orientalia Christiana Analecta* (OCA), nr. 162, Roma, 1961, *Introd.*, pp. XIV-XV.

<sup>35</sup> M. Basarab, *art. cit.*, p. 299.

<sup>36</sup> *Omilia I, 2, P G XXIX, 9A.*

ortodoxă, sunt un centru de echilibru între literalism și alegorism și o veridică apologie a caracterului revelat al Scripturii atât de contestat, de unii, astăzi. Fiind însă la o sesiune de Istorie doresc să introduc doar câteva elemente privitoare la Epistolele sale transmise în toposul temelie a Bisericii românești.

*Epistolele* Sf. Vasile cel Mare poartă, în chip evident, amprenta personalității sale complexe, ele oferă informații de factură strict istorică împletite cu sfaturi duhovnicești și pastorale. Mă rezum aici la expunerea rezumativă a corespondenței sale cu Biserica din Scythia<sup>37</sup>, care este de un interes imediat pentru noi români.

O primă epistolă scrisă în anul 373 către Asholius, călugăr și preot<sup>38</sup>, debutează cu o imagine a prieteniei, luminează și duhovnicească: cea dintâi se bazează pe vedere și întâlnire, iar cea de-a doua, pe «părtașia la aceeași credință»<sup>39</sup>. În continuare, epistola oferă informații privitoare la situația Bisericii din Scythia, credincioșii acesteia sunt «puțini, e drept, și ușor de numărat», dar, în «vremurile sumbre» prin care trecea creștinismul, Sf. Vasile îi numește «luceferi ai Bisericii»<sup>40</sup> pentru fidelitatea lor față de credința niceeană. Optând pentru lupta neîncetată împotriva arianismului, Sfântul Vasile mărturisește rămânerea Bisericii Sciției în cadrele dreptei credințe: «Scrisoarea ta, ..., prin ținuta ei ortodoxă, ne-a dat suficientă mărturie»<sup>41</sup>. În ce privește destinatarul acestei epistole, pe nume Asholius, ierarhul capadocian îl descrie ca pe un următor convins al învățaturii Sf. Atanasie cel Mare, prin care i-a câștigat aprecierea Sfântului Vasile. Este cel care va face botezul împăratului Teodosie cel Mare (23 februarie 380)<sup>42</sup>. Manuscrisele oferă variante diferite, privind destinatarul: unele consemnează doar numele destinatarului (Asholius), altele amintesc faptul că era călugăr și preot<sup>43</sup>, în sfârșit, altele îl menționează în calitate de episcop al Tesalonicului<sup>44</sup>. Oricare ar fi aceste mențiuni, se consideră că nu aparțin Sfântului Vasile, ci că au fost introduse de unii copişti mai târziu. Epistola scrisă în 374 constituie un subiect de controversă între specialiști, o altă posibilitate este ca adevăratul ei destinatar să fi fost episcopul Bretanion al Tomisului<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> Această corespondență cuprinde epistolele: 154, 155, 164, 165.

<sup>38</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Corespondența (Epistole 1-366)*, în PSB 12, București, 1988, p. 340.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>42</sup> *Ibidem*, nota 1, p. 341.

<sup>43</sup> Ep. 154 scrisă în 373, *Ibidem*, p. 340.

<sup>44</sup> Ep. 164 scrisă în 374, *Ibidem*, p. 355.

<sup>45</sup> *Ibidem*, nota 1, p. 355.

Aduc acum în atenție o epistolă fără adresă<sup>46</sup>, al cărei conținut îl identifică pe destinatarul ei cu o rudă apropiată de-a Sf. Vasile cel Mare, și anume Iunius Soranus, comitele Moesiei, Scythiei și Pontului<sup>47</sup>. Acesta, împreună cu episcopul Bretanion, va îndeplini dorința Sfântului Vasile exprimată la sfârșitul epistolei, de a trimite în Capadocia moaștele Sf. Martir Sava Gotul, împreună cu martiriul său. Evenimentul este consemnat în *Scrisoarea Bisericii din Scythia către Biserica din Capadocia*<sup>48</sup>. Sfântul Vasile îl asigură pe Iunius de rugăciunile sale introducând un argument inedit:

«Ca să te uit în rugăciuni e cu neputință, mai curând aș da uitării slujba la care m-a chemat Dumnezeu»<sup>49</sup>.

El îi amintește, totodată, de practica rugăciunii pentru cei aflați în călătorie, pentru cei din serviciul militar, pentru cei care propovăduiesc «cu îndrăzneală» numele Domnului și pentru cei care aduc roade duhovnicești, practică pe care deducem că destinatarul o cunoștea prea bine<sup>50</sup>.

Această atitudine a sfântului Vasile se sprijină pe următoarea definiție a prieteniei:

«prietenia luminează are nevoie de ochi și de întâlniri, pentru ca din ele să se înfiripeze apropierea, însă cei ce știu să iubească în duh n-au nevoie de trup drept sol al prieteniei, ci părtășia la aceeași credință este cea care duce la unirea spirituală a două ființe»<sup>51</sup>.

O definiție ce ar trebui să fie reiterată în lumea de azi faptic.

Din anul 374 datează alte două epistole către Asholiu<sup>52</sup>, cea dintâi mărturisește bucuria duhovnicească a Sfântului Vasile la citirea «minunatei descrieri despre martiri», în care corespondentul său «a expus atât de viu felul pătimirii lor»<sup>53</sup>. Este un prilej de aducere-aminte a vremurilor de înflorire ale Bisericii, în care credința, unirea și dragostea erau puternice în rândul creștinilor. Sfântul Vasile amintește că în acele timpuri, cu cât se amplifică prigoana împotriva lor, cu atât mai mulți mărturiseau pe Hristos până la moarte, făcându-se pilde de credință:

<sup>46</sup> Ep. 155 scrisă în 373, p. 341.

<sup>47</sup> *Ibidem*, nota 1, p. 341-342.

<sup>48</sup> Ștefan Alexe, *1600 de ani de la moartea Sf. Sava Gotul*, în rev. BORom., 1972, pp. 557-568.

<sup>49</sup> Ep. 155, p. 342.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Ep. 154.

<sup>52</sup> Ep. 164 și 165.

<sup>53</sup> Ep. 164, p. 355.

«sângele martirilor hrănea din belșug pe atleții tot mai numeroși ai drepte credințe, pentru că cei care urmau pilda înaintașilor intrau în luptă întăriți de pilda celor dintâi»<sup>54</sup>.

Destinatarul ultimei epistole pe care doresc să o introduc aici constituie tot un subiect de controversă între specialiști, ar putea fi înțeles în egală măsură Bretanion, sau Iunius<sup>55</sup>. Însă nu aș insista în această direcție, ar presupune o analiză detaliată, ori consider că mai importante sunt cele comunicate prin intermediul scrisorii decât adresantul ei. Accentuez aici un singur pasaj cu care închei această expunere selectivă a genului epistolar vasilian. Este un pasaj care confirmă atașamentul Sf. Vasile cel Mare pentru Tradiția Bisericii în duhul căreia și-a desăvârșit opera: Sf. Vasile își mărturisește respectul și bucuria pentru adresantul epistolei care, prin roadele duhovnicești ale luptei sale pentru credință, s-a făcut pe sine păstrător al «bunei moșteniri a Părinților»<sup>56</sup>. Unde sunt așadar părinții în teologia academică de azi, mai sunt?!

**Concluzii.** Evenimentul vasilian se poate constitui în sursă documentară pentru Istoria Bisericii din Scythia Minor. El oferă informații pertinente despre mediul eclesial din Scythia, «stările de lucruri de la voi» în mijlocul controverselor ariene în care aceasta rămâne fidelă ortodoxiei, despre mărturia pe care o dă această Biserică, despre unitatea ei cu creștinătatea răsăriteană. Dar avem informații istorice menite să susțină argumentat configurația slujirii cultice:

«Ţi aduci aminte de predicile din biserici și de rugăciunile pe care le făceam pentru frații aflați în călătorie, pentru cei din serviciul militar, pentru cei ce propovăduiesc cu îndrăzneală»<sup>57</sup>

și în chip deosebit argumentul istoric pentru cultul moaștelor. Observăm că se vorbește despre acest gen nou de literatură istorică: martirologiul. În cazul nostru este vorba despre cel al Sf. Sava Gotul. Cel care face istorie în sensul imprimat de Sfântul Vasile poate nădăjdui la a dobândi în fața lui Dumnezeu cununa dreptății pentru că a întărit pe creștini în dreapta credință. Iată de ce am propus în partea primă o vorbire succintă despre sensul spiritual al Scripturii în viziunea celui care ne-a transmis ca dar numele eparhiei sale în titulatura Patriarhicească a României, laudă, mulțumire și slavă lui, celui care ne-a învățat să deprindem adevărul.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 356.

<sup>55</sup> *Ibidem*. A se vedea nota 1, p. 357.

<sup>56</sup> Ep. 165, p. 358.

<sup>57</sup> Ep. 155.

REPERES POUR UNE LECTURE SPIRITUELLE DE LA SAINTE  
ECRITURE DANS LA VISION EXEGETIQUE DE SAINT BASILE LE  
GRAND

Pour pouvoir comprendre la personnalité de Saint Basile le Grand, une connaissance même minimale de sa biographie est indispensable. Les repères que l'ouvrage offre succinctement, dans la partie introductive même, tracent le portrait de Saint Basile le Grand, en mentionnant ses études, sa formation complexe qu'il devait mettre ultérieurement au service du Verbe. Dans ce service permanent, Saint Basile a accordé une importance considérable à la lecture de la Sainte Ecriture, qu'il lisait et interprétait lui-même dans la perspective de l'éternité à atteindre. C'est ce type de lecture qu'il a en vue lorsqu'il formule certains principes exégétiques qui constituent l'instrumentaire nécessaire à ceux qui désirent suivre le modèle de l'exégèse pratiquée par le Seigneur Lui-même, et son interprétation est centrée sur *l'anastasis* et sur «l'ouverture de l'esprit» (Lc. 24, 45). L'étude est axée sur l'identification de ces principes interprétatifs aidant à comprendre l'Ecriture qui est vraiment «lumière spirituelle» et «sagesse impénétrable». La recherche ne se limite pas à ces aspects qui visent strictement le domaine des études bibliques, mais introduit également quelques éléments concernant les Epîtres de Saint Basile, transmises dans le «*topos*» fondamental pour l'Eglise roumaine. L'auteur exprime la conviction que l'événement basilien peut se constituer en source documentaire pour l'histoire de l'Eglise de la Scythie Mineure, soulignant en même temps le fait que celui qui étudie l'histoire dans le sens imprimé par Saint Basile peut espérer que Dieu lui accorde la couronne de la justice pour avoir affermi les chrétiens dans la foi orthodoxe.

## SUGESTII PRIVIND ÎMBUNĂȚIREA TRADUCERII LITURGHIEI VASILIENE

În comunicarea de față voi căuta să prezint unele propuneri în vederea perfecționării traducerii în cazul unor cuvinte sau locuțiuni din cuprinsul Sfintei Liturghii a Marelui Vasile al Capadociei. Voi folosi în acest sens, varianta elină publicată de S. Papacosta (Atena, 1998) și Liturghierul editat de Patriarhia Română în anul 2000.

La ectenia inițială (a treia cerere) se impune înlocuirea expresiei «*unirea*» (ἔνωσις) cu «*unitatea*», întrucât nu exista în acea vreme, veacul al IV-lea, o «dezunire» a Bisericilor, un clivaj, o schismă mare care să reclame reunificarea lor. Așadar, consider mai adecvată vocabula «*unitate*», chiar dacă nu are iz arhaic cum, de altfel, îl posedă multe sintagme din cărțile de cult românești. Aceeași situație – și recomandare – înspre sfârșitul dumnezeieștii Liturghii, înaintea Rugăciunii domnești: «*unirea* (recte – *unitatea*) *credinței*».

În cadrul aceleiași Ectenii Mari (p. 193) aș sugera ca «*binecredinciosul popor*» să apară într-o altă ediție ca «*ortodoxul popor*», termenul consacrat, oficial, nefiind nici «*binecredinciosul*», nici «*dreptcredinciosul*», nici «*dreptmăritorul*», ci pur și simplu «*ortodox*». E adevărat că în conținutul Liturghierului ne întâmpină de câteva ori acest cuvânt, însă nu este suficient.

Conform erminiei unor avizați specialiști (Ene Braniște, Dumitru Stăniloae, etc.) e vorba – în finalul ecteniei cu pricina (p. 193, jos) de îndemnul către dăruire. În consecință, pentru a fi mai expliciti, pentru precizarea sensului, se poate accepta o adaptare la începutul textului: «*pe noi înșine și unii pe alții dăruindu-ne, toată viața noastră lui Hristos-Dumnezeu să o dăm*»; «*dăruindu-ne*» este o expresie cultică potrivită. O întâlnim și în rugăciunea Antifonului al III-lea (p. 196).

Propun, după aceea, ca termenul de «*mărire*» – existent totuși mai rar, precum în pag. 194 – să fie utilizat mai frecvent în locul altuia, și anume «*slavă*», «*mărire*» fiind un cuvânt moștenit (dacic).

În pagina 196 aproape că nu sesizăm înțelesul frumoasei cântări «*Apărătoare Doamnă...*», fiindcă topica limbii grecești nu se potrivește mereu cu cea a limbii noastre. Este recomandabil ca partea de început a imnului în cauză (care este neclară) să fie structurată după cum urmează: «*Apărătoare Doamnă, izbăvindu-ne din nevoi – pentru biruință – mulțumiri aducem ție ...*».

Cum a demonstrat și Dr. Nicolae Popovici (în Manual de Drept bisericesc ortodox-oriental, I, Arad, 1925, p. 245), sintagma *ierodiaconi* (p. 205) trebuie corijată în: *diaconi-monahi*.

În rugăciunea pentru cei răposați (p. 207 și 235) este necesar un acord gramatical, un plural: «*...de unde au (nu a) fugit toată durerea, întristarea și suspinarea*».

Cum am arătat nu demult (când am vorbit despre Liturghia Hrisostomică, în *Spiritualitate bizantină și românească*, Timișoara, 2004, p. 24), determinativele «*sobornicească și apostolească*» (p. 208 și 224) se cuvine a fi îndreptate așa: «*ortodoxă și apostolică*», deoarece vocabula καθολική are semnificația, mai degrabă, - după teologii I. Karmiris, G. Florenski et alii - *ortodoxă* decât *universală*, catolicitatea autentică fiind cea interioară, credincioșia Marii Biserici față de *pliroma* sau deplinătatea credinței tradiționale, comparativ cu devierile eterodoxe.

În plus, formula παραστῆναι τῇ ἁγία σου ταύτῃ τραπέζῃ nu trebuie redată forțat «*să stau înaintea sfintei Tale mese acesteia*» (p. 213), ci în spiritul idiomului nostru: «*să stau înaintea acestei sfintei Tale mese*».

Apoi în p. 225, iarăși se cade a se corecta «*Mila păcii, jertfa laudei*», în «*Milă, pace, jertfa laudei*» (comentariu la V.V. Muntean, *op. cit.*, p. 24).

În subsidiar, în ceea ce privește imnul de biruință «*Sfânt, ...*» (p. 227) se cuvine ca sfârșitul lui să fie ajustat: «*întru cele înalte*», cum am argumentat, cred convingător, în cartea de autor citată supra (p. 25).

În același timp, se cere imperios (în p. 235) a se evita – într-o nouă ediție – vorba «*mitră*» aflătoare în Axionul reprodus cu un eufemism, se poate reveni la formularea mai veche: «*că brațul tău* (al Fecioarei Maria, n.n.) *scaun l-a făcut*», ori a se înlocui cu «*lăuntru*».

Pe urmă, ecfonismul dinaintea rugăciunii «*Tatăl nostru*», poate să fie și el perfecționat: «*Și ne învrednicește, ..., să cutezăm a Te chema Tată, pe Tine, Dumnezeu cel ceresc, și a zice*».

Încheiem această prezentare selectivă, și deci incompletă, cu problema apolisului de la Anul Nou, ziua Sfântului Vasile cel Mare, când se poate întrebuița – în loc de «*tăiere împrejur*» (p. 347, a se vedea și



Calendarul Ortodox) – redactarea următoare: «*cel ce în a opta zi a primit a fi circumcis, ...*», pe motiv că cealaltă sintagmă (privind «*tăierea*» sau incizia prepuțului) nu o prea aflăm în dicționarele laice editate, nefiind înțeleasă decât de foarte puțini enoriași.

Cele arătate mai sus – legate de Liturghia vasiliană (alte propuneri le-am publicat, cum s-a văzut, cu referirile la Liturghia hrisostomică) – sunt idei sau sugestii ce pot fi reținute, evident cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii noastre, în eventualitatea reeditării Liturghierului Românesc, pe care-l dorim tot mai îmbunătățit sub aspect lingvistic.

#### RESUME

Dans le cadre de cette communication, l'auteur présente certaines suggestions concernant la Liturgie de Saint Basile le Grand, dans le but d'améliorer la traduction roumaine de cette messe.

## SFÂNTUL VASILE CEL MARE - TEOLOGUL ȘI MODELUL FILANTROPIEI

Cognomenul de «cel Mare» pe care i l-au dat contemporanii și l-au confirmat oficial urmașii este cel mai potrivit Sfântului Vasile. El este mare pentru Biserică în general, după cum este mare și pentru Biserica Ortodoxă Română în particular, întrucât a avut directe legături cu ea.

Dacă unii sfinți s-au remarcat prin unele virtuți, Sfântul Vasile a fost împodobit cu un «nor» de virtuți. Așa se explică faptul că, deși a trăit aproape jumătate de veac, a avut realizări cu totul excepționale care l-au recomandat pentru primirea supranumelui de mai sus încă din timpul vieții.

Pentru învățătura Bisericii, Sf. Vasile a avut contribuții teologice care l-au înscris în ceata «marilor dascăli». Pentru monahi, el este «părintele monahismului», fiind cel dintâi care a dat «Regulele monahale (mari și mici)». Pentru ierarhi, el este un model, spre el privind atât cei din vremea sa, cât, mai cu seamă cei de după el, situându-se în fruntea treptei ierarhilor ca «mare ierarh». Pentru iubitorii de frumusețe duhovnicească, el este cel dintâi care, alături de Sf. Grigorie Teologul, a pus bazele primei «filocalii». Pentru toți membrii Bisericii, a alcătuit Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie, el fiind și autorul celor 4 rugăciuni din Rânduiala Sf. Împărtășanii. De asemenea, Sfântul Vasile este autorul multor rugăciuni din cultul Bisericii Răsăritene, mai cunoscute fiind așa numitele molifte care îi poartă numele. Pentru cei aflați în dificultăți (bătrâni, bolnavi, fete căzute, văduve, orfani, etc.) a fost un părinte părinte iubitor și un ctitor de așezăminte sociale, el fiind, și din această perspectivă, reperul slujitorilor de după el în lucrare socială, putând fi numit, pe drept cuvânt, «teologul filantropiei»<sup>1</sup>.

Pentru noi, românii, Sfântul Vasile este important pentru corespondența pe care a purtat-o cu guvernatorul Scythiei Minor, Iunius Soranus, în legătură cu trimiterea moaștelor Sf. Sava de la Buzău, precum și pentru întreaga moștenire spirituală pe care a lăsat-o Bisericii, de care ne slujim și ne împărtășim, iar începând cu anul 1776 mitropolitul Ungrovlahiei poartă titlul de locțiitor al scaunului de Cezareea Capadociei.

Pentru viața, lucrarea și importanța sa, Sfântul Vasile a fost cinstit în mod deosebit în Biserică, începând chiar din vremea sa, opera lui fiind tra-

---

<sup>1</sup> A se vedea lucrarea noastră, *Dați-le voi să mănânce! Filantropia creștină-istorie și spiritualitate*, Iași, Ed. Trinitas, 2001.

dusă în limba română, teologii acordându-i spații generoase în preocupările lor. Întrucât în anul mântuirii 2009 se împlinesc 1630 ani de la mutarea la viața veșnică a Sf. Vasile, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, «doctătorul tronului de Cezareea Capadociei», a propus ca acest an să fie închinat Sfântului Vasile cel Mare în special și Sfinților capadocieni în general. Acesta a fost și motivul pentru care Comisia Română de Istorie și Studiu al Creștinismului a ales ca tema întrunirii din octombrie 2008 să fie dedicată acestui Mare Părinte și Ierarh al Bisericii. Și pentru că Sfântul Vasile s-a remarcat în chip aparte prin activitatea socială, am considerat că o abordare din această perspectivă ar fi binevenită. Având în vedere preocuparea lui filantropică, predica și așezămintele sociale, el poate fi numit, pe drept cuvânt, «teologul și modelul filantropiei».

Lucrarea sa filantropică, ca de altfel întreaga-i operă a fost determinată și marcată de contextul complex în care a păstorit. Și cum în vremea aceea Biserica, și societatea în general, se confrunta cu mari și grele probleme sociale, Sfântul Vasile, asemenea multor Părinți contemporani sau urmași ai lui, s-a angajat într-un amplu program social, evidențiindu-se în această slujire în mod deosebit.

Opera sa social-filantropică se concretizează, pe de o parte, în cuvântările rostite în favoarea milosteniei și ajutorării celor săraci, iar pe de alta, în înfăptuirea milosteniei și prin crearea de instituții cu caracter social.

### *Sfântul Vasile cel Mare - teologul filantropiei*

Plecând de la realitățile concrete ale societății vremii sale, când lumea era împărțită în bogați (și puțini), pe de o parte, iar pe de alta, săraci (și mulți), stăpâni și sclavi, Sfântul Vasile a predicat stăruitor pe tema milosteniei, ea reprezentând una din temele sale preferate. Vorbind despre ea, marele Vasile o recomandă ca pe o virtute esențială, superioară postului și chiar rugăciunii cu lacrimi<sup>2</sup>.

Ca toți Părinții Bisericii, Sf. Vasile cel Mare, trăind într-o societate marcată de diferențe frapante între bogați și săraci, a avut mereu în imagine tabloul Bisericii primare, prin cuvântul său și prin faptele sale străduindu-se să determine o schimbare majoră în ceea ce privește raporturile dintre oameni. Pentru el, modul de viață al primilor creștini:

«Iar toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște, ..., Și în fiecare zi, stăruiau într-un cuget...» (F.A. 2, 44, 46)

---

<sup>2</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Către cei bogați*, PG XXX, col. 287, apud Gh. I. Soare, *Biserica și asistența socială*, Buc., 1948, p. 42.

l-a impresionat în chip deosebit, acesta fiind, în gândirea sa, o realitate ce poate fi aplicată, într-o anumită măsură, și în vremea sa. Plecând de la acest text, el subliniază faptul că nici unul dintre creștini nu făcea voia sa în mod personal, ci împreună împlineau voia Domnului Iisus Hristos. Potrivit lui, între creștinii primei comunități exista o frățietate desăvârșită, ea fiind dată de convingerea fermă că toți sunt fiii aceluiași Părinte<sup>3</sup>. Acest fel de viețuire este, în viziunea Sfântului Vasile, normal, firesc. De aceea în cuvântările sale, el aduce ca argument, și model, prima comunitate creștină:

«Primii creștini aveau totul în comun: sufletul, inima, masa, era o fraternitate indivizibilă, o caritate sinceră care din mai multe trupuri nu făcea decât un singur tot, care grupa suflete diferite într-o unitate de perfectă armonie»<sup>4</sup>.

Plecând de la acest model, Sfântul Vasile cel Mare a căutat soluții, dacă nu pentru rezolvarea definitivă a situației materiale a celor săraci și a celor aflați în nevoi, cel puțin pentru ameliorarea ei. În acest scop, el considera că întorcând inimile bogaților spre milostenie va reuși să îmbunătățească situația celor «defavorizați».

Așa se explică predicile sale privitoare la valoarea bunurilor materiale, la egalitatea dintre oameni, la datoria de a face milostenie, la roadele ei duhovnicești în lumea aceasta, la răsplata ei în viața cealaltă, etc<sup>5</sup>.

Sfântul Vasile dezvoltă, mai întâi, ideea că adevăratul proprietar al bunurilor este Dumnezeu, noi administrându-le pentru o anumită vreme, după care vom da socoteală asupra modului cum am făcut acest lucru:

«Numai puțin timp te bucuri de ele, apoi se schimbă, iar tu pentru aceasta vei fi judecat. Tu ai ținut toate zăvorâte după ușă, le-ai apărut sub pecete, ți-ai făcut multe griji pentru ele și ți-ai născocit, ca și bogatul căruia i-a rodit țarina, planuri împotriva ta însuși, ..., În loc să dai fiecăruia după necesitate, ai adunat totul și refuzi pe alții. Ia aminte așadar, la pilda cu bogatul, ..., În timp ce așteptau afară cei care urmau să ia sufletul bogatului

<sup>3</sup> Klaus Koschorke, *Spuren der Alten Kirche (Studien zum Kirchenbegriff des Basiliius von Caesarea)*, Freiburg-Schweiz, 1991, pp. 31-35.

<sup>4</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. Dicta tempore famis...* 8, PG XXXI, col. 325, apud Antonie Plămădeală, *Ideii sociale în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare-închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa», Biblioteca Teologică, vol. 3, EIBMBOR, București, 1980, p. 281.

<sup>5</sup> A se vedea și amplul studiu semnat de Episcopul Antonie Plămădeală, *Ideii sociale...*, pp. 284-311. În studiul respectiv, cunoscutul ierarh al Bisericii noastre abordează mai multe aspecte, cum ar fi: Biserica și societatea, inegalitățile sociale, proprietatea privată, sclavia, omenia, egalitatea oamenilor, solidaritatea, cămătăria, abuzurile de tot felul, mai cu seamă la fixarea impozitelor și altele.

nemilostiv, el vorbea sufletului său despre mâncare, băutură și petrecere. Chiar în acea noapte, în care el care se gândea la desfătări pentru mulți ani, a fost luat și pedepsit»<sup>6</sup>.

În viziunea marelui capadocian, bunurile materiale au fost date cu scopul de a fi folosite de toți oamenii în comun, în funcție de necesități. Numai în acest chip bunurile materiale au valoare.

«Astfel, el zice, după cum o fântână, care chiar dacă are apă, dar este închisă, apa nu este bună de băut, la fel și bogăția, atunci când este întrebuițată spre folosul altora devine un bun comun și roditoare»<sup>7</sup>.

Pentru a fi mai convingător, Sfântul Vasile folosește exemple din lumea necuvântătoarelor. De pildă, în comentariul său la Hexaameron, el zice:

«Cum se face că fiecare neam de pești, după ce i s-a dat locul lui propriu, nu intră peste alte neamuri, ci locuiește în propriile lui hotare? Peștii n-au geometrie, care să le împartă locuințele; nu sunt împrejmuțiți cu ziduri; nu sunt hotărniciiți cu pietre de hotar, ci singuri și-au luat locul care îi este de folos fiecăruia. Golful acesta hrănește cutare neam de pește, celălalt altele; unele golfuri sunt pline de pești, altele goale. Nici un munte cu vârfurile lui ascuțite întinse în sus nu-i desparte, nici râul care să le taie trecerea, ci o lege a naturii distribuie în chip egal și drept locuința de care are nevoie fiecare neam de pești»<sup>8</sup>.

În altă parte, vine cu un exemplu asemănător:

«Să nu ne arătăm, noi care suntem înzestrați cu rațiune mai cruzi decât animalele lipsite de rațiune. Animalele se folosesc în comun de cele ce răsar în chip firesc din pământ. Turme de oi pasc pe același munte, nenumărați cai pasc pe una și aceeași câmpie și toate animalele cedează unele altora folosința hranei de care au nevoie. Noi oamenii însă, ne însușim bunurile comune și pretindem că stăpânim numai noi ceea ce aparține celor mulți»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Basilius der Grosse, *Homilie zu Luk, 16, 19: Die Habsucht*, Bibliothek der Kirchenvater (BKV), Bd. 47, Munchen, 1925, apud Herbert Krimm, *Quellen zur Geschichte der Diakonie-Altertum und Mittelalter*, Stuttgart, 1960, p. 229.

<sup>7</sup> Otto Schilling, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau, 1908, p. 88; Vezi și Basilius der Grosse, *Hom. in illud Lucae, PG XXXI, 276*, apud Ignaz Seipel, *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenvater*, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz, 1972, p. 25.

<sup>8</sup> Idem, *Omilii la Hexaameron*, PSB vol. 17, traducere, introducere, note și indici de. D. Fecioru, București, 1986, p.151.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 152; Vezi și Gerhard Schafer, *Die menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen-diakonische Predigten von der Alten Kirche bis zum 20 Jahrhundert*, Heidelberg Verlaganstalt, 1991, p. 85.

Sfântul Vasile cel Mare, vorbind despre viața primei comunități creștine, pe care o recomandă (cu prioritate monahilor), subliniază avantajele vieții comune. Astfel, în lucrarea «Regulele mari» arată că

«viața în comun, deși variată, urmărește același scop, ea fiind din mai multe puncte de vedere de folos. În primul rând, pentru că nici unul dintre noi nu este în stare să-și împlinească singur cerințele trupului său; ci pentru câștigarea celor necesare avem nevoie unul de altul; apoi, în separare nu-și va cunoaște ușor cineva lipsurile sale, din moment ce nu va exista cineva care să-l mustre și să-l îndrepte cu blândețe și cu inimă bună, ..., Dar și poruncile se împlinesc mai multe și mai ușor de către mai mulți împreună, de unul singur însă deloc. Spre exemplu, când cercetăm pe cel bolnav, nu putem să primim pe cel străin»<sup>10</sup>.

Din conținutul predicilor sale rezultă că Sfântul Vasile este un convins al folosului extraordinar pe care îl reprezintă viața în comun, pe toate planurile, în mod deosebit din «punct de vedere duhovnicesc»:

«...fiindcă unul singur nu poate să primească toate darurile spirituale, căci harul Duhului se dă după credința care există în fiecare (Rom.12, 16), în viața în comun darul propriu fiecăruia devine dar comun al celor care formează societatea sau comunitatea respectivă. Cel care trăiește singur poate avea un dar, pe care îl face, totuși, fără folos, prin nelucrare, îngropându-l în sine; în conviețuirea cu mai mulți oameni, însă, fiecare se bucură și de darul său propriu, înmulțindu-l prin împărtășire, dar se bucură și de darurile celorlalți, ca de ale sale proprii. Viața în comun este mai folositoare decât singurătatea și pentru păstrarea bunurilor date nouă de Dumnezeu și pentru păzirea de o cursă exterioară a dușmanului, fiind mai sigură trezirea din partea celor care veghează, dacă s-ar întâmpla ca vreunul să adoarmă. În plus, întoarcerea de la păcat este mult mai ușoară în viața în comun pentru cel păcătos, fiindcă se rușinează de dezaprobarea făcută în comun de mai mulți; și, dimpotrivă, pentru cel virtuos, prin aprobarea faptelor sale din partea mai multora, se creează mare încredere și cel care va face faptă bună se va întări și mai mult prin mărturia mai multora»<sup>11</sup>.

Paralel cu prezentarea avantajelor vieții în comun insistă și asupra primejdiilor – din punct de vedere duhovnicesc – «pentru cei care duc viață solitară». În primul rând numește mulțumirea de sine, vanitatea. Și motivează și de ce: pentru că nefiind cineva care să-i aprecieze faptele, cel care

<sup>10</sup> Basilius von Cesarea, *Langere Regeln*, apud Adolf Martin Ritter, *Alte Kirche*, în col. Kirchen und Theologiegeschichte in Quellen, Neukirchener Verlag, 1985, p. 174.

<sup>11</sup> Idem, *Scrieri, partea a doua, Asceticele*, traducere, introducere, indici și note de Iorgu D. Ivan, PSB, 18, pp. 35-36.

duce viață solitară va «socoti că ajuns la treapta desăvârșită a poruncii». Însă, părintele capadocian nu se oprește aici, ci continuă:

«Apoi, ținându-și închisă casa sufletului, veșnic în nelucrare, nici despre căderile sale n-are cunoștință, nici progresul în fapte bune nu și-l cunoaște, pentru că nu i se oferă nici o ocazie pentru împlinirea poruncilor»<sup>12</sup>.

Și continuă ideea:

«Cum își va putea arăta umilința cel care nu are față de cine să se arate mai umilit? Sau cum își va arăta îndurarea sa cel care trăiește separat de comunitatea mai multora? Sau cum se va exersa cineva pe sine în răbdare, atâta timp cât nimeni nu se opune vocii lui? Iar dacă cineva ar spune că pentru perfecționarea obiceiurilor lui îi ajunge învățarea Sfintei Scripturi, acela face la fel cu cel care învață o meserie, dar n-o practică niciodată. Căci Domnul nu s-a îndestulat numai cu învățarea prin cuvinte, ci, ca să ne dea nouă exemplul de umilință, s-a încins și a spălat picioarele ucenicilor. Dar cel care trăiește izolat, pe cine va servi, pe cine va spăla, față de cine se va arăta cel din urmă»<sup>13</sup>.

Marele capadocian, după ce subliniază importanței milosteniei și a folosului vieții de obște (în viața monahală și în viața creștină comunitară), în răspunsul la cea de-a doua întrebare a «Regulelor mari», insistă chiar asupra faptului că iubirea de Dumnezeu și iubirea de aproapele în general există în om, în potență, încă din momentul creației, însă ea trebuie cultivată și exersată. De aceea spune Sfântul Vasile:

«iubirea de Dumnezeu se cere de la noi ca o datorie indispensabilă; iar lipsa ei este pentru suflet cel mai insuportabil dintre toate relele. Căci înstrăinarea și îndepărtarea de Dumnezeu este mai insuportabilă decât pedepsele care se așteaptă de la gheenă»<sup>14</sup>.

Ca și în alte rânduri, și de această dată Sfântul Părinte folosește exemplul animalelor:

«Iar dacă iubirea copiilor față de părinți există din natură, aceasta fiind demonstrată și de obiceiurile animalelor neraționale și de înclinarea oamenilor către mame, în primii ani ai vârstei, atunci să nu ne arătăm mai neraționali decât copiii și mai sălbatici decât fiarele, purtându-ne fără iubire»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 402.

<sup>13</sup> *Idem*, *Scrieri...* p. 36.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

În acest context, același mare Părinte al Bisericii insistă, în egală măsură, asupra datoriei de a ne iubi aproapele, ca semn concret al iubirii de Dumnezeu, cum se exprimă de altfel și Sfântul Ioan Evanghelistul<sup>16</sup>. Vorbind despre iubirea de Dumnezeu și de aproapele, marele Părinte subliniază că odată cu această poruncă Dumnezeu ne dă și puterea de a o împlini. Această dragoste rezultă, în afară de obligația impusă de Creator, din însăși constituția umană:

«Cine nu știe că omul este un animal blând și sociabil, și nu solitar sau sălbatic? Căci nimic nu este mai propriu naturii noastre decât să fim sociabili între noi, să ne folosim unul de altul și să iubim pe semenul nostru. Și drept urmare a seminței pe care Dumnezeu a pus-o în noi, El cere și fructele, când zice: *Poruncă nouă vă dau vouă: să vă iubiți unul pe altul* (Ioan 13, 34). Și fiindcă a voit să îndemne sufletul nostru spre împlinirea acestei porunci, n-a cerut (ucenicilor) semne și puteri paradoxale ca dovadă că sunt ucenicii Lui (cu toate și acestora le dăduse puterea prin Duhul Sfânt); iată ce spune: *Din aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste între voi* (Ioan 13, 35). Și pretutindeni (Domnul) în așa fel leagă aceste porunci, încât binefacerea față de aproapele o referă la sine. Căci *flămând am fost și Mi-ați dat să mănânc,...*, (Mat 25, 35) și celelalte și apoi adaugă *întrucât ați făcut aceasta unuia dintre acești frați mai mici ai Mei, Mie Mi-ați făcut* (Mat.25, 40)»<sup>17</sup>.

Sfântul Vasile, pe lângă accentuarea importanței facerii de bine și descrierea situației celor nevoiași cu scopul sensibilizării celor bogați, referindu-se la criteriile judecății finale îi înspăimânta pe cei nemilostivi cu focul iadului:

«Nu ai avut milă; nimeni nu va avea milă de tine. Nu ți-ai deschis casa (celui străin, sărac n.n.), vei fi îndepărtat din împărăție. Nu ai dat pâine celui flămând, nu vei câștiga viața veșnică»<sup>18</sup>.

După aceste cuvinte foarte aspre, Sfântul Vasile dă și soluția prin care cel bogat poate scăpa de mânia lui Dumnezeu: Să urmeze lui Iosif în dragostea și prietenia sa față de oameni și să le dea și altora ceea ce ei au nevoie<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 224-225.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. In divites...*, 4, PG XXXI, vol. 292B, apud Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 290.

<sup>19</sup> Martin Feaux de Lacroix, *Das Verhaltnis von Diakonie und Verkündigung bei den drei Kappadozien und Johannes Chrysostomus*, Abschlussarbeit, Heidelberg, DWI, 1993, p. 27.



În același context, Sfântul Vasile, fiind preocupat de iubirea de Dumnezeu și de aproapele, de importanța lor, precum și de interdependența lor, dezvoltă ideea potrivit căreia «cel care iubește pe Domnul iubește ca o consecință și pe aproapele». De fapt, toată Evanghelia (și Legea) se reduce la această idee fundamentală. În acest sens, el spune: «Cel care Mă iubește pe Mine va păzi poruncile Mele» (Ioan 14, 23) și: «Dar aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu pe voi» (Ioan 15, 12). În concepția Sfântul Vasile, cel care își iubește aproapele, nu posedă mai mult decât el sau, dacă posedă, împarte cu cel sărac:

«De mult te-ai fi debarasat de bogăție, dacă ai fi iubit pe aproapele. Acum banii tăi sunt legați de tine mai strâns decât membrele trupului și despărțirea de ei te întristează, așa cum te întristează amputarea membrilor celor mai folositoare. Dacă ai fi îmbrăcat pe cel gol, dacă ai dat pâine celui flămând, dacă poarta ta s-ar fi deschis oricărui trecător, dacă ai fi devenit părinte al orfanilor, dacă ai fi fost alături de orice neputincios, de ce ți-ar aduce acum tristețe renunțarea la bunuri?»<sup>20</sup>

Pentru a fi întări cele afirmate, aduce și un exemplu din Vechiul Testament: Moise, care, potrivit cărții Ieșirea (32, 32), din dragoste față de frații săi (conaționali) a preferat să-i fie șters numele din cartea lui Dumnezeu, în care era scris, decât Dumnezeu să nu ierte păcatul poporului. Asemenea lui, Sfântul Apostol Pavel s-a rugat să fie anatema de la Hristos pentru frații săi<sup>21</sup>.

Urmând Mântuitorului, Sfântul Vasile nu se limitează numai la a da îndemnuri ascultătorilor, ci arată clar și concret ce anume trebuie să și facă. Mai ales în timpul secetei amintite, după predica pe care a ținut-o cu scopul de a-i determina pe cei înstăriți și pe cei bogați în general să facă milostenie, se întreabă el în locul ascultătorilor, evident, cu scopul de a le da și răspunsul de care aveau nevoie:

«Ce trebuie să fac? Hotărât ar fi trebuit să răspunzi: eu vreau să-i hrănesc pe cei flămânzi, vreau să deschid hambarele mele și pe toți invitații să-i chem înăuntru. Eu vreau să-l urmez pe Iosif în iubirea de oameni; vreau să adresez cuvânt de generozitate: *veniți la mine toți cei care nu aveți pâine! Voi toți trebuie să aveți parte de darurile venite de la mine ca de la un izvor comun, fiecare după nevoia sa*»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 300.

<sup>21</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. In divites...*, 4, PG XXXI, vol. 292B, apud Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 290.

<sup>22</sup> Idem, *In Homilie zu Luk, 16, 19, Die Habsucht în col. cit.*, apud *Ibidem*, p. 79.

În același timp, Sfântul Vasile muștră și condamnă chiar pe cei care nu practică milostenia, deși unii dintre ei, asemenea tânărului bogat, au multe virtuți:

«Cunosc mulți care postesc, se roagă, suspină, practică toate faptele evlavioase în măsura în care nu sunt legate de nici o cheltuială, însă celui în necaz nu dau nici un ban»<sup>23</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare insistă și în acest context asupra milosteniei pentru a arăta că doar această virtute îl schimbă pe om, prin ea se luptă împotriva egocentrismului. Omul, creștinul general, se poate ruga, poate posti ș.a., însă aceste fapte au o influență mai mică asupra sufletului decât milostenia. Când cineva face un act de milostenie, el, odată cu fapta, se dăruiește pe sine, dăruiește ceva din sine, sau, renunță, măcar la o parte din plinul de sine. De aceea, marele Vasile, după ce arăta că cineva chiar dacă săvârșește alte multe fapte bune, dar nu practică milostenia, nu are prea mare folos, întreabă:

«Ce folosește lor asemenea stare de virtute? Așa nu iau împărăția cerurilor. Căci mai ușor este – s-a spus-să treacă o cămilă prin urechile acului, decât să intre un bogat în împărăția cerurilor»<sup>24</sup>.

Milostenia, în viziunea Sfântului Vasile, are efecte pe două mari direcții: pe de o parte iartă păcatele și aduce binecuvântarea lui Dumnezeu, iar pe de altă parte elimină consecințele negative ale nepracticării ei, anume: minciună, moarte, certuri, războaie ș.a. El spune că bogăția este o povară care trebuie aruncată; cel bogat nu poate să meargă pe drumul îngust al mântuirii, atâta vreme cât nu a renunțat la povara bogăției<sup>25</sup>.

Asemenea cuvântului Mântuitorului de la Marcu: «Căci cine va voi să-și scape sufletul îl va pierde, iar cine va pierde sufletul său pentru Mine și pentru Evanghelie, acela îl va scăpa» (8, 35), Sfântul Vasile, referindu-se la bogăție, spune celor bogați:

«Bogăția pe care o împarți, așa cum spune Domnul, rămâne; dar dacă o păstrezi, se înstrăinează; dacă o păzești, nu o vei avea, dar nu o vei pierde, dacă o vei împărți»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Idem, apud Johannes Leipold, *op. cit.*, p. 172.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Idem, apud Otto Schilling, *op. cit.*, p. 87. Ca toți Părinții Bisericii, și Sfântul Vasile cel Mare consideră bogăția ca ceva indiferent, nici bun, nici rău. El chiar o numește «fără valoare». Din această perspectivă, el condamnă luxul, arătând că fiecare om trebuie să stăpânească atât cât îi este necesar.

<sup>26</sup> Idem, *Omilia VII*, în *op. cit.*, p. 411.

Mai mult, îndemnându-i pe bogați<sup>27</sup> să facă milostenie, supremul argument pe care-l folosește Sfântul Vasile este acela că Dumnezeu Însuși este milostiv, El Care ne-a dat viață, ne-a scos din robie (robia păcatului) și ne dă cele necesare vieții, potrivit cuvântului de la Matei: «Cine dintre voi, îngrijindu-se poate să adauge staturii sale un cot?» (6, 27). După ce arată că existența noastră, precum și tot ceea ce avem se datorează de fapt lui Dumnezeu, spre deosebire de El, de filantropia Lui, noi nu manifestăm filantropie față de semenii:

«Robi fiind, am fost eliberați, dar nu avem milă de tovarășii noștri de robie. Flămânzi fiind, Dumnezeu ne-a hrănit, dar trecem cu vederea pe cel lipsit. Avem pe Dumnezeu dătător și visticernic neîmpuținat, dar suntem zgârciți și nu facem părtași și pe cei săraci la cele ale noastre»<sup>28</sup>.

Important de subliniat este și modul în care Sfântul Vasile pune problema milosteniei din perspectiva muncii, între cele două existând o strânsă legătură. Concret, el arată că munca este necesară nu numai pentru câștigarea mijloacelor de trai, ci și pentru dobândirea mijloacelor necesare practicării dragostei față de aproapele. Dacă acest lucru este valabil pentru credincioșii de rând, cu mult mai mult este pentru monahi<sup>29</sup>.

Sfântul Vasile, vorbind de judecata obștească, unde criteriile de judecată vor fi faptele milei trupești, întreabă ce va putea răspunde Dreptului judecător cel care a pus mai presus cele materiale decât semenii săi:

«Că a acoperit pereții cu stofe scumpe și n-a îmbrăcat pe cei goi; că a împodobit caii săi și pe semenul său, care din cauza necazului se învelește numai în zdrențe, nu l-a apreciat deloc; că el a lăsat să putrezească cerealele, însă pe semenii săi i-a lăsat înfomețați; că a adunat banii și și-a îngropat comoara sa, în loc ca prin aceasta să vină în ajutorul celor strâmtorați?»<sup>30</sup>

### *Sfântul Vasile cel Mare-modelul filantropiei*

Cea dintâi măsură concretă și majoră de filantropie a Sfântului Vasile, consemnată, s-a petrecut în anul 368. În timpul secetei din anul

<sup>27</sup> În general, Sfinții Părinți când vorbesc de cei bogați se referă la cei ce dețin numeroase bunuri materiale, dar și la cei care posedă mai mult decât necesarul. Cum am văzut deja, în accepțiunea lor, fiecare trebuie să dețină numai atât cât îi este necesar pentru trai.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 424.

<sup>29</sup> Basilius der Grosse, *Regulae fusius tractatae, resp. 37, 1, PG XXXI, 1009*, apud Ignaz Seipel, *op. cit.*, p. 41. Cu siguranță că acesta este unul din motivele pentru care Sfântul Vasile, autorul «Regulelor monahale» (mari și mici) a fixat principiul valabil până astăzi: «ora et labora».

<sup>30</sup> Basilius, *Hom. in divites, 4, PG XXXI, 288* apud Ignaz Seipel, *op. cit.*, p. 51.

menționat, el a ținut un ciclu de predici pe această temă, inițiind și o serie de acțiuni practice, reușind să-i determine pe cei bogați să-și deschidă hambarele lor<sup>31</sup>. Sf. Grigorie Teologul relatează «cu amănunte această campanie», iar Sf. Grigorie de Nyssa afirmă că Sfântul Vasile și-a vândut «toate bunurile, ca să poată cumpăra alimente»<sup>32</sup>.

Însă cea mai amplă lucrare filantropică a sa o reprezintă complexul cunoscut în istorie sub numele de *Vasiliada*. El a pus bazele, cel dintâi, într-o întreagă provincie, a unui întreg sistem de îngrijire medico-socială, cuprinzând case de îngrijire a săracilor, un cămin pentru străini, un spital pentru leproși etc. Acest așezământ, neobișnuit pentru vremea aceea, prin amploarea și diversitatea activităților lui, era deservit de: doctori, infirmieri, brancardieri, supraveghetori, oameni de serviciu ș.a., încât însuși prefectul provinciei era tulburat, neștiind ce măsuri să ia.

Semnificativă în acest sens este scrisoarea 94 adresată guvernatorului provinciei Capadocia<sup>33</sup>. Din răspunsul său, rezultă deodată amploarea Vasiliadei, precum și grija deosebită a Bisericii față de nevoiași, dar și personalitatea de excepție a marelui ierarh. În scrisoare, între altele, îl întreabă pe guvernator:

«Ce greșim noi față de Stat, sau ce fel de interes obștesc, mic sau mare, se nesocotește dacă noi ne administrăm singuri Bisericele? Afară, poate, de cazul că ar putea spune cineva că aducem prejudicii statului atunci când ridicăm Dumnezeuului nostru câte un lăcaș de rugăciune mai spațios, cu câteva locuințe în jurul lui, din care una mai arătoasă rezervată episcopului, iar celelalte mai modeste pentru slujbașii bisericești din subordine, ... Pe cine nedreptăm noi oare când construim hoteluri și aziluri pentru străinii care vin pe la noi în trecere și care au vreo suferință de tămăduit? Sau, în sfârșit, când facem așezăminte trebuitoare ușurării lor, cu infirmieri, doctori, animale pentru povară, cu personal auxiliar? Căci a fost nevoie, într-adevăr, să mai prevedem aici și multe feluri de meserii și ateliere necesare vieții, precum și tot ceea ce mintea omenească a putut născoci

<sup>31</sup> Sfântul Grigorie Teologul, *Oratio*, 43, *PG XXXVI*, col 493, apud Pr. Gh. I. Soare, *op. cit.*, p. 61.

<sup>32</sup> Episcop Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 308.

<sup>33</sup> Despre guvernatorul provinciei Capadocia, Ilie, nu se cunosc prea multe informații, decât cele cuprinse în epistolele Sfântului Vasile, numerele 94 și 98. Din prima epistolă se deduce că Ilie a fost pus, între altele, ca să-l supravegheze special pe Sfântul Vasile. Cu toate amenințările împăratului Valens și ale prefectului Modestus (vezi și Ion Vicovan, *Raporturile Sfântului Vasile cel Mare cu autoritatea imperială*, în *Teologie și Viață*, anul VI (LXXII), nr. 1-6/ 1996, p. 75-94), totuși, impresionați de planul mare al construcțiilor *Vasiliadei*, precum și de hrănirea înfometaților de pe urma secetei și a foametei din anul 368, i-au dat mână liberă. În schimb, din dorința de a-l submina, i-au dezmembrat provincia Capadocia în două.

pentru menținerea unei vieți onorabile. În fine și alte spații pentru diferite munci manuale; lucruri care în totalitatea lor sunt o adevărată podoabă pentru orașul nostru»<sup>34</sup>.

Tot referitor la Vasiliada, de o aleasă frumusețe este cuvântul rostit de prietenul său, Grigorie Teologul, la moartea prietenului său, marele Vasile. Acest cuvânt descrie, destul de sumar, dar esențial, trei aspecte: Vasiliada, pe cei îngrijiți aici și pe autorul ei.

Astfel, Sfântul Grigorie zice:

«Frumos este a practica milostenia, a îngriji pe săraci, a prelua slăbiciunea omenească (în sensul de a o purta cu cei în suferință). Mergi puțin în afara orașului și privește *noul oraș*, casa de provizii a *evlaviei*, *comoara comună a proprietarilor* în care surplusul bogăției, chiar necesitatea bunurilor este anulată din spiritul de jertfă; comoară care pe molii alungă și pe hoți nu ademenește, care scapă de dușmănia pizmașului și de distrugerea timpului; unde boala este purtată cu răbdare, nenorocul este cinstit ca noroc și mila este încercată. Cu ce trebuie să compar eu această lucrare: să o compar cu Teba Egiptului, cu zidul Babilonului, cu piramidele, cu colosul din Rodos, cu Mausoleul din Caria, ..., și toate celelalte lucrări de care oamenii s-au minunat și despre care istoria ne dă informații, ..., Nicăieri nu se poate vedea o priveliște mai înduioșătoare: oameni morți înainte de ieșirea lor din viață, cu majoritatea membrilor trupului deja moarte scoși din orașe, din case, din locurile publice chiar de către cei mai buni prieteni și ținuți la distanță, mai mult cunoscuți după nume decât după chipul lor; oameni care stănesc mai mult dezgust decât milă»<sup>35</sup>.

Însă, o operă de o așa importanță și amploare nu putea să o facă decât un om de talia Sf. Vasile cel Mare, care, prin marea-i personalitate, izvorâtă din știința, trăirea și râvna sa, i-a copleșit pe contemporani și nu numai<sup>36</sup>. Despre aceasta, același autor spune:

<sup>34</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 94*, PSB, 12, p. 271.

<sup>35</sup> Gregor von Nazianz, *Die Truaerrede auf Basilius der Grosse, Bischof von Caesarea in Kappadozien*, BKV, Bd. 40; Kempten, 1874, S.271-272 apud Herbert Krimm, *op. cit.*, p. 81.

<sup>36</sup> Autorul necrologului spune, între altele, despre Sfântul Vasile: «Atât de mult strălucea virtutea lui Vasile, atât de mult copleșeau pe contemporani purtarea și felul lui de viațuire, încât unii, ca să dobândească și ei aceeași faimă, îi imitau înfățișările sale exterioare, căutau să aibă o față palidă ca a lui, să aibă barba la fel cu barba lui, să vorbească fără grabă și rar și să-și dea un aer gânditor și meditativ» (cf. Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul 43*, PG XXXVI, tradus de Nicolae Donos, în Sf. Grigorie Teologul, *Apologie sau cuvântare în care se arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântul Vasile*, 1931, Huși, p. 192, apud D. Fecioru, *Introducere la Sf. Vasile cel Mare*, Scrieri, partea I, PSB, 17, p. 30).

«Însă el ne-a învățat să nu ofensăm în ei pe Iisus Hristos, care suferă, ..., El, nobilul și descendentul unui neam nobil și foarte cunoscut, nu i-a disprețuit, ci el însuși cu buzele sale i-a sărutat pe bolnavi și i-a îmbrățișat ca pe frații săi, nu cum se dorește a crede, din căutare după slavă deșartă, ci din ținuta sa credincioasă, pentru ca prin purtarea lui să înlăture și altora teama de a se apropia de corpurile acestor bolnavi, în interesul vindecării lor»<sup>37</sup>.

În așezămintele Sfântului Vasile, fiecare boală, fiecare fel de suferință sau mizerie își avea compartimentul respectiv, locuință potrivită, îngrijire deosebită, și de aceea la aceste așezăminte, veneau cu afluență toți cei care aveau nevoie de ajutor, pentru care, caritatea privată a creștinilor și asistența locală a bisericilor, au fost însuflețite<sup>38</sup>.

Biserica ocupa locul principal, ea fiind situată în centru. Împrejurul ei se aflau: casa episcopului (care ținuse să locuiască lângă bolnavii și săracii lui), clădirile destinate diferitelor trepte și ranguri ale clerului, amenajate de așa manieră, încât să poată fi la îndemâna celor care aveau nevoie de ajutor. Aici erau rezervate apartamente chiar și prefectului provinciei. Alături de clădirile menționate se mai găseau: clădiri pentru pelerini și călători, ospicii pentru bătrâni, spitalul pentru bolnavi, leprozeria, locuințele medicilor, ale infirmierilor, ale oamenilor de serviciu, apoi celelalte dependințe (grajduri, staule, ateliere de tot felul, chiar și ateliere de artă ș.a.). Sfântul Vasile îi scria guvernatorului Ilie, cerând aprobarea de școli de artă și meșteșuguri pentru orfanii întreținuți de Biserică<sup>39</sup>.

Vasiliada prezintă o deosebită importanță pentru ceea ce a constituit ea în sine, la nivel teologic și social în vremea aceea, și în aceeași măsură ea a fost modelul după care Biserica, fie cea bizantină, fie cele naționale, s-a orientat în slujirea filantropică.

Sfântul Vasile, arhiepiscopul Cezareii Capadociei, a fost pentru multă lume din vremea sa singura speranță. Așa se explică de ce este descris ca «averea pentru sărăcie, supraveghetorul averii, apărătorul văduvelor și tatăl orfanilor, prietenul generos al săracilor și prietenul străinilor»<sup>40</sup>. Toată această amplă activitate social-filantropică fac din Sfântul Vasile «teologul și modelul filantropiei».

<sup>37</sup> Idem, *Aus der Trauerrede...*; vezi și Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 308.

<sup>38</sup> P. Allard apud Pr. Gh. I. Soare, *op. cit.*, p. 81.

<sup>39</sup> Gh. I. Soare, *op. cit.*, p. 82; Vezi Peter Kawerau, *Geschichte der Alten Kirche*, Marburg, 1967, p. 205.

<sup>40</sup> D. Constantelos, *op. cit.*, pp. 68-69.

## DER HEILIGE BASILIUS DER GROBE – DER THEOLOGE UND DAS MODELL DER PHILANTHROPIE

Im Jahr der Erlösung 2009 sind schon 1630 Jahre seit dem Ableben des Heiligen Basilius des Großen vergangen. Für die Wichtigkeit seines Lebens und Werkes in der Geschichte der Kirche im Allgemeinen, sowie für seine Verbindungen mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche (seine Korrespondenz zum Thema des Schickens des Gebeines von Heiligem Sava aus Buzău und der Titulatur, die der Metropolit der Ungrovlachien seit dem Jahr 1776 trägt), wird dieses Jahr, 2009, auf den Vorschlag des Patriarchs Daniel, dem Heiligen Basilius, insbesondere, und den Kappadokier, im Allgemeinen, gewidmet. Das bedeutet, dass, während dieses Jahres, viele, umfangreiche und mannigfaltige Veranstaltungen platznehmen werden, und sie werden diesem großen Vater der Kirche zugeeignet werden, der einen riesigen Beitrag zu der unschätzbaren Werte der Kirche geleistet hat.

Der Heilige Basilius, im Unterschied zu anderen Heiligen, die bestimmte Tugenden gehabt haben, wurde mit «einer Wolke von Tugenden» ausgestattet. Darum erscheint er: von dem Standpunkt der Lehrtätigkeit der Kirche - als «großer Lehrer», für die Hierarchen - als Modell und «großer Hierarch», wegen der «Mönchsregeln» - als Veranstalter des Mönchtums, für die Liebden der geistlichen Schönheit, zusammen mit dem Heiligen Gregor von Nazians - als Verfasser der ersten Philokalie, für die ganze Kirche - als Autor der Heiligen und Göttlichen Liturgie, der vier Gebete in der Anordnung der Heiligen Kommunion und der drei rituellen Gebete zum Sündenerlaß, und für die Alten, die Kranken, die Armen, die Waisen, etc., - als liebevoller Vater, indem er den sozial-philanthropischen Komplex Vasiliada gegründet hat.

Im Rahmen der dem Heiligen Basilius dem Großen gewidmeten Veranstaltungen lässt sich auch der anwesende Band einschreiben, indem das Studium des Unterzeichnetes das Thema des philanthropischen Werkes des Heiligen anschneidet; er ist nicht nur «der Theologe der Philanthropie», sondern auch «das Modell der Philanthropie».

Im ersten Teil beziehen wir uns auf die Theologie des Heiligen Basilius betreffs des Mitleides. Im Herangehen dieses grundlegenden Themas, fingt der Autor von den Gegebenheiten seiner Zeit an, als die Gesellschaft in Reiche (sehr wenige) und Arme (sehr viele), Herren und Sklaven geteilt war, mit dem Wunsch die existierenden gesellschaftlichen Beziehungen am wenigstens zu verbessern, wenn nicht zu korrigieren. Deswegen wird das Mitleid das vorgezogene Hauptthema für den Heiligen Basilius, und er stellt es als höher und besser als das Fasten und das Gebet mit Tränen vor. Dafür bringt er zahlreiche Argumente. Demzufolge fingt der Heilige Basilius vom Bild der Primärkirche an, das im Buch «Die Taten der Apostel» (2, 44-46) beschrieben wurde, als die ersten Christen alles in allgemeiner Verwendung hatten und in einer vollkommenen Bruderschaft lebten, das Bewußtsein habend, dass sie die Söhne desselben Vaters waren. Er weist

dannach auf den Wert der materiellen Güter, auf die Gleichheit zwischen den Menschen, auf die Pflicht mildtätig zu sein, auf die geistliche Früchte des Mitleides in diesem Leben und auf die Belohnung dafür in dem anderen ewigen Leben hin.

Unterstreichend, dass die materielle Güter von Gott gegeben wurden, damit sie von allen Menschen ihre Bedürfnissen gemäß benutzt werden, bestärkt der Heilige Basilius diese Idee, indem er Beispiele von dem Leben der Tiere bringt: alle Arten von Fischen, die, obwohl keine Geometrie haben, und von keinen Mauern begrenzt sind, ihren Platz kennen, und die Schafherden, sowie die Pferde, die zusammen an derselben Wiese weiden.

Er stellt die Vorteile des gemeinsamen Lebens vor, das er insbesondere den Mönchen empfiehlt, in Erinnerung bringend, dass keiner die Bedürfnisse seines Körpers allein erfüllen kann, und dass jeder die anderen braucht. So betont er, dass es auch von dem geistlichen Standpunkt dieselbe Sache ist. Er sagt: einer hat eine Gabe, ein anderer eine andere Gabe, und nur zusammen können sie sich allen Gaben erfreuen. Von dieser Perspektive ist auch die Entwicklung des geistlichen Lebens sicherer in der Gemeinde und in Kommunion, als in Abgeschiedenheit und Abtrennung.

Der zweite Teil des Studiums enthält die philanthropische Leistung von Heiligem Basilius. So erwähnt man wie, im Jahr 368, als die Provinz, die er als Seelsorger leitete, einen großen Hungersnot begegnete, der Hierarch der Kirche in Cäsarea von Kappadokien eine Serie von Predigten (zum Thema des Mitleides) und eine Serie von Tätigkeiten anfang, damit die Reichen ihre Scheunen für die Armen öffnen.

Aber der Heilige Basilius ist in der Geschichte der Philanthropie durch die Begründung eines sozialen großangelegten Komplex – Vasiliada – geblieben, der Häuser für die Pflege der Armen, ein Heim für die Fremden, ein Krankenhaus für die Leprakranken, etc., enthielt. Hier arbeiteten Ärzte, Krankenpfleger, Aufseher und Putzmenschen. Dieser Komplex, der von dem Heiligen Gregor von Nazians «das Vorratshaus der Frömmigkeit» genannt wurde, wurde von demselben Autor mit Theba von Ägypten, der Mauer von Babylon, den Pyramiden, dem Koloß von Rhodos und mit dem Mausoleum von Karien verglichen.

Also bleibt der Heilige Basilius in der Geschichte der Kirche durch alles, was er geäußert und verwirklicht hat, als «der Theologe und das Modell der Philanthropie».



## SFÂNTUL VASILE CEL MARE – PANEGIRIST AL MILOSTENIEI

### *Câteva reflecții asupra personalității Sfântului Vasile cel Mare*

Secolul al IV-lea este descris ca fiind «secolul de aur al Bisericii creștine», pentru că atunci au activat cele mai alese personalități ale vieții creștine, cele mai luminate minți ale epocii patristice. În acel secol s-au evidențiat trei virtuoși bărbați, numiți și «cei trei Capadocieni»: Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa și Grigorie Teologul, care au desfășurat o activitate literară și pastorală de neîntrecut. Capadocia se afla în interiorul Asiei Mici, mai departe de orașele de coastă ale Mării Egee și ale Mării Mediterane, în care înflorise de multe veacuri civilizația greacă și, în consecință, cultura creștină, dar nu într-atât încât să fie izolată de capitală (drumul care ducea de la Constantinopol spre Antiohia trecea chiar prin această regiune)<sup>1</sup>. Astăzi, Capadocia este situată în Turcia, fiind o regiune cu climat continental cu mari fluctuații de temperatură, altitudinea ei medie situându-se între 1000 și 2000 de metri.

Cei trei Sfinți Părinți formează grupul «Marilor Capadocieni». Strâns uniți de legăturile de sânge și de prietenie, au contribuit cu toții la triumful credinței în Niceea și Constantinopol, în Orient și în special în Asia Mică. Cât privește talentul și dăruirea de sine a fiecăruia pentru binele Bisericii, se poate spune că s-au completat unul pe altul. Vasile era cu preeminență un om al acțiunii și al guvernării, Grigorie Teologul, un orator, iar Grigorie de Nyssa, un filosof. Dintre cei trei, Vasile era, fără îndoială, cel mai talentat<sup>2</sup>. Referindu-se la grupul «Marilor Capadocieni», patrologul Andrew Louth susține că includerea în același grup a Sfântului Vasile, împreună cu prietenul său, Grigorie Teologul și fratele său, Grigorie de Nyssa, sub denumirea de «Părinții Capadocieni» (inițial, «Marii Capadocieni»), reprezintă produsul învățăților moderni, care au considerat semnificative legăturile de familie, localizarea geografică și angajamentul teologic similar pe

---

<sup>1</sup> Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine de la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, Traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, vol. II/1, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 97.

<sup>2</sup> J. Tixeront, *A handbook of Patrology*, Second edition, Authorized Translation, Based Upon the Fourth French Edition, St. Louis: B. Herder, 1923, p. 169.

care l-au perceput la cei trei. Această grupare nu reprezintă o desemnare tradițională: cei trei Părinți ai secolului al IV-lea, evidențiați de Biserică în rolul de învățători universali (Οἰκουμηνικοί διδάσκαλοι) sunt Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur, sărbătoriți împreună de Biserica Ortodoxă la 30 ianuarie<sup>3</sup>. Cei trei Capadocieni reprezintă

«o splendidă constelație pe firmamentul Bisericii din Capadocia. S-a spus că, în această trinitate, sunt concentrate toate razele acelei strălucite epoci a creștinătății»<sup>4</sup>.

Patrologul Johannes Quasten, în manualul său de Patrologie, afirmă că doar unuia singur dintre cei trei Părinți Capadocieni i s-a atribuit numele de «cel Mare», și anume, Sfântului Vasile. Calificările sale remarcabile ca arhipăstor al Bisericii și organizator, ca mare exponent al doctrinei creștine și ca un al doilea Atanasie în apărarea Ortodoxiei, ca Părinte al monahismului oriental și reformator al Liturghiei, a motivat conferirea unui astfel de titlu<sup>5</sup>.

Ca arhipăstor, a fondat spitale pentru bolnavi și victime ale bolilor contagioase, cămine pentru săraci și aziluri pentru călători și străini, astfel că Grigorie Teologul ajunge să vorbească de un întreg «nou oraș», anume «Vasiliada». Însă, ar fi incorect să vedem în Vasile numai un administrator și organizator ecleziastic. Printre toate sarcinile sale obositoare, a rămas mare teolog. Ar putea fi numit, cu unele rezerve, «un roman printre greci», din moment ce

«chiar și lucrările sale relevă un om de acțiune și o învățătură asupra aspectelor practice și etice ale mesajului creștin, în timp ce restul Părinților Bisericii grecești exhibă o preferință fermă pentru latura metafizică a Evangheliei»<sup>6</sup>.

Sfântul Grigorie Teologul depune mărturie (*Orat.* 43, 66) că scrierile sale erau foarte apreciate de către contemporani atât pentru conținutul, cât și

<sup>3</sup> Andrew Louth, *The Cappadocians*, in «The Cambridge History of Early Christian Literature», edited by Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth, Cambridge University Press, 2004, p. 289.

<sup>4</sup> Otto Bardenhewer, *Patrology: the Lives and Works of the Fathers of the Church*, translated from the second edition by Thomas J. Shahan, Freiburg im Breisgau & St. Louis: B. Herder, 1908, p. 274.

<sup>5</sup> Johannes Quasten, *Patrology*, vol. III (The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon), Spectrum Publishers, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1960, p. 204; Claudio Moreschini și Enrico Norelli susțin, de asemenea, că cel mai prestigios dintre Părinții Capadocieni, Sfântul Vasile cel Mare, a fost recunoscut de ceilalți ca maestru comun, și în timpul vieții, și după moarte – cf. *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine de la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu...*, p. 97.

<sup>6</sup> Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 208.

pentru forma lor. Educații și analfabeții, creștinii și păgânii, toți le citeau. Grigorie nu ezită să laude influența lor asupra propriei gândiri, vieți și aspirații și îl numește pe Vasile, «maestrul stilului (*Ep.* 51)»<sup>7</sup>. Din fericire, scrierile sale ne-au parvenit fără mari pierderi de-a lungul secolelor.

Ca și Epifanie, Vasile, acest mare arhipăstor capadocian<sup>8</sup>, a fost un îndârjit susținător al monahismului și un ferm aderent la credința niceeană. Conținutul celor patru volume de mari dimensiuni care cuprind lucrările sale prezentate în *Patrologia* abatelui Migne este format din opere dogmatice, omilii și cuvântări, lucrări ascetice, liturgice, pedagogice, canonice și corespondență<sup>9</sup>.

Vasile nu a acordat timp cercetărilor teologice doar de dragul muncii. Nu a scris nici o lucrare în care să încerce să expună totalitatea doctrinei creștine într-o manieră sistematică. Din contra, toate lucrările sale dogmatice au scopul clar de a combate erorile timpului său, în special pe cele ale arienilor și pnevmatomahilor. Cu acest scop în minte, Vasile și-a scris cele două opere, de maximă importanță: *Contra lui Eunomiu* și *Despre Sfântul Duh*<sup>10</sup>.

Sfântul Vasile dezvoltă o teologie adâncă atunci când vorbește despre cunoașterea lui Dumnezeu. Se știe că el a polemizat, pe această temă, cu Eunomiu, eretic arian extremist. Acesta din urmă susținea că ființa lui Dumnezeu este nenașterea și că omul, știind ce este aceasta, știm implicit ce este Dumnezeu. Într-una din scrisorile sale, Sfântul Vasile afirmă că:

«din lucrări îl cunoaștem pe Dumnezeu, pe când de ființa Lui nu suntem în stare să ne apropiem, pentru că lucrările Lui sunt cele care coboară spre noi, pe când ființa Lui rămâne inaccesibilă»<sup>11</sup>.

Iar «cel care se laudă că ar cunoaște toate să ne explice mai întâi firea furnicii și abia după aceea să discute despre natura puterii dumnezeiești, care depășește orice înțelegere. Dar dacă tu n-ai înțeles nici măcar alcătuirea unei biete furnici, cum te poți lăuda că poți cuprinde în mintea ta puterea cea neînțeleasă a lui Dumnezeu?»<sup>12</sup>

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>8</sup> În traducere, *Capadocia* înseamnă țara cailor, deoarece specificul ei era creșterea cailor – cf. Jean Bernardi, *Grigorie Teologul. Teologul și epoca sa (330-390)*, Traducere Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 62.

<sup>9</sup> Henry Barclay Swete, *Patristic Study*, edited by Arthur W. Robinson, Longmans, Green, and Co., 39 Paternoster Row, London, New York, Bombay and Calcutta, 1909, pp. 88-89.

<sup>10</sup> Justo L. González, *A history of Christian thought from the beginnings to the Council of Chalcedon*, revised edition, vol. I, Abington Press, Nashville, 1987, p. 305.

<sup>11</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, epist. 234, I, traducere, introducere, note și indici de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), vol. 12, Edit. I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 483.

<sup>12</sup> *Ibidem*, Epist. 16, p. 150.

Cunoașterea ființei dumnezeiești constă tocmai «în simțământul că ființa lui Dumnezeu n-o putem cunoaște»<sup>13</sup>. Dintre lucrările sale dogmatice, cea mai cunoscută și mai utilă este *Despre Duhul Sfânt*. Sfântul Vasile apelează la Scriptură și la tradiția creștină timpurie ca sprijin pentru doctrina ortodoxă referitoare la Persoana și lucrarea Duhului Sfânt, iar cartea este bine structurată și edificatoare ca ton și substanță<sup>14</sup>.

Ca martor al activităților sale liturgice stă «Liturgia Sfântului Vasile». Sfânta Liturghie ce-i poartă numele s-a păstrat «cel puțin în elementele sale esențiale», în nucleul său, căci în decursul timpului a suferit unele modificări<sup>15</sup>. Biserica Ortodoxă celebrează Liturgia Sfântului Vasile de câteva ori pe an, caracteristicile ei primordiale constituind, precum am precizat, rezultatul muncii Sfântului Vasile însuși. De la el ne-au rămas și frumoasele rugăciuni din *Pravila Sfântului Vasile cel Mare* și *Molitvele* ce se citesc de ziua numelui lui<sup>16</sup>.

Renuntat ca predicator, nu pierdea nici o ocazie să se adreseze oamenilor pe probleme de doctrină. Predicile sale erau cunoscute până în Italia, unde Sfântul Ambrozio a utilizat unele dintre ele. Însă, ceea ce l-a singularizat ca mare om al timpurilor sale a fost spiritul de lider pe care l-a demonstrat în acea epocă de tensiuni și necazuri. Cărțile și scrisorile scrise l-au transformat într-un doctor al Bisericii Universale, însă, ar fi rămas totuși «cel Mare» chiar dacă n-ar fi scris nici un rând.

Această «educație de calitate, combinație de sfințenie și caracter, această putere a autorității care emana de la el părea a-l ridica deasupra semenilor fără vreun efort propriu, iar sfințenia sa și discernământul intelectual i-au permis să rezolve bine orice sarcină i-a fost încredințată»<sup>17</sup>.

Sfântul Vasile este preocupat și de o altă problemă aparte: aceea a educației, a atitudinii creștine față de literatura și învățătura păgână. Literaturii clasice grecești îi atribuie un rol mult sub cel deținut de Sfânta Scriptură, dar nu interzice utilizarea sa în scopuri educaționale. Studiul scriitorilor antici poate fi valoros, dacă se realizează o selecție judicioasă din operele poezilor, istoricilor și retoricilor, excluzându-se tot ceea ce ar putea fi periculos pentru sufletele elevilor. Într-o astfel de literatură, precum albina în flori, tinerii trebuie să caute mierea și să evite otrava. Astfel, tânărul creștin

<sup>13</sup> *Ibidem*, Epist. 234, II, p. 483

<sup>14</sup> Henry Barclay Swete, *op. cit.*, p. 89.

<sup>15</sup> Andrew Louth, *op. cit.*, p. 295; vezi și Justo L. Gonzáles, *op. cit.*, pp. 310-311.

<sup>16</sup> Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, p. 114.

<sup>17</sup> Rev. Ernest Simmons, *Fathers and Doctors of The Church*, The Bruce Publishing Company Milwaukee, 1959, p. 35.

al Cezareei ar putea găsi numeroase exemple de virtute la Homer, Hesiod, Teognis, Solon, Euripide și la alți filosofi, și mai presus de toți, la Platon, pe care îl citează în câteva ocazii. «Vasile este pe deplin conștient de avantajul conferit de o erudiție care să combine adevărul creștin și cultura moștenită»<sup>18</sup>.

Cunoscutul patrolog francez F. Cayrè, referindu-se la caracterul Sfântului Vasile și la darurile cu care Dumnezeu l-a înzestrat, exclamă:

«trăsătura dominantă a caracterului Sfântului Vasile pare să fie o «deplinătate armonioasă» a darurilor cu care acesta a fost înzestrat. Biserica s-a bucurat de un număr restrâns de astfel de oameni, atât de desăvârșiți și atât de cumpătați. A îmbinat la un stadiu înalt geniul din Roma cu cel din Grecia. Sfântul este atât un om al doctrinei, a căru gândire clară, obiectivă, îndrumă o întreagă generație, cât și un om de acțiune, cu un caracter ferm, care știe ce urmărește și folosește cu înțelepciune mijloacele pentru a-și îndeplini scopul»<sup>19</sup>.

Fără îndoială, marele arhipăstor capadocian este un pravoslavnic al credinței, însă credința sa nu a afectat într-un mod negativ cultura «clasică» care i-a fost insuflată încă din copilărie. Se comportă ca un adevărat «filosof» atunci când dezbate și combate o erezie, când lămurește consecințele unei afirmații, când descrie un adevăr, însă această filosofie nu-l îndepărtează: el este întotdeauna și pretudindeni «oratorul» care rămâne alături de oameni, care știe să le vorbească și să-i îndrume. Tot acest ansamblu de calități remarcabile și întemeiate i-a îngăduit Sfântului Vasile să exercite într-un timp relativ scurt o influență considerabilă<sup>20</sup>.

Nimic din opera arhiepiscopului de Cezareea nu este învechit. Aceasta continuă și astăzi să ne încante prin eleganța stilului fără manierisme, prin înalta gândire și mai ales prin caracterul remarcabil al omului pe care opera sa ni-l descoperă. Încă din ziua următoare morții sale, Vasile «se bucura» de cinstea de a fi numit «cel Mare». Secole de-a rândul au confirmat acest omagiu, pe care puțini episcopi l-au meritat până la această treaptă<sup>21</sup>.

Pătruns de credința cea adevărată, acest Sfânt Părinte pe care Dumnezeu ni l-a rezervat ca pe un mare dar, regăsește în aceasta o imensă bucurie sufletească. În viziunea lui,

<sup>18</sup> Johannes Quasten, *op. cit.*, pp. 214-215.

<sup>19</sup> F. Cayrè, *Précis de Patrologie. Histoire et doctrine des Pères de l'Église*, Tome Premier, Livres I et II, Société de S. Jean L'Évangéliste, Desclée et Cie, Éditeurs Pontificaux, Paris-Tournai-Rome, 1927, p. 404.

<sup>20</sup> F. Cayrè, *op. cit.*, p. 404.

<sup>21</sup> G. Bardy, *Littérature grecque chrétienne*, Librairie Bloud & Gay, Paris, 1928, pp. 125-126.

«scopul credinței este acela de a se uni și mai mult cu Dumnezeu, care este Începutul și Sfârșitul, precum și de a intensifica asemănarea cu El»<sup>22</sup>.

### «*Vasiliada – orașul*» dragostei milostive

Sfântul Vasile era numit «Cel Mare», chiar și în rândul contemporanilor săi și își binemerita titlul din numeroase motive. Era «Cel Mare» ca exponent al doctrinei creștine și ca autor de omilii folositoare de suflet, mai mare, încă, în viața practică, în rolul său de prelat al Bisericii și de om al faptelor. Putem spune, pe drept cuvânt, că,

«dintre cei trei mari Capadocieni, Vasile era cel practic, Grigorie Teologul, vorbitorul și scriitorul, iar Grigorie de Nyssa, gânditorul»<sup>23</sup>.

Dintotdeauna, cei trei Sfinți Capadocieni nu s-au simțit atrași și fermecați de lux și avuție, care, după cum mărturisește Sfântul Vasile, deseori desparte pe om de Dumnezeu: «este mai bine să fim săraci, dar aproape de Hristos, decât să avem toate bogățiile vieții și să fim lipsiți de comuniunea Lui»<sup>24</sup>. Într-una din epistolele sale, acest adevărat atlet al celor mai alese virtuți, deloc ahtiat după bogăție, mărturisește că sărăcia nu îi este deloc o necunoscută și că s-a lipit de ea ca de-o soră: «sora mea, sărăcia, cu care mă obișnuisem în casă»<sup>25</sup>. Un Sfânt contemporan nouă – Sfântul Ignatie Briancianinov – vorbind despre Sfântul Vasile ca despre unul care a mers multă vreme pe drumul înfrânării, al neagonisirii de cele lumești și al curăției trupești și sufletești, spune:

«Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei din Capadocia – acest ierarh, un nevoitor foarte aspru, era pe deplin neagonisitor, neagonisitor până la desăvârșita sărăcie; însă în timpul slujbelor bisericești el se înconjură cu o ordine neobișnuită și cu un fast neobișnuit»<sup>26</sup>.

Celălalt mare capadocian, Sf. Grigorie Teologul, făcând referire la frugalitatea meselor sale, totala neubire de arginți și modestia veșmintelor, menționează:

<sup>22</sup> Idem, *Basile (Saint), évêque de Césarée de Cappadoce*, în «Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire», I, publié sous la direction de Marcel Viller, Beauchesne, Paris, 1932, col. 1282.

<sup>23</sup> Otto Bardenhewer, *op. cit.*, p. 280.

<sup>24</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice*, cap. XXXIV, I, PSB, 18, p. 524.

<sup>25</sup> Idem, *Epistole*, epist. 4, în *vol. cit.*, p. 125.

<sup>26</sup> Sfântul Ignatie Briancianinov, *Tâlcuiri la Patericul egiptean*, 2, Traducere din limba rusă de preot Gheorghe Roșca, în col. «Comorile pustiei», vol. 9, Editura Anastasia, București, 1996, p. 11.

«nu m-au atras frumoasele veșminte de mătase, nici n-am fost fermecat de mesele grase, ..., mama ticăloasă a poftelor lascive; nu mi-a plăcut să locuiesc în case mărețe și strălucitoare, ..., aurul și argintul este al altora, al celor cărora le place să fie înconjurați de avuții nenumărate care le aduc puțină desfătare și multă osteneală. Mie-mi place pâinea de orz și drept dulceață sarea, îmi place să am o masă sobră iar drept băutură trează apa; aceasta e pentru mine bogăția cea mai bună și Hristos Care înalță pururea mintea mea...»<sup>27</sup>.

Fratele Sfântului Vasile, anume Sf. Grigorie de Nyssa, făcând referire la bogăția materială și cea duhovnicească, învață că doar cel ce nu mai cugetă la cele pământești își poate îndrepta mintea la cele cerești:

«Voiești să știi cine e cel sărac cu duhul? Cel ce a dat bogăția trupească în schimbul bogăției sufletului, cel ce s-a sărăcit pentru duh, cel ce s-a scuturat ca de o povară de bogăția pământească, încât a ajuns ușor și aerian, e răpit la cele de sus, cum zice Apostolul, călătorind împreună cu Domnul în nor (I. Tes., 4, 16)»<sup>28</sup>.

Sfântul Vasile a transpus în practică exortațiile la milostenie din predicile sale sociale, confirmând astfel prin fapte tăria convingerilor sale creștine. Stăpânit de un umanism rar întâlnit, imediat după botezul său, tânărul Vasile își împarte averea la săraci. Mai târziu, pe când se afla în fruntea Bisericii capadociene, în timpul secetei din anul 367, urmată de foametea din 368, când provinciile Asiei Mici, printre care și Cezareea, au fost bântuite de o îndelungată secetă, care a pustiit totul, nelăsând locuitorilor acestor provincii vreo speranță în dobândirea unei recolte, Sf. Vasile cel Mare nu s-a mulțumit să țină doar cuvântări fulminante, pline de patetism, în care să îndemne la milostenie, amintind de cei chinuți de foame, ci el însuși a făcut o a doua împărțire a averii la săraci, hrănindu-i, fără a face deosebire între oameni, fie ei creștini, păgâni sau evrei. Dacă vrem să înțelegem viața acestui episcop din secolul al IV-lea așa cum a fost ea, trăirile sale sufletești, precum și complexitatea grijilor care îl frământau, ar trebui să recitim corespondența sa. Scrisorile sale trebuie recitite mai ales pentru a cunoaște în întregime sufletul îndurerat și neliniștit al Sfântului Vasile, tristețile sale, dezamăgirile sale, dar și devotamentul său de nebiruit pe care îl consideră o datorie a sa.

<sup>27</sup> Sf. Grigorie Teologul cf. Jean Bernardi, *Grigorie Teologul. Teologul și epoca sa (330-390)*, Traducere Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 282-283.

<sup>28</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, PSB, 29, p. 341.

Astăzi considerăm mult mai meritorie opera de asistență socială pe care a organizat-o și a susținut-o cu propria-i avere și dăruire Sfântul Vasile cel Mare, episcopul Cezareei Capadociei, dacă ne gândim la condițiile sociale ale secolului al IV-lea, mai precis la cumplita foamete ce bântuia în Asia Mică și provincia sa între anii 367-368.

Deși se spune că «sângele lui Vasile era fierbinte», iar natura sa, «oarecum imperioasă», el a fost «unul dintre cei mai generoși și empatici oameni»<sup>29</sup>. În concepția Sfântului Părinte, nimic nu caracterizează mai bine natura umană decât faptul de a comunica unul cu altul și de a iubi pe semenii, căci omul este ființă socială, nu solitară și sălbatică<sup>30</sup>. Arhiepiscopul Capadociei a practicat slujirea dezinteresată a dragostei frățești, ceea ce confirmă pe deplin justețea numirii de «patron al săracilor»<sup>31</sup>. Marele ierarh a înțeles chintesența învățaturii creștine, faptul că această învățătură este rezumată în iubirea față de Dumnezeu și față de om. Sf. Vasile cel Mare a știut a împleti în sufletul său, ca nimeni altul, iubirea și mila creștină, sacrificând totul dragostei de aproapele aflat în lipsuri și suferință.

Sfântul Vasile căuta o aplicare practică a adevărilor de credință, traducându-le personal în opere de caritate pentru cei nevoiași și suferinzi. De fapt, această mare dragoste a sa față de oameni s-a concretizat, mai ales, în acel important așezământ filantropic pe care credincioșii l-au numit *Vasiliada*, după numele Sfântului Vasile. Sf. Grigorie Teologul ajunge să vorbească de *Vasiliada* ca de un întreg «nou oraș»<sup>32</sup>, așa cum am mai precizat. Acest așezământ a fost construit la marginea Cezareei, și a fost considerat a fi un adevărat «*oraș al carității*», în care el a adunat pe cei săraci, înfomețați sau abandonați de toate vârstele și din toate părțile și le-a împărțit alimente.

Aici «fiecare boală își avea rezervată clădirea sa, mediul și personalul respectiv de îngrijire, iar orfanii erau întreținuți, educați și învățați în școli de artă și meserii înființate special în acest scop»<sup>33</sup>.

În această instituție de binefacere s-a concretizat un întreg ansamblu de preocupări sociale și de acțiuni pentru dreptate ale acestui mare ierarh, menite să îmbunătățească situația celor lipsiți și oropsiți din vremea sa, de

<sup>29</sup> Henry Barclay Swete, *op. cit.*, p. 88.

<sup>30</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, cap. II, Î. 3, PSB, 18, pp. 224-225.

<sup>31</sup> Pr. Dr. I. Băjău, *Trăirea virtuoaasă după Sfântul Vasile cel Mare*, MitrOlt., LII, 2000, nr. 1-2, p. 96.

<sup>32</sup> Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 205.

<sup>33</sup> † Epifanie Norocel Tomitanul, *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare pentru folosirea bunurilor materiale*, GIBis., XXXVIII, 1979, nr. 5-6, p. 477.



care nu se ocupa nimeni. Aziluri pentru străini, case de binefacere pentru cei săraci, călători și pelerini, spitale pentru cei bolnavi - între care și o leprozerie, școli de reeducare a fetelor căzute, ateliere pentru tot felul de meserii, casele personalului medical, toate acestea formau această instituție de asistență socială. Sf. Vasile cel Mare se îngrijea de tot ceea ce era necesar pentru viața acestui așezământ de binefacere. Însă și mai impresionant este faptul că Sfântul Vasile nu s-a sfiit să aducă în casele de binefacere pe cei mai abandonți oameni, pe leproși, care din cauza bolii lor, erau ocoliți de toată lumea.

Această instituție de caritate se subîmpărțea în diferite compartimente după nevoile celor în cauză și a celor care îi slujeau. Aici se afla biserica și locuința mitropolitului. În apropiere se aflau camerele pentru guvernatorul provinciei, locuințele clericilor, camere pentru oaspeți, pentru străini, azilul bătrânilor și spitalul bolnavilor. Ierarhul locuia aici, pentru a fi în mijlocul suferinzilor și săracilor, cu scopul de a-i asculta, înțelege și ajuta la timp. Tot aici se aflau locuințele medicilor și a întregului personal ajutător. Pentru a crea călugărilor posibilități de a fi în slujba semenilor, a anexat la mănăstirile din eparhia sa spitale, aziluri pentru bolnavi și săraci, precum și orfeline care erau conduse chiar de către el<sup>34</sup>. Întreținerea acestor așezăminte de asistență socială, Sfântul Vasile a făcut-o din averile sale și ale Bisericii.

Se poate lesne concluziona că viața Sfântului Vasile cel Mare, acest mare iubitor de Dumnezeu și de oameni, este o totală conformare cu predica sa. El nu a rămas doar simplu teoretician sau analist al milosteniei, ci și practicantul ei prin excelență. Ideile frumoase despre milostenie, pe care el le promulga din înălțimea amvonului, erau cu exactitate transpuse în viață de Sf. Vasile cel Mare.

«Cum putea el să ceară ascultătorilor săi să facă fapte de milostenie, dacă n-ar fi fost el, în primul rând, trăitorul acestei virtuți, dacă ascultătorii săi n-ar fi văzut la el o corespondență între cuvântul și fapta sa?»<sup>35</sup>

Sfântul Părinte, chiar dacă a propovăduit păstoriților săi viața veșnică, nu a rămas impasibil față de viața pământească a acestora. Așeză-

---

<sup>34</sup> Samir Gholam, *Vasiliada sau instituția de binefacere a Sfântului Vasile cel Mare*, GIBis., XXXI, 1973, nr. 7-8, p. 736; Ion D. Popa, *Sfântul Vasile cel Mare – predicatorul milosteniei*, StTeol., XXIII, 1971, nr. 3-4, pp. 232-233; Antonie Plămădeală, *Idei sociale oglindite în viața și activitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare – Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa», București, 1980, p. 311; Constantin Dușu, *Aspecte sociale în predica Sfântului Vasile cel Mare*, StTeol., XXXI, 1979, nr. 1-4, p. 333.

<sup>35</sup> I.G. Coman, *Patrologie*, 1956, p. 163.

mintele sale de asistență socială au rămas ca model și pentru epocile următoare când asistența socială a luat diferite forme instituționale.

«Nimeni, poate, din primele timpuri ale creștinismului – scrie un biograf al Sf. Vasile cel Mare – nu fondase atât de numeroase și atât de puternice instituții caritabile»<sup>36</sup>.

Prin tot ce a făcut, prin tot ce a gândit și a scris, Sf. Vasile cel Mare, supranumit și «ocrotitorul săracilor», impune și astăzi tuturor creștinilor una și aceeași purtare, anume dragostea milostivă față de cei umili. Marele arhipăstor, organizator al faptelor de binefacere la Cezareea Capadociei, este acela care ne-a convins pe toți, prin exemplul viu și prin îndemnuri la milostenie, lansate în cele mai multe dintre predicile sale, că, fiind oameni, să nu disprețuim pe frații noștri când îi vedem în nenorociri străine, ci să ne silim a întrebuița bine avutul nostru, să le arătăm lor mila, pe care și noi o cerem mereu de la Dumnezeu. Exemplul al acestui mare predicator al milosteniei, a determinat și va mai determina pe mulți la ajutorarea celor obidiți.

### *Exortatie la milostenie*

Întreaga operă literară a Sfântului Vasile este inspirată din activitatea sa practică. Sfântul Părinte a fost înainte de toate un om al conducerii, născut atât pentru a-i îndruma pe oameni, cât și pentru a-i stăpâni în situațiile dificile; el pune bazele vieții monahale încă de la începutul activității sale. Regulile sale monahale, mari și mici, poartă totuși amprenta clară a darurilor cu care sfântul a fost înzestrat, caracterizându-l într-un mod admirabil:

«așa cum era el de altfel, metodic, concis, înțelept pe când se adresa ucenicilor săi pe malurile Irisului, păstrând însă aceeași atitudine și de-a lungul episcopatului său pe când încerca să rezolve cele mai delicate probleme care tulburau Biserica»<sup>37</sup>.

Prin faptele și cuvântările rostite fie de la amvon sau în particular, Sfântul Vasile a dus o luptă neobosită împotriva tuturor inegalităților sociale și a îndemnat pe creștini la milostenie. Milostenia este una dintre cele mai frumoase virtuți cu care s-au încununat mulți dintre sfinți și ea are un rol foarte important în mântuirea fiecărui credincios, alături de post și rugăciune.

<sup>36</sup> Paul Alard, *Saint Basile*, ed. 7, Paris, 1929, p. 110, cf. Teodor V. Damșa, *Iubirea și mila creștină*, MitrBan., XXX, 1980, nr. 7-9, p. 444.

<sup>37</sup> G. Bardy, *Litterature grecque chrétienne...*, pp. 125-126.

Ea exercită într-un mod sublim virtutea dragostei, care este cea mai mare dintre toate și care va rămâne pentru veșnicie.

Marele arhiepiscop capadocian, conștientizând înalta sa chemare divină, a înțeles că trebuie să ajute pe cei osteniți și împovărați și i-a chemat la sine pentru a le da mângâiere și alinare. Faptele lui de binefacere relevă inima lui milostivă. Era convins de următorul lucru: dacă Bunul Dumnezeu le-a dăruit unora averi și bogății, aceștia să fie mulțumiți de darurile primite și să se folosească de ele cu înțelepciune, ca să le fie spre folos, nu spre pagubă sau pierzare. De aceea, în predicile sale, face nenumărate îndemnuri la săvârșirea milosteniei, chiar și atunci când adresanții exortațiilor nu duc nici pe departe o viață opulentă, căci întotdeauna este cineva mai sărac decât ei:

«Dacă toată subzistența ta se reduce la o singură pâine și un sărac vine la ușa ta să-ți ceară de mâncare, scoate din cămara ta acea unică pâine și, ridicând mâinile spre cer, adresează lui Dumnezeu acest cuvânt pe cât de mișcător, pe atât de nobil: n-am decât o pâine, Doamne, primejdia îmi stă în față; dar eu dau, din puținul pe care-l am, fratelui înfometat; ajută Tu Însuși pe robul Tău care este în pericol. Eu cunosc bunătatea Ta, mă încred în puterea Ta. «Tu nu amâni multă vreme harurile Tale, ci împarți când vrei darurile». Dacă tu vorbești și lucrezi astfel, pâinea pe care o dai în strămtorare va produce roade multiple: ea va fi germeul unui seceriș bogat, gajul hranei tale, garantul îndurărilor divine»<sup>38</sup>.

În viziunea Sfântului Părinte, omul este o ființă sociabilă și socială. Sfântul Vasile îndeamnă pe păstoriții săi a nu opri circuitul iubirii dumnezeiești, a nu-și însuși doar pentru ei înșiși bunurile hărăzite de Dumnezeu, ducându-i cu mintea la animalele care se folosesc în comun de cele ce răsar în chip firesc din pământ:

«Turme de oi pasc pe unul și același munte; nenumărați cai își culeg hrana pe una și aceeași câmpie; și toate celelalte animale lasă unele altora hrana de care au nevoie. Dar noi oamenii ne însușim bunurile comune tuturor și ne facem singurii stăpâni pe cele ce sunt ale celor mulți»<sup>39</sup>.

Într-o altă omilie, Sfântul Vasile le amintește păstoriților de secolele primare ale creștinismului, când toți aveau toate în comun (Fapte, 2, 44):

«Să imităm prima adunare a creștinilor! Aceia aveau toate în comun: viața, sufletul, înțelegerea; masa le era comună, frăția nezdruncinată, dragostea nefățarnică; multele trupuri făceau un singur trup; feluritele suflete erau unite într-o singură înțelegere»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la secetă*, PG XXXI, 320C.

<sup>39</sup> Idem, *Omilii și cuvântări*, omil. a VIII-a, VIII, p. 432.

<sup>40</sup> *Ibidem*, omil. a VIII-a, VIII, p. 432.

Sfântul Vasile a căutat să trezească mințile și să sensibilizeze inimile celor bogați, învățându-i că bogățiile sunt de la Dumnezeu, iar oamenii sunt numai administratorii acestora pentru ajutorarea semenilor lor. Milostenia este o faptă a dragostei creștine. Ea îl face pe om asemenea Lui Dumnezeu. Este prima între virtuți, căci altele precum fecioria, postul și chiar martiriul sunt virtuți individuale, pe când milostenia este pentru alții. Oamenii, ca beneficiari ai darurilor lui Dumnezeu, își pot arăta recunoștința față de El prin milostenia față de cei care poartă chipul Lui, dar trec prin oarece lipsuri și suferință.

Cei «care judecă înțelept trebuie să fie încredințați că avuția li-i dată spre administrare și nu spre desfătare; iar când se despart de ea trebuie să se bucure ca unii care se despart de bunuri străine și nu să se întristeze ca și cum ar pierde bunurile proprii»<sup>41</sup>.

Dacă «fiecare om și-ar opri pentru sine numai cât îi trebuie pentru satisfacerea nevoilor sale și dacă ar da ce-i prisosește celui nevoiaș, atunci nimeni n-ar mai fi bogat, nimeni sărac»<sup>42</sup>.

Într-una din regulile monahale scrise de el, este pătruns de convingerea că «tot ceea ce ar avea cineva mai mult decât îi trebuie din cele necesare ca să trăiască, este dator să dăruiască, după porunca Domnului, Cel care ne-a și dat cele ce avem»<sup>43</sup>.

Lansând exorțaii la milostenie și la buna chivernisire a averilor, Sfântul Vasile pune în atenția ascultătorilor săi și o întâmplare din viața filosofului Socrate, menționată într-unul din dialogurile lui Platon: «Socrate, când a văzut că un om bogat se lăuda cu bogăția lui, i-a spus că n-are să-l laude înainte de a vedea dacă știe să întrebuițeze bine bogăția»<sup>44</sup>. Uneori, vorba Sfântului devine gravă, înspăimântătoare chiar:

«oricine poate face bine și din lăcomie nu ajută și pe cel ajuns în primejdia să moară de foame, cu tot dreptul, trebuie pus în rândul ucigașilor»<sup>45</sup>.

Deci, acest om este, după Sfântul Vasile, un nedrept și un lacom, un tâlhar public, care face nedreptate tuturor aceluia a căror sărăcie ar putea-o alina, însă nu o face.

În concepția Sfântului, nimeni nu trebuie să uite sau să amâne aceste fapte ale milei creștine, ci fiecare să facă din durerea semenului său durerea sa:

<sup>41</sup> *Ibidem*, omil. a VII-a, III, p. 413.

<sup>42</sup> *Ibidem*, omil. a VI-a, VII, p. 407.

<sup>43</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Regulile morale*, reg. 48, în *vol. cit.*, p. 140.

<sup>44</sup> Idem, *Omiliile și cuvântări*, omil. a XXII-a, VIII, p. 581.

<sup>45</sup> Idem, *Omilia cu prilejul secetei urmată de foamete*, 7, PG XXXI, 321.

«Dacă vei zice: voi da săracilor atunci când voi umplea al doilea rând de jitițe, lungă viață ți-ai hotărât. Ia seama să nu te surprindă înainte de termen grăbita ziua din urmă. Căci și făgăduința ta este dovadă nu de bunătațe, ci de răutate. Făgăduiești anume nu ca să dai mai târziu, ci ca să te ferești de a da acum. Fiindcă acum ce te împiedică să dai altora? Nu este de față săracul? Nu sunt pline jitițele? Nu este răsplata gata? Nu este porunca lămurită? Cel flămând se topește, cel gol îngheață, datornicul este sugrumat, iar tu amâni pe mâine milostenia. Ascultă pe Solomon: «Nu zice: du-te și vino și-ți voi da mâine, căci nu știi ce va aduce ziua de mâine» (Proverbe, 27, 1)»<sup>46</sup>.

Mila este un sentiment ce-l scoate pe om din egoism, este primul pas spre iubirea și comuniunea dintre oameni. Însă, grijile lumești înrobitoare, lăcomia fără de margini și egoismul, acest sâmbure al răului în om sunt adevărate poveri greu de purtat pe umeri de către cel nemilostiv, care nu-și adună prin virtuți lumină spirituală în suflet, închizându-și astfel ușa fericirii și comuniunii veșnice. Pentru a nu se întâmpla acest lucru, Sfântul Vasile trage învățături folositoare amintind de un obicei al corăbierilor:

«Corăbierii, chiar dacă ar duce în corabia lor mărfuri de mare trebuință, dar dacă furtuna mării s-ar ridica clocotind în jurul lor și ar amenința să acopere corabia îngreuiată de încărcătură, se vor descotorosi cât vor putea mai repede de tot ce împovărează corabia, vor arunca fără milă mărfurile în mare, ca să țină corabia deasupra valurilor și să-și scape de primejdie, dacă e cu putință, numai sufletele și trupurile lor. Mai mult decât aceia se cuvine ca noi să luăm aceste hotărâri și să facem la fel. Aceia pierd îndată mărfurile pe care le-au aruncat și le stă în față sărăcia; noi, însă, cu cât vom arunca mai multă încărcătură rea cu atât vom aduna pentru sufletele noastre mai multă și mai bună bogăție.

Dacă vrem să prefacem în câștig povara bogăției, să o împărțim la mulți; aceia o vor purta cu bucurie și o vor închide în sânurile Stăpânului, cămărilor cele nejeuite»<sup>47</sup>.

Bogăția materială trebuie chivernisită în așa fel încât ea să devină un mijloc pentru a dobândi bogăție spirituală, comori cerești, așa cum precizează și Sfântul Părinte în «Omilia contra lăcomiei»:

«Fie-ți deci sfârșitul cultivării pământului început al semănăturii cerești<sup>48</sup>, ..., Fă părtași pe frați la grâul tău, dă astăzi celui lipsit ceea ce mâine va fi

<sup>46</sup> Idem, *Omilie contra lăcomiei*, PG XXXI, 273 CD.

<sup>47</sup> Idem, *Omilii și cuvântări*, omil. a XXI-a, VIII, p. 559.

<sup>48</sup> *Omilie contra lăcomiei*, PG XXXI, 265C.

putred. Nu există o mai rea lăcomie, decât a nu da săracilor nici măcar cele ce se strică»<sup>49</sup>.

Iar celor iubitori de avuții, celor care vor ca acestea să le aparțină doar lor, marele capadocian exclamă:

«Cu cât ești mai iubitor de avuție cu atât caută mai mult să nu lași după tine nimic din cele ce ai. Fă ca toate să fie ale tale! Ia-le pe toate cu tine! Nu lăsa străinilor bogăția ta! Se poate ca slugile tale să nu-ți împodobească mormântul nici cu cea mai proastă podoabă și să nu-ți facă o înmormântare pompoasă, ca să câștige bunăvoința moștenitorilor. Sau poate că vor și filosofa atunci pe socoteala ta, spunând: «Este o prostie să împodobim un mort, să ducem la groapă cu atâta risipă de cheltuieli pe unul care nu mai știe ce se petrece în jurul lui! Nu-i mai bine să împodobim pe cei vii cu aceste haine scumpe și frumoase, decât să putrezească odată cu mortul bogățiile îmbrăcăminteii? La ce folos cavou măreț, înmormântare costisitoare și cheltuieli fără de rost? Se cuvine ca de acești bani să se folosească, pentru nevoile vieții, cei ce rămân după el!» Așa vor grăi și spre a se răzbuna pentru asprimea cu care te-ai purtat cu ei, dar și spre a face plăcere moștenitorilor. Ia-le-o înainte, dar, și înmormântează-te singur! O frumoasă înmormântare este evlavia. Pleacă din lume îmbrăcat cu toate bogățiile tale! Fă-ți podoabă bogăția ce o ai! Să o ai cu tine! Ai încredere în bunul sfătuitor Hristos, Care te-a iubit, Care a sărăcit pentru noi, ca noi să ne îmbogățim cu sărăcia Lui (II Cor., 8, 9), Care s-a dat pe Sine preț de răscumărare pentru noi (I Tim., 2, 6)»<sup>50</sup>.

Așa precum am precizat și în debutul acestui capitol, Sfântul Vasile s-a făcut cunoscut printr-o latură care trebuie să ne fie la inimă tuturor: asistența socială. Săracii, bolnavii, lipsiții au fost în centrul preocupărilor acestui sfânt. Pe parcursul întregii sale vieți, Sfântul Vasile a contribuit la traducerea în practică a iubirii și milei creștine, trăsături fundamentale ale creștinismului de totdeauna, iar prin predicile sale, s-a străduit să sădească și în inimile creștinilor iubirea milostivă.

### *Cui să facem milostenie?*

În general, Sfinții Părinți recomandă discernământul atunci când fac referire la persoanele cărora trebuie să li se acorde milostenie, deoarece nu toți cei care cer milostenie o fac pentru nevoia supraviețuirii, iar a milui pe cineva care și-ar putea câștiga prin muncă existența poate deveni o sursă de

<sup>49</sup> *Ibidem*, PG XXXI, 276 B.

<sup>50</sup> *Idem*, *Omiliile și cuvântări*, omil. a VII-a, IX, p. 421.

încurajare a cerșetoriei și, în final, a păcatului capital al lenei. Vom reda câteva texte patristice în legătură cu acest fapt, șirul textelor putând continua. În scrierile patristice această problemă legată de destinatarul milosteniei creștinești este puțin nuanțată. Invocăm mai întâi un text din *Învățătura celor doisprezece Apostoli (Didahia)*:

«Să asude milostenia în mâinile tale, până cunoști pe cel căruia dai»<sup>51</sup>. Dând câteva pagini ale aceleiași scrieri, găsim următorul îndemn: «Tot «cel ce vine în numele Domnului» (Mt. 21, 9; Ps. 117, 24; In. 5, 43) să fie primit; iar apoi, după ce îl cercetați, îl veți cunoaște, că veți avea pricepere să deosebiți dreapta de stânga.

Dacă cel ce vine este un drumeț, ajutați-l cât puteți; dar să nu rămână la voi decât două sau trei zile, dacă e nevoie. Dacă vrea să se stabilească la voi ca meseriaș, să lucreze și să mănânce. Dar dacă nu are o meserie, socotiți-vă după priceperea voastră, ca să nu trăiască împreună cu voi un creștin trândav. Iar dacă nu vrea să facă așa, atunci face neuguțătorie cu Hristos. Fiți cu luare aminte cu unii ca aceștia»<sup>52</sup>.

Găsim un alt doilea îndemn la cumpătare, dreaptă socoteală și prudență. Cei care cerșesc deși ar fi apti de muncă sunt etichetați ca *negustori* sau *traficanti* de Hristos.

În cartea «Păstorul», scrisă în secolul al II-lea p. Hr., de un autor pe nume Herma, creștinii sunt îndemnați să ofere milostenia lor tuturor celor lipsiți, fără deosebire, rămânând ca primitorii să dea socoteală în fața Domnului dacă au primit fiind strămtorați sau nu. Cel care dă fără deosebire nu este condamnat:

«Fă binele; și din câștigul pe care ți l-a dat Dumnezeu de pe urma muncii tale, dă tuturor celor lipsiți, fără deosebire; nu te întreba cui să dai și cui să nu dai. Dă tuturor, că Dumnezeu vrea să se dea tuturor din darurile Sale. Cei care primesc vor da cuvânt înaintea lui Dumnezeu, pentru ce au primit și cu ce scop; cei care au primit, fiind strămtorați, nu vor fi judecați, dar vor fi pedepsiți cei care au primit prin înșelăciune. Cel care dă este nevinovat, că a primit de la Domnul porunca de a împlini această slujire, că a împlinit-o fără deosebire, fără să cerceteze cui să dea și cui să nu dea. Slujirea aceasta, îndeplinită fără deosebire, este plină de slavă înaintea lui Dumnezeu. Așadar, cel care face așa această slujire, fără deosebire, va trăi în Dumnezeu. Păzește dar porunca aceasta, după cum ți-am spus, ca pocăința ta și a casei tale să fie găsită sinceră, curată, fără răutate și nepătată»<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> *Învățătura a celor doisprezece Apostoli*, cap. I, 3, traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, în vol. «Scrierile Părinților Apostolici», București, 1995, p. 27.

<sup>52</sup> *Ibidem*, cap. XII, 1-5, p. 33.

<sup>53</sup> Herma, *Păstorul*, Porunca II - 27, 4-7, în vol. «Scrierile Părinților Apostolici», pp. 298-299.

Un scriitor bisericesc – Clement Alexandrinul – este de părere ca să-l ajuți pe cel nevoiaș, dar să nu-i încurajezi lenea. Din cele ce el precizează, se poate observa că nici marii filosofi, care au trăit înainte de Întruparea Domnului, nu încurajau oferirea unui ajutor așa încât primitorul să fie încurajat la lene:

«Cei însetați mergeți la apă» (Is., 55, 1), spune Isaia; iar Solomon sfătuiește: «Bea apă din vasele tale!» (Prov., 5, 15). Filozoful Platon, luând această idee de la evrei, poruncește în «Legile» sale (Platon, Legile, VIII, 844 AB), ca plugarii să nu scoată și să nu ia apă de la alții, până ce mai întâi nu sapă în pământul lor până dau de pământ bun și vad că nu găsesc apă. Este drept să ajuți pe cel nevoiaș, dar nu-i bine să încurajezi lenea. Pitagora spunea că este binecuvântat lucru să ajuți pe cineva să-și ducă povara, dar că nu se cuvine să-l ajuți să și-o dea jos (Pitagora, Symb. 18)<sup>54</sup>.

În alte stromate, același autor vine cu adăugiri prețioase:

«Gnosticul ajută pe cei care au nevoie de cele necesare traiului și dă tuturor celor ce sunt în lipsă, dar nu tuturor la fel, ci după cum este drept și după cum merită»<sup>55</sup>;

«Mai cu seamă (gnosticul, n.n.) știe bine cui să dea, cât să dea, când și cum»<sup>56</sup>.

În secolul al IV-lea p. Hr., Sf. Ioan Gură de Aur vorbind despre milostenie, îndeamnă la o milostenie fără discriminare, la neiscodirea celui pe care dorim să-l ajutăm, îndemnându-ne să nu ne uităm la *înfățișarea* acestuia:

«Vom auzi din gura Lui: «Veniți, binecuvântații Părintelui Meu, de moșteniți împărăția gătită vouă de la întemeierea lumii» (Matei, 25-34).

– Pentru ce?

– «Pentru că am flămânzit și Mi-ați dat să mănânc; am însetat și Mi-ați dat să beau; străin am fost și M-ați primit; în temniță și M-ați cercetat» (Matei, 25, 35-36). Ce poate fi mai ușor ca poruncile acestea? Hristos nu ne-a poruncit să iscodim și să cercetăm pe cei pe care vrem să-i ajutăm. Tu fă-ți datoria ta, ne spune Hristos, chiar dacă-i om de rând, chiar dacă după înfățișare este un om de leșădat! Eu primesc tot ce faci pentru aceștia. De aceea Hristos a și adăugat: «Întrucât ați făcut unuia dintre acești frați mai mici ai Mei, Mie ați făcut» (Matei, 25, 40)<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Clement Alexandrinul, *Stromatele*, stromata I, cap. I, 10.1.-10.3., PSB, 5, 1982, p. 16.

<sup>55</sup> *Ibidem*, stromata a VII-a, cap. XII, 69.2., vol. 5, p. 519.

<sup>56</sup> *Ibidem*, stromata a VII-a, cap. XII, 69.3., p. 519.

<sup>57</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere*, omilia XLI, VII, PSB, 22, p. 90.



Tot în secolul al IV-lea, Sfântul Vasile cel Mare îndemna pe creștini la mai multă prudență și discernământ în ceea ce privește destinația milosteniei lor. Amintind de cei care fac din infirmitățile trupului lor un prilej de neguțătorie, menționează că acordarea de ajutoare acestora poate ajunge prilej de răutate și, în astfel de cazuri, îndeamnă pe creștini la a oferi acestora o sumă mică pentru a scăpa de cirul pe care-l fac unii dintre aceștia când cer milostenie:

«Negreșit nu-i folositoare dărnicia acestei slujiri celor care alcătuiesc cântece plângărețe, ca să moaie inimile femeilor, nici celor care fac din infirmitățile trupului lor și din răni prilej de neguțătorie. Acordarea de ajutoare acestora ajunge prilej de răutate. Lătratul unora ca aceștia trebuie potolit cu câțiva bani; trebuie, însă, să arătăm milă și iubire de frați față de cei care sunt învățați să sufere necazul cu răbdare. Despre aceștia ni se va spune: «Am flămânzit și Mi-ați dat să mănânc» (Matei, 25, 35) și celelalte»<sup>58</sup>.

În epistola 150, Sfântul Vasile i se adresează lui Amfilohie, în care printre altele îi dă următorul sfat:

«trebuie să ai experiență ca să faci deosebire între cel aflat cu adevărat în nevoi și cel ce cerșește din lăcomie. Cine dă unui nenorocit dă lui Dumnezeu, dar cine dă unui vagabond, acela aruncă banii la câini, pe care nerușinarea îl poate face respingător, dar pe care lipsa nu-l face vrednic de milă»<sup>59</sup>.

Sfântul Vasile, după cum știm, lansează mișcătoare îndemnuri în a-i ajuta pe cei nevoiași, însă dorește să fie ajutați aceia care au reală nevoie de vreun sprijin oarecare:

«Dumnezeu vrea ca tu, în simplitatea inimii tale, să fii darnic cu cel ce-ți cere, dar, totuși, cu rațiunea, să deosebești nevoia fiecăruia din cei care îți cer»<sup>60</sup>.

Într-adevăr, oferind bani sau bunuri celor ce cerșesc din lăcomie, neavând neapărată nevoie, sau celor ce și-au făcut din infirmitățile trupului prilej de neguțătorie și, deși apti de muncă, preferă să cerșească, aceasta poate constitui un «prilej de răutate», căci folosesc milostenia primită în întreținerea unor păcate sau patimi, luând în derâdere, pe ascuns, pe cei ce le-o oferă. Dându-le acestora, îi obișnuim cu bănuți nemunciți și le răpim bucuria

<sup>58</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, omil. I la Psalmul XIV, VI, p. 213.

<sup>59</sup> Idem, *Epistole*, epist. 150, III, p. 337.

<sup>60</sup> Idem, *Omilii la Psalmi*, omil. I la Psalmul XIV, VI, p. 212.

muncii, bucuria simțită ca urmare a săvârșirii unui lucru folositor atât lor cât și comunității din care fac parte.

Trebuie avut în vedere ca aceste judecăți asupra persoanelor și această «deosebire a nevoii fiecăruia din cei care îți cer» să nu fie înțeleasă de unii ca un îndemn la refuz de a mai săvârși acte de binefacere nimănui din pricină că printre cei cu adevărat nevoiași, există și cerșetori mincinoși care vor doar să profite de generozitatea bunilor creștini. Nu trebuie să devenim bănuitori față de toți cei nevoiași, însă dacă suntem asigurați că unii sunt cerșetori mincinoși, dedublați și prefăcuți să nu le oferim darul nostru, sau «să le potolim lătratul» doar cu un bănuș. Cu toate acestea însă, cu o rugăciune către Dumnezeu pentru ei sau cu un sfat bun oferit cu franchețe și cu dragă inimă, putem să-i ajutăm.

Totuși, în fața lui Dumnezeu, cel care dă cu inimă curată este primit cu darul său, chiar dacă oferă, fără să știe, unor «traficanți și negustori de Hristos», neputând să-i cerceteze. Iubirea de frați, însă, ar trebui să ne împintenească râvna să mergem noi înșine în locurile unde «trăiește sărăcia» ca să îi pipăim rănile și să punem peste ele pansamentul vindecător de care este nevoie.

### *Răsplata primită de cei milostivi de la Hristos Domnul*

În cele mai mari religii ale lumii, milostenia, ca virtute, ocupă un loc important, cu atât mai mult în creștinism, care este religia dragostei.

Cei milostivi sunt fericiți de Însuși Mântuitorul în Predica de pe munte (Mt., 5,7). Milostenia garantează recompensă veșnică, în ceruri, așa cum ne învață Scriptura (Prov., 19, 17; Mt. 6, 19- 21; Mt., 10, 42; Luca, 6, 38; Luca 12, 31-34; I Tim., 6, 18-19). Înclinația spre milostenie e ontologică în noi, fiind sădită de Dumnezeu, «potrivit cu natura noastră»<sup>61</sup>, iar modelul milei creștine este Hristos Însuși. Fiind milostivi, noi imităm marea milostivire a lui Dumnezeu față de oameni: «Fiți milostivi, precum și Tatăl vostru Cel din ceruri milostiv este» (Lc., 6, 6). În același duh scripturistic vorbește și Sfântul Vasile care îndeamnă pe creștini să întrebuițeze măcar prisosul averilor lor pentru alinarea și tămăduirea suferințelor și neajunsurilor ome-nești, căci pentru această faptă îi așteaptă o desăvârșită răsplată de la Hristos Domnul:

«Însuși Dumnezeu nostru trece adeseori cu vederea alte suferințe, dar Îl cuprinde mila de cei flămânzi. «*Mi-i milă de popor*» (Matei, 15, 32), a spus Hristos. De aceea la judecata din urmă, când Domnul va chema pe cei

<sup>61</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, comentariu la Ps. XIV, traducere de Pr. Dr. Ol. Căciulă, Editura Librăriei Teologice, București, 1939, p. 77.

drepti, locul cel dintâi îl are cel darnic; cel care a hrănit pe cei flămânzi este în fruntea celor cinștiți de Dumnezeu; cel care a dat pâine este chemat înaintea tuturor; cel bun și larg la inimă este trimis înaintea celorlalți drepti în viața veșnică (Matei, 25, 34-36), pe când cel care n-a împărțit nimănui din avuția sa și cel zgârcit este dat focului înaintea tuturor păcătoșilor (Matei, 25, 41-43)»<sup>62</sup>.

Sfântul Vasile precizează limpede că ceea ce ai dat celui flămând «rămâne tot al tău și ți se întoarce cu adaos»<sup>63</sup>. În viziunea Sfântului Vasile,

«bogăția este un lucru care se risipește repede: ea este întocmai ca un val care sub presiunea vântului este purtat când într-o parte, când în alta, până ce, în cele din urmă, se sparge»<sup>64</sup>.

Acelora care nu doreau cu nici un chip să-și piardă bogățiile sau să renunțe la o parte din ele, punându-le în mâinile săracilor, Sfântul Părinte îi previne, spunându-le:

«Bogățiile răspândite cum vrea Dumnezeu rămân, în timp ce reținute, ele se pierd. Dacă tu le păstrezi, nu le vei avea, dacă le dai, nu le vei pierde»<sup>65</sup>.

Pe aceștia din urmă îi îndeamnă să nu socotească milostenia ca pe o povară, ca o pe cheltuială, sau consum, ci ca pe un venit. A ajuta pe cei săraci nu înseamnă pierdere, ci cel mai mare câștig. Prin milostenie ei dobândesc mai mult decât au oferit. Așadar, îi sfătuiește să ofere cât mai mult, pentru ca de mai mare bucurie să se facă părtași, fiindcă cine dă, lui își dă, iar bogățiile oferite acum, oricât de mari ar fi ele, pălesc în fața bunătăților veșnice pe care le vor primi cei milostivi de la Hristos: «Dă puțin, ca să capeți mult!»<sup>66</sup>

Sfântul Vasile consideră că este imperios necesar să nu se uite mai ales de bucuria ce o vor trăi cei milostivi la judecata din urmă:

«Dumnezeu te va primi, îngerii te vor aplauda, toți oamenii, câți sunt de la începutul lumii, te vor ferici; slava veșnică, cununa dreptății, împărăția cerurilor vor fi răsplătite bunei administrări a acestor bogății stricacioase»<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> Idem, *Omilii și cuvântări*, omil. a VIII-a, VII, p. 431.

<sup>63</sup> Idem, *Omilii și cuvântări*, omil. a VI-a, III, p. 402.

<sup>64</sup> Idem, *Comentar la Psalmul 33*, în «Izvoarele Ortodoxiei», ed. II, 1953, p. 77.

<sup>65</sup> *Omilie contra bogățiilor*, PG XXXI, 2, 284 C.

<sup>66</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, omil. a VIII-a, VII, p. 431.

<sup>67</sup> *Ibidem*, *Omilii și cuvântări*, omil. a VI-a, III, p. 402.

Iubirea milostivă, a unuia către altul, îi apropie pe creștini de Dumnezeu și îi face asemenea cu El. Adevărata dragoste se verifică prin fapte de milostenie, iar lipsa acestora relevă de fapt lipsa dragostei adevărate. Milostivirea reprezintă și o dovadă a umanității proprii. Compătimirea îl face pe om mai sensibil, mai smerit și mai uman. Bindecuvântările divine care îi inundă ființa celui milostiv, veselia inimii și seninătatea feței, lacrimile de bucurie curată și sinceră, smerenia și nădejdea bunurilor veșnice sunt urmare firească a compătimirii aproapelui și a milosteniei.

Din cele arătate până acum, citând scrierile Sfântului Vasile, se poate ușor conchide că milostenia are o importanță deosebită în viața oricărui creștin și ea este indispensabilă mântuirii. Milostenia făcută din inimă și în numele lui Dumnezeu este răsplătită de El cu milă și îndurare, ca daruri revărsate din iubirea Sa. Dând celor săraci, bunii creștini devin bogăți în ceruri, rămânând în comuniune de iubire cu cei săraci de aici, vor avea parte de comuniunea lui Dumnezeu și a sfinților Săi în viața viitoare, miluind acum, vor fi miluiți atunci, ascultând acum glasurile săracilor, vor fi ascultați și laudați la Judecată, oferind hrană celor sărmani, se vor veseli de bunățile cele nesticăcioase ale Împărăției veșnice, adăpând pe cei însetați, vor primi «Apa cea vie», îmbrăcând pe cel gol, vor dobândi veșmântul nemuririi, găzduind pe cei străini, vor primi găzduire în Împărăția lui Dumnezeu, vizitând acum pe cei înțemnițați, vor scăpa atunci de temnicerii cei groaznici ai iadului, cercetând pe bolnavi și suferinzi, se vor izbăvi de suferințele inimaginabile și nesfârșite, scornite de diavoli nemiloși și de lipsa comuniunii cu Dumnezeu și aleșii Săi.

Așa cum s-a putut lesne observa pe parcursul acestui studiu, scrierile Sf. Vasile cel Mare nu sunt nici pe departe desuete sau vetuste, ci ele rămân în actualitate și astăzi. Aceste scrieri sunt de un real folos și creștinilor din zilele noastre, căci ele mărturisesc despre felul cum au fost soluționate atunci problemele sociale de către marele arhipăstor și constituie astfel pentru noi o sursă de inspirație pentru aflarea celor mai potrivite metode și soluții în rezolvarea problemelor privind latura practică a vieții sociale. Din opera sa, încercăm să culegem învățăminte și să tragem foloase, căci în ea găsim imbolduri și sugestii pentru dificultățile actuale. Prin scrierile sale, Sfântul Vasile pune în mișcare viața sufletească a credincioșilor din toate timpurile și îi determină la fapte concrete, folositoare mântuirii.

## SAINT BASIL THE GREAT – PANEGYRIST OF MERCY

Saint Basil, Gregory of Nazianzus and Saint Gregory of Nyssa are a splendid constellation in the heaven of the Church of Cappadocia. *In this trinity, it has been said, are concentrated all the rays of that brilliant epoch of Christianity.* Basil was styled The Great even by his contemporaries, and he deserved the title for many reasons. He was Great as a exponent of Christian doctrine and as a homilist, greater, however, in practical life, as a prelate of the Church and a man of deeds. We may justly said that of the three Great Cappadocians Basil was the practical man, Gregory of Nazianzus the speaker and writer, Gregory of Nyssa the thinker. In point of talent they may be said to complement one another: Basil was pre-eminently a man of action and government; Gregory of Nazianzus, an orator; Gregory of Nyssa, a philosopher. Of the three Basil was undoubtedly the most gifted.

After Eusebius died in 370, he became his successor as bishop of Caesarea, metropolitan of Cappadocia and exarch of the civil diocese of Pontus. As such he soon won the love of his people. He established hospitals for the sick and victims of contagious diseases, homes for the poor and hospices for travelers and strangers, so that Gregory of Nazianus speaks of an entire *new city*.

On the morrow of his death Saint Basil was surnamed *the Great*. He well deserved the title by his intelligence, his eloquence, and his character. The Church has had very few men so richly gifted and well-balanced. It has been aptly said of Saint Basil that he was *a Roman among the Greeks*.

## SFÂNTUL IERARH VASILE CEL MARE, MODELUL UMANISTULUI BIZANTIN

Umanismul bizantin constituie un subiect pe cât de controversat, pe atât de interesant în același timp, pentru istorici, filologi și teologi deopotrivă. Din păcate, numărul studiilor dedicate exclusiv umanismului bizantin este relativ mic, iar modul în care este înțeles acest fenomen este diferit. În funcție de tradiția culturală căreia aparțin cei ce s-au aplecat asupra studierii umanismului bizantin, opiniile diferă până la a fi contradictorii, atât în privința existenței sau nu a acestui fenomen în istoria culturii bizantine, cât și în cea a perioadei și personalității de numele căreia poate fi legat începutul acestui fenomen.

### *Umanismul bizantin – perceperea sa în Apus și Răsărit*

Cercetătorii aparținând tradiției culturale apusene, care operează distincția radicală dintre teologie și cultura «din afară», raportând mișcarea umanistă la Renaștere și considerând-o fie spiritul acesteia<sup>1</sup>, fie noua filosofie a Renașterii<sup>2</sup>, au fost nevoiți, pe cale de consecință, să forțeze înțelegerea umanismului bizantin în funcție de caracteristicile celui apusean. Din această perspectivă a înțelegerii mișcării umaniste Herbert Hunger se întreba chiar dacă putem vorbi despre existența unui umanism bizantin, de vreme ce, recunoaște el, «la Bizanț, legătura cu rădăcinile culturii antice nu s-a pierdut niciodată»<sup>3</sup>, încât, urmare a acestei neîntrerupte prezențe a antichității în cele mai diferite aspecte ale ei în cultura bizantină, «lipsea premiza necesară pentru apariția unui umanism, rodnică distanță față de modelul antic»<sup>4</sup>. La fel de categoric este și A. Pertusi, care afirmă că nu se poate vorbi despre umanism sau renaștere bizantină câtă vreme nu a existat în rândul oamenilor de cultură bizantini «sentimentul descoperirii» autorilor clasici și a operelor lor<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup>A. Renaudet, *Humanisme et Renaissance*, în col. Travaux d'humanisme et renaissance, XXX, Genève, 1958, p. 38.

<sup>2</sup> Paul Oskar Kristeller, *Humanism and scholasticism in the Italian Renaissance*, in Byz., XVII, 1944-1945, p. 353.

<sup>3</sup> H. Hunger, *Umanismul bizantin*, în *Literatura Bizanțului*, Studii; antologare, traducere și prezentare de Nicolae-Șerban Tanașoca, Editura Univers, București, 1971, p. 125.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> A. Pertusi, *Cultura bizantină și primul umanism italian*, în *Literatura Bizanțului...*, p. 340.

Urmare a acestui mod de a înțelege umanismul, dincolo de problema existenței sau a nonexistenței lui, o altă chestiune importantă este cea a perioadei sale de început, atunci când i se admite existența sa. Astfel, în timp ce R. Meister afirmă că umanismul trebuie raportat numai la perioada secolelor XIV-XVI, H. Hunger se întrebă, referitor la cultura bizantină, dacă este îngăduit să se vorbească de «mai multe valuri de umanism»<sup>6</sup> iar Paul Lemerle susține existența a două valuri de umanism bizantin, primul manifestându-se înainte de cruciade, începând cu secolul al X-lea și cel de al doilea în epoca Paleologilor<sup>7</sup>, în condițiile în care amplul său studiu dedicat umanismului bizantin începe totuși cu perioada primelor trei secole creștine.

După cum lesne se observă, pentru cercetătorul format în tradiția culturală apuseană, umanismul este privit doar din perspectiva unei activități intelectual-cultural literare, fiind definit ca:

«tendința generală de a acorda cea mai mare importanță studiilor clasice și de a considera antichitatea clasică drept standardul obișnuit și modelul după care trebuie să se ghideze toate activitățile culturale»<sup>8</sup>.

Această viziune culturală asupra umanismului este însă una limitativă, ceea ce a determinat ca în Apus mișcarea umanistă să fie cercetată doar din perspectiva cultural-intelectuală, fiindu-i știrbită o caracteristică foarte importantă, aceea a mediului în care s-a născut și s-a dezvoltat societatea și civilizația europeană, adică cel creștin. Există, este adevărat, și excepții, precum A. Renaudet, care admite «realitatea și legitimitatea religioasă a unui umanism creștin», a cărui existență o justifică prin cuvintele Sfântului Apostol Pavel din epistola către Romani, I, 19-20 și II, 14-15, pe care le consideră drept principiul ce a dat teologiei creștine, dintru început, dreptul de a revendica în beneficiul său toate cuceririle spiritului uman<sup>9</sup>.

Chiar și atunci când s-au referit la această latură creștină a umanismului, cercetătorii apuseni au făcut-o tot sub aspect cultural, definind umanismul creștin drept:

«reconcilierea culturii antice, a spiritului științific și a raționalismului elen cu dogma»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>7</sup> P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, pp. 7-8.

<sup>8</sup> Paul Oskar Kristeller, *Humanism...*, p. 350.

<sup>9</sup> A. Renaudet, *Humanisme et...*, p. 44; idem, *Dante humaniste*, Paris, 1952, pp. 20-21.

<sup>10</sup> Idem, *Humanisme...*, p. 47.

Dacă cercetătorii reprezentând viziunea occidentală asupra istoriei culturii și spiritualității, în care teologia și cultura «din afară» sunt separate în mod radical, leagă existența umanismului bizantin de existența sau nu a unor hiatusuri în manifestarea interesului bizantinilor pentru studiul operelor antichității clasice elene și, implicit, a perioadelor corespunzătoare de renaștere a studiului acestor opere, Matsoukas, ca reprezentant al tradiției culturale ortodoxe, exprimă o opinie mult mai nuanțată. El nu acceptă

«dogma conform căreia ar exista o renaștere greacă numai atunci când, în universitate, se comentează manuscrise platonice și aristotelice, iar transformarea creatoare a limbajului filosofic prin intermediul teologiei creștine, cum se întâmplă de exemplu la Dionisie Pseudo-Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschinul, n-ar fi deloc reprezentativă pentru cultura și filosofia greacă»<sup>11</sup>.

În opinia sa, istoria Bizanțului nu cunoaște o distincție radicală între cultura creștină și cea profană<sup>12</sup> și prin urmare nu pot fi identificate acele perioade de ruptură sesizabile dacă am separa teologia de cultura «din afară».

Cât privește începutul acestei mișcări, Matsoukas îl găsește la începutul credinței creștine, doar la Sf. Apostol Ioan care, pentru a-L numi pe Fiul lui Dumnezeu (Ioan I,1;14), a preluat noțiunea filosofică despre «Logos» de la stoici, dându-i un nou sens, și apoi la Sfântul Apostol Pavel<sup>13</sup>. Potrivit opiniilor teologului grec, pe care le împărtășesc și alți teologi ortodocși, dar și unii cercetători apuseni<sup>14</sup>, umanismul creștin s-a născut în Biserică începând cu scrierea Evangheliei de către Sf. Ioan Evanghelistul și a epistolelor Apostolului Pavel, umanismul bizantin trebuia încadrat în acesta. Deci, Orientul ortodox nu percepe umanismul creștin ca o reconciliere a culturii antice cu dogma, ci drept «sinteza înțeleaptă a datelor Revelației cu știința profană, sinteză în care Sfinții Părinți subliniază adesea acordul științei cu credința»<sup>15</sup>.

### *Tradiția ideilor umaniste la predecesorii Sfântului Vasile cel Mare*

Tradiția ideilor umaniste creștine la predecesorii Sf. Vasile cel Mare este relativ ușor de identificat. Așa cum s-a văzut, începutul l-au făcut Sf.

<sup>11</sup> Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, traducere de Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2004, p. 114.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 72-73.

<sup>14</sup> A. Renaudet, *Humanisme et...*, p. 44; idem, *Dante...*, pp. 20-21.

<sup>15</sup> Ioan G. Coman, *Spirit umanist și elemente de antropologie în gândirea patristică*, în StTeol., seria II-a, anul XXII, 1970, nr. 5-6, p. 357.



Apostoli Ioan și Pavel. Sf. Iustin Martirul, fiind filosof de formație, a preluat învățătura despre Logos din Evanghelia Sfântului Ioan, afirmând că:

«deși Logosul divin s-a arătat în plinătatea sa doar în Iisus Hristos, o sămânță a Logosului a fost diseminată în întreaga omenire cu mult înainte de Hristos», încât «și filosofii păgâni poartă o sămânță germinativă a Logosului în sufletele lor»<sup>16</sup>,

această teorie a Logosului devenind o importantă punte de legătură între Evanghelie și filosofia păgână. Atenagora Atenianul, un alt apologet creștin de formație filosofică, a folosit filosofia și datele științei profane în slujba adevărului de credință creștin, argumentând și dovedind posibilitatea învierii morților doar pe baza datelor oferite de aceste discipline ale cunoașterii profane, fără a face uz de argumente scripturistice<sup>17</sup>.

Cei dintâi care au adus argumente în favoarea folosirii culturii «din afară» în folosul credinței creștine și au stabilit principiile de ordin general cu privire la relația ce trebuie să se stabilească între credința evanghelică și filosofia păgână au fost marii dascăli ai Școlii catehetice din Alexandria. Clement Alexandrinul, în *Stromate*, pornește de la premisa că filosofia nu este lipsită de valoare pentru creștini, ci dimpotrivă, este utilă celor ce doresc să dobândească cunoașterea. Potrivit lui Clement filosofia era opera<sup>18</sup> și darul providenței divine pentru greci, după cum a fost Legea pentru evrei<sup>19</sup>. Această linie a fost urmată și de cel mai de seamă dintre ucenicii săi, Origen. Acesta spunea că:

«dacă găsim, eventual, ceva spus în mod înțelept, câteodată, de către gentili (păgâni, n.r.), nu trebuie, ..., să disprețuim cuvintele înțelepților, ci trebuie să facem așa cum Apostolul spune, pe toate încercându-le, să ținem ce este bun»<sup>20</sup>.

Origen avertiza însă că filosofia, și cultura «din afară» în general, fără a fi în toate contrară Legii lui Dumnezeu, «nici nu se poate armoniza în toate»<sup>21</sup>, motiv pentru care dascălul alexandrin sfătuia ca:

<sup>16</sup> Remus Rus, *Dicționar Enciclopedic de Literatură Creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 478; Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a doua*, traducere și note de Olimp N. Căciulă, în PSB, vol. 2, București, 1980, p. 87.

<sup>17</sup> Remus Rus, *Dicționar...*, p. 89; Atenagora Atenianul, *Despre învierea morților*, traducere, introducere, note și indici de T. Bodogae, PSB, vol. 2, București, 1980, pp. 384-386.

<sup>18</sup> Clement Alexandrinul, *Stromata I, Note gnostice, potrivit filosofiei celei adevărate*, cap. I, 18,4 în Clement Alexandrinul, *Scrieri, partea a doua, Stromatele*, traducere, cuvânt înainte, note și indici de D. Fecioru, PSB, vol. 5, București, 1982, p. 20.

<sup>19</sup> *Ibidem*, cap. V, pp. 25-28.

<sup>20</sup> Origen, *Omiliii și adnotări la Exod*, (omilia a XI-a), ed. bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, 2006, p. 331

<sup>21</sup> Idem, *Omiliii și adnotări la Geneză*, (omilia a XIV-a), ed. bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, 2006, p. 409

«în afară de ceea ce învățăm din legea lui Dumnezeu, dacă avem contact cu unele din acele discipline care par a fi din afară, ale veacului - spre exemplu, literatura sau gramatica, geometria sau aritmetica sau, încă dialectica - și le ducem pe toate acestea, căutate spre regulile noastre și le dobândim ca să afirmăm legea noastră»<sup>22</sup>,  
 «orice găsim bine și rațional spus la vrăjmașii noștri, dacă citim la ei vreun enunț scris cu înțelepciune și cu știință, trebuie ca noi să-l facem curat»<sup>23</sup>.

Acest fenomen, care a cunoscut o reală intensificare mai ales în secolul de aur al teologiei, când Părinții capadocieni au precizat conținutul creștin al termenilor filosofici «ființă», «fire», «ipostas», «persoană», care au ajutat la definirea clară a dogmelor trinitară și hristologică<sup>24</sup>, gândirea filosofică fiind folosită deci pentru descrierea și erminia dogmelor și nu pentru justificarea lor rațională<sup>25</sup>, nu ar fi fost posibil dacă creștinii nu ar fi acordat atenția cuvenită culturii și nu ar fi recunoscut rolul ei în cunoașterea «implicit a lucrurilor dumnezeiești». Sf. Grigorie Teologul afirma că:

«nu trebuie să disprețuim știința, cum cred chiar unii dintre creștini, pentru că ea ne duce la cunoașterea mai adâncă a lucrurilor, implicit a lucrurilor dumnezeiești»<sup>26</sup>.

De aceea, în scrierea *Împotriva împăratului Iulian*, el a combătut dur decizia împăratului Iulian Apostatul (361-363) de a interzice accesul creștinilor la cunoașterea culturii grecești, spunându-i:

«de unde ți-a venit aceasta, o, prea orbitule în fața tuturor și nesătulule, să-i privezi pe creștini de cultură?»<sup>27</sup>

### ***Sfântul Ierarh Vasile cel Mare, modelul umanistului bizantin***

În această tradiție a Bisericii, inițiată de Apostolii Ioan Evanghelistul și Pavel și dezvoltată și consolidată de marile personalități teologice ale

<sup>22</sup> *Ibidem*, (omilia a XI-a), p. 357.

<sup>23</sup> Origen, *Omiliile și adnotări la Levitic*, (omilia a VII-a), ed. bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, 2006, p. 297

<sup>24</sup> Matsoukas, *Istoria filosofiei...*, p. 90

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 28

<sup>26</sup> Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântare funebră în onoarea lui Vasile cel Mare, episcopul Cesareei Capadociei*, PG XXXVI, 493-608, în *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele ce l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântului Vasile*, traducere N. Donos, Huși, 1931, pp.128-129.

<sup>27</sup> Idem, *Împotriva împăratului Iulian*, 1, PG XXXV, 636A la Matsoukas, *Istoria filosofiei...*, p. 70, nota 65.

Școlii catehetice din Alexandria, s-a înscris și Sf. Vasile cel Mare. Existența unei influențe a gândirii lui Origen asupra Sfântului Vasile în privința atitudinii față de studiul culturii «din afară» este absolut sigură, ținând seama de faptul că bunica sa Macrina cea Bătrână a fost ucenică a Sfântului Grigorie Taumaturgul, unul din cei mai de seamă discipoli ai marelui catehet alexandrin, iar acesta aprecia faptul că magistrul său a încurajat studiul culturii profane, cu excluderea scrierilor «celor care susțin că nu există Dumnezeu, nici Providență»<sup>28</sup>.

«Voia să studiem și să frecventăm operele tuturor filosofilor, scria Sfântul Grigorie Taumaturgul despre Origen, fără a disprețui pe vreunul dintre ei, fie el grec, fie barbar»<sup>29</sup>,  
cu scopul «de a sădi în noi dumnezeieștile virtuți morale»<sup>30</sup>.

Într-una din epistolele sale, Sfântul Vasile cel Mare invoca în sprijinul credinței sale curate tocmai faptul de a fi primit de la bunica sa Macrina învățătura creștină așa cum aceasta o primise, la rândul ei, de la Sfântul Grigorie Taumaturgul.

«Și apoi ce altă mărturie mai impresionantă despre credința mea v-ar trebui mai mult decât aceea că am fost crescut de acea prea fericită femeie, bunica mea, ..., acea renumită Macrina, care mi-a transmis învățătura Sfântului și Făcătorului de minuni Grigorie»<sup>31</sup>.

Această ipoteză este confirmată de faptul că în florilegiul filocalic alcătuit de Sfinții Vasile și Grigorie Teologul din scrierile lui Origen este inclusă și scrisoarea acestuia către Sfântul Grigorie Taumaturgul, pe care-l îndemna să folosească

«acele părți din filosofia greacă ce ar putea servi la instruirea elementară din școlile noastre și ar putea constitui un fel de pregătire pentru creștinătate, ..., astfel încât ceea ce elevii filosofilor spun despre geometrie, muzică, gramatică, retorică și astronomie-anume, că sunt servitoarele filosofiei-noi să putem spune despre filosofie însăși în raport cu creștinătatea»<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Sfântul Grigorie Taumaturgul, *Cuvânt de mulțumire adresat lui Origen în Cezareea Palestinei, la sfârșitul studiilor sale în preajma acestuia, înainte de a pleca acasă*, PSB, vol.10, București, 1984, XIII, p. 30.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, IX, p. 26.

<sup>31</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 204, Către cei din Neocezareea în Scrieri, partea a treia, Corespondență (Epistole)*, PSB, vol.12, București, 1988, p. 420.

<sup>32</sup> Origen, *În ce împrejurări și pentru cine lecțiile de filosofie pot fi profitabile, în deslușirea Sfintei Scripturi, cu dovezi din Scriptură. Scrisoarea către Grigorie, Filocalia lui*

Cert este faptul că Sfântul Vasile a beneficiat din tinerețe de posibilitatea de a studia disciplinele culturii «din afară» sub îndrumarea propriului tată, Vasile, care era avocat și retor de profesie, dar, în același timp, creștin și «profesor obștesc al virtuții»<sup>33</sup>, după cum îl numește Sf. Grigorie Teologul. Acesta «i-a predat întreg ciclul științelor» și l-a inițiat pe tânărul Vasile în tainele retoricii, pe care avea să o socotească «cea mai vrednică dintre toate (artele, n.n.)»<sup>34</sup>, îndrumându-l totodată să se exercite și în lucrarea virtuții sau, potrivit Sfântului Grigorie, «prin învățături elementare, a fost împins spre desăvârșirea ce avea să urmeze»<sup>35</sup>.

Orizontul cultural al tânărului Vasile s-a lărgit și s-a îmbogățit prin studiile urmate la Cezareea Capadociei, Constantinopol și Atena, unde a studiat retorica, gramatica, regulile povestirii, legile metricii și ale poeziei, filosofia, dialectica, astronomia, matematica și geometria<sup>36</sup>, devenind un spirit encicloped. Universalitatea cunoștințelor dobândite în acești ani de formare intelectuală a făcut să se bucure de mare prestigiu atât în rândul studenților, cât și al profesorilor săi, încât, după cum afirma Sf. Grigorie Teologul,

«unde se ducea vestea de profesorii noștri - cunoscuți pretutindeni unde se vorbea de Atena - ajungea și faima noastră, așa că nicăieri nu eram necunoscuți și obscuri»<sup>37</sup>.

A urmat întotdeauna două căi, una către biserică și dascălii care propovăduiau Evanghelia, socotită «de mare preț», și cealaltă către «profesorii de știință profană», considerată «de o valoare mai mică»<sup>38</sup>, dar utilă, după cum vom vedea, pentru creștinul care înțelege să o folosească cu înțelepciune.

Grație experienței contactului cu cultura păgână, dobândită în perioada de studii din anii tinereții, filtrată apoi prin maturitatea cugetării omului duhovnicesc, Sfântul Vasile a înțeles să precizeze, în condițiile în care împăratul Iulian Apostatul a interzis creștinilor prin decret imperial accesul la cultura elenă, atât importanța, cât și modul în care creștinul poate și trebuie să se folosească de cultura clasică păgână pentru cultivarea sufletului.

---

Origen, florilegiu din scrierile lui Origen, alcătuit de Sf. Grigorie Teologul și Sf. Vasile cel Mare, traducere și îngrijire ediție de Silvana Avram, Ed. Herald, București, 2007, p. 72.

<sup>33</sup> Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântare funebră...*, p. 129.

<sup>34</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 277, Către studentul Maxim în Scrieri, partea a treia*, p. 563.

<sup>35</sup> Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântare funebră...*, p. 130.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 139.

Principiile după care trebuie să se ghideze creștinul în abordarea culturii păgâne și ale raportării acesteia la credința creștină au fost expuse de Sfântul Vasile cel Mare în omilia a XXII-a, *Către tineri, cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni*, scriere de referință pentru înțelegerea umanismului bizantin în întreaga sa evoluție, în mod deosebit al raportului dintre credință și cultura «din afară».

Un prim principiu care, potrivit Sfântului Vasile, trebuie avut în vedere de tinerii creștini în abordarea culturii «din afară» este, ca să parafrazăm un cunoscut dicton, *cultura ancilla theologiae*:

«Dacă voim, scrie Sfântul Vasile, ca slava binelui să rămână tot timpul nedespărțită de noi, să ascultăm învățăturile sfinte și de taină după ce am fost inițiați mai întâi în literatura profană. După ce ne-am obișnuit să privim soarele în apă, putem să ne îndreptăm privirile și spre lumina lui»<sup>39</sup>.

Sfântul Vasile justifică întâietatea de care pare să se bucure cultura profană față de teologie prin faptul că «nu-i cu puțință, din pricina vârstei voastre, să înțelegeți adâncimea cuvintelor Sfintelor Scripturi»<sup>40</sup>, motiv pentru care mintea, numită «ochiul sufletului», trebuie exercitată, pentru a ajunge la dobândirea adevărului credinței creștine, «ca în umbră și oglindă, cu alte învățături, care nu se deosebesc cu totul de ale noastre»<sup>41</sup>. Sfântul Vasile dă exemplu, în acest sens, pe doi din dreptii Vechiului Testament, pe Moise și pe Daniel, care, afirmă el, s-au apropiat de învățăturile dumnezeiești numai după ce mai întâi și-au exercitat mintea cu învățăturile egiptenilor, cel dintâi, și ale caldeilor, cel de al doilea<sup>42</sup>.

Un al doilea principiu care, potrivit părintelui capadocian, trebuie urmărit de creștini prin studierea culturii profane este «cultivarea sufletului» - «să nu ne fie rușine să ne mai cultivăm», scria el și într-o epistolă a sa<sup>43</sup> - prin aceasta înțelegând nu atât dobândirea erudiției, cât creșterea morală, astfel încât să devină «mai buni»<sup>44</sup>, virtutea fiind țelul spre care trebuie să tindă orice creștin. În acest sens, Sfântul Vasile arată că:

<sup>39</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a, Către tineri, cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni în Scrieri, partea întâia, Omilii la Hexaameron, Omilii la psalmi, Omilii și Cuvântări*, PSB, vol. 17, București, 1986, p. 568.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 567.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 568.

<sup>43</sup> *Idem, Epistola 2, Către prietenul Grigorie (Teologul) în Scrieri, partea a treia...*, p. 121.

<sup>44</sup> *Idem, Omilia a XXII-a, Către tineri...*, p. 578.

«trebuie să stăm de vorbă cu poeții, cu scriitorii, cu oratorii și cu toți oamenii, de la care am putea avea vreun folos oarecare pentru cultivarea sufletului»<sup>45</sup>.

În *Cuvântul funebru în cinstea Sfântului Vasile*, Sf. Grigorie Teologul mărturisea că după acest principiu s-a călăuzit împreună cu prietenul său Vasile în timpul studiilor profane.

«Cât privește studiile, scria Sfântul Grigorie, iubeam nu atât pe cele plăcute, cât mai ales pe cele folositoare, pentru că cele dintâi împing pe tineri spre viciu, pe când celelalte, spre virtute»<sup>46</sup>.

Cel de-al treilea principiu avut în vedere de Sfântul Vasile este cel al selectării cu discernământ și a folosirii doar a acelor cunoștințe și a imitării doar a acelor modele oferite de cultura păgână care pot contribui la cultivarea sufletului și la întărirea în credința creștină.

«Nu trebuie, avertizează el, să dați cu totul acestor bărbați - bărbații celebri din vechime, cum îi numește el pe cei a căror scrieri le studiau tinerii creștini - cârma minții voastre, ..., și nici să-i urmați pretutindeni unde v-ar duce, ci să primiți de la ei atât cât este de folos și să știți ce trebuie să lăsați la o parte»<sup>47</sup>.

În viziunea Sfântului Vasile, pentru alegerea cunoștințelor sau a exemplurilor din cultura profană, tinerii creștini trebuie să aibă în vedere exemplul albinei sau al grădinarului, arătând că:

«după cum celelalte ființe se bucură numai de mirosul sau de frumusețea florilor, iar albinele pot lua din flori și mierea, tot așa și aici, oamenii care nu caută în astfel de scrieri numai plăcutul și frumosul pot să scoată din ele și un oarecare folos pentru suflet. Trebuie, deci, și voi să citiți scrierile autorilor profani, așa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nici o alegere la toate florile, nici nu încearcă să aducă tot ce găsesc în florile peste care se așează, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește cu adevărul, iar restul să-l lăsăm. Și după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot așa și cu niște scrieri ca acestea; să culegem atât cât este de folos și să ne ferim de ce este vătămător»<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 568.

<sup>46</sup> Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântare funebră...*, p. 139.

<sup>47</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a, Către tineri...*, p. 567.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 569-570.

Aceste principii recomandate de Sfântul Vasile tinerilor creștini s-au născut, după cum însuși mărturisește, «prin propria mea cercetare»<sup>49</sup>, fiind rodul experienței dobândite în timpul studiilor desfășurate la Cezareea Capadociei, Constantinopol și Atena. Referirile Sfântului Vasile la «bărbații celebri din vechime», fie ei poeți, filozofi sau retori, precum Hesiod, Homer, Solon, Teognis, Prodicos din Chios, Euripide, Platon, din toți aceștia citând versuri sau dictoane, Pericle, Euclide din Megara, Socrate, Pitagora, Diogene, Clinias, atleți, ca Polidamas și Milon, muzicanți, ca Marsias, Olimp și Timotei, sculptori, ca Fidias și Policlit, personaje istorice precum Alexandru cel Mare, Darius, prințul troian Tithon și cel tartesian Arganthonie ori eroi legendari ca Ulise și Hercule, sunt dovada elocventă nu doar a erudiției sale și a variatelor domenii ale culturii profane cercetate în anii studenției, ci și a faptului că creștinii se pot folosi de cultura «din afară», fie pentru a urma exemplele pozitive, fie pentru a le evita pe cele negative.

Deși, la prima vedere, s-ar părea că omilia *Către tineri* este cea mai importantă mărturie din literatura creștină în favoarea doar a laturii culturale a umanismului creștin, astfel fiind considerată și citată cel mai adesea de cercetători, în realitate ea propune studierea culturii «din afară» nu în sine și pentru sine, ci pentru «cultivarea sufletului» în vederea dobândirii virtuților, fiind, după cum mărturisea chiar el, o «schiță a virtuții»<sup>50</sup>.

Înțelegem, deci, că umanismul creștin înseamnă mult mai mult decât sinteza dintre cultură și știință, pe de o parte, și învățătura de credință, pe de altă parte, adevăr ilustrat de marele patrolog român Pr. I. G. Coman, care afirmă într-un studiu al său că

«înfăptuirea chipului și asemănării constituie substanța umanismului patristic iar eforturile pentru această înfăptuire alcătuiesc ceea ce s-a numit **filocalie**»<sup>51</sup>.

«Abia când se ia în considerare că prin întruparea Mântuitorului omul nu mai este străin pe pământ, nici un întemnițat în trup, cum credea Platon, ci un fiu al lui Dumnezeu și un frate apropiat cu toți cei din jurul nostru, abia atunci se poate înțelege adevărata dimensiune a umanismului creștin, potrivit căruia, cum spunea Sf. Ioan Gură de Aur (repetând pe Sf. Atanasie), Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască»<sup>52</sup>.

Dacă, deci, reducem umanismul creștin doar la aspectul cultural, așa cum se întâmplă în Occident, nu putem să constatăm decât că, asemenea

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 566.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 581.

<sup>51</sup> Ioan G. Coman, *Spirit umanist...*, p. 360.

<sup>52</sup> Teodor Bodogae, *Umanismul creștin în viziunea Sfinților Trei Ierarhi*, în MitrArd., XXVI, 1981, nr. 1-3, p. 70.

umanismului clasic, și acesta se adresează doar unor elite intelectuale, creștinii de rând fiind, din această perspectivă, lipsiți de posibilitatea desăvârșirii morale și spirituale personale, desăvârșire pe care o presupune umanismul creștin.

Îndumnezeirea, scopul final al umanismului creștin, nefiind meritul omului, ci darul pe care îl face Dumnezeu omului ca răsplată pentru ostenele proprii în vederea asemănării cu Prototipul, Dumnezeu-Omul Iisus Hristos, înseamnă că umanismul creștin reprezintă tocmai acest efort al omului pe calea îndumnezeirii prin trăirea plenară a Evangheliei în viața de zi cu zi sub lumina harului dumnezeiesc. Umanist creștin este, prin urmare, orice creștin dreptmărior care se străduiește să devină mai uman, mai asemenea Prototipului<sup>53</sup>.

Pe calea înfăptuirii acestui umanism creștin activ, pe care îl putem defini prin cuvintele Sf. Grigorie de Nyssa drept «viața cea cu adevărat activă» și «viața cea cu adevărat virtuoaasă»<sup>54</sup>, al cărei început l-a făcut, împreună cu prietenul său, Sfântul Grigorie, încă de pe vremea studenției, Sf. Vasile cel Mare a pășit cu hotărâre la doi ani după întoarcerea acasă de la Atena datorită sorii sale Macrina, care «l-a înduplecat să pășească spre ținta adevăratei filosofii și înțelepciuni»<sup>55</sup>. Alegând calea vieții active și virtuoaase, a unui umanism creștin plenar, după cum în anii tinereții i-a cercetat pe dascălii științei «din afară», de la care a cules, precum albina, cunoștințele «cele folositoare», Sfântul Vasile a călătorit în Alexandria, în pustiul Egiptului, în Palestina, în Celesiria, în Mesopotamia<sup>56</sup> pentru a-i cerceta pe monahii nevoitori din acele locuri, admirând nevoințele lor ascetice și culegând de la ei cunoștințele duhovnicești necesare întăririi în virtute și desăvârșirii vieții spirituale.

Experiența propriilor eforturi de a se umaniza prin despățimire, de a înnobila firea umană și viața omenească, îmbogățită de cunoștințele duhovnicești culese de la părinții îmbunătățiți pe care-i vizitase, l-a ajutat pe Sfântul Vasile să alcătuiască primele reguli pentru cei ce, asemenea lui, părăsind lumea supusă păcatului ce dezumanizează, au ales calea nevoințelor și a virtuții, a umanizării prin despățimire, prin rugăciune și iubire. Străduințele creștinului de a se umaniza prin asemănarea cu prototipul Dumnezeu-Omul Hristos Iisus alcătuiind, potrivit patrologului român I.G. Coman, «ceea ce s-a

<sup>53</sup> Cristian Gagu, *Teologie și umanism în epoca Paleologilor*, teză de doctorat, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2007, p. 243.

<sup>54</sup> Sfântul Grigorie de Nissa, *Viața fericitei Macrina*, traducere de Pr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1947, p. 17.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 223, Către Eustatiu, episcop de Sebasta*, în *Scrieri III*, p. 458.



numit **filocalie**»<sup>57</sup>, Sf. Vasile cel Mare, ca îndrumător al vieții monahale din Capadocia, a apreciat și a căutat să cultive «frumusețea interioară»<sup>58</sup>, contribuind din plin la întărirea și răspândirea duhului filocalic care caracterizează umanismul creștin. Materializarea acestei lucrări duhovnicești a fost, alături de *Regulile monahale*, *Filocalia*, o antologie de texte din scrierile lui Origen, pe care a alcătuit-o împreună cu Sf. Grigorie Teologul în anul 358<sup>59</sup>. Desigur că asceza practică în liniștea micii comunități monahale întemeiată în pustiul de pe malul râului Iris îi va fi adus Sfântului Vasile bucuria contemplării și unirii cu Dumnezeu prin rugăciunea curată, aceasta fiind cea mai înaltă treaptă a umanizării persoanei umane, treapta umanismului mistic<sup>60</sup>.

O dimensiune importantă a umanismului creștin activ este cea socială, căci umanismul creștin trăit plener în Adevăr este comunitar și universal, precum Adevărul, iar aceasta a avut în Sf. Vasile cel Mare unul din cei mai importanți reprezentanți din viața Bisericii, de atunci și până astăzi. Iubirea duhovnicească sinceră și fierbinte a marelui ierarh capadocian pentru aproapele aflat în suferință și în pericolul de a se dezumaniza din cauza suferinței neasumate cu credință și nădejde în Pronia divină s-a manifestat cu intensitate mai ales în perioada de secetă, care a atins apogeul în anul 368. Atunci Sfântul Vasile a pus în slujba lucrării filantropice retorica, căci

«prin cuvântările sale a deschis hambarele celor avuți și prin îndemnurile sale a realizat spusele Scripturii, «a împărțit pâine celor săraci» (Is.58,7), a săturat cu pâine pe cei săraci, i-a hrănit în timp de foamete»<sup>61</sup>; știința medicinei, căci «îngrijea de trupurile celor care aveau nevoie de ajutor»<sup>62</sup>; rugăciunea prin care făcea lucrător harul dumnezeiesc, căci îngrijea «totodată și de sufletul lor»<sup>63</sup>; slujirea activă a celor năpăstuiți.

Dornic de a împărtăși și a revărsa și în viața aproapelui acea iubire dumnezeiască ce înalță făptura umană peste scăderile și neputințele firii omenești, care-l mistuia și-i dădea putere în același timp, Sf. Vasile cel Mare a inițiat o operă caritabilă uriașă, concretizată într-un «nou oraș, monumentul

<sup>57</sup> Ioan G. Coman, *Spirit umanist...*, p. 360.

<sup>58</sup> Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântare funebră...*, p. 180.

<sup>59</sup> Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile (profil istoric și spiritual)* în vol. «Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani...», p. 45.

<sup>60</sup> Dr. Cristian Gagu, *Teologie și umanism...*, pp. 244, 248.

<sup>61</sup> Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântare funebră...*, p. 155.

<sup>62</sup> *Ibidem.*

<sup>63</sup> *Ibidem.*

evlaviei»<sup>64</sup>, «unic în istoria lumii, Vasiliada»<sup>65</sup>. Prin această întreprindere Sfântul Vasile a căutat nu doar să hrănească pe cel flămând, să îmbrace pe cel gol, să cerceteze pe cel schilod sau bolnav, într-un cuvânt să se rezume la operă de asistență socială, ci să le descopere, atât celor aflați în casele Vasiliadei, cât și celor care-i treceau cu vederea pe aceia, disprețuindu-i pentru starea în care se găseau, valoarea lor umană.

Despre roadele eforturilor Sfântului Vasile de a-i face pe toți, disprețuiți și disprețuitori, să conștientizeze valoarea ființei umane, Sf. Grigorie Teologul consemnează că Vasiliada a devenit

«locașul în care boala se suferă cu răbdare, nenorocirile sunt adesea binecuvântate, iar milostivirea se găsește din belșug»<sup>66</sup>, referindu-se la cei dintâi, și că

«Vasile este acela care ne-a convins pe toți ca, fiind oameni, să nu disprețuim pe oamenii aceștia și să nu necinstim pe Hristos, singurul cap al nostru, al tuturor, prin neomenia ce am arătat-o față de dânsii»<sup>67</sup>, referindu-se la ceilalți.

Cuvintele Sfântului Grigorie Teologul scot în evidență două principii după care s-a călăuzit ierarhul capadocian în lucrarea sa filantropică, anume cel hristocentric și cel eclesiocentric, Biserica, ca trup tainic al lui Hristos care îi cuprinde pe toți creștinii ca mădulare în parte, fiind laboratorul unde creștinul se umanizează prin iubirea față de Dumnezeu concretizată în iubirea semenului. Din aceste două principii, hristocentrismul și eclesiocentrismul, de fapt, principalele caracteristici specifice umanismului creștin<sup>68</sup>, se nasc «osteneala, dragostea și jertfirea vieții pentru alții», socotite de Pr. I.G. Coman drept pilonii umanismului patristic<sup>69</sup>.

### ***Perceperea și evoluția umanismului profesat de Sfântul Vasile cel Mare până la căderea Imperiului Bizantin***

*Omilia Către tineri, cum pot întrebuița cu folos literatura scriitorilor eleni* a Sfântului Vasile cel Mare a devenit, peste timp, un adevărat manifest al umaniștilor bizantini, autorul ei devenind un adevărat model și etalon pentru umaniștii bizantini. Dovadă în acest sens este mărturia lui

<sup>64</sup> *Ibidem*, p.181.

<sup>65</sup> D. Fecioru, *Introducere la Sfântul Vasile cel Mare, Scieri, I*, p. 29.

<sup>66</sup> Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântare funebră...*, p. 181.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>68</sup> Dr. Cristian Gagu, *Teologie și umanism...*, p. 248.

<sup>69</sup> I.G. Coman, *Valoarea literaturii patristice a primelor patru secole în cadrul culturii antice* în StTeol., II, XXIV, 1972, nr.1-2, p. 7.

Mihail Psellos (sec. XI) care, fiind acuzat de păgânism de patriarhul Ioan Xiphilinos, în scrisoarea de apărare adresată acestuia mărturisea că i-a «îndrăgit pe Platon și pe Crisip», «dar numai până la o anumită limită», atât cât se cuvine, și că unele dintre principiile lor le-a condamnat iar «pe altele le-am luat în sprijinul argumentelor noastre (creștine) și le-am îmbinat cu teologia, așa cum au făcut și Grigorie și Vasile, marile lumini ale Bisericii»<sup>70</sup>. Această referire a lui Psellos la Sfinții Grigorie Teologul și Vasile cel Mare este considerată de H. Hunger drept «un adevărat program de umanism creștin»<sup>71</sup> în Bizanț.

Mărturia lui Psellos este importantă pentru că afirmă atât existența unei tradiții în privința atitudinii creștinului față de cultura «din afară», cât și conștiința apartenenței la această tradiție și a necesității respectării ei. De-a lungul istoriei bizantine această tradiție a fost respectată, mai mult sau mai puțin formal, de oamenii de cultură, în caz contrar ei riscând să fie condamnați de Biserică. Ioan Italos în secolul al XI-lea și Georgios Gemistos Plethon în cel de-al XV-lea bunăoară, încălcând această tradiție și susținând autonomia filosofiei față de teologie, au fost condamnați de Biserică, iar scrierile lor arse. Cei doi nu reprezintă însă decât excepțiile, celebre de altfel, care confirmă regula. Figuri reprezentative ale mișcării umaniste bizantine, precum Leon Filozoful, patriarhul Fotie, mitropolitul Arethas al Cezareii, Mihail Psellos, patriarhul Grigorie din Cipru, Nikeforos Choumnos, Theodor Metochites, Nikeforos Gregoras, Visarion al Niceii sau Gheorghe (Ghenadie) Scholarul au înțeles să respecte fidelitatea față de învățătura de credință creștină în abordarea culturii «din afară». Alții au ales, în schimb, să ducă o dublă viață intelectuală, mărgininu-se la a mărturisi formal învățătura de credință a Bisericii, pe de o parte, și tratând teme teologice importante strict în termeni filosofici, fără nici o referire la doctrina creștină, pe de alta<sup>72</sup>.

Dincolo de această fidelitate formală ori sinceră, «impusă, autoimpusă sau liber consimțită a umaniștilor bizantini față de învățătura de credință a Bisericii», ea fiind una din caracteristicile importante ale mișcării umaniste bizantine<sup>73</sup>, anumite circumstanțe istorice au determinat evoluția umanismului bizantin, în mod deosebit în latura sa culturală. Astfel, desființarea universității păgâne din Atena (529) de către împăratul Iustinian (527-565), condamnarea lui Ioan Italos de către Biserică (1076-1077), considerată «un nou și serios obstacol în calea dezvoltării umanismului»<sup>74</sup> bizantin, și

<sup>70</sup> H. Hunger, *Umanismul ...*, p. 133; cf. Psellos, *Epistola 175*.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>72</sup> Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, Edition du Seuil, Paris, 1959, p. 143.

<sup>73</sup> Cristian Gagu, *Teologie și umanism...*, p. 231.

<sup>74</sup> Jean Meyendorff, *Initiation à la Théologie Byzantine*, Les Editions du Cerf, Paris, 1975, pp. 87-88.

cucerirea Constantinopolului de către cruciații latini (1204), deși nu au întrerupt total contactul societății culte bizantine cu cultura clasică, în mod cert l-au redus la o activitate ne semnificativă. Prin urmare, umaniștii care au contribuit la înflorirea mișcării umaniste bizantine în secolele IX-XI și XIII-XV, spre deosebire de Sfântul Vasile cel Mare, beneficiar direct al marilor capodopere ale literaturii antichității elene în timpul studiilor desfășurate la Cezareea, Constantinopol și Atena, au fost nevoiți mai întâi să cerceteze și să descopere manuscrisele cu scrierile autorilor profani greci și abia apoi să le copieze spre a le transmite mai departe<sup>75</sup>. Recuperarea moștenirii antichității elene și transmiterea ei mai departe a fost o preocupare de căpetenie a umaniștilor bizantini.

Lipsa manuscriselor și dispariția marilor profesori de filosofie ori retorică, cauzate de desființarea Universității din Atena, au făcut ca urmașii Sfântului Vasile cel Mare, mari iubitori de retorică și ei, să ajungă să imite vechea retorică și limba atică folosită de retori, o lucrare servilă a modelelor, încât *mimesis*-ul<sup>76</sup> a devenit o nouă caracteristică a umanismului bizantin de după epoca Părinților capadocieni. Dacă Sfântul Vasile cel Mare a avut forța de a converti înțelesul unor noțiuni ale filozofiei păgâne, precum ființă, ipostas, fire și persoană<sup>77</sup> într-unul nou, creștin, contribuind în mod fundamental la definirea dogmelor trinitară și hristologică, urmașii săi au fost lipsiți de suflul creator<sup>78</sup>, o altă caracteristică a umanismului bizantin, apărută în procesul de evoluție al acestuia.

De asemenea, în timp ce Sfântul Vasile cel Mare propunea studiul culturii «din afară» drept cale de «cultivare a sufletului», pentru umaniștii bizantini din epocile de înflorire a acestei mișcări scopul era dobândirea erudiției. Nu mai urmăreau, asemeni Sfinților Vasile și Grigorie, dobândirea virtuții, ci doar «bucuria de a studia»<sup>79</sup> și a descoperi noi cunoștințe.

### Concluzii

Între marile personalități ale spiritualității și culturii bizantine, Sfântul Vasile cel Mare este cel dintâi, și cred că și singurul umanist bizantin

<sup>75</sup> P. Lemerle, *Le premier humanisme...*, pp. 210-237; H. Hunger, *Umanismul bizantin...*, p. 131.

<sup>76</sup> P. Lemerle, *Le premier humanisme...*, p. 1; Hans-Georg Beck, *Theodor Metochites și moștenirea antichității clasice*, Literatura Bizanțului..., p. 200; A. Pertusi, *Cultura bizantină...*, p. 346.

<sup>77</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 38, Către fratele Grigorie, despre deosebirea dintre ființă și ipostas*, în *Scrieri*, III, pp. 177-185.

<sup>78</sup> A. Pertusi, *Cultura bizantină...*, p. 345; Hans-Georg Beck, *Theodor Metochites...*, p. 196.

<sup>79</sup> R. Guiland, *Les poésies inédites de Theodore Métochite*, în vol. «Études Byzantines», Presses Universitaires de France, Paris, 1959, poezia a XII-a, p. 199.

complet, care a concretizat de-a lungul vieții și activității sale, deopotrivă, atât latura culturală a umanismului creștin, prin împletirea cu înțelepciune și discernământ a teologiei și culturii «din afară» în folosul Bisericii și al ortodoxiei învățaturii de credință ortodoxă, cât și pe cea activă, socială. Umanismul creștin, sub unul din cele două aspecte ale sale, a fost ilustrat atât de predecesori, cât și de contemporani sau urmași ai săi, dar nici unul nu a reușit să le îngemăneze în așa măsură ca Sfântul Vasile. Erudiția și enciclopedismul, ori elocința, care l-au caracterizat pe Sfântul Vasile, le regăsim și la predecesorii săi din Școala alexandrină, Clement sau Origen, ori la Sfântul Grigorie Teologul, contemporanul său, sau la umaniștii bizantini care au dat strălucire culturii bizantine în secolele următoare. Asemenea și rugăciunea, asceza și contemplarea lui Dumnezeu în lumina divină necreată, ca mijloace și căi de umanizare a persoanei umane angajate pe calea îndumnezeirii, au fost experiate în egală măsură înainte și după Sfântul Vasile. Ceea ce l-a deosebit și a făcut din Sfântul Vasile tipul umanistului complet și modelul umanistului bizantin a fost implicarea sa socială pe care nu o mai întâlnim, la un asemenea nivel, la nici unul din predecesorii, contemporanii sau urmașii săi. Sf. Grigorie Teologul recunoștea fuga sa de implicare în viața activă, spunând «eu, ..., fug de sarcini în toate împrejurările și mai mult ca oricine»<sup>80</sup>.

Prin această implicare socială Sfântul Vasile a arătat, și continuă să arate, că umanizarea propriei persoane nu este deplină și chiar lipsită de finalitate și de sens, dacă nu se revarsă asupra aproapelui, pentru a-l umaniza și pe el. Singurii care s-au apropiat de modelul Sfântului Vasile cel Mare au fost Sfinții Grigorie Palama<sup>81</sup> și, în mod deosebit, Nicolae Cabasila<sup>82</sup>, în secolul al XIV-lea, dar nici n-au atins nivelul Sfântului Vasile, deoarece implicarea lor socială s-a limitat doar la o abordare teoretică, fără a îmbrățișa și latura activă.

Aceste aspecte, revelate în sumara noastră prezentare, au făcut, din Sf. Vasile cel Mare, modelul prin excelență al umanistului bizantin, chiar dacă o parte a succesorilor a încetat să mai respecte întru totul principiile stabilite de ierarhul capadocian în abordarea culturii «din afară».

Totodată, Sfântul Vasile este modelul spre care ar trebui să privim și noi, cei de astăzi, mai ales teologii, astfel încât pregătirea teologico-umanistă dobândită la diferitele nivele de pregătire teologică să fie calea de a ne umaniza pe noi înșine, și de a-i ajuta și pe cei de lângă noi să facă același lucru.

<sup>80</sup> Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântare funebră...*, p. 158.

<sup>81</sup> J. Meyendorff, *Introduction...*, p. 97 cf. *Scrisoare către atoniți*, cod. Coisl. 99, fol 173v.

<sup>82</sup> R. Guiland, *Le traité inédit «Sur L'usure» de Nicolas Cabasilas*, în vol. «Études Byzantines», p. 86, nota 1.

SAINT HIERARCH BASIL THE GREAT,  
THE MODEL OF THE BYZANTINE HUMANIST

The Byzantine Humanism has always been a disputed subject between the scientists, its approach and understanding being different according to the cultural society of those involved in it. Thus, for those from the western part of Europe the Byzantine Humanism represents both «the general tendency of paying more importance to the classical studies» when it is regarded from a strictly cultural point of view, and «the reconciliation of the ancient culture, of the scientific spirit and of the Greek rationalism with the dogma» when seen from the Christian perspective. According to all these perspectives, the beginnings of the Christian Humanism is set either in the apostolic period or in the X<sup>th</sup> or even in the XIV<sup>th</sup> century.

On the other side of the world, in the eastern Orthodoxy, the Byzantine Humanism is defined as being the wise sum of the Revelation data and of the profane science, Holy Fathers emphasizing the agreement between science and faith, and changing creatively the philosophic language through theology. Thus, the philosophic terms transformed, as «being», «nature», «person», «hyposthesis» being used to define clearly the dogmata, to describe and erminate them. The beginning of this phenomenon is tied to the name of the Holy Apostle and Evangelist Ioan and of the name of the Holy Apostle Pavel, being consequently par excellence Christian.

The wave initiated by Saint Apostle Ioan the Evangelist, who used from the stoics the philosophical term about logos in order to call the Son of God, was then followed by many Fathers and church Writers, like Justin the Merthyr and Philosopher, Atenagora, Clement the Alexandrine, Origen who developed a whole ecclesiastical tradition on the role and use of «the outside» culture for the education of the Christians and on the way of dealing with this.

In this ecclesiastical tradition, that he found out from his grandmother Macrina the Old, apprentice of Saint Grigorie Taumaturgul, Origen's disciple, Saint Basil the Great was part of. He rejoiced in different domains of the «outside» culture: rhetoric, grammar, philosophy, dialectic, astronomy, maths, geometry or medicine since childhood.

Thanks to the contact with the pagan culture, received during his studies period from youth, filtered then through the deep maturity of the clerical man, Saint Basil understood how to clarify both the importance and the way in which the Christian can and must use the pagan classical culture in order to cultivate his soul, taking into account the conditions when the Emperor Julian the Apostate banned the Christians through an imperial decree the access to the Greek culture.

The principles according to which the Christian must follow when dealing with the pagan culture and those of relating it to the Christian belief were exposed by Saint Basil the Great in the XXII-nd homily, *For the young, how they can use usefully the Greek writers' literature*, a referential work in order to understand the Byzantine humanism in its whole evolution, and more precisely the connection between the faith and the «outside» culture.

According to Saint Basil the Great the «outside» culture must guard theology, and studying the profane culture the Christian must always take into account the soul cultivation, thus understanding not to get the erudition but to get a moral, and more important is that the Christian must discern and must use only the knowledge and to imitate only the models from the pagan culture that could contribute to the cultivation of the soul and to the consolidation of the Christian faith. One of the examples is that of the bee that picks from the flowers only what is useful to produce honey. This is the example Saint Basil gave to the young Christians as a model to be followed when dealing with the «outside» culture.

Next to the cultural wing of the Christian humanism, Saint Basil took into account the active wing, the social one. The materialization of this aspect of the Christian humanism were *The Monastic Rules and the Filocaly*, under the aspect of the ecclesiastical life and *The Vasiliade*, the town of piety, under the aspect of the direct active implication in the social life of hid parishioners.

Although during the history of the Byzantine Empire the humanist principles settled by Saint Basil in written form, but also by his personal example, suffered some transformations or sense changes, caused by some acts that influenced decisively the cultural Byzantine life, as the abolition of the Pagan University from Athens (529) or the conviction of Ioan Italos by Church (1076-1077), the capadocian hierarch is still a model for the Byzantine humanists that followed him. Witness is the testimony of Mihail Psellos (X century) who showed how he blended the knowledge from «outside» with theology as Saint Basil the Great, the great lighting of the Church, did.

Materializing all his life and activity both the cultural wing of the Christian Humanism, blending with wisdom and judgement theology and the «outside» culture for the Church benefit and also for the Orthodoxy faith, and the active, social one, Saint Basil was the model of the Byzantine Humanism, being imperative necessary to become the model of the nowadays Christian Humanism as well.

Gabriel ROMAN

## ASPECTE RELIGIOASE ȘI POLITICE ÎN IMPERIUL ROMAN DE RĂSĂRIT ÎN VREMEA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Studiul de față încearcă să releve anumite aspecte ale vieții religioase și politice din Imperiul Roman de Răsărit, care au influențat viața personală a Sf. Vasile și activitatea sa publică în calitate de preot și ierarh.

Studiul este structurat pe două părți principale: în prima se prezintă situația generală a Bisericii în timpul împăratului Valens (364-378), insistându-se asupra politicii sale religioase, ca susținător al Bisericii omiene; în a doua parte se va insista asupra raporturilor dintre Sf. Vasile cel Mare și autoritățile statale – împăratul și membrii aparatului administrativ, mai cu seamă ai provinciei Capadocia. Se va vedea că au existat tensiuni puternice între Biserică și Stat.

### *Situația generală a Bisericii în timpul lui Valens*

Creștinismul și creștinii, de la apariția lor până în momentul în care Constantin cel Mare (306-337) le-a acordat libertatea de manifestare, au suferit multe persecuții din partea statului roman. În primele trei veacuri, situația de drept a Bisericii în Imperiul Roman a fost marcată nu doar de persecuții cu caracter local și general, ci și de politica statală fermă de negare a ei, ca existență juridică liberă.

Acest regim juridic sever s-a schimbat treptat în cursul secolului al IV-lea, grație politicii religioase a lui Constantin cel Mare și a succesorilor săi. Schimbarea atitudinii oficiale a imperiului față de creștini și Biserică a impus definitiv noua religie în lumea greco-romană.

Împăratul Iulian Apostatul (361-363) a încercat reînvierea religiei păgâne și neutralizarea influenței creștinismului. În ciuda măsurilor represive luate împotriva creștinilor, totuși el n-a putut să răstoarne noua realitate care se formase deja. Iovian (363-364), succesorul său, a abolit legile, aplicând principiul toleranței religioase. Împărații secolului al IV-lea, monarhi absoluți, au cârmuit lumea romană prin *consensus omnium gentium*, iar acesta putea fi menținut doar cu prețul compromisului<sup>1</sup>. Prin urmare, cârmuitorii care nu respectau principiul toleranței și al clemenței, nu numai că violau

---

<sup>1</sup> P. Brown, *Politics and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison Wis., 1992, pp. 3-34, 41-47.



codul egalității în drepturi al cetățenilor (*civilitas*), ci subminau chiar temelia propriei autorități<sup>2</sup>.

Astfel, Valentinian I (364-375) și Valens s-au conformat în general acestei linii de conduită, acceptând diversitatea religioasă a lumii romane<sup>3</sup> și încercând să mențină acel *statu quo ante Iulianus*, favorabil creștinismului<sup>4</sup>, fără însă a agresa păgânismul<sup>5</sup>. Există însă și diferențe majore între politica religioasă a lui Valentinian I și cea a lui Valens<sup>6</sup>, mai ales în ce privește atitudinea față de problema crizei ariene<sup>7</sup>.

După sinodul de la Niceea, arianismul, în forma sa cea mai radicală, a încetat să mai existe câțeva vreme. Dar în jurul anului 360 a fost oficializat sub forma doctrinei anomeeane a sirianului Aetius și mai ales Eunomiu din Capadocia<sup>8</sup>. În acea vreme, Biserica era scindată în patru partide sau facțiuni

<sup>2</sup> Idem, *Christianization and Religious Conflict*, «Cambridge Ancient History» (CAH), 2, vol. XIII: *The Late Empire, AD 337-425*, Cambridge, 1998, Eds. Averil Cameron, P. Garnsey, pp. 601-631, aici p. 614.

<sup>3</sup> G. Fowden, *Varieties of Religious Community*, «Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World» Eds. G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar, Cambridge Mass. & London, 2001, pp. 82-106, aici pp. 82-93.

<sup>4</sup> A. Demandt, *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284- 565 n. Chr.*, München, 1998, pp. 92-93; N. Lenski, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the 4th Century AD*, Berkeley & Los Angeles & London, 2002, pp. 211-263, disponibilă online, parțial, la [http://books.google.ro/books?id=uvXo39xOV8kC&dq=lenski,+failure+of+empire+pdf&printsec=frontcover&source=bn&hl=ro&ei=IgbVSZLSFJWGAbBk-T\\_Dg&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=4#PPA244,M1](http://books.google.ro/books?id=uvXo39xOV8kC&dq=lenski,+failure+of+empire+pdf&printsec=frontcover&source=bn&hl=ro&ei=IgbVSZLSFJWGAbBk-T_Dg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4#PPA244,M1).

<sup>5</sup> F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization, c. 370-529*, Leiden 1993, pp. 49-59; F.J. Wiebe, *Kaiser Valens und die heidnische Opposition*, Bonn, 1995, pp. 86-168.

<sup>6</sup> H. Leppin, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Gottingen, 1996, pp. 91-104.

<sup>7</sup> T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge Mass., 1993, pp. 140-151; R. Lim, *Christian Triumph and Controversy*, «Interpreting Late Antiquity. Essays on Postclassical World», eds. G.W. Bowersock, P. Borwn, O. Grabar, Cambridge Mass. & London, 2001, pp. 196-218, aici pp. 202-206; H. Chadwick, *East and West. The Making of a Rift in the Church from Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford, 2003, pp. 13-19; D.S. Potter, *The Roman Empire at Bay. AD 180-395*, London, 2004, pp. 443-525; L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy. An Approach to 4th Century Trinitarian Theology*, Oxford 2006, pp. 133-166.

<sup>8</sup> Acesta adăuga doctrinei ariene câteva noi silogisme. Mai întâi, spunea el, numele care i se atribuie cuiva îi denumeste substanța. Apoi, numele de «*agennetos*» (nenăscut) ar desemna substanța divină în ea însăși. Fiul era deci exclus din divinitate, din cauza nașterii Sale din Tatăl, trebuind să fie «*anomoios*» (ne-asemănător) cu Tatăl. Sfântul Vasile a întors cu ușurință silogismele eunomiene, reînnoind în același timp fidelitatea față de termenul niceean de «*homoousios*», pentru raportul dintre Tatăl și Fiul. Chiar dacă îl folosește destul de puțin, încrederea în acest termen și în credința niceeană este exprimată cu claritate. Vezi, mai pe larg, Ciprian Vidican, *Evanghelie și elenism în disputele ariene târzii – disputa Sf. Vasile cel Mare cu Eunomiu*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Teologie Ortodoxă*, 2006, nr. 2, pp. 169-189.

rivale<sup>9</sup>, care se opuneau violent una alteia: niceenii sau omousienii conduși de Atanasie al Alexandriei, adepți ai formulei Sinodului de la Niceea – «ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ/ *consubstantialis Patri*»; anomienii conduși de Aetius și Eunomiu, episcop de Cyzic, care propovăduiau un neoarianism radical<sup>10</sup>, conform căruia Hristos era subordonat și complet diferit (ἀνόμοιος) de Tatăl Ceresc; omiusienii (de la ὁμοιοῦσιος), o facțiune a compromisului, condusă de Macedonie din Constantinopol și Vasile din Ancira; omienii (de la ὁμοιος), conduși de Eudoxiu din Antiohia și Acacius din Cezareea și favorizați de împăratul Constantius II<sup>11</sup> care, în 359, sub influența episcopilor Ursacius din Singidunum și Valens din Mursa, a încercat să impună formula omiană subordinaționistă în sinoadele de la Rimini, pentru occidentali și Seleucia Isauriei, pentru Orient<sup>12</sup>. În sinodul deschis la Constantinopol la 1 ian. 360, crezul omian a fost proclamat în mod solemn, ceea ce însemna că, de acum înainte, trebuia socotit drept credința oficială a Imperiului.

Astfel, în anul 361, la moartea lui Constantius II, omeismul devenise hristologia «Bisericii imperiale», în pofida enclavelor omiusiene din vestul Asiei Mici, și a opoziției puternice a partidei niceene, condusă de Atanasie al Alexandriei<sup>13</sup>.

În timp ce în Occident împăratul Valentinian I a acordat o importanță aparte concordiei religioase, ca premisă a păcii sociale și, puțin înclinat să se amestece în dezbaterile teologice, s-a arătat și imparțial față de controversele doctrinare din sânul Bisericii, dimpotrivă, în Orient, fratele său Valens și-a atribuit, asemenea lui Constantius II, rolul de împărat teolog<sup>14</sup>, iar patronajul imperial a dus la inflamarea disputelor dintre creștine. Haosul produs de criza ariană este elocvent ilustrat de schisma din Antiohia unde, la începutul domniei lui Valens, existau cinci comunități creștine rivale

<sup>9</sup> H.-I. Marrou, *Biserica în antichitatea târzie*, București, 1999, pp. 45-55; Adrian Husar, *Stat și Biserică în Imperiul Roman târziu: Valentinian I, Valens și criza ariană*, Tyragetia, s.n., vol. I [XVI], nr. 1, 2007, pp. 115-120, aici p. 115; T.D. Barnes, *op. cit.*, pp. 34-120, 229-232; H. Chadwick, *Orthodoxy and heresy from the death of Constantine to the eve of the first council of Ephesus*, CAH, vol. XIII, pp. 561-600, aici pp. 575-578.

<sup>10</sup> L. Ayres, *op. cit.*, pp. 105-132.

<sup>11</sup> Ioan Rămureanu ș.a., *Istoria Bisericească Universală (IBU)*, Vol. I (1-1054), București, 1987, cap. „Frământări și sinoade ariene după Sinodul I ecumenic de la Niceea”, pp. 324-325.

<sup>12</sup> D.H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflict*, Oxford, 1995, pp. 11-37; H. Chadwick, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford, 2003, pp. 279-294.

<sup>13</sup> H.C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche. Beiträge zur historischen Theologie 73*, Tübingen, 1988, pp. 114-157, apud A. Husar, *op. cit.*, p. 116.

<sup>14</sup> G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme byzantin”*, Paris, 1996, pp. 141-168.

conduse de episcopii niceeni Paulin și Meletie, omianul Euzoios, anomeanul Teofil și episcopul vecin Apolinarie din Laodiceea<sup>15</sup>. Ca și Constantius II, Valens și-a asumat arianismul nuanțat al omienilor și, pentru a readuce, prin constrângere, concordia și armonia în Biserică, i-a persecutat pe anomienii, omiusionii și niceenii ortodocși.

După moartea lui Atanasie, Valens trimite armata ca sa-l impună pe episcopul omian Lucius în Alexandria și speră să asigure pacea cu forța, aplicând violența față de opozanți, după ce le-a oferit opțiunea unui acord în termeni imperiali<sup>16</sup>. În momentul în care Vasile cel Mare ajunge episcop la Cezareea (370), i se dă de înțeles că numai conformitatea cu doctrina omiană ar fi asigurat pacea și prosperitatea. Ceea ce nu a înțeles împăratul, mai ales având exemplul persecuțiilor din secolul al III-lea și de la începutul celui de-al IV-lea, este faptul că în materie de credință, aceasta nu poate fi dictată de forță.

Rezumând faptele istorice, apelăm la considerațiile principalelor surse ale vremii. Socrates, în mai multe rânduri, aprecia că Valens s-a dat unui război în toată regula împotriva ortodocșilor<sup>17</sup>, în timp ce Sozomen afirmă că s-ar putea crede că a revenit regimul persecuțiilor exercitate de păgâni<sup>18</sup>, cu două caracteristici principale: alegerea erorii «ariene» – crezul omian de la Rimini (359) și înverșunarea împăratului de a folosi toate mijloacele spre a-și constrânge supușii să îmbrățișeze acest credo.

Valens a primit botezul în 366 din mâinile arhiepiscopului omian Eudoxiu de Constantinopol. Se pare că îndemnul de a săvârși acest act l-a primit de la soția sa Domnica, ori a fost înfricoșat de moartea care ar putea surveni în cursul luptelor cu goții<sup>19</sup>. Eudoxiu a avut desigur un rol important în orientarea religioasă a împăratului<sup>20</sup>, dar influențele au venit și din alte părți.

De pildă, un consilier influent în materie eclesiastică a fost Valens, episcopul cetății Mursa (din Panonia). După ce împăratul l-a exilat pe Eunomiu pentru implicarea în revolta lui Procopius, l-a rechemat pentru că Valens de Mursa l-a convins de nevinovăție<sup>21</sup>. De vreme ce a anulat un ordin împotriva unui cleric, care a ajutat și a ațâțat un uzurpator, ne dăm seama de

<sup>15</sup> T.D. Barnes, *op. cit.*, pp. 156-158;

<sup>16</sup> Theodoret, *Hist. Eccl.* 4, 22.13-15

<sup>17</sup> Socrates, *Hist. Eccl.* IV, 2, 5; IV, 32, 1; IV, 35, 3

<sup>18</sup> Sozomen, *Hist. Eccl.* VI, 12, 16; Cf. H. Leppin, *Von Konstantin dem Grossen zu Theodosius II.: das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen, 1996, p. 97.

<sup>19</sup> Theodoret, *Hist. Eccl.* 4.12.1-4, cf. H. Leppin, *op. cit.*, pp. 96-97; N. Lenski, *op. cit.*, p. 244.

<sup>20</sup> Philostorgius, *Hist. Eccl.* 9, 3; Sozomen, *Hist. Eccl.* 6, 6-10; Soc. 4, 1,6; Theodoret, *Hist. Eccl.* 4, 12.4-13,1, 19,10.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 9,8

încrederea pe care împăratul o avea în episcopul omonim dintr-o cetate apropiată de orașul său natal. În plus, Valens de Mursa îl cunoștea cu siguranță pe sfătuitorul împăratului în treburile religioase, anume pe Eudoxius de Constantinopol, căci ambii au asistat probabil la sinoade la anii 340-50, luptând pentru crezul omian.

După cum lipsa de educație a lui Valens și necunoașterea limbii grecești l-au făcut să se bazeze pe un mic grup de birocrați profesioniști spre a le cere sfatul în chestiuni administrative<sup>22</sup>, tot așa se pare că a fost dispus să încredințeze treburile bisericești unui grupuleț de clerici omieni<sup>23</sup>. Grigorie Teologul, în al său Panegiric funebru al Sfântului Vasile», scris la scurt timp după moartea lui Valens, spune același lucru, că Valens a fost compromis de cei care l-au condus, precizând că împăratul a lucrat cu un anturaj de consilieri omieni<sup>24</sup>.

În gestionarea crizei ariene, Noel Lenski distinge trei faze<sup>25</sup>. Inițial, în anii 364-365, Valens – sfătuit de influenții episcopi omieni Valens din Mursa, Eudoxius din Constantinopol și Euzoios din Antiohia – a susținut poziția partidei omiene, majoritară în Orient, forțând impunerea crezului omian stabilit în 360 printr-o campanie de intimidări, de destituiri de episcopi omiusieni și anomieni, de exilări. În tentativa de a apăra biserica oficială omiană a statului, Valens a anulat sinodul omiusian de la Lampsac din 365<sup>26</sup>, a interzis sinodul niceean de la Tars din 366<sup>27</sup> și l-a exilat pe episcopul Atanasie, care se bucura de o uriașă popularitate la Alexandria<sup>28</sup>, ca și pe episcopii care beneficiaseră de amnistia lui Iulian. Frustrați, omiusienii s-au reunit în sinoade ca cele de la Smyrna, Pisidia, Isauria, Pamphylia și Lycia la sfârșitul anului 364, decidând trimiterea unei ambasade la Roma – pentru negocieri cu papa Liberius – și să solicite sprijinul lui Valentinian I<sup>29</sup>.

După reprimarea revoltei lui Procopius, asistăm la o perioadă de relaxare<sup>30</sup>, împăratul adoptând, în perioada 366-373, o poziție mai moderată în demersul de a încuraja – nu doar prin constrângere – unitatea religioasă a

<sup>22</sup> N. Lenski, *op. cit.*, pp. 65-66.

<sup>23</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 129*, în PSB, vol. 12, trad. de Pr. T. Bodogae, București, 1988, p. 312: «*Dar a venit cineva de la Curtea împărătească, făcând cunoscut că după prima campanie de prigoniri pornită de ocârmuitor (Valens, n.n.), de care s-au bucurat peste măsură cei care au pornit calomniile împotriva mea...*».

<sup>24</sup> Grigorie Teologul, *Elogiul Sf. Vasile*, trad. N. Donos, Huși, 1931, cp. 30, p. 150: «*era umilit de cei ce-l conduceau...*».

<sup>25</sup> N. Lenski, *op. cit.*, p. 243.

<sup>26</sup> Sozomen, *Hist. Eccl.* 6, 7, 9.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 4, 13, 3-4.

<sup>28</sup> T.D. Barnes, *op. cit.*, pp. 96-97, 167-168.

<sup>29</sup> Socrates, *Hist. Eccl.* 4, 12, 2-40; 5, 8, 7- 8; T.D. Barnes, *op. cit.*, pp. 161-162.

<sup>30</sup> N. Lenski, *op. cit.*, pp. 104-115.

Imperiului. În acest climat, omiuisienii reuniți în sinodul de la Tars, în primăvara anului 366, au reafirmat crezul de la Seleucia, iar episcopii omiuisieni din Cyzic și Eleusius au subscris la credința omiană<sup>31</sup>. Cel mai relevant exemplu al conduitei mai conciliante a lui Valens în perioada de mijloc a domniei sale îl reprezintă atitudinea față de Sfântul Vasile, un ortodox neînduplecat<sup>32</sup>. Cu prilejul sărbătorii Epifaniei (6 ian. 372), marele ierarh a dat dovadă de un curaj nebănuț în fața puterii imperiale<sup>33</sup>. În acest context, sunt de menționat cei câțiva generali niceeni ai lui Valens – Saturnin, Terentie, Traian și Victor – care au militat pentru credința lor<sup>34</sup>. Oricum, în această perioadă, la Cezareea, ca și la Constantinopol, Alexandria sau Antiohia, Valens s-a arătat mai interesat de unitatea religioasă decât de promovarea bisericii omiene.

În ultimii ani de domnie, Valens s-a confruntat cu intransigenta partidă neo-ortodoxă, având ca lideri pe Meletie al Antiohiei, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa. După moartea lui Atanasie al Alexandriei în 373, Valens a exercitat o presiune considerabilă, forțând unificarea Bisericii în jurul crezului omian. Încăpățânarea cu care și-a urmărit scopul i-a adus lui Valens reputația de feroce persecutor al ortodoxiei niceene.

La Alexandria au izbucnit tulburări grave, curând după moartea lui Atanasie (3 mai 373). Prefectul Egiptului, Aelius Palladius, a vrut să-l aresteze în palatul episcopal pe patriarhul niceean Petru, care a reușit să scape și să se refugieze la Roma<sup>35</sup>. Pentru a restabili ordinea, Valens a trimis un contingent militar care a ocupat Alexandria și l-a impus pe tronul episcopal pe omianul Lucius, din dispoziția căruia 3 000 de preoți și călugări niceeni au fost arestați<sup>36</sup>. Mulți niceeni din Egipt au fost exilați în orașul păgân Heliopolis, iar alții, între care 23 de călugări, trimiși în mine<sup>37</sup>.

În contextul persecuției inițiate în 373, Valens a ordonat (26 ian.) ca toți curialii care s-au retras în viața monastică să se reîntoarcă în serviciul civil<sup>38</sup>. În 375, în timpul crizei cauzate de dificultățile de recrutare a

<sup>31</sup> Socrates, *Hist. Eccl.* 4, 6, 1-7; N. Lenski, *op. cit.*, pp. 248-249.

<sup>32</sup> Socrates, *Hist. Eccl.* 4, 26, 16-24; Theodoret, *Hist. Eccl.* 4, 19, 1-16; H.C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer ..*, pp. 226-231; P. Rousseau, *Basil of Cezareea*, Berkeley, 1994, pp. 173-175.

<sup>33</sup> Socrates, *Hist. Eccl.* 6, 16, 7; N. Lenski, *op. cit.*, pp. 253-254.

<sup>34</sup> R. Tomlin, *Christianity and the Late Roman Army*, «Constantine. History, Historiography and Legend», eds. S. Lieu, D. Montserrat, London, 1998, pp. 21-51, aici pp. 36-39.

<sup>35</sup> Theodoret, *Hist. Eccl.*, 4, 21, 1-22; T.D. Barnes, *op. cit.*, pp. 180-182.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 4, 22, 35; Rufinus, *Hist. Eccl.* 11, 3.

<sup>37</sup> Rufinus, *Hist. Eccl.* 11, 6; C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore, 1996, pp. 258-277.

<sup>38</sup> F. Pergami, *La legislazione di Valentiniano e Valente*, Milano, 1993, pp. 133-134, apud A. Husar, *op. cit.*, p. 117.

soldaților<sup>39</sup>, împăratul a dispus înrolarea unor călugări din Egipt<sup>40</sup>. Violențele comise în Egipt în 373 au marcat un moment de cotitură în raporturile lui Valens cu Biserica. În sept. 373, Valens l-a exilat pe Barseus, episcopul niceean al Edessei, cu adepții săi<sup>41</sup>. A urmat Pelaghie, episcopul Laodiceei, exilat în Arabia<sup>42</sup>. Disidenții din orașele Beroea și Chalcis au suferit și ei în urma persecuției, în contextul masivelor expulzări care au avut loc de-a lungul frontierei Siriei<sup>43</sup>. În 374, episcopul Eusebiu de Samosata a fost exilat în Tracia<sup>44</sup>.

Dacă până în 373 Valens a uzat arareori de forța armată și doar pentru a menține pacea Bisericii – în conformitate cu deciziile sinodului de la Constantinopol din 360 – în anul morții lui Atanasie tabloul s-a modificat substanțial. Începând din 373, Valens a devenit intransigent și inflexibil în raporturile cu non-omienii, supunându-i unui tratament violent, persecuțiile atingând momentul de apogeu în 375-376. Agravarea persecuției, cel puțin la Antiohia, a urmat morții lui Valentinian († 375):

«În acest timp – după moartea lui Valentinian – Valens care trăia la Antiohia Siriei se întări încă și mai mult în ura sa împotriva celor care aveau o opinie diferită cu privire la lucrurile divine; el îi oprima cu duritate și îi persecuta»<sup>45</sup>.

În contextul crizei militare din 375, provocată de deteriorarea raporturilor cu Persia și de revolta din Isauria, împăratul a recurs la forță ca la soluția ultimă, pentru a menține unitatea religioasă sub biserica omiană. După ce eforturile sale de a instala un episcop omian la Alexandria au degenerat într-un adevărat masacru, Valens s-a străduit să impună prin forță programul religios, nerealizând că loialitatea ecleziastică nu putea fi controlată de administrația centrală<sup>46</sup>.

Criza militară, care s-a agravat în 377, sub presiunea problemelor politico-militare cu goții<sup>47</sup>, l-a determinat pe Valens să pună capăt persecu-

<sup>39</sup> S. Giglio, *Il tardo impero d'occidente e il suo senato*, Napoli, 1990, pp. 87-90, apud A. Husar, *op. cit.*, p. 117.

<sup>40</sup> N. Lenski, *op. cit.*, p. 316.

<sup>41</sup> Theodoret, *Hist. Eccl.* 4, 16, 1-3.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 4, 13, 2-3.

<sup>43</sup> N. Lenski, *op. cit.*, p. 258.

<sup>44</sup> Theodoret, *Hist. Eccl.*, 4, 14, 1-7.

<sup>45</sup> Sozomen, *Hist. Eccl.* VI, 36, 6.

<sup>46</sup> N. McLynn, *Christian Controversy and Violence in the 4th Century*, Kodai 3, 1992, pp. 15-44; Andrea Sterk, *Renouncing the World yet Leading the Church. Monk-bishop in Late Antiquity*, Cambridge Mass. & London, 2004, pp. 13-34; P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Brandeis Univ. Press, 2001, pp. 45-73.

<sup>47</sup> Sozomen, *Hist. Eccl.*, VI, 37, 15-16.

țiilor, îmbrățișând atitudini mai moderate. Arianismul împăratului era condamnat nu din motive teologice invocate de cronicarii creștini, potrivit cărora goții au devenit pedeapsa trimisă de Dumnezeu asupra romanilor, ci din motive politice concrete: Fritigern, șeful got rival al lui Atanaric, îmbrățișase, din recunoștință, arianismul protectorului său Valens și trecuse la arianism cu o mare parte din poporul său, evanghelizat deja, în parte, de Ulfila sub Constantius. Această convertire la creștinism l-a făcut pe rivalul său Atanaric și mai ostil romanilor. Dar mai ales, comuniunea în arianism a lui Valens și Fritigern i-au inspirat împăratului o încredere imprudentă, care l-a împiedicat să ia măsurile recomandate de precauție. Prefera pe goții arieni trupelor romane<sup>48</sup>. Această orbire, inseparabilă de erezie, a dus la devastarea Traciei.

Moderația împăratului în materie religioasă, spre finalul domniei, a oferit niceenilor posibilitatea de a supraviețui<sup>49</sup>. După bătălia de la Ad Salices din 377, Valens a permis reîntoarcerea clericilor niceeni exilați<sup>50</sup>, înainte de a se angaja în campania gotică (primăvara anului 378). Episcopul Petru a revenit la Alexandria și l-a alungat pe Lucius înainte ca Valens să părăsească Antiohia, pentru a se îndrepta spre Tracia<sup>51</sup>. În scurt timp s-au reîntors și episcopii Meletie la Antiohia, Eusebiu la Samosata, Evloghie la Edessa. Așadar, în ultimul an al domniei sale, datorită agravării crizei militare, Valens a încetat persecuțiile, dându-și seama că intransigența față de niceeni ducea la destabilizarea Imperiului<sup>52</sup>.

Din nefericire pentru reputația lui Valens, brutalele sale atacuri asupra clerului non-omian au fost urmate, la scurt timp, de dezastrul de la Adrianopol. Destinul tragic al împăratului și sfârșitul său rușinos<sup>53</sup> au fost explicate printr-o binemeritată pedeapsă divină<sup>54</sup>. De altfel, încă din 376, numele lui Valens devenise sinonim cu erezia și violența religioasă, iar apoi triumful ortodoxiei niceene i-a «asigurat» împăratului o întunecată notorietate postumă, reputația de feroce persecutor al creștinilor.

Denunțarea manierei brutale în care Valens a gestionat criza ariană a început imediat după tragicul sfârșit al împăratului. Moartea sa în flăcări<sup>55</sup> a fost și urmarea refuzului de a asculta de apelul ultim al călugărului ortodox

<sup>48</sup> *Ibidem*, VI, 37, 25.

<sup>49</sup> N. Lenski, *op. cit.*, p. 261.

<sup>50</sup> Socrates, *Hist. Eccl.*, 4, 35, 2-3.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 4, 37, 1-3; A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle*, Roma, 1996, pp. 797-798.

<sup>52</sup> N. Lenski, *op. cit.*, p. 261

<sup>53</sup> Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, 31, 13, 17.

<sup>54</sup> Rufinus, *Hist. Eccl.*, 2, 13.

<sup>55</sup> Ammian Marcellin, *Res Gestae*, 31, 1, 2

Isaac<sup>56</sup> și de aceea a fost privită drept o pedeapsă divină pentru fărâdelegile, cruzimea și brutalitatea defunctului împărat.

Consecințele eșecului militar din 9 august 378 de la Adrianopol<sup>57</sup> au determinat, în mai puțin de trei ani, colapsul bisericii omiene și triumful partidei ortodoxe (niceene) în îndelungata controversă hristologică<sup>58</sup>. Paradoxal, persecuțiile și haosul politico-militar provocat de dezastrul de la Adrianopol au determinat solidarizarea Bisericii, până atunci divizată, în jurul așa-numitei «*Nicaena fides*». Involuntar, Valens a ajutat Biserica să devină mai întărită<sup>59</sup>.

Din păcate, Sfântul Vasile, ierarhul Cezareei, murind în 379, nu a apucat să se bucure de roadele străduințelor sale pentru unitate și pace în Biserică, roade care s-au arătat în Răsărit curând după moartea lui Valens, când Grațian a promulgat un edict, prin care era reiterată rechemarea tuturor celor exilați de unchiul său<sup>60</sup>. Apoi, sub influența episcopului de Mediolanum, Ambrozie, Grațian și-a cristalizat programul religios favorabil niceenilor, pas important spre triumful politic al acestora<sup>61</sup>. Și astfel, deloc surprinzător, la un an după dezastrul de la Adrianopol, în 379, Gratian a încredințat Imperiul de Răsărit – devastat de criza ariană – generalului niceean Flavius Theodosius, «*catholicae ecclesiae propagator*», de al cărui nume este legată accederea creștinismului la statutul de religie de stat în Imperiul Roman Târziu<sup>62</sup>. Criteriul care dovedea atașamentul sincer la dreapta credință ortodoxă era mărturisirea teologică reprezentată în Apus de papa Damasus, iar în Răsărit de episcopul Petru al Alexandriei, adică hotărârile Sinodului I Ecumenic de la Niceea<sup>63</sup>.

### *Tensiuni între Biserică și Stat, reflectate în viața și corespondența Sfântului Vasile*

După cum s-a văzut, omienii reprezentau biserica dominantă în Răsărit când Valens a ajuns la tron, iar el s-a achitat de sarcina lăsată de

<sup>56</sup> Sozomen, *Hist. Eccl.*, VI, 40, 1

<sup>57</sup> Vezi Joe Zentner, *Adrianople: last great battle of Antiquity*, Military History, vol. 22, oct. 2005, pp. 54-61.

<sup>58</sup> H.-I. Marrou, *Biserica în antichitatea târzie*, pp. 58-59.

<sup>59</sup> R.M. Errington, *Church and State in the First Years of Theodosius I*. Chiron 27, 1997, pp. 21-72.

<sup>60</sup> Socrates, *Hist. Eccl.*, 5, 2, 1.

<sup>61</sup> D.H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflict*, Oxford, 1995, pp. 218-225.

<sup>62</sup> F. Millar, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II*, Berkeley & Los Angeles & London, 2006, pp. 130-148.

<sup>63</sup> H.-I. Marrou, *op. cit.*, pp. 59-60.



Constantius II de a apăra biserica oficială a statului<sup>64</sup>. În obstinația lui, avea însă de înfruntat pe unul dintre cele mai autoritare glasuri ale Bisericii creștine, Sf. Vasile cel Mare, a cărui slujire sacerdotală se suprapune perioadei de domnie a lui Valens.

Au rămas proverbiale modalitățile prin care s-a străduit împăratul<sup>65</sup> să îl compromită pe episcopul Cezareei, în favoarea arianismului, trimitându-i în acest sens pe Modestus, prefectul Orientului. Ne aminim de amenințările acestuia din urmă<sup>66</sup>, dar și de fermitatea Sfântul Vasile, care era dispus să accepte confiscarea averilor sale, exilul, temnița și moartea, netemându-se de nimic din acestea. Sau de ezitarea împăratului care semnează, apoi retrac-tează un ordin de exil<sup>67</sup>. Aceste fapte ilustrează un climat tensionat, în care episcopul lucra la edificarea Bisericii Capadociei. Ele atestă și prestigiul de care se bucura acesta<sup>68</sup>, dar pe care puterea civilă încerca să-l utilizeze în favoarea ei. Vom scruta, în cele ce urmează, și corespondența sfântului, deși

---

<sup>64</sup> Guy Sabbah, *Sozomène et la politique religieuse des Valentiniens*, «L'Histoire de l'Eglise des premiers siècles», sous la direction de Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval, Preface de Michel Quesnel, 2001, pp. 293-314, aici p. 299

<sup>65</sup> Grigorie Teologul, *Elogiul Sf. Vasile*, cap. 44, pp. 162-163: «A venit la noi iarăș împăratul cel care se răsboia împotriva lui Hristos, siluitorul credinții, ..., I se părea lucru nedemn și urât ca el, celce domnea peste atâtea popoare, după ce dobândise mare glorie, ..., la urmă să se lase biruit de un singur om și de o singură cetate, încât să se facă de răs, nu numai în fața patronilor ereziei, de care se lăsa condus, dar chiar și-n fața tuturor muritorilor»; cap. 46, p. 164: «Exiluri, surghiuniri, confiscări și tot felul de curse, făcise sau ascunse. Momeala, unde se putea, siluirea, unde nu mergea cu convingerea, ..., preoții erau arși cu tot cu corabie în mijlocul mării. Generalii lipsiși de pietate nu se interesau să'nvingă pe perși, să supună pe sciți sau să pună pe fugă alte seminții barbare, ci duceau război împotriva bisericii, jucau prin altare, amestecau sângele oamenilor și al victimelor cu jertfa cea fără de sânge, violau pe fecioare, ..., aceasta-i descrierea primelor lui crime; numai pomenirea lor stoarce și acum lacrimi multora».

<sup>66</sup> *Ibidem*, cap. 48, p. 166: «Voi sunteți demnitari și încă iluștri, nu tăgăduiesc – răspunde Vasile – dar nu sunteți vrednici de o cinste mai mare decât ceea ce se cuvine lui Dumnezeu». În cap. 49, p. 167, la amenințarea lui Modestus cu «confiscarea averilor, surghiunul, tortura și chiar moartea», Vasile răspunde: «Apoi de confiscarea averilor n-are a se teme cel ce nu posedă nimic, afară de cazul când ai în vedere aceste cârpe de lână și câteva cărți, singura mea avere. De exil nu-mi pasă întrucât nu-s legat de o anumită localitate, ..., al lui Dumnezeu este tot pământul, pe care eu nu sunt decât un călător în trecere. Apoi, la ce chinuri pot fi supus eu, care aproape că n-am trup, afară de cazul când te gândești să mă dobori dintr-o singură lovitură, ..., Cât despre moarte, ea este pentru mine o binefacere, căci m-ar duce mai curând la Dumnezeu, prin care trăiesc și căruia-I slujesc, pentru care sunt aproape mort și de care de mult doresc să mă apropiu».

<sup>67</sup> *Ibidem*, cap. 54.

<sup>68</sup> Atitudinea demnă a lui Vasile a atras admirația împăratului persecutor, cf. *Ibidem*, cap. 51, p. 168: «Împăratul a cedat și, fiind biruit de laudele aduse lui Vasile, ..., a poruncit să nu mai fie întrebuințată față de el violența, pentru că se va'ntâmpla ca și cu ferul, care chiar dacă-i muet în foc, tot fer rămâne, ci a schimbat amenințarea în admirație».

prudența epistolară a episcopului Cezareei nu ne lasă decât să bănuim gravitatea conflictului, ale cărui peripecii corespondența păstrată le ignoră.

În ep. 242, scrisă în 372, Sfântul Vasile se exprimă astfel: «Suntem în al 13-lea an de când s-a dezlănțuit contra noastră războiul eretic»<sup>69</sup>. Retrăim, în această constatare, suferința Bisericii din Capadocia, persecutată și martirizată. Realitatea crudă i-a fost binecunoscută autorului epistolei de pe vremea când era doar preot<sup>70</sup>, dar se străduia cu aceeași cutezanță să argumenteze crezul niceean.

În vara lui 365, Valens și armata sa au pornit din Constantinopol spre frontiera persană și de-a lungul drumului, au oprit în Cezareea Capadociei, prilej pentru noi trepidații ce au însoțit acest moment. Sosirea curții imperiale a lovit și pe episcopul locului, Eusebiu, ca și pe preotul Vasile. Anticipând confruntarea cu Valens, Vasile s-a retras spre locurile natale, deși Grigorie Teologul ne spune că acesta ar fi fost dornic să apere biserica locală împotriva împăratului, dar invidia pe reputația și influența lui, gata a se stârni în sufletul episcopului Eusebiu, a făcut ca dorința să nu se materializeze. Pentru a împiedica divizarea comunității din Cezareea, Vasile s-a retras în singurătată. Mai târziu, Grigorie l-a convins să se întoarcă<sup>71</sup> și astfel a devenit conducătorul efectiv al eparhiei pentru mai mulți ani, rămânând ascultător față de Eusebiu.

La scurt timp după alegerea lui Vasile la episcopat (în 370), mai precis în iarna anilor 371-72, Valens se hotărî să împartă Capadocia în două provincii: Capadocia I, având drept capitală Cezareea și Capadocia II, cu capitala la Tyana<sup>72</sup>. Episcopul Cezareei, alertat de concetățenii săi, rugă pe înalții funcționari – Martinianos, Aburgios, Sophronios – să intervină pe lângă împărat<sup>73</sup>. Situația e descrisă în ep. 74:

<sup>69</sup> Ep. 242, p. 501.

<sup>70</sup> Grigorie Teologul, în *Ibidem*, cap. 25, p. 145, afirmă: «Pe dânsul, bunătatea cea în multe chipuri a lui Dumnezeu și purtarea de grijă pentru neamul nostru, după ce l-a făcut cunoscut în diferite situații și l-a scos mereu în evidență, l-a pus în fruntea bisericii ca un sfeșnic luminos și strălucit; a fost înălțat adecă la treapta de preot...», apoi în cap. 26, p. 145: «Eu nu pot aproba desordinea și neorânduiala ce se observă la noi, chiar și când este vorba de ocuparea treptelor ierarhice, ..., tocmai ierarhia cea mai sfântă riscă să fie cea mai desconsiderată, pentru că treptele ierarhice se dobândesc la noi, nu ținând seama de virtute, ci de răutate, nu de cei mai vrednici, ci de cei care știu să se 'ndese, ..., Numai ierarhul apare deodată, fără să se fi trudit, avansează repede, într-o clipă este și sămănat și ajuns să rodească, cam cum spun poveștile despre uriași. Într-o clipă îi consacram sfinți și pretindem să fie înțelepți, niște persoane care nu și-au bătut de loc capul cu înțelepciunea, fără alt merit pentru dobândirea treptei, decât doar faptul că așa voiesc».

<sup>71</sup> *Ibidem*, cap. 31, pp. 150-151.

<sup>72</sup> Benoit Gaïn, *L'eglise de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Cesarée (330-379)*, Orientalia Christiana Analecta (OCA), nr. 225, Pontificium Institutum Orientale, Roma, 1985, p. 307.

<sup>73</sup> Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, Ep. 74, 75 și 76, p. 248 sq.

«Căci acele întruniri, cuvântări și discuții ale oamenilor celebri din agoraua noastră și tot ceea ce a făcut altă dată vestit orașul nostru, ne-au părăsit, ..., nu se mai aude azi decât un singur strigăt, acela al agenților de dări, precum și al celor biciuiți de ei. Porticele halelor redau acum și de-o parte și de alta ecoul lor lugubru, oftând parcă de tristețea vremurilor de azi. Gimnaziile închise și nopțile neiluminate nu ne îngăduie să ne mai gândim la altceva decât la frica de viață. Căci nu-i mic pericolul ca îndată după retragerea de pe străzi a dregătorilor, totul să se prăbușească, parcă ar fi un cutremur general ... unii au pornit-o la fugă, o parte din consilieri au preferat exilul pe viață decât să meargă la Podanda...»<sup>74</sup>.

Acestei situații i s-a adăugat un conflict de interese între episcopul Cezareei și Antim, episcopul de Tyana, datorită limitelor administrative și eclesiastice. Potrivit Sf. Grigorie Teologul<sup>75</sup>, Antim dorea să exercite și el autoritate de mitropolit asupra teritoriului noii circumscripții, în timp ce Vasile invoca vechile împărțiri stabilite de Părinți. Perceperea veniturilor sanctuarului Sfântului Orest, care reveniseră până atunci lui Vasile, a fost ocazia unor dovezi de forță între partizanii ambilor episcopi. Pentru a se opune aranjamentelor lui Antim, episcopul Cezareei prevăzu un număr mai mare de episcopi în dioceza sa, astfel încât numi pe prietenul său Grigorie pe scaunul de la Sasima, iar pe fratele său Grigorie pe cel de la Nyssa<sup>76</sup>. Acestea fură consecințele religioase ale deciziei lui Valens de a scinda în două Capadocia. Deși prima intenție a lui Valens se situa pe linia reformelor inaugurate de Dioclețian – de a reduce provinciile prea întinse, multiplicându-le numărul – și nu de a contraria un campion al ortodoxiei niceene, aceasta din urmă probabil nu a fost absentă din intențiile sale.

Nu este lipsit de interes a insista pe admirația pe care o stârnea împăratului caracterul puternic al episcopului de la Cezareea. Astfel Valens veni să-l întâlnească pe Vasile în timp ce acesta celebra Sfânta Liturghie, în ziua Epifaniei:

«Împăratul s-a simțit cuprins de un fel de sfială sau de frică, mintea a-nceput a-i fi învăluită ca un fel de ceață și a i se învărti pământul înaintea ochilor... Iar când a trebuit să aducă la sfânta masă darurile, pe care anume le pregătise, și nu putea, după obicei, să le trimită prin altcineva, întrucât nu era sigur dacă vor fi primite, atunci deodată i s-a trădat suferința»<sup>77</sup>,

iar apoi:

«...ce frumos a vorbit Vasile împăratului și cu câtă înțelepciune, când acesta, altădată, a venit iar la biserica noastră și a pășit dincolo de

<sup>74</sup> *Idem*, Ep. 74, III, p. 248.

<sup>75</sup> Grigorie Teologul, *op. cit.*, cp. 58.

<sup>76</sup> *Ibidem*, cap. 59.

<sup>77</sup> *Ibidem*, cap. 52, p. 169.

catapiteasmă, pentru o întrevvedere și o convorbire, pe care de multă vreme o dorea»<sup>78</sup>.

Cât privește pe episcopul Cezareei, nu putem caracteriza prin câteva calificative atitudinea față de autoritatea politică. E adevărat că ea a variat de la elogii și flatări la mustrarea cea mai severă, neuitând să fie subtil și prudent și să reamintească exigențele indiscutabile ale Evangheliei. Din păcate, nu există nici o scrisoare autentică a Sfântului Vasile adresată împăratului. Doar epistola 213 face aluzie la proiectul unei delegații a episcopilor de Mesopotamia pe lângă împărat.

Episcopul de Cezareea nu se îmbăta însă de puterea sa reală, pe care o avea în provincia Capadocia. El asigură că «m-am străduit cu toată râvnă să dau ascultare, cel puțin în parte, ordinului împăratului»<sup>79</sup>, iar într-o scrisoare, care începe cu cuvintele: «Mare ne e bucuria înaintea lui Dumnezeu și a împăraților, care ne poartă de grijă...», îl caracterizează pe Valens ca fiind «evlaviosul nostru împărat»<sup>80</sup>. Niciodată nu-l acuză pe Valens de erezie, în ciuda aderării sale la arianism, niciodată nu se gândește să-i conteste autoritatea. Mai mult, rugăciunea din cadrul Liturghiei sale, de la cântarea axionului, are următorul conținut:

«Pomenește, Doamne, pe cârmuitorii pe care i-ai îndreptățit să stăpânească pe pământ; încununează-i pe dânșii cu arma adevărului, cu arma bunăvoinței; veghează asupra capului lor în ziua de război, întărește brațul lor, înalță dreapta lor, întărește stăpânirea lor, supune-le lor toate neamurile străine care voiesc războie; dăruiește lor adâncă și statornică pace; pune în inimile lor gânduri bune pentru Biserica Ta și pentru tot poporul Tău, ca întru liniștea lor viață pașnică și netulburată să viețuim, întru toată cucernicia și curăția. Pomenește, Doamne, toată cârmuirea și pe frații noștri cei din dregătorii și toată oastea»<sup>81</sup>.

Înțelegem că episcopul Cezareei acceptă idea că guvernanții, indiferent de atitudinea lor față de Biserică, sunt rânduiți de Dumnezeu, iar credincioșii au datoria de a se ruga lui Dumnezeu pentru ei, ca să le dea gânduri bune pentru Biserică<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> *Ibidem*, cap. 53, pp. 169-170

<sup>79</sup> Sf. Vasile cel Mare, Ep. 99, p. 277.

<sup>80</sup> *Idem*, Ep. 225, p. 470.

<sup>81</sup> Vasile cel Mare, *Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie*, București, 1995, p. 206. Vezi și Ciprian Ioan Streza, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Istorie. Text. Analiză comparată. Comentariu liturgic*, Editura Andreiana, Sibiu, 2006.

<sup>82</sup> Pr. Ion Vicovan, *Raporturile Sf. Vasile cel Mare cu autoritatea imperială*, în *Teologie și Viață*, 1996, nr. 1-6, pp. 75-93, aici p. 83.

Totuși memoria istorică a perioadei de persecuție<sup>83</sup>, pe care a traversat-o Sfântul Vasile, a rămas vie prin scrisorile sale. Descriind puterea cu care se răspândea erezia, episcopul capadocian o compara cu un incendiu sau cu o furtună:

«Acum ne temem să nu se întindă și mai mult această nenorocire, cum se întinde pârjolul focului prin materia inflamabilă, care, după ce a mistuit în vecini, se aruncă și mai departe»<sup>84</sup>.

«Căci într-adevăr sunteți singurii din câți cunosc sau dintre foarte puținii care, în mijlocul unei astfel de furtuni și al unui astfel de uragan ați dus viață liniștită tocmai datorită direcției sănătoase date de acest înțelept cârmaci»<sup>85</sup>.

Sfântul Vasile era stânca ce se împotriva vânturilor ereziei, în timpul acestei furtuni. În fața dezlănțuirii lui Valens, episcopul Cezareei și-a asumat rolul pe care-l avusese Sf. Atanasie cel Mare în timpul persecuției lui Constanțiu. În Răsărit, provincia Capadocia, cu centrul la Cezareea, a rămas ca o oază de Ortodoxie într-un deșert al arianismului. Valens dorea să-l constrângă pe Vasile să semneze mărturisirile ariene, de aceea în iarna 371-372 se găsea în Cezareea. Dar, după eșecul prefectului pretoriului, Modest, a urmat cel al împăratului însuși, în fața prestaței episcopului capadocian, care era imposibil de înduplecat<sup>86</sup>.

Circumstanțele l-au silit pe Valens să-l lase pe episcopul Cezareei în scaun, după cum îl lăsase și pe Sfântul Atanasie. Meletie al Antiohiei însă a fost scos din scaun pentru a treia oară, mulți episcopi egipteni au fost exilați în Siria, iar alții din Asia Mică și-au pierdut tronurile, pe care în continuare le-au ocupat cei de orientare ariană<sup>87</sup>. În ce-l privește pe Sfântul Vasile, Valens, neputând să-i schimbe orientarea sau să-l exileze, s-a străduit prin toate mijloacele să-i micșoreze influența și să-i îngreueze acțiunile. Astfel, după ce a împărțit Capadocia în două provincii, a trimis în Cezareea ca nou vicar<sup>88</sup>, în persoana lui Demostene, ostil episcopului și prieten al arienilor, pe care i-a și ajutat cu autoritatea lui în prigoana împotriva ortodocșilor<sup>89</sup>.

<sup>83</sup> Despre duritatea persecuțiilor de la începutul domniei lui Valens, în încercarea sa de a impune arianismul, este ilustrativ supliciuul celor 80 de creștini, episcopi și laici, care se opuseră impunerii lui Demofil, un foarte cunoscut arian, pe tronul Constantinopolului; i-a urcat la bordul unei corăbii, căreia apoi i-a dat foc în largul mării, cf. Socrates, *Hist. Eccl.* IV, 16.

<sup>84</sup> Vasile cel Mare, Epistola 243, în PSB 12, p. 504.

<sup>85</sup> *Idem*, Epistola 28, în PSB 12, p. 166.

<sup>86</sup> T. Bodogae, *Corespondența*, p. 268.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>88</sup> Vasile cel Mare, Epistolele 225, și 237 în PSB 12, pp. 466-467, 493.

<sup>89</sup> O descriere a acțiunilor lui Demostene, acest nou vicar, găsim în epistola 237, în PSB 12, p. 493, trimisă de Sfântul Vasile prietenului său Eusebiu de Samosata: «Ne-a sosit un

În fața asaltului eretic, Biserica se găsea într-o situație critică, cum o caracterizează însuși Sfântul Vasile<sup>90</sup>, toate provinciile fiind molipsite de erzie. În 371/72, el îi scria lui Atanasie al Alexandriei:

«Întreaga Biserică e dezmembrată, lucru care de altfel nici înțelepciunii tale nu-i necunoscut. Tu vezi în toate chipurile, ca de sus dintr-un turn de veghe, cu mintea ta pătrunzătoare, ceea ce se întâmplă în fiecare loc, ca și cum în același spațiu ar pluti mai multe corăbii purtate și izbite de puterea vânturilor, una împotriva celeilalte, așa încât naufragiul este iminent, atât din pricini exterioare, datorită vânturilor care agită cu putere marea, cât și din tulburarea care cuprinde pe navigatorii care se întâlnesc și se ciocnesc unul de altul»<sup>91</sup>.

De multe ori erau mai puțin periculoși cei ce mărturiseau deschis că sunt arieni decât unii frați mincinoși, care acționau în interiorul turmei:

«Eu cred că-i mai de temut războiul ce ni-l fac cei din neamul nostru, pentru că de dușmanii declarați e ușor să te păzești, în schimb suntem expuși inevitabil la tot felul de neplăceri din partea celor care trăiesc printre noi. Tocmai dintr-o astfel de pricină au pornit și relele care au dat peste voi»<sup>92</sup>,

după cum se exprima Sfântul Vasile despre unii monahi care aveau necazuri din partea arienilor. Sf. Grigorie Teologul ne informează despre scindarea apărută între episcopi cu prilejul alegerii lui Vasile în scaunul de episcop al Cezareei<sup>93</sup>. De asemenea, din epistolele sale aflăm despre problemele care au

---

vicar nou. Aceasta e prima și cea mai rea dintre noutăți. Omul are sentimente eretice, nu știu, (dar cred că e ignorant în ale credinței și n-are nici cel mai mic interes și nici cea mai modestă pricepere în problemele noastre, căci îl văd ocupându-se zi și noapte de alte lucruri în sufletul și în trupul său), în orice caz e prietenul ereticilor, cărora le arată atâta înțelegere pe câtă ură ne arată nouă. A convocat un sinod de nelegiuți în Galatia, în mijlocul iernii, și a alungat pe Ipsis ca să pună în loc pe Ecdicios. A ordonat ca fratele meu să fie ridicat de un agent necunoscut, pe motiv că e acuzat; apoi, după ce și-a făcut de lucru un timp și cu treburi de-ale armatei, s-a întors din nou spumegând a mânie și ucidere, și a strâns, la casa sfatului, pe toți clericicii Bisericii din Cezareea. A șezut apoi mai multe zile la Sebastia ca să claseze pe oameni; a chemat pe unii din senatorii cei cu care stăteam și eu în comuniune și i-a condamnat la servicii publice, în timp ce pe aderenții lui Eustație îi trata cu cele mai mari onoruri.

<sup>90</sup> Epistola 243, în PSB 12, p. 503: «O prigoană s-a abătut peste noi, preacinstiți frați, și dintre prigoane cea mai grea».

<sup>91</sup> Epistola 82, în PSB 12, p. 255.

<sup>92</sup> Epistola 257, în PSB 12, p. 525. Vezi și B. Gain, *op. cit.*, p. 383.

<sup>93</sup> Grigorie Teologul, *op. cit.*, cap. 37, pp. 156-157: «... a fost înalțat pe tronul episcopal. De altfel, nu fără trudă, nu fără invidia și opoziția episcopilor provinciei și a plevei orașului, care se asociase cu ei, ..., (Vasile) a'ndemnat să vină la ungerea lui bărbați plini de evlavie și de râvnă sfântă din regiunile învecinate, printre care, ..., și pe tatăl meu, cu care s-a

apărut în legătură cu succesiunea anumitor tronuri episcopale din Asia Mică în acei ani.

Această situație tensionată din Biserică și războiul împotriva ortodocșilor era privită de Sfântul Vasile ca fiind acțiunea unui «înger al satanei»<sup>94</sup>. Ereticii foloseau cele mai rușinoase mijloace pentru a-și atinge scopurile, încât ucideau chiar clerici ortodocși, care nu acceptau crezul lor. Epistola 248, către Amfilohie al Iconiului, pomenește de un oarecare Asclapie, care a fost bătut de arieni în așa măsură încât a murit din pricina rănilor, deoarece refuzase comuniunea cu ei<sup>95</sup>. Creștinii care mărturiseau în fața ereticilor erau considerați martiri autentici și socotiți la un loc cu aceia care suferiseră martiriul în timpul persecuțiilor din partea păgânilor. Sfântul Vasile regreta doar că victimele arienilor nu sunt cinstite ca martiri<sup>96</sup>, dar credea că pentru aceasta ei o să se bucure de o mai mare cinste în ceruri<sup>97</sup>.

Epistola 242 descrie o altă imagine a situației ortodocșilor în timpul prigoanei lui Valens. Mulți ortodocși rămăneau în credința lor, suportând toate greutățile aduse de aceasta:

«Iată pe scurt în ce constă nenorocirea: trebuind să-și părăsească locașurile de rugăciuni, mulțimile se adună prin locuri pustii. Privește de plâns: femei, bătrâni, copii și alți viețuitori, cu sănătatea șubredă, sunt puși să îndure sub cerul liber uraganul cumplit al ploilor, ninsorile, vânturile, înghețurile iernii sau arșița fierbinte a verii. Și toate acestea le suferă din pricină că nu vor să primească dospitura stricată a învățaturii lui Arie»<sup>98</sup>.

petrecut ceva minunat. Era reținut acasă nu numai de povara anilor, ci și slăbit de boală și aproape de a-și da ultima suflare și cu toate acestea, întărit de Duhul Sfânt, s-a încumetat să pornească la drum, ca să-l ajute cu votul său. Ca să povestim mai pe scurt, a fost pus în trăsură , ca și cum ar fi fost pus pe dric și la ntoarcere a venit întinerit, voinic, cu privirea în sus, înviorat de hirotonia și ungerea lui Vasile».

<sup>94</sup> Vasile cel Mare, Epistola 248, în PSB 12, p. 516.

<sup>95</sup> *Ibidem*, în PSB 12, p. 516: «Oricum dragostea ta nu s-a înșelat, când ai spus că acel Asclapios, deoarece nu a dorit să intre în comuniune cu Doic, bătut fiind de ei a murit din cauza rănilor, sau mai bine zis din pricina rănilor s-a mutat la viață». Datorită defensivei Sf Vasile, Capadocia nu a fost lovită așa de crunt de persecuția lui Valens precum alte regiuni precum Egiptul, Siria sau Asia Mică, cf. B. Gain, *op. cit.*, p. 378, nota 99.

<sup>96</sup> Epistola 243, în PSB 12, p. 503: «Și lucrul cel mai dureros este că nici cei prigoniiți nu primesc patimile cu certitudinea martiriului, nici poporul nu cunoaște pe acești luptători ca pe niște mucenici, deoarece prigonitorii s-au ascuns sub numele de creștini».

<sup>97</sup> Epistola 257, în PSB 12, pp. 525-526: «În schimb cei care ne prigonesc acum nu ne urăsc mai puțin decât aceia, iar ca să înșele mulțimea, se dau drept purtători ai numelui lui Hristos, pentru ca cei prigoniiți să nu aibă nici mângâierea că sunt mărturisitori, așa încât cei mulți și foarte simplii recunosc că ni se face o nedreptate, totuși ei nu socotesc martiraj moartea pentru adevăr. De aceea sunt convins că Dreptul Judecător ne pregătește mai mare răsplată nouă decât celor care sufereau atunci martiriul, ..., E firesc așadar ca în viața viitoare să fie rezervată o răsplată mult mai bogată muncilor îndurate pentru credință».

<sup>98</sup> Epistola 242, în PSB 12, p. 501. O altă imagine a situației este prezentată în Epistola 243, către episcopii din Italia și Galia.

Dar chiar și în această situație dificilă, pe care o considera drept pedeapsa lui Dumnezeu pentru păcatele creștinilor, Sfântul Vasile avea speranța că lucrurile se vor restabili<sup>99</sup>.

Zelul său pentru ortodoxie nu l-a împiedicat să aibă o atitudine binevoitoare față de autoritatea civilă, care se vedește în scrisorile adresate înalților demnitari, prefectilor pretoriului, precum Modestus<sup>100</sup> și Aburgios<sup>101</sup>. Nu au lipsit relațiile amiabile nici cu guvernatorii Capadociei, deși aceștia s-au succedat cu repeziciune: Candidianos (ep. 63), Terasios (ep. 77), Ilie (ep. 94), Maxim (ep. 98, 148, 149) și Antipatros (ep. 137, 186, 187). Cum guvernatorii erau mai mult absenți din Cezareea, episcopul s-a văzut obligat să le scrie sau să-i abordeze doar prin intermediul altor funcționari. De aceea episcopul a avut legături cu colaboratorii sau subordonații prefectilor sau ai guvernatorilor. Un inspector regional este destinatarul epistolei 144, epistola 198 pomenește de un ofițer și două scrisori (ep. 151 și 193) sunt adresate lui Eustatie și Meletie, medici ai curții.

În relațiile pe care le-a stabilit, Sfântul Vasile a știut să acționeze cu multă diplomatie. Exemplul cu Demostene o dovedește plenar. În epistola adresată lui Eusebiu de Samosata, el afirmă despre Demostene că «e prietenul ereticilor, cărora le arată cam atâta înțelegere pe câtă ură ne arată nouă»<sup>102</sup>. Iar scrisoarea 225, adresată personal lui Demostene, începe cu formularea:

«Mare ne e bucuria înaintea lui Dumnezeu și a împăraților, care ne poartă de grijă, ori de câte ori vedem că la acordarea unei întâietăți în conducerea treburilor obștești se ține seama, în primul rând, dacă respectiva persoană este creștină, iar în al doilea rând, dacă dispune și de anumite calități obștești».

Episcopul laudă creștinismul lui Demostene, constrâns de situație, după ce fratele său, Grigorie de Nyssa, fusese alungat de pe scaunul său și era de dorit să nu se mai pună gaz pe foc.

Și în corespondența cu Modestus, Sfântul Vasile simulează ezitarea de a se adresa unui personaj atât de bine plasat precum prefectul, scriind:

«Fie și numai faptul că scriu unui bărbat atât de însemnat, chiar atunci când nu e cazul unui prilej special, e un lucru care aduce o cinste în plus celor

<sup>99</sup> Vezi Epistola 264, în PSB 12, p. 546 și Epistola 247, în PSB 12, pp. 515-516.

<sup>100</sup> Acesta a fost prefect al pretoriului cel puțin din 18 septembrie 370 și se menținea încă în funcție la 2 noiembrie 377, iar Sfântul Vasile îi adresează scrisorile: 104, 110-111, 279-281.

<sup>101</sup> Prefect al pretoriului în anii 378-379 și îi sunt adresate epistolele: 33, 75, 147, 178, 196 și 304.

<sup>102</sup> Ep. 237, p. 497.



care înțeleg însemnătatea acestei îndrăzneli, pentru că legăturile cu oamenii care întrec cu totul pe cei obișnuiți, constituie cea mai mare distincție pentru cei care sunt vrednici de aceasta»<sup>103</sup>.

Și alți reprezentanți ai puterii civile se bucură de elogiile sfântului, precum magistrul Sofronie, a cărui onestitate și inteligență sunt laudate<sup>104</sup> și este numit garant al adevărului<sup>105</sup>, sau guvernatorul Ilie, căruia îi scrie: «mi-e rușine să par că aș scrie nu din prietenie curată, ci ca să mă folosesc de fiecare dată de o nevoie oarecare»<sup>106</sup>.

Flatarea sau elogiile adresate unora nu îl împiedică pe Sfântul Vasile să-și manifeste cu vehemență indignarea față de funcționarii necinstiți. Un exemplu este scrisoarea trimisă Sf. Atanasie în care denunță pe guvernatorul Libiei, brutal și desfrânat. Recomandă a nu se avea nimic în comun cu el, «nici foc, nici apă, nici adăpost»<sup>107</sup>. Mânia episcopului se revarsă și asupra tuturor exploatorilor Capadociei, cărora le amintește că se fac pasibili de mânia divină: «să nu ațâțe împotriva lor înșiși mânia dumnezeiască»<sup>108</sup>. Vicarul Demostene este tratat drept prieten al ereticilor, «spumegând a mânie și ucidere»<sup>109</sup>.

Cu multă vehemență, Sfântul Vasile combate pe calomnatorii săi. Dar nu din cauza rănirii amorului propriu, ci din teama repercusiunilor nefaste ale acestor acuzații ce s-ar putea abate asupra credincioșilor săi<sup>110</sup>.

Episcopul Cezareei se adresează funcționarilor creștini, promițându-le recompense divine celor ce iau aprarea săracilor sau oprimaților<sup>111</sup>. Alteori aceste sfaturi sunt însoțite de promisiuni de rugăciune: «...mulți să se roage pentru casa împărătească»<sup>112</sup>.

Episcopul nu întârzie să solicite și bunăvoința celor care nu sunt creștini. Fără ca el să menționeze că aceștia nu sunt creștini, ne dăm seama din tonul scrisorilor. Astfel, scrisoarea adresată guvernatorului Neocezareei<sup>113</sup> sau cea către guvernatorul Andronic<sup>114</sup> aparțin acestei corespondențe cu păgânii. Este interesant de remarcat că Sfântul Vasile evită predicile

<sup>103</sup> Ep. 104, p. 284.

<sup>104</sup> Ep. 32, p. 172.

<sup>105</sup> Ep. 96, p. 273.

<sup>106</sup> Ep. 84, p. 257.

<sup>107</sup> Ep. 61, p. 230.

<sup>108</sup> Ep. 85, p. 259.

<sup>109</sup> Ep. 237, p. 493.

<sup>110</sup> Ep. 99, III, p. 279.

<sup>111</sup> Ep. 35, 36 și 72.

<sup>112</sup> Ep. 104, p. 285.

<sup>113</sup> Ep. 63, pp. 231-232.

<sup>114</sup> Ep. 112, pp. 291-293.

moralizatoare sau declarațiile de propagandă. Ca om, se dovedește a avea o abilitate rar întâlnită: deseori intransigent, sever, auster, rebel față de orice acomodare cu imoralitatea, iar atunci când Evanghelia nu are de suferit, conciliant, afabil, rugător.

El nu ezită să bată la mai multe porți, să se adreseze celor mai înalți funcționari. Văduvei Iulita, necăjită de un debitor, episcopul capadocian îi prezintă propriile demersuri: «I-am scris din nou, certându-l, și i-am adus aminte de făgăduielile făcute»<sup>115</sup>.

Punându-se în serviciul tuturor, Sfântul Vasile a avut un rol important, ca apărător al claselor modeste și ca promotor al organizațiilor caritabile. A fost mediator între funcționarii statului și elitele locale, a căror influență era în scădere. A atenuat efectele foametei pentru poporul din Cezareea și a a adăpostit în așezămintele sale pe cei bolnavi sau străini. Având rolul de «defensor plebis», a pledat pentru cauza colectivității în fața reprezentanților fiscoșului, din ce în ce mai avizi. Grație originilor sale sociale, a vastității culturii sale, a capacității de adaptare în cazul interlocutoilor săi, a ascendentului său personal, Sfântul Vasile a putut veni în ajutorul celor care îi solicitau sprijinul, iar numărul lor era destul de mare. Ne-o spune chiar el, în scrisoarea adresată lui Aburgios, prefectul pretoriului:

«Știu că am prezentat de multe ori pe numeroși oameni vredniciei tale și că am făcut servicii importante celor asupriți în împrejurări din cele mai grele»<sup>116</sup>.

În toate cazurile, Sfântul Vasile nu s-a achitat formal de sarcina la care s-a angajat. De multe ori a fost nevoit să-și reînnoiască cererile. Astfel, trimite trei scrisori (107-109) pentru a asista o văduvă într-o dificultate legată de o moștenire, și alte trei (147-149) pentru a înlesni reabilitarea ex-guvernatorului Maxim, lovit de calomniile cărora le-a căzut victimă. Acestora se adaugă scrisori de apărare împotriva activităților unui fisc insașiabil, a celor slabi, a prietenilor, a membrilor clerului și a operelor caritabile, a locuitorilor sau regiunilor contra abuzurilor de tot felul.

### *Considerații finale*

Prin studierea corespondenței Sfântul Vasile, dar și a altor izvoare contemporane, am surprins câteva aspecte, de panoramă, ale politicii religioase din Imperiul Roman de Răsărit în timpul păstoririi acestuia, perioadă ce se suprapune domniei împăratului arian Valens. Deși predominant sunt

<sup>115</sup> Ep. 107, p. 287.

<sup>116</sup> Ep. 178, p. 308.

surprinse relațiile Bisericilor locale între ele, înțelegem că episcopul Cezareei nu avea în vedere decât coalizarea victimelor, pentru a face front comun în încercarea de a se opune infiltrării arianimului. Aceste relații erau expresia colegialității episcopale, mărturia unei coresponsabilități pastorale a Bisericilor, înrădăcinată în comuniunea liturgică. De cele mai multe ori, epistolele vasiliene sunt ilustrarea exercitării unei eclesiologii a comuniunii, de unde și frumusețea lor, ca și interesul cercetătorilor pentru studierea lor aprofundată.

Această unitate eclesială, închisă și apărută, a cărei extensie era dorită cu ardoare, a fost preocuparea majoră a Sfântului Vasile. Unitatea și pacea, amenințate de dificultățile de comunicație și insecuritatea generală, de luptele doctrinare și erezia încurajată de aparatul administrative al Imperiului, se doreau a fi refăcute și păstrate de către episcopul Cezareei. Geniul său de organizator a stabilit o rețea de horepiscopi dependenți de el și de comunități monahale, vetre ale vieții duhovnicești și liturgice, revitalizând actul liturgic, într-o vreme în care cărțile sau tiparul nu puteau completa formarea spirituală a credincioșilor săi. Acestora li se adaugă intransigența doctrinară și rigorismul, toate preocupările fiind modalități de a para erezia, ale cărei ravagii se făceau simțite din plin în Capadocia.

Zelul său pentru apărarea ortodoxiei nu l-a orbit să vadă partea bună a oponentilor săi. De dragul păcii și a posibilității de a se face folositor altora, a acționat cu multă diplomație și tact pastoral, fără însă a prejudicia terminologia ortodoxă sau a sacrifica adevărul.

Sfântul Vasile nu ar fi suportat să asiste la avansul eretic în eparhia pentru care s-a dedicat trup și suflet. Înțelegem câtă durere a resimțit în tot acest timp în care s-a străduit să combată flagelul ereziei, situația nepermițându-i să se preocupe de o pastorație pe termen lung – avem în vedere încreștinarea păgânilor din provincie – și deturnându-l de la sarcinile sale principale.

Totuși, la peste șaisprezece secole de la moartea sa, în ciuda zbu-ciumului în care a fost antrenată Biserica din Cezareea, opera Sfântului Vasile rămâne pe deplin actuală și o lecție de viață nemuritoare. Doctrina sa despre Duhul Sfânt a pregătit definiția Sinodului din 381, călugării se conformează regulilor sale de viață monahală, credincioșii se hrănesc din Liturgia al cărui nume îl poartă, iar lucrările sale rămân ca izvoare dintre cele mai autentice și mai reprezentative ale Răsăritului creștin.

## RELIGIOUS AND POLITICAL ASPECTS IN THE EASTERN ROMAN EMPIRE IN ST. BASIL'S TIME

The present paper tries to underline the main aspects of Basil the Great's thinking regarding the relation between Church and State. The starting point in our analysis is the religion at the half of 4th century and during the reign of Valens (364-378), when the status of the Nicaean Church was changed, this new situation bringing a lot of great disadvantages. Up to the reign of Valens, there were three major attitudes of the new emperor towards the Church, which we have tried, briefly, to emphasize. Nevertheless, these were attitudes that characterized a new persecution of the Orthodox Church.

The new strength of Christianity in the 4th century opened an alternative avenue to power through the bishops, who successfully challenged the authority of the emperor and his officials. The rise of powerful bishops also helped fractionalize the church and pulled emperors into ecclesiastical power struggles. Thus, the Homoians were the dominant church in the east when Valens attained the throne, and they gained their dominance at the expense of the nicenes. Valens was carrying on the task initiated by Constantius II of defending the official state church, he was also willing to entrust ecclesiastical affairs to a small though powerful group of Homoian clerics and he imposed Homoian Christianity in the east and deposed some of the most important orthodox bishops there. After the death of Athanasius in 373, Valens began to exert considerable force in order to achieve the illusory end of unifying the church around the Homoian creed. The violence Valens wreaked in Egypt constituted something of a turning point in his relationship with the church. Only at the end of his reign did Valens turn to the scorching persecutions that have left him with the reputation of a religious persecutor.

In Capadocia, the so-called Byzantine symphony was not without thorns, especially in that sphere where the interests of the Emperor and of the Church collided: the field of ecclesiastical affairs, with its most important aspect, the harmony in the church, that Valens would like to introduce by force. Even the appointment of Basil the Great was an example of this kind. The bishop will be soon in conflict with the emperor, especially on doctrinal grounds. This is, in fact, the main criterion according to which Saint Basil analyses the relation between Church and State: the Orthodox doctrine. The State is now Christian, the society is, in fact, the Body of Christ, the citizens are members of this body. What are the responsibilities of the State? How should be a good emperor? What about the Church and its mission? Which one comes in the first place, the Church or the State? All these questions will receive an answer by reading the study.

Valens's name became synonymous with heresy and religious violence. Valens's disaster at Adrianople guaranteed the victory of the Nicene faction in the long-standing battle over the person of Christ. Without the destruction of the Arian emperor Valens and without the political and military chaos that it provoked, there probably would never have been this solidarity effect under emperor Theodosius I –

the solidification of a formerly divided church around the *Nicaena fides*. Thus, Valens helped the church become stronger.

### *Bibliografie*

#### IZVOARE:

- Ammianus Marcellinus, *Istorie romană*, Studiu introductiv, traducere, note și indice de Prof. David Popescu, Cluj-Napoca, 1982.
- Grigorie Teologul, Sfântul, *Elogiul Sf. Vasile*, trad. N. Donos, Huși, 1931.
- Philostorge, *Historia ecclesiastica (Histoire ecclésiastique)*, ed. J. Bidez, Leipzig, 1913.
- Rufin, *Historia ecclesiastica (Histoire ecclésiastique)*, ed. Th. Mommsen, Leipzig, 1908.
- Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*, trad. rom. de mitrop. Iosif Gheorghian, București, 1899.
- Sozomen, *Istoria bisericească*, trad. rom. de mitrop. Iosif Gheorghian, București, 1897.
- Teodoret, Episcopul Cirului - *Scrieri (II). Istoria bisericească*, în col. PSB 44, trad. Pr. Vasile Sibiescu, EIMBOR, București, 1995.
- Vasile cel Mare, Sfântul, *Epistole*, în col. PSB, vol. 12, trad. de Pr. T. Bodogae, București, 1988.
- Idem, *Sfânta și Dumnezeuiasca Liturghie*, București, 1995.

#### LUCRĂRI:

- Ayres, L., *Nicaea and Its Legacy. An Approach to 4th Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2006.
- Barnes, T.D., *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge Mass., 1993.
- Brennecke, H.C., *Studien zur Geschichte der Homöer der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche. Beiträge zur historischen Theologie* 73, Tübingen, 1988.
- Brown, P., *Politics and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison Wis., 1992.
- Idem, *Christianization and Religious Conflict*, în (Eds. Averil Cameron, P. Garnsey) *Cambridge Ancient History* 2, vol. XIII: *The Late Empire, AD 337-425*, Cambridge, 1998, pp. 601-631.
- Idem, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Brandeis University Press, 2001.
- Chadwick, H., *Orthodoxy and heresy from the death of Constantine to the eve of the first council of Ephesus*, în (Eds. Averil Cameron, P. Garnsey)

- Cambridge Ancient History 2, vol. XIII: The Late Empire, AD 337-425, Cambridge, 1998, pp. 561-600.
- Idem, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford, 2003.
  - Idem, *East and West. The Making of a Rift in the Church from Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford, 2003.
  - Dagron, G., *Empereur et prêtre. Etude sur le «césaropapisme byzantin»*, Paris, 1996.
  - Demandt, A., *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284- 565 n. Chr.*, München, 1998.
  - Errington, R.M., *Church and State in the First Years of Theodosius I*. Chiron 27, 1997.
  - Gaïn, Benoit, *L'église de Cappadoce au IVE siècle d'après la correspondance de Basile de Cesarée (330-379)*, Orientalia Christiana Analecta N 225, Pontificium Institutum Orientale, Roma, 1985.
  - Haas, C., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore, 1996.
  - Husar, Adrian, *Stat și biserică în Imperiul Roman târziu: Valentinian I, Valens și criza ariană*, în "Tyragetia", s.n., vol. I [XVI], nr. 1, 2007, pp. 115-120.
  - Lenski, Noel, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the 4th Century AD*, Berkeley & Los Angeles & London, 2002.
  - Leppin, H., *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen, 1996.
  - Lim, R., *Christian Triumph and Controversy*, în (eds. G.W. Bowersock, P. Borwn, O. Grabar) "Interpreting Late Antiquity. Essays on Postclassical World", Cambridge Mass. & London, 2001, pp. 196-218.
  - Marrou, H.-I., *Biserica în antichitatea târzie*, București, 1999.
  - Martin, A., *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Egypte au IVE siècle*, Roma, 1996.
  - McLynn, N., *Christian Controversy and Violence in the 4th Century*, Kodai 3, 1992, pp. 15-44.
  - Millar, F., *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II*, Berkeley & Los Angeles & London, 2006.
  - Potter, D.S., *The Roman Empire at Bay. AD 180-395*, London, 2004.
  - Rămureanu, Pr. Ioan ș.a., *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, EIBMBOR, 1987.
  - Rousseau, P., *Basil of Cezareea*, Berkeley, 1994.
  - Sabbah, Guy, *Sozomène et la politique religieuse des Valentiniens*, în "L'Historiographie de l'Eglise des premiers siècles", sous la direction de

- Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval, Preface de Michel Quesnel, 2001, pp. 293-314.
- Sandwell, Isabella, Huskinson, Janet, *Culture and Society in Later Roman Antioch*, Oxford, 2003.
  - Sterk, Andrea, *Renouncing the World yet Leading the Church. Monkiship in Late Antiquity*, Cambridge, Mass. & London, 2004.
  - Streza, Ciprian Ioan, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Istorie. Text. Analiza comparată. Comentariu liturgic*, Editura Andreiana, Sibiu, 2006.
  - Tomlin, R., *Christianity and the Late Roman Army*, în (eds. S. Lieu, D. Montserrat) "Constantine. History, Historiography and Legend", London, 1998, pp. 21-51.
  - Trombley, F.R., *Hellenic Religion and Christianization, c. 370-529*, Leiden, 1993.
  - Vicovan, Pr. Ion, *Raporturile Sf Vasile cel Mare cu autoritatea imperială*, în „Teologie și Viață”, 1996, nr. 1-6, p. 75-93.
  - Vidican, Ciprian, *Evangelhie și elenism în disputele ariene târzii – disputa Sf. Vasile cel Mare cu Eunomiu*, în «Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Teologie Ortodoxă», 2006, nr. 2, pp. 169-189.
  - Wiebe, F.J., *Kaiser Valens und die heidnische Opposition*, Bonn, 1995.
  - Williams, D.H., *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflict*, Oxford, 1995.
  - Zentner, Joe, *Adrianople: last great battle of Antiquity*, în „Military History”, vol. 22, oct. 2005, pp. 54-61.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE (329-379)  
ȘI PAPA DAMASUS AL ROMEI (366-384).  
UN MOMENT DIN CADRUL RELAȚIILOR  
CREȘTINISMULUI RĂSĂRITEAN CU CEL APUSEAN

Sunt bine cunoscute strădaniile Sfântului Vasile cel Mare pentru menținerea păcii și unității bisericești și pentru readucerea în sânul Ortodoxiei a ereticilor arieni sau a schismaticilor din vremea sa. În acest sens, semnificative sunt eforturile sale de a aplana schisma meletiană, context în care se înscrie și relația marelui capadocian cu Roma.

Ce era schisma meletiană? Era o ruptură produsă în sânul Bisericii din Egipt, în timpul persecuțiilor de la începutul secolului al IV-lea. Izvoarele istorice diferă în prezentarea genezei și a desfășurării ei. Cert este că, în dorința sa de a aduce liniște în Biserică, episcopul Petru I (300-311) al Alexandriei a ușurat reprimirea în Biserică a celor căzuți (*lapsi*). Episcopul Meletie al Antiohiei, al doilea în cinste în Egipt, după episcopul Alexandriei, a protestat împreună cu alții împotriva indulgenței lui Petru.

În timpul domniei lui Galeriu (305-311) și a lui Maximin Daia (305-313) a reizbucnit persecuția împotriva creștinilor, iar Petru al Alexandriei împreună cu alți creștini au fost arestați ori s-au ascuns. În lipsa lui Petru, conducerea Bisericii Egiptene a fost asigurată de Meletie al Antiohiei (360-381)<sup>1</sup>, fără să știm dacă actul său se făcea în înțelegere cu Petru sau nu. Se știe că Meletie a luat unele măsuri și că a săvârșit hirotonii de episcopi pentru scaune ale căror titulari se găseau atunci arestați, dar despre care nu se mai știa nimic. Gestul lui Meletie a provocat însă tulburare și nemulțumire în Biserica Egiptului. Și, deși a fost și el arestat, Meletie și-a continuat acțiunea sa schismatică printre creștinii din minele de la Faeno (Arabia), învrăjbindu-i. Petru, împreună cu alți patru episcopi au murit ca martiri. Meletie însă, a fost eliberat și s-a dus la Alexandria și a organizat Biserica sa schismatică, numind-o *Biserica martirilor* și, la fel ca novațienii, meletienii se considerau Biserica adevărată, făcând mari greutăți Sfântului Atanasie cel Mare (†373) și ortodocșilor<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Despre Schisma antiohiană vezi: Benjamin Drewery, *Antiochien II*, Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. III, 1978, pp. 109-111; Carl Andresen & Adolf Martin Ritter, *Geschichte des Christentums I/1*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1993, pp. 78-80.

<sup>2</sup> Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg im Breisgau, 1994, pp. 169-173; Susanne Hammann, *Alte Kirche*, Bd. 3, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluy, 2003, pp. 84-85.



Sfântul Vasile cel Mare, care făcea parte din partida așa-numiților Tineri-Niceeni, s-a străduit neîncetat să împace partidele teologice aflate în conflict pe tema ereziei ariene, intrând în tratative atât cu episcopii orientali, cât și cu episcopii occidentali, în frunte cu episcopul Romei, Damasus I<sup>3</sup>. Pentru el era important ca unitatea Bisericii să fie păstrată de toți episcopii care trebuie, pentru aceasta, să fie în comuniune. De aceea, el face apel la mulțimea episcopilor cu care el se afla în comuniune prin credință și iubire. Tocmai mulțimea episcopilor cu care el se află în comuniune constituie pentru el criteriul credinței adevărate. Iar cei care nu se află în comuniune sunt eretici, despărțindu-se ei înșiși de comuniunea cu cei ce mențin credința cea adevărată. În scrisoarea nr. 204, Sfântul Vasile le amintește locuitorilor din Neocezarea tocmai:

«mulțimea (πλήθος) episcopilor din întreaga lume care, prin Harul Domnului, sunt uniți cu noi. Puteți întreba pe cei din Pisidia, din Lykaonia, din Isauria, din amândouă (provincii) ale Frigiei, pe toți episcopii din Armenia, care vă sunt vecini, pe cei din Macedonia, Ahaia, Illyric, Galia și Spania, pe toți cei din Italia, pe cei din Sicilia și Africa, pe cei ce constituie partea sănătoasă a Egiptului, pe toți ceilalți din Siria. Toți ne scriu nouă scrisori și primesc de la noi scrisori ca răspuns».

Din toate aceste scrisori

«puteți vedea că noi toți suntem uniți în convingere (σύμψυχοι) și că gândim la fel. De aceea, este valabil că: cel ce fuge de koinonia noastră, nu trebuie să vă faceți nici o iluzie de aceasta, el însuși se desparte de întreaga Biserică. Priviți în jurul vostru, fraților, și luați aminte cu cine sunteți în koinonia! Dacă pe a noastră nu o primiți, cine vă va mai recunoaște în viitor?»<sup>4</sup>

Se vede clar că, pentru Sfântul Vasile, scrisorile au o importanță deosebită, prin acestea menținându-se comuniunea, koinonia.

În ceea ce-i privește pe eretici, cu aceștia - zice Sfântul Vasile - nu trebuie păstrată koinonia. Pentru el, este clar că ereticii se află în afara Bisericii și că botezul lor nu este valid. În sprijinul afirmațiilor sale, Sfântul

<sup>3</sup> A. Franzen & R. Bäumer, *Istoria papilor*, București, 1996, p. 51; K.S.Frank, *Damasus I., Papst*, în: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. III, München und Zürich, 1986, col. 469-470.

<sup>4</sup> Sfântul Vasile cel Mare, Epistola 204, în vol: *Scrieri*. Partea a treia. Trad. de C. Cornițescu & T. Bodogae, PSB 12, Edit. Institutului biblic al BOR, București, 1988. p. 421 (în continuare vom folosi această ediție pentru citate); Wilhelm de Vries SJ, *Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus*, în vol. «Basilius, Heiliger der einen Kirche», Albert Rauch & Paul Imhof (Hrsg.), München, 1981, p. 30.

Vasile citează cuvintele Sfântului Ciprian al Cartaginei și ale mitropolitului Firmilian al Cezareei: «Cei ce s-au despărțit de Biserică n-au mai avut harul Sfântului Duh peste ei»<sup>5</sup>. Iar pentru păstrarea comuniunii este necesară păstrarea dreptei credințe. În acest context, Sfântul Vasile îi refuză koinonia sa lui Paulin, care era susținut de Roma și care era contra-episcopul lui Meletie al Antiohiei, cu următoarea argumentație:

«După mine, nu numai că n-aș consimți să cedez vreodată pentru că cineva a primit o epistolă de la oameni<sup>6</sup> și se mândrește pentru aceasta, numai pentru atâta eu nu mă voi retrage, ci chiar dacă ar veni această scrisoare din cer și dacă ea nu ar fi de acord cu învățătura cea adevărată a credinței, nici atunci eu n-aș putea primi pe un astfel de om în comuniunea (koinonia) cu sfinții»<sup>7</sup>.

Ceva mai târziu, în scrisoarea 263, din anul 377, adresată episcopilor din Apus, Sfântul Vasile îl va acuza pe Paulin chiar de erezie. Iată ce spune el:

«Cât despre Paulin, merită și el câteva reproșuri mai ales în legătură cu hirotonia lui, lucru pe care-l știți și voi. În orice caz, și pe mine mă supără faptul că înclină spre învățăturile lui Marcel<sup>8</sup>, întrucât primește în comuniune, fără control, pe aderenții lui. Căci știți, prea cinstiți frați, că învățătura lui Marcel e un fel de anulare a întregii noastre nădejdi, pentru că nici pe Fiul nu-L primește ca având ipostas propriu, ci susține că El S-a arătat doar pentru scurt timp în lume urmând să se reîntoarcă din nou la Cel din Care a ieșit, și nici pe Mângâietorul nu-L primește ca existând în chip special. De aceea, nimeni n-ar greși proclamând această erezie cu totul străină de creștinism, numind-o un fel de iudaism stricat. De aceea, stăruim ca și problema aceasta s-o luați în grija Voastră»<sup>9</sup>.

Dimpotrivă, Sfântul Vasile stă în legătură strânsă cu Meletie și-l recunoaște ca fiind singurul episcop legitim al Antiohiei, întrucât era convins că Meletie este fără de pată în credința sa. Iată ce-i scrie el Sfântului Atanasie:

<sup>5</sup> *Ep. 188*, PSB 12, p. 375.

<sup>6</sup> Este vorba despre scrisoarea primită din partea papei Damasus și pe care Paulin o aducea cu el la Antiohia, ca reprezentant al papei. Totodată, el cerea ca mărturisirea de credință cu care venea să fie semnată fără discuție de toți, ca semn al comuniunii cu el și cu papa, ceea ce Sfântul Vasile a refuzat din capul locului. Vezi: de Vries, *art. cit.*, p. 36.

<sup>7</sup> *Ep. 214*, p. 440. Paulin fusese hirotonit de episcopul Lucifer de Cagliari în anul 362, deci la 2 ani după Meletie, care se afla atunci în exil, însă a revenit la Antiohia.

<sup>8</sup> Marcel de Ancira fusese la început un mare susținător al crezului niceean, dar pe urmă a căzut în erezia sabeliană. Vezi: Andresen & Ritter, *op. cit.*, p. 80.

<sup>9</sup> *Ep. 263*, p. 545.

«În scrisoarea trecută<sup>10</sup> am crezut că-i suficient dacă spun Prea Sfinției Tale că toată acea parte din poporul Antiohiei, care a păstrat încă învățătura ortodoxă, trebuie să fie îndrumată la unire și înțelegere, urmând astfel ca toți cei care au fost până acum despărțiți să caute să se unească laolaltă și să recunoască de singur conducător pe prea iubitul nostru episcop Meletie, ..., am socotit necesar să subliniez că în întreg Răsăritul<sup>11</sup>, Meletie este persoana cea mai bine văzută, cu care mă aflu în comuniune și doresc în tot chipul să-l văd conducând treburile Bisericii lui Dumnezeu din Antiohia, pentru că este ireproșabil în credință, iar în conduita lui morală nimeni nu i se poate asemena. De aceea, putem spune că el este de fapt un fel de întâistătător al întregului trup al Bisericii, pe când celelalte grupări sunt doar niște mădulare rupte din acest trup»<sup>12</sup>.

Meletie a refuzat *koinonia* sa Sf. Atanasie cel Mare în anul 363, fără însă a cunoaște motivele acestui gest. Este posibil ca acesta să fi interpretat termenul *homoousios* mai departe decât Sfântul Atanasie și, de aceea, era neîncredător față de acesta<sup>13</sup>. La rândul său, Sfântul Atanasie s-a socotit, pe bună dreptate, jignit, fapt pentru care a trecut de partea lui Paulin, recunoscându-l pe acesta ca adevăratul episcop al Antiohiei. Și, cu toate intervențiile Sfântului Vasile pe lângă cei doi ierarhi, între Atanasie și Meletie nu se va ajunge niciodată la comuniune.

Pe de altă parte, Sfântul Vasile îi avertiza pe episcopii apuseni să nu intre în comuniune cu acei episcopi răsăriteni care aduc cu ei doar o formulă de credință care pare a fi ortodoxă dar, de fapt, sunt cel puțin bănuși de erezie<sup>14</sup>. Însă acolo unde este vorba doar de certuri, comuniunea nu trebuie întreruptă total, căci aici avem de-a face cu un fel de «schismă», iar schismaticii aparțin, sub un anumit fel, Bisericii. Așa și ruptura din Antiohia, i-a părut Sfântului Vasile la început că ar fi fost doar o schismă. Abia mai târziu îl va acuza pe Paulin de erezie, ceea ce reiese din scrisoarea 214, trimisă în anul 375 comitelui Terentius<sup>15</sup>.

Și, întrucât Paulin era susținut de Roma, se ridică și problema comuniunii cu această Biserică, precum și cu Sfântul Atanasie, care era în comuniune cu episcopul roman.

În această chestiune părerile cercetătorilor sunt împărțite. De pildă, David Amand de Mendieta OSB socotește că Sfântul Vasile nu se afla în comuniune nici cu Roma și nici cu Sfântul Atanasie, întrucât s-a declarat

<sup>10</sup> *Ep. 66*, pp. 234-236.

<sup>11</sup> Adică Asia Mică, Siria și Palestina.

<sup>12</sup> *Ep. 67*, pp. 236-237.

<sup>13</sup> de Vries, pp. 31-32.

<sup>14</sup> *Ep. 129*, p. 313.

<sup>15</sup> *Ep. 214*, pp. 439-442.

susținător al lui Meletie, contestându-l pe Paulin. Mendieta spune următoarele: «Oricum ar fi, rămâne faptul că Vasile, în ciuda puternicei sale dorințe (de unitate), a rămas în afara koinoniei Bisericii romane»<sup>16</sup>, concluzie la care a ajuns și Yves Courtonne în studiul său dedicat Sfântului Vasile<sup>17</sup>, dar contestată de către Wilhelm de Vries<sup>18</sup>. La rândul său, Eduard Schwartz consideră că Sfântul Vasile se afla în comuniune cu Sfântul Atanasie și că, prin urmare, și cu Roma<sup>19</sup>, iar Jean Gribomont afirmă că Sfântul Vasile era recunoscut în mod oficial de către Sfântul Atanasie<sup>20</sup>. Mai nou, Wilhelm de Vries se alătură celor de pe urmă, considerând că, în ciuda dificultăților pe care le-a avut cu Roma, Sfântul Vasile era în comuniune cu această biserică<sup>21</sup>.

În ceea ce privește raporturile sale cu papa Damasus, trebuie precizat, înainte de toate, că Sfântul Vasile se găsea în comuniune cu episcopii din Italia și Galia, ceea ce reiese clar din scrisoarea 204, trimisă în anul 375, și pe care am amintit-o mai sus<sup>22</sup>. Acești episcopi erau în comuniune cu Damasus și, prin urmare, și Sfântul Vasile era în comuniune cu el. Cu episcopul roman însă, Sfântul Vasile a avut probleme întrucât acesta hotărâse în mod autoritativ să-l susțină pe Paulin și cerea același lucru din partea tuturor. Numai că un astfel de demers nu era acceptat de Sfântul Vasile care avea o altă concepție despre autoritatea episcopală, el fiind de partea lui Meletie. Al doilea punct în care se deosebea de episcopul roman era pretenția acestuia ca toți, inclusiv răsăritenii, să subscrie mărturisirii de credință întocmite în Apus și adusă de Paulin la Antiohia, ceea ce Sfântul Vasile a refuzat din capul locului. Aceasta înseamnă că ideea unui primat papal era, pentru Vasile inacceptabilă, întrucât ierarhia era, pentru el, o comuniune a episcopilor egali între ei, uniți în aceeași credință și dragoste, capul acestei comuniuni fiind Iisus Hristos. Un cap văzut al Bisericii, așa cum pretindea Roma, era inacceptabil pentru răsăriteni.

Acest fapt nu-l împiedica însă pe Sfântul Vasile să ceară sprijin din partea episcopului roman în combaterea ereziilor. De aceea, el îi scrie

<sup>16</sup> David Amand de Mendieta, *Damase, Athanase, Pierre, Melece et Basile*, în: «L'Eglise et les Eglises», I, Chevetogne, 1954, pp. 274-275.

<sup>17</sup> Yves Courtonne, *Un témoin du IV<sup>e</sup> siècle oriental: Saint Basile et son temps, d'après sa correspondance*, Paris, 1973.

<sup>18</sup> de Vries, p. 33.

<sup>19</sup> Eduard Schwartz, *Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX*, în *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 35, 1936, pp. 1-23.

<sup>20</sup> Jean Gribomont, *Rome et l'Orient. Invitations et Reproches de S. Basile*. în: *Seminarium*, 27, 1975, pp. 336-354.

<sup>21</sup> de Vries, p. 45.

<sup>22</sup> *Ep. 204*, p. 421.

acestuia în anul 371<sup>23</sup>, făcându-i cunoscută starea de fapt a Bisericii răsăritene. Iată cuvintele sale:

«Prea Cinstite Părinte, aproape întreg Orientul (și prin Orient înțeleg ținuturile din Egipt până în Illyric), e bătuit de o puternică furtună din pricina ereziei semănată altădată de acel dușman al adevărului, care a fost Arie, dar care iarăși se ridică acum fără rușine din rădăcinile lui amare și produce niște roade catastrofale. De acum erezia a ajuns să domine, pentru că din aproape toate eparhiile reprezentanții de seamă ai dreptei credințe au fost alungați din Biserici prin denunțuri și amenințări, iar la putere au ajuns acum cei care terorizează conștiințele creștinilor de rând. Singura scăpare din aceste nenorociri o vedem în vizita binevoitoare a Prea Sfinției Tale. Totdeauna în trecut ne-a mângâiat dragostea Voastră deosebită și sufletele noastre s-au reconfortat pentru o vreme prin știrea plină de bucurie că ne veți vizita. Dar în clipa când am pierdut această speranță, nemaivând răbdare, am ajuns la ideea de a Vă cere, prin această scrisoare, să ne veniți în ajutor și să trimiteți încoace pe unii din cei care au aceleași vederi ca și noi, fie pentru ca să împace pe cei dezbinați, fie ca să readucă la împăcare Bisericile lui Dumnezeu, fie cel puțin pentru a identifica mai precis pe autorii tulburărilor, pentru ca pe viitor să știți și Voi cu cine e bine să stați în comuniune»<sup>24</sup>.

Mai departe, Sfântul Vasile amintește bunele relații existente între cele două scaune episcopale, insistând asupra necesității unui ajutor din partea Romei. Iată ce scrie el:

«Încolo, noi nu cerem absolut nimic nou, ci numai ceea ce era obișnuit și la fericirii iubitori de Dumnezeu de altădată, cât și la Voi. Căci știm din tradiție, informându-ne de la părinții pe care i-am întreat atât oral, cât și prin scrisoarea care se păstrează încă la noi, că Dionisie<sup>25</sup>, acest prea fericit episcop, ținea contact prin scrisori cu Biserica Cezareei, mângâia prin scrisori pe părinții noștri și trimitea oameni să răscumpere cu bani pe frații noștri ajunși în robie<sup>26</sup>. Or, acum împrejurările sunt și mai grele și mai întunecate, așa că ne cer o înțelegere și mai mare. În fond, noi nu deplângem distrugerea unor construcții pământești, ci căderea în robie a Bisericilor. Nu mai e vorba de o robie trupească, ci ceea ce vedem zilnic

<sup>23</sup> *Ep. 70*, pP. 240-241. Deși fără numele papei, din conținut se poate deduce clar destinatarul: papa Damasus.

<sup>24</sup> *Ep. 70*, p. 241.

<sup>25</sup> Dionisie, episcopul Romei între anii 259-268. Cf. Elisabeth Grünbeck, *Dionysios, Papst, Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), Dritter Band, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1995, col. 246.

<sup>26</sup> E vorba de pustiirile făcute de goți și de carpi; cf. Sozomen, *Istoria bisericească*, II, 6.

împlinindu-se de cei ce luptă pentru biruința ereziei e o adevărată robire a sufletelor. De aceea, dacă nu Vă veți ridica încă de acum să ne veniți în ajutor, în scurtă vreme nu veți mai afla pe nimeni cui să-i întindeți mâna, pentru că toți vor ajunge să fie dominați de eretici»<sup>27</sup>.

Episcopul Damasus, care încerca să fundamenteze primatul pe ideea petrină<sup>28</sup>, avea altceva de făcut. De fapt, vorbind despre atitudinea apusenilor, într-una din scrisorile sale trimise episcopului Eusebiu de Samsata, din anul 376, Sfântul Vasile arată că nu-i era străin comportamentul episcopului roman și, indirect, îi face și o caracterizare sumară, spunând:

«Mi-a venit în minte o vorbă de-a lui Diomede: *n-ar fi trebuit să te rogi de el, pentru că e un om arogant. Căci într-adevăr firile mândre se încarcă de obicei cu dispreț atunci când vrei să fii atent cu ei*<sup>29</sup>. Iar dacă mânia lui Dumnezeu ar mai persista, atunci ce ajutor ne-ar mai putea aduce fudulia Occidentului? Oamenii aceștia nu cunosc adevărul, nu au răbdare să-i lămurești, dar pentru oamenii bănuitori ei fac acum ceea ce făcuseră mai de demult pentru Marcel<sup>30</sup>, adică intraseră în luptă cu cei care se sileau să le explice adevărul și când colo tocmai prin aceștia au întărit erezia. În ce mă privește, aș fi vrut să se scrie personal corifeului lor, nu sub formă de scrisoare colectivă<sup>31</sup>. N-aș fi scris nimic despre problemele bisericesti, decât doar ceea ce ar fi fost nevoie, ca să-i facem să înțeleagă în câteva cuvinte că ei nu cunosc adevărul în legătură cu cele ce se petrec la noi, și că deci să nu se mai obosească venind să le cunoască; de aceea aș fi făcut în general observația că nu trebuie să se lege de oameni care au fost umiliți în încercări, dar nici să confunde demnitatea cu orgoliul, păcat care și numai acesta ajunge să creeze dușmănie contra lui Dumnezeu»<sup>32</sup>.

Cu toate acestea, întrucât scrisoarea sa a rămas fără urmări, în anul 372, Sfântul Vasile revine cu o altă scrisoare *Către Sfinții frați și părinți ai Apusului*, în care cere, din nou, sprijin creștinilor apuseni. Chiar dacă nu era adresată direct lui Damasus, se presupune că scrisoarea i-a fost înmănată acestuia<sup>33</sup>. Ea conține, în partea de început, o informație importantă cu

<sup>27</sup> Ep. 70, p. 241.

<sup>28</sup> Doctrina primatului papal a cunoscut o dezvoltare treptată, în timpul lui Damasus nefiind încă precis definită. Termenul de *papa* așa cum este aplicat el astăzi episcopului roman nu se întâlnește înainte de secolul al VI-lea; cf. Andresen & Ritter, *op. cit.*, p. 159.

<sup>29</sup> Homer, *Iliada*, I, 698.

<sup>30</sup> Marcel de Ancira.

<sup>31</sup> Avem aici explicația de ce Sfântul Vasile nu se adresează direct episcopului roman ci, în general, *Către Prea Sfinții frați și părinți ai Apusului*, ca în Ep. 90, PSB 12, p. 263.

<sup>32</sup> Ep. 239, pp. 496-497.

<sup>33</sup> PSB 12, p. 263, n. 1.

privire la relațiile dintre Sfântul Vasile și Sfântul Atanasie. Iată ce spune episcopul Cezareei:

«Bunul Dumnezeu, Care nu lasă niciodată supărările neînsoțite de mângâieri, ne-a făcut parte și nouă acum de o mare bucurie prin scrisorile pe care Prea Cinstitul Părinte Atanasie le-a primit de la dreptcredințoșia Voastră și pe care ni le-a transmis și nouă ca pe o mărturie a credinței celei sănătoase și ca pe o dovadă a nezdruccinatei uniri și simțiri care domnește la Voi, fapt care caracterizează pe păstorii care calcă pe urmele părinților și care păstoresc cu bună știință poporul lui Dumnezeu»<sup>34</sup>.

Din aceste rânduri se vede clar că între cei doi episcopi exista un schimb de scrisori, ceea ce înseamnă că ei se aflau în comuniune. Apoi, faptul că Sfântul Atanasie i-a trimis colegului său de la Cezareea scrisorile romane, înseamnă că îi considera și pe cei doi ca fiind în comuniune.

Mai departe, Sfântul Vasile face din nou o expunere a situației bisericești din Răsărit, arătând că

«aici toate s-au slăbănogit, prea cinstiți frați, și, în urma loviturilor neîncetate ale vrăjmașilor, Biserica stă să se scufunde ca o corabie izbită și dintr-o parte și din alta de valurile potrivnice ale mării»<sup>35</sup>.

Îi roagă apoi «să arătați și voi înțelegere față de dezbinările de la noi și să nu vă depărtați de noi pe motivul distanțării geografice dintre noi, ci, dimpotrivă, întrucât suntem uniți prin legătura Duhului, să ne primiți în armonia unui singur trup»<sup>36</sup>.

Tabloul făcut de Sfântul Vasile este de-a dreptul mișcător, dovedind din plin talentul său de condeier. Iată ce spune el:

«Suferințele noastre sunt cunoscute chiar dacă nu le înfățișăm acum, pentru că de mult timp s-au făcut cunoscute în toată lumea. Dogmele Sfinților Părinți sunt disprețuite, tradițiile apostolice nu mai sunt băgate în seamă; în locul lor stăruie acum în Biserici scornituri noi, oamenii au devenit tehnicieni ai cuvântului omenesc; în loc să teologhisească despre Dumnezeu, înțelepciunea lumească a ajuns să conducă după ce a dat deoparte bunul nume al Crucii. Păstorii sunt surghiuniți, în locul lor sunt aduși lupi răpitori, care sfășie turma lui Hristos; casele de rugăciuni sunt goale acum, în schimb pustiriile sunt pline de oameni care plâng. Bătrânii lăcrimează când compară vremurile de altădată cu cele de acum, tinerii sunt și mai de

<sup>34</sup> Ep. 90, PSB 12, p. 263.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

plâns, căci nu-și dau seama ce au pierdut. Desigur că și numai înșirarea acestor fapte poate provoca compătimirea în cei care știu ce este dragostea lui Hristos, dar în comparație cu realitatea adevărată cuvintele sunt prea slabe»<sup>37</sup>.

De aceea, ierarhul Cezareei adresează un vibrant și disperat apel ca apusenii să le vină în ajutor în confruntarea lor cu arienii.

«De aceea - zice Sfântul Vasile - *dacă mai este în voi vreo mângâiere a dragostei, cu orice împărtășire a Duhului, cu orice milostivire și îndurare* (Filipeni, 2.1), atunci hotărâți-vă să ne veniți în ajutor! Aprindeți-vă de râvnă pentru dreapta credință și scăpați-ne din această furtună»<sup>38</sup>.

În anul 372, Sfântul Vasile scria atât episcopului Valerian al Illyricului<sup>39</sup>, cât și episcopilor din Italia și Galia, cerându-le sprijin împotriva arienilor. Formula de adresare din cea de pe urmă este grăitoare pentru comuniunea existentă între ierarhul răsăritean și cei apuseni: «De Dumnezeu iubitorilor și sfințiilor frați împreună slujitori din Italia și Galia și iubiților lor episcopi cei de aceeași simțire cu noi<sup>40</sup>». El le cere apusenilor:

«să ne luați apărarea pe care de atâta vreme o așteaptă de la Voi Bisericile Răsăritului, dar de care încă nu ne-am învrednicit»<sup>41</sup>.

Și, mai departe: «De astă dată însă Vă cerem ca măcar în ceasul acesta să vă ridicați cu tărie pentru adevăr și cu înțelegere pentru noi, pentru ca tot ce a scăpat până acum urechilor Voastre să le înțelegeți de acum mai bine de la cucernicul și împreună-slujitorul nostru Sabin, care Vă va putea istorisi și tot ce se află în scrisoare. Și prin el vă conjurăm să vă îndurați și să vă milostiviți, lăsând la o parte orice ezitare, și să vă aprindeți de râvnă iubitoare pentru noi, neuitându-vă nici la lungimea drumului, nici la interesele de acasă sau la alte considerente de ordin omenesc»<sup>42</sup>.

De asemenea, în modul cel mai serios, le atrage atenția asupra pericolului care amenință, de fapt, întreaga creștinătate, ceea ce ar trebui să-i facă pe apuseni să se grăbească a veni în ajutorul fraților lor de la Răsărit.

«Primejdia - zice Sfântul Vasile - nu amenință azi numai o singură Biserică, numărul celor lovite de această furtună nu se reduce doar la două

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ep. 91*, pp. 264-265. Deși unii contestă pe Valerian al Aquileei ca destinatar. Cf. PSB 12, p. 265, n. 4.

<sup>40</sup> *Ep. 92*, p. 266

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 267.



sau trei, ci năpasta acestei rătăcirii își întinde pustiirile sale cam de la granițele Illyriei și până la Tebaida Egiptului. Sămânța ei cea rea a fost aruncată mai întâi de Arie, cel de tristă amintire, și pentru că s-au găsit mulți dintre noi care au cultivat cu râvnă această nelegiuire, erezia a prins rădăcini adânci și dă acum roade distrugătoare»<sup>43</sup>, creștinii ajungând chiar de râsul păgânilor<sup>44</sup>.

De aici și rugămintea lui fierbinte de a primi ajutor pentru refacerea unității bisericești:

«De acum, - zice el - câtă vreme mai stau în picioare câțiva dintre cei buni, câtă vreme mai este vreo urmă din vechea stare de pace și de bună înțelegere, înainte ca Biserica să naufragieze de tot, grăbiți-vă spre noi, veniți repede, căci asta v-o cerem: prea iubiți frați, întindeți mână de ajutor celor îngenunchiați! Să se înduioșeze de noi dragostea Voastră de frate, puteți vărsa și lacrimi de compătimire! Nu îngăduiți ca jumătate pământul să fie înghițit de rătăcire, nu lăsați să se stingă credința în cei de la care a pornit mai întâi».

Soluția ar fi convocarea unui sinod ecumenic în cadrul căruia să fie restabilită învățătura Părinților de la Niceea<sup>45</sup>.

Zadarnice au fost apelurile sale, căci frații săi din Apus aveau alte treburi mai importante. De aceea, într-o nouă scrisoare adresată, se pare, episcopului Romei, în anul 376<sup>46</sup>, își exprimă dezamăgirea față de lipsa de iubire a acestora.

«De ce, dar,- zice Sfântul Vasile - n-am primit din partea voastră nici o scrisoare de mângâiere, nici vreo vizită frățească și nimic altceva din care să se vadă vreo dragoste? Căci iată, suntem în al 13-lea an de când s-a dezlănțuit contra noastră războiul eretic, iar în răstimpul acesta au căzut peste Bisericile noastre mai multe suferințe decât cele de care-și aduc aminte oamenii să fi avut loc de când a început a se propovădui Evanghelia lui Hristos»<sup>47</sup>.

Cu toate acestea, Sfântul Vasile nu încetează să facă apel la frații din Apus, care și-au «păstrat credința neatinsă de nici o pată, păstrând neîntinată comoara crezului apostolic»<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>45</sup> *Ibidem*. Sinodul dorit de Sfântul Vasile se va întruni la anul 381, însă el nu a mai putut participa întrucât murise cu puțin timp înainte.

<sup>46</sup> *Ep. 242*, pp. 500-502.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 501.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 502.

Aceiași reproș îl face Sfântul Vasile și episcopilor din Italia și Galia care, ca și ceilalți, nu s-au deranjat să vină în sprijinul răsăritenilor. În scrisoarea nr. 243, din anul 376, Sfântul Vasile scrie următoarele:

«Am mai implorat de multe ori dragostea Voastră pentru milă și pentru ajutor. Se vede că măsura pedepsei noastre nu s-a umplut, încât nu v-a fost îngăduit să ne săriți în ajutor»<sup>49</sup>.

Și, mai departe, după ce le descrie din nou situația deplorabilă în care a ajuns Biserica, le spune:

«Poate Vă veți hotărî odată și Voi să vă rugați mai fierbinte pentru noi, cerând lui Dumnezeu să se împace cu noi». Și aceasta cu atât mai mult cu cât acum «ne este teamă să nu se întindă și mai mult această nenorocire, cum se întinde pârjolul focului prin materia inflamabilă, care, după ce a mistuit în vecini, se aruncă și mai departe. Într-adevăr pecinginea ereziei se întinde tot mai departe și ne temem că, după ce va înghiți Bisericile noastre, va trece și în partea sănătoasă a diocezelor Voastre»<sup>50</sup>.

Totul a fost însă în zadar, întrucât apusenii n-au mișcat un deget pentru a sprijini demersul Sfântului Vasile. Se pune atunci întrebarea firească, de ce? Credem că între multele elemente care au contribuit la această stare de lucru unul este foarte important, și anume, modul diferit în care era concepută autoritatea eclesială în Răsărit și Apus. Căci, dacă în Apus concepția primațială monarhică își făcea loc tot mai mult, inclusiv prin papa Damasus al Romei, în Răsărit s-a încetățenit sinodalitatea, așa încât, nercunoscându-l pe Paulin, considerat de papă ca trimis al său, Sfântul Vasile a intrat în conflict cu episcopul roman care cerea tuturor ascultare. Și dacă apusenii au acceptat acest lucru, Sfântul Vasile nu putea consimți datorită eclesiologiei răsăritene. Pentru el singurul cap al Bisericii este Hristos. În acest sens, referindu-se la Sfântul Vasile, Lukas Vischer scria în disertația sa următoarele:

«Biserica este un trup, ale cărui mădulare suferă unul pentru celălalt, se bucură unul pentru celălalt și sunt mișcate de un (singur) Duh»<sup>51</sup>. El citează pentru aceasta un text din Sfântul Vasile: *De iudicio Dei*, 3: «Singurul și adevăratul cap ține laolaltă pe fiecare și-l leagă în unire pe fiecare cu aproapele său. Acesta este Hristos»<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> *Ep. 243*, p. 502.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 504.

<sup>51</sup> Lukas Vischer, *Basilii dr Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, Basel 1953, p. 87.

<sup>52</sup> Sfântul Vasile, *De iudicio Dei* 3, PG XXXI, 660 A.

Pentru Sfântul Vasile, episcopul Romei este corifeul episcopilor Apusului. Și precum Apusul îl are pe acesta corifeul său, tot așa și Răsăritul își are corifeii săi, cum sunt episcopii Alexandriei și Antiohiei. De aceea, pentru el nu era nici o dificultate să se adreseze episcopului roman ca unui frate întru credință, nu ca unui superior căruia să i se supună. Și, tot de aceea, el are curajul de a se opune lui Damasus, susținându-l pe Meletie în pofida lui Paulin, susținut de papă, fără însă a considera că prin aceasta s-ar fi îndepărtat de comuniunea cu scaunul roman.

După cele afirmate mai sus, credem că putem fi de acord cu Wilhelm de Vries care spune că:

«în esență, ortodocșii din Răsărit și cei din Apus, ba chiar și (Sfântul) Vasile erau mereu în unire cu Damasus. Nu a existat nici o ruptură între ei. Acest lucru rămâne adevărat, în ciuda tuturor neînțelegerilor dintre episcopul din Cezareea și cel de la Roma, și cu toate că (Sfântul) Vasile a ignorat pur și simplu primatul pe care Damasus îl pretindea pentru Biserica întreagă, încercând să-l impună și în Răsărit. Concepțiile eclesiologice diferite au constituit cauza fundamentală a acestor neînțelegeri. Vasile s-a străduit din răsputeri pentru binele întregii Bisericii, pentru a realiza o cooperare mai bună între Răsărit și Apus, și să instaureze relații normale între cele două părți ale Bisericii într-o koinonia deplină. Dacă nu a reușit acest lucru, aceasta, cu siguranță, nu se datorează lipsei sale de bunăvoință, ci împrejurarilor istorice pe care nici el nu le putea schimba»<sup>53</sup>.

#### DER HL. BASILIUS DER GROÙE (329-379) UND DER PAPST DAMASUS VON ROM (366-384)

In dem vorliegenden Beitrag versucht der Autor die Beziehungen vom Heiligen Basilius dem GroÙen mit dem Papst Damasus darzustellen. Obwohl es keine direkte Briefe von einem zu dem anderen Manner der Kirche geschickt worden sind, kann man diese Beziehungen anhand anderer Briefe wiedergeben. Drei sind die wichtige Probleme die hier erortet sind: die Bitte der Orientalen an die abendländischen Brüder die ihnen zur Hilfe gegen die arianische Häresie kommen sollten, das antiochenische Schisma und das problem des päpstlichen Primats. Aus der Tatsache, daß die abendländischen Christen den Orientalen keine Hilfe geleistet haben, sind manche Historiker der Meinung, daß Basilius außer der Kommunion mit Rom und Athanasius war. Trotz der großen Schwierigkeiten zwischen Basilius und Damasus, beweist aber der Verfasser, daß die drei großen Bischöfe sich nie im Schisma befanden, sondern die Koinonia bewahrt haben. Es werden auch die Bemühungen des Basilius um die Erhaltung der Kircheneinheit dargestellt, so daß er ein wirklicher Vorkämpfer der kirchlichen Gemeinschaft und auf Recht ein Lehrer der Kirche ernannt wurde. Was das päpstliche Primat betrifft, hat Basilius es nie befürwortet, obwohl er den Papst als Korifäer des Abendlande ehrte.

<sup>53</sup> de Vries, *art. cit.*, p. 52.

Anton DESPINESCU

SFÂNTUL VASILE CEL MARE  
ȘI SFÂNTUL BENEDICT DIN NURSIA  
– PĂRINȚI AI MONAHISMULUI CREȘTIN –

«Grăit-a Domnul cu Moise și a zis»

«Fiți sfinți că Eu, Domnul Dumnezeuul vostru sunt sfânt» (Lev 19,2)

«Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru ceresc este desăvârșit» (Mt 5,48)

Creat după «chipul și asemănarea lui Dumnezeu», e cât se poate de logic ca omul să fie conștient de chemarea sa de a fi sfânt.

Deși îndepărtat de Dumnezeu, prin păcatul strămoșesc și păcatele personale,

«când a venit plinirea timpului, Dumnezeu l-a trimis în lume pe Fiul său, născut din femeie, născut sub lege ca să-i răscumpere pe cei care sunt sub lege, ca să primim înfierea (Gal 4,4-5)».

Ca fii adoptivi, prin har, chemarea la sfințenie este obiectivul prioritar al oricărui creștin.

Elanul ascetic propriu creștinismului încă dintru început, îi face pe unii dintre creștini, prin secolul al III-lea, să iasă din comunitatea obișnuită pentru a se stabili în singurătate și în locuri deșertice. Aceștia se numeau «monahi, anahoreți», iar mai târziu «eremiți».

Climatul favorabil din Egipt a oferit monahismului o găzduire atrăgătoare. Reprezentanți de seamă sunt *Sfântul Paul Tebanul* († 347) și, mai ales, *Sfântul Antonie cel Mare* (251-356), considerat *părinte* al monahismului, renumit ca om de rugăciune, vrăjmaș al diavolilor, vindecător al bolnavilor și duhovnic, *Sfântul Atanasie*, vajnicul episcop al Alexandriei, care s-a refugiat deseori la *Sfântul Antonie* și îi scrie, în 357, viața, care are o influență considerabilă pentru cunoașterea și implantarea vieții monahale în medii din ce în ce mai largi, în răsărit și în apus.

Treptat, viața eremitică evoluează spre o anumită formă «comunitară». După douăzeci de ani de strictă singurătate, din 306, *Sfântul Antonie* primește să i se alăture ucenici care își ridică mici colibe în vecinătate, formând, astfel, o «uniune de anahoreți», fără o regulă fixă, ci doar datorită prestigiului personal și cuvântului îndrumătorului.

Cu a treia fază, «cenobitismul», viața monahală pășește pe o cale de organizare, având ca protagonist pe *Sfântul Pahomie* care, prin anul 320, în

Tabenna, pe Nil, în Egiptul de Sus, pune bazele unei «mănăstiri», casă cu diferite chilii pentru numeroșii călugări, înconjurată cu ziduri. Acestei comunități îi dă o «regulă» care fixează rugăciunile și exercitarea duhovnicească, îmbrăcăminte, munca manuală și disciplina. Șeful spiritual căruia supușii îi datorează ascultare necondiționată, se numește «abate», adică tată, expresie de origine pneumatică, bazată pe o virtute carismatică specială. În felul acesta ia naștere un organism mai adaptat cerințelor religioase și sociale.

E de la sine înțeles că monahismul creștin își are originea în creștinismul însuși, în idealul său ascetic. Ca atare, sunt gratuite afirmațiile acelora care consideră că monahismul creștin ar fi tributatar ascetismului iudaic al esenienilor, neo-platonismului, gnosticismului, budismului sau altor instituții necreștine.

Aria de răspândire a monahismului se lărgește din ce în ce mai mult, îndeosebi în Siria și în Palestina. În Siria Occidentală, în munții din apropierea Antiohiei și în deșertul Calchis, supranumit «Tebaida siriană», apar colonii de eremiți, printre care s-au aflat, câțva timp, *Sfântul Ioan Gură de Aur*, și *Sfântul Ieronim*. În Asia Mică și în regiunile vecine, cenobitismul este încurajat de către arhiepiscopul Eustatie al Sebastei.

Însă, acela care a avut un rol cu totul deosebit în consolidarea și propagarea cenobitismului a fost **Sfântul Vasile ce Mare (330-379)**, ucenic al lui Eustatie. Înainte de a ajunge arhiepiscop al Cezareei Capadociei, el însuși a trăit mai mulți ani în singurătatea monastică, în mănăstirea de pe malul râului Iris, în provincia Pont, cu câțiva colegi, însuflețiți de același ideal monahal.

Originar dintr-o familie creștină exemplară, însușindu-și o cultură foarte solidă, sfătuit de sora sa Macrina, renunță la cariera de retor și își închină viața slujirii generoase lui Dumnezeu și oamenilor.

Activitatea sa pastorală, științifică, literară și caritabilă își avea suport puternic în viața sa ascetică trăită din plin, pe care o împărtășea multora, îndeosebi acelora care apelau la dânsul.

Pentru îndrumarea temeinică, duhovnicească, *Sfântul Vasile cel Mare* a scris opere de o importanță foarte mare: 1) *Regulile morale* – cuprind 80 de norme de viață creștină, bazate pe texte biblice (peste 1500 de versete). Scrisă pe la anul 360, în *Asketerionul* de la Iris, această operă, după cum afirmă criticul patristic J. Gribomont, conține deja întregul mesaj ascetic al lui Vasile. 2) *Regulile monastice*, care s-ar putea numi mai degrabă *Asketikon*, sunt un fel de catehism (întrebări și răspunsuri) privind viața cenobitică. Prima ediție, *Asketikon minor*, este scrisă înaintea episcopatului; *Asketikon major* cuprinde două părți: a) *Cele 55 reguli tratate pe larg*, alcătuiesc opera ascetică fundamentală scrisă de *Sfântul Vasile* după anul

370; b) *Cele 313 reguli prescurtate* sunt, după cum crede același J. Gri-bomont, improvizatii orale, notate de către ascultători.

I se mai atribuie, fără a fi autentice: *Despre feciorie* și *Despre renunțarea la viața de lume*.

Este meritul Sf. Vasile cel Mare de a fi organizat pe baze parțial noi, viața comună a monahilor. Subliniem că reforma vasiliană nu a fost inițial alcătuită în vederea unei consolidări a prerogativelor starețului și a importanței date virtuții ascultării. De fapt, acestea sunt precizări posteroare; intenția dintâi a Sfântului Vasile privea numai poruncile lui Dumnezeu, regula fundamentală a vieții creștine și iubirea frățească. Întrucât el considera pe asceți doar ca pe niște creștini coerenți cu ei înșiși, Sfântul Vasile nu folosea un vocabular propriu, monastic.

Reforma Sf. Vasile cel Mare tinde să limiteze numărul călugărilor în fiecare mănăstire, pentru ca superiorul să-i poată dirija mai bine. Duhovnicește, insistă mult, în viața cenobitică, asupra virtuților umilinței, răbdării și carității.

Mai trebuie amintit în programul ascetic vasilian o anumită moderație în mortificații, îndeosebi cu privire la post, într-o măsură accesibilă tuturor. Munca este prescrisă ca fiind numai decît necesară pentru echilibrul moral; în forma sa intelectuală, consistă în studierea și meditarea Sfintei Scripturi. În acest scop, el vrea ca pe lângă mănăstiri să fie și școli, inițiativă foarte importantă pentru viitorul civilizației creștine. Munca manuală îmbrățișa toate îndeletnicirile folositoare vieții zilnice a comunității. Spre deosebire de monahismul pahomian, cel vasilian arată o disponibilitate mai mare a călugărilor, depinzând de episcopi, pentru slujirea pastorală.

Regula vasiliană, prin genialitatea ei, este normativă de-a lungul secolelor pentru monahismul răsăritean. Un scriitor bizantin din secolul al XII-lea, l-a calificat pe Sf. Vasile cel Mare drept cel mai mare între părinți, maestrul universului ascetic.

Luând în considerare latura pragmatică a monahismului vasilian, unii înclină să vadă în *Sfântul Vasile cel Mare un oriental cu vederi occidentale*. Așa se explică prețuirea de care s-a bucurat și se bucură în teologia și monahismul apusean.

#### EXEMPLIFICĂRI DIN OPERA ASCETICĂ A SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

«Despărțirea de lume nu înseamnă pur și simplu plecarea trupească din mijlocul ei, ci ruperea sufletească de poftele ei, încât să nu simți dorul de a trăi în oraș, de a avea casă, avere, prieteni, pofta de a face comerț, de a apărea la întruniri publice» (*Epistola 2, 2*).

«Pacea sufletească este începutul curățirii, o condiție permanentă pentru atingerea scopului, deoarece, pentru păzirea sufletelor monahilor de alunecări, este de folos și necesară izolarea de lume și trăirea în singurătate, fiind păgubitor a trăi împreună cu cei care se arată fără frică și cu dispreț față de păzirea strictă a poruncilor» (*Regulile mari*, 6).

«Singurătatea, totala îndepărtare de lume și uitarea vechilor ei obiceiuri predispuie la rugăciune» (*Regulile mari* 5,2).

«La intrarea în mănăstirile de bărbați, porțile să fie închise pentru femei, ba chiar nici toți bărbații să nu intre, ci numai aceia care au aprobare de la stareț» (*Cuvânt ascetic* 2, 4).

Prin aceste restricții, monahii își păstrează condițiile libertății duhovnicești față de patimi, pentru atingerea scopului creștin de desăvârșire.

«Toată viața monahului să fie timp de rugăciune» (*Cuvânt ascetic* 2, 4).

«Starețul nu este nimic altceva decât cel care ține locul Mântuitorului și mijlocește între Dumnezeu și om, oferind lui Dumnezeu mântuirea celor încredințați lui» (*Constituțiile ascetice* 22, 4).

«Monahul să facă ascultare față de starețul său în orice, fără să ceară explicații pentru porunci» (*Cuvânt ascetic* 3, 2).

«Egumenul își primește demnitatea de la Dumnezeu prin episcop, față de care rămâne în ascultare și comuniune. Episcopul este cel chemat spre a fi martor al consacrării monahale» (*Regulile mari* 15, 4).

Sf. Vasile cel Mare își încheie cursa pământească în 379, secătuit de puteri, ca urmare a austerităților vieții și activității apostolice gigantice. Călugării și-au luat rămas bun de la părintele și legiuitorul lor, Cezarea Capadociei de la predicatorul, păstorul și organizatorul eminent al carității, biserica universală de la apărătorul credinței și unității, de la un dascăl sfânt care a meritat încă de la contemporanii săi titlul de «**Cel Mare**». Bunul său prieten, Sf. Grigorie Teologul relatează:

«Funeraliile lui au fost un triumf. Întreaga cetate a luat parte cu evlavie și durere; în îmulzeala creată, câțiva inși au rămas striviți. Cu mare greutate au putut fi desprinse mâinile care nu încetau să atingă sicriul sfântului care, în fine, a fost coborât în mormântul episcopilor din Cezareea».

Prin viața sa sfântă și prin monumentală sa operă, Sf. Vasile cel Mare rămâne de-a lungul secolelor un far luminos al bisericii creștine.



VASILE CEL MARE,  
Francisco de Herrera,  
*Sfântul Vasile cel  
Mare învățând*  
(Paris, Muzeul  
Louvre  
sec. al XVIII-lea)



*Mântuitorul Hristos între Preasfânta Fecioară Maria  
și Sfântul Vasile cel Mare (Abația sfântului Nil sec. al XII-lea)*



Oriunde ajunge mesajul evanghelic, Duhul Sfânt, lucrând în suflete cu lumina și iubirea sa, atrage pe unii în mod deosebit la opera de sfințire.

Precum în Orient, așa și în Occident, în primele veacuri ale răspândirii creștinismului în această parte a lumii romane, au existat trăitori de viață retrasă, anahoretică, de pildă, pentru un anumit timp, Novațian, la Roma.

Monahismul propriu-zis a fost dezvoltat și recomandat mai întâi de către *Sfântul Atanasie cel Mare*, în timpul exilului său la Trevirium (335-338), dar mai cu seamă prin a sa *Viața Sfântului Anton pustnicul*, tradusă în latinește de către Evagrie din Antiohia, pe la anul 370.

În unele insule din Mediterana, precum și în locuri retrase din Italia și Galia, trăiau creștinii. Condițiile climatice și firea pragmatică a occidentalilor, față de cea preponderent contemplativă a orientalilor, au făcut ca în Occident să fie preferată forma cenobitică, cu preocupare culturală și activități sociale, caritabile. În multe orașe s-au format comunități de bărbați și de femei, sub tutela unor episcopi precum Ambrozie, Ieronim, Augustin, Paulin din Nola și alții. Sub îndrumarea acestora, matroane romane au intrat în viața monahală.

În Galia, secolul al IV-lea a cunoscut figura venerabilă a *Sfântului Martin*, care, după mai mulți ani de viață eremitică, devine călugăr și episcop de Tours. Deși angrenat în activitatea misionară, trăiește viață monastică, fiind un zelos propagator al monahismului în Galia, trimițând discipoli în Britania și în Spania. Viața sa sfântă și prodigioasa activitate misionară au fost apreciate îndeosebi în viitorul stat franc, în care *Sfântul Martin* a fost venerat ca un sfânt național. Scriitorul bisericesc apusean, Sulpicius Severus, i-a scris viața, iar episcopul Grigorie din Tours a scris *De virtutibus Sancti Martini*, în 4 cărți.

În sudul Galiei, în secolele IV și V, sunt cunoscuți ca promotori de viață monastică: *Sfântul Honorat*, care, pe la anul 410, pune bazele mănăstirii din insulele Lerine, care a devenit centru de activitate științifică intensă și pepinieră de episcopi renumiți. Însuși Honorat devine episcop de Arles.

*Sfântul Ioan Cassian* (+435), originar din Scythia Minor, călugăr format într-o mănăstire la Betleem, iar apoi zece ani la anahoreții din Egipt, se stabilește la Marsilia unde întemeiază două mănăstiri, una de bărbați (Sfântul Victor) și alta de femei. Pentru aceștia, și pentru mulți alții, scrie *De institutis cenobiorum et de remediis contra octo peccata principalia* (Despre așezămintele cenobiților și despre remediile contra celor opt păcate principale). Tot în acest scop a mai scris și *Collationes patrum* (Convorbiri cu părinții) care este capodopera sa. Prin viața și operele sale monastice, Sfântul Ioan Cassian este considerat ca maestru de viață monastică și o legătură între Orient și Occident.

*Sfântul Cesar*, arhiepiscop de Arles (†542), a activat cu succes pentru organizarea monahismului în partea de sud a Galiei. A scris și dânsul două reguli: una pentru călugări și a doua pentru călugărițe. Pentru acestea a întemeiat o mănăstire în Arles, în care, sora sa, Cesarina, devine stareță.

*Sfântul Leandru*, arhiepiscop de Sevilla, scrie o regulă pentru călugărițe, înainte de anul 600.

Organizarea și rânduiala mănăstirilor occidentale era, în fond, ca și în Orient. Cum însă, multă vreme, niciuna dintre reguli nu s-a bucurat de o mare răspândire, erau, de la caz la caz, numeroase divergențe. În *Așezămintele sale*, II,2, Cassian atestă că aproape fiecare mănăstire își avea regulamentul propriu. Chiar dânsul îmblânzește unele exigențe severe orientale.

**SFÂNTUL BENEDICT** a instaurat reforma și reorganizarea binefăcătoare a monahismului. De aceea, este numit *părintele cenobitismului occidental*.

S-a născut pe la anul 480 în Nursia, provincia Umbria, în zona Munților Sabini. Cicero îi caracteriza pe locuitorii de aici, ca fiind *severissimi homines* (oameni foarte serioși), iar *nursina durities* (asprimea



Benedict din Nursia, SPINELLO ARETINO,  
*Întâlnirea Sfântului Benedict cu Totilla*

nursină) era proverbială. Din familia sa, este cunoscută doar sora, Scolastica, suflet bun, care, asemenea fratelui, se consacră Domnului, rămânând mereu în legătură cu el, apelând la dânsul ca la un duhovnic prețios până la moarte; astfel uniți în slujirea lui Iisus Hristos, au parte și de același mormânt.

Pentru instruirea necesară, Benedict merge la Roma sfârșitului de secol V, care nu mai era cea de mai înainte, capitală a marelui Imperiu Roman, căzută în anul 476 sub loviturile lui Odoacru.

Intrat în atmosfera haotică, derutantă, în care se complăceau mulți dintre colegii săi, Benedict și-a dat seama că locul lui nu era printre ei. Papa Grigorie cel Mare (590-604), în cartea a doua a *Dialogurilor*, referindu-se la renunțarea lui Benedict de a mai studia la Roma, îl etichetează cu o sintagmă paradoxală, cu tâlc paulin: *scienter nescius et sapienter indoctus* (conștient neștiutor și înțelept neînvățat).

Se retrage într-o grotă a Munților Sabini, la Subiaco, aproape de Tivoli, ca eremit, ducând o viață de rugăciune și mortificație (asceză severă). Pentru puțin timp, se află în mănăstirea Vicovaro, din aceeași regiune, unde, la cererea unor călugări, întemeiază 12 mănăstiri, câte 12 călugări în fiecare, dar, în urma unor intrigi, e nevoit să plece. Se îndreaptă spre Campania romană (Latium).

Pe o colină muntoasă (519 m altitudine), în apropiere de Cassinum, pe locul unui vechi templu al lui Jupiter, după ce postește cu sfințenie 40 de zile, pe la 529, întemeiază renumita mănăstire MONTE CASSINO, care devine leagănul și centrul ORDINULUI BENEDICTIN. Concomitent, după ce distruge statuile zeilor Jupiter și Apollo, transformă clădirea templului păgân în biserică creștină închinată Sfântului Martin din Tours. Mai ridică și un oratoriu pe care îl pune sub patronajul Sfântului Ioan Botezătorul, model al eremitismului creștin. Aici, Sfântul Benedict, înzestrat cu o adevărată carismă pentru îndrumarea duhovnicească, își desfășoară activitatea foarte rodnică, în mijlocul venerației tuturor, până la moartea sa în ziua de 21 martie 547. A fost înmormântat în oratoriul Sf. Ioan Botezătorul, unde, cu puțin timp mai înainte, fusese pusă și sora sa, Sfânta Scolastica.

De-a lungul a 15 secole, renumita mănăstire a trecut prin momente grele:

a) În anul 581, e distrusă de longobarzi, dar călugării se salvează, refugiindu-se la Roma. Se reface de abia prin 717.

b) În 883 e distrusă de către saraceni.

c) În 1349 e distrusă într-un cutremur foarte puternic.

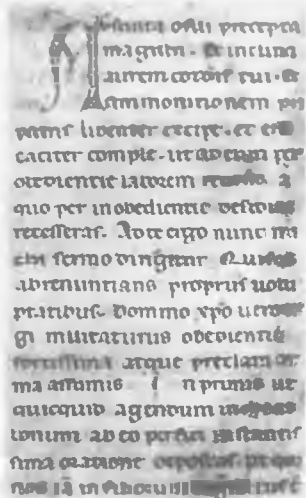
d) În 1944 este distrusă de bombardamentele anglo-americanilor, care, în prealabil, au garantat refacerea ei, ceea ce s-a și întâmplat.

Moaștele Sfântului Benedict și ale surorii sale au fost duse, în secolul al VII-lea, la mănăstirea benedictină Fleury-sur-Loire în statul franc.

PORTRETUL MORAL al Sfântului Benedict este *REGULA* sau *SANCTA REGULA*, scrisă, probabil, la îndemnul papei Agapet (535-536), pe care a cuprins-o într-o carte mică de 100 de pagini, în care toate cele 73 de paragrafe (capitole), toate cuvintele au o încărcătură surprinzătoare și a căror influență a fost covârșitoare din momentul în care textul s-a răspândit. Ea se remarcă prin înțelepciune pedagogică, asceză moderată, facultate de adaptare și talent organizatoric. Scopul indicat este *Sequela Christi* (urmarea lui Hristos), de către călugării de la Monte Cassino și celelalte mănăstiri fondate de Benedict.

Programul vieții monahale zilnice avea ca deviză: «Ut in omnibus glorificetur Deus» (ca în toate să fie preamărit Dumnezeu, cap. 57), prin rânduiala liturgică (*opus Dei, officium divinum*, adică lucrarea lui Dumnezeu, oficiul divin), pentru că, de fapt, mănăstirea este «*schola dominici servitii*» (școala slujirii Domnului).

Sfântul Benedict insistă și asupra obligativității muncii fizice și asupra lecturii sfinte (*lectio divina*). În felul acesta, rugăciunea este organic legată de muncă: *ORA ET LABORA* (roagă-te și muncește). Acestea sunt cuvinte de ordine, conștientizare permanentă pentru călugări. Capitolul 58 al *Regulei* prevede angajamentul fundamental, prin făgăduințele făcute la început: *stabilitas loci, conversatio seu conversio morum et oboedientia*. Prin stabilitatea în mănăstire, Sfântul Benedict puneă capăt nu numai obișnuitului *du-te, vino*, dar mai cu seamă vagabondajului deplorabil al multor călugări. În felul acesta era întărit spiritul de familie și atașamentul pentru *noua patrie* adoptată în mod liber. Adevăratul călugăr consideră mănăstirea nu ca pe o închisoare, ci ca pe un colț de paradis. Prin *conversatio seu conversio morum*, se înțelege comportamentul călugărului, iar prin *oboedientia*, ascultarea sub autoritatea părintească a abatelui.



Pagină din *Regula Sfântului Benedict*  
(Città del Vaticano, Biblioteca, Borg. Lat. 328, f.1,  
sec. al XVI-lea)

**TEXT ACTUALIZAT:**

*«Ausculta, o filii, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple ut ad eum per oboedintiae lumen redeas, a quo per inoboedintiae desidias recesseras.*

*Ad te ergo nunc monachi sermo dirigitur. Quisquis abrenuntians propriis voluptatibus Domino Christo vero regi militaturus oboedintiae fortissima atque praeclara arma assumis. In primis ut quicquid agendum inchoas totum ab eo perfici instantissima oratione deposcas, ut qui nos iam filiorum dignatus est...».*

**Traducerea:**

«Ascultă, fiule, poruncile magistrului și apleacă-ți urechea inimii și primește cu bucurie mustrarea părintelui tău, și împlinește-o aidoma, ca să te întorci la El în lumina ascultării de la care te îndepărtaseși prin nepăsarea neascultării. Acum cuvântul călugărului se îndreaptă spre tine. Oricine, renunțând la desfătările proprii, voind să lupte pentru adevăratul rege, Hristos Domnul, îți asumi armele puternice și vestite ale ascultării. Înainte de toate, orice începi, din ceea ce trebuie să faci, să ceri în rugăciune foarte statornică, pentru că ne-a învrednicit să fim din rândul fiilor săi...».

Sfântul papă Grigorie cel Mare, care a cunoscut bine regula, inspirându-se din ea, a trasat chipul ideal al Abatelui:

«Gândurile Abatelui vor fi curate; faptele sale vor servi de exemplu; va ști să tacă sau să vorbească în cuvinte edificatoare; va fi plin de compătimire pentru ai săi; va practica meditația; se va face tovarăș modest oamenilor onești, dar stăpânitor pentru a învinge viciile și păcatele; în el, grija pentru treburile exterioare nu va dăuna elanului spiritual, dar grija vieții interioare nu va trebui să ducă la neglijarea misiunii sale».

Desigur, trasând aceste linii, marele papă se gândea, în primul rând, la genialul fondator și model desăvârșit.

Însuși Benedict, în capitolul 64 al *Regulei*, scrie despre abate:

«Să urască viciile; să-i iubească pe frați; chiar atunci când pedepsește, s-o facă în mod prudent și să nu fie nimic prea mult, de teama ca răzăluind rugina, să nu distrugă obiectul; să aibă mereu înaintea ochilor propria sa slăbiciune, amintindu-și de trestia crăpată pe care nu trebuie s-o ciopârțești; cu asta, nu spunem să permită cultivarea viciilor; să facă amputarea cu prudență și caritate, în felul în care va vedea avantaj pentru fiecare, cum am și spus-o deja. Să aibă grijă ca mai degrabă să se facă iubit

decât temut. Să nu fie *încurcă-lume*, nici îngrijorat; să nu se lase dus la excese, nici încăpățânat, nici gelos, nici bănuitor, căci astfel s-a dus cu liniștea lui. În decizii să fie prevăzător și gânditor, iar în ceea ce prescrie, fie că e vorba de cele dumnezeiești, ori de cele lumești, să fie cu măsură și ordine, gândindu-se la moderația lui Iacob care spunea: *Când turmele mele sunt în mers, dacă le-aș forța, ar pieri toate într-o zi*».



Benedict de Nursia. ANDREA DEL CASTAGNO,  
*Sfântul Ioan și Sfântul Benedict.*  
(Firenze, Cenacolul Sfintei Apollonia sec. al XV-lea)

Abatele este ales de toți călugării după o examinare conștiințioasă. Este asistat de către *prior* și de către *decani* (care dirijează câte 10 călugări). În anumite ocazii, abatele apelează la părerile tuturor fraților, în adunarea generală, însă decizia îi aparține. Trinomul monahal: *rugăciune-muncă-odihnă* îi face pe călugări să fie ordonați. Pentru abateri, sunt prevăzute pedepse: separare de comunitate (izolare), corecții fizice și expulzare.

La drept vorbind, regula Sfântului Benedict nu este o operă originală. El însuși face referire la Sfântul Augustin, la Sfântul Ioan Cassian, la Sfântul Vasile cel Mare și la *Viețile Părinților*. Aproape toate prescrierile pe care le citim se găsesc în regulile monastice anterioare, iar unii au și susținut că *Regula Magistri*, deja în uz în Occident, ar fi putut să-i servească drept plan. Alții au susținut că această regulă ar fi o primă redactare a *Regulei*

Sfântului Benedict. Discuția despre antecedentele regulii benedictine este imensă și destul de confuză. (A se vedea Anexa)



Perugino, *Portretul Sfântului Benedict*  
(Firenze, Interiorul mănăstirii  
Sfânta Maria Magdalena de Pazzi,  
sec. al XV-lea)

Meritul Sfântului Benedict nu constă într-o originalitate formală, cum a afirmat foarte bine papa Pius al XII-lea în enciclica a sa din 1947, cu ocazia celui de-al XIV-lea centenar de la moartea sfântului:

«Rolul lui providențial nu a fost de a inventa idealul vieții monastice, ci de a-l armoniza și adapta, în mod fericit, la temperamentul, trebuințele și obiceiurile popoarelor occidentale».

Ceea ce frapează pe oricine citește regula benedictină, este caracterul ei profund uman, în dublul sens, că dovedește o cunoaștere minunată a naturii umane și că se arată, față de slăbiciunile ei, la fel de milostivă cât și fermă, la fel de generoasă ca și prudentă. Nu dă loc excesului mistic: abia că amintește de contemplație, doar ca o treaptă duhovnicească rezervată unui număr mic de călugări. Nimic din excesele de pocăință prescrise de Sfântul Cassian și, mai cu seamă, de călugării celți, ori de Sfântul Columban. Nimic din preferința aproape exclusivă pe care Cassiodor o acorda studiului și muncii intelectuale. Totuși, mulți benedictini au urmat exemplul lui Cassiodor referitor la activitatea culturală; în felul acesta, pleiada benedictină a devenit o binefăcătoare a omenirii pe plan intelectual. De asemenea, în multe feluri, călugării benedictini au transformat întinse regiuni deșertice, în terenuri cultivabile, oferind unor popoare binefacerile unei frumoase civilizații materiale; tot ei au salvat numeroase comori literare ale antichității clasice,

cât și din epoca Sfinților Părinți, în timpul tulburărilor provocate de marile migrații.

Ordinul benedictin a devenit unul din marii educatori ai Occidentului și principalul depozitar al culturii superioare și al științei teologice în Evul Mediu timpuriu. Chemați de papa Grigorie cel Mare în câmpul misiunilor, acest ordin a făcut cele mai prețioase servicii pentru încreștinarea anglo-saxonilor și a altor popoare germanice.

Esențialul *Regulei Sfântului Benedict*, constă, după cum afirmă Sfântul Grigorie cel Mare, în *moderație*, în *echilibru* și în *discreție*, echilibru și moderație care se manifestă tot așa de bine în justa repartizare a zilei în rugăciune, în muncă și odihnă, cât și în sănătoasa alianță dintre munca fizică și cea intelectuală. Este o călăuză de viață, după posibilitățile omului, care va putea fi propusă oricui va voi să urmeze calea lui Dumnezeu, fără a forța natura. Respectarea conștiințioasă a regulii are ca urmare formarea completă a călugărului, om de rugăciune și de asceză, om de reflecție și de cultură, om de acțiune civilizatoare.

Spiritul benedictin amintește mereu celor care vor să-l trăiască, cele două mari principii ale oricărui efort creștin:

- a) suntem pe pământ și trebuie să lucrăm în condițiile deseori mizerabile ale naturii umane.
- b) totul trebuie împlinit în perspectiva cerului.

Supremă capodoperă a spiritului roman, puternică expresie a geniului creștin, regula Sfântului Benedict avea să devină unul din mijloacele esențiale ale operei de ocrotire și organizare care s-a impus Bisericii, după marea descumpănire produsă de invazii. Nu se poate înțelege efortul făcut de creștinism pentru pregătirea renașterii unei civilizații, fără a aduce omagiu celui care a fost numit adeseori *patriarhul călugărilor din Occident*, iar papa Paul al VI-lea l-a numit *patron al Europei*.

### *Anexă*

#### **Extras din *Regula Magistri***

*Regula Magistri*, - după cum o numește Sfântul Benedict din Anian, care o include în colecția sa de reguli monastice, alcătuită în secolul al IX-lea -, este o adevărată *regulă de viață*, care îmbrățișează întreaga existență, materială și spirituală a comunității monastice și a indivizilor care o compun. Tratează rând pe rând despre virtuțile călugărilor și organizarea mănăstirii, marile perspective ale vieții creștine, în cele mai mici detalii. Se aseamănă cu



aceea a Sfântului Benedict de Nursia. De aceea s-au emis părerile pro și contra amintite deja în prezentul studiu.

Am considerat oportun să fie rediate câteva aspecte din ultimul capitol, al X-lea, cu privire la virtutea UMILINȚEI: ce este, prin ce mijloace se dobândește și cum, o dată dobândită, se poate păstra:

«Fraților, Sfânta Scriptură ne lansează acest strigăt: «Cine se înalță va fi umilit și cine se umilește va fi înălțat». Exprimându-se astfel, ne arată că orice înălțare omenească este un fel de mândrie, ... De aceea, fraților, dacă vrem să atingem culmea supremei umilințe și dacă vrem să ajungem repede la această înălțare cerească, este de trebuință să folosim acea scară care a apărut în vis lui Iacob, ridicată spre cer, pe care vedea îngeri coborând și urcând. Este simbolul umilinței. Chemarea divină a umilinței ne sugerează 12 trepte de urcat.

PRIMA TREAPTĂ pe această scară cerească constă în a avea mereu în fața ochilor frica de Dumnezeu, amintindu-ne de ceea ce ne-a poruncit, gândind la gheena în care ard cei care îl disprețuiesc, și la viața veșnică rezervată celor care se tem de Domnul.

Ucenicul urcă A DOUA TREAPTĂ a umilinței pe scara cerească, dacă neiubind voința sa proprie, nu se complăce în împlinirea dorințelor sale, ci se călăuzește în comportamentul său după cuvântul Domnului «Nu am venit să fac voința mea ci a aceluia care m-a trimis».

Ucenicul urcă A TREIA TREAPTĂ a umilinței pe scara cerului, dacă după ce n-a hotărât nimic cu prezumție, după judecata sa personală, nici nu a ales ceva zadarnic, se va supune superiorului, cu toată ascultarea, imitându-l pe Domnul, despre care apostolul spune: «S-a făcut ascultător până la moarte».

Ucenicul urcă A PATRA TREAPTĂ a umilinței pe scara cerească, dacă în exercițiul ascultării, când i se cer lucruri aspre, neplăcute, ca de pildă, nedreptăți de tot felul, le primește în tăcere, cu toată răbdarea, nu se descurajează, nici nu dă înapoi, după cuvântul Scripturii: «Cel care va fi statornic până la sfârșit se va mântui».

Ucenicul urcă A CINCIA TREAPTĂ a umilinței pe scara cerului, dacă, printr-o smerită spovedanie, nu ascunde starețului niciunul din gândurile și faptele rele, săvârșite chiar în secret, dar care îl copleșesc. Scriptura ne îndeamnă spunând: «Descoperă Domnului calea ta și nădăjduiește în El», sau, în alt loc, «Mărturisiți-vă Domnului, pentru că este bun, pentru că în veac este îndurarea lui».

Ucenicul urcă A ȘASEA TREAPTĂ a umilinței pe scara cerului dacă se mulțumește cu ceea ce este mai neînsemnat, mai de jos, și dacă, ca un lucrător nepriceput, se consideră nedemn de tot ce i se dă, spunând cu profetul: «Am fost redus la nimic și nu am știut nimic. Am fost ca un dobitoc în fața ta, dar sunt mereu cu tine».

Ucenicul urcă A ȘAPTEA TREAPTĂ a umilinței pe scara cerului dacă, nemulțumit de a declara că este cel din urmă și cel mai de jos dintre toți, mai mult, crede acest lucru din toată inima lui, umilindu-se și spunând: «Eu sunt un vierme și nu un om, ocara oamenilor și disprețului poporului. Am

fost înălțat, dar apoi umilit și făcut de rușine» și, fără încetare fratele, cu această dispoziție, va mai spune Domnului: «E bine, Doamne, că m-ai umilit, ca să învăț poruncile tale».

Ucenicul urcă A OPTA TREAPTĂ a umilinței pe scara cerului dacă nu face nimic care nu este prevăzut de regula mănăstirii și de exemplul superiorilor, spunând cu Scriptura: «Legea ta este obiectul meditației mele».

Ucenicul urcă A NOUA TREAPTĂ a umilinței pe scara cerului dacă își interzice să vorbească și, păstrând tăcerea, așteaptă să fie întrebat pentru a vorbi. Într-adevăr Scriptura spune că «Vorbind mult nu poate evita păcatul», și că «Flecarul nu va păși pe drumul cel drept pe pământ».

Ucenicul urcă A ZECEA TREAPTĂ a umilinței pe scara cerului dacă nu este înclinat și prompt în a râde, căci este scris: «Prostul își ridică glasul ca să rădă» și, «ca un zgomot de spini care trosnesc sub un ceau, așa este râsul omului».

Ucenicul urcă A UNSPREZECEA TREAPTĂ a umilinței pe scara cerului dacă, atunci când vorbește, o face cu stăpânire fără a râde, în mod smerit, cu seriozitate, neținând seama decât de răspunsuri scurte și sfinte, și dacă se ferește de orice ridicare a glasului, după cum este scris: «Înțeleptul se recunoaște după moderația vorbirii sale».

Ucenicul urcă A DOUĂSPREZECEA TREAPTĂ a umilinței pe scara cerului dacă, nemulțumit de a o avea în inima sa, el își manifestă fără încetare smerenia chiar în trupul său față de cei care îl văd, altfel spus, dacă la serviciul divin, la rugăciune, în mănăstire, în grădină, în călătorie, la câmp, peste tot, fie că stă jos, fie că e în mers sau stând în picioare, ține fără încetare capul și privirea fixată spre pământ, știindu-se în orice moment vinovat de păcatele lui și văzându-se deja la judecata înfricoșătoare, spunând neîncetat în inima lui cuvintele vameșului, la templu, cu ochii fixați în pământ: «Doamne, nu sunt vrednic, păcătos ce sunt, să-mi ridic ochii spre cer».

Atunci, deci, când ucenicul a terminat să urce toate aceste trepte ale umilinței, a propășit în frica de Dumnezeu, parcurgând scara acestei vieți, ajungând astfel la iubirea desăvârșită a Domnului care înlătură teama. Datorită acestei iubiri, tot ceea ce mai înainte observa nu fără teamă, va începe s-o aibă fără efort, în mod natural, din obișnuință, nu de frica gheenei, dar din iubire pentru această obișnuință și pentru bucuria pe care o procură virtuțile. Această stare, să dea Dumnezeu să se sălășluiască în slujitorul său după ce Duhul Sfânt l-a purificat de vicii și păcate».

#### SAINT BASILE le GRAND et SAINT BENOÎT

Pères du monachisme chrétien

La vocation des hommes à la perfection spirituelle est évidente dans l'Ancien Testament ainsi que dans le Nouveau Testament: «Soyez saints, car moi, Yahwé. Votre Dieu, je suis saint» (Lev. 19, 2). «Vous donc, vous soyez parfaits comme votre. Père céleste est parfait» (Mt. 5, 48).

Dès premiers siècles de la religion chrétienne, on trouve des fidèles qui voulaient vivre radicalement l'Évangile du Christ, en circonstances différentes:

moines, anachoretes, ermite et cénobites (St. Antoine, fondateur des ermites, St. Paul ermite, St. Pacôme, createur des couvents).

De tout le monachisme oriental, la plus grande figure, celui qui devait exercer l'influence la plus profonde, est saint Basile le Grand (330-379). Il a vécu lui-même, avec des amis, dans le monastère d'Iris, en Pont, selon la règle de St. Pacôme, qu'il a modifiée. Sa réforme tend à limiter le nombre de moines dans chaque monastère pour que le supérieur puisse mieux les diriger. Du point de vue spirituel, il insiste beaucoup, dans la vie conventuelle, sur les vertus d'humilité, de patience et de charité, qui doit s-y développer.

C'est lui aussi qui a eu l'idée d'adjoindre aux monastères, des écoles, idée qui devait mener à un succès définitif pour l'avenir de la civilisation chrétienne. Sa règle est restée à la base du monachisme oriental. Un écrivain byzantin du 12<sup>ème</sup> siècle, le nomme: «le plus grand des Pères, le maître de l'univers ascétique».

D'une grande renommée jouissent ses *Règles monastiques* ou *Asketikon*, une sorte de catéchisme, demandes et réponses, regardant la vie cénobitique. *Asketikon major* comprend deux parties: *Les 55 Règles développées*, qui représentent, selon J. Gribomont, l'oeuvre ascétique fondamentale, écrit par Basile après l'an 370. *Les 313 règles abrégés*, qui selon le même Gribomont, sont des improvisations orales, notées par ses disciples. En considérant la côté pratique du monachisme basilien, on est incliné à voir saint Basile le Grand comme un oriental à vues occidentales. Vraiment, St. Basile a influencé en grande mesure, le monachisme occidental aussi.

EN OCCIDENT aussi, le monachisme a été pratiqué dès les premiers siècles. Dans une forme plus précise il a été apporté de l'Orient par saint Athanase le Grand, pendant son exile à Trevirium (Trier), de 335-338. *La Vie de St. Antoine l'Ermite*, écrite par celui-ci, et traduite en latin par Evagre d'Antioche, vers 370, en a contribué aussi. On y connaît des promoteurs du monachisme, comme St. Martin de Tours, St. Honorat des Lérins, St. Jean Cassien, originaire de Scythie Minore, établi à Marseille, St. Césaire d'Arles et St. Léandre de Séville. Aucune de règles envisagées par ces promoteurs n'a connu une grande diffusion. J. Cassien, dans ses *Institutions (II, 2)*, atteste que presque chaque monastère avait son règlement.

C'est **Saint Benoît de Nursie** (480-547) qui a instauré la réforme et la réorganisation bienfaisante du monachisme. Aussi, il est nommé le père du monachisme occidental. Présent à Rome, vers la fin du V<sup>ème</sup> siècle, dans la déroute suivie à la chute de l'empire romain occidental, Benoît renonce de s'instruire dans un tel chaos, et se retire à Subiaco, dans une grotte, près de Tivoli, pour vivre en ermite, dans une ascèse sévère. À propos de ce renoncement d'une formation scientifique habituelle parmi les jeunes des familles riches, st. pape Grégoire le Grand caractérise Benoît très succinct: *scienter nescius et sapienter indoctus* (ignorant conscient et sagement sans culture).

Invité par des moines du monastère de Vicovaro, il y reste un peu de temps, en fondant 12 monastères, chacun à 12 moines. Ensuite, il se dirige vers Latium. Près de Cassinum, vers 529, il fonde le renommé monastère **Monte Cassino**, qui devient le berceau et le centre de l'ordre bénédictin.

Le portrait moral de st. Benoît est montré par la *Sancta Regula*, écrite vers 535, un petit livre de cent pages, comprenant 73 chapitres. Elle se remarque par la sagesse pédagogique, l'ascèse modérée, adaptation et talent d'organiser.

Le but indiqué c'est *Sequela Christi* (La suite du Christ) par les moines. Le programme de chaque jour: «*Ut in omnibus glorificetur Deus, per officium divinum*» (qu'en toute action, Dieu soit glorifié), chapitre 57; en effet, le monastère est défini «*schola Dominici servitii*» (école du service divin). La devise **ora et labora** veut dire harmonie du travail manuel et de la prière. «*Stabilitas loci, conversio morum et oboedientia*» (la stabilité du lieu, la conversion des moeurs et l'obéissance) représentent le génie de la règle bénédictine. Le trinôme: «*prière, travail, repos*», c'est la vocation d'un vrai moine bénédictin. En faisant l'éloge de l'ordre bénédictin, le pape Pie XII, disait: «Le rôle providentiel de st. Benoît n'a pas été d'inventer l'idéal de la vie monastique, mais de l'harmoniser et adapter heureusement au tempérament, aux besoins et aux moeurs des peuples occidentaux».

L'essentiel de la Règle bénédictine, comme l'affirme le pape St. Grégoire le Grand, consiste en **modération, équilibre et discrétion**. C'est un guide de vie selon les possibilités humaines, offert à chacun qui veut suivre la voie de Dieu. L'esprit bénédictin rappelle toujours à celui qui veut le vivre, les deux principes de chaque effort chrétien:

1) Nous sommes sur terre obligés à travailler souvent dans des conditions misérables de la nature humaine.

2) Toute action doit être remplie dans la perspective du ciel.

L'effort accompli par le christianisme pour la civilisation est étroitement lié à la contribution de l'ordre bénédictin. C'est pourquoi, St. Benoît est souvent nommé patriarche du monachisme occidental. Le pape Paul VI a voulu que St. Benoît soit reconnu comme *patron de l'Europe*.

### BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

- Biblioteca Sanctorum* – Istituto Giovanni XXIII nella pontificia Università Lateranense – vol. I, Roma 1962.
- BIHLMEIER C. – TUCHLE H., *Histoire de l'Eglise*, ed. Salvator-Mulhouse Casterman-Paris-Tournai, tome I<sup>2</sup> 1969; tome II 1962.
- ROPS DANIEL, *L'Histoire de l'Eglise du Christ*, „L'Eglise des temps barbares”, tome III, Paris 1962-1965.
- HERGENROETHER card., trad. Bellet P., *Histoire de l'Eglise*, tome II, ed. Delhomme et Brigue, Paris-Lion.
- GIRY P. – GUÉRIN P., *Les Petits Bollandistes, Vies des Saints*, tome IV, ed. Bloud et Barral, Paris 1882.
- Patrologie* – ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1956.
- Sources Chrétiennes* – „La Règle du Maître”, I, ed. Du Cerf, Paris 1964.

CONTRIBUȚIA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE  
LA COMBATERICA  
PNEVMATOMAHISMULUI EUNOMIAN

Disputele ariene, care au tulburat viața Bisericii în secolul al IV-lea, au cauzat apariția unei noi erezii, de data aceasta cu privire la persoana Sfântului Duh. În anul 359, Sfântul Atanasie cel Mare (†373) scria prietenului său, episcopul Serapion de Thmuis, că unii dintre cei care au renunțat la arianism învățau că Sfântul Duh este doar o creatură, un spirit slujitor care se deosebește de îngeri numai în grad. De aceea, conchidea el, această erezie (pnevmatomahism) trebuie condamnată pentru că:

«după cum Fiul nu poate fi despărțit de Tatăl, tot așa nici Duhul Sfânt nu poate fi despărțit de Fiul, căci astfel s-ar desființa unitatea Sfintei Treimi».

El nu apără numai unitatea treimică, ci învață și despre proveniența (cauzalitatea) Duhului. Sfântul Duh purcede de la Tatăl și, fiind propriu Fiului, se dă prin acesta apostolilor și tuturor celor ce cred în El<sup>1</sup>.

Sinodul de la Alexandria din anul 362 apăra dumnezeirea Sfântului Duh învățând că El este «deoființă cu Tatăl și cu Fiul» și cerea antiohienilor să recunoască o singură Dumnezeire în Sfânta Treime și că Duhul Sfânt nu este o creatură sau ceva străin, ci propriu și nedespărțit de ființa Fiului și a Tatălui<sup>2</sup>.

Combaterea pnevmatomahismului a preocupat pe cei mai reprezentativi Părinți ai secolului al IV-lea (Didim cel Orb din Alexandria, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa, papa Damasus, Ambrozie al Milanului, Niceta de Remesiana) printre care la loc de cinste se situează Sfântul Vasile cel Mare (330-379)<sup>3</sup>.

Încă din anul 371, scria papei Damasus (366-384) că unii arieni neagă și dumnezeirea Sfântului Duh. Deși a evitat să folosească termenul

<sup>1</sup> *Epistola I către Serapion*, 2, PG XXVI, 532

<sup>2</sup> *Tomosul către antiohieni*, 3 și 5, PG XXVI, 794 și 799.

<sup>3</sup> Despre personalitatea Sfântului Vasile cel Mare a se vedea I.G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în «Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa», București, 1980, p. 24-50; V. Ioniță, *Viața și activitatea Sfântului Vasile cel Mare*, Ort., nr. 1, 1979, pp. 16-27; W.D. Hauschild, *Basilus von Caesarea*, în *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, vol. V, Berlin/New-York, 1980, pp. 301-313.

«deoființă», el mărturisea cu toată fermitatea dumnezeirea și egalitatea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. În general, Sfântul Vasile preferă, din motive practice<sup>4</sup>, termenul «omotimos» (de aceeași cinstire) considerând că, dacă se învață despre aceeași adorare adusă și Duhului Sfânt ca și Tatălui și Fiului, se mărturisește implicit dumnezeirea și deoființimea Lui cu Tatăl și cu Fiul. Cu toate acestea, nu putem afirma că el s-ar fi dezis de termenul niceean, pentru că în Epistola a VIII-a învața clar că Duhul Sfânt este egal și nu inferior Tatălui și Fiului, iar noi, trebuie să mărturisim că «Tatăl este Dumnezeu, Fiul, Dumnezeu, Duhul Sfânt Dumnezeu și deoființă cu Tatăl și cu Fiul»<sup>5</sup>.

Pe lângă tratatul special *Despre Sfântul Duh*<sup>6</sup>, scris la rugămintea prietenului său, episcopul Amfilohie de Iconiu, între anii 374-375, Sfântul Vasile a dedicat mai multe scrieri pentru a expune și apăra pnevmatologia ortodoxă: *Contra lui Eunomie, III; Despre Sfântul Duh*<sup>7</sup>; *Omilia a XXIV-a, Împotriva sabelienilor, a lui Arie și a anomeilor*<sup>8</sup>, *Omiliile Despre Sfântul Duh*<sup>9</sup>, *Despre credință*<sup>10</sup>, *Împotriva celor ce ne acuză că noi am spune că sunt trei Dumnezei*<sup>11</sup> și Epistolele 52, 90, 105, 113, 140, 149, 175, 189, 210, 223, 225, 226, 233-236, 251 și 258<sup>12</sup>.

Pnevmatologia Sfântului Vasile<sup>13</sup>, ca de fapt a întregii literaturi patristice, se raportează la cele două coordonate ale existenței umane, creația și mântuirea, fără a omite Pronia divină care a însoțit și va însoți creația lui Dumnezeu până la sfârșitul veacurilor. În toate aceste momente ale existenței

<sup>4</sup> El spera să-i câștige pe adversarii săi arieni la Ortodoxia niceeană dacă nu va insista prea mult asupra termenului «deoființă» atât de controversat după adoptarea lui de către Sinodul I ecumenic. A se vedea: I. Rămureanu, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin din Sirmium*, în *StTeol.*, nr. 5-6, 1963, pp. 266-316; C. Voicu, *Problema homoousius la Sfântul Atanasie cel Mare*, în *MitrOlt.*, nr. 1-2, 1963, pp. 3-20.

<sup>5</sup> *Epistola a VIII-a*, 2 și 11, în col. *Părinți și scriitori bisericești* (PSB), vol. 12, București, 1988, pp. 131 și 141.

<sup>6</sup> *PG XXXII*, 87-218.

<sup>7</sup> *PG XXIX*, 653-669.

<sup>8</sup> *PG XXXI*, 600-617.

<sup>9</sup> *PG XXXI*, 1429-1437.

<sup>10</sup> *PG XXXI*, 464-472 și 676-692.

<sup>11</sup> *PG XXXI*, 1488-1496.

<sup>12</sup> A se vedea ediția Y. Courtonne, *Saint Basile: Lettres*, vol. I-III, Paris, 1957-1966. În traducere românească, ele se găsesc încadrate în *Correspondența Sfântului Vasile*, PSB, vol. 12, București, 1988, pp. 115-625 cu un studiu introductiv privind clasificarea și conținutul lor semnat T. Bodogae, pp. 95-114.

<sup>13</sup> Contribuții privind cercetarea acestui aspect la C. Cornițescu, *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre Sfântul Duh*, în *Ort.*, nr. 1, 1979, pp. 108-114; Șt. Alexe, *Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare*, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa», București, 1980, pp. 131-157.

umane, lucrarea Sfântului Duh este prezentă ca lucrare a întregii Sfinte Treimi. Astfel, Sfântul Vasile spunând că:

«așa cum atunci când prinzi unul din capetele unui stejar, automat tragi și pe celălalt, tot așa când tragi Duhul, prin El tragi în același timp și pe Fiul și pe Tatăl»<sup>14</sup>

învață, pe de o parte, că toate actele majore ale lui Dumnezeu sunt acte trinitare, iar pe de altă parte că rolul deosebit al Duhului Sfânt este de a face «primul contact», urmat apoi - esențial, nu cronologic - de o revelație a Fiului și, prin El, a Tatălui. Ființa personală a Duhului rămâne tainic as-cunsă, chiar dacă El (Duhul) este activ la fiecare pas al lucrării dumnezeiești, creație, răscumpărare, desăvârșire finală. Funcția Sa nu este de a se revela pe Sine, ci de a-I revela pe Tatăl și pe Fiul; pe Tatăl ca pe Cel de la care vin toate, și pe Fiul, ca pe Cel prin care toate s-au făcut. Fiind duh prin excelență,

«este imposibil să dăm o definiție precisă ipostasului Duhului Sfânt, dar noi trebuie să stăm împotriva erorilor care-L privesc pe El și care vin din diverse părți»<sup>15</sup>.

Dorind să accentueze unitatea de ființă a Sfintei Treimi păstrând distincția ipostatică a persoanelor<sup>16</sup> pentru a combate sabelianismul<sup>17</sup>, Sfântul Vasile învață că între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu există nici un interval unde cugetarea noastră ar înainta în gol, sau «vreun interval fără consistență care să producă o absență în armonia intimă a substanței divine». În consecință, spune el,

<sup>14</sup> Epistola 38, 4, PG XXXII, 332, p. 181

<sup>15</sup> J. Meyendorff, *Teologia Bizantină*, trad. de Al. Stan, București, 1996, pp. 225-226.

<sup>16</sup> A se vedea D. Stăniloae, *Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime după Sfântul Vasile cel Mare*, în Ort., nr. 1/1979, pp. 53-74; Idem, *Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile «Contra lui Eunomie»*, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa», București, 1980, pp. 51-69.

<sup>17</sup> Sabelie era un eretic antitrinitar care învăța că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt nume diferite ale aceleiași persoane dumnezeiești, adică există trei numiri într-un singur ipostas. Dumnezeu unul se descoperă în diferite forme, iar după fiecare manifestare se întoarce în sine. Astfel, Dumnezeu s-a manifestat ca Tatăl la creație și lui Moise când i-a dat Legea, ca Fiul la mântuirea lumii, iar ca Duh Sfânt la conducerea, sfințirea și desăvârșirea lumii. A fost combătut de Dionisie al Romei, Ipolit, Ciprian al Cartaginei, Origen, Tertulian și Novațian. A se vedea H. Jedin (coord.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. I, Freiburg/Basel/Wien, 1985, pp. 295-298; S. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, trad. rom. de A. Marinescu, București, 2006, pp. 364-365.

«când ne gândim la Tatăl, atunci îl concepem în El însuși, cuprinzând în același timp și pe Fiul prin reflexie, iar când îl concepem pe Acesta, atunci nu ne despărțim nici de Sfântul Duh, ci în chip logic și deodată, potrivit ființei, și-o reprezintă în ea însăși, concepută în așa fel încât să fie numai una credința în cele trei persoane»<sup>18</sup>.

Unitatea ființei dumnezeiești asigură unitatea persoanelor treimice, chiar dacă ele au însușiri ipostatice proprii. De aceea când vorbim despre una din ele nu o putem despărți de celelalte.

«Fiul care este mereu în Tatăl, zice Sfântul Vasile, nu va putea fi rupt de Tatăl, prin puterea Lui primești în același timp și pe Fiul și pe Duhului, pentru că ni-i cu puțință în nici un fel să-ți închipui o întrerupere sau o împărțire în așa fel încât Fiul să fie conceput fără Tatăl sau ca Duhul să fie despărțit de Fiul, ci concepi în același timp în Ei o comunitate și o deosebire negrăită și cumva neînțeleasă, fără ca deosebirea ipostaselor să rupă continuitatea ființei, fără ca această continuitate de substanță să elimine particularitatea semnelor distinctive»<sup>19</sup>.

Afirmând cu tărie deoființimea persoanelor Sfintei Treimi, el creează suportul mărturisirii dumnezeirii și egalității Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. Ca unul dintre ipostasurile treimice, Sfântul Duh nu poate fi asociat creaturilor, cum învață Eunomiu al Cyzicului<sup>20</sup>:

«Fiind cinstit cu locul al treilea ca primul și mai mare decât toate (creaturile), Acesta singur (Duhul) fiind făptură a Unuia-Născut rămâne în afara Dumnezeirii și a puterii creatoare»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Epistola a 38-a, 4, PSB, 12, p. 181.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Eunomiu, discipol al episcopului arian Aetius din Antiohia, a devenit episcop de Cyzic în anul 360. Alungat de popor pentru ideile sale eretice, s-a refugiat la Constantinopol unde a fost găzduit de episcopul Eudoxiu (360-370). După reșezarea Ortodoxiei niceene în capitala imperială sub Teodosie cel Mare (379-395), el s-a stabilit la Calcedon, cf. Filostorgiu, *Istoria Bisericească* 9,4, PG LXV, 569BC, fiind însă exilat la Halmyris în Scythia Minor (383/384) datorită pnevmatomahismului pe care îl promova cu tărie. A murit aproape de Dacoroeni, în anul 394. Este autorul mai multor lucrări cu conținut pnevmatomah (Apologiile I și II, o Mărturisire de credință, Comentariu la Epistola către Romani și 40 de epistole, după afirmația patriarhului Fotie, *Bibliotheca*, 138, PG CIII, 417D), în mare parte pierdute, care au fost condamnate de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa, de Didim cel Orb din Alexandria, Apolinarie de Laodicea și Teodor de Mopsuestia. A se vedea I.G. Coman, *Patrologie*, vol. III, București, 1988, pp. 479-482.

<sup>21</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu*, III, PG XXIX, 661. Tratatul poate fi consultat în trad. rom. de L. Carp, Sfântul Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, Seria Credo, Piatra Neamț, 2007.



Sfântul Vasile se opune categoric acestei afirmații blasfemiatoare, care implică desconsiderarea tuturor Persoanelor dumnezeiești:

«Cel ce nu cinstește pe Duhul nu cinstește pe Fiul, iar cel ce nu cinstește pe Fiul nu cinstește pe Tatăl (In. 5, 23). Astfel, deci, lipsa de respect față de persoanele Treimii, în care trebuie să credem, este o tăgăduire a întregii Dumnezeiri. Dacă Duhul este o creatură, atunci nu este Dumnezeu; dar în Scriptură se spune: Duhul dumnezeiesc este Cel ce m-a făcut pe mine (Iov 33,4); apoi: Și l-a umplut Dumnezeu pe Veselele de Duhul dumnezeiesc al înțelepciunii și al priceperii (Ieș. 35, 31). Cui, deci vei vrea să apropii dumnezeiescul? Făpturii sau Dumnezeirii? Dacă îl vei alătura făpturii, atunci vei spune că și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos este o făptură, idee cu totul absurdă, că este scris despre Tatăl: Veșnica Lui putere și Dumnezeire (Rom. 1, 20); iar dacă îl vei alătura Dumnezeirii, atunci pune capăt hulei, cunoaște vrednicia Duhului!»<sup>22</sup>

Învățând că Duhul Sfânt este creatură, pnevmatomahii atribuiă firii Lui mărginirea. Or, această afirmație contrazice cuvântul Scripturii pe care Sfântul Vasile îl folosește ca argument împotriva lor:

«Duhul lui Dumnezeu umple lumea» (Inț. Sol. 1,7) sau «Unde mă voi duce de la Duhul Tău sau de la fața Ta unde voi fugi?» (Ps. 138, 7). Dacă Duhul Sfânt ar fi creatură, atunci nu ar fi invocat împreună cu Tatăl și cu Fiul la Taina Botezului așa cum a poruncit Mântuitorul Iisus Hristos: «Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh» (Mt. 28, 19). Vezi așadar, că și aici Duhul Sfânt este de față împreună cu Tatăl și cu Fiul»,

concluzionează Sfântul Vasile<sup>23</sup>. Făcând în continuare referire la formula baptismală, el replică eunomienilor că tăgăduiesc, prin cugetarea lor, taina în sine, de vreme ce îl socotesc pe Sfântul Duh asemenea oricărei creaturi care este roaba Creatorului «Spune-mi, zice el, cum poți numi rob pe Cel care prin Botez te scapă de robie?»<sup>24</sup> Dimpotrivă, pentru că nu este creatură, ci deoființă cu Dumnezeu, El stă într-o unire nedespărțită a persoanelor Sfintei Treimi și le face prezente în Taina Botezului.

«Unde este prezența Duhului Sfânt, acolo este prezent și Hristos, învață Sfântul Vasile, iar unde este Hristos, acolo este evident și Tatăl. Nu știți că

<sup>22</sup> Omilia a 24-a împotriva sabelienilor, a lui Arie și a onomeilor, 7, PG XXXII, 600, PSB, 17, p. 599.

<sup>23</sup> Epistola a 8-a, 9, p. 141.

<sup>24</sup> Idem, 8, p. 140.

trupul vostru este templu al Sfântului Duh, care locuiește în voi? (Cor. 6, 19). Dacă va strica cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica pe acela Dumnezeu. (1. Cor. 3, 17). Așadar, fiind sfințiți prin Duhul, primim pe Hristos care locuiește în noi, în omul cel dinăuntru, și împreună cu Hristos primim pe Tatăl, care locuiește în cei vrednici. Tradiția botezului și mărturisirea credinței arată această unire. Dacă Duhul ar fi străin firii dumnezeiești, cum ar fi numărat împreună cu Tatăl și cu Fiul? Dacă s-ar fi alăturat Tatălui și Fiului mai târziu, cum ar fi putut fi integrat firii vrednice?»

Prin urmare, teoria pnevmatomahilor nu poate conduce decât la o gravă constatare, pe care părintele capadocian o respinge categoric:

«Cei ce separă pe Duhul de Tatăl și de Fiul și îl numără printre fapte fac nedesăvârșit botezul, nedesăvârșită și mărturisirea credinței. Dacă se scoate Duhul, nici Treimea nu mai rămâne Treime. Și iarăși, dacă o singură faptură din creație ar fi adăugată, atunci întreaga creație ar fi introdusă în numărarea Tatălui și Fiului»<sup>25</sup>.

Cele trei ipostasuri numărate împreună în Sfânta Treime nu pot fi decât de o ființă, cum o dovedește și cântarea serafimică: «Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot», căci în trei ipostasuri este contemplată natura sfântă. Varietatea numelor date Duhului Sfânt confirmă dumnezeirea Lui:

«Duhul lui Dumnezeu, Duhul adevărului care din Tatăl porcede, Duh drept și Duh conducător, însă numele său prin excelență este Duhul Sfânt»<sup>26</sup>.

Numele Duh nu trebuie asociat cu al celorlalte fapte necorporale și prin aceasta coborât la nivelul duhurilor slujitoare, făcându-l o creatură, cum învățau eunomienii, ci ca numire comună Sfintei Treimi.

«Dumnezeu este Duh și cei ce se închină Lui trebuie să se închine în duh și adevăr (In. 4, 24), iar Apostolul se referă de asemenea la numirea de Duh acordată Domnului când spune: Domnul este Duh (2 Cor. 3,17). Din acestea concluzionează Sfântul Vasile, este cu totul evident că comuniunea numelor se înfățișează ca proprie Tatălui și Fiului și Sfântului Duh și nu este străină de fire»<sup>27</sup>.

Fiind numărat al treilea cu vrednicia și cu rânduiala, eunomienii au crezut că Duhul Sfânt trebuie considerat al treilea și după fire, adică deosebit

<sup>25</sup> Omilia a 24-a, 5, p. 595.

<sup>26</sup> Despre Sfântul Duh, IX, PG XXXII, 108AB, PSB. 12, p. 38

<sup>27</sup> Contra lui Eunomiu III, PG XXIX, 661A

de Tatăl și de Fiul. Respingerea acestei afirmații îndrăznețe, care introduce «scorneli în dogmele dumnezeiești», dezvăluie profunzimea cugetării teologice a Marelui Vasile:

«Precum Fiul este al doilea după Tatăl cu rânduiala, pentru că este de la Acela, și cu vrednicia, pentru că îi este obârșie și pricină prin faptul că-I este Tată și pentru că prin El este intrarea și apropierea la Dumnezeu Tatăl, dar nu este al doilea și cu firea pentru că dumnezeirea este una în fiecare, tot așa se poate spune și despre Duhul Sfânt că, deși este sub Fiul cu rânduiala și cu vrednicia, dar nu se trage concluzia, pe bună dreptate, că este de o fire străină, ..., Chiar dacă Duhul Sfânt după vrednicie și rânduială este mai în urmă, după cum se spune, căci am primit că El este numărat al treilea după Tatăl și Fiul cum însuși Domnul a predat rânduiala la darea botezului mântuitor, n-am învățat nicăieri să fie aruncat la o a treia fire după Fiul și Tatăl»<sup>28</sup>.

Pentru a demonta argumentația lor privind deosebirea de ființă a Duhului Sfânt cu celelalte două persoane divine, considerându-l creatură, Sfântul Vasile continuă demonstrația cu aceeași claritate:

«Dacă vorbim de două lucruri, de dumnezeire și de zidire, de stăpânire și de robie, de puterea sfințitoare și de sfințire, de firea care are virtutea și de cea care o înfăptuiește din voie liberă, în care din părți vom rânduie pe Duhul? Între cei sfințiți? Dar El este sfințirea. Între cei ce-și agonisesc virtutea prin fapte de bărbăție? Dar este bun prin fire. Între cei ce slujesc? Dar altele sunt duhurile slujitoare, trimise spre slujbă. Așadar nu-i îngăduit să spunem că El este rob la fel cu noi, Care este cărmuitor prin fire, nici să-l numărăm împreună cu zidirea, fiind numărat împreună cu dumnezeiasca și fericita Treime»<sup>29</sup>.

Mai departe, sunt evidențiate însușirile Sfântului Duh care sunt proprii numai firii dumnezeiești de care El nu este lipsit, cum învățau pnevmatomahii.

«De cei care spun că Duhul Sfânt este creatură, ne este mai milă decât de niște oameni care, din pricina acestui cuvânt, cad în greșeala de neiertat a blasfemiei împotriva Duhului Sfânt. Căci creatura este deosebită de Dumnezeire nu-i nevoie s-o mai spunem nici măcar pentru cei care abia s-au deprins să caute în Sfânta Scriptură. Făptura este roabă. Duhul ne face liberi; făptura are nevoie să i se dea viață, Duhul este dătător de viață;

<sup>28</sup> Idem, *PG XXIX*, 659.

<sup>29</sup> Idem, *PG XXIX*, 660.

făptura simte nevoia să fie învățată, Duhul este întocmai Cel care ne învață; făptura este sfințită, Duhul sfințește».

Iar pentru a arăta că Duhul nu poate fi asociat duhurilor slujitoare, Sfântul Vasile concluzionează:

«Chiar dacă vorbești despre îngeri, arhangheli și despre toate puterile cele mai presus de lume, și ele își primesc sfințenia tot cu ajutorul Duhului Sfânt»<sup>30</sup>.

Astfel, el abordează problema sfințeniei Sfântului Duh, una din însușirile fundamentale ale firii dumnezeiești, pe care nu o definește ca un simplu atribut, ci ca personalitatea însăși a sfințeniei Sale. Sfințenia Duhului Sfânt trebuie gândită în plan divin, în legătură cu dăruirea propriei Lui persoane ca orientare spre Tatăl și Fiul. Sfințenia are calitatea de a pune în acord voința Sa personală cu voința divină, cu voința celorlalte două persoane divine<sup>31</sup>.

Spre deosebire de creație, care este sfințită, Duhul sfânt este izvorul sfințeniei așa cum sunt și Tatăl și Fiul:

«Creatura are sfințenia ca răsplată a înaintării spre a bineplăcea lui Dumnezeu, dar folosindu-se prin fire de puterea proprie, poate să încline în fiecare parte, spre alegerea binelui sau a răului. Duhul Sfânt, însă, este izvorul sfințeniei. Și, precum Tatăl este sfânt prin fire și Fiul este sfânt prin fire, așa și Duhul adevărului este sfânt prin fire. De aceea a și fost învrednicit mai ales de numirea proprie de Sfânt»<sup>32</sup>.

Având sfințenia în chip desăvârșit, Duhul Sfânt nu numai că n-o primește de la altcineva, ci mai mult El o împărtășește făpturilor și sfințește pe oameni, însă «comunicându-se doar celor vrednici și acestora nu în aceeași măsură, ci El împarte harul după credința fiecăruia»<sup>33</sup>, sfințind și îndumnezeind prin har pe toți cei după fire supus schimbării<sup>34</sup>.

Sfântul Duh are sfințenia ontologic înscrisă în firea Sa, învață Sfântul Vasile, pentru că are dumnezeirea după ființă și nu prin participare

<sup>30</sup> *Epistola a 159-a*, 2, PG XXXII, 600, PSB, 12, p. 347.

<sup>31</sup> I. Moldovan, *Învățătura unitară despre Sfântul Duh și despre Biserica exprimată în Simbolul credinței la Sinodul al II-lea ecumenic (381)*, în Ort., nr. 3, 1981, p. 419.

<sup>32</sup> *Contra lui Eunomiu*, III, PG XXIX, 660. Ideea este întâlnită și în *Epistola a 159-a*, 2, PG XXXII, 600, p. 347: «Duhul are o sfințenie firească pe care n-a primit-o prin har, ci face parte din ființa Lui; tocmai de aceea a și fost nevoie să I se dea un nume special».

<sup>33</sup> *Despre Sfântul Duh*, IX, PG XXXII, 109, p. 39.

<sup>34</sup> *Contra lui Eunomiu*, III, PG XXIX, 660.

ca fapăturile create și îndumnezeite prin harul sfinților. În aceasta constă diferența între duhurile slujitoare și Duhul Sfânt, căci

«precum fierul, fiind pus în mijlocul focului, nu încetează să fie fier, dar înroșindu-se prin atingerea de foc și primind în sine toată firea focului, tot așa și sfințele puteri, din împărtășirea cu ceea ce este sfânt prin fire, au de acum sfințenia cuprinsă și împropriată în tot ipostasul lor. Dar diferența dintre ele și Duhul Sfânt este aceasta, concluzionează Sfântul Vasile: la Unul sfințenia este fire, iar la celelalte faptul de a fi sfințite vine din împărtășire»<sup>35</sup>.

Vorbind despre existența Sfântului Duh în Sfânta Treime și a împărtășirii Lui celor vrednici, el afirmă:

«Despre creaturi se spune de mai multe ori și în mai multe chipuri că au pe Duhul în ele, însă vorbind despre Tatăl și despre Fiul, este mai cucernic a zice că Duhul “coexistă” cu ei și nu că “este în” ei. Într-adevăr, despre harul primit de la El, har care locuiește în cei vrednici și lucrează prin ei cele ale Duhului, bine se spune că se află în cei care îl primesc. Însă, atunci când vorbim despre existența cea mai înainte de veci și despre viețuirea fără încetare cu Fiul și cu Tatăl, se cuvine a folosi verbe care exprimă unitatea Lor din veci. Or, despre ființe care există împreună, nedespărțite unele de altele, se spune la propriu că coexistă, ...., Însă acolo unde harul Duhului poate să vină, dar și să dispară, pe bună dreptate se folosește verbul “a exista în”, chiar dacă harul rămâne uneori fără încetare în cei care l-au primit, datorită statorniceii lor înclinații spre bine. Încât, atunci când avem în vedere slava personală a Duhului, îl considerăm cu Tatăl și cu Fiul, iar când ne referim la harul care lucrează în cei care l-au primit, zicem că Duhul este în noi»<sup>36</sup>.

Sfântul Vasile invocă și omniprezența Sfântului Duh ca argument pentru mărturisirea dumnezeirii Sale.

«Credem că Duhul a lucrat simultan în Avacum și în Daniel pe când se afla în Babilon (Dan. 14, 33), că a fost alături de Ieremia la cascadă (Ier. 20, 2) și cu Iezechiel la Chobar (Iez. 1,1). Pentru că Duhul Domnului a umplut lumea (Înț. Sol. 1,7), iar psalmistul exclamă: Unde să mă ascund de Duhul Tău și de fața Ta unde să fug? (Ps. 48, 7). Deci, pe Cel ce este pretutindeni și împreună cu Dumnezeu, de ce natură se cuvine a-L socoti? De natura Celui care cuprinde toate sau a celui care este limitat la anumite locuri, așa

<sup>35</sup> *Ibidem*, 661.

<sup>36</sup> *Despre Sfântul Duh*, XXVI, PG XXXII, 184, pp. 77-78.

cum am văzut că este natura îngerilor? Prin urmare, pe Cel divin după fire, necuprins după mărime și puternic în lucrări, să nu-l preamărim?»<sup>37</sup>

Bunătatea și puterea creatoare sunt alte atribute ale dumnezeirii Sfântului Duh, pe care Sfântul Vasile le aduce ca argumente:

«Duhul este bun din fire după cum și Tatăl este bun și Fiul este bun. Creatura, dimpotrivă, participă la bunătate, alegând binele. Duhul cunoaște adâncurile lui Dumnezeu (1. Cor. 2, 10), pe când creatura cunoaște pe cele de negrăit prin mijlocirea Duhului. Duhul este creator al vieții, împreună cu Dumnezeu Tatăl, Cel care pe toate le însuflețește, și cu Fiul, care dă viață»<sup>38</sup>.

Încununat cu aceste însușiri ființiale, Duhul Sfânt nu poate fi așezat printre creaturi, cum credeau pnevmatomahii, ci contemplant în Sfânta Treime, spune marele părinte capadocian, pentru că

«nici una din aceste însușiri nu este dobândită în urma și nici adăugată mai târziu, ci, după cum căldura este nedespărțită de foc și strălucirea de lumină, tot așa este nedespărțită și de Duhul: sfințenia, viața, bunătatea și dreptatea»<sup>39</sup>.

Ca să accentueze diferența dintre Duhul Sfânt și duhurile slujitoare, el precizează că Duhul nu trebuie numărat ca o multiplicitate, ci propovăduit ca o unitate, căci:

«după cum Tatăl este unul și Fiul este unul, tot așa unul este și Sfântul Duh. Duhurile slujitoare însă, sunt mulțimi nenumărate în fiecare ceată îngerească. Nu căuta, deci, în creație Duhul Sfânt, care este mai presus de creație! Nu pogorî pe Cel care sfințește în rândul celor sfințiți!, îi îndeamnă el pe adversarii pnevmatomahi căutând să-i introducă în tainele existenței Mângâietorului: Duhul Sfânt umple pe îngeri, umple pe arhangheli, sfințește pe puteri, însuflețește totul. Duhul Sfânt se împarte în toată creația, este împărțit în chip diferit de fiecare din cele create, dar cu toate acestea Duhul nu este micșorat de cei care participă la El. Dă tuturor harul Lui; nu se termină, deși este împărțit celor care participă la El, iar cei care îl primesc sunt plini de Duhul, iar Duhul Sfânt rămâne neîmpuținat»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Idem, XXIII, PG XXXII, 168-169, pp. 69-70.

<sup>38</sup> Idem, XXIV, PG XXXII, 172-173, pp. 71-72.

<sup>39</sup> *Omilia a 15-a despre credință*, III, PG XXXI, 464, p. 512.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

Prin urmare, Sfântul Vasile dorește să arate că nimeni dintre cei convinși de aceste realități nu poate ajunge să nege divinitatea Sfântului Duh fără să-și periclitaze speranța mântuirii asigurată de mărturisirea celor trei persoane ale Treimii dumnezeiești. După părerea lui, un asemenea om se autoexclue din comunitatea creștinilor drept-măritori și de la comuniunea credinței:

«Celui care a negat pe Duhul, ce nume vrei să-i pun? Nu merită același nume, ca unul care a încălcat legămintele încheiate cu Dumnezeu? Prin urmare, dacă mărturisirea credinței în Duhul ne aduce fericirea rezervată dreptcredincioșilor, iar tăgăduirea ei atrage condamnarea pentru impietate, nu este îngrozitor faptul să-l tăgăduim acum, când n-avem a ne teme de foc, sabie, cruce, biciuiri, roată, instrumente de tortură, ci pentru că am fost amăgiți de sofismele luptătorilor împotriva Duhului? Asigur pe orice om care mărturisește pe Hristos, însă tăgăduiește pe Dumnezeu, că Hristos nu-i va folosi la nimic, ..., și zadarnică este credința lui. Asigur pe cel care lasă la o parte pe Duhul, că va fi zadarnică credința lui în Tatăl și în Fiul și că nu poate s-o aibă pe aceasta dacă lipsește credința în Duhul. Pentru că cel care nu crede în Fiul nu crede nici în Tatăl. Pentru că nu poate să spună cineva că Iisus este Domnul, decât în Duhul Sfânt (1. Cor. 12,3). Unul ca acesta nu este capabil să i se închine în adevăr. Pentru că nu este posibil să adore cineva pe Fiul decât numai în Duhul Sfânt, nici nu este posibil să invoce pe Tatăl decât numai în Duhul înfierii»<sup>41</sup>.

Cu aceasta, Sfântul Vasile pune în valoare un alt argument indiscutabil al pnevmatologiei sale prin care se mărturisește dumnezeirea Sfântului Duh și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul. Deși nu l-a numit în mod direct Dumnezeu, el n-a ezitat niciodată să nu-l mărturisească pe Duhul Sfânt unul din Sfânta Treime. Denumirea «Domnul de viață Făcătorul» preluată și în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan nu prejudiciază cu nimic dumnezeirea Duhului Sfânt atât timp cât este conumărat în formula baptismală și mărturisit Sfințitorul lucrării Sfintei Treimi.

De asemenea, nu a folosit termenul «deoființă» pentru a defini relația Duhului Sfânt cu celelalte persoane treimice, căci nefiind întâlnit în Sfânta Scriptură, ci preluat din limbajul filosofic, a creat mari controverse privind acceptarea lui ca mărturisind egalitatea Fiului cu Tatăl. Dorind să evite escaladarea tensiunilor privind folosirea acestui termen<sup>42</sup>, pnevma-

<sup>41</sup> *Despre Sfântul Duh*, XI, PG XXXII, 116, p. 42.

<sup>42</sup> Despre prudența lui, Sfântul Grigorie Teologul mărturisește următoarele: «Ereticii pândeau orice cuvânt spus pe față despre dumnezeirea Duhului, ..., Voiau să-l alunge pe Vasile din cetate și să se facă ei stăpânii Bisericii. Însă prin nenumărate texte din

tomahismul fiind o reminiscență a arianismului, Sfântul Vasile a găsit de cuviință să apere dumnezeirea Sfântului Duh prin mărturisirea egalității de cinstire (omotimia), ceea ce pentru el este identică cu egalitatea de ființă (omoousia)<sup>43</sup>.

Folosind expresia «împreună mărit cu Tatăl și cu Fiul» care nu-i provoca pe adversarii săi pnevmatomahi, el i-a determinat să accepte indirect chiar dumnezeirea Sfântului Duh, pentru că cel ce primește nu numai aceeași închinare și mărire, ci și «împreună închinare și mărire cu Tatăl și cu Fiul», nefiind despărțit de Ei în actul închinării și măririi ce i se aduce Lui sau Acelora, se înțelege că este și de o ființă cu Aceia, fără să se confunde totuși cu Ei. Egalitatea de cinstire și de închinare a Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul, pe care Sfântul Vasile a promovat-o în scrierile sale, nu a fost apreciată de Biserică la Sinodul al II-lea ecumenic (381) doar ca o atitudine prudentă sau politica bisericească de circumstanță, ci ca rezultat al unui remarcabil simț al certitudinii teologice, justificată și corectă din punct de vedere dogmatic<sup>44</sup>. Dându-i-se expresie în formulele doxologice, Sfântul Vasile insistă pentru folosirea propoziției «cu» (Mărire Tatălui și Fiului cu Duhul Sfânt) pentru că arată egalitatea persoanelor treimice, în timp ce propoziția «în» (Mărire Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt) arată în ce sunt unite ființele spirituale<sup>45</sup>.

Afirmând o distincție reală între Duhul Sfânt, Tatăl și Fiul, el recunoaște omotimia lor în ce privește identitatea naturii divine. De fapt, sub umbra lui *omotimos* se mărturisește *omoousios*. Sfântul Vasile precizează, pe de o parte, că nu se rupe unitatea, multiplicând natura divină, ci se mărturisesc trei ipostasuri care sunt Dumnezeu, iar pe de altă parte că nu se opune doctrinei monarhiei divine. Dacă una nu se îndreaptă spre cealaltă, fiecare posedând în chip propriu o caracteristică particulară care este suficientă pentru a o distinge în celelalte două, fiecare se găsește în raport cu celelalte două, într-o ordine anume, Tatăl singur fiind principiul din care izvorăsc și Fiul și Duhul:

---

Scriptură și prin logica de nezdruncinat a raționamentului său, el își reducea la tăcere adversarii, care nu-i puteau ține piept. Vasile amâna folosirea cuvintelor directe, așteptând momentul și ruga pe Duhul și pe adevărații săi apărători să nu se mârșească de prudența sa. Dar dacă cineva ar binevoi să mă recunoască drept confidentul gândurilor sale, i-aș dezvălui ceea ce poate unii știu deja. Când, din cauza vitregiei vremurilor, și-a impus prudența, îmi lăsa întotdeauna mie libertatea de cuvânt, pe care nimeni nu m-ar fi condamnat, nici exilat din patria mea, dat fiind renumele meu, astfel încât propovăduirea noastră comună să fie puternic exprimată prin prudența lui și prin îndrăzneala mea», *Cuvântarea a-43-a*, PG XXXVI, 588.

<sup>43</sup> A se vedea I. Chirvasie, *Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Vasile cel Mare*, în *StTeol.*, nr. 7-8, 1958, p. 480.

<sup>44</sup> Cf. B. Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. de Măriuca și Adriana Marinescu, București, 1999, pp. 37-38.

<sup>45</sup> A se vedea *Despre Sfântul Duh*, XVI, PG XXXII, 145, pp. 57-58.



«Bunătatea naturală, sfințenia naturii și demnitatea împărătească curg din Tatăl, prin Unul-Născut până la Duhul»<sup>46</sup>.

Chiar dacă Sfântul Vasile nu l-a numit în mod direct Dumnezeu pe Sfântul Duh, totuși el a folosit termeni sinonimi, care nu-i iritau pe adversari, ci îi făceau să recunoască ei înșiși deoființimea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. Operele sale n-au consfințit formula «deoființă cu Tatăl», dar oricare ar fi expresiile întrebunțate: egalitate de cinstire, coordonare, comuniune de natură sau unire de ipostasuri, gândirea vasiliană subînțelege întotdeauna ideea de omoousia<sup>47</sup>.

Textele citate și argumentele folosite de Sfântul Vasile sunt suficiente pentru a ne convinge asupra Ortodoxiei cugetării sale pnevmatologice. De aceea este incontestabilă contribuția sa la combaterea pnevmatomahismului eunomian și la formularea teologiei trinitare concretizată în Simbolul niceo-constantinopolitan care constituie până astăzi mărturisirea Bisericii ecumenice și fundamentul demersului tuturor creștinilor spre refacerea unității de credință.

#### DER BEITRAG DES HL. BASILIUS DES GROßEN ZUR BEKÄMPFUNG DES EUNOMIANISCHEN PNEUMATOMACHISMUS

Im IV. Jahrhundert hat sich die Kirche mit zwei antitrinitarische Häresien konfrontiert. Der Arianismus wurde in Nikaia (325) verdammt, aber er hat als Pneumatomahismus bis in den 80er Jhr. erlebt. Die grossen Väter der Kirche haben sehr wichtige theologische Werke umfasst, um diese Häresie zu widerlegen. In diesem Zusammenhang spielten die dogmatischen Schriften (De Spiritu Sancto und Gegen Eunomius) des Hl. Basilius des Grossen (330-379) eine grosse Rolle. Neben dem Hl. Athanasius von Alexandrien ist der Hl. Basilius als Schöpfer einer Theologie des Heiligen Geistes benannt, welche die Definition des Konzils von Konstantinopel (381) vorbereitet hat. In diesem Aufsatz möchte ich gerade unterstreichen, inwieweit seine Lehre vom Heiligen Geist den Pneumatomahismus verdammt hatte und wie er die Trinitätslehre der Kirche verteidigte und geförderte.

<sup>46</sup> *Despre Sfântul Duh*, XVIII, PG XXXII, 152, p. 62.

<sup>47</sup> I.G. Coman, *Elementele demonstrației în tratatul "Despre Sfântul Duh" la Sfântul Vasile cel Mare*, în *StTeol.*, nr. 5-6, 1964, p. 294.

## NOTE LA CÂTEVA FORMULĂRI AXIOMATICE VASILIENE

Având în vedere tema lucrării și contextul actualei întruniri, o prezentare paralelă a portretului *iconografic* și a celui *aghiografic* ale Sf. Vasile cel Mare constituie genericul cel mai potrivit pentru o introducere directă în substanța acestei comunicări<sup>1</sup>.

Portretul iconografic selectat pentru această alăturare este o reprezentare în mozaic din secolul al XII-lea de la Capela Palatină din Palermo, în Sicilia, *normandă* politic, dar *bizantină* din punct de vedere artistic<sup>2</sup>, reprezentare ce corespunde cât se poate de fidel portretului aghiografic tradițional, de sinaxar metafrastian, stabilit nu cu foarte mult timp înainte, aproximativ în secolul al X-lea, de unde a trecut în tradiția liturgică și aghiografică răsăriteană.



Același portret se regăsește, în datele esențiale, și în traducerile românești, atât în versiunea *Vieților Sfinților* a Sf. Dosoftei Mitropolitul, cât și în versiunile mai concentrate ale mineelor și erminiilor<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Lucrare susținută la Sesiunea de comunicări științifice (2-4 oct. 2008, M-rea Cernica), a Comisiei Române de Istorie și Studiu al Creștinismului, dedicată vieții și operei Sfântului Vasile cel Mare.

<sup>2</sup> A. Grabar, *La Peinture byzantine*, ed. A. Skira (Geneva 1953) p. 129.

<sup>3</sup> «Iară Marele Vasilie era, ..., lung foarte și drept la stat, uscat și lipsit de carne, smolit, plăvăii la față, mare la nări, rătund la sprâncene, cu frunceaia ieșită, samănă a om grijliv (*sic*), cu puținele stele stropit pre obraz, lung la față, găvănat la tâmpole, cam păros la trup, barba de agiuns pogorîtă și giumătate cărunt...» în *Viața și petrecerea svinților*, Iași, 1682-85, t. I, p. 74.

«Și era Sfântul Vasile om foarte înalt la stat și drept ca o făclie; uscățiv și slăbit de ajunare și de veghere, oacheș la față, dar obrazul îngălbenit, nasul lunguiet, sprâncenele arcuite, crețe și plecate, asemenea omului gânditor; fruntea încrețită, umerii obrazului ieșiți,

Consonanța repetitivă a textelor citate indică, pe de o parte, existența timpurie a unei versiuni originare a portretului aghiografic al Sfântului Vasile, suficient de autoritativă ca să-și imprime acuratețea esențială în versiunile derivate ulterior, iar pe de altă parte evocă figura, caracterul net conturat, al unei personalități puternice, cu trăsături fizice și spirituale adânc fixate în conștiința Bisericii, încă din timpul vieții marelui ierarh, de o manieră care-i făcea pe unii din apropiații lui să-l imite, atât în înfățișarea sa cât și în modul de a fi: «paliditatea, barba, mersul, felul lui de a vorbi, fără grabă și rar, cu aer gânditor și meditativ», așa cum ne încredințează un contemporan, poate cel mai avizat, Sf. Grigorie Teologul<sup>4</sup>.

În perspectiva deschisă de aceste date preliminare referitoare la persoana Sfântului celebrat în prezenta întrunire, se doresc a fi înscrise și considerațiile ce urmează.

Sfântul Vasile a fost într-adevăr un mare gânditor, dar nu atât un gânditor vag meditativ, cât un gânditor «grijliv», cum spune Dosoftei, pururi preocupat de destinul Bisericii și soarta păstoriiților săi. Greu i s-ar putea găsi vreun demers doctrinar care să nu-și fi aflat corespondentul într-o situație concretă a timpului, după cum la fel de greu i s-ar identifica vreo problemă

---

tâmplesle adâncite; cam pleșuv la păr, cu barba destul de lungă, căruntă pe jumătate...», în *Mineiul* pe Ianuarie, București, 1954, p. 10.

«Sfântul Vasile cel Mare, arhiepiscopul de la Kesaria Capadokiei (Cezareea Capadociei, n.r.). La statul trupului foarte înalt, drept la stat, smerit la față, uscățiv, scăzut la trup și smead la față, cu gălbiniune amestecat, cu fruntea puțin încrețită, lungăreț la umerii obrazului, cu nasul lungăreț, cu sprâncenele rătăunde, cam spânzurate și încrețite, asemenea omului îngrijat, fiind cu tâmplesle adâncate, cu barba lungă și de jumătate căruntă și cam pleșuv...», în *Sinaxarul* pe ianuarie dintr-un ms. al lui Gheorghe-Gherontie Zugravul, editat de Ghenadie, Episcopul Râmnicului, *Iconografia. Arta de a zugrăvi templele și icoanele bisericesti*, București, 1891, planșa 3; cp. cu Al. Săndulescu-Verna, *Erminia Picturii Bizantine*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1979, p. 252; Eadem, în reeditarea lui S. Nicolae, *Dionisie din Furna. Erminia Picturii Bizantine*, ed. Sophia, București, 2000, p. 194.

«Sfinții ierarși (*sic*) prin prejurul sfântului prestol: Sfântul Vasile, lung la trup și drept la stat, uscățiv și lipsit de carne, negru la față, cu nasul plecat, sprâncenele lungi, îmbinate și făcut la frunte, cam posomorât, ca un om gânditoriu, zbârcit, puținel la obraz și lungăreț, cu tâmplesle adâncate, cam pârșos la trup, cu barba lungă de ajuns, jumătate căruntă zice în sfetoc așa: Nimenea din ceia ce se leagă cu poștele și cu desmierdările trupești...», Ep. Ghenadie, *Iconografia*, p. 49, cp.: «Sfântul Vasile, tânăr, înalt, uscățiv, cu barba lungă, albe-neț, cu părul de mijloc, cu sprâncenele aduse, fiind carte ...», în *Versiunea anonimă mai veche a Erminiei*, la V. Grecu, *Cărți de pictură bisericască bizantină*, Cernăuți, 1936, p. 330; cp. de asemenea cu: Săndulescu-Verna, *Erminia*, p. 199 și Nicolae, *Dionisie din Furna*, p. 151.

<sup>4</sup> Două sunt instanțele documentar-literare îndeobște acreditate ca fiind sursa și respectiv versiunea standard a acestui portret aghiografic: *Panegiric* alcătuit de Sf. Grigorie Teologul și *Sinaxarul* datorat Sf. Simeon Metafrastul; E. Braniște, *Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin*, «Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa», București, 1980, p. 258, volum desemnat în continuare sub sigla «SV».

de viață practică, pentru a cărei soluționare să nu-și fi pus în lucrare întreaga disponibilitate intelectuală.

Sfântul Vasile «a avut timp să-și gândească credința» s-a spus<sup>5</sup>, oarecum paradoxal, dacă avem în vedere scurtimea unei vieți în care chiar s-a făcut «tuturor toate»: doctor între «învățătorii Treimii», sacerdot, chiver-nisitor de așezăminte, legislator și multe altele, încât, dacă am continua în-siruirea, expunerea devine panegiric.

Vom reține, așadar, pentru moment, că așa cum și-a gândit neabătut credința, tot așa a investit cu calitatea unei credințe neclintite gândurile și faptele care i-au împlinit, cu asupră de măsură, viața, încât, înainte de a trece la expunerea propriu-zisă, vom mai observa un lucru: paradigma unui asemenea mod concentrat de a fi, de a gândi făptuind și de a făptui gândind, implică necesar și maniera adecvată a unei exprimări de o densitate specifică, axiomatică, așa cum s-a avansat deja, încă din titlul lucrării. Or, din acest punct de vedere, opera Sfântului Vasile este într-adevăr exemplară: celebrei și inspiratei formulări «cinstirea icoanei se înalță la prototip», asupra căreia se va focaliza cu precădere prezentul demers, i se pot alătura ne-numărate altele, cu un destin mai mult sau mai puțin rezonant în posteritatea eclesială și pe care, chiar dacă nu le vom numi de-a dreptul axiome, le putem considera cel puțin axiomatice.

De pildă formularea vasiliană «O singură ființă în trei Ipostase» și reciproca acesteia: «Trei ipostase într-o ființă», condensată precum o sintagmă, a fost receptată ca definiție dogmatică și ca *epitomă* a doctrinei ortodoxe în triadologie<sup>6</sup>; de asemenea, în antropologie, enunțul: μικρὸς διάκοσμος ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος<sup>7</sup>, a avut un destin la fel de generos, aflându-și termenul complementar în teologia maximiană, pentru a îmbrăca forma unei adevărate ecuații, în două sintagme juxtapuse printr-o subtilă simetrie: ἄνθρωπος – μικρόκοσμος și μακρὸν ἄνθρωπος<sup>8</sup>, în sfârșit, definiția de o neașteptată modernitate: «Timpul e un interval ce e străbătut de ființa lumii», subliniată și de Părintele Stăniloae, pare a-și afla o la fel de nebanuită afinitate cu filosofia unui Constantin Noica, la capătul propriei deveniri<sup>9</sup>; și exemplele se pot înmulți de voie.

<sup>5</sup> «Sf. Vasile a avut timp să-și gândească credința sa și să o exprime în câteva formule care au rămas normative în Biserică și continuă să fie studiate și azi cu multă asiduitate, atât în contextul cultural al timpului său cât și ca elemente de îmbogățire și de adâncire ale reflecției spirituale de astăzi» cf. I.G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în «SV», p. 36.

<sup>6</sup> *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Ed. Cross-Livingstone, Oxford University Press, London, 1974, p. 685, la I.G. Coman, în «SV», p. 37.

<sup>7</sup> *Omilii la Hexaemeron*, II, 12, 57A, la I.G. Coman, «SV», p. 37.

<sup>8</sup> L. Thunberg, *Microcosm and Mediator The Theologica Antropology of Maximus The Confessor*, Lund, 1965, pp. 140 sq.

<sup>9</sup> D. Stăniloae, *Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile, Contra lui Eunomie*, «SV», p. 60;

Dintre toate acestea, *adagiul clasic*, cum i s-a spus, cu evidentă îndreptăţire<sup>10</sup>, ἡ τῆς εἰκόνοϋ τιμὴ εἰς τὸν προτοτυπον διαβαίνει/*imagineis honor ad prototypum pervenit*, a făcut şi face o carieră absolut spectaculoasă în posteritatea teologică şi nu numai, revenind ca un *leit-motiv* în aproape orice dispută asupra icoanei şi regăsindu-se ca atare în contexte dintre cele mai diferite: de la definiţii dogmatice sinodale<sup>11</sup>, la prescripţii ermeneutice<sup>12</sup>, ori «faceri» (ποιήματα) imnografico-psaltice<sup>13</sup>.

Aşadar: *adagiu, epitomă, leit-motiv, formulă, formulare axiomatică*, ..., iată câteva din calificativele sub care a fost receptată şi apreciată de posteritate, încât devine mai mult decât necesar să încercăm a desluşi de ce.

Formulările lapidare, axiomatice așa zicând, par să fie caracteristica necesară a acestei perioade frământate de necontenite confruntări doctrinare, în care predomină preocuparea condensării învățaturii de credință în formule concise, penetrante și memorabile în același timp, cât mai compatibile cu definițiile de credință sinodale, pe care trebuie să le facă accesibile.

Nu e de trecut cu vederea nici împrejurarea că, într-o vreme în care suportul textelor era în general pergamentul, destul de rar și scump, concizia și adecvarea la diverse *mnemo-tehnici* erau condiții vitale pentru dăinuirea oricărei exprimări discursive: literare, filosofice și, nu în ultimul rând, teologice, aceasta din urmă fiind marcată, așa cum s-a spus, de dispute, nu de salon, ci de mase.

În acest context, Sfântul Vasile pare să fi fost omul potrivit la locul și momentul potrivit: pe lângă competența și autoritatea unanim recunoscute, invocate – și uneori speculate, prin atribuirii mai mult sau mai puțin dabile – în varii domenii, precum triadologia, cosmologia, antropologia, hristologia, soteriologia, mariologia, eclesiologia<sup>14</sup> și, precum se va arăta, iconologia, el a fost și un virtuoz al exprimării lapidare, limpezi și definitive.

<sup>10</sup> Ch. Schonborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Ed. du Cerf, Paris, 1986, p. 146; B. Bobrinskoy, *L'icône, sacrement du Royaume*, în vol. «NICEE II, 787-1987: Douze siècles d'images religieuses», Ed. du Cerf, Paris 1987, p. 370, volum desemnat în continuare sub sigla *Ni II*.

<sup>11</sup> *Oros-ul Sinodului VII Ecumenic*, text grec/latin și trad. fr. de M.-F. Auzepy în *Ni II*, p. 34.

<sup>12</sup> Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sophia, București, 2000, p. 23 (a se vedea și nota 36).

<sup>13</sup> *Mineiul* pe Octombrie, slujbele pomenirii Părinților de la Sin. VII Ecumenic în prima duminică după 11 oct.; imne inedite atribuite Sf. Theodor Studitul, după manuscrise vechi din sec. XI-XII ș.u., la J. Johannet, *Un office inedit en l'honneur du culte des images, oeuvre possible de Théodore Studite*, în *Ni II*, p. 143.

<sup>14</sup> I.G. Coman, *art. cit.* în «SV», p. 36. De fapt, întregul volum, un fel de *divan* al titularilor disciplinelor teologice, prin studiile specifice dedicate Sfântului, confirmă anvergura neobișnuită a personalității sale, așa cum își propune să facă și actuala sesiune a CRISC.

De n-ar fi decât cele 92 de canoane extrase din opera sa și integrate în *Nomocanonul* în 14 titluri, colecția normativă pentru dreptul bisericesc, singura investită ca atare de instanțele sinodale, și tot ar fi singurul Părinte bisericesc cu o asemenea neegalată contribuție<sup>15</sup>! Dar la aceasta mai sunt de adăugat și cunoscutele rânduiei monahale, mari și mici, cu titlurile în latină și greacă extrem de sugestive: öpoi, respectiv *regulae*, sau cele morale, *regulae moralia*, ἠθικὰ<sup>16</sup>, și altele, încât patrimoniul vasilian sentențial care valorifică, de altfel, doar o parte din opera sa, este deja fabulos.

Calitatea umană a educației primite în familie la Cezareea, anvergura deosebită și temeinicia studiilor făcute în centrele culturale ale vremii, la Constantinopol și Atena, inițierea ascetică și spirituală în lavrele monastice ale Orientului creștin, travaliul apologetic și misionar care i-a solicitat resursele aproape tot timpul vieții și-au pus, toate, amprenta de neșters asupra figurii și personalității Sfântului, conferindu-i acel echilibru interior mult apreciat de contemporani, exteriorizat în tactul pastoral și prestața sacerdotală cu care a putut impune până și împăraților<sup>17</sup>; într-un cuvânt, o personalitate desăvârșit structurată, pe fondul unui realism neclintit, acesta pare să fi fost idealul devenit între timp definiție pentru viața Sf. Vasile cel Mare. Pecetea acestui realism se întrevede și atunci când își refuză fabulația alegorică ori puseul misticoid, frecvente de altminteri în epocă, în beneficiul unei hermeneutici sănătoase, aplicată întotdeauna la real:

«În ce mă privește, când aud rostindu-se cuvântul iarbă, apoi înțeleg iarbă; la fel fac și când e vorba de plantă, pește, animale sălbatice sau domestice; iau toate așa cum sunt numite, căci eu nu mă rușinez de Evanghelie (Rm. 1,16)»<sup>18</sup>, mărturisește Părintele, iar în altă parte precizează: «numele lui Dumnezeu este Sfânt, nu pentru că ar avea în silabele din care este compus vreo însușire sfințitoare, ci pentru că orice însușire a lui Dumnezeu, ca și oricare dintre gândurile care în chip deosebit se referă la El sunt sfinte și curate»<sup>19</sup>.

Nu este aici vorba de vreun realism mărginit, intramundan, ci de convingerea adevăratei vocații pentru *Realul* de dincolo care se întrevede în

<sup>15</sup> I. Ivan, *Opera canonică a Sfântului Vasile cel Mare și importanța ei pentru unitatea Bisericii*, în «SV», p. 358, n. 8, p. 359, n. 8a și n. 8b.

<sup>16</sup> I. Floca, *Sfântul Vasile cel Mare și viața monahală*, în «SV», p. 338.

<sup>17</sup> Sunt edificatoare în acest sens momentele evocate în *Panegiricul* (c. 44-45) dedicat de Sf. Grigorie Teologul, privind relațiile cu Iulian Apostatul și Valens; la I.G. Coman, *art. cit.*, «SV», p. 34.

<sup>18</sup> *Omilia LX*, (PG XXIX, 188C), la D. Belu, *Activitatea omiletică a Sfântului Vasile cel Mare*, în «SV», p. 187.

<sup>19</sup> *Omilia la Ps. 32* (PG XXIX, 349A) la P.S. Timotei (Seviciu) Lugojanul, *Spiritualitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în «SV», p. 110.

*realitatea* de aici, așa cum sugerează unele din marile sale intuiții teologice, cum ar fi cea privitoare la Biserică, pe care o socotește ca preexistând pur spiritual în planul veșnic al *paradigmelor* divine care țin de viața intratrinitară, prinzând o anume consistență *inteligibilă* în lumea angelică și, treptat, una istorică, simbolică mai întâi, în ambianța *profetismului* veterotestamentar, dar actualizându-se deplin la Cincizecime, pentru a se transfigura total, în *eshaton*, întregind, alături de *Biserica cerească*, a Sfinților și Îngerilor, *Ierusalimul de sus*, *Civitas Dei*, în care este tronul lui Dumnezeu<sup>20</sup>. Dar, trebuie adăugat, aici este și «Jertfelnicul cel mai presus de ceruri» care conferă dimensiunea liturgică necesară prin care se integrează întreaga realitate, creată și necreată, în perspectiva veșnică a unei viziuni universale, pan-cosmice sau pan-reale, viziune care, după mai multe veacuri de reflecție teologică, se va contura mai deplin în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul la dimensiunile unei *Liturghii cosmice*<sup>21</sup>. Dar, dacă itinerariul acestei paradigme este funcțional și în cazul altor instanțe *oikonomice*, el este cu atât mai mult în taina Întrupării, când «Cuvântul se face trup», Realul divin se face realitate divino-umană, după definiția de la Calcedon, în chip antinomic, ἀχωριστως, ἀδιαίρετως, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, pentru a-și sublima umanitatea, transfigurată și, în ultimă instanță, îndumnezeită, în sfera Realului originar, «de-a dreapta tronului slavei».

Capacitatea înalt intuitivă a Părintelui capadocian, mereu temperată de realismul său funciar, dar întotdeauna deschizătoare de nebănuite perspective, se aplică, desigur, și în abordarea altor domenii teologice – în cel liturgic, de pildă, asupra căruia nu ne-am oprit deocamdată –, dar de ea beneficiază în mod deosebit și teologia icoanei, dacă nu atât printr-o concepție deja conturată, atunci prin coerența pe care o degajă acumularea de observații, constatări, sentințe, formulări etc., care par mai mult sau mai puțin întâmplătoare, dar care sunt, în fond, elemente apte să contribuie la configurarea unei imagini clare, definite și definitive, asupra iconicului în teologia Sfântului Vasile.

Iată o asemenea formulare simplă, strecurată într-un pasaj omiletic:

«Oratorii și pictorii înseamnă adesea vitejiile războinicilor; unii îi împodobesc cu cuvântul, iar alții îi zugrăvesc în tablouri, încât și unii și

<sup>20</sup> *Omilia la Psalmi (PG XXIX, 288sq)*, trad. rom. Ol. Căciulă, *Comentar la Psalmi*, col. Izvoarele Ortodoxiei, București, 1939, la I. Chișescu, *Aspecte ecleziologice în opera Sfântului Vasile cel Mare*, «SV», p. 160 sq.

<sup>21</sup> H.U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, 1947, p. 246: «cultul sacramental al Bisericii este simbolul eficace al Liturghiei transcendente, universale, cosmice».

alții au îndemnat pe mulți la fapte de vitejie; *că ceea ce povestirea prezintă prin auz, aceea pictura, fără de glas, înfățișează prin imitare*<sup>22</sup>.

Nimic mai firesc, așadar, decât constatarea comună că faptele mai deosebite sunt consemnate în cuvântări sau imagini, cu scop evocator, desigur, dar care pot avea și un anumit efect parenetic-îndemnător; sentința generalizatoare care încheie pasajul transcende însă momentul concret evocat, pentru a se instala în sfera teoretizării artisticului, respectiv a relațiilor dintre arte, a diferențelor specifice fiecăreia dintre acestea, dar și a raportării lor la o dublă realitate: cea evocată, a protagoniștilor, și cea vizată, a auditorilor/spectatorilor. Este vorba, în fond, de eterna problemă a relației naturale dintre auz și văz, respectiv, în plan estetic, a relației dintre cuvânt și imagine, pe de o parte, iar pe de alta, de cea a receptării, respectiv a finalității operei de artă, probleme care au preocupat și interesează teoria artei în general și estetica în special, dar nu mai puțin și gândirea creștină<sup>23</sup>.

Se impune, în această ordine de idei, o paralelă cu o abordare asemănătoare a temei, conținută într-o epistolă a Sf. Grigorie cel Mare, abordare specifică însă Apusului creștin, în ambianța căreia a fost și este valorizată de o manieră *quasi* normativă: icoana ca *biblia pauperum*<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Omilia a XIX-a, la cei patruzeci de mucenici*, (PG XXXI, 508C-509A); trad. rom. de D. Fecioru, PSB 17, București, 1986, pp. 534-535.

<sup>23</sup> Istoria esteticii a reținut și contribuția teologiei în acest domeniu, unul din teologii cel mai frecvent citați fiind însuși Sfântul Vasile, alături de Sfântul Atanasie, Fer. Augustin, Dionisie Ps.-Areopagitul și alții. W. Tatarkiewicz, *Istoria Esteticii*, trad. rom. S. Mărculescu, Ed. Meridiane, vol. II, București, 1978, p. 25 sq.

<sup>24</sup> Este vorba de cunoscuta scrisoare a papei Grigorie cel Mare către episcopul Serenus de Marsilia care, pe la 599-560, a procedat la îndepărtarea și chiar distrugerea icoanelor din bisericile eparhiei sale, îndepărtându-și astfel și majoritatea păstoriților, care i-au refuzat comuniunea și l-au reclamat Romei. Papa Grigorie îi adresează în consecință o scrisoare foarte pastorală, în care împletește îndemnuri și admonestări, dorind să canalizeze zelul excesiv al prelatului către o cauză mai bună: «căci una este a adora o pictură și cu totul altceva a învăța prin istorisirea picturii ceea ce trebuie adorat. Căci ceea ce scriptura înfățișează cititorilor, același lucru îl înfățișează și pictura pentru neștiutorii de carte, încât în ea, și cel neînvățat vede ceea ce se cuvine să urmeze; prin ea, chiar și neștiutorul de carte poate citi. Pentru cei dintre neamuri, mai ales, pictura ține locul cititului, ..., Deci, în ceea ce privește reprezentările picturale care au fost făcute spre edificarea poporului neînvățat, în așa fel încât, chiar neștiind literalele, să poată cunoaște cele ce s-au petrecut privind istorisirile, mai trebuie adăugat că, întrucât ai observat că acestea încep să fie adorate, ai fost atât de tulburat încât ai poruncit să fie distruse, ..., Eu îngădui atât facerea cât și păstrarea lor, ..., Deci, dacă cineva ar voi să facă imagini, să nu-l oprești de fel, ci numai adorarea imaginilor stăvilește-o, în orice chip. Îndeamnă-i cu grijă, Frăția ta, ca din contemplarea faptelor înfățișate, să se pătrundă de râvnă și să se plece întru adorarea Sfintei Treimi, Una și Atotputernică», (Sfântul Grigorie cel Mare, *Cartea a XI-a, Epistola a XIII-a, către Serenus de Marsilia*, (PL LXXVII, 1128B); epistola gregoriană va constitui, peste aproape două secole, baza argumentării Papei



Pomind de la un caz de iconoclazie *avant la lettre* întâmplat în Marsilia, Papa intervine și statuează că imaginile nu trebuie îndepărtate din locașurile sfinte și cu atât mai puțin distruse, de vreme ce sunt necesare pentru înfățișarea istoriilor biblice astfel încât cei ce nu știu citi să poată lua cunoștință de ele:

«căci ceea ce scriptura înfățișează cititorilor, același lucru îl înfățișează și pictura pentru neștiutorii de carte, încât în ea, și cel neînvățat vede ceea ce se cuvine să urmeze»; trebuie evitată, însă, adorarea picturii, «căci una este a adora o pictură și cu totul altceva a învăța prin istorisirea picturii ceea ce trebuie adorat»; credincioșii trebuie îndrumați cu grijă, «ca din contemplarea faptelor înfățișate, să se pătrundă de râvnă și să se plece întru adorarea Sfintei Treimi».

Chiar și o sumară comparare a celor două texte – atitudini relevă asemănări, dar și diferențe semnificative; între acestea din urmă, e de semnalat în primul rând una care ține de terminologie și nu numai: în epistola gregoriană, cuvântul *adorare* este folosit deopotrivă, atât pentru cinstirea Sfintei Treimi, cât și pentru cinstirea picturilor; de aici poate și preocuparea, care poate părea excesiv reiterată, pentru prevenirea adorării imaginilor, adorare care, înțeleasă și desemnată ca atare, în lipsa unui echivalent adecvat pentru termenii grecești consacrați de tradiție, aceia de *τιμή, προσκύνησις*, etc., a putut crea confuzii de genul celei care a declanșat zelul iconoclast al episcopului de Marsilia, dar și neînțelegeri mult mai grave, care au depășit cadrul lingvistic-teologic pentru a se așeza ca piatră de poticnire în relațiile inter-bisericești și nu numai, dintre Răsărit și Apus: o linie de continuitate, mai mult sau mai puțin vizibilă, conduce de la Tertulian la Serenus de Marsilia și, în continuare, la conclavul teologilor carolingieni<sup>25</sup>. *Libri carolini* constituie, în text și subtext, mostra edificatoare a consecințelor unor neînțelegeri lingvistice, gestionate speculativ.

---

Adrian I în favoarea icoanelor, la Sinodul al VII-lea Ecumenic (*Mansi* XII,1075D-1078B), la E. Lanne, *Rome et Nicée II*, în *Ni II*, p. 220 sq.

<sup>25</sup> Tertulian se pronunță vehement, în spiritul unui rigorism excesiv, împotriva imaginilor care-L înfățișau pe Păstorul Cel Bun pe potire, simbol al clemenței Bisericii față de *lapsi* (H. Leclercq, *Iconographie*, DACL, t. VII/II, p. 19); Serenus de Marsilia persistă în iconoclazie și după o primă intervenție a Papei prin trimisul Chiriacus, suspectându-l pe acesta din urmă că i-ar fi remis o falsă scrisoarea papală, fapt ce a determinat o acțiune mai hotărâtă a Papei pentru punerea la punct a recalcitrantului și rezolvarea situației din Marsilia, suficient de gravă, dar și confuză, asupra motivelor reale ale căreia se poate doar specula); în ceea ce privește Conciliul carolingian, intervențiile Papei Adrian I pentru clarificarea neînțelegerilor, repetate și de fiecare dată ignorate (v. J.-Cl. Schmitt, *L'Occident, Nicée II et les images du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, în *Ni II*, p. 272, sq) induc prezumția, fie a lipsei de interes, fie pe aceea unui «interes superior», «teologico-politic», eventual (*ibid.*, p. 300).

O altă diferență, care ține de esență, de data aceasta, se referă la inevitabila comparație între cele două arte: a cuvântului și a picturii. Dacă la Sfântul Vasile relația este pusă pur și simplu, fără a evidenția vreo preeminență a vreunui din termenii relației imagine-cuvânt și a corelativilor lor auz-văz, la Sfântul Grigorie lucrurile stau diferit; apelul la imagine pare a fi doar licit, un fel de soluție de avarie: dacă nu e operant cuvântul, este acceptată și imaginea. Așadar, ceea ce la Sfântul Vasile era pus în termeni de egalitate, în formula *biblia pauperum* este pus tot în termeni unei comparații între cuvânt și imagine, dar evident în defavoarea acesteia, deși se pornește de la aceleași circumstanțe perfect reale: necesitatea catehizării celor fără acces la carte, valențele moral-educative ale istorisirilor în imagini, pre-valența văzului față de auz etc.<sup>26</sup>.

Or, în pofida acestor evidențe, statutul imaginii, re(a) dus la simpla funcționalitate instructiv-educativă, la aproape două secole și jumătate după Sfântul Vasile, interval de intensă reflecție teologică – *veacul de aur* al Patristicii – dar și de evoluție vertiginoasă a artei sacre, de la Constantin la Iustinian – prima *vârstă de aur* bizantină – apare ca fiind cel puțin nesatisfăcător.

Mai întâi acest statut al imaginii-paleativ nu se justifică decât parțial, și anume în cazul picturilor murale, singurele expuse privirii tuturor, instruiți sau neinstruiți, care, în plus, beneficiază uneori și de pandantul catehizării propriu-zise, prin cuvânt; la acestea se pot adăuga și picturile portabile, accesibile devoțiunii particulare, atât a celor învățați cât și a celor neînvățați. În afară de acestea, există însă un alt domeniu al artei picturale, unde o atare evaluare nu se justifică de fel, ba chiar este evident contrazisă: acela al manuscriselor miniaturate, substanțial reprezentate în epocă<sup>27</sup>, prin producția masivă a atelierelor sau scriptoriilor din Răsărit, mai ales, manuscrite împodobite evident cu imagini, dar destinate celor cu dare de mână și știință de carte, opere la care tocmai *pauperes* nu prea aveau acces<sup>28</sup>. Iată un prim semn de întrebare în legătură cu formula gregoriană și concepția pe care ea o exprimă.

<sup>26</sup> Toma de Aquino va sistematiza în buna tradiție a scolasticii doctrina gregoriană asupra imaginii, definind (și definitivând!) astfel concepția apuseană despre icoană: «Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in Ecclesia. Primo ad instructionem rudium qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria nostra essent, dum quotidie oculis repraesentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitantur quam ex auditis». Toma de Aquino, *Sent. III, IX, 1, 2, 7*, cf. J.-Cl. Schmitt, *art. cit.*, *Ni II*, p. 296.

<sup>27</sup> Câteva dintre cele mai prețioase manuscrise ilustrate datează chiar din această perioadă (sec. VI): *Geneza* (Viena), *Evangheliar* (Rossano), *Evangheliar* din Sinope (Paris), *Evangheliarul* lui Rabula (Florența) etc.; A. Grabar, *La Peinture byzantine*, pp. 159 sq.

<sup>28</sup> Y. Christe, *L'émergence d'une théorie de l'image dans le prolongement de Rm. 1, 20 du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle en Occident*, în *Ni II*, p. 304.

Dar, dincolo de aceste considerente culturale, socio-pastorale, rămâne de investigat în continuare problema de fond a relației cuvânt - imagine chiar din punctul de vedere al dualității specifice a manuscriselor, opere nu bilingve, ci *bilinguale*, dacă se poate spune astfel, care se oferă cercetării simultan, sub ambele aspecte: al imaginii și al cuvântului.

În manuscrisele miniaturate, mesajul biblic este redat, așadar, în dublu registru: textual și plastic-figurativ, adică în cuvinte și, respectiv, în imagini, în mod paradoxal oarecum, de vreme ce se adresează tocmai celor care, având uzanța literelor, nu ar mai avea nevoie și de substitutul lor în imagini. Dar, este într-adevăr vorba de un substitut? Dacă ar fi așa, atunci devine de neînțeles efortul considerabil, material și artistic, investit în producerea unor opere tautologice ori, în cel mai bun caz hibride, în care partea plastic-figurativă, cea mai costisitoare de altfel, ar fi doar un lux inutil, reprobabil și oricum de prisos! Patrimoniul considerabil de manuscrise biblice miniaturate realizate de-a lungul secolelor și care fac gloria celor mai mari biblioteci și muzee din lume, laolaltă cu întreaga literatură a studiilor și tratatelor dedicate lor, ca să nu mai vorbim de albume și expoziții, interzic *de plano* o atare supoziție și ne autorizează să credem că alăturarea concomitentă a textului cu imaginea posedă rațiuni și, implicit, valențe specifice, demne de investigat în continuare, în cele ce urmează, dar și în alte contexte<sup>29</sup>.

Revenind acum la indiciile decelabile în opera Sfântului Vasile, ne oprim la un alt pasaj omiletic, suficient de edificator, în sensul celor abia enunțate. Este vorba de momentul final al *Omiliei la Sf. Mucenic Varlaam*, unde predomină elanul elocinței sacre, nicidecum însă în defavoarea elocinței imaginii, ci mai degrabă cu unele nuanțe kenotice pentru arta cuvântului:

«Să lăsăm locul unor graiuri mai înalte să-l cânte pe mucenic! Să chemăm să-l laude trâmbițe mai puternice decât ale învățătorilor! Înălțați-mi acum, o, pictori vestiți ai marilor isprăvi ale luptătorilor și împodobiți-l cu culorile artei voastre pe cel încununat, descris atât de întunecat de mine! Să plec învins de icoana pe care o veți face faptelor vitejești ale mucenicului! Să mă bucur astăzi, deși învins, de o victorie ca aceasta a iscusinței voastre! Să văd zugerăvită de voi mai bine lupta mâinii cu focul! Să văd zugerăvit pe icoana voastră mai strălucitor pe luptător! Să plângă și acum demonii, loviți de faptele vitejești zugerăvite de voi ale mucenicului! Să li se arate iarăși

<sup>29</sup> Într-un astfel de context, de reevaluare a imaginilor din perspectivă protestantă, de pildă, M. Faessler, *L'Image entre l'idole et l'icône. Essai de réinterprétation de la critique calvinienne des images*, în *Ni II*, pp. 421-433, formulează această soluție interesantă pentru simetria *cuvânt - imagine*: «L'image n'est qu'un langage de la représentation, comme l'usage des mots n'est qu'un faire voir de la langue. Tous deux s'ancrent dans l'ouverture signifiante du sujet humain ou opere le témoignage intérieur de l'Esprit»; cf. p. 422, n. 2.

mâna arsă și victorioasă! Să fie zugrăvit pe icoană și Hristos întâi-stătătorul luptelor, Căruia slava în vecii vecilor, Amin»<sup>30</sup>.

Fără a ne angaja în toate subtilitățile artei oratorice, să observăm doar că, dincolo de avântul specific exordului cuvântării, textul induce unele supoziții mai mult decât interesante, în comparație cu celălalt citat vasilian.

Dacă acolo se enunța, pe un ton mai degrabă neutru, simpla posibilitate a descrierii martiriului atât în cuvinte cât și în imagini, aici relația se pune oarecum diferit, nu atât în sensul unei competiții propriu-zise, eliminatorii așa zicând, cât al unei emulații reciproce între cuvânt și imagine întru slăvirea martirului, pe de o parte, dar și întru convingerea auditorilor-spectatori, pe de alta.

Mai mult decât atât, *crescendo*-ul final al cuvântării poate crea impresia chiar a unei anumite superiorități expresiv-compulsive a picturii față de oratorie; or, dacă tot ce se știe despre persoana Sfântul Vasile nu ne îngăduie a-l suspecta de artificii retorice gratuite și nici a-i atribui false modestii, atunci, fără a ne iluziona în privința vreunei superiorități esențiale a imaginii, ne rămâne ca, luând în serios aserțiunile sale, să constatăm că, dincolo de a o exclude ori supralicita, posibilitatea unei vrednicii aparte a artelor figurative este clar afirmată. Imaginea, pe de o parte, și cuvântul pe de alta, își au virtuțile lor expresive, fiecare în câmpul său de aplicare, fără a se suprapune tautologic și fără a fi total disjuncte: deși nu vorbesc același grai, pot spune același lucru!

Soluția justă a problemei se află, așadar, în sfera specificului propriu fiecăreia dintre arte, fapt ce exclude ideea vreunei competiții reciproce și cu atât mai puțin a substituirii lor arbitrare, ori chiar a eliminării *de plano*, cum au procedat iconoclaștii mai vechi sau mai noi cu imaginile și cum cred că pot proceda, în viziunea unei așa-zise civilizații a imaginii, zeloții (audio-)vizualului, cu cuvântul, de data aceasta.

Revenind la textul omiliei vasiliene, este momentul să punem în evidență unele indicii ale acestui specific propriu imaginii, observând că, în comparație cu sobrul cuvântării, pictura «împodobește cu culorile artei pe cel încununat»; icsința zugravilor arată «mai bine lupta mâinii cu focul», în sensul evidenței concrete a vizibilului; în fine, impactul vizual este atât de puternic încât «lovește» și pe demoni, care «plâng și acum» când văd pictată «mâna arsă și biruitoare», cum li s-a întâmplat probabil atunci când au văzut-o aievea. Or, dacă și duhurile netrupești pot fi astfel impresionate de o imagine, cu cât mai mult fapăturile sensibile umane! Virtutea aceasta, care ține de

<sup>30</sup> Omilia a XVII-a, la Mucenicul Varlaam, (PG XXXI, 489A-B); trad. rom. de D. Fecioru, în PSB 17, București, 1986, p. 523.

apanajul *quasi* exclusiv al imaginii, se revendică de la preeminența recunoscută a văzului față de auz și se traduce prin capacitatea de reeditare *hic et nunc*, de transpunere în realitatea prezentă a unui ce real, o anume prezentificare, se poate spune, ceea ce înseamnă mult mai mult decât simpla evocare, pentru că de data aceasta este făcut prezent însuși datul original, arhetipul, fie persoană, fie eveniment, sau și una și alta: în cazul de față martirul și martiriul. Se cuvine, deci, să adâncim mai mult această perspectivă deschisă acum.

Și oratorul și zugravul evocă momentul martiriului, transpunându-se cumva *illo tempore* pentru a putea descrie ceea ce văd: locul de supliciu, martirul, «îghemonul», ostașii, instrumentele de tortură, asistența, ambianța, etc.

Zugravul, cu mijloacele plasticii, compoziție, desen, culoare etc., le sur-*prinde*, pe toate acestea și le cu-*prinde*, simultan, într-o viziune instantanee a unuia din momentele acțiunii, cât mai sugestiv: «lupta mâinii cu focul», de pildă. Odată acest ritual comun, «profesional», împlinit, rămâne la resursele personale ale acestuia dacă realizează o capodoperă sau o pastişă, în funcție de capacitatea sa de a transmite optim, altor persoane, ceea ce a putut resimți el personal, în relația cu persoana/evenimentul respectiv.

Oratorul, la rândul său, în fața aceluiași elemente, operează cu alte mijloace: neavând posibilitatea cu-*prinderii* instantanee a acestora într-o viziune spațială, urmează desfășurarea temporală a evenimentului, redând optim momentele cele mai sugestive și rămânând, de asemenea, la resursele sale personale, să realizeze o capodoperă literară sau să drezeze un simplu proces verbal, cum și întâlnim, uneori, în actele martirice<sup>31</sup>.

Așadar, și oratorul și zugravul acced la o realitate, persoană sau eveniment, se pătrund sau se impregnează, simpatetic, de ea, și compun, fiecare cu mijloacele artei sale, o altă realitate, obiectuală, piesă artistică literară sau picturală, aptă să deschidă și altor persoane accesul la acea realitate originală sau, ca să marcăm punctul atins, *arhetipală*.

---

<sup>31</sup> Să observăm că, și într-un caz și în celălalt, calitatea artistică a operei realizate se judecă numai în interiorul regnului propriu, după criteriile specifice fiecăreia dintre artele convergente (încă odată: nu concurente!): omilia este capodoperă sau nu, ca piesă literară, nu în comparație cu imaginea picturală supusă cu totul altor măsuri; dacă am fi ispitiți să comparăm totuși ceea ce n-ar fi de comparat, și anume prin prisma efectului rezultat, nu vom putea să nu observăm că, din punctul de vedere al redării conținutului, comun ambelor, comparația se aplică asupra unor aspecte extra-estetice: este adevărat că oratorul nu poate să ne ofere cuprinderea «dintr-o privire» a scenei martiriului, cu toate detaliile prezente, pe cât de concrete pe atât de sugestive, dar nici pictorul nu are cum să arate, de pildă, că unul din ostași este fratele martiriului, că în asistență se află probabil părinții ambilor și alte detalii din rețeaua extrem de complexă a relațiilor inter-umane, detalii care fac dramatismul cuvântării și-l pot duce la o intensitate zguduitoare, comparabilă, de acum, sub acest aspect al efectului, cu impactul, uneori atroce, al picturii. Cu alte cuvinte: niciuneia din cele două arte nu i se poate imputa ca o nedesăvârșire faptul că nu poate oferi ceea ce oferă cealaltă.

Reținem, deci, că se configurează astfel o triadă compusă din termenii: artist – operă – arhetip, valabilă ca atare pentru oricare din arte; reconfigurată însă în termenii specifici picturii: zugrav – icoană – prototip, ea transcende limita care separă arta profană de arta sacră și este investită cu o relevanță aparte pentru arta icoanei, iconografia și, implicit, pentru teologia acesteia, iconologia.

De-ar fi numai atât și contribuția Sfântului Vasile în acest domeniu tot ar fi mai mult decât meritorie; vom vedea însă, în cele ce urmează, că ea este, de fapt, decisivă. Pentru moment să reținem că juxtapunerea text – imagini în manuscrise, și nu numai<sup>32</sup>, exclude posibilitatea unei relații de *substituire* în favoarea uneia de *echivalență*, ceea ce conferă un statut paritar cuvântului și imaginii în exercitarea funcțiilor lor expresive specifice<sup>33</sup>.

Nu putem să nu revenim, în această ordine de idei, asupra acestui statut, așa cum se profila el în sus-menționata epistolă a Sf. Grigorie cel Mare: ideea imaginii, *biblia pauperum*, substituit licit oarecum, deși vulnerabil, grevat mereu de primejdia altei substituiri, adorarea, care ar înlocui prototipul cu imaginea, statut greu de susținut în continuare; și aceasta nu doar prin prisma celor acumulate până acum, dar și din perspectiva timpului. Accesul generalizat la alfabet a făcut caducă sentința ca atare, iar nu imaginea însăși, dacă avem în vedere faptul că aceasta nu doar a supraviețuit, dar a prosperat, chiar și în condițiile create de apariția tiparului, ale cărei posibilități și le-a aservit, de altfel, ca instrument al propriei proliferări prin diversitatea reproducerilor pentru ca, în prezent, să explodeze și să pună în cauză, odată cu exercițiul lecturii, cuvântul însuși, în forma lui scrisă, adică tocmai unul din atu-urile civilizației moderne.

<sup>32</sup> Această juxtapunere se realizează, mai mult sau mai puțin evident, la toate nivelurile picturii: contemplarea picturilor murale este dublată (în sensul curent al audio-vizualului), de cuvântul rostit al rugăciunilor și mai ales al omiliilor, precum și de cuvântul psalmodiat al lecturilor biblice, al imnelor, invocațiilor, etc.; contemplarea icoanelor și a pieselor iconografice în genere, reliefuri sculpturale, broderii, aurării, diverse reproduceri, etc., este și ea însoțită de cuvântul rugăciunilor și al invocațiilor încât, chiar dacă acest paralelism nu etalează același sincronism (alt termen din audio-vizual) cu evidența cu care o fac manuscrisele, concordanța cuvânt – imagine nu este mai puțin (f)actuală.

<sup>33</sup> De aceea, nu trebuie introdusă o disjuncție totală între cele două arte: un orator exersat de talia Sfântului Vasile, nu ezită să-și optimizeze demersul omiletic, împrăștiindu-și pe moment resursele imaginative și evocative ale demersului pictural sau, în ultimă instanță, rezultatul concret al acestui demers, imaginea, nu atât ca artificiu retoric, cât ca apel la o instanță mediatoare, ceea ce echivalează cu instituirea acesteia ca realitate relațională, de ordin secund; reciproc, meșteșugul picturii uzează dintotdeauna de aportul cuvântului, pentru (de)codificarea imaginilor în Erminii; cu alte cuvinte: oratorul își poate dezvolta cuvântarea privind la icoana cu același subiect, după cum zugravul își poate construi icoana urmând prescripțiile ermineutice (ex. la martiriul Sfântului Dimitrie: «Palat; și împăratul șezând pe tron cu mâna întinsă înspre sfânt; și sfântul, stând înaintea lui, întinde înspre el mâinile; și trei ostași îl țin pe sfânt...»; Dionisie, *Erminia...*, p 178).

Așadar, dăinuirea icoanei n-a rezidat în utilitatea ei pur catehetică, nici măcar *illo tempore*, întrucât uzul acesteia a avut, desigur și alte resorturi. Unele dintre acestea par a fi conținute în mod latent în însăși epistola Papei Grigorie; dacă «a învăța prin istorisirea picturii ceea ce trebuie adorat» indică deja o încercare de transcendere: de la învățare – prin pictură – la cunoașterea a ceea ce trebuie adorat, i.e. prototipul, dar fără aportul explicit al devoțiunii, în enunțul «din contemplarea faptelor înfățișate, să se pătrundă de râvnă și să se plece întru adorarea Sfintei Treimi», se afirmă destul de explicit, pe lângă aspectul parenetic, și o anume propensiune cultică a imaginii, care se va defini, ca dimensiune esențială a icoanei, abia la Sinodul al VII-lea Ecumenic. Deocamdată, în debutul veacului al VII-lea, unele formulări ale epistolei Sf. Grigorie cel Mare consună frapant cu cele statuate în canonul 82 al Sinodului Quini-Sext, către finele aceluiași secol.

Dacă privim lucrurile în consecințele lor, în evoluția ulterioară a picturii, nu se poate să nu constatăm că Apusul creștin, în concepția asupra imaginii a rămas oarecum cantonat în limitele în care a fost înțeleasă epistola papală. E instructiv a opune, din acest punct de vedere, Sinodul de la Niceea, Conciliului carolingian de la Frankfurt<sup>34</sup>; or, din perspectiva confruntării celor două instanțe sinodale, decalajul de aproape două secole și jumătate între Omilia vasiliană și epistola gregoriană, nu pare să fie, paradoxal, în favoarea formulei papale, ci dimpotrivă; formularea echilibrată datorată Sfântului Vasile deschide mai departe posibilitatea ca, pornind de la statutul paritar al ambelor demersuri, plastic și discursiv, să se ajungă la o valorizare maximală a imaginii, ca echivalent al cuvântului evanghelic, cinstit ca atare, așa cum a stabilit Niceea II, nu fără aportul decisiv al unei alte formulări vasiliene a cărei (pre)istorie am condensat-o la un moment dat în formula generală: artist – operă – arhetip, reconfigurată în termenii specifici picturii: zugrav – icoană – prototip<sup>35</sup>.

În tratatul *Despre Sf. Duh*, această triadă se regăsește sub o formă ușor modificată: ἡ τῆς εἰκόνοϋ τιμὴ εἰς τὸν προτότυπον διαβαίνει adică, cinstirea icoanei trece la prototip, formă sub care a și fost frecvent reiterată în posteritatea teologică, fiind însușită ca atare în *Definiția dogmatică* (*Orosul*) a Sinodului al VII-lea ecumenic (787), și consacrată, deci, ca normativă, nu fără un adaus important: «cine dar cinstește icoana, cinstește ipostasul zugrăvit într-însa», pentru a se regăsi în Erminia lui Dionisie din Furna (1730), cu un adaus la fel de sugestiv: «și necinstirea icoanei, cătră întâiul chip treace»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> J.-Cl. Schmitt, *L'Occident, Nicée II et les images...*, în *Ni II*, pp. 272-277.

<sup>35</sup> Formulare consacrată de iconografia ortodoxă, relevantă și în iconologie.

<sup>36</sup> V. Grecu, *Cărți...*, p. 66; Dionisie Furnagrafiotul, pe la 1730, în îndrumările prealabile «cătrecela ce voiaște a-l deprinde meșteșugul zugrăviei» scrie: «caută ca să afli

Cu aceste extensii, formularea capătă o valoare generalizatoare menită a o hărăzi unei cariere spectaculoase, în posteritatea celor peste șaisprezece secole de uz eclesial, iconologic și iconografic, deopotrivă.

Dar nu numai din punctul de vedere al evoluției în posteritate trebuie privită această axiomă, ci și din cel al ascendenței sale, respectiv al premișelor de la care se revendică. Pe unele dintre cele decelabile în însăși opera Sfântului Vasile le-am abordat deja pe parcursul lucrării, iar dintre cele aparținând altor autori, reținem în mod deosebit pe cea datorată Sf. Atanasie cel Mare.

În *Trei cuvinte împotriva arienilor*, voină a defini relațiile intratrinitare în sensul consubstanțialității Fiului cu Dumnezeu Tatăl, el apelează la una din paradigmele curente, și respectate, în epocă, ca ținând de oficiul public datorat împăratului:

«În Fiul se vede dumnezeirea Tatălui. Aceasta va putea s-o înțeleagă cineva mai ușor din pilda chipului împăratului, ..., Între chip și împărat este o asemănare deplină, încât cel ce privește la chip privește în el pe împărat; și iarăși, cel ce privește pe împărat cunoaște că el este în acel chip, ..., Deci, cel ce se închină chipului, se închină în el și împăratului. De vreme ce deci și Fiul este chipul Tatălui, trebuie să se cugete că dumnezeirea și ceea ce e propriu Tatălui este ființa Fiului»<sup>37</sup>.

Să notăm, în treacăt, că ceea ce abia peste două secole și jumătate, Papa Grigorie avea să sugereze doar, destul de timid, adică o oarecare relevanță culturală a imaginii, aici, Sfântul Atanasie, pornind de la principiul asemănării ca argument forte al relației imagine-arhetip, introduce deîndată și ceea ce va deveni argumentul decisiv al iconologiei: dimensiunea cultică în ființa icoanei, «închinarea» (προσκύνησις), sau «cinstirea» (τιμή).

Într-un mod asemănător procedează și Sf. Vasile cel Mare în tratatul sus-menționat, tot în context trinitar, dar ca extensie a paradigmei *iconice* a *omousiei* Fiului la *omousia* Duhului, prin paradigma *iconomică* a *omotimiei*:

---

oareșicare izvoade de la prea vestitul Manuil Panselinul și vreamă destul te ostenește la iale, însemnând și închipuind, ..., Apoi pasă la bisearicile cele zugrăvite de dânsul, pentru ca să scoți copii sau izvoade, precum îți vom arăta ție; însă să nu-l faci pre lucrul tău prost și cum s-ar întâmpla, ci cu frica lui Dumnezeu și cu bună cucernicie ca pre un dumnezeesc lucru. Ia aminte dară! Cum o vei scoate-o copia sau proba, ori de la păreate sau de la icoană, pre întâiul chipul (*arhetypon*, *originalul* n.V.G.) să-l speli bine cu un bureate curat, pentru ca să o curățești pre toată negreața, pentru că de nu-l vei spăla îndatăși, mai pre urmă nu se curățește; și așa vei cădea în întru greșeala neevlaviei, de vreamă că, duple cum zice Vasilie cel Mare, cinstea icoanei către întâiul chip treace, așa și cea împotrivă, adică ocărârea și necinstirea icoanei, către întâiul chip treace» în trad. arhim. Macarie de la Căldărușani, 1805.

<sup>37</sup> *Trei cuvinte împotriva arienilor*, III, V, (PG XXVI, 329C-332B); trad. D. Stăniloae, PSB, 15, București, 1987, pp. 329-330.



«Cum, deci, dacă există unul și unul (Tatăl și Fiul, n.n.), nu există doi Dumnezei? Pentru (motivul) că și chipul regelui se zice rege, dar nu (avem) doi regi, ..., Și după cum autoritatea care ne stăpânește este una, la fel și slava, ... pentru că *cinstea dată chipului trece asupra prototipului*. Deci, ceea ce aici prin imitare este chipul, aceasta este acolo, după fire, Fiul. Și, după cum în cele realizate de tehnică (artă, n.n.), asemănarea rezidă în formă, la fel și în natura divină și simplă, unitatea rezidă în participarea la divinitate. Unul este și Duhul Sfânt, enunțat de asemenea separat, dar unit cu Tatăl cel unic și cu Fiul cel unic, care completează prea Sfânta și Fericita Treime»<sup>38</sup>.

Sunt câteva sintagme cheie aici, care se impun atenției: «chipul regelui se zice rege»; «autoritatea, ..., una, la fel și slava»; «ce e aici prin imitare chipul, este acolo după fire, Fiul»; «în artă, asemănarea rezidă în formă, în natura divină, unitatea rezidă în participarea la divinitate»; iată tot atâtea repere pe baza cărora se articulează cât se poate de strâns o demonstrație care o continuă pe aceea a Sfântului Atanasie, introducând unele precizări cu destule elemente noi: *omonimia*, care definește un aspect al relației chip – rege, *omotimia* care face slava – un reflex eficace al autorității, imitarea și asemănarea ca instanțe revelatoare și, nu în ultimul rând, desigur, aducerea la forma definitivă a axiomei «cinstirea icoanei trece la prototip», cu situarea decisivă a iconiului în registrul cultic<sup>39</sup>.

În miezul demonstrațiilor lor doctrinare, atât Sfântul Atanasie cât și Sfântul Vasile plasează în primul rând «pilda chipului împăratului» ca

<sup>38</sup> *Despre Sfântul Duh*, cap. XVIII, 45, (PG XXXII, 149C); trad. C. Cornițescu, PSB, 12, București 1988, p. 60.

<sup>39</sup> Se poate observa că aceste repere sunt de fapt perechi de termeni asociați conform unei anumite relații; dacă ne întrebăm care este în fond genul de echivalență care leagă termenii: chip – arhetip (regele, Fiul); prin imitare (chipul) – după fire (Fiul); slavă – autoritate; asemănare (participare la formă) – unitatea (participare la divinitate), înțelegem că egalitate nu poate fi, iar identitate nici atât; totuși «chipul regelui se zice rege» la fel și «o slavă la aceeași autoritate», etc., dar de fiecare dată trebuie să subînțelegem un *mutatis mutandis* care condiționează afirmația, de vreme ce și contrariul poate fi susținut cu aceeași îndreptățire: regele nu este chipul său (de marmură, de bronz, lemn, pânză, etc.). Prin urmare, există o condiție, un aspect, un anumit sens în care afirmația este adevărată și un alt sens în care nu este adevărată (paradox semnalat și la Sf. Ioan Damaschin: cf. A.M. Alexandrescu, *Icoana în economia mântuirii. Erminia picturii bizantine și arta creștină eclezială*, teză de doctorat, în StTeol, s.II, L, 3-4, 1998, pp. 71-77). Să observăm că termenii chip, imitare, slavă, asemănare figurează toți de partea stângă a relației, iar ceilalți, rege, Fiul, autoritatea, unitatea, de partea cealaltă; rațiunea acestei dispunerii este aceea de a evidenția că pot fi subsumate unor categorii distincte: realul, pe de o parte, iar pe de alta reflexul său, *mimetic* și/sau *timetic* (de la τῆμις); de o parte, termenul tare al relației, de cealaltă, cel slab. Nu poate fi egalitate între aceștia, iar echivalența lor, câtă este, nu poate fi decât condiționată, ca rezultat al unei medieri.

argument exemplar, având și o anumită pondere constrângătoare, de vreme ce apelează la prestigiul și autoritatea împăratului, un fel de «apello caesarem» paulin, *mutatis mutandis*, dar cu relevanță persuasivă mai ales, în planul conștiinței publice, adânc impregnată de ceea ce s-a putut numi «liturgia imperială» ca expresie a cinstirii împăratului, oficiată curent la scara întregului imperiu, dar cu rădăcini în cultul imperatorilor romani<sup>40</sup>.

Acest cult străvechi a putut îmbrăca forme dintre cele mai felurite, cele mai multe inacceptabile pentru creștini, ținând de divinizarea persoanei împăratului cu riturile și prestațiile omagiale aferente, care au și făcut mulți martiri printre creștini, mai ales în rândul oficialilor, demnitari și militari, lăsând amintiri de neșters în acest sens. Existau desigur și forme neutre ale acestui cult, în sfera autorității civile și judecătorești, de pildă, fără implicații și practici divinatorii, acceptate ca atare și de creștini, conform adagiului evanghelic și îndemnului paulin (Mt. 22,16; Rm. 13,1). Un exemplu în acest sens poate fi extras din ambianța tribunalelor, unde amplasarea imaginii împăratului, în spațiul mai privilegiat al absidei basilicale, în preajma tribunei magistratului, prezentifica *more iconico* persoana acestuia, ca garanție a temeiniciei și obligativității hotărârii pronunțate în numele său de judecătorul mandatat a-l reprezenta. De aici și faptul interesant că, atunci când, odată cu libertatea religioasă, creștinii au putut să-și construiască locașuri de cult, modelul bisericii creștine a fost tocmai această *basilica forensis*, bursă economică și tribunal, edificiu necontaminat religios, nici ca funcționalitate, nici ca simbolică. Prin urmare: imaginea împăratului *pontifex maximus* expusă public spre adorare era considerată idol, și abhorată ca atare, în timp ce imaginea aceluiași în absida tribunalului ca *judex* suprem, sursă și temelie al dreptului, ori pe monede ca garanție a valorii economice, era considerată simbol al bunei guvernări și cinstită ca atare.

Așadar, imperatorul, devenit o adevărată instituție, impune cultul imperial, sub forma unui oficiu public, un fel de liturgia (*leitourgia*), care i se adresează fie *in persona*, fie *in imagine*. Și într-un caz și în celălalt, el se oferă ca simbol al autorității pentru subiecții săi, de la care pretinde recunoaștere și recunoștință, exprimate printr-un adevărat formular oficios care subsumează aclamații, gesturi, ovații, prosternări, invocații, unele sacrificii etc., instituindu-se astfel într-un model comportamental generalizat, un fel de *mos receptus* universal și deci normativ. El traversează antichitatea târzie și se regăsește, *mutatis mutandis*, în imperiul înnoit din temelii, începând chiar cu capitala, de împăratul Constantin.

---

<sup>40</sup> A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936, p. 4sq; Schonborn, *L'icône du Christ...*, p. 29; A. Besançon, *Imaginea interzisă*, trad. rom. M. Antohi, ed. Humanitas, București, 1996, pp. 68-71.

Pe acest reper, persuasiv, dar și autoritativ, își întemeiază argumentația Sfântul Atanasie, și după el și Sfântul Vasile, cu atât mai mult cu cât relevanța lui dobândește, în contextul dat, noi validități. Dacă vechii împărați romani, persecutori cruzi, erau odioși pentru creștini mai ales pentru postura lor cultică uzurpatoare a divinului și deci sacrilegă, noii împărați, tot romani, deveniseră între timp protectori ai creștinilor, începând chiar cu Constantin, (auto)proclamat episcop pentru treburile bisericești «din afară», dar cinstit ca *isapostolos* de Biserică și în cele din urmă canonizat ca sfânt.

Întrevedem aici marea disponibilitate iconomică a Părinților, care au putut extrage din *datum*-ul mental al timpului lor un argument care se va dovedi decisiv pentru triadologie, dar și pentru iconologie și nu numai, devenind nu doar un leit-motiv, adagiu, epitomă, etc.<sup>41</sup>, cum am spus, cât mai ales un fel de matrice mentală, operând *more eikonico et oikonomico*, ori de câte ori va fi vreo nevoie în viața Ecclesiei, cum s-a și întâmplat de altfel, în contextul crizei iconoclaste<sup>42</sup>.

Putem reitera acum etapele excursului apelând la reperatele textuale:

- «*ceea ce povestirea prezintă prin auz, aceea pictura, fără de glas, înfățișează prin imitare*» (Sfântul Vasile);
- «*o, pictori vestiți, ..., împodobiți cu culorile artei voastre pe cel încununat, descris atât de întunecat de mine!*» (Sfântul Vasile);
- «*cel ce se închină chipului se închină în el împăratului*» (Sfântul Atanasie);
- «*cinstea dată chipului trece asupra prototipului*» (Sfântul Vasile).

Observăm în această înșiruire o evoluție graduală a formulărilor care, pornind de la un dat comun, de domeniul evidenței, anume imaginea-reper, ca termen de comparație, ajunge la imaginea-argument, ca termen paradigmatic, urmând a se împlini abia ulterior în imaginea-matrice mentală și comportamentală.

Analiza anterioară asupra imaginii-reper în contextul celor două fragmente omiletice din Sfântul Vasile a condus în cele din urmă la formularea acelei triade operante la nivelul respectiv în câmpul imaginii: artist – operă – arhetip, valabilă cum s-a spus, pentru oricare dintre arte; anticipând întrucâtva, am avansat atunci și posibila reconfigurare a acesteia

<sup>41</sup> «Principiu normativ», denumește J.-L. Marion formula Sfântului Vasile, precizând în notă: «Il ne s'agissait pas, avec cette formule, d'une opinion théologique particulière, mais d'une des matrices fondamentales de toute la doctrine iconodoule, avant et après Nicée II»; cf. J.-L. Marion, *Le prototype de l'image, Ni II*, p. 454, n. 4.

<sup>42</sup> Despre conceptul de *oikonomia* și uzul acestuia la patriarhul iconofil Nichifor al Constantinopolului, la M.-J. Mondzain, *Image, Icône, Economie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris 1996.

în termenii: zugrav – icoană – prototip, astfel încât imaginea să poată transcende limita care separă arta profană de arta sacră spre a deveni icoană.

Acest lucru a ieșit mai deplin în evidență atunci când am considerat în paralel textele din Sfântul Atanasie și din Sfântul Vasile; să mai semnalăm un detaliu: traducătorii în limba română nu folosesc cuvântul icoană, ci rămân, în aceste texte, la echivalentul chip; pe de altă parte, termenul de prototip apare numai la Sfântul Vasile.

Dar aceste observații avertizează deja asupra unei posibile distanțări, dacă nu de esență, atunci de principiu: atât timp cât discursul se poartă asupra relațiilor intra-trinitare, se impune o formulare conceptuală, mai abstractă; când este vorba de concret, obiectul vizat se desemnează printr-un termen corespunzător, tehnic, așa-zicând, acela de icoană; la fel, dacă luăm termenul de împărat, chiar luat în sens generic nu poate desemna mai mult decât pe cineva din categoria împăraților, în timp ce termenul de prototip se poate extinde practic la orice persoană reprezentabilă în icoană, fie aceasta divină, angelică, sau umană, ceea ce asigură o acoperire generalizatoare superioară.

Prin urmare, dacă punem în oglindă cele două afirmații, observăm că Sfântul Atanasie se menține la particular, în timp ce Sfântul Vasile proiectează imaginea în universal, dincolo de cazul tipic al împăratului, pentru ca, astfel epurată, să poată fi tradusă prin icoană și să-și afle vocația în definirea iconicului.

Pe de altă parte, în aserțiunea Sfântului Vasile, modificarea este mai mult aparentă decât efectivă pentru că înlocuirea termenilor inițiali: zugrav – icoană – prototip cu cei din formula vasiliană, cinstire – icoană – prototip, duce la o formulare mai cuprinzătoare chiar, ce vizează sub termenul generic de cinstire, pe orice închinător, inclusiv pe zugrav ca fiind, de fapt, primul cinstitor în relația cu prototipul, din care și prin care rezultă de altfel icoana. Cu această extensie care include toți posibii închinători în relația cu prototipul prin intermediul icoanei, formularea capătă, pe lângă densitatea *quasi* axiomatică, și o valoare generalizatoare menită a o hărăzi unei cariere greu de anticipat inițial. Este de reținut deci anvergura semantică neobișnuită și, de ce nu, oarecum neașteptată, pe care au putut-o căpăta termenii de cinstire și prototip, dimpreună cu termenul lor mediu, icoana, ceea ce face ca relația subtilă care-i unește să poată fi proiectată într-o viziune *quasi* universală: aceea a iconicului, ca un masiv cu doi versanți, iconografia de o parte și iconologia de alta. Dar, pentru ca viziunea să fie nu doar *quasi*-ci deplin universală, va fi nevoie ca *eikonicul* să fie conjugat și cu *oikonomicul*, astfel încât acel Real care devine realitate, despre care a fost vorba mai sus<sup>43</sup>,

<sup>43</sup> Supra.

să poată fi accesat de o manieră complementară, *more eikonico* și *more oikonomico*.

În această ordine de idei, e de observat că termenul de cinste-cinstire nu-și epuizează toate sensurile, chiar extins la toți cinstitorii, incluzându-i aici și pe zugravi; căci versantului cantitativ trebuie să i se alătore și cel calitativ, pentru a echilibra demersul cognitiv. Închinătorii, oricât de mulți ar fi, fac unul și același lucru în fața icoanei: se închină, adică accesează prototipul, dar nu oricum, ci *more liturgico*: prin rugă, *i.e.* reculegere interioară exprimată ritualic în exterior, prin gest și invocare, pentru că, în fond, ruga face din imagine icoană<sup>44</sup>.

Acest lucru este normat fără echivoc, insistent chiar, de *Oros*-ul Sinodului al VII-lea Ecumenic, în capătul brazdei trasate de iconologia patristică anterioară, asupra căreia nu e de stăruit acum, de vreme ce inventarul mărturiilor patristice a fost reconstituit, cu asupră de măsură, de înșiși Părinții sinodali, atât în ceea ce privește ortodoxia iconoduliei, cât și în ceea ce privește antecedentele heterodoxe ale iconoclasmului<sup>45</sup>.

Din «norul de mărturii» prezentate, vom zăbovi, totuși, asupra uneia, nu doar pentru că este atribuită Sfântului Vasile, ci pentru că se înscrie, paradigmatic, în miezul demersului pe care tocmai îl întreprindem, în direcția relației liturgicului cu iconicul. Este vorba de binecunoscutul fragment dintr-o *Apologie* către Iulian Apostatul, conținut în *Epistola 360*, preluat de Papa Adrian I în *Epistula ad Constantinum et Irenem*, prezentat sinodalilor ca aparținând Sfântului Vasile, discutat și însușit de Sinod ca atare<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> J.-L. Marion, art. cit. în *Ni II*, pp. 469-470; M.-F. Auzépy, *L'iconodoulie: défense de l'image ou de la dévotion de l'image?*, în *Ni II*, pp. 159-161.

<sup>45</sup> În sesiunea a IV-a, respectiv sesiunea a V-a (*Mansi XII și XIII*) trad. engl. la J. Mendham, *op. cit.*, pp. 122 sq, respectiv 256 sq).

<sup>46</sup> *PL* XCVI, 1215C; *Mansi XII*, 1065D-1068A; *Mansi XIII*, 72D. Nu ne vom hazarda aici în vreo argumentație specioasă în legătură cu autenticitatea, integrală sau parțială, a textului ci, prevalându-ne atât de ratificarea sinodală, cât mai cu seamă de semnificația intrinsecă a textului, îl vom lua în seamă, indiferent cui i-ar aparține: dacă este, într-adevăr, fie și parțial, al Sfântului Vasile, cu atât mai bine! Dacă e să ne referim totuși la autenticitate, pot exista argumente *pro* sau *contra* acesteia ca pentru aproape oricare din mărturiile aduse, exercițiu la care s-au dat iconoclaștii în genere, și nu numai cei vechi. Faptul că nu pare să fi fost invocat în vreun fel înainte de iconoclastism se explică prin împrejurarea că problematica trinitară fusese deja soluționată la primele două Sinoade Ecumenice, iar cea (an)iconică încă nu se punea. Pe de altă parte, fragmentul apare ca piesă de bază într-un fel de dosar iconodul, constituit treptat în cursul unor concilii romane antiiconoclaste ținute sub papii Grigorie al II-lea și al III-lea, Zaharia, Ștefan al II-lea și al III-lea, dosar definitivat sub Adrian I, cu concursul călugărilor greci de la Mănăstirea Sf. Sava din Roma, al cărei egumen, presbiterul Petru, este unul din legații papei la Sinodul al VII-lea (Em. Lanne, *art. cit.*, în *Ni II*, pp. 221-225). După Al. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, *Dumbarton Oaks*, 1996, pp. 38-40, 148, fragmentul vasilian pare să fi

Fragmentul sună astfel:

«Potrivit negreșelniciei credințe a creștinilor, pe care am primit-o ca pe o dumnezeiască moștenire, mărturisesc, recunosc și cred într-unul Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul, Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Sfântul Duh. Mă închin și-I preaslăvesc pe Aceștia trei ca Dumnezeu Unul. Mărturisesc iconomia trupească (ἐνσάρκων οἰκονομίαν) a Fiului lui Dumnezeu și pe Sf. Maria, Maica lui Dumnezeu care L-a născut după trup. Mărturisesc de asemenea pe Sfinții Apostoli, pe Prooroci și pe Mucenici, precum și mijlocirea lor pentru noi la Dumnezeu. Acestora mă rog, ca printr-înșii, Dumnezeu Iubitorul de oameni să mă miluiască și să-mi dea iertarea păcatelor. Drept aceea cinstesc și mă închin și chipurilor lor înfățișate pe sfințele icoane (τοὺς χαρακτήρας τῶν ἁγίων εἰκόνων αὐτῶν), de vreme ce așa ni s-a predat de la Apostoli, și nu este oprit ci, dimpotrivă, icoanele lor sunt zugrăvite (ἀνιστορουμένων) în toate bisericile noastre»<sup>47</sup>.

Ca și în celelalte texte vasilieni, și în acesta revin frecvent aceleași cuvinte: cred, mărturisesc, cinstesc, mă închin, preamăresc, etc., cuvinte care se adresează atât persoanelor sfinte cât și icoanelor lor, conform predaniei apostolice, generalizată în toate bisericile. Credința, pe de o parte și cinstirea, pe de alta, se împletesc inextricabil, de-a lungul întregului text, de o manieră care evocă formulele axiomatice analizate mai sus, mai ales prin insistența pusă pe cea de a doua: *τιμῆ*. Această insistență, care nu poate fi întâmplătoare, mai ales în lumina celor stabilite anterior<sup>48</sup>, trebuie pusă în legătură cu binecunoscutul aspect al demersului pnevmatologic vasilian, acela al

---

fost pentru prima dată iterat la conciliul roman întrunit de papa Grigorie al II-lea, în 731, îndată după depunerea patriarhului Gherman (730), când iconoclaștii nu-și elaboraseră o doctrină care să trebuiască a fi combătută prin forjarea de texte *ad-hoc* de către o partidă iconodulă care și ea, de-abia începea să se coaguleze. Impresia că pare formulat intențional, *pro domo*, ca pentru Sinod, indică, sau cel puțin nu exclude, posibilitatea unei simple cosmetizări, de formă, și nu de substanță, a textului, ceea ce nu-l poate anula pur și simplu, doar în baza supoziției, oricum simpliste, că e prea frumos/bun ca să fie adevărat! Dimpotrivă, argumentele de ordin intern converg într-o afirmare a unei autenticități, măcar parțiale, a textului, idee sustenabilă și prin unele argumente externe, ce pot fi extrase din ambianța generală a epocii, de la momentul reformelor culturale ale lui Iulian (361-363), la circumstanțele Sinodul al III-lea Ecumenic(431); un argument care ar putea fi decisiv, deși neremarcant ca atare, îl constituie cel de ordin liturgic-euharistic la care ne vom referi în continuare (*infra*, p.18).

<sup>47</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 360*, (Mansi XIII, 72D-73A; PG XXXII, 1100BC); text grec reconstituit de Alexakis, *op.cit.*, p.146; traducere coroborată cu alte traduceri românești: T. Bodogae, PSB, 12, București, 1988 p. 618; V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, ed. T. Tarnavski – N. Cotlarciuc, Cernăuți, 1929, p. 275, n. 2; cf. trad. engl. J. Mendham, *op.cit.*, p. 61.

<sup>48</sup> Supra.

argumentării deoființimii Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, pe baza principiului *omotimiei*. Așa cum deoființimea Fiului cu Tatăl este argumentată prin teologia chipului, i.e. *more eikonico*, la fel și cea a Duhului, prin *homotime*, adică deopotriva mărire, cinstire sau închinare, *more liturgico*, adică, ambele modalități sau itinerare demonstrative aflându-se subsumate categoriei *oikonomicului*. Toate aceste aspecte nu fac decât să întregească, în fond, din varii puncte de vedere, de o manieră stereoscopică, așa-zicând, o perspectivă integratoare asupra acelei matrici mentale și comportamentale prin grila căreia au fost considerate anterior textele vasiliene și atanasiene.

Acestei matrici pare a i se conforma și Papa Adrian prin includerea *Apologiei* vasiliene în *Epistola* sa către împărați, ceea ce poate fi uzanța obișnuitului apel la o autoritate unanim recunoscută precum cea a Sfântului Vasile sau, mai plauzibil, poate, nu e decât reflexul, mai mult sau mai puțin considerat, al situației într-o paradigmă prestigioasă, consacrată istoricește, a însuși demersului papal. Cu alte cuvinte: prin *Epistola* sa, apologetică în cea mai mare parte, Papa se vede în postura de a reedita demersul vasilian din *Apologia* către Iulian, fapt ce nu poate fi cu totul exclus, de vreme ce astfel de racordări în timp, de genul tip – antitip sunt destul de frecvente la scara istoriei, inclusiv a celei biblice. Leon al III-lea se vede un al doilea Ozia care stăvilește idolatria<sup>49</sup>, Constantin Cabalinul este noul Constantin, evident, cel Mare, în timp ce înaintea acestora, Justinian I Φιλωκτίστης concurase la construirea *Hagiei Sophia* cu templul lui Solomon însuși<sup>50</sup>!

Dincolo însă de tribulațiile personajelor și speculațiile istoricilor, se întrevește în fundal același model comportamental care confirmă odată mai mult perenitatea matricială a aceleiași mentalități de vocație universală, de care s-a discutat mai înainte. Prestigiul și autoritatea Sfântului Vasile se reliefează iarăși, cu și mai multă pregnanță pe acest fundal istoric.

Revenind la problemă, adică la textul *Apologiei*, ne frapază înșiruirea, după Sfânta Treime și Mântuitorul Hristos, a Persoanelor sfinte intercesoare, conform unei taxinomii precise: Maica Domnului, Apostolii, Profeții, Martirii. Criteriul acestei ordonări nu poate fi decât acela al vredniciei lor cultice, al cinstirii de care se bucură: adorare, supravenerare, venerare, iar această ierarhizare corespunde perfect cu ordinea distribuirii lor

<sup>49</sup> Citat în prima epistolă a papei Grigorie al II-lea către Împăratul Leon al III-lea, trad. engl. în J. Mendham, *op.cit.* p. VI.

<sup>50</sup> Ἰουστινιανοῦ τοῦ φιλωκτίστου este omagiul pe care i l-au immortalizat într-o inscripție contemporanii săi din Tomis; cf. Em. Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România*, București, 1976, p. 133, nr. 87; «Νενικικα σε, Σαλωμών!», ar fi exclamat împăratul la sfințirea Marii Bisericii; cf. T. Schaefer, *Iustinianus I et vita monachica*, în *Acta Congressus Iuridici Internationalis, Romae, 12-17 Novembris 1934*, vol. 1, Roma, 1935, p. 176.

în programele iconografice. Basilica San Apolinare din Ravena (sec. VI) înfățișează în spațiile privilegiate, situate de o parte și de alta a absidei, imaginile triumfale ale Mântuitorului și Maicii Domnului, pe Apostoli în registrul superior în cadrul scenelor evanghelice, pe Profeți în registrul median și, în fine, pe Martiri, în registrul de deasupra colonadelor. Această orânduire se regăsește constant în iconografia tradițională, atât în registrele picturii murale, cât și în dispoziția icoanelor tâmplei.

Principiul ordonator al acestei taxinomii fiind cel cultic, este mai mult decât firesc ca el să-și fi aflat modelul prestabilit în chiar miezul cultului, în Euharistie, unde evocarea Persoanelor sfinte în rugăciunile Anaforalei urmează în general aceeași ordine, în care criteriul cronologic: «strămoși, părinți, patriarhi, profeți, apostoli, propovăduitori, evangheliști, martiri, mărturisitori, dascăli», este augmentat de cel ierarhic: «mai ales cu Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita, Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și Pururea Fecioara Maria; cu Sfântul Ioan Profetul, Înainte-mergătorul și Botezătorul; cu sfinții, slăviții, întru tot lăudații apostoli, ..., » conform unuia din cele mai vechi manuscrise care păstrează liturgia Sfântului Vasile, *Codicele Barberini*, document contemporan cu Sinodul al VII-lea Ecumenic<sup>51</sup>.



În mod cu totul semnificativ, aceeași ordine se va regăsi, de o manieră vizibilă, și în configurația *Discos*-ului, așa cum se orânduiește aceasta la Proskomidie<sup>52</sup>. Or, concordanța perfectă dintre cele trei instanțe culturale considerate aici: Anafora – Iconografie – Discos poate fi dovada existenței unui principiu unic de ierarhizare și, odată cu aceasta, ar putea fi și indiciul unei singure, chiar dacă nu foarte sigure, paternități.

<sup>51</sup> I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei. I. Canonul Apostolic al primelor secole*, ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 917.

<sup>52</sup> Ritual care, aproximativ din secolul al VI-lea, trece de la începutul liturghiei credincioșilor, înaintea liturghiei catehumenilor (cf. E. Braniște, *Liturgica specială*, București, 1980, p. 283) și pentru care, în rânduiala din *Codicele Barberini* a liturghiei Sfântului Vasile este menționată: «Rugăciunea pe care o face preotul în *schevofilakion* când pune pâinile pe disc», precum și «Rugăciunea proaducerii (*proskomides*) a Sfântului Vasile după ce poporul termină cântarea de taină (*Heruvicul*)», la I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, pp. 909, 913.



Sf. Vasile cel Mare, ca preot și apoi arhieru, a fost mai întâi de toate, liturghisitor; mai mult decât atât, el este autorul liturghiei care-i poartă numele, liturghie a cărei anafora a alcătuit-o el însuși după ce s-a rugat vreme de șase zile, pentru ca, în a șaptea zi să se învrednicească, într-adevăr, de revelația rugăciunilor care o compun și după care se oficiază și astăzi liturghia sa<sup>53</sup>.

Dintre toate lucrurile mari pe care le-a realizat Marele Vasile și care au traversat, iată, veacurile, liturghia rămâne cu siguranță cea mai perenă de vreme ce, conform credinței sale în transfigurarea Bisericii în eshaton, odată cu aceasta va dăinui și liturghia care-i cinstește numele, alăturându-se, în eternitate, liturghiei fericitelor Puteri îngerești.

#### NOTES POUR QUELQUES FORMULATIONS AXIOMATIQUES BASILIENNES

Il y a une parfaite consonance entre la manière d'être de Saint Basile le Grand, tel que nous l'évoque son portrait hagiographique et, en égale mesure, celui iconographique, et sa manière de s'exprimer, d'une grande densité axiomatique, ce qui confère, en même temps que le caractère lapidaire de son style, la valeur de sentence spécifique à toute son oeuvre. A la célèbre formule «la vénération accordée à l'icône remonte au prototype», qui fit une carrière exceptionnelle dans la postérité théologique, en se retrouvant comme un leit-motif dans presque toute discussion portant sur l'icône, depuis les définitions synodales jusqu'aux prescriptions hermeneutiques, peuvent se joindre bien d'autres formules lapidaires, destinées à parachever, de plusieurs points de vue, la vision d'ensemble d'une véritable iconologie basilienne, dont la haute définition peut surprendre pour l'époque respective, tandis que l'articulation intérieure est d'une cohérence inattendue vu le caractère plutôt conjoncturel, occasionnel même, des assertions de Saint Basile au sujet de l'icône. Paradoxalement ou non, ce sont justement ces formules axiomatiques qui ont constitué les pièces essentielles du dossier iconophile et qui constituent des repères absolus dans toute démarche responsable dans la sphère de l'iconologie.

---

<sup>53</sup> E. Braniște, *Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin în «SV»*, p. 243, după mențiunile contemporanilor: Sf. Grigorie Teologul, *Cuvânt de laudă la Marele Vasile*, 34, (PG XXXVI, 541C); Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt de laudă pentru fratele Vasile*, (PG XLVI, 808); Ps.- Amfilohie, *Viața Sfântului Vasile*, PG XXIX, 301.

## SFÂNTUL VASILE CEL MARE, AUTORITATE PATRISTICĂ DE REFERINȚĂ ÎN TIMPUL DISPUTEI ICONOCLASTE

Perioada iconoclastă (726/730-843)<sup>1</sup> constituie, la nivel teologic<sup>2</sup>, momentul istoric în cadrul căruia se definește statutul obiectului de artă/cult numit icoană. Intrată de timpuriu în viața creștinilor, mai întâi ca simbol și apoi ca imagine religioasă, aceasta devine, la începutul secolului al VIII-lea, o prezență vie, simțită atât în viața casnică, cât și publică a lumii bizantine<sup>3</sup>. Deși, la nivel *teoretic*, unii i se opun, văzând în ea expresia păgânizării creștinismului, alții justificându-o mai ales datorită utilității sale pedagogice, pentru majoritatea poporului credincios, icoana – semn vădit al prezenței lui Dumnezeu și sfinților în lume – îndeplinește o funcționalitate mult mai *practică*: ea era apărătoarea împotriva vrăjmașilor, văzuți și nevăzuți, săvârșitoare de vindecări și alte fapte minunate. Această viziune este împărtășită și încurajată chiar de casa imperială, împărații bizantini din secolele al VI-lea și al VII-lea promovând o veritabilă «politique des icônes» – după celebra

---

<sup>1</sup> Vezi G. Dagron, *L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie (726-847)*, în «Histoire du christianisme», t. IV, Paris, 1993, pp. 93-165 (cu o bogată bibliografie); M. Whitton, *The Making of Orthodox Byzantium, 600-1025*, MacMillan Press LTD and London, 1996, pp. 134-164; V. Deroche, *Entre Rome et l'Islam. Les Chrétiens d'Orient 610 -1054*, Paris, 1996, pp. 147-226; M. Kaplan, *La chrétienté byzantine du début de VII<sup>e</sup> siècle au milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Images et reliques. Moines et moniales. Constantinople et Rome*, Paris, 1997, pp. 33-102.

<sup>2</sup> Pentru teologia icoanei, vezi: L. Ouspensky, *Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1980; Ch. Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris, 1986; T.H. Thümmel, *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin, 1992; K. Parry, *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*, Leiden, New-York, Koln, 1996; M. Gh. Bratu, *Représenter le Christ. Recherches doctrinales au siècle de l'iconoclasme (723-828)*, Strasbourg, 2001, (teză de doctorat).

<sup>3</sup> Pentru o istorie a icoanei până în pragul declanșării iconoclasmului, vezi: N.H. Baynes, *The Icons before Iconoclasm*, în «Byzantine Studies and Other Essays», London, 1955, pp. 226-239; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, în *Dumbarton Oaks Papers (DOP)*, nr. 8, 1954, pp. 85-150; Ch. Murray, *Art in The Early Church*, în *The Journal of Theological Studies (JTS)*, nr. 23, 1977, pp. 303-345; J. Dumeige, NICEE II (col. Histoire des conciles œcuméniques, 4), Paris, 1978, pp. 17-57; G. Dagron, *Le culte des images dans le monde byzantin*, în *Histoire vécue du peuple chrétien* (dir. J. Delumeau), Toulouse, t. I, 1979, pp. 133-159; St. Bigham, *Les chrétiens et les images. Les attitudes envers art dans l'Eglise ancienne*, Montreal, Paris, 1992; A. Guillou, J. Durand, *Byzance et les images*, Paris, 1994; M. Gh. Bratu, *Despre devenirea întru icoană în primele sapte secole creștine*, în *Teologie și Viață*, nr. 1-6, Iași, 2003.

formulă a lui A. Grabar<sup>4</sup>. Puritate în procesiune, după modelul imaginilor imperiale<sup>5</sup>, prezente în sala palatului imperial<sup>6</sup>, imprimate pe emisiunile monetare ale timpului<sup>7</sup> și purtate chiar pe câmpul de bătălie<sup>8</sup>, icoanele, prin intermediul lor, îi fac pe Hristos și pe Maica Domnului<sup>9</sup> participanți la viața politică și militară a imperiului. Această autoritate atribuită icoanelor contribuie în mare măsură la răspândirea lor și a cultului aferent, pe o zonă foarte extinsă.

Meritul de a fundamenta teoretic – pe baze teologice și filosofice<sup>10</sup> – icoana și cultul ei în momentul în care ortodoxia lor este pusă la îndoială, în răstimpul celui mai bine de un secol de iconoclastism, revine cu precădere celor trei mari teologi ai icoanei din secolele VIII-IX: Sf. Ioan Damaschinul (†749)<sup>11</sup>, Sf. Teodor Studitul (†826)<sup>12</sup> și Sf. Nichifor Mărturisitorul (†828)<sup>13</sup>.

<sup>4</sup> A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archeologique*, Paris, 1984, pp. 21-45.

<sup>5</sup> De exemplu, în jurul anului 560, preoții au purtat în procesiune vestita ahiropită Camuliana de-a lungul întregii Asii Mici, cu scopul de-a aduna banii necesari construcției unei biserici în Siria de Nord. Este pentru prima dată când o icoană este purtată în procesiune, după exemplul imaginii imperiale. Cf. H. Belting, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, 1998, p. 79.

<sup>6</sup> Împăratul Justin al II-lea (565-578) avea așezată o icoană a lui Hristos deasupra tronului imperial. Vezi A. Cameron, *The Artistic Patronage of Justin II*, în *Byz.*, nr. 50, pp. 62-84 (mai ales p. 76).

<sup>7</sup> Împăratul Iustinian al II-lea gravează imaginea lui Hristos pe monedele emise în timpul celor două domnii ale sale, cu legendele *rex regnantium*, în jurul imaginii lui Hristos, și *servus Christi*, în jurul imaginii sale. Vezi A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, pp. 37-45. În acest fel – prin icoane – demnitatea împărătească universală a lui Hristos este recunoscută atât pe pământ, cât și în cer.

<sup>8</sup> Astfel, generalul Filipikos folosește icoana Camuliana ca protectoare a armatei bizantine într-o bătălie din anul 586. Cf. Theophanes, *Cronica*, p. 378 (ed. C. Mango, R. Scott: *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford, 1997).

<sup>9</sup> Cele două secole ce premerg criza iconoclastă sunt martorele ascensiunii cultului icoanei mariale la Constantinopol, atât în sfera publică, cât și privată. Vezi: A. Cameron, *The Cult of the Theotokos in Sixth-Century Constantinople*, în *Jl. Theol. Studies*, new ser., nr. 29, 1978, pp. 79-108; Idem, *Images of authority: Elites and Icons in late sixth-century Byzantium*, în *Past and Present*, nr. 84, 1979, pp. 18-24.

<sup>10</sup> M. Bratu, *Hristologia și filosofia – ancillae imaginis – în timpul controversei iconoclaste*, în «Cinstirea sfințelor icoane în Ortodoxie. Retrospectivă istorică, momente cruciale de stabilire a teologiei icoanei și de criză majoră», ed. Trinitas, Iași, 2008, pp. 65-95.

<sup>11</sup> H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskos*, Münster, 1938; M. Bratu, *Reprezentor le Christ*, pp. 100-208.

<sup>12</sup> T. Pratsch, *Theodoros Studites (759-826) – zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, Berliner Byzantinische Studien, 4, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, 1998; M. Bratu, *op.cit.*, pp. 363-460.

<sup>13</sup> P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958; P. O' Connel, *The Ecclesiology of St. Nicephorus I, patriarch of Constantinople*, col. *Orientalia Christiana*

Ei redactează mai multe lucrări cu caracter apologetic având ca tematică icoana – cercetarea noastră limitându-se la cele mai reprezentative<sup>14</sup> – în care resping acuzațiile teologilor iconoclaști<sup>15</sup> și construiesc o adevărată teologie a icoanei, acordând acesteia dreptul de ființare în cetate.

În timpul acestei confruntări teologice raportarea la Sfinții Părinți<sup>16</sup> devine o metodă de argumentare, utilizată atât de iconoduli, cât și de iconoclaști. Este momentul când între cele două tabere adverse se declanșează o adevărată competiție de cercetare a izvoarelor patristice, ambele curente – iconodul și iconoclast – pretinzând a fi continuatorii adevăratei tradiții apostolice și patristice.

Printre Părinții citați în lucrările iconofile se află și Sfântul Vasile cel Mare<sup>17</sup>, cel ce reprezintă cel mai elocvent – după părerea lui A. Meredith

Analecta (OCA), Roma, 1972; J. Travis, *In Defense of the Faith: the Theology of patriarch Nicephorus of Constantinople*, Massachusetts, 1984; M.J. Mondzain, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, 1996; M. Bratu, *op.cit.*, pp. 272-362.

<sup>14</sup> Este vorba despre cele trei tratate ale Sf. Ioan Damaschinul, cele trei discursuri ale Sf. Teodor Studitul și cele trei antiretice ale Sf. Nichifor de Constantinopol. Pentru Sf. Ioan Damaschinul am folosit traducerea părintelui D. Fecioru, *Cultul sfințelor icoane (Cele trei tratate contra iconoclaștilor)*, București, 1937 (de acum înainte Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*). Pentru Teodor Studitul: *Saint Théodore du Studion. L'image incarnée. Trois controverses contre les adversaires des saintes images*, Lausanne, 1999 (de acum înainte Sf. Teodor Studitul, *Controverse*). Pentru Sf. Nichifor de Constantinopol: M.J. Mondzain-Baudinet, *Nicéphore. Discours contre les iconoclastes*, Paris, 1989 (de acum înainte Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*).

<sup>15</sup> Pentru teologia iconoclastă, vezi: L. Ouspensky, *Théologie de l'icône*, pp. 101-132, cap. «L'enseignement iconoclaste et la réponse orthodoxe»; Ch. Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris, 1986, pp. 149-178, cap. «Les conceptions théologiques de l'iconoclasme»; C. Scouteris, *La Personne du Verbe Incarné et l'icône. L'argumentation iconoclaste et la réponse de saint Théodore Studite*, în NICEE II, pp. 121-133; N. Chifăr, *Teologia iconoclastă a împăratului Constantin al V-lea și sinodul de la Hiereia (754)*, «Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu», Iași, 2003, pp. 289-299.

<sup>16</sup> La început, termenul de «Părinți» era folosit pentru a desemna pe participanții la sinodul I ecumenic de la Niceea (325). Sfântul Vasile cel Mare oferă o viziune mai amplă asupra acestui termen, integrându-i sub aceeași denumire și pe scriitorii bisericești anteriori primului sinod ecumenic, cum ar fi Irineu, Clement sau Origen. Vezi R.M. Grant, *The Appeal to the Early Fathers*, în *Journal of Theological Studies*, nr. 11, 1960, p. 13-24. În secolul al V-lea termenul își recâștigă sensul inițial, desemnând pe Părinții legați de Crezul de la Niceea, cf. P.T.R. Gray, *The Select Fathers: Canonising the Patristic Past*, în *Studia Patristica*, nr. 23, 1989, pp. 21-36.

<sup>17</sup> Opera Sfântului Vasile ocupă 4 volume în *Patrologia Graeca* (XXIX-XXXII). Mareli capadocian i-au fost consacrate peste 18 monografii. Printre cele mai recente: P.J. Fedwick, *Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto, 1979; «Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic, A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium», 2 vols, Toronto, 1981; Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley University of California Press, 1994.

– «tipul de om dedicat întru totul Bisericii»<sup>18</sup>. În aceeași categorie se încadrează și cei trei teologi iconofili mai sus amintiți. De altfel, între ei și Sfântul Vasile, deși au trăit în epoci diferite, există câteva trăsături comune care îi definesc: profunzimea teologiei lor, mărturisirea prin cuvânt scris/nescris a credinței, calitatea lor de apărători ai libertății Bisericii față de imixtiunile brațului secular în problemele de învățătură, iubirea lor pentru cultura antică, în special pentru filosofie, dar și pentru filosofia cea adevărată, care este viața monahală.

Sfântul Vasile n-a consacrat nici o lucrare specială artei creștine. Cu toate acestea, el va furniza teologilor iconoduli idei importante care, «transplantate» în noul context teologic, vor deveni argumente de bază ale arsenalului doctrinar iconofil. Așa cum remarcă K. Parry, Sf. Vasile cel Mare este, alături de Sf. Grigorie Teologul, cel mai adesea citat în scrierile teologilor iconofili ai perioadei iconoclase<sup>19</sup>.

Primul care reproduce mai multe pasaje din scrierile Sfântului Vasile este Sf. Ioan Damaschinul. Acest teolog iconofil dăduse o structură specifică tratatelor sale de apărare a icoanelor, ele fiind compuse din textul propriu-zis urmat de un bogat florilegiu. Utilizarea florilegiilor de către Sf. Ioan Damaschinul nu este întâmplătoare și nu constituie o excepție<sup>20</sup>. În secolele VIII-IX acestea erau o parte importantă din procedura conciliară, orice doctrină teologică sprijinindu-se pe autoritatea patristică<sup>21</sup>, consacrată de două criterii: vechimea mărturiei și ortodoxia Părinților invocați. Nu este lipsit de interes să amintim că primul care a făcut apel la autoritatea patristică pentru a argumenta un punct de vedere teologic a fost Sf. Vasile cel Mare<sup>22</sup>.

Sf. Ioan Damaschinul reproduce din opera marelui capadocian, atât în textul cât și în florilegiile tratatelor, mai multe pasaje provenind din următoarele lucrări: «Despre Sfântul Duh», din capitolele 18 și 27<sup>23</sup>; «Cuvântul

<sup>18</sup> A. Meredith, *Capadocienii* (trad. pr. Constantin Jinga), București, 2008, p. 79.

<sup>19</sup> K. Parry, *op.cit.*, pp. 153-155.

<sup>20</sup> Unul dintre cele mai cunoscute florilegii este *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, alcătuit de Anastasie Apocrisiarul, ucenicul Sf. Maxim Mărturisitorul, în care sunt compilate cele mai importante texte hristologice redactate de nouăzeci de Părinți, v. *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Münster, 1981 (ed. de B. Phanourgakis și E. Chrysos). Sf. Ioan Damaschin cunoștea bine această lucrare din care reproduce unsprezece pasaje. Cf. B. Kotter, *op.cit.*, p.31.

<sup>21</sup> Vezi P.J. Alexander, *Church Councils and Patristic Authority*, în *Harvard Studies in Classical Philology*, nr. 63, 1958, pp. 493-505; P. Van den Ven, *La Patristique et l'hagiographie au concile de Nicee de 787*, în *Byz.*, nr. 25-27, 1955-1957, pp. 325-362.

<sup>22</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, PSB, 12, București, 1988, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, pp. 84-88.

<sup>23</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, pp. 26-27.

18 la mucenicul Gordie»<sup>24</sup>; «Cuvântul 19 la preacinstiții patruzeci de mucenici»<sup>25</sup>; «Cuvânt la Psalmul I»<sup>26</sup>. Autorul atribuie Sfântului Vasile și «Cuvântul 17 la fericitul martir Varlaam»<sup>27</sup>, «Cuvântarea către Sfântul Flavian despre samarineancă»<sup>28</sup> și «Interpretarea la proorocul Isaia»<sup>29</sup> din care redă mai multe fragmente, care însă nu aparțin acestuia. Tot legat de Sfântul Vasile, trebuie amintit și un fragment din *Viața* sa redactat de Eladie, succesorul său la scaunul episcopal de Cezareea Capadociei, pe care Sfântul Ioan Damaschinul îl folosește pentru a fonda vechimea existenței icoanelor Maicii Domnului și a sfinților – în cazul citat, Sfântul Mercurie – și a puterii lor lucrătoare<sup>30</sup>.

Toate aceste fragmente din scrierile Sfântului Vasile reproduse de către Sfântul Ioan Damaschinul au fost culese, cu certitudine, sub forme de fișe, pe care autorul le introduce în textul tratatelor sau în florilegii. Faptul că unele sunt atribuite Sfântului Vasile, fără ca el să fie autorul, este explicabil: fie sursa pe care o folosește Sfântul Ioan Damaschinul este, în unele cazuri, de mâna a doua – cum ar fi florilegiile hristologice – unde autorul este greșit indicat, fie prin greșeala ulterioară a unui copist. Unele texte citate sunt însoțite de comentarii, mai lungi sau mai scurte, și folosite pentru a susține ortodoxia icoanelor. Este de notat că multe din acestea sunt scoase din contextul lor inițial și adaptate noii tematici, uneori interpretările date citatului reprodus fiind forțate. Este cazul textelor care menționează noțiunea de icoană, ce are diferite conotații în textul original (imagini imperiale, om ca chip al lui Dumnezeu etc.) și pe care Sfântul Ioan Damaschinul le direcționează spre susținerea icoanelor propriu-zise. Încă un fapt evident: scrierile Sfântului Vasile erau bine cunoscute în Siria și Palestina secolului al VIII-lea, autorul menționând multe dintre ele cu acrivie științifică. Este cazul tratatului despre Sfântul Duh, ale cărui pasaje sunt reproduse cu precizie bibliografică. Lucru lesne de înțeles dacă ne gândim că Sfântul Ioan Damaschinul este autorul celebrei lucrări «Izvorul cunoștinței», partea a treia a acesteia, «Dogmatica», constituind o remarcabilă sinteză a gândirii creștine răsăritene, unul dintre exponenții cei mai de seamă a acesteia fiind Sfântul Vasile cel Mare<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 43-44.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 44-45.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 39-41.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 130-131.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 58-60.

<sup>31</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, București 2005 (traducere, introducere și note de Dumitru Fecioru).

O parte din textele vasiliene, citate de Sfântul Ioan Damaschinul, apar și în tratatele Sf. Teodor Studitul și ale Sf. Nichifor Mărturisitorul. Astfel, ambii apologeți iconofili reproduc pasaje din tratatul «Despre Sfântul Duh»<sup>32</sup> și din «Cuvântul 19 la cei patruzeci de mucenici»<sup>33</sup>, iar Sf. Teodor Studitul și un fragment din «Cuvântul 17 la mucenicul Varlaam», care, după cum am văzut, nu este o lucrare autentică vasiliană<sup>34</sup>. Față de Sf. Ioan Damaschinul, cei doi apologeți iconofili mai citează din scrierea ierarhului capadocian un pasaj din «Omilia 42, împotriva lui Sabelie, Arie și anomeilor»<sup>35</sup>. În plus, Sfântul Teodor reproduce încă două citate din lucrarea «Contra lui Eunomiu»<sup>36</sup> și un al treilea, pe care-l atribuie Sfântului Vasile, referință ce rămâne însă neidentificată<sup>37</sup>.

Din cele menționate mai sus rezultă clar că o parte din texte au fost găsite de cei doi apologeți ai perioadei a doua iconoclaste în tratatele Sf. Ioan Damaschinul. Celelalte texte vasiliene, care apar în tratatele Sfântului Nichifor și Sfântului Teodor, sunt rezultatul cercetării lor personale sau a altor persoane din cercul iconodul.

Toate textele părintelui capadocian, citate de cei trei teologi iconofili, aveau drept scop de a susține punctul de vedere ortodox asupra icoanei și a demonta argumentația iconoclastă. Textele vasiliene, ca și alte pasaje din alți Sfinți Părinți, sunt invocate pentru a demonstra că icoana nu este o tradiție recentă în tradiția bisericii, că ea prezintă cel puțin aceeași importanță ca și cuvântul evanghelic și că, în nici un caz, cinstirea icoanei nu este idolatrie.

Un text de importanță majoră pe care teologii iconofili îl exploatează provine din capitolul 27 al tratatului «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile. Il redăm așa cum îl găsim, pentru prima dată, la Sf. Ioan Damaschinul, care scrie:

«Dumnezeiescul Vasile spune cuvânt cu cuvânt următoarele în capitolul XXVII din lucrarea *Cele treizeci de capitole despre Sfântul Duh către Amfilohie*: «Pe unele din dogmele și propovăduirile păstrate de Biserică le avem din învățătura scrisă; pe altele însă le-am primit în chip tainic, fiindu-ne transmise prin predania apostolilor. Amândouă au aceeași putere pentru credință. Și nici unul din cei care ar cerceta chiar lucru cel mai mic din

<sup>32</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, pp. 58, 65, 75-76, 78, 104, 107; Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, pp. 194, 203-204.

<sup>33</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, p. 59; Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, p. 189.

<sup>34</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, p. 69.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 70; Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, p. 209.

<sup>36</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse* pp. 70, 85.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 81.

legile bisericești, nu va contrazice vreuna din acestea. Căci dacă am încerca să îndepărtăm datinile care nu sunt păstrate în scris, ca unele ce nu au mare valoare, am omite cu aceasta pe cele ce sunt de folos, păgubind Evanghelia»<sup>38</sup>.

Redactarea tratatului «Despre Sfântul Duh» fusese prilejuită de controversa eunomiană. Eunomienii, asemenea arienilor, nu afirmă doar că Fiul este o făptură diferită de Dumnezeu, ci și că Sfântul Duh este și mai diferit decât Fiul. Printre dovezile pe care Sfântul Vasile le aduce pentru a demonstra egalitatea Duhului Sfânt cu celelalte două Persoane treimice era și formula doxologică «Slavă Tatălui și Fiului cu Duhul Sfânt», argument pe care eunomienii îl refuzau ca nefiind de origine biblică. Pentru Sfântul Părinte această afirmație nu-și are rostul căci, dacă ceva nu a fost scris, nu înseamnă că nu este un element autentic al tradiției apostolice. După cum am văzut, în textul citat mai sus, autorul afirmă că există două moduri prin care adevărul creștin s-a transmis: prin dogmă și cherigmă. *Dogmata și kerygma* – așa cum o va arăta Sfântul Vasile în întreg capitolul 27, ca și în capitolul 29 – sunt două lucruri distincte; prima este urmată în tăcere, cealaltă este vestită întregii lumi, ambele având aceeași autoritate. După părerea lui George S. Bebis dogma și cherigma sunt doi termeni care nu ar trebui explicați în semantica vocabularului teologic contemporan, ei reprezentând noțiuni foarte specifice din scrierile Sfântului Vasile. Prin *dogmata*, susține Bebis, se înțelegea în acea vreme obiceiurile nescrise sau întreaga structură a vieții liturgice și sacramentale, iar prin *kerigma*, acele lucruri proclamate întregii lumi, exprimând exact învățătura și mărturisirea credinței creștine în mod liber și deschis<sup>39</sup>.

Formula doxologică «Slavă Tatălui și Fiului cu Duhul Sfânt» face parte din învățăturile nescrise, rânduite prin cuvânt de către Sfinții Apostoli, transmise din generație în generație și înrădăcinate în biserici prin obiceiul îndelungat. Ca să fundamenteze această explicație cu un text scripturistic, Sfântul Vasile îl citează pe Sfântul Pavel (II Tes. II, 15), cel ce îndemna pe Tesaloniceni să țină predaniile pe care le-au primit de la el prin cuvânt ori prin scris. În plus, marele capadocian aduce multe exemple din tradiția nescrisă a Bisericii: însemnarea cu semnul crucii a celor care se botează, botezul prin triplă cufundare, lepădarea catehumenilor de satana și de toți îngerii lui, binecuvântarea apei la botez, binecuvântarea mirului, formula de credință rostită la botezul catehumenilor, afundarea de trei ori în apa sfințită, rugăciunile euharistice, rugăciunea cu fața către răsărit și stând în picioare

<sup>38</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, pp. 26-27.

<sup>39</sup> G.S. Bebis, *The Concept of Tradition in the Fathers of the Church*, în *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 15, 1970, p. 28.



duminica și în toată perioada Cincizecimii<sup>40</sup>. Ele sunt atât de numeroase încât, scrie autorul, «nu-mi va ajunge o zi ca să vorbesc de învățăturile nescrise ale Bisericii»<sup>41</sup>. Concluzia Sfântului Vasile este că aceste obiceiuri nu trebuie în nici un caz minimalizate pe motivul că n-au un text scris la baza lor deoarece, dacă am proceda astfel, am pereclita însăși baza Sfintei Scripturi care a venit și ea din tradiția nescrisă a bisericii.

Reproșul pe care îl făceau eunomienii Sfântului Vasile, referitor la formula doxologică treimică, îl reiau iconoclaștii argumentând că icoana, ca și cultul aferent, nu au fundament biblic. Plecând de la textul Sfântului Vasile, toți teologii iconofili integrează icoana și cinstirea ei în cadrul tradițiilor nescrise păstrate de la începutul Bisericii, care au fost respectate de toți datorită autorității lor de necontestat. Trebuie notat că problema Tradiției, și în special a tradiției nescrise, constituie un punct central în polemica privind icoanele. În acest sens, K. Parry atrăgea atenția că, fără a simplifica chestiunea, se poate spune că întreaga controversă asupra icoanelor se concentrează asupra definirii locului tradiției în Biserica bizantină<sup>42</sup>.

După cum a fost deja menționat, Sf. Ioan Damaschinul este primul care se raportează la textul Sfântului Vasile, referitor la tradiția scrisă și nescrisă a bisericii, pentru a justifica ortodoxia icoanei. Marele teolog nu face decât să schimbe datele problemei și să le încadreze în noul context. Dacă eunomienii puneau la îndoială formula doxologică, iconoclaștii puneau sub semnul întrebării icoana și cultul ei. Pentru «a le veni de hac» Sfântul Vasile plasează formula doxologică trinitară în șirul nenumăratelor tradiții nescrise bisericești; teologul din Damasc rânduiește icoanele în cadrul acelorăși tradiții nescrise, dar cu aceeași autoritate în viața eclesială, ca și cele scrise. În acest sens, influența gândirii Sfântului Vasile este evidentă. Deși citează doar acel scurt text din capitolul 27, el se folosește în argumentația sa de mai multe idei găsite în capitolul 27, ca și în capitolul 29 din tratatul vasilian, pe care le dezvoltă conform noii problematici.

Dintru început, Sfântul Ioan Damaschinul afirmă că învățătura ortodoxă s-a transmis atât pe cale scrisă, cât și orală: «martorii oculari și slujitorii cuvântului au predat legiuirea bisericească nu numai în scris, ci și prin unele predanii nescrise»<sup>43</sup>. El dă exemplul mai multor tradiții nescrise liturgice și sacramentale pe care le ia din tratatul vasilian, la care adaugă unele noi, cum ar fi cea regională legată de localizarea Calvarului<sup>44</sup>. Icoana aparține îndubitabil acestor tradiții; după cum Evanghelia a fost vestită în

<sup>40</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, pp. 79-81.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>42</sup> K. Parry, *op.cit.*, p. 156.

<sup>43</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, p. 84.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 84-85.

lumea întregă prin scris, la fel a fost transmis, în mod nescris, că-L putem reprezenta pe Hristos – Dumnezeu făcut trup – și pe sfinții Săi<sup>45</sup>. Este vorba de o tradiție care este foarte veche – vorbind despre ahiropita trimisă de Hristos regelui Abgar<sup>46</sup> autorul o înrădăcinează chiar în vremea Mântuitorului – mărturiile despre ea fiind numeroase în Scripturi și la Părinți. Asemenea Sfântului Vasile, Sfântul Ioan Damaschinul citează pe Sfântul Pavel cu aserțiunile sale despre tradiția nescrisă (II Tes. 2,15) și aduce, în florilegiile atașate fiecărui tratat, un nor de mărturii din Sfinții Părinți – Sfântul Vasile invocase doar câțiva în sprijinul ortodoxiei formulei doxologice trinitare<sup>47</sup> – care folosiseră în scrierile lor noțiunea de «imagine» cu multiplele ei sensuri. În virtutea vechimii tradiției nescrise a folosirii icoanelor în creștinism nimeni nu are dreptul de a schimba nimic – fie el înger sau rege – din tot ce Biserica a primit de la apostoli, Părinți și sinoade<sup>48</sup>, căci există, după Sfântul Ioan Damaschinul, riscul ca nerespectarea tradițiilor – implicit cea a icoanei, prin depășirea hotarelor străvechi statornicite de Părinți –, să ducă la prăbușirea întregului edificiu al Bisericii<sup>49</sup>.

În cele trei tratate ale Sf. Teodor Studitul influența Sf. Vasile cel Mare, privitoare la tradiție, nu este atât de evidentă. Cu toate acestea, deși lapidar, și egumenul studit abordează problema tradiției, viziunea vasiliană fiind apropiată prin contact direct cu sursa sau, mai degrabă, prin filiera Sf. Ioan Damaschinul sau a sinodului al VII-lea ecumenic. Astfel, el afirmă că există adevăruri nescrise care au aceeași autoritate, ca și cele scrise – cum ar fi consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, dumnezeirea Duhului Sfânt, cinstirea Maicii Domnului ca Maica lui Dumnezeu – apărute în situație de criză/erezie – și care trebuie mărturisite<sup>50</sup>. Ideea este că icoanele fac parte din categoria acestor adevăruri nescrise. După părerea sa, acestea au o istorie lungă în viața Bisericii,

«de la Apostoli și până în vremea noastră noi am primit tradiția de a face icoana Mântuitorului Iisus Hristos, a Maicii lui Dumnezeu și a sfinților»<sup>51</sup>,

și chiar dacă argumentele dogmatice sau cuvintele Părinților ar părea insuficiente pentru a institui icoanele și cinstirea lor, menținerea vechii tradiții este suficientă pentru confirmarea veridicității acestora<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>47</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, pp. 85-88.

<sup>48</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, p. 101.

<sup>49</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, p. 81.

<sup>50</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, p. 68.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

Spre deosebire de Sf. Teodor Studitul, Sf. Nichifor de Constantinopol acordă, ca și Sf. Ioan Damaschinul și Sf. Vasile cel Mare, un loc important tradiției nescrise în viața Bisericii. Textul Sfântului Vasile, citat de Sf. Ioan Damaschinul, este reprodus în cel de-al treilea tratat al Sfântului Nichifor, unde acesta consacră mai multe pagini acestei problematice<sup>53</sup>. Metoda de abordare este tributară celei folosite de Sf. Vasile cel Mare, însă argumentația se nuanțează și se îmbogățește. Astfel, Sfântul patriarh afirmă că Tradiția, transmisă de la origini prin Apostoli și Sfinții Părinți, este suverană în Biserică și rămâne în vigoare prin scrieri și prin cuvinte nescrise<sup>54</sup>. Deși tradiția scrisă și cea nescrisă au aceeași putere<sup>55</sup> – și aici intervine noutatea – cea din urmă este mai puternică, ea servind ca o coloană și o bază a uzurilor în viața omenească<sup>56</sup>. Această tradiție nescrisă, prin durata ei lungă, devine un obicei înrădăcinat. Obiceiul, la rândul lui, întărit printr-un uz lung, capătă forța naturii însăși. Chiar Evanghelia a fost transmisă fără scriere, iar cultul bisericesc îi datorează tradiției nescrise multe dintre riturile sale, precum: cântările divine, închinarea înaintea obiectelor sfinte și a Sfinței Cruci, serbarea Paștilor în aceeași zi de către toți creștinii, rostirea Crezului în public, posturile, dezlegările, ritualul slujbelor sărbătorilor, maniera de celebrare a Sfințelor Taine<sup>57</sup>. Toate aceste practici, care sunt în vigoare și care decurg din tradiția nescrisă, sunt admise, cinstite, reținute și păstrate ca și legile impuse de Scripturi, deoarece valoarea lor decurge din autoritatea apostolilor<sup>58</sup>.

Pentru a sublinia importanța tradițiilor nescrise, autorul afirmă că chiar legile scrise sunt neglijate când sunt contrare unui obicei, căci obiceiul este cel care le confirmă pe toate, faptele fiind mai eficace decât cuvintele. Legea, în ultimă instanță, nu este decât un obicei scris, iar obiceiul o lege nescrisă<sup>59</sup>.

Sf. Nichifor Mărturisitorul aduce și argumente scripturistice pentru existența tradițiilor nescrise, citând pe Sfântul Luca (1,1-2) și mai multe versete din Sfântul Pavel (I Cor. 11,2; 11,23; II Tes. 2,15)<sup>60</sup>.

Din cele menționate până acum putem concluziona că cei trei teologi iconofili au găsit, în afirmațiile Sfântului Vasile referitoare la tradițiile nescrise, un argument puternic pentru susținerea ortodoxiei icoanei și cultului

<sup>53</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, pp. 191-195.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 191-192.

<sup>57</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, pp. 192-193.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 192-193.

ce i se acordă. Împotriva acuzației de inovație – proferată de altfel și împotriva părintelui capadocian referitor la formula sa doxologică trinitară<sup>61</sup> – aceștia afirmă că icoana face parte din tradițiile eclesiale nescrise care exercită aceeași autoritate în biserică, ca și cele scrise. Ei împrumută de la Sf. Vasile cel Mare maniera de argumentare – citarea versetelor biblice referitoare la tradiția nescrisă, invocarea autorității patristice prin citarea de numeroase texte din Sfinții Părinți și enumerarea a numeroase tradiții nescrise ale Bisericii, pe care nimeni nu le pune sub semnul întrebării – pe care ei o adaptează noului context doctrinar, reușind să redea astfel icoanei locul ce i se cuvenea în Tradiția Bisericii. În ultimă instanță, viziunea iconofilă nu face altceva decât să confirme că Biserica este un organism viu, supusă duhului și nu literei, tradiția icoanei fiind una dintre multiplele expresii ale vieții Sfântului Duh în Biserică.

Un alt text important, exploatat de cei trei mari teologi ai icoanei în timpul disputei iconoclaste, provine din aceeași lucrare a Sfântului Vasile, «Despre Sfântul Duh», capitolul XVIII. Este vorba despre un text, folosit de autor în context trinitar, pentru a justifica identitatea ontologică dintre Tatăl și Fiul, având ca punct de plecare cinstirea imaginilor imperiale și expresia paulină referitoare la Hristos drept «Chip al nevăzutului Dumnezeu» (Coloseni 1, 15). Îl redăm așa cum îl găsim citat la Sf. Nichifor de Constantinopol care, spre deosebire de Sf. Ioan Damaschinul și Sf. Teodor Studitul, îl redă într-o variantă mult mai extinsă:

«Prin urmare, adorând pe Dumnezeu din Dumnezeu, mărturisim specificul ipostaselor și rămânem la credința într-un singur Dumnezeu; considerăm că în Dumnezeu Tatăl și în Dumnezeu Fiul există același chip, care reflectă imuabilitatea divinității. Fiul există în Tatăl și Tatăl în Fiul, pentru că Acesta este la fel ca și Acela, iar Acela ca și Acesta, și în felul acesta cei doi sunt una, încât privity după specificul persoanelor, sunt una și una, însă după identitate firii, cele două sunt una. Cum, deci, dacă există unul și unul, nu există doi Dumnezei? Pentru motivul că și chipul regelui se zice rege, dar nu avem doi regi. Nici puterea nu se scindează, nici slava nu se împarte. Și după cum autoritatea care ne stăpânește este una, la fel și slava dată nouă este una, și nu mai multe, pentru că cinstea dată chipului trece asupra prototipului. Deci, ceea ce aici prin imitare este chipul, aceasta este acolo, după fire, Fiul. Și după cum în cele realizate de tehnică asemănarea rezidă în formă, la fel și în natura divină și simplă, unitatea rezidă în participarea la divinitate»<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, pp. 87-88.

<sup>62</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, pp. 203-204; Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, p. 60.

Sf. Ioan Damaschinul și Sf. Teodor Studitul reproduc acest text într-o variantă mai scurtă, începând cu cuvintele: «Pentru motivul că și chipul regelui se zice rege, ...», sau doar celebra propoziție: «pentru că cinstea dată chipului trece asupra prototipului», devenită un *locus classicus* al teologilor iconofili și întâlnită în orice lucrare teologică abordând chestiunea icoanei, ca și în textul rugăciunii de sfințire a acesteia<sup>63</sup>. Numai în corespondența Sfântului Teodor, acest text vasilian este citat de 36 de ori<sup>64</sup>. Textul părintelui capadocian este menționat sau interpretat împreună cu alte pasaje provenind din alte scrieri vasiliene – cum ar fi *Omilia 42*<sup>65</sup> – sau de la alți sfinți Părinți, ca Sf. Atanasie cel Mare și Sf. Chiril al Alexandriei, care au folosit exemplul imaginilor imperiale în context hristologic<sup>66</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare folosisese exemplul imaginilor imperiale pentru a arăta identitatea și egalitatea Fiului cu Tatăl. Alegerea nu este întâmplătoare și fără rost. În lumea antică, imaginile imperiale îndeplineau o funcțiune însemnată, ele devenind substitutul juridic al împăratului. Portretul imperial este împăratul și în anumite circumstanțe – la tribunal, cu ocazia predării unei cetăți – existența acestuia suplinea prezența împăratului. Mai mult decât atât, orice insultă la adresa imaginii imperiale era considerată drept un afront îndreptat împotriva împăratului.

Această concepție este utilizată, așa cum am menționat, în context dogmatic trinitar și hristologic. În timpul perioadei iconoclaste ea va fi refolosită și direcționată pentru a argumenta o teologie ortodoxă a icoanei. Acest amănunt nu scapă teologilor iconoclaști care – după mărturia Sfântului Teodor și Sfântului Nichifor – reproșau iconofililor că folosirea textului Sfântului Vasile iese din contextul inițial teologic și nu poate fi aplicat icoanelor<sup>67</sup>. O argumentație nefondată, scrie Sf. Teodor Studitul, dacă plecăm de la premisa că icoanele au cel puțin două puncte în comun cu imaginile imperiale: ambele sunt imagini materiale și reprezintă pe un împărat; primele, pe Hristos, adevăratul Împărat, celelalte pe orice împărat pământesc<sup>68</sup>. Sfântul Nichifor aduce o explicație și mai subtilă:

«Hristos și icoana Sa sunt, și unul și cealaltă, imagini. Discursul asupra lor este același, chiar dacă ele sunt diferite sub raportul substanței»<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> *Molitifelnic*, București, 1984, p. 586: «Și noi dar, o bunule Stăpâne, Atotțiitorule, această icoană, ..., am pus-o cu cinste înaintea slavei Tale, nu îndumnezeind-o, ci știind că cinstea icoanei se suie la cel zugrăvit pe ea».

<sup>64</sup> Cf. G. Fatouros, *Theodori Studitae Epistulae* [*Corpus Fontium historiae Byzantinae*, XXXI/1-2], Berlin, 1992, p. 201, n. 203.

<sup>65</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, p. 70.

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 70-73.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 76; Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, p. 204.

<sup>68</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, pp. 66-67.

<sup>69</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, p. 265.

Textul Sfântului Vasile cel Mare referitor la imaginile imperiale este exploatat de cei trei teologi iconofili pentru a salva icoana și, mai ales, devoțiunea față de aceasta, de acuzația de idolatrie. Trebuie notat că această acuzație – bazată mai ales pe interdicția vetero-testamentară referitoare la idoli, cuprinsă în a doua poruncă a Decalogului – a fost preponderentă în secolul al VIII-lea, în timp ce formularea hristologică a problemei ocupă, în mod evident, primul plan în confruntările din secolul al IX-lea<sup>70</sup>. Sf. Ioan Damaschinul îi revine meritul de a fi construit o argumentație atât de bine concepută încât, după părerea lui E.J. Martin, iconoclaștii și-ar fi dat seama de fragilitatea acuzației, înlocuind-o cu o argumentație de natură hristologică<sup>71</sup>. Un loc important în defensiva iconofilă damasceniană, alături de diferențierea netă dintre adorare, rezervată doar lui Dumnezeu, și venerare, acordată persoanelor și lucrurilor sfinte, îl joacă statutul de intermediar asumat de icoană, statut fundamentat pe textul vasilian de care ne ocupăm.

«Ne închinăm icoanelor, dar nu aducem închinăciune materiei – scrie Sfântul Ioan Damaschinul – ci prin acestea, acelor care sunt înfățișați în ele, deoarece, după cum spune dumnezeiescul Vasile: cinstea icoanei se îndreaptă către cel înfățișat în icoană»<sup>72</sup>.

Aceeași viziune o întâlnim și la ceilalți doi apologeți iconofili. Pentru Sfântul Teodor materia oricărui obiect de cult – icoană, Evanghelie sau cruce – nu este decât un mijloc prin care spiritul se înalță spre Prototip<sup>73</sup>. În ce privește icoana lui Hristos, ea are în comun cu Acesta asemănarea, dar se diferențiază de El prin *materialitatea* ei<sup>74</sup>. Deși materialitatea icoanei permite exprimarea lui Hristos prin artă – și acum urmează o idee genială și originală – icoana rămâne totuși străină asemănării ipostatice, aceasta din urmă fiind inseparabilă de Hristos. Asemenea sigiliului de pe inelul împărațesc

«asemănarea lui Hristos, indiferent de materia în care este gravată, este fără comuniune (*akoinoniton*) cu materia în care ea se exprimă, rămânând în ipostasul lui Hristos căruia ea aparține în mod propriu»<sup>75</sup>.

Mai precis, materia icoanei funcționează asemenea sticlei unei oglinzi care deși arată imaginea celui care se privește în ea, nu face parte din acea

<sup>70</sup> H.B. Beck, *Kirche und theologische Literatur in Byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 303.

<sup>71</sup> E.J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, London, 1930, p. 116.

<sup>72</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, p. 128.

<sup>73</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, pp. 61-62.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>75</sup> Sf. Teodor Studitul, *Ep. 57*, 11.85-110, pp. 167-168.

persoană<sup>76</sup>. Este vorba de un fel de libertate a chipului reprezentat față de materie, de o formă pură ce se detașează de materie purtând în ea însăși realitatea arhetipală. Această concepție teodoriană nu este altceva decât rezultatul reflecției asupra textului Sfântului Vasile referitor la cinstea imaginilor imperiale.

Sf. Nichifor de Constantinopol subliniază, de asemenea, că cinstea icoanei se raportează la prototipul ei. El acordă mult spațiu acestei teme – este vorba de un comentariu de câteva pagini – în care demonstrează că textul Sfântului Vasile, privitor la imaginile imperiale, poate fi folosit nu doar pentru a justifica identitatea ontologică dintre primele două Persoane ale Sfintei Treimi, ci și pentru definirea raportului dintre icoană și prototipul ei, și, în special, a cinstirii acesteia<sup>77</sup>. Sfântul patriarh afirmă cu claritate că icoana nu este venerată datorită materiei și a spectacolului pe care ni-l dă să-l vedem<sup>78</sup>, ci datorită prototipului sfânt care este reprezentat. Plecând de la premiza că principiul «cinstea imaginii se urcă la prototip» funcționează în cazul oricărei imagini, naturale sau materiale, oricine se împotrivește imaginii se împotrivește prototipului. Autorul o afirmă tranșant:

«după cum violența pe care o exercită necredincioșii împotriva Fiului se ridică direct la Tatăl Său pentru că El îi este Arhetip, la fel și necinstea pe care ei o fac să cadă asupra icoanei artificiale a lui Hristos, se urcă, în mod evident, la Hristos Însuși, care îi este arhetip»<sup>79</sup>.

Textul Sfântului Vasile referitor la imaginile imperiale este folosit nu numai pentru a pune sub semnul întrebării acuzația de idolatrie, ci și pentru a arăta că Hristos are dreptul la propria icoană căreia i se poate acorda un cult de cinstire. Dacă imaginea împăratului se numește împărat și cu toate acestea nu sunt doi împărați și dacă «puterea nu se scindează și nici slava nu se împarte», atunci și despre icoană se poate spune același lucru. Este afirmația clară a Sfântului Ioan Damaschinul care, comentând textul Sfântului Vasile, scrie:

«Dacă icoana împăratului este împăratul, urmează că și icoana lui Hristos este Hristos, iar icoana Sfântului este Sfântul. Puterea nu se scindează, nici slava nu se împarte, ci slava icoanei ajunge slava celui înfățișat în icoană»<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> Sf. Teodor Studitul, *Ep.* 57, 11. 92-93, p. 167; *Catehezele cele mici*, 15, pp. 47-48 (*Petites Catéchèses*, Paris, 1994, trad. Anne-Marie Mohr, introducere, note, bibliografie, ghid tematic și glosar de Marie-Hélène Congourdeau); *Capita VII, PG XCIX*, col. 489A; 497 C.

<sup>77</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, pp. 203-209.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>80</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, p. 41.

Sfântul Teodor Studitul reia această idee și afirmă, în mai multe rânduri, că în virtutea asemănării ipostatice și în pofida diferenței substanțiale, icoana lui Hristos nu este altceva decât Hristos. Icoana lui Hristos este Hristos pentru că aceleași proprietăți ipostatice care-L disting de alți oameni sunt figurate în icoană. Fața Sa este unică, ca și cea a lui Toma și Luca, și în virtutea acestei unicități ipostatice putem spune că icoana lui Hristos este Hristos, pentru că cel ce a văzut icoana lui Hristos a văzut, reprezentat pe ea, pe Hristos și nu o altă persoană. Dacă datorită asemănării ipostatice icoana lui Hristos este Hristos, atunci lui Hristos și icoanei sale îi revine unul și același cult<sup>81</sup>. Aceasta este – în opinia Sfântului Teodor – dogma Părinților inspirați de Dumnezeu, din rândul cărora nu lipsește Sfântul Vasile cel Mare. Ideea că lui Hristos și icoanei sale îi revine o singură cinstire îi era atât de dragă teologului iconofil, încât el dedică acestei teme o secțiune întregă în al treilea discurs împotriva iconoclaștilor<sup>82</sup>. Această cinstire unică a lui Hristos și a icoanei Sale nu are nimic de-a face cu adorarea, ci este o cinstire relativă, bazată pe unicitatea ipostatică și omonimică.

Scurtul pasaj al Sfântului Vasile – «puterea nu se scindează și nici slava nu se împarte» – constituie, după părerea noastră, punctul de plecare al teologilor iconofili spre fundamentarea a ceea ce noi numim *funcțiunea sacramentală a icoanei*. Ca orice sacrament ori taină, icoana manifestă o prezență care se face activă și simțită. După ce citează textul vasilian despre imaginile imperiale, Sf. Ioan Damaschinul face un scurt comentariu în care concluzionează că icoana lui Hristos este Hristos și icoana Sfântului este Sfântul. După ce reproduce textul «puterea nu se scindează și nici slava nu se împarte», autorul scrie că

«slava icoanei ajunge slava celui înfățișat în icoană. Demonii au fugit de sfinți și au fugit de umbra lor; icoana este tot o umbră și eu o fac ca sperietoare pentru demonii»<sup>83</sup>.

Prin urmare, icoana capătă aceleași puteri ca și prototipul reprezentat. Nu este vorba doar de alungarea demonilor, ci așa cum o arată florilegiile Sf. Ioan Damaschinul, ca și textele celorlalți doi teologi iconofili,

<sup>81</sup> Pentru a înțelege logica afirmației teodoriene, trebuie să ne raportăm și la un alt text – *Epistola 57*, p. 164-165, adresată unchiului său Platon – în care autorul scrie: «Cel ce cinsteste icoana a cinstit pe cel ce icoana reprezintă: el n-a cinstit materia icoanei, ci pe cel care este pictat pe ea și în această cinstire el n-a despărțit icoana de arhetip căci icoana, prin similitudine, este identică arhetipului. Astfel, prin urmare, vorbește marele Vasile, ..., dacă cinstirea se duce la prototip, nu va exista o cinstire și apoi alta, ci doar una singură și aceeași, după cum unul și același este prototipul, chiar dacă el este cinstit în icoană».

<sup>82</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, pp. 107- 111.

<sup>83</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, p. 41.



icoanele primesc din plin din puterea persoanei reprezentate, ele putând vindeca, apăra și riposta la orice acțiune provocatoare. Prin urmare, icoana devine locul prezenței energiilor dumnezeiești, ele fiind – după expresia Sf. Ioan Damaschinul – «umbrite de harul dumnezeiescului Duh»<sup>84</sup>. În același sens scrie și Sfântul Nichifor:

«Ce este mai demn de cinste ca trupul Domnului nostru, ce este mai venerabil ca El Care, făcându-se părtaș condiției noastre, sfințește pe cei care-L primesc cu credință și Care, arătat în icoană, o umple de harul Său»<sup>85</sup>.

Aceeași idee este susținută și de Sfântul Teodor:

«Trebuie să credem că harul divin pătrunde icoana și că el sfințește pe cei care vin în fața ei cu credință»<sup>86</sup>.

Cum ajunge harul divin să pătrundă materialitatea icoanei? Cei trei teologi iconofili explică această realitate prin participarea relativă a icoanei la harul și cinstea prototipului reprezentat. Sfântul Nichifor definește această participare prin efectul de ricoșeu; în acest context, cei care batjocoresc icoanele pot fi numiți hristomahi, căci prin ele ei insultă pe însuși Hristos, arhetipul lor<sup>87</sup>. Icoana nu este așadar identică trupului îndumnezeit a lui Hristos, ci este – așa cum o sugerează Sfântul Teodor – *umbra* acestui trup care se face părtașă harului dumnezeiesc<sup>88</sup>. Această părtășie este garantată de omonimie, numele înscris pe icoană deținând o putere sfințitoare și izvoarătoare de har. Acest lucru este susținut mai ales de Sfântul Nichifor care, urmând Sf. Ioan Damaschinul<sup>89</sup> și Părinților de la sinodul al VII-lea ecumenic<sup>90</sup>, consideră că datorită numelui înscris pe ea, icoana este sfântă prin ea însăși, nu doar în spațiu sacru care este biserica, ci și-n afara ei<sup>91</sup>. Astfel, numele devine un loc de prezență harismatică, puterea și slava lui Dumnezeu și a sfinților fiind prezente și active în numele lor<sup>92</sup>. Icoana se identifică, într-o oarecare măsură, numelui celui reprezentat, ea devenind locul și centrul

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>85</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, p. 215.

<sup>86</sup> Sf. Teodor Studitul, *Ep. 57*, ll. 120-121, p. 168.

<sup>87</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri* p. 99. Despre efectul de ricoșeu, vezi Aristotel, *Fizica*, 4, 215, A 15.

<sup>88</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, p. 61.

<sup>89</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, p. 17: trebuie să ne prosternăm în fața icoanelor sfințite prin numele lui Dumnezeu și a prietenilor lui Dumnezeu și care sunt, din această cauză, umbrite de harul Duhului Sfânt.

<sup>90</sup> *Mansi XIII*, col.269D - 272A: «chiar prin numele lor icoanele sunt pline de sfințenie și har».

<sup>91</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, pp. 259-260.

<sup>92</sup> Vezi P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de beauté*, Paris, 1970, pp. 179-180.

energetic al strălucirii persoanei desemnate de nume<sup>93</sup>. În concluzie, icoana – deși străină după natură ipostasului reprezentat – se umple de energiile divine ale acestuia și devine – datorită similitudinii ipostatice și omonimiei – plină de har. Este un aspect fundamental care justifică prezența icoanei în viața Bisericii din rațiuni practice, acest obiect liturgic adevărându-se a fi un canal al energiilor divine orientate către lume.

Un ultim aspect legat de textul Sfântului Vasile referitor la imaginile imperiale privește termenii *în chip natural* (κατὰ φύσιν) și *în chip de imitare* (κατὰ μίμησιν). Considerăm că citind acest text al părintelui capadocian, ca și altele provenind de la Sfinții Părinți care au folosit tematica imaginilor imperiale în context trinitar, Sf. Ioan Damaschinul a ajuns să elaboreze ceea ce Jaroslav Pelikan numește «a cosmology of icons»<sup>94</sup> cu multiple niveluri – de la Fiul ca imagine a Tatălui (Col. 1,16) sau de la *Chipul cel Viu*, cum îl definește Andre Scrima, până la imaginile materiale<sup>95</sup> –, cosmologie care va influența gândirea celorlalți doi teologi iconofili, în special a Sf. Teodor Studitul<sup>96</sup>. Prin înfățișarea fațetelor multiple ale noțiunii de icoană, apologetii iconoduli au vrut să arate că acest concept este capital pentru teologie și că negarea icoanei are implicații teologice și hristologice inacceptabile.

În această ultimă parte a studiului nostru vom arăta că Sf. Vasile cel Mare a fost inspiratorul teologilor iconofili privind funcțiunea didactică a icoanei. Este vorba, în mod special, de «Cuvântul la preacinstiții patruzeci de mucenici» în care autorul recunoaște valoarea pedagogică și persuasivă a picturii, «căci ceea ce cuvântul povestirii prezintă auzului, aceea și pictura, prin imitare, arată fără cuvinte»<sup>97</sup>. De-o contemplație mai durabilă decât cuvântul trecător, utilitatea didactică a icoanelor, superioară artei oratorice, este clar pusă în evidență. Sf. Ioan Damaschinul reproduce parțial această omilie<sup>98</sup> comentându-i conținutul și ajungând la concluzia că

«icoanele sunt cărți pentru cei neștiutori de carte și crainici, care vorbesc neîncetat, ai cinstirii sfinților, instruind fără cuvinte pe cei care le văd și sfîșind privirea»<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 65, afirmă că teologii iconofili nu articulează așa cum se cuvine această teologie a prezenței energetice a lui Hristos în icoana Sa. Doctrina palamită a energiilor necreate, care justifică modul în care un Dumnezeu total inaccesibil în ființa Sa poate deveni participabil după energiile Sale, ar fi putut face mai explicită prezența harismatică a lui Hristos în icoană sau aspectul sacramental al icoanei, căruia ortodocșii îi acordă o importanță particulară. Vezi M. Bratu, *Palamisme et théologie de l'icône*, în *Byzantinische Forschungen*, XXIX, 2007, pp. 135-154.

<sup>94</sup> J. Pelikan, *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, New Haven, 1990, p. 153.

<sup>95</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, pp. 8-15, pp. 113-117.

<sup>96</sup> M. Barasch, *Icon. Studies in the History of an Idea*, New York, London, 1992, pp. 268-276.

<sup>97</sup> PG XXXI, col. 508D - 509A.

<sup>98</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, pp. 44-46.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 45. Se simte ecoul cuvintelor papei Grigorie cel Mare (590-604) care puse accent pe rolul didactic și edificator al imaginilor pentru viața creștinilor : «Ceea ce

Sf. Teodor Studitul reia scurtul pasaj citat mai sus de Sf. Ioan Damaschinul, menționându-i sursa – marele Vasile – și folosindu-l pentru a fonda egalitatea funcțională dintre cuvânt și icoană în transmiterea mesajului evanghelic<sup>100</sup>. Același pasaj se găsește și la Sfântul Nichifor care-l amintește drept «cuvântul unui Părinte», menționându-l în cadrul unui capitol în care abordează tema relației dintre cuvânt și icoană și în care superioritatea celei din urmă este clar definită<sup>101</sup>.

O remarcă se impune: dacă la începutul disputei iconoclaste, apologetii iconofili privesc cuvântul evanghelic și icoana în procesul de instrucție al creștinilor ca termeni echivalenți sau disputând alternativ un primat funcțional, declanșarea celei de-a doua faze a iconoclasmului înclină balanța supremației definitiv spre icoană, susținută și de filosofia aristoteliciană, a cărei influență este vizibilă în tratatele iconofile, filosofie în care superioritatea vederii față de auzire în procesul cunoașterii este ferm stabilită<sup>102</sup>.

În prezentul articol, am încercat să arătăm că Sfântul Vasile cel Mare a constituit într-adevăr pentru teologii iconofili o autoritate patristică de referință. Fragmente din opera sa sunt reproduse și comentate în toate tratatele iconofile, unde acestuia îi sunt atașate diferite apelative ca «dumnezeiescul Vasile»<sup>103</sup>, «marele Vasile»<sup>104</sup>, «Vasile teoforul»<sup>105</sup>. Ideile sale – zămislite într-un alt context istoric și teologic dar adaptate noii problematice în veacul iconoclast – s-au dovedit a fi cu adevărat importante și roditoare de sens, contribuind astfel la justificarea teologică a acestei «limitații ce nu limitează», care este icoana.

---

scrisul oferă oamenilor ce citesc – scrie el – pictura o furnizează analfabeților care o privesc, pentru că în ea acești ignoranți văd ceea ce ei trebuie să imite; picturile sunt lectura celor ce nu cunosc literele, astfel încât ele țin locul lecturii, mai ales la păgâni». Vezi «Gregorius Sereno episcopo Massiliensi», în *Registrum epistularum sancti Gregorii Magni (Corpus Christianorum, Series Latina, vol. CXL A, Turnhout, 1982)*. Prima scrisoare: Registrum IX, 209, p. 769. A doua scrisoare: Registrum XI, 10, pp. 873-876. Ideea că imaginile constituie un fel de Biblie a neștiutorilor de carte va constitui nucleul doctrinei oficiale a Bisericii catolice referitor la icoane.

<sup>100</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, p. 59.

<sup>101</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, p. 189.

<sup>102</sup> Vezi G. Lange, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechten bis neunten Jahrhunderts*, Würzburg, 1969; J. M. Sansterre, *La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste*, dans «Testo e immagine nell'alto medioevo (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo)», nr. 41, Spoleto, 1994, pp. 198-240.

<sup>103</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, p. 76; Sf. Ioan Damaschinul, *Tratate*, p. 23.

<sup>104</sup> Sf. Teodor Studitul, *Controverse*, p. 70.

<sup>105</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Discursuri*, p. 209.

SAINT BASILE LE GRAND,  
AUTORITE PATRISTIQUE DE REFERENCE AU TEMPS  
DE LA CONTROVERSE ICONOCLASTE

Saint Basile le Grand, ce géant de la théologie orientale, exerça son influence au-delà du siècle où il a vécu, non seulement dans le domaine de la théologie trinitaire et christologique, mais aussi dans celui de la théologie de l'icône. Bien qu'il n'ait consacré aucun ouvrage aux icônes, quelques textes de son œuvre seront utilisés par les trois grands théologiens de l'icône des VIII-IX<sup>ème</sup> siècles, saint Jean Damascène (†749), saint Théodore Stoudite (†826) et saint Nicéphore de Constantinople (†828), pour fonder l'orthodoxie de l'icône. L'auteur de cet article se rapporte principalement aux trois textes de saint Basile qui furent repris par les trois théologiens iconodoules et qui ont exercé leur influence sur leur pensée iconologique. Le premier texte provient du 27<sup>ème</sup> chapitre du traité «Sur le Saint Esprit», un ouvrage rédigé par le saint Père de Cappadoce contre les eunomiens, qui mettaient en question la divinité du Saint Esprit. Pour démontrer la divinité de la troisième Personne divine, saint Basile fait appel à l'expression trinitaire doxologique «Gloire au Père et au Fils avec le Saint Esprit». Les hérétiques refusent l'argument, en disant qu'il n'a pas de fondement biblique. En l'occurrence, saint Basile l'inscrit parmi les traditions non-écrites ecclésiales – il mentionne surtout celles liées à la vie liturgique et sacramentelle – qui exercent dans l'Eglise la même autorité que la Bible. Les théologiens iconodoules reprennent l'argumentation de saint Basile dans le nouveau contexte théologique. A leurs avis, l'icône – comme l'Evangile, la Croix, les sacrements, etc. – est le fruit d'une tradition ancienne et non-écrite que personne n'a le droit de juger, surtout que cette tradition s'appuie sur l'enseignement apostolique et patristique.

Le deuxième texte de saint Basile qu'on retrouve dans les écrits des théologiens iconodoules provient du XVIII<sup>ème</sup> chapitre du même traité. Le grand cappadocien l'avait employé pour justifier l'identité ontologique du Père et du Fils, à partir de l'exemple des images impériales: l'image du roi porte le nom de roi et il n'y a pourtant deux rois, car la puissance ne se divise et la gloire ne se partage; il est naturel que l'honneur rendu à l'image passe au prototype. Le texte est repris par les trois défenseurs des icônes pour plusieurs raisons: a) pour sauver l'icône de l'accusation de l'idolâtrie: à l'instar des images impériales, l'honneur rendu à l'icône ne s'adresse pas à la matière, mais au prototype représenté; b) pour fonder le culte de l'icône: si l'image du roi est le roi, il s'ensuit que l'icône du Christ est le Christ et celle du saint est le saint, et les icônes aussi bien que leurs prototypes ont le droit de recevoir un culte, car ils partagent la même puissance et gloire. A cet égard, saint Théodore insiste sur le fait que le Christ, prototype de son icône, partage avec elle une seule vénération; c) pour fonder la fonction sacramentelle de l'icône: si la puissance ne se divise pas, les icônes la partagent avec leurs prototypes. Grâce à la similitude hypostatique et à l'homonymie, les icônes deviennent le centre énergétique de la personne représentée.

Le dernier texte que les trois théologiens iconodoules reprennent de saint Basile s'origine dans une homélie dédiée aux quarante martyrs, où l'auteur reconnaît une valeur pédagogique et persuasive à la peinture. Tous les trois défenseurs des icônes l'exploitent pour appuyer l'utilité didactique des icônes, qui sont envisagées, surtout au temps de la deuxième période iconoclaste, comme moyens d'instruction supérieurs à la parole évangélique.

Ștefan IONESCU-BERECHET

## PREMISE ALE ICONOLOGIEI PATRISTICE ÎN SCRIERILE SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

«Iată pentru ce cinstesc și preamăresc în chip deosebit trăsăturile sfințelor icoane, pentru că ele ne-au fost transmise de Sfinții Apostoli, pentru că ele n-au fost oprite și pentru că sunt chiar reprezentate în toate bisericile noastre!»

Această sumară mărturisire iconodulă constituie finalul unui fragment citit în cadrul lucrărilor Sinodului VII Ecumenic (ședința a IV-a), ca o importantă mărturie în favoarea cinstirii sfințelor icoane. Conform codexului oferit spre lectură în plenul Sinodului de către legații papei Adrian I, fragmentul respectiv făcea parte dintr-o epistolă trimisă împăratului Iulian Apostatul de către Sf. Vasile cel Mare<sup>1</sup>. Inclus în ediția modernă a epistolarului vasilian, la numărul 360, alături de *Epistola 41* ce are același destinatar<sup>2</sup>, textul nu a fost se pare cunoscut tradiției manuscrise a operei Sfântului Vasile. Autenticitatea sa, susținută de Părinții Sinodului VII, a fost negată fără rezerve de majoritatea cercetătorilor moderni, în primul rând pe baza criticii interne a textului. Principalul argument invocat: un autor de secol IV nu putea afirma în termeni atât de fermi venerarea sfințelor icoane și originea apostolică a acestei practici liturgice. Singura explicație acceptabilă: textul e o plastografie elaborată cu puțin timp înainte de 787 pentru a servi cauza iconodulă.

Chestiunea se complică întrucâtva în momentul în care încercăm să detectăm perioada și locul în care presupusul fals ar fi fost comis. Nu este întâmplător că fragmentul a fost lecturat în cadrul Sinodului la cererea legaților papali. Textul a fost folosit de însuși papa Adrian I în două rânduri: în *Epistola* adresată în 785 lui Constantin VI și mamei sale Irina<sup>3</sup> și în lunga

---

<sup>1</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 360, către Iulian Apostatul*, în *Mansi XIII*, 72E-73A; *PG XXXII*, 1100BC; trad. rom., introd., note și indici de T. Bodogae, în col. Părinți și Scriitori Bisericești (PSB), vol. 12, București, 1988, p. 618.

<sup>2</sup> Autenticitatea acesteia, precum și cea a *Epistolelor 39 și 40*, ale lui Iulian către Vasile, este de asemenea contestată.

<sup>3</sup> *Epistola* a fost lecturată în ședința a II-a a lucrărilor Sinodului VII Ecumenic (*Mansi XII*, 1056A-1072B și 1073A-1076D). Fragmentul este inclus în florilegiul *Epistolei*; cf. *Mansi XII*, 1066CD.

Epistolă adresată în 793 lui Carol cel Mare<sup>4</sup>, ca răspuns la combaterea cultului icoanelor în *Cărțile caroline* (790-791). Controversata mărturie vasiliană este inclusă totodată și într-un extins florilegiu iconodul, păstrat în codex *Parisinus gr. 1115*, copiat în 1276 de Leon Kinnamos după un manuscris aflat în librăria papală din Roma și datat în 774/775<sup>5</sup>. Dar sursa din care papa Adrian a extras textul respectiv se pare că o constituie florilegiile iconodule ale Sinoadelor romane din 731 și 769<sup>6</sup>. Așadar încă de la debutul crizei iconoclaste, Epistola atribuită Sf. Vasile cel Mare era invocată ca o puternică mărturie patristică în favoarea cultului icoanelor. Și în Răsăritul creștin fragmentul era cunoscut înaintea Sinodului VII Ecumenic. El apare citat în cadrul florilegiului iconodul cuprins într-o scriere intitulată *Mustrarea bătrânului cu privire la sfintele icoane (Nouthesia)*, care descrie propaganda pro-iconoclastă desfășurată la ordinul împăratului Constantin V Copronimul în Cilicia (Anatolia) cu puțin timp înaintea Sinodului de la Hieria (754). Păstrată într-un manuscris de secol X-XI, lucrarea a fost compusă conform *colophon*-ului, de către monahul Theosebiu, ucenicul avvei Gheorghe, protagonistul iconodul al acesteia, între 750-754<sup>7</sup>. Ulterior, în a doua fază a iconoclasmului, fragmentul apare citat și în florilegiul iconodul al Sf. Nichita Mărturisitorul, egumenul mănăstirii Medikion, compus între 821-824<sup>8</sup>.

În mod cert apărarea autenticității *Epistolei 360* a Sf. Vasile cel Mare pe baza argumentelor ce țin de critica patristică este dificilă, dar unele semne de întrebare ridică și argumentația folosită de cei care susțin ferm ipoteza falsului. Lăsând la o parte faptul că acesta ar fi trebuit să fie plâsmuit extrem de timpuriu, aproape odată cu declanșarea crizei iconoclaste (cca. 726-730), nu poate fi respinsă din capul locului atitudinea favorabilă a Sfântului Vasile față de icoane. Mărturie în acest sens stau două omilii ale sale cu caracter panegiric, a *XVII-a, la mucenicul Varlaam* și a *XIX-a, la cei 40 de mucenici*. În cea de-a doua omilie, Sfântul Vasile subliniază echivalența dintre arta oratoriei și cea a picturii, comparând desfășurarea cuvântului său de laudă la adresa Sfinților Mucenici cu zugrăvirea unei icoane închinată acestora. Iar în

<sup>4</sup> Papa Adrian I, *Epistola către Carol cel Mare* (JE 2483), ed. H. Kampe, în MGH, *Epist. Karol. Aevi III, Epistolae*, V, Berlin 1899 (reed. Munchen, 1974), pp. 5-57 (vezi și în *Mansi XIII*, 759-810; *PL XCVIII*, 1248-1292).

<sup>5</sup> Cf. A. Alexakis, *The Dialogue of the Monk and Recluse Moschos concerning the Holy Icons, An Early Iconophile Text*, *Dumbarton Oaks Papers*, (DOP) 52, 1998, p. 188.

<sup>6</sup> Cf. Idem, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, Washington, 1996, p. 39.

<sup>7</sup> Cf. St. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain, 1977, pp. 26-27.

<sup>8</sup> Cf. A. Alexakis, *A Florilegium in the Life of Nicetas of Medikion and a Letter of Theodore of Studios*, *DOP*, 48, 1994, pp. 183-184.

prima omilie merge chiar mai departe, evocând superioritatea demersului plastic față de cel verbal-narativ și descriind efectiv schema compozițională a unei icoane ce înfățișa martiriul Sfântului Varlaam: mucenicul luptându-se cu focul, binecuvântat de Mântuitorul Hristos zugrăvit, de regulă, în registrul superior al scenei.

Dacă situarea explicită a cultului sfințelor icoane în Tradiția Bisericii de către Sf. Vasile cel Mare rămâne în continuare o problemă discutabilă, în schimb cu siguranță marele Părinte al Bisericii a oferit indirect un argument capital apologetilor iconoduli, subliniind valoarea normativă a Tradiției nescrise a Bisericii. Dacă arienii și pnevmatomahii le reproșau ortodocșilor niceeni utilizarea unei terminologii trinitare ce nu-și afla sursa în Sfânta Scriptură, în mod similar iconoclaștii îi acuzau patru secole mai târziu pe ortodocșii iconoduli că fundamentează doctrinar cultul icoanelor ce nu este menționat în Scriptură. Dezvoltând ideea paulină din II Tes. 2, 15, în tratatul său *Despre Sfântul Duh*, cap. XXVII, Sfântul Vasile apăra poziția ortodoxă afirmând importanța similară pentru credința Bisericii a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții:

«Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția Apostolilor. Ambele (forme de transmitere) au aceeași putere pentru credință, ..., Fiindcă dacă am încerca să lăsăm la o parte obiceiurile (care n-au temei) scris, ca și când n-ar avea mare însemnătate, am greși, păgubind Evanghelia în cele esențiale»<sup>9</sup>.

Și el ne oferă în continuare câteva exemple de practici (liturgice) care provin «din învățătura Părinților noștri păstrată în taină»: însemnarea cu semnul Crucii, orientarea spre Răsărit în timpul rugăciunii, cuvintele epiclezei, rânduiala Botezului (binecuvântarea apei și a untdelemnului, cufundarea de trei ori, lepădarea de diavol) etc. În final, Sf. Vasile nu uită să menționeze că Tradiția nescrisă a Bisericii conține nenumărate alte practici importante pentru viața liturgică a creștinilor.

Tocmai în Tradiția nescrisă a Bisericii, ce are origine apostolică, fundamentează Părinții iconoduli practica venerării sfințelor icoane. Horosul Sinodului VII Ecumenic formulează explicit acest lucru:

«păzim fără a inova toate predaniile orânduite nouă, fie în scris, fie în mod nescris. Între care una este și figurarea zugrăvirii în icoană»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, cap. XXVII, PG XXXII, 188A, PSB, vol. 12, p. 79.

<sup>10</sup> *Definiția dogmatică a Sinodului VII Ecumenic*, trad. rom. de Diac. Ioan I. Ică jr., în vol. «Iisus Hristos, Prototip al icoanei Sale. Tratatetele contra iconomahilor», Alba Iulia, 1994, p. 193.

Reluând fragmentul vasilian mai sus citat, în *Primul său tratat apologetic împotriva celor ce atacă sfințele icoane*, Sf. Ioan Damaschin, remarcă:

«Așadar, dacă sunt în Biserică în chip nescris atât de multe practici care s-au predat și s-au păstrat până acum, pentru ce cauți pricină cu privire la icoane?»<sup>11</sup>

Ideea este reluată și în al II-lea tratat al său, unde autorul adaugă:

«după cum în toată lumea Evanghelia a fost propovăduită fără scriere, tot astfel s-a predat în toată lumea, în chip nescris, să se picteze Hristos, Dumnezeuul întrupat și sfinții»<sup>12</sup>.

O interesantă dezvoltare a acestei idei o întâlnim în a doua fază a iconoclasmului la Sf. Nichifor Mărturisitorul. Citând și el un elocvent fragment din cap. XXVII al lucrării *Despre Sfântul Duh* a Sf. Vasile cel Mare, în cel de-al III-lea său *Antirrhetic împotriva lui Mamona*<sup>13</sup>, patriarhul iconodul subliniază însemnătatea obiceiurilor nescrise în viața Bisericii, legitimate de vechimea și răspândirea lor. Evanghelia însăși a fost mai întâi propovăduită pe cale orală și abia apoi consemnată în scris, iar multe învățături s-au transmis în continuare în mod nescris. Ele au aceeași valoare și aceeași origine apostolică ca și rânduielile prescrise în Scriptură. Mai mult chiar, subliniază Sfântul Nichifor,

«în toate lucrurile obiceiul are autoritate și faptele sunt mai puternice decât cuvintele. La urma urmei ce este legea dacă nu un obicei consemnat în scris? Invers, obiceiul este o lege nescrisă»<sup>14</sup>.

Pe lângă invocarea Tradiției nescrise, apologeții iconoduli, urmând un obicei aflat în vigoare încă din vremea Sinodului III Ecumenic, în timpul crizei iconoclaste au alcătuit numeroase florilegii, conținând extrase din Sfânta Scriptură, scrieri patristice, aghiografice sau de istoriografie bisericască, favorabile cultului icoanelor. Dacă le analizăm cu atenție, vom re-

<sup>11</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Tratatele apologetice contra celor care atacă sfințele icoane*, I, trad. rom., introd. și note de D. Fecioru, în vol. «Cultul Sfințelor Icoane (Cele trei tratate contra iconoclaștilor)», București, 1998, p. 60.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>13</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Antirrheticile împotriva lui Mamona*, III, trad. fr., prezentare și note de Marie-José Mondzain-Baudinet, *Discours contre les iconoclastes*, Ed. Klincksieck, Paris, 1989, pp. 192, 194.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 193.



marca prezența frecventă a unor fragmente din scrierile Sf. Vasile cel Mare. Semnificativ este faptul că în afară de controversata *Epistolă 360*, toate extrasele citate provin din anumite scrieri vasiliene cu caracter dogmatic, pagniric sau ascetic, care aparent nu au nici o legătură cu chestiunea cultului icoanelor. Întrebarea firească care se ridică este următoarea: invocarea formulărilor marelui Părinte al Bisericii este formală și superficială sau ascunde de fapt motivații mai profunde? Vom încerca în continuare să găsim un posibil răspuns la această întrebare.

**1. Sensuri ale conceptului de icoană.** Termenul *icoană* se întâlnește în numeroase locuri din scrierile Sf. Vasile cel Mare și comportă variate semnificații în domeniul teologiei trinitare și al antropologiei. Sf. Vasile susține dumnezeirea Fiului făcând apel frecvent la tema neotestamentară a *icoanei*: Fiul este Icoana desăvârșită a (ființei) Tatălui, fiind consubstanțial cu Acesta. Accentul diferă însă când este afirmată dumnezeirea Duhului Sfânt, căci

«prin iluminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu, adică pe Fiul, iar de la Fiul ne ridicăm cu mintea la Tatăl, a Cărui icoană și pecete este Fiul»<sup>15</sup>.

Doar în *Adversus Eunomium*, cartea V-a, Duhul este numit explicit «icoana Fiului»<sup>16</sup>, temă preluată mai târziu și de către Sf. Ioan Damaschin<sup>17</sup>, dar paternitatea vasiliană a textului este contestată. Cea mai frecventă și variată folosire a conceptului de *icoană* o întâlnim în antropologia Sfântului Vasile. El subliniază demnitatea extraordinară a omului, creat «după chipul lui Dumnezeu» și menit să dobândească «asemănarea» cu Creatorul său, dar raportează această calitate exclusiv la partea spirituală. Sufletul, înzestrat cu rațiune și voință liberă, afectivitate și nemurire, constituie *imago Dei* în om, reflectând atributele firii dumnezeiești nevăzute și netrupești, comune celor trei ipostasuri ale Sfintei Treimi<sup>18</sup>.

Sfera de semnificații a noțiunii de *icoană* va fi sensibil lărgită de către apologeții iconoduli în sec. VIII-IX. Fără îndoială cea mai sistematică contribuție în această privință o regăsim la Sf. Ioan Damaschin, care în primul și cel de-al III-lea său tratat împotriva iconoclaștilor, va include atât

<sup>15</sup> Sf. Vasile, *Despre Sfântul Duh*, trad. cit, p. 78.

<sup>16</sup> Idem, *Împotriva lui Eunomiu, Expunere a credinței niceene*, trad. și note de ierom. Lavrentie Carp, Ed. Crigarux, P. Neamț, 2007, p. 176.

<sup>17</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Tratatele...*, III, trad. cit., p. 138.

<sup>18</sup> M. Aghiorgoussis, *Applications of the theme 'Εἰκὼν Θεοῦ (Image Of God) according to Saint Basil the Great*, *The Greek Orthodox Theological Review*, 21, 1976, pp. 268-271.

Icoana naturală, cât și icoana antropologică într-o complexă ierarhie de imagini. Definind într-un mod foarte cuprinzător *icoana* drept

«o asemănare, o întipăritură a cuiva care arată în ea pe cel ce este înfățișat», dar astfel încât

«se observă o deosebire între ele, pentru că acesta nu este cealaltă și cealaltă nu este acesta»<sup>19</sup>,

Sfântul Ioan enumără nu mai puțin de șase accepțiuni ale acestei noțiuni. În fruntea ierarhiei iconice se află icoana naturală: «fiul fiecărui tată este icoană naturală», iar «prima Icoană naturală și cu totul asemenea nevăzutului Dumnezeu este Fiul Tatălui»<sup>20</sup>. Apoi, într-o ordine descendentă a participării ontologice a chipului la prototip, urmează: paradigmele divine ale lucrurilor («sfatul Lui mai înainte de veci»), icoana antropologică (omul creat «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu»), chipul analogic (figurile și formele sensibile atribuite realităților inteligibile, «din cauza capacității noastre reduse de înțelegere»), simbolurile cu valoare tipologică, prefigurativă (ex: rugul cel nears, toiagul și vasul cu mană, șarpele de bronz, etc.), icoana cu valoare anamnetică, adică fixarea «spre aducere aminte» a faptelor trecute, în scris sau în imagini. Sf. Teodor Studitul va introduce ulterior și noțiunea de icoană vie, însuflețită: atât preotul «în sfintele sale cereri», cât și creștinul laic care «se face pentru sine însuși preot în conștiință în cele privitoare la mântuire» sunt icoane vii ale Mântuitorului Hristos, iconicitatea lor fiind una de natură existențială<sup>21</sup>. Iar patriarhul Nichifor, urmând Sf. Dionisie Areopagitul, consideră orânduiala Bisericii drept o imitație și o amprentă a ordinii cerești. Mai mult chiar, puterile îngerești însele își găsesc locul în ierarhia iconică, căci prin natura lor spirituală ele reflectă frumusețea Prototipului dumnezeiesc precum «niște oglinzi fără pată, pure și infinit transparente»<sup>22</sup>.

**2. Fiul-Icoana naturală a Tatălui.** Conform textului *Liturghiei* atribuite Sf. Vasile cel Mare, Mântuitorul Hristos este «chipul bunătații» Tatălui, «pecete asemenea chipului, Care întru Sine» îl arată pe Tatăl<sup>23</sup>. Ideea o regăsim și în *Omilia XV-a, despre credință*, unde marele Părinte al Bisericii spune despre Fiul că este

<sup>19</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Tratatele...*, III, trad. cit., p. 137.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 138-139.

<sup>21</sup> Sf. Teodor Studitul, *Șapte capitole către iconomahi*, în vol. *Iisus Hristos...*, pp. 180-181.

<sup>22</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Antirrheticile...*, III, trad. cit., pp. 263-264.

<sup>23</sup> *Liturghier*, București, 1995, p. 214.

«chipul întru totul asemenea nevăzutului Dumnezeu, ..., care strălucește nedespărțit din ființa Tatălui [...] pecete și chip, care arată în El Însuși în întregime pe Tatăl»<sup>24</sup>.

Autorul se servește și de exemplul clasic al oglinzii spre a arăta că Fiul

«reflectă în El pe Tatăl întreg»<sup>25</sup>.

«Mintea noastră luminată de Duhul Sfânt privește spre Fiul și contemplă pe Tatăl ca și cum L-ar vedea într-o oglindă»<sup>26</sup>.

Însă Sf. Vasile nu face altceva decât să dezvolte o importantă temă neotestamentară. Dacă în *Evanghelia după Ioan* Mântuitorul Hristos proclamă: «Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (In. 14, 19), Sf. Ap. Pavel va lansa binecunoscutele formule cu privire la Fiul, «chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut» (Col. 1, 15) sau «strălucirea slavei și chipul ființei Sale» (Evr. 1, 3). G. Ladner, într-un studiu de referință despre conceptul de imagine la Părinții greci, reconstituie îndelungatul proces prin care acest concept a fost transferat din lumea sensibilă pe tărâmul realităților inteligibile, atât în mediul elenistic, cât și în cel creștin timpuriu. Dacă pentru Platon imaginea ce are la bază *mimesis*-ul artistic aparține lumii inferioare a simțurilor, ea fiind doar copia unei realități sensibile ce reflectă la rândul ei o paradigmă din lumea ideilor eterne, în timpul platonismului târziu, realităților inteligibile înseși li se atribuie o natură iconică. Astfel Filon din Alexandria identifică «sacrele idei» platoniciene cu «imagini necorporale» sau chiar ajunge să considere Logosul divin un Dumnezeu secund, numindu-l *Icoana lui Dumnezeu*, cea dintâi icoană a Acestuia sau icoana arhetipală după care au fost create toate ființele.

Gândirea patristică merge însă mult mai departe, utilizând noțiunea de *chip* spre a defini raporturile intratrinitare dintre Tatăl și Fiul. Pornind de la paradigma portretului imperial, care făcea obiectul unui important cult public în antichitatea păgână și creștină, Părinții greci ai sec. IV-V au dezvoltat idei forte privind dogma trinitară. Deoarece relația oricărui chip cu modelul său se definea în termenii asemănării, în combaterea ereziei ariene era fundamental ca ei să sublinieze faptul că asemănarea dintre Fiul și Tatăl este una deplină, adică consubstanțialitate. Acest aspect îl sesizează foarte bine Sf. Vasile în *Epistola 9*, când afirmă:

<sup>24</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia XV: Despre credință*, II, PSB, vol. 17, București, 1986, pp. 510-511.

<sup>25</sup> Idem, *Epistola 105*, trad. cit. (vezi *supra*, n.1), p. 286.

<sup>26</sup> Idem, *Epistola 226*, trad. cit. (vezi *supra*, n.1), p. 471.

«Noi obișnuim să întrebuițăm deseori termenul *asemănător* chiar și pentru imaginile mai puțin clare și mai îndepărtate de originalele lor. Ori eu folosesc cuvântul *de o ființă* tocmai pentru că prin el nu se mai poate ajunge la vreun înțeles bănuitor sau înșelător»<sup>27</sup>.

În *a IV-a Cuvântare teologică* Sf. Grigorie Teologul subliniază și el același adevăr:

«Aceasta este firea «chipului»: este imitarea modelului al cărui chip e numit, ..., În alte cazuri este chipul nemișcat al unei existențe ce se mișcă; aici este chipul viu al Celui viu, ..., Căci aceasta este firea celor simple, că nu au o asemănare parțială, ci întreg este chipul întregului și între ele este mai degrabă o identitate, decât o asemănare»<sup>28</sup>.

Tâlcuind versetul In. 14, 19, Sf. Vasile cel Mare remarcă:

«Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl, desigur (n-a văzut) figura, nici forma (Tatălui), pentru că natura divină este mai presus de orice compoziție; a văzut însă bunătatea Lui, care ține de esența Lui, esență care, ..., este considerată identică în Tatăl și în Fiul»<sup>29</sup>.

Sau, după cum explică tot el în *Epistola 236*, ori în *Epistola 38*:

«Unul-Născut este icoana Dumnezeirii înseși și a însușirilor neschimbate care se pot concepe ca aparținând numai ființei dumnezeiești»<sup>30</sup>  
«Ipostasul Fiului devine un fel de formă și de față pentru (re)cunoașterea Tatălui, iar Ipostasul Tatălui e (re)cunoscut în forma Fiului»<sup>31</sup>.

Vedem definit aici conceptul paradoxal de chip consubstanțial sau de Icoană naturală, care nu anulează proprietățile ipostatice proprii ale Tatălui și Fiului. Căci:

<sup>27</sup> Idem, *Epistola 9*, III, trad. cit. (vezi *supra*, n.1), p. 143.

<sup>28</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea XXX-a: A patra cuvântare teologică. Despre Fiul*, trad. rom., introd. și note de D. Stăniloae, în vol. «Cele cinci cuvântări teologice ale celui între Sfinți Părintelui nostru, Grigorie de Nazianz», București, 1993, p. 89.

<sup>29</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, trad. cit., p. 37. Ideea este reluată mai târziu de Sf. Teodor Studitul care consideră cuvintele rostite de Mântuitorul referindu-se la «forma Dumnezeirii Lui» (*Antirrheticile împotriva iconomahilor*, III, trad. rom. de Diac. Ioan I. Ică jr., în vol. *Iisus Hristos...*, p. 143).

<sup>30</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 236*, trad. cit. (vezi *supra*, n.1), p. 488.

<sup>31</sup> Idem, *Epistola 38, către fratele său Petru, despre diferența dintre ființă și ipostas*, trad. rom. de Diac. Ioan I. Ică jr., în vol. *Iisus Hristos...*, p. 207.

«rămânând deci Fiul prin modul existenței este totuși tot ce este Tatăl»<sup>32</sup> sau «după specificul persoanelor sunt una și una, însă după identitatea firii cele două sunt una»<sup>33</sup>.

Pentru a sublinia mai bine realitatea antinomică a acestei noțiuni, Sfântul Vasile recurge la comparația cu icoana făcută de mână. Astfel,

«cea ce aici prin imitare este chipul, aceasta este acolo, după fire, Fiul. Și după cum în cele realizate de tehnică, asemănarea rezidă în formă, la fel și în natura divină și simplă, unitatea rezidă în participarea la divinitate»<sup>34</sup>.

Relația dintre chip și prototip se definește în mod antinomic ca asemănare și totodată deosebire. Dacă în cazul icoanei făcute de mână asemănarea este exterioară, doar forma prototipului fiind cea care se regăsește în chip, iar deosebirea este prezentă la nivel ontologic, esența modelului și cea a icoanei fiind diferite, la nivelul Icoanei naturale perspectiva este inversată. Aici asemănarea este una ontologică, Icoana (Fiul) împărtășind aceeași ființă cu Arhetipul ei (Tatăl), în timp ce deosebirea este una ipostatică.

Distincția dintre *icoana prin natură* sau *filiație (kata physin)* și cea *imitativă, convențională sau artistică (kata mimesin, kata thesin, kata tehnen)* este una capitală pentru doctrina sfințelor icoane și o putem regăsi în mediu creștin încă de la începutul sec. IV, la Eustațiu de Antiohia († 337-360)<sup>35</sup>. Conform Sf. Ioan Damaschin, «în fiecare lucru trebuie să fie mai întâi ceea ce este prin natură și apoi ceea ce este prin poziție și imitare»<sup>36</sup>. El subliniază distincția și în tratatul său de *Dialectică* ce constituie prima parte a trilogiei intitulată *Fântâna cunoștinței*. În capitolul referitor la categoria aristotelică a *poziției*, Sfântul Ioan afirmă că:

«Printre lucrurile care posedă o poziție (*keimenon*) unele o au prin natură (*kata physin*), precum elementele aflate în locul lor propriu ca pământul, apa, aerul, focul, etc; altele prin instituire și imitație (*kata thesin* și *kata tehnen*), potrivit cu poziția lor prin artă, precum o statuie, o columnă sau altceva asemănător»<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Idem, *Omilia XV*, trad. cit., p. 511.

<sup>33</sup> Idem, *Despre Sfântul Duh*, trad. cit., p. 60.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>35</sup> Într-un fragment citat de către Teodoret de Cyr (*Dialogul al II-lea*, PG LXXXIII, 176C), dezvoltând teoria Logosului-Om, Eustațiu îl compară pe Hristos-Omul cu o icoană făcută de mână, iar pe Hristos-Dumnezeu cu o icoană naturală, vezi G. Ladner, *The concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, DOP, VII, 1953, p. 18.

<sup>36</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Tratatele...*, III, trad. cit., p. 138.

<sup>37</sup> Apud G. Ladner, *op. cit.*, 17.

Ideea o regăsim bine precizată la Sf. Teodor Studitul în celebra sa *Epistolă către Platon*:

«altceva este *icoana naturală* (*physike*) și altceva *icoana imitativă* (*mimetike*). Prima nu are față de cauza ei o diferență de natură ci una ipostatică, cum e Fiul față de Tatăl; ..., Cealaltă însă dimpotrivă, are (față de cauza ei) o diferență de natură nu de ipostas, cum e icoana lui Hristos față de Hristos (Înșuși)»<sup>38</sup>.

Dar apărătorii icoanelor nu au evidențiat doar distincția, ci și legătura dintre Icoana naturală și cea artistică. Ei au arătat cum caracterul iconic al relației intratrinitare dintre Fiul și Tatăl implică în contextul Iconomiei mântuirii, legitimitatea icoanei făcute de mână. Căci,

«dacă demnitatea icoanei este așa de mare că, ..., poate reprezenta și indica relația filială și naturală pe care o are ființial Fiul cu Tatăl, cu atât mai mult ea este aplicabilă în cazul realităților compuse, adică la Ipostasul compus al lui Hristos»<sup>39</sup>.

Și, întrucât:

«Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl, ..., icoana fidelă a nevăzutului Dumnezeu, ..., «la sfârșitul veacurilor» (Evr. 2, 4) S-a golit pe Sine până la o micșorare negrăită, ..., deși nevăzut în firea Sa dumnezeiască, ..., S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi» (In. 1,14), noi trebuie să reprezentăm dumnezeieștile întâmplări din viața sa pământească»<sup>40</sup>.

Așadar, Fiul, Icoana naturală a Tatălui și Arhetipul după care a fost creat omul, Și-a asumat prin Întrupare un chip omenesc ce poate fi reprezentat într-o icoană făcută de mână. Același Hristos este Icoana naturală, nevăzută și indescriptibilă a Tatălui după firea Sa dumnezeiască și icoana naturală, văzută și descriptibilă a Maicii Sale după firea Sa omenească, ce constituie prototipul icoanei Sale făcute de mână.

**3. Icoana făcută de mână și relația sa cu prototipul.** După cum am văzut anterior, Sf. Vasile cel Mare se servește de exemplul portretului imperial pentru a preciza relația intratrinitară (iconică) dintre Tatăl și Fiul.

<sup>38</sup> Sf. Teodor Studitul, *Epistola către Platon, despre cinstirea sfințelor icoane*, trad. rom. de Diac. Ioan I. Ică jr., în vol. *Iisus Hristos...*, p. 186.

<sup>39</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Antirrheticile...*, III, trad. cit., p. 216.

<sup>40</sup> *Epistola celor trei patriarhi către împăratul Teofil*, ed. critică și trad. engl. de J.A. Munitiz, J. Chrysostomides, E. Harvalia-Crook, Ch. Dendrinis, *The letter of the three patriarchs to Emperor Theophilus and related texts*, Camberley, 1997, pp. 4-8.

Precedentul fusese deja creat de către Sf. Atanasie cel Mare, care a întrebuințat această paradigmă în polemica antiariană, dar nici demersul său nu a fost unul cu totul original, căci începând cu Origen imageria imperială fusese invocată frecvent în disputele teologice. În ciuda recurenței acestor teme, ea nu și-a depășit însă statutul de simplă analogie. Deși Eusebiu de Cezareea și Synesiu de Cyrene au dezvoltat conceptul de împărat ca «icoană a lui Dumnezeu pe pământ», totuși această teorie nu s-a bucurat de foarte mare succes în teologia răsăriteană<sup>41</sup>.

Un sugestiv exemplu al invocării portretului imperial în timpul disputei iconoclaste îl constituie muștrarea făcută de către Părinții Sinodului întrunit la Constantinopol în 869 (cunoscut în istorie sub titulatura de «al VIII-lea ecumenic») unui iconoclast convins căruia i s-a prezentat o monedă curentă în epocă ce-i înfățișa alături pe Vasile I și pe Mântuitorul Hristos și care nu consimțea să acorde Împăratului ceresc cinstirea pe care i-o acorda basileului pământesc<sup>42</sup>. Iconoclaștii obișnuiau însă, susținând că formulările Sf. Vasile cel Mare s-ar referi exclusiv la chipul împăratului și nu ar putea fi aplicate icoanei lui Hristos. Sf. Teodor Studitul le replica prompt:

«acolo se compară o icoană naturală cu una făcută de mână, iar aici una făcută de mână cu alta făcută de mână, ..., Cu atât mai mult vom putea lua noi în mod corespunzător drept exemplu pentru icoana făcută de mână a adevăratului Împărat Hristos icoana oricărui împărat»<sup>43</sup>.

Apologeții icoanelor au exploatat totodată și considerațiile dezvoltate de către Părinții Bisericii angajați în disputa ariană, referitoare la chipul făcut de mână (portretul imperial) și fără a exagera putem afirma că ideile privitoare la relația dintre chipul artistic și prototipul său, cristalizate în sec. IV-V constituie temelia pe care s-a clădit mai târziu, în sec. VIII-IX, iconologia patristică.

În tratatul *Despre Sfântul Duh*, Sf. Vasile cel Mare enunță caracteristicile principale ale icoanei făcute de mână, mai exact cele două elemente fundamentale ce definesc relația icoană-prototip: **asemănarea formală și omonimia**.

«Și chipul regelui se zice rege, dar nu avem doi regi. Nici puterea nu se scindează, nici slava nu se împarte, ..., prin imitare este chipul, ..., în cele realizate de tehnică asemănarea rezidă în formă»<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> G. Ladner, *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 32, n. 156.

<sup>43</sup> Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticile...*, II, trad. cit., p. 110.

<sup>44</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, trad. cit., p. 60. Citatul este frecvent reluat în cursul disputei iconoclaste: în florilegiul iconodul din *Codex parisinus graecus 1115*

Icoana nu este o realitate autonomă, ci una strict dependentă de modelul ei. Ea este denumită cu apelativul prototipului și reproduce forma acestuia. Ideea de omonimie dintre icoană și modelul ei este reliefată și mai puternic de către Sf. Vasile în *Omilia XXIV, împotriva Sabelienilor, a lui Arie și a anomeilor*:

«Cel care privește tabloul împăratului în piață spune că cel din tablou este împăratul, dar nu susține că sunt doi împărați, ..., nici nu lipsește originalul de numele de împărat, dacă ar zice arătând pe cel pictat în tablou: «Acesta este împăratul». Ba dimpotrivă a întărit și mai mult cinstirea dată originalului prin mărturisirea lui»<sup>45</sup>.

Asemănarea formală dintre icoană și arhetip autorizează omonimia acestora. Comentând acest pasaj, lecturat în plenul Sinodului VII Ecumenic la cererea sa, Ioan, legatul patriarhilor răsăriteni, îl considera un bun contra-argument la obiecția iconoclastă exprimată în Sinodul de la Hieria, conform căreia cinstirea icoanei lui Hristos ori numirea sa cu numele de Hristos îl împarte pe Acesta în două<sup>46</sup>.

Încercări de definire a conceptului de icoană făcută de mână putem regăsi și la unii autori contemporani Sf. Vasile cel Mare. Un fragment celebru, citat frecvent de către apologeții icoanelor îl întâlnim în *al III-lea Cuvânt împotriva arienilor* al Sf. Atanasie cel Mare, care în același context al teologiei trinitare, precizează conținutul relației iconice pe baza analogiei cu portretul imperial. Utilizând expresii similare celor vasiliene, marele părinte alexandrin afirmă:

«Căci în chip este înfățișarea și figura împăratului și în împărat este înfățișarea chipului. Între chip și împărat este o asemănare deplină, ..., Iar prin asemănarea neschimbată, celui ce voiește să privească după chip la împărat, chipul i-ar putea spune: *Eu și împăratul una suntem*»<sup>47</sup>.

---

(cf. Alexakis, *Codex...*, p. 152), în actele Sinodului VII Ecumenic (*Mansi XIII*, 69; trad. engl. de Rev. J. Mendham, *The Seventh General Council*, Londra, 1850, pp. 196-197), la Sf. Nichifor (*Antirrheticile...*, III, trad. cit., pp. 205-208), la Sf. Teodor Studitul (*Epistola...*, trad. cit., pp. 186-187) și în *Epistola celor trei patriarhi...*, trad. cit., pp. 22-24.

<sup>45</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XXIV-a, împotriva sabelienilor, a lui Arie și a anomeilor*, trad. cit. (vezi *supra*, n. 24), p. 593. Fragmentul este inclus în florilegiul iconodul din *Codex parisinus graecus 1115* (cf. Alexakis, *Codex...*, pp. 316, 149), în actele Sinodului VII (*Mansi XIII*, 72AB, 273E; trad. cit., p. 198), la Sf. Teodor Studitul (*Antirrheticile...*, II, trad. cit., p. 100), Sf. Nichifor (*Antirrheticile...*, III, trad. cit., pp. 208-209).

<sup>46</sup> *Mansi XIII*, 70; trad. cit., pp. 198-201.

<sup>47</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, III, V, PSB, 15, București, 1987, pp. 329-330.



Sf. Grigorie de Nyssa, fratele Marelui Vasile, subliniază clar că asemănarea dintre chip și modelul său autorizează omonimia, «Căci dacă chipul n-are nici o asemănare cu modelul, atunci nici nu-i vrednic să-i poarte numele»<sup>48</sup>. El arată chipul artistic ca fiind un concept paradoxal, căci între acesta și arhetipul său există simultan o asemănare (formală) și o deosebire ontologică:

«Când un material fără viață capătă formă prin sculptură, pictură ori modelaj, prin imitarea unei ființe însuflețite, imitația se spune că este asemănătoare cu originalul. Într- un asemenea caz, natura acelei ființe este un lucru, iar cea a materialului, care înșală privirea cu ajutorul culorilor și formelor, este altceva»<sup>49</sup>.

În contextul polemicii antiiconoclaste, toată această argumentație va fi preluată și dezvoltată conform noilor exigențe teologice. Fără îndoială cele mai elaborate formulări le putem găsi în a doua fază a disputei la Sfinții Teodor Studitul și Nichifor Mărturisitorul. Pentru cel dintâi, icoana făcută de mână este «o pecete și o imprimare purtând în sine înfățișarea proprie a lucrului după care este numită». Legătura dintre icoană și prototip se bazează pe identitatea ipostasului, căci «este unul și același ipostas al lui Hristos chiar dacă este zugrăvit în icoană»<sup>50</sup>. Dar Sfântul Teodor introduce și corecția necesară: «Prototipul și icoana sunt una prin **asemănarea ipostasului**, dar două prin natura lor»<sup>51</sup>. Deci, din punct de vedere ontologic, icoana e inferioară prototipului și de aceea relația dintre ele e neconvertibilă, «căci întotdeauna prototipul se numește prototip și icoana icoană, neprefăcându-se nicicând una în alta»<sup>52</sup>. Autorul se folosește aici și de exemplul clasic al oglinzii spre a ilustra paradoxul icoanei:

«căci imaginile reprezentate de meșteșugari nu ar putea avea aceeași natură cu arhetipurile lor, ci arată numai, ca într-o oglindă, asemănarea celor a căror imagini modelate sunt»<sup>53</sup>.

Forma văzută a prototipului întipărită în materia icoanei, cu care nu se confundă, determină omonimia:

---

<sup>48</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului*, XVI, PSB, 30, București, 1998, p. 47.

<sup>49</sup> Idem, *Contra lui Eunomiu*, cartea a II-a, 12, PG XLV, 981D.

<sup>50</sup> Sf. Teodor Studitul, *Epistola...*, trad. cit., p. 186.

<sup>51</sup> Idem, *Antirreticiele...*, III, trad. cit., p. 159.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>53</sup> Sf. Teodor Studitul, *Șapte capitole...*, trad. cit., p. 175.

«Când privești natura icoanei n-ai putea numi ceea ce se vede nici numai Hristos, nici icoană a lui Hristos; căci ea este poate lemn sau culoare sau aur sau argint sau altă materie, de la care se și numește (așa). Iar când (privești) asemănarea prin întipărire a arhetipului (poți numi ceea ce se vede) și Hristos și a lui Hristos: *Hristos* după omonimie și *a lui Hristos* după relație»<sup>54</sup>.

La rândul său Sf. Nichifor Mărturisitorul subliniază caracterul anti-nomic al icoanei:

«icoana este o replică a arhetipului, în ea este întipărită totalitatea formei [văzute] a celui a cărui amprentă este ea, iar aceasta grație asemănării, ea nefiind distinctă de modelul său decât prin deosebirea de ființă datorată materiei sale»<sup>55</sup>.

Icoana nu subzistă decât în relație – prin asemănarea formală și omonimie - cu un arhetip real, de care se deosebește prin fire și pe care-l revelează cu mijloacele specifice artei.

«Făcând văzut pe cel absent ca și cum ar fi prezent, prin asemănare și memoria formei, icoana păstrează cu modelul său o relație neîntreruptă în timp, ..., fiecare din cei doi este «un lucru» și «un alt lucru prin fire». Dar nu se poate vorbi de o persoană și de o alta, căci [numai modelul] el însuși este un altul [o altă persoană]; într-adevăr prin întipărirea grafică se realizează cunoașterea formei văzute și principiale și în ea putem vedea ipostasul celui care este înscris»<sup>56</sup>.

În lucrarea *Contra lui Eunomiu*, cartea a V-a (atribuită Sf Vasile, dar considerată neautentică), autorul încearcă să definească conținutul **asemănării formale**. El subliniază faptul că orice prototip este **inscriptibil**, adică înzestrat cu o formă proprie, văzută, care poate fi reprodușă într-un suport material, cu ajutorul meșteșugului artistic și descrie chiar etapele elaborării unui chip făcut de mână, indiferent de tehnica prin care el este realizat – pictură sau sculptură. Forma prototipului se întipărește inițial în mintea artistului care privește atent la model, după care acesta, grație talentului cu care este înzestrat, transpune într-o materie oarecare forma deja memorată.

«Peste tot icoana făcută de mână, transpusă după prototip, a primit asemănarea în materie și participă la figura aceluia, prin mintea meșteșugarului și

<sup>54</sup> Idem, *Antirrheticele...*, I, 11, trad. cit., p. 85-86.

<sup>55</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Antirrheticele...*, I, trad. cit., p. 109.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 111.

apăsarea mâinii. Astfel pictorul, sculptorul în piatră și cel care toarnă statui din aur și bronz, a luat materie, a privit la prototip, a primit în sine impresia lucrului văzut și a reimprimat-o apoi în materie»<sup>57</sup>.

Să ne oprim puțin atenția asupra unei expresii de o importanță covârșitoare, conținută în rândurile de mai sus: «icoana făcută de mână, transpusă după prototip [...] **participă** la figura aceluia». În tratatul *Despre Sfântul Duh*, Sf. Vasile cel Mare evidențiază un fapt important:

«strălucirea (slavei) este concepută împreună cu slava, icoana cu prototipul și Fiul întotdeauna cu Tatăl. Nici perindarea numelor, nici măcar firea lucrurilor nu admite depărtarea»<sup>58</sup>.

Adică icoana există potențial în prototip, încă înainte de realizarea ei efectivă.

«Copia reprodusă, afirmă Sf. Teodor Studitul, există în prototip și din această pricină ele nu se împart decât numai în ceea ce privește diferența substanței»<sup>59</sup>.

Pentru a explicita ideea, același Părinte iconodul recurge la categoria aristotelică a **relativilor**: icoana și prototipul sunt simultane și se implică reciproc precum dublul și jumătatea.

«Prototipul introduce întotdeauna împreună cu sine icoana al cărei prototip este și dublul introduce întotdeauna cu sine jumătatea față de care se zice dublu»<sup>60</sup>.

Funcția însăși de prototip implică în mod necesar reprezentarea iconică, inscriptibilitatea. Astfel încât Sf. Teodor Studitul, subliniind miza hristologică uriașă a sfințelor icoane, poate afirmă chiar că:

«Hristos nu e Hristos dacă nu se zugrăvește»<sup>61</sup>, căci

<sup>57</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu*, V, trad. cit., 176. Fragmentul e citat în florilegiul iconofil din *Codex Parisinus graecus 1115* (cf. Alexakis, *Codex...*, p. 318) și de Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticile...*, II, trad. cit., p. 100-101. Ideea este enunțată și în *Epistola 2* a Sf. Vasile cel Mare, de o autenticitate indiscutabilă: «Pictorii care zugrăvesc icoanele după model, își îndreaptă încontinuu privirile spre original, ca să-i poată prinde aidoma trăsăturile», în trad. cit. (*supra*, n. 1), p. 120).

<sup>58</sup> Idem, *Despre Sfântul Duh*, VII, trad. cit., p. 31.

<sup>59</sup> Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticile...*, III, p. 156.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>61</sup> Idem, *Epistola 381, către frațiiile împrăștiate pretutindeni*, trad. rom. de M. Hanches, în vol. «Dreapta credință în scrierile Sfinților Părinți. Sfântul Theodor Studitul,

«prototipul și icoana își au existența cumva unul de la altul și prin suprimarea unuia este suprimat împreună și celălalt, precum atunci când e suprimat dublul e împreună suprimată și jumătatea. Prin urmare nu poate exista Hristos fără ca icoana lui să fie în potență și să existe pururea în prototip, mai înainte de a fi executată tehnic»<sup>62</sup>.

Pentru a ilustra acest adevăr, Sfântul Teodor recurge la două exemple extrem de sugestive: relația dintre un corp și umbra sa ori relația dintre un sigiliu și amprenta sa.

«Chiar dacă ceea ce e «prin natură» nu e simultan cu ceea ce e «prin instituire», cum e Hristos și icoana Lui, totuși icoana există în El în potență și poate fi pururea văzută în Hristos, chiar înainte de a fi realizată tehnic, așa cum și umbra subzistă pururea în trup, chiar dacă nu este încă configurată de o rază de lumină»<sup>63</sup>.

«Dacă cel ce vede sigiliul și imaginea imprimată de el vede în ambele o formă asemănătoare și invariantă, urmează că imaginea imprimată este în sigiliu și înainte de imprimare»<sup>64</sup>.

Reprodusă într-un chip artistic, material, forma văzută a prototipului își descoperă valoarea și totodată capacitatea sa de a putea fi întipărită în orice substrat material.

«Precum umbra iese mai mult în evidență prin raza soarelui, așa și icoana lui Hristos se face evidentă tuturor atunci când apare imprimându-se în materii»<sup>65</sup>, iar «noi celebrăm mai din plin măreția Lui»<sup>66</sup>.

«Imaginea cuiva, subliniază Părintele D. Stăniloae, iradiază pretutindeni, se poate întipări oriunde pe o materie. Aceasta înseamnă implicația icoanei, pasibilă de indefinită multiplicare, în prototip»<sup>67</sup>.

Se simte însă aici nevoia unei precizări. În ce mod trebuie să înțelegem această implicație a icoanei în prototip, existența sa potențială în acesta? Ar trebui să deducem din afirmațiile Sf. Teodor Studitul faptul că în absența întipăririi în materie a formei prototipului acesta își pierde valoarea?

---

Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Amfilohie de Iconium», vol. 1, Ed. Sofia, București, 2006, pp. 101-102.

<sup>62</sup> Idem, *Antirrheticile...* III, trad. cit., p. 161.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>67</sup> Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, în *MitrMoldS*, XXXIV, 1958, nr. 3-4, pp. 268-269.

Că dacă nu există o icoană făcută de mână, existența însăși a modelului este suprimată? Chiar marele Părinte iconodul ne împiedică să tragem o asemenea concluzie eronată, spunând:

«dacă sigiliul n-ar fi valabil dacă nu e imprimat într-o materie, rezultă că și Hristos, dacă nu S-ar arăta într-o icoană făcută de mână, ar fi lipsit de lucrare, lucru care și numai a-l cugeta este absurd»<sup>68</sup>.

Nu este cumva o contradicție între această afirmație și ideile dezvoltate în fragmentele citate anterior? Dilema poate fi elucidată dacă sesizăm o distincție pe care Sfântul Teodor o presupune, fără însă a o exprima concret: aceea dintre «icoana în potență» și «icoana în act». Când se referă la cea dintâi, afirmând că ea există pururea în prototip fiind anterioară oricărei transpuneri grafice, este evident că Sf. Teodor are în vedere **inscriptibilitatea**, adică proprietatea fundamentală a oricărui prototip de a-și întipări forma într-o materie oarecare. Existența unei forme văzute implică în mod obligatoriu posibilitatea ca ea să poată fi reprodusă în registrul plastic cu ajutorul artei. Cât privește «icoana în act» este absolut evident că ea reprezintă icoana făcută de mână, obiectul material propriu-zis, în care a fost redată forma prototipului.

Existența acestei forme văzute definită prin trăsături inconfundabile poate fi recunoscută în orice icoană făcută de mână ce reproduce această formă, spune Sfântul Teodor, indiferent de stângăcia meșteșugarului<sup>69</sup>. Acest adevăr poate fi verificat de cel care va alătura mai multe icoane ce înfățișează același personaj. De exemplu se poate constata cu ușurință că în toate reprezentările, indiferent de autorul lor, Mântuitorul Hristos, Maica Domnului, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Nicolae, etc. pot fi ușor recunoscuți pe baza unor trăsături specifice. Ideea este subliniată de către Sf. Vasile în al III-lea *Cuvânt ascetic*:

«mulți pictori pictează caracteristicile unei figuri și toate chipurile se aseamănă între ele, fiindcă le-au făcut asemenea cu o singură figură»<sup>70</sup>.

Să ne oprim acum la icoana lui Hristos. Care este conținutul formei Sale văzute care este reprodusă în icoană? Este vorba de trăsăturile chipului Său omenesc și dacă da, ne pot oferi ele oare vreo cunoaștere a Ipostasului Cuvântului întrupat? Chestiunea este una extrem de serioasă și obiecțiile ridicate în această privință de către Sinodul de la Hieria confirmă acest lucru.

<sup>68</sup> Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticile...*, III, trad. cit., p. 163.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 154-155.

<sup>70</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt ascetic III*, PSB, 18, p. 206.

«Cei ce separă de ipostasul Cuvântului trupul lui Hristos, vrând să-l redea în icoană, să fie anatema! Cei ce reprezintă [doar] trupul, îndumnezeit prin unirea cu Logosul dumnezeiesc, despărțindu-l de Dumnezeirea care l-a asumat și l-a îndumnezeit, să fie anatema!»<sup>71</sup>

În concepția iconoclastă icoana lui Hristos nu e doar o impietate idolatră, ci indică întâi de toate un derapaj hristologic, o gândire pe care ei o taxează drept nestoriană. Conform gândirii lor eretice, icoana redă natura unei ființe, ori cum Domnul are două naturi, icoana Sa ar trebui să redea ambele naturi. Firea Sa dumnezeiască nu poate fi însă reprezentată iconic, deci singura soluție posibilă ar fi zugrăvirea firii Sale omenești, dar aceasta ar fi sinonimă cu nestorianismul. Un argument în plus privind neputința zugrăvirii trăsăturilor omenești ale lui Hristos, era ideea conform căreia Cuvântul a asumat în Ipostasul Său omul universal, care nu poate fi circumscris și inscriptibil. Sf. Teodor Studitul va oferi un răspuns magistral acestor aporii iconoclaste, sprijinindu-se pe caracterul personal concret al omenității lui Hristos. Dar ca să înțelegem argumentația sa trebuie să ne reîntoarcem mai întâi la Sf. Vasile cel Mare.

*Epistola 38-a, către fratele Grigorie*, pe care tradiția manuscrisă a atribuit-o Sf. Vasile cel Mare, dar pe care numeroși cercetători moderni o pun pe seama pretinsului ei destinatar, Sf. Grigorie de Nyssa, a jucat un rol capital în teologia trinitară. Importanța textului provine din faptul că el fundamentează distincția dintre ființă și ipostas din perspectivă antropologică și trinitară.

«Cel ce rostește numele (de *om*) a arătat prin nume natura comună, ..., Alte nume însă au o evidențiere mai specială prin care în cel semnificat nu se contemplă comunitatea naturii, ci o **circumscriere** a unui lucru oarecare, ..., ca de pildă *Pavel* sau *Timotei*. Ceea ce se afirmă în mod propriu (particular) se evidențiază prin cuvântul *ipostas*, ..., cel ce a spus *Pavel* a arătat natura ce subzistă în realitatea evidențiată de acest nume, ..., nu rațiunea nedefinită a ființei»<sup>72</sup>.

Sf. Teodor Studitul preia și dezvoltă în context hristologic ideile *Epistolei a 38-a*.

«Când zic om arăt ființa comună. Adăugând cineva indic ipostasul, adică existența constituită prin sine a celui indicat și ca să zic așa o **circumscriere** compusă din anumite proprietăți prin care diferă întreolaltă cei ce au în comun aceeași natură, ca de exemplu Petru și Pavel»<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Anatemele 11, 13, apud S. Gero, *op. cit.*, p. 90.

<sup>72</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 38*, trad. cit., pp. 196-198.

<sup>73</sup> Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticile...*, III, trad. cit., pp. 134-135.

Ca și pentru Sf. Vasile, pentru Sf. Teodor ipostasul implică o circumscriere, în sensul conturării unor trăsături distincte ce diferențiază persoanele ce împărtășesc aceeași ființă. Aceasta este valabil chiar și în cazul Ipostasului lui Hristos, căci Cuvântul a asumat prin Întrupare o omenitate concretă definită printr-o serie de proprietăți particulare. Sfântul Teodor susține această teză făcând apel la ideea aristotelică conform căreia nu există univerele abstracte, ci ele subzistă doar în indivizi. «Chiar dacă a luat natura noastră generală (universală), a luat-o contemplată într-un individ»<sup>74</sup>. Zugrăvirea lui Hristos în icoană nu reprezintă nicidecum vreo formă de ne-storianism, căci,

«ipostasul Cuvântului S-a făcut ipostas comun al ambelor naturi, ipostaziind în el natura umană cu proprietățile care o separă de ceilalți indivizi de aceeași specie»<sup>75</sup>.

Sau după cum explicitează Părintele D. Stăniloae,

«icoana redă pe omul concret Hristos, adică, ..., omenitatea ipostaziată, deci organizată de Cuvântul lui Dumnezeu, Îl redă pe Însuși Cuvântul lui Dumnezeu devenit om»<sup>76</sup>.

În acest mod Sf. Teodor demontează totodată și teza iconoclastă conform căreia icoana ar pretinde să înfățișeze natura omenească a lui Hristos (înțeleasă abstract), arătând în mod limpede că icoana are un caracter esențialmente personal.

«La orice lucru reprezentat iconic se reprezintă iconic nu natura, ci ipostasul lui; căci cum ar putea fi reprezentată o natură necontemplată în ipostas?»<sup>77</sup>

Icoana înfățișează doar trăsăturile distincte ale unei persoane și nu indefinitul ființei. Dar ea «nu reține decât ceea ce poate fi văzut dintr-un om, ..., ceea ce-l distinge ca om concret de alt om»<sup>78</sup>. Și Sf. Teodor ne oferă un exemplu foarte elocvent:

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>76</sup> D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, în *StTeol*, XXXI, 1979, nr. 1-4, p. 42.

<sup>77</sup> Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticile...*, III, trad. cit., p. 141.

<sup>78</sup> Ch. Von Schönborn, *Icoana lui Hristos*, trad. rom. de Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 172. Acest adevăr îl subliniază și *Epistola celor trei patriarhi* (trad. cit., p. 25): «copiile manifestă însușirile formei neesențiale (accidentale) și vizibile, prin

«Petru nu e reprezentat iconic întrucât e viețuitor rațional, muritor și capabil de gândire și știință, ..., ci întrucât se distinge de indivizii de aceeași specie, având împreună cu definiția lor comună și anumite proprietăți, ca de pildă: nasul coroiat sau cărn, părul creț, culoarea frumoasă a pielii, ochii frumoși sau orice altceva caracterizează înfățișarea inerentă lui»<sup>79</sup>.

Icoana lui Hristos, înfățișând trăsăturile concrete ale chipului Său omenesc ne mijlocește cunoașterea Ipostasului Său, are o importantă funcție gnoseologică.

«Numai omenescul e redat în icoană, observă Părintele Stăniloae, cum numai el e vizibil și în prototip. Dar precum omenescul în Hristos a devenit chipul propriu al lui Dumnezeu Cuvântul, ..., așa icoana redând omenescul lui Hristos ne face cunoscut, dar nu vizibil, prin el și dumnezeiescul lui»<sup>80</sup>.

Astfel icoana mărturisește faptul că chipul trupesc al persoanei revelează taina acesteia, prin el transpare partea spirituală. Ch. Von Schonborn surprinde în mod remarcabil acest adevăr, spunând:

«Teodor definește așadar persoana în funcție de două aspecte: pe de-o parte ea este o existență autonomă, pe de altă parte ea este definită prin însușiri precise. Mai clar decât Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Teodor vede diferența dar și convergența acestor două aspecte: cel mijlocit prin fire și cel mijlocit prin cunoaștere, ..., Ultimul fundament al existenței persoanei, subzistența sa, poate fi recunoscută numai indirect prin manifestările personale, prin însușirile și particularitățile sale. Icoana răspunde unei asemenea cunoașteri a persoanei»<sup>81</sup>.

**4. Cinstirea sfințelor icoane.** Cea mai importantă contribuție a Sf. Vasile cel Mare la fundamentarea iconologiei patristice o constituie fără îndoială aserțiunea sa referitoare la transcensul închinării de la chip la prototip, devenit *locus classicus* al tuturor apologiilor iconodule. Celebrul pasaj se găsește în tratatul *Despre Sf. Duh*, cap. XVIII: «cinstea dată chipului trece asupra prototipului»<sup>82</sup>.

Importanța sa covârșitoare pentru teologia icoanei reiese și numai din faptul că formularea este inclusă în Horos-ul Sinodului VII Ecumenic<sup>83</sup>.

---

care acestea se fac cunoscute, ..., pentru că icoana unei persoane înfățișează trăsăturile (desenul), nu firea acesteia».

<sup>79</sup> Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticile...*, III, trad. cit., p. 141.

<sup>80</sup> D. Stăniloae, *Iisus Hristos...*, p. 251.

<sup>81</sup> Ch. von Schonborn, *op. cit.*, p. 173.

<sup>82</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, trad. cit., p. 60.

<sup>83</sup> *Definiția dogmatică...*, în *Mansi XIII*, 380A; trad. cit., p. 194.



Însă considerăm că nu este lipsit de însemnătate a indica scrierile patristice care reiau această aserțiune vasiliană precum și contextul în care ea este invocată. Dacă papa Grigorie II o amintește în treacăt în *Epistola sa către patriarhul Gherman al Constantinopolului*, în schimb contemporanul său, Sf. Ioan Damaschin o citează în nu mai puțin de 5 locuri din *Tratatele sale contra iconoclaștilor*<sup>84</sup>, oferind totodată cititorilor săi și un scurt comentariu pe marginea ei. El deduce din propoziția respectivă un convingător temei pentru cinstirea icoanelor lui Hristos și ale sfinților, sublinind că închinarea nu se aduce materiei și că «icoanele participă la harul» prototipului. Funcția anagogică a icoanei este evidențiată și de către patriarhul Teodor al Ierusalimului, care în *Sinodica* sa lecturată în a III-a ședință a Sinodului VII Ecu-menic, citează fragmentul vasilian<sup>85</sup>. Acesta este folosit și de către Părinții Sinodului VII atât în cadrul ședinței a IV-a<sup>86</sup>, inclus între mărturiile patristice în favoarea cultului icoanelor, cât și în timpul ședinței a VI-a, în combaterea hotărârilor de la Hieria. În acest din urmă context aserțiunea servește pentru a fundamenta reciproca sa și anume că cel care necinstește icoana cuiva, insultă persoana pe care aceasta o înfățișează<sup>87</sup>. De fapt este preluată aici ideea unui fragment atribuit Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la Proorocul Isaia*, inclus de către Sf. Ioan Damaschin în florilegiul său iconodul: «cel care insultă icoana împăratului este condamnat că a săvârșit o greșală față de însuși împăratul»<sup>88</sup>. Trebuie de asemenea să remarcăm prezența fragmentului vasilian și în două florilegii iconodule, unul păstrat în *Parisinus gr. 1115 (774-775)*<sup>89</sup>, altul elaborat de Sf. Nichita de Medikion în jurul anilor 821-824<sup>90</sup>. În a doua fază a iconoclasmului aserțiunea este preluată de către Sf. Nichifor Mărturisorul<sup>91</sup> și Sf. Teodor Studitul<sup>92</sup>. De asemenea ea figurează și în Rugăciunea de sfințire a icoanei Mănutitorului Hristos:

«această icoană a prea-iubitului Tău Fiu, ..., am pus-o cu cinste înaintea mării Tale, nu îndumnezeindu-o, ci știind că cinstea icoanei se suie la cel zugrăvit pe dânsa»<sup>93</sup>.

<sup>84</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Tratatele...*, I (trad. cit., pp. 56, 68-69, 75, 92), III (trad. cit., p. 154).

<sup>85</sup> *Mansi* XII, 1146A, trad. cit., p. 116.

<sup>86</sup> *Mansi* XIII, 69DE, trad. cit., pp. 196-197.

<sup>87</sup> *Mansi* XIII, 270C, trad. cit., p. 364.

<sup>88</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Tratatele...*, III, trad. cit., p. 157.

<sup>89</sup> Cf. A. Alexakis, *Codex...*, p. 152.

<sup>90</sup> Cf. idem, *Florilegium...*, p. 183.

<sup>91</sup> Sf. Nichifor Mărturisorul, *Antirrheticile...*, III, trad. cit., pp. 203-204.

<sup>92</sup> Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticile...*, I, trad. cit., p. 82; II, trad. cit., pp. 109-111;

Idem, *Șapte capitole...*, trad. cit., p. 176.

<sup>93</sup> *Molitfelnic*, ed. a VIII-a, Ed. IBMBOR, București, 1993, p. 472.

Sf. Vasile cel Mare preia și valorifică în axioma mai sus citată, o idee care se întâlnește în literatura patristică încă de la începutul sec. IV. În *Aglaofon (Despre înviere)*, Metodiul de Olimp († 311) dezvoltă o interesantă paralelă între chipul antropologic și cel artistic (portretul imperial), afirmând că temeiul cinstirii «chipurilor imperiale» (omului) nu decurge din vrednicia materiei din care acestea sunt realizate (trupul), ci din «efigia imperială imprimată în ele» (chipul dumnezeiesc)<sup>94</sup>. Ideea se regăsește și la un contemporan al lui Metodiul, Pieriu († 312), conducător al Școlii catehetice din Alexandria. Conform recenziei operei sale din *Bibliotheca* patriarhului Fotie (codicele 119), acesta considera că atât cinstirea, cât și necinstirea acordate chipului, se adresează prototipului<sup>95</sup>. În *Demonstrația evanghelică*, Eusebiu de Cezareea se servește de paradigma portretului împăratului spre a fundamenta pe linie ariană inferioritatea Fiului față de Tatăl. Semnificativ este pasajul în care el afirmă că:

«dacă chipul împăratului este cinstit pentru că el redă trăsăturile și asemănarea împăratului și împăratul este cinstit; în felul acesta nu sunt cinstiți doi, ci unul singur»<sup>96</sup>.

Axioma apare clar exprimată la Sf. Atanasie cel Mare, în *al III-lea Cuvânt împotriva arienilor*: «cel ce se închină chipului se închină în el și împăratului»<sup>97</sup>. Faptul că nu substratul material al icoanei este cel venerat, ci figura prototipului, este subliniat de câțiva autori de sec. al V-lea.

Sf. Ioan Gură de Aur afirmă:

«căpeteniile și noroadele, ..., nu cinstesc scândura, nici icoana făcută din ceară, ci chipul împăratului»<sup>98</sup>, iar «chipul nu este înjosit de calitatea materialului, ci din contră, dă o valoare mai mare materiei care a primit forma chipului lui»<sup>99</sup>.

Severian al Gabalelor spune în *Omilia la Înălțarea Crucii*:

«atunci când împăratul lipsește icoana ține locul împăratului și căpeteniile i se închină, ..., nu uitându-se la scândură, ci la chipul împăratului, contemplat nu în natură, ci în icoană»<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> Metodiul de Olimp, *Aglaofon* sau *Despre înviere*, PSB, 10, pp. 190-191.

<sup>95</sup> Sf. Fotie cel Mare, *Bibliotheca*, codice 119, PG CIII, 400B.

<sup>96</sup> Apud Ch. von Schönborn, *Icoana...*, trad. cit., p. 56.

<sup>97</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte...*, III, trad. cit., p. 330.

<sup>98</sup> Apud Sf. Ioan Damaschin, *Tratatele...*, III, trad. cit., p. 205.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 206.

Interlocutorul păgân din lucrarea *Apocriticos* a lui Macarie al Magneziei consideră că atunci

«când cineva zugrăvește chipul unui prieten își arată cinstirea față de prietenul său prin intermediul chipului»<sup>101</sup>.

Principiul enunțat de către Sf. Vasile cel Mare nu era străin nici elitelor păgâne de la sfârșitul Antichității, fiind folosit pentru a oferi o justificare mai elevată cultului idolilor. Un bun exemplu în acest sens ne este oferit de o enciclică a împăratului filozof Iulian Apostatul, care considera că statuile idolilor nu se pot identifica nici cu zeii înșiși, dar nici nu sunt simple obiecte materiale, ci venerarea lor constituie un act de cinstire a prototipurilor reprezentate.

«Când noi privim la imaginile zeilor, afirmă el, să nu cugetăm că ele sunt pietre sau lemne, nici să nu gândim că ele ar fi zeii înșiși; într-adevăr noi nu spunem că statuile împăraților sunt doar lemn, piatră sau bronz și încă și mai puțin spunem că ele sunt împărații înșiși, ..., Urmează că cel care iubește zeii este bucuros să contemple imaginile zeilor și asemănările lor și el simte reverență și teamă sfântă față de zeii care-l privesc din lumea nevăzută»<sup>102</sup>.

Ideea transcensului închinării de la icoană la prototip va fi preluată și dezvoltată de către apologeții iconoduli încă de timpuriu. Începând cu sfârșitul sec. VI, în contextul polemicii bizantine antiiudaice sau antiislamice, primii apărători ai cultului icoanelor vor sublinia faptul că închinarea nu se aduce materiei din care acestea sunt făcute, ci că ea se adresează prototipurilor sfinte înfățișate. Și putem cita aici contribuțiile Sf. Simeon Stâlpnicul cel Tânăr († 596)<sup>103</sup>, presbiterului Ieronim de Ierusalim (sec. VI-VII)<sup>104</sup>, Vrt'anes Kertogh (Cărturarul, sec. VI-VII)<sup>105</sup>, Ioan al Tesalonicului († 650)<sup>106</sup>, Ștefan de Bostra (sec. VII)<sup>107</sup> și nu în ultimul rând ale lui Leonțiu de Neapole

<sup>101</sup> Macarie al Magneziei, *The Apocriticus of Macarius Magnes*, în col. «Translations of Christian Literature, series I: greek texts», Society of promoting Christian Knowledge, Londra, The Macmillan Company, New York, 1919, cartea a IV-a, cap. XXI, p. 146.

<sup>102</sup> Apud N. Baynes, *Byzantine Studies and Other Essays*, Londra, 1955, pp. 130-131.

<sup>103</sup> Sf. Simeon Stâlpnicul cel Tânăr, *Despre sfintele icoane*, în PG LXXXVI, II, 3220AB.

<sup>104</sup> Fragmentul, provenit probabil dintr-o apologie antiiudaică, este citat de Sf. Ioan Damaschin, *Tratatele...*, III, trad. cit., p. 208.

<sup>105</sup> Vezi arhim. Zareh Baronian, *O importantă mențiune despre cultul sfintelor icoane*, în StTeol., XXIII, 1971, nr. 9-10, p. 675.

<sup>106</sup> *Mansi XIII*, 164C-165D, trad. cit., pp. 264-265.

<sup>107</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Tratatele...*, III, trad. cit., pp. 169-170, nota 306.

(† 650). Dar cea mai amplă și importantă valorificare în contextul iconologiei sec. VIII-IX a aserțiunii vasiliene o regăsim desigur la Sf. Teodor Studitul și Nichifor Mărturisitorul. Ne vom opri puțin asupra argumentației celui dintâi. Sf. Teodor subliniază că sfințenia și cinstirea icoanei derivă din relația ei cu prototipul, mai exact din omonimie și asemănare.

«Prin urmare, amândouă au o unică închinare întreagă în baza asemănării»<sup>108</sup>. Dar, accentuează el, «icoana făcută de mână e asemenea [cu prototipul] numai în ce privește asemănarea lui ipostatică; deci va avea în comun cu el închinarea numai sub acest aspect»<sup>109</sup>.

Icoana este inferioară în slavă față de prototip dacă se are în vedere diferența substanței lor, căci materia icoanei nu e venerată, ci cel reprezentat în ea<sup>110</sup>. Cinstirea icoanei Mântuitorului Hristos este cinstire a Mântuitorului Hristos Însuși, dar **relațională** (omonimică):

«Dacă e vorba de Hristos Însuși, închinarea e latreutică, căci atunci când mă închin Lui, mă închin în același timp și Tatălui și Sfântului Duh, ..., Cât privește icoana, e aceeași închinare, ..., dar relativă, deci omonimică. Închinându-ne ei, nu ne-am împreună-închinat, ci ne-am închinat lui Hristos Care nu e diferit după persoană, ci e diferit după natură, ..., Este totuși aceeași, fiind cugetată și numită în mod diferit după cum se adresează Treimii și privește firea [dumnezeiască] sau relativă și privește ipostasul»<sup>111</sup>.

Așadar cinstirea icoanei se adresează ipostasului înfățișat de ea, implică o relație de la persoană la persoană. Sf. Teodor dezvoltă o idee introdusă încă de Sinodul VII Ecumenic, care în horos-ul său a modificat discret aserțiunea vasiliană: «cel ce se închină la icoană se închină la ipostasul celui zugrăvit în ea»<sup>112</sup>.

**5. Echivalența icoană-cuvânt.** Un ultim punct fundamental al iconologiei patristice ale cărui baze au fost puse de către Sf. Vasile cel Mare este echivalența dintre imagine și cuvânt, dintre icoană și Evanghelie. În *Omilia a XIX-a la cei 40 de mucenici* el enunță acest principiu: «ceea ce povestirea prezintă prin auz, aceea pictura fără glas înfățișează prin imitare»<sup>113</sup>. Icoana, conform Sf. Nichifor Mărturisitorul, propovăduiește prin

<sup>108</sup> Sf. Teodor Studitul, *Antirrheticile...*, III, trad. cit., pp. 161-162.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 153. Ideea apare și în *ibidem*, p. 154.

<sup>111</sup> Idem, *Epistola II, LXXXV, ucenicului Atanasie*, în PG XCIX, 1328D-1329B.

<sup>112</sup> *Definiția dogmatică...*, trad. cit., p. 194.

<sup>113</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XIX-a, la cei patruzeci de mucenici*, trad. cit. (vezi *supra* n. 24), p. 535. Fragmentul este inclus în florilegiul iconofil din *Parisinus graecus 1115*

limbajul culorilor ceea ce este transmis prin Sfintele Evanghelii sau prin predica orală<sup>114</sup>. Ideea apare și în *Horos-ul Sinodului VII Ecumenic*:

«figurarea zugrăvirii în icoană este în acord cu relatarea propovăduirii Evangheliei, ..., ca unele ce se arată una pe cealaltă, ele (cuvântul și icoana) au în mod evident aceeași valabilitate»<sup>115</sup>.

Funcția pedagogică a icoanelor a fost subliniată clar încă de la finele sec. VI de către papa Grigorie cel Mare, care a lansat celebra expresie «icoanele-biblia neștiutorilor de carte»<sup>116</sup>. În *Epistola către Toma de Claudiopolis*, Patriarhul Gherman al Constantinopolului afirmă și el valoarea catehetică a acestora:

«Într-o icoană, spune el, sunt înfățișate faptele săvârșite de cineva ca într-o scurtă narațiune și modelul său poate fi imitat de noi cei care-l privim»<sup>117</sup>.

Dar echivalența imagine-cuvânt merge și mai departe: icoana și Evanghelia posedă o importantă funcție sfințitoare. O subliniază Sf. Ioan Damaschin:

«auzim cuvintele Lui din cărți, ne sfințim auzul, iar prin el sufletul; ne închinăm, cinstind sfintele cărți, prin care auzim cuvintele Lui. Tot astfel și prin pictura icoanelor contemplăm icoana figurii Lui trupești și ne sfințim»<sup>118</sup>, iar *Sinodiconul Ortodoxiei* reia această idee: «Celor ce-și sfințesc buzele prin cuvântul Evangheliei și apoi prin același cuvânt sfințesc și pe cei ce-l ascultă și vestesc că prin cinstitele icoane se sfințesc în mod asemănător și ochii celor ce le văd, iar mintea se înalță și ea prin ele spre cunoașterea lui Dumnezeu, ..., veșnică fie memoria»<sup>119</sup>.

Sf. Vasile cel Mare afirmă chiar superioritatea limbajului plastic (al icoanei) față de cel verbal (al cuvântului), în *Omilia a XVII-a la Mucenicul*

(cf. Alexakis, *Codex...*, pp. 315, 143-145), apare în *Epistola papei Adrian I către împărați (Mansi XII, 1069B, trad. cit., p. 62)*, în combaterea actelor de la Hieria (*Mansi XIII, 289E, trad. cit., p. 368*), în retractarea lui Teodosie de Amorium (*Mansi XII, 1014C, trad. cit., p. 16*), la Sf. Teodor Studitul (*Antirrheticile...*, I, trad. cit., p. 84) și la Sf. Ioan Damaschin (*Tratatele...*, I, trad. cit., pp. 71-73).

<sup>114</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Antirrheticile...*, I, III, trad. cit., pp. 94, 190.

<sup>115</sup> *Definiția dogmatică...*, trad. cit., p. 193.

<sup>116</sup> Sf. Grigorie cel Mare, *Cartea a XI-a, Epistola a XIII-a, către Serenus de Marsilia*, în *PL LXXVII*, 1128B.

<sup>117</sup> *Mansi XIII, 120B, trad. cit., 234-235.*

<sup>118</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Tratatele...*, III, trad. cit., p. 135.

<sup>119</sup> *Sinodiconul Ortodoxiei*, prezentare și trad. rom. adnotată de Diac. Ioan Ică jr., în *MitrArd.*, XXX, 1985, nr. 7-8, p. 444.

*Varlaam*, citată atât de către Sinodul VII Ecumenic (ședința a IV-a), cât și de Sfinții Ioan Damaschin și Teodor Studitul. Expriamarea este specifică unei compoziții panegirice:

«Să dăm locul unor limbi mai mărețe să-l cânte pe mucenic! Să chemăm să-l laude trâmbițele mai puternice ale învățătorilor! Înălțați-mi acum, o pictori vestiți ai marilor isprăvi ale luptătorilor și împodobiți cu culorile artei voastre pe cel încununat, descris atât de întunecat de mine! Să plec învins de icoana pe care o veți face faptelor vitejești ale mucenicului!, ..., Să văd zugrăvită de voi mai bine lupta mâinii cu focul! Să văd zugrăvit pe icoana voastră mai strălucitor pe luptător!»<sup>120</sup>

Mai târziu patriarhul Nichifor a reluat ideea vasiliană și bazându-se pe ideea de sorginte aristotelică a preeminenței văzului între cele cinci simțuri<sup>121</sup>, a susținut superioritatea icoanei față de cuvântul scris. Icoana oferă o cunoaștere mai rapidă, mai clară și mai durabilă a adevărilor mântuitoare. De aceea propovăduirea prin cuvânt trebuie asociată cu cea prin culori<sup>122</sup>.

### Concluzii

Există după cum am putut observa în prezentul studiu, o continuitate organică între precizarea conceptului de icoană în gândirea patristică a sec. IV, în decursul marilor dispute trinitare și articularea sa în doctrina iconodulă dezvoltată în sec. VIII-IX, în timpul crizei iconoclaste. Numeroasele mărturii patristice invocate de Sinodul VII Ecumenic și de apărătorii icoanelor nu aveau doar rolul de a legitima formal o practică a Bisericii contestată de iconoclaști, ci ofereau și subtile argumente dogmatice necesare cristalizării unei teologii a icoanei.

Sf. Vasile cel Mare reprezintă fără îndoială unul dintre cei mai mari Părinți ai Bisericii nu doar din sec. IV, ci din toate timpurile. Martor direct sau indirect al tradiției iconodule, el a pus la dispoziție apologeților iconoduli de mai târziu o serie de idei doctrinare fundamentale. În primul rând, Sfântul Vasile definește în mod clar conceptul de icoană, căruia îi rezervă

<sup>120</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XVII-a, la mucenicul Varlaam*, trad. cit. (vezi *supra*, n. 24), p. 523. Fragmentul apare citat în florilegiul iconodul din *Parisinus graecus 1115* (cf. Alexakis, *Codex...*, pp. 315, 142-143), în florilegiul Sf. Nichita de Medikion (cf. idem, *Florilegium...*, p. 183), la Sf. Ioan Damaschin (*Tratatele...*, I, trad. cit., pp. 67-68), la Sf. Teodor Studitul (*Antirrheticele...*, II, trad. cit., p. 100) și în actele Sinodului VII (*Mansi XIII*, 80BD, trad. cit., pp. 207-208).

<sup>121</sup> Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Apologia Mare, PG C*, 748D-749B; Idem, *Antirrheticele...*, III, trad. cit., pp. 187, 188-189.

<sup>122</sup> *Ibidem*, trad. cit., pp. 188-189. Autorul citează aici chiar un fragment din Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XIX-a...*, trad. cit., p. 535.

trei accepțiuni: a) Icoana naturală articulată în context trinitar, spre a preciza relația dintre Tatăl și Fiul; b) icoana antropologică – omul, în calitate de *imago Dei* – noțiune dezvoltată cu precădere în scrierile sale cu caracter ascetic; c) icoana făcută de mână, ilustrată prin exemplul portretului imperial, analogie pe care Sfântul Vasile o utilizează în polemica antiariană. Dezvoltând în numeroase locuri ale operei sale această din urmă accepțiune a icoanei, marele Părinte capadocian precizează conținutul relației chip-prototip (asemănarea formală și omonimia), postulând totodată transcensul închinării de la icoană la persoana înfățișată de ea, printr-o aserțiune devenită *locus classicus* în scrierile antiiconoclaste din sec.VIII-IX: «cinstea dată chipului trece asupra prototipului». El subliniază de asemenea echivalența icoană-cuvânt, precum și importanța Tradiției nescrise a Bisericii, în care Părinții iconoduli vor situa mai târziu originea cultului icoanelor.

Așadar toate punctele fundamentale ale doctrinei icoanei se găsesc deja *in nuce* la Sf. Vasile cel Mare, încât considerăm că nu ar fi o exagerare ca el să fie numit «Părintele iconologiei patristice».

#### PREMISSES D'ICONOLOGIE PATRISTIQUE DANS L'ŒUVRE DE SAINT BASILE LE GRAND

Saint Basile le Grand représente sans doute un des plus grands Pères de l'Eglise non seulement du IV<sup>e</sup> siècle, mais de tous les temps. Témoin direct ou indirect de la tradition iconodoule, il a fourni aux futurs apologetes iconodoules toute une série d'idées doctrinaires fondamentales. En premier lieu, Saint Basile définit clairement le concept d'icône, auquel il réserve trois acceptions: l'icône naturelle articulée en contexte trinitaire, afin de préciser la relation entre le Père et le Fils; l'icône anthropologique – l'homme, en tant qu'*imago Dei* – notion développée notamment dans ses écrits à caractère ascétique; l'icône réalisée par la main de l'homme, illustrée par le portrait imperial, analogie que Saint Basile utilise dans la polémique antiarienne. Développant à maints endroits de son oeuvre cette dernière acception de l'icône, le grand Père cappadocien précise le contenu de la relation image-prototype (ressemblance formelle et homonymie), postulant en même temps le transfert de la vénération de l'icône vers la personne qu'elle représente, par une assertion devenue *locus classicus* dans les écrits anti-iconoclastes des VIII<sup>e</sup> - IX<sup>e</sup> siècles: «la vénération accordée à l'icône remonte au prototype». Il souligne également l'équivalence icône-parole, de même que l'importance de la Tradition non-écrite de l'Eglise, où les Pères iconodoules placeront plus tard l'origine du culte des icônes.

On voit donc que tous les points fondamentaux de la doctrine de l'icône se retrouvent déjà *in nuce* chez Saint Basile le Grand, de sorte que ce n'est pas exagérer que de l'appeler «le Père de l'iconologie patristique».

*Bogdan Constantin NECULAU*

## SFÂNTUL VASILE CEL MARE SAU DESPRE ACTUALITATEA UNEI PEDAGOGII SOCIALE DIN PERIOADA PRIMARĂ A CREȘTINISMULUI

Motto:

*«Cel ce va face și va învăța mai mare  
se va chema în Împărăția cerurilor» (Ioan 15, 10)*

Prin educație, în general vorbind, omenirea durează și dăinuie. Umanitatea se proiectează spre veșnicie și/sau mai ales datorită educației - o știință ale cărei teorii nu le poți aplica fără a cunoaște în detaliu istoria ei, pentru că orice abordare modernă pornește de la un fundament. De aceea realizăm, în acest studiu, un recurs la istoria primelor veacuri creștine, pentru necesare (re)considerări, (re)descoperiri posibil aplicabile în domeniul educației moderne.

Demersul nostru analitico-interpretativ pune în evidență o serie de idei pedagogice fundamentale identificate în opera Sfântului Vasile cel Mare. Printre acestea - educația, ca forță de transmitere a unor noi cunoașteri; necesitatea învățământului adaptat unui proiect de «om nou», construit din convingeri, aspirație spre desăvârșire (forța credinței!) sau îndemnul de a transpune teoria în atitudini și comportamente, în viața personală.

Sfântul Vasile cel Mare a trăit, după cum bine se știe, în secolul al IV-lea, o perioadă pe care o considerăm una de pionierat din punct de vedere pedagogic, acum putându-se vorbi de primii autori, primii Părinți ai Bisericii - pedagogi conștienți de importanța educației care, prin ideile lor, expuse în scris sau pe cale orală, fac să se contureze primele strategii educative coerente și pertinente, toate având un puternic suflu al valorilor creștine. Sfântul Vasile, desigur, face parte din pleiada pedagogilor creștini.

În acest sens, noutatea, contribuția adusă de pedagogia din perioada primară a creștinismului la dezvoltarea sistemului educației, poate fi evaluată luând în discuție cel puțin trei paliere care alcătuiesc, împreună, «*noua paradigmă educativă*» propusă de primii educatori creștini. Iată-le:

a) întemeierea actului educativ pe valorile religioase (creștine), acestea oferind o nouă legitimitate, un nou suport, coerent și unitar, demersului educativ, o educație prin și pentru valorile creștine;



b) întemeierea pe forța credinței, ca suport psihologic, ca mecanism de construire și de întărire a convingerilor transmise;

c) utilizarea exemplului personal ca stimul întăritor, ca model formativ, de către Sfinții Părinți<sup>1</sup>. Primii pedagogi creștini au impresionat tocmai prin această «strategie» a lor: și-au oferit viața personală, existența proprie, ca model, ca ghid de conduită, ca stimul în procesul de schimbare în care s-au angajat adepții (o relație osmotică între concept și aplicare, încredințarea că numai exemplul magistrului poate întări angajamentul ucenicului). Dacă examinăm viața exemplară a unor pedagogi creștini, vom constata că faptele, conduita lor exemplară, au putut deveni modele formative autentice.

În promovarea/aplicarea componentelor noii paradigme, Sfântul Vasile a excelat. Majoritatea acestor idei se regăsesc, sub o formă aproape identică sau ușor reformulate și regândite, în sistemele de învățământ de astăzi. De aici, insistența noastră pentru actualitatea «pedagogiei» Sf. Vasile cel Mare. Este impresionant cât de actuale sunt unele concepții, aparent moderne. Nu e însă o descoperire, ci o redescoperire a lor. Cu o singură condiție: să ne aplecăm asupra istoriei. Desigur, nu vom putea identifica idei și strategii valabile pentru toate temele mari ale învățământului și școlii de astăzi, dar vom face evidențieri acolo unde există corespondențe.

Până în perioada creștinismului primar, educația era exclusiv alocată aristocrației, îndeosebi aristocrației intelectuale, filosofilor, marilor conducători. Aceștia erau cei care formulau teorii, principii, strategii. În perioada primară a creștinismului, Părinții Bisericii descoperă că sunt chemați să îndrume, să dialogheze, să ofere acele modele de care aminteam. Dar să luăm exemplul Sfântului Vasile. El preia o parte din conceptele pedagogice ale epocii precreștine, pe care le convertește într-o strategie creștină, construind o pedagogie nouă, în care valori precum toleranța, echitatea, moralitatea sunt plasate pe primul plan. Sfântul Vasile nu a interzis ci, mai mult, chiar a recomandat filosofia păgână, considerând perfect valabile unele idei ale Antichității. Și de ce nu, din moment ce, și în acele timpuri, erau apreciate și promovate, prin educație, valori precum respectul față de cei vârstnici, înțelepciunea, dreptatea, curajul, moralitatea, toate ducând la formarea unei personalități cât mai aproape de cerințele epocii. Dar asupra acestui aspect vom reveni. Putem însă menționa acum că ideile pedagogice ale Sfântului Vasile nu pot fi analizate decât în paralel cu încă trei domenii. Așadar, studiul nostru va presupune o abordare comparativ-asociativă, în unele cazuri, pe patru paliere: pedagogie, teologie, istorie, chiar și filosofie, încercând să păstrăm, în măsura posibilităților, proporții rezonabile.

---

<sup>1</sup> B. Neculau, 2008, Buletinul D.P.P.D., Univ. Al. I. Cuza Iași, nr. 10.

Cert este faptul că Părinții Bisericii, care au realizat acest pionierat pedagogic de care aminteam, au beneficiat, în cele mai multe cazuri, și de un mediu cultural favorabil și de atitudinea împăraților bizantini care, de cele mai multe ori, au promovat o politică culturală propice organizării și dezvoltării educației și învățământului organizat. Pentru că Bizanțul era nu numai capitala Ortodoxiei, ci și capitala lumii civilizate. De la Constantin cel Mare (306-337), fondatorul Imperiului Bizantin și până la Iustinian I cel Mare (527-565), cultura, arta și civilizația au înflorit în Bizanț. Și, cum educația este un element absolut obligatoriu într-o societate civilizată, aceasta a urmat același curs.

Dar să analizăm în cele ce urmează, cu reconsiderări din perspectiva educației moderne, *ideile pedagogice ale Sfântului Vasile cel Mare*.

O «mișcare» serioasă în favoarea educației copiilor a pornit în Biserica Orientală în secolul al IV-lea, printre susținătorii acesteia un loc important deținându-l și marea personalitate social-teologică a acestei epoci, Sf. Vasile cel Mare, consecvent îndemnului evanghelic al Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan, pe care îl propunem drept motto.

Sfântul Vasile a scris foarte mult. A fost o personalitate complexă, slujindu-și semenii și pe Dumnezeu, atât prin faptă, cât și prin cuvânt și scriere<sup>2</sup>. Lucrările sale, de o importanță covârșitoare pentru înțelegerea credinței (și pentru transmiterea ei), dar și pentru pionieratul pedagogic al perioadei sunt, în cea mai mare parte, normative pentru Ortodoxie.

Interesează pentru studiul nostru lucrările *ascetice, pedagogice și epistolare* (le vom menționa mai jos pe cele de referință), deoarece aici identificăm concepția sa despre educație și desăvârșirea omului. De ce se face această legătură între educație și desăvârșire? Pentru că desăvârșirea este, de fapt, în concepția marelui Părinte al Bisericii, scopul ultim și cel mai de seamă al educației. De altfel, este bine știut că fără educație nu se poate ajunge la desăvârșirea cerută de Dumnezeu și la înțelepciune.

«Înțelepciunea trebuie să fie în fruntea tuturor faptelor; pentru că fără înțelepciune orice, chiar și ceea ce pare bun, se schimbă în răutate, când se face la timp nepotrivit și fără măsură. Dar când cuvântul și înțelepciunea fixează timpul și măsura pentru lucrurile bune, câștigul din folosirea lor este minunat și pentru cei care dau și pentru cei care primesc»<sup>3</sup>.

Autorul se referea, desigur, la necesitatea dobândirii și dovedirii înțelepciunii atât din partea elevilor, cât și din partea dascălilor.

<sup>2</sup> A se vedea și lucrarea coordonată de Iustin Moisesescu, *Sfântul Vasile cel Mare: Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980.

<sup>3</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989, p. 498

*Cuvântările* ne interesează în aceeași măsură. Trebuie precizat faptul că, de-a lungul activității sale pastorale, Sfântul Vasile a ținut numeroase discursuri, atingând tematici din diferite domenii. Amintim, cu importanță pentru tema noastră, în special de cuvântările morale. În fiecare dintre acestea, retorul-teolog identifică un grup țintă căruia i se adresează. Spre exemplu, în cuvântările *Contra bogaților* și *Contra beției* el prezintă răul pe care îl pot produce aceste două patimi pentru om, pentru familia sa, pentru societate. Imaginea individului, personalitatea sa, dar și a celor din jurul său, au de suferit. Se dau sfaturi pentru a putea fi depășite aceste patimi, prezentându-se totodată avantajele acestei reușite. În *Contra bogaților*, Sfântul Vasile arată că a fi bogat poate să nu fie păcat, dacă bogăția este folosită în mod corespunzător. În acest sens, se dă exemplul pe sine însuși (se știe că și-a împărțit averea săracilor, în diferite momente ale vieții sale). Ceea ce interesează, citind și recitind aceste scrieri, este verva retorică, pasiunea ideii, riguros urmărite.

«Ești bogat? Nu te împrumuta! Ești sărac? Nu te împrumuta! Dacă ești bogat, n-ai nevoie să te împrumuți, iar dacă n-ai nimic, nu vei avea cu ce să-ti plătești împrumutul»<sup>4</sup>.

În *Despre invidie* arată efectele pe care le poate produce aceasta – izolare, egoism, ură, autoexcludere, atenția individului neputându-se concentra asupra aspectelor pozitive ale vieții și ale inter-relaționării.

«Nu-l invidiați pe cel bogat pentru averea sa, pe cel puternic pentru demnitatea sa și pe cel înțelept pentru știința sa, căci toate acestea sunt mijloace ale virtuții doar pentru cei care le întrebuințează bine, fiindcă fericirea nu stă în ele însele»<sup>5</sup>.

Autorul se arată stăpân pe abilitățile sintactice predicatoriale și ni-l putem ușor imagina având un glas sfătos, blând, înțelegător, conștient de efectele psihologice ale celor enunțate.

Mesajul educativ al acestor texte este evident.

Dintru început, se cuvine să evidențiem abilitățile psihologice ale Sfântului Vasile. Nu începe discursul pedagogic fără a menționa cauzele, rațiunea acestuia:

«Dragii mei copii, multe sunt cauzele care mă îndeamnă a vă da sfaturi cu privire la lucrurile pe care le socotesc a fi cele mai bune și din care sunt

---

<sup>4</sup> *Omilia a II-a la o parte din Psalmul XIV*, III, 1986.

<sup>5</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989, p. 540

încredințat că primindu-le, vă vor fi de mare folos. Căci vârsta la care sunt, încercările multe prin care am trecut, cât și faptul că am întâlnit în viață din destul și bune și rele, lucruri ce sunt un îndreptar întru toate, m-au făcut să fiu un cunoscător al celor omenești și să pot să arăt celor care acum intră în viață, drumul cel mai lipsit de primejdii»<sup>6</sup>.

Elocința ierarhului capadocian se adresează sensibilității umane, atât pe linie morală, cât și pe linia credinței. Ceea ce vizează el, ca pedagog, este latura socio-comportamentală a celor supuși procesului educativ, copiii, valorificând experiența proprie, dobândită în timp, dublată de harul primit de la Dumnezeu. Toate acestea dau greutate, validitate sfaturilor Sfântului Vasile și justifică abordarea, care nu poate merge decât pe linia competenței.

Vom pune în lumină, în continuare, câteva dintre ideile susținute de marele Părinte al Bisericii Răsăritene, pe care le regăsim în *Regulile pe larg - Regulile mari* și *Regulile mici*, în răspunsul la «interogația a XV-a», apoi în *Etica* sa și, în special, în vestita omilie *Cuvânt către tineri*<sup>7</sup>, pe care o vom analiza în detaliu. Desigur, de fiecare dată, vom face și amintirile referiri, reconsiderări privitoare la pedagogia modernă.

### 1. Rolul și finalitățile educației la Sfântul Vasile cel Mare

Situat pe poziția *idealului de viață*, deci și a idealului educațional, Sf. Vasile cel Mare consideră că **scopul educației reprezintă pregătirea omului pentru dobândirea vieții veșnice**<sup>8</sup>, neținând seama de lucrurile trecătoare ale vieții pământești:

«trebuie să iubim și să tindem din toate puterile spre aceea ce ne poate duce către viața viitoare, și să disprețuim tot ce nu are raport la ea»<sup>9</sup>.

Idealul pe care trebuie să-l aibă părinții, principalii educatori, cu privire la copii, este de «a-i educa pentru Ceruri și a-i conduce către Hristos»<sup>10</sup>. El afirmă că toate bunurile vieții terestre stau în al doilea plan, după cele cerești, cum stă «visul și umbra înapoia adevărului»<sup>11</sup>. Identificăm aici o altă finalitate educativă propusă de Sfântul Vasile, în afară de **desă-**

<sup>6</sup> Din istoria gândirii pedagogice universale, 1959, p. 52; Sfântul Vasile cel Mare, 1979, p. 4.

<sup>7</sup> A se vedea ediția apărută la Paris în 1935, disponibilă la noi, cea din 1938, sau cea a lui D. Fecioru din 1979.

<sup>8</sup> A se vedea și studiul lui Jean Gribomont, *Conceptia Sfântului Vasile cel Mare despre idealul creștin și asceza evanghelică*, în MitrOlt., 1979, nr. 1-3.

<sup>9</sup> I. G. Coman, 1956.

<sup>10</sup> Sfântul Vasile cel Mare, apud. *Din istoria gândirii pedagogice...*, 1959, p. 52.

<sup>11</sup> *Din istoria gândirii pedagogice universale*, p. 51.

**vârșire** (obligația primordială a copilului și a părinților este de a-și educa sufletul pentru ca, prin desăvârșire, să îi poată mulțumi lui Dumnezeu) - **câștigarea veșniciei**. O recomandă ca fiind esențială propunând, desigur, și modalități de atingere - credința și educația<sup>12</sup>. Ideea pregătirii pentru viața cealaltă, idee pe care ne-o însuflă Sfântul Vasile ca finalitate educativă, transpare din mai toată opera sa. Ilustrăm cu un singur exemplu:

«Creștinul trebuie să se socotească vrednic chemării cerești și să se poarte în chip vrednic de Evanghelia lui Hristos. Nu trebuie să defăimeze, nici să batjocorească, nici să nu se certe, să nu se răzbune singur, să nu răsplătească răul cu rău, nici să nu se mânie. Trebuie să fie îndelung - răbdător și să mustre la timp potrivit pe cel ce se răzbună, nu însă din patima răzbunării, ci din dorința îndreptării fratelui, după porunca Domnului»<sup>13</sup>.

Să amintim că tema desăvârșirii individului și a personalității umane introduce și astăzi orice manual de pedagogie.

Apoi este vizată **promovarea virtuții**, aflată în strânsă legătură cu înțelepciunea. Diminuarea acesteia din urmă ar cauza pierderea virtuților și apariția patimilor. La Sfântul Vasile cel Mare, patimile sunt comparate cu valurile mării deasupra căroră, dacă vei sta, vei învinge ispitele, iar dacă nu le stăpânești, riști să te pierzi în adâncul păcatului. În concepția Sfântului Vasile, înțelepciunea trebuie să fie în fruntea tuturor faptelor, deoarece chiar și un lucru bun, dacă este făcut într-un moment inoportun și fără cumpătare, poate duce la ceva rău.

De fapt, dobândirea înțelepciunii reprezintă preocuparea primordială pentru toți Sfinții Părinți, mijlocul principal pentru obținerea acestei finalități educative fiind imprimarea în sufletul copilului a fricii de Dumnezeu.

Iată și alte scopuri ale educației<sup>14</sup>, așa cum erau văzute atunci: îmbogățirea spiritului, cultivarea sufletului uman în vederea formării omului moral<sup>15</sup>, însuflarea dragostei pentru Dumnezeu și pentru aproape, educarea voinței<sup>16</sup>, promovarea păcii și înțelegerii, formarea și dezvoltarea personalității umane<sup>17</sup>, dezvoltarea laturii socio-comportamentale a caracterului, călăuzirea tânărului către Dumnezeu<sup>18</sup>, responsabilitatea individului.

În tratatele de pedagogie, rolul educației este, printre altele,

<sup>12</sup> I. G. Coman, 1956.

<sup>13</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989, *Asceticele*, în Părinți și Scriitori Bisericești (PSB).

<sup>14</sup> O educație în care componenta creștină este primordială.

<sup>15</sup> Vezi și D. Călugăr 1974; T. Bodogae, 1975.

<sup>16</sup> Ne vom referi mai târziu la acest aspect.

<sup>17</sup> Educația are un rol important și unanim, de altfel, recunoscut în toate epocile, în procesul de enculturare a ființei umane, conturându-i primele valori și formându-i personalitatea.

<sup>18</sup> Tot în vederea câștigării veșniciei.

«acela de a încerca să modifice anumite elemente din comportamentul individului, în sensul dorit de societate» și constă în «acțiuni ale părinților, profesorilor, formatorilor, pedagogilor, menite să îmbunătățească în mod conștient, ... capacitățile, cunoștințele, atitudinile, orientările valorice, dorința de a munci, cu alte cuvinte maturizarea copiilor și tinerilor, în scopul participării competente a acestora la viața socială»<sup>19</sup>.

Aceste comandamente ale educației de astăzi le găsim formulate, desigur în alți termeni, și la Sf. Vasile cel Mare. Rolurile educației, identificate atunci, ar putea fi sintetizate, măcar unele dintre ele, în așa numita funcție de dezvoltare a potențialului bio-psihic al omului<sup>20</sup>, dezvoltare care nu se poate realiza decât pe baza unui puternic fundament cultural și educațional. Nu trebuie să uităm că avem o uriașă cultură moștenită, pe care avem obligația de a o transmite mai departe.

Educația nu are ca prim obiectiv conservarea socială, ci caută creșterea integrală a persoanei, respectând vocația fiecăruia pentru a o face să devină liberă și responsabilă. Orice educație adevărată se fondează pe propunerea unor valori și se sprijină pe educatorii capabili a da mărturie despre aceste valori și a stimula și favoriza răspunsul creator și liber al subiecților. Astfel înțeleasă, educația are o funcție socială, nu în sensul unei simple integrări pasive, ci într-un sens critic și transformator. Toate acestea au consecințe importante în cateheză, intervenția educativă vizând maturizarea credinței, o latură a idealului educativ din perioada creștinismului primar. Și să nu uităm un alt rol important al educației din toate timpurile: adaptarea activă a omului la mediul social. Dacă educația este o instanță de socializare, această latură o găsim și în opera Sfântului Vasile, de unde și titlul studiului nostru. Mai mult, lipsa educației avea să atragă după sine de-zastrul social<sup>21</sup>. Și în psihologia modernă lipsa educației duce la dezorganizarea personalității și a structurii sale armonioase, putând produce dezordine socială<sup>22</sup>.

După cum se observă, la Sfântul Vasile cel Mare avem de-a face cu finalități care demonstrează preocuparea pentru latura religios-moral-comportamentală a educației. Asupra laturilor educației, promovate în epocă, vom reveni ulterior.

Finalitățile educației morale de astăzi conduc către aproximativ aceleași aspecte care erau urmărite și în perioada creștinismului primar, dar

<sup>19</sup> H. Schaub, K. Zenke, 2001, p. 84.

<sup>20</sup> M. Ionescu, 2001, p. 14.

<sup>21</sup> Aveau de suferit nu numai anumiți oameni, ci întreaga societate și chiar Divinitatea

<sup>22</sup> A se vedea studiul lui Septimiu Chelcea, *Cultură, civilizație, umanizare, Comportament și civilizație*, coordonator și editor Adrian Neculau, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

și în Antichitate. Se pune accent acum pe formarea deprinderilor și obișnuințelor morale, a voinței morale, a caracterului, etc.<sup>23</sup>.

Cât despre idealul educațional modern, acesta exprimă

«cerințele și aspirațiile unei societăți într-o anumită etapă istorică sub forma unui model dezirabil de personalitate umană, fiind în fapt, una dintre legăturile principale prin intermediul căreia se realizează interdependența dintre acțiunea educativă și sistemul socio-economic în general»<sup>24</sup>.

Idealul trebuie redefinit, ori de câte ori situația o cere. Toate țările europene care au realizat reforme educative au redefinit idealul educațional. Vom da doar exemplul Franței, care face acest lucru prin Legea din 1989 prin care, alături de această redefinire de care vorbeam se apleacă și asupra misiunilor educației, redescoperind conținuturile «uitate». Așa cum afirmam și cu altă ocazie, istoria ne oferă lucruri nebănuite. Trebuie doar să o cercetăm.

Asemănările dintre epoca modernă și cea a creștinismului primar sunt evidente. Se dorea și atunci, ca și acum de altfel, un model de creștin adevărat, care să poată trăi și să se poată dezvolta în anumite contexte sociale. Însă, indiferent de epocă, idealul are doar valoare orientativă pentru formarea individului, atingerea lui fiind condiționată de alte multiple aspecte, cum ar fi cele motivaționale sau cele legate de particularitățile culturale, de mediu sau psiho-pedagogice.

Cert este faptul că între idealurile educative promovate de diferite epoci există o continuitate, o permanență. Toate tipurile de ideal tind spre desăvârșire, spre absolut. Caracteristicile idealului din epoca trecută se împletesc cu cele ale epocii actuale și se vor împleti cu cele ale epocilor viitoare, tinzând mereu către devenirea umană<sup>25</sup>.

G. G. Antonescu<sup>26</sup>, spre exemplu, evidențiază faptul că idealul educațional spre care a tins omenirea a fost diferit de la o epocă la alta: unii au crezut că adevăratul ideal este cel moral, alții l-au găsit în domeniul religios sau intelectual, alții stabilesc un ideal utilitarist<sup>27</sup>, etc. Aceste idealuri parțiale se pot uni într-unul integral, ceea ce denotă că nu există opoziție între ele.

Aruncând cu mare atenție o privire cronologică asupra idealurilor educației din marile epoci ale istoriei omenirii, se poate observa un progres al idealului pedagogic de la o epocă la alta. Acesta a fost raportat întot-

---

<sup>23</sup> C. Cucoș, 2002.

<sup>24</sup> M. Ionescu, V. Chiș, 2001, p. 24.

<sup>25</sup> Gh. Alexandru, 2000.

<sup>26</sup> G.G. Antonescu, 1943, pp. 85-95.

<sup>27</sup> Școala trebuie să ne pregătească pentru viața practică.

deauna la om și la nevoile sociale. Însă, conceptul de om a fost diferit de la o epocă la alta. Cu toate acestea, s-au păstrat anumite trăsături caracteristice ale ființei umane. De aceea, funcția formativă a educației s-a păstrat întotdeauna, valori precum respect, înțelegere, iubire, realizarea comuniunii omului cu Dumnezeu fiind finalități eterne, la fel de valabile atunci, ca și acum<sup>28</sup>. Și din acest punct de vedere, actualitatea Sfântului Vasile cel Mare este incontestabilă.

**2. Cu privire la momentul începerii educației**, Sfântul Vasile cel Mare este de părere că debutul acesteia trebuie să aibă loc **cât mai devreme cu putință**, de la vârste mici, atunci când copilul «este ușor de format și fraged»<sup>29</sup>. Adăugăm noi, mai este nevoie aici și de iscusința, talentul și responsabilitatea pedagogului, atâta vreme cât profilul primelor învățături lasă urme adânci în personalitatea copilului<sup>30</sup>.

Nu trebuie uitat faptul că Sfântul Vasile tinde să formeze și personalitatea moral-religioasă a tinerilor<sup>31</sup>, trăirea în și pentru Hristos, să le insufle dragostea pentru Dumnezeu și pentru aproapele lor, sfătuindu-i să se deprindă cu citirea învățăturilor din Vechiul și Noul Testament. Acest obiectiv trebuie urmărit de timpuriu, prin educarea copiilor în disciplină și iubire față de Dumnezeu:

«Așadar, trebuie ca sufletul să fie îndrumat spre practicarea faptelor bune îndată, de la început, când este încă ușor de format și fraged, și fiind moale ca ceara, primește cu ușurință formele care se presează asupra lui, așa încât, atunci când va veni rațiunea, să arate ceea ce este folositor, iar obiceiul să îndrume cu ușurință spre săvârșirea binelui»<sup>32</sup>.

Întâlnim aici concepția conform căreia copiii trebuie educați încă de când sunt foarte mici, aspect reliefat și recomandat de către cele mai luminate minți din perioada creștinătății timpurii.

Psihologia modernă a dezvoltării confirmă această idee, a debutului timpuriu al școlarității, când conținuturile, atent și responsabil predate, sunt asimilate mai ușor, ceea ce se asimilează la vârsta școlarității mici reprezentând un fundament important pentru conținuturile ulterioare. Copilul este modelabil atât din punct de vedere intelectual, cât și spiritual. De aceea, calitatea conținuturilor predate, precum și a factorilor formatori, trebuie atent avute în vedere, pentru că un copil va recepționa cu aceeași ușurință valori

<sup>28</sup> B. Neculau, 2001, p. 230.

<sup>29</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989, p. 246.

<sup>30</sup> I. Zăgrean, 1957; J. Piaget, 1980.

<sup>31</sup> C. Cucuș, 2001.

<sup>32</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989, p. 246.



pozitive sau negative, dacă nu există un fundament clar și o traiectorie bine definită a învățării<sup>33</sup>.

## 2. *Factori responsabili de formare și locul formării*

Educația trebuia să înceapă în familie. Se putea vorbi atunci, ca și acum, de «o adevărată profesiune a părinților». În plus, mama «se va mântui prin nașterea și educarea copiilor» (I Timotei 2, 15). Dacă în Antichitate rolul de educator revenea cu preponderență tatălui, în creștinism femeia capătă un rol mai important în familie (și în virtutea principiului egalității promovată de Mântuitorul Hristos) având, în același timp, și un însemnat rol educativ în raport cu copiii săi. Tatăl fiind cel care se ocupa în mod special de traiul zilnic și de bunăstarea economică a familiei, mama era cea care, ocupându-se de treburile casnice, se afla cel mai mult în preajma copiilor. Influența educațională era, deci, importantă.

Astăzi, se întâmplă de multe ori ca părinții să nu se îngrijească suficient de educația copiilor lor sau să fie atât de cuprinși de o exagerată iubire părintească, încât să nu vrea să vadă și să recunoască în aceștia nimic rău. Refuză să accepte observațiile bine intenționate și competente ale celor din jur, nu iau în seamă sfaturile lor și contestă vehement adevărul celor constatate. Și abia când problemele copiilor lor devin insuportabile, îi depășesc, fac apel la educație și la specialiști. De multe ori însă, se întâmplă să fie prea târziu. În altă ordine de idei, educația începe în familie, dar se constată o preocupare din ce în ce mai mare pentru educația instituționalizată, de la cele mai mici vârste. Acest aspect trebuie însă abordat cu atenție sporită. Rolul părinților și al căminului familial este determinant pentru vârsta copilăriei și a adolescenței. El trebuie să fie prin excelență un rol educațional. Lucrarea pedagogică corectă trebuie să pună bazele adevăratelor valori. Expresiile «cum îl crești, așa îl vei avea» sau «cei șapte ani de acasă» nu sunt deloc depășite. O condiție însă este esențială. Părinții să fie educați pentru a putea educa.

În acest stadiu al studiului nostru, e necesară o referire și la școlile catehetice, ca «spațiu» al formării. De timpuriu, încă înainte de sfârșitul secolului I, învățătura creștină începe să preceadă botezul. Era nevoie de creștini instruiți, care să înțeleagă importanța tainei, care să fie «continuatori ai apostolilor veacului I»<sup>34</sup>. Școlile catehetice, care au luat ființă la începutul veacului al II-lea (100-106), în vremea Sf. Iustin Martirul și Filosoful (100-160), au crescut progresiv ca valoare și au atins apogeul în veacul al IV-lea,

<sup>33</sup> Recomandăm lucrarea semnată A. Cosmovici și L. Iacob, *Psihologie școlară*, Iași, 1998.

<sup>34</sup> C. Grigoraș, 2000, p. 160.

când aveau să creeze o adevărată «teorie a învățământului religios», temelie a educației religioase contemporane<sup>35</sup>.

Trebuie precizat doar că, spre deosebire de catehumenat, care îmbrățișa masele, având un caracter general, școlile catehetice își însușesc o metodă de activitate sistematică, o ținută științifică. Ele au în vedere pregătirea unor generații de creștini, care să răspundă atacurilor împotriva creștinismului. Pentru că, nu trebuie să uităm, ne aflăm în plină epocă a persecuțiilor. Și trebuie să mai amintim faptul că școala catehetică nu pregătea doar catehumeni în vederea primirii botezului ci era, totodată, o școală în care elevii erau deprinși cu traiul ascetic, plin de privațiuni.

Iată câteva cauze care au dus la apariția școlilor catehetice:

- Apariția ereziilor, care făceau necesară existența unor buni creștini, care să știe să apere activ și argumentat adevărurile de credință;
- Contraatacarea opozițiilor verbale și nu numai, venite cu rea voință asupra creștinilor din partea păgânilor;
- Necesitatea prezentării «adevărurilor de credință și de morală științifică, în fața filosofiei păgâne, sprijinită prin cugetători de mare prestigiu»<sup>36</sup>. Așadar, se impunea realizarea unei ținute științifice a activității de învățare (sistemizare, strategii, metode, accesibilizări), altfel spus o predare sistematică, prin respectarea principiilor fundamentale ale învățământului, așa cum vom demonstra pe parcursul acestui capitol.
- Dorința acută a părinților creștini de a-și trimite copiii la școli creștine. În lipsa acestora, erau nevoiți să accepte frecventarea de către copii a școlilor păgâne, «ai căror profesori le explicau din autorii clasici, dar în același timp nu uitau să batjocorească creștinismul, pentru a face din ei prozeliți la păgânism»<sup>37</sup>.

Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare este legată de ceea ce mulți cercetători numesc «școala părinților capadocieni». Se impune o precizare. Atunci când folosim termenul de «școala din Alexandria», «școala din Ierusalim» etc. o facem cu oarecare rezerve. Este o vocabulă ambiguă și ar fi eronat dacă ne-ar duce cu gândul la o instituție școlară, chiar universitară, cu o succesiune de profesori și elevi. Erau legate mai mult de personalitatea cuiva. Concludent în acest sens ar fi exemplul «Școlii celor trei Capadocieni». Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul și Sf. Grigorie de Nyssa

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Celsus, Lucian de Samosata, mai târziu Porfiriu, etc.; cf. D. Călugăr, 1976, p. 33.

<sup>37</sup> M. Bulacu, 1928, p. 18.

formează cununa marilor dascăli ai Capadociei. Școala lor își menține numele nu atât prin aceeași localitate fixată pentru instruire, ca în majoritatea cazurilor celorlalte școli, cât pentru unitatea ideilor<sup>38</sup> și pentru prietenia care îi caracteriza<sup>39</sup>, care s-a format în mod special la școlile înalte pe care le-au frecventat<sup>40</sup>. Amândoi studiază și preiau valori ale culturii păgâne a Atenei, pentru a ști să utilizeze corect cunoștințele creștine, pe care le vor asimila și preda mai târziu în școlile creștine.

Analizând în termeni moderni este vorba, ca formă de educație, de educația nonformală, influențele și acțiunile educative caracterizându-se prin mare varietate și flexibilitate, fiind organizate și structurate, dar desfășurându-se în afara învățământului oficial, care era în exclusivitate laic.

Autorul nostru analizează modalitatea de realizare a educației în cele mai mici detalii. De la obiective și strategii, cum vom vedea mai târziu, la formatori și spații în care se realizează formarea.

**Loc prielnic pentru realizarea educației este propusă mănăstirea**, călugării îndeplinind un rol foarte important în formarea copiilor. În lucrarea *Regulile pe larg*, Sfântul Vasile îi îndeamnă pe aceștia să primească în mănăstiri pe copiii orfani, ori pe cei trimiși de părinții lor, pentru a fi educați în spiritul creștinesc<sup>41</sup>. În mănăstirile Părintelui capadocian, ca și în cele ale Sfântului Pahomie, se primeau și copii pe care părinții sau rudele îi aduceau spre a fi educați. La majorat erau evaluați și întrebați, unii în fața episcopului, dacă vor și dacă sunt vrednici să rămână în mănăstire, dar cu avizul părinților. Astfel, pe unii îi primeau și-i călugăreau, iar pe ceilalți îi eliberau în lume, unde deveneau buni și foarte buni creștini<sup>42</sup>.

Dar să urmărim câteva dintre sfaturile date monahilor de Sfântul Vasile, sfaturi cu puternice valențe educative. Mai mult, regulile din mănăstiri aveau un impact direct asupra copiilor. Se știe că monahul, ca de altfel și omul simplu, tinde către desăvârșire<sup>43</sup>. Dincolo de legătura, gândită de autor, dintre educație și desăvârșire, «desăvârșire prin educație», Sfântul Vasile cel Mare afirmă că omul nu se poate desăvârși decât ajutat de sfatul, de observația și iubirea altora, deoarece singur nu se poate cunoaște din toate punctele de vedere și nici nu se poate îndrepta, nefiind capabil să găsească destule resurse pentru aceasta:

<sup>38</sup> D. Călugăr, 1976, p. 37

<sup>39</sup> A se vedea și studiul lui Marin Braniște, *Momente și aspecte ale prieteniei Sfinților Părinți Capadocieni*, în MitrOlt., nr.1-2, 1962.

<sup>40</sup> I. G. Coman, 1955.

<sup>41</sup> C. Grigoraș, 2000; C. Cucuș, 2001.

<sup>42</sup> Vezi și Basilius Magnus, 1998.

<sup>43</sup> Scopul educației, după cum am arătat mai sus.

«În singurătate nu-și va cunoaște nici unul ușor scăderile sale, neavând pe cineva să-l mustre (să și le scoată la arătare) și să-l îndrepte cu blândețe și bunătate»<sup>44</sup>.

De aici reiese îndemnul pe care îl dă Sfântul Vasile în favoarea traiului în comun, în speță viața de obște la monahi, pentru socializare. În obște, monahii se pot îndemna și susține, formând o adevărată familie, având un scop comun. Obștea, cu preocupările ei de viață duhovnicească, întreține o atmosferă de năzuință spre neconținută înaintare în desăvârșire, aprobă ceea ce este bun și condamnă ceea ce este rău (păcatul), fiecare aflând un sprijin pentru progresul său:

«Spre păstrarea bunurilor date nouă de la Dumnezeu e mai de folos viața obștească decât singurătatea, și spre păzirea de uneltirea dușmanului e mai sigură nedormirea celor ce veghează, când poate unuia i se întâmplă să ațipească spre acel somn de moarte»<sup>45</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare a creat mănăstirea după modelul unei familii, potrivit căruia monahii duc o viață comună de rugăciune, studiu și muncă manuală<sup>46</sup>. El a subliniat faptul ca viața solitară are multe pericole, printre care și acela de a reduce comuniunea cu Dumnezeu la apatie și contemplație pasivă. «Dacă trăiești singur, cui speli picioarele?» obișnuia să întrebe pe eremiți (călugării solitari), spunând astfel că iubirea aproapelui și smerenia, virtuți obligatorii pentru un creștin, devin imposibile pentru monahul solitar.

Se știe că lipsa contactelor interumane conduce la egoism, delăsare, deznădejde, dispărând totodată toleranța și apărând, în final, dezumanizarea. Dacă se întâmpla ca unul din călugări să păcătuiască, să cadă în delăsare, el se îndrepta mai ușor, rușinându-se de condamnarea celorlalți. De asemenea, când Sfântul Vasile vorbește de «nedormirea celor ce veghează», se referă la sfaturile și îndrumările ce pot fi date de către cei mai înaintați pe calea formării și a virtuții celui ce are nevoie de ele. Fără ajutor, acesta nu ar mai putea atinge scopul final – apropierea de desăvârșire sau desăvârșirea.

Sf. Vasile cel Mare recomanda ca în cadrul vieții de obște să nu existe prietenii parțiale, ci fiecare să fie la fel de apropiat de toți. Căci acest tip de relație poate produce preferințe, nedreptăți, dureri, dezbinări, acestea fiind nesănătoase din punct de vedere moral și slăbind comunitatea. Afec-

<sup>44</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989, p. 235

<sup>45</sup> Basilus Magnus, 2005.

<sup>46</sup> E. Norocel, 1979.

țiunile particulare știrbesc armonia grupului. De aceea, toți călugării trebuie să aibă aceeași dragoste unii față de alții și o singură măsură a iubirii să domnească în toată obștea<sup>47</sup>.

Neîndoielnic că avem de-a face aici cu schițarea unui grup ideal. E greu de conceput o colectivitate fără simpatii și antipatii, fără subgrupuri. Este chiar și cazul grupului școlar. În această situație, revine rolul profesorului de a fi un bun moderator, de a trata pe fiecare la fel, fără părtinire, de a dispersa eventualele conflicte apărute în interiorul grupului, prin cele mai eficiente și educative mijloace.

Pentru a accentua importanța traiului în comun, Sfântul Vasile nu se mulțumește să descrie numai avantajele vieții de obște, ci vorbește și despre dezavantajele singurătății, care este plină de primejdii. În această descriere autorul se dovedește încă o dată a fi un profund cunoscător al firii umane și, de ce nu, un precursor al psihologiei sociale moderne. Cel mai mare pericol al singurătății este mulțumirea de sine. Deoarece cel aflat în singurătate nu are pe nimeni care să-l mustre, să-i facă observații, el își va închipui că a ajuns la îndeplinirea desăvârșită a normelor divine<sup>48</sup>.

În comun, obiceiurile oamenilor se unifică, fixându-se după regula comună și normativă cerută de grupul din care individul face parte sau, extrapolând, de societate.

«Deoarece moravurile oamenilor sunt felurite și nu toți judecă la fel despre cele de folos, ca să nu se nască neorânduială prin aceea că viețuiesc după voia lor, trebuie așezat în frunte, pentru a conduce pe ceilalți, cel ce se distinge prin prudență, statornicie și integritatea vieții, ca binele din el să devină prin imitație binele tuturor. Toți se vor modela după cel din frunte»<sup>49</sup>.

Iată că Sfântul Vasile identifică trăsăturile pe care trebuie să le aibă conducătorul obștii, trăsături pe care le putem cere, printre altele, oricărui lider: prudență, statornicie, integritatea vieții. Liderul unui grup social trebuie să fie model pentru cei pe care îi conduce. Aceste trăsături sunt cerute de Sfântul Vasile și pedagogului; în calitate de îndrumător și formator, acesta trebuie să fie model de conduită pentru discipoli.

De asemenea, Sfântul Vasile pune accent pe respectarea ordinii și pe necesitatea stabilirii unor norme, care să poată governa o activitate. Așa cum Platon, înfățișând statul său ideal, afirma că toate noutățile care pătrund în societate, accidental sau nu, pot duce la prăbușirea acesteia, cuvintele Sfân-

<sup>47</sup> Vezi și M. Braniște, 1957.

<sup>48</sup> Basilus Magnus, 2005.

<sup>49</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989, p. 514

tului Vasile cel Mare conduc la ideea că lipsa unor norme obligatoriu de respectat de către membrii grupului pot duce la destrămarea acestuia. Într-adevăr, nerespectarea unor norme într-un grup de apartenență poate duce la decăderea individului, la excluderea sa din grup, iar în final la dezordine socială. De aceea, Ierarhul capadocian va pune un accent atât de mare pe disciplină în activitatea educațională. Disciplina reprezintă o condiție a educației, fiind pusă în legătură cu achizițiile elevilor. Vom reveni ulterior la acest aspect.

Pentru cei ce viețuiau în mănăstirile vasiliene sunt prescrise sfaturi cu privire la somn, la priveghere, în legătură cu cantitatea, calitatea și periodicitatea mâncării, cu privire la îngrijirea trupului, sfaturi pe care călugării trebuiau să le respecte, în vederea realizării educației copiilor. Marele părinte al Bisericii acordă o importanță deosebită trupului deoarece (și medicina confirmă acest lucru), se consideră că un suflet armonios nu se poate dezvolta decât într-un trup sănătos. Și pentru ca asimilarea cognitivă să fie corespunzătoare, nu trebuie să existe probleme legate de confortul trupului. De aceea, Sfântul Vasile este de acord, fiind chiar categoric în această privință, ca oamenii să beneficieze de prezența și ajutorul medicului în caz de nevoie. Este o concepție relativ nouă, prin modalitatea directă în care este expusă<sup>50</sup>.

De altfel, arta pedagogului se aseamănă cu cea a medicului: nu trebuie prescris același medicament pentru orice boală. Se evidențiază aici concepția cu privire la individualitatea, nevoile și particularitățile de percepție și înțelegere ale fiecărui copil. Fiecare trebuie să beneficieze de traseu propriu de învățare. Copilul nu mai trebuie văzut ca făcând parte dintr-o colectivitate ce beneficiază de același tratament, ci trebuie tratat ca **individualitate**, principiu deosebit de modern și actual. Ne putem aduce aminte de teoria educativă a lui Platon, complet ne-pedagogică, conform căreia individul și familia erau sacrificați în favoarea statului. Nu se putea vorbi de nevoi personale, ci doar de interesele exclusive ale societății cărora, pentru a rezista, individul trebuia să se conformeze. Întâlnim și mai târziu aceste idei ce pun pe planul al doilea personalitatea individului. În acest sens, teoriile lui Morus sau Campanella sunt elocvente.

În mănăstiri, copiii, dar și monahii tineri, erau deprinși cu ascultarea cuvintelor Sfintei Scripturi și cu povești din istoria creștinismului. Educația care li se dădea aici copiilor era oarecum diferită de cea din școlile și

---

<sup>50</sup> În perioada Antichității și chiar în cea a creștinismului primar, unele culturi respingeau prezența medicului sau a vrăjitorului, apelând fie la practici care țineau de magie și vrăjitorie, fie lăsau totul în seama divinității, deoarece vedeau boala și eventual moartea în urma bolii, ca fiind voința exclusivă a acesteia.

instituțiile laice, având în vedere faptul că accentul era pus pe cărțile Sfintei Scripturi și pe scrierile Sfinților Părinți<sup>51</sup>.

Fiind un foarte fin psiholog, Sfântul Vasile își dă seama de diferențele de vârstă dintre monahi și copii și de implicațiile care pot decurge de aici. De aceea, el sugerează cum să fie organizată viața comună, pentru a nu avea decât efecte pedagogice pozitive. Copiii vor locui separat de călugări, băieții de o parte și fetele de alta. În acest mod, vor fi îndepărtați de intimitatea vieții acestora, mai ales de aspectele mai puțin plăcute, inclusiv de păcatele și greșelile lor. De asemenea, viețuirea cu cei vârstnici ar putea avea un rol negativ, deoarece copiii ar putea imita niște fapte necorespunzătoare cu vârsta lor. Iată și explicația: văzând căderile călugărilor, copiii s-ar putea crede superiori acestora, lucru care trebuie evitat. Marele ierarh al Bisericii recomanda ca monahii să se poarte cuviincios, deoarece copiii pot fi influențați, imitând atât faptele cele bune, cât și pe cele rele. Legăturile mai strânse între copii și adulți să fie atunci când cei mici au de învățat de la cei mari. De exemplu, cei care învață o meserie își vor petrece ziua în atelierelor maeștrilor, ai căror ucenici vor deveni.

Programul liturgic pe care îl propune Sfântul Vasile este comuniunea în rugăciune, astfel încât copiii să ia aminte la râvna și evlavia călugărilor, iar aceștia din urmă să se folosească de curăția și inocența ucenicilor lor.

4. Identificăm în opera Sfântului Vasile o pledoarie pentru ceea ce înseamnă **modelul pozitiv**, uman sau nu, indiferent dacă acesta este oferit de creștini sau necreștini. Adevărata valoare nu are legătură cu particularitățile psiho-fizice sau cultural-religioase ale celui care o emite și/sau promovează. Modelul însă poate fi de multe ori și negativ, în acest caz fiind necesară o atenție mărită. Copiii trebuie îndrumați către bine și către valorile pozitive, pentru a putea fi deprinși mai târziu să discearnă singuri<sup>52</sup>. Interesant este că nu recomandă combaterea acestui model<sup>53</sup>, ci mai degrabă fuga de el.

5. Tot în spațiul modelului pozitiv facem referire și la **portretul ideal al educatorului**, pe care îl putem deduce din lecturarea scrierilor Sf. Vasile cel Mare. Desigur că vorbim de un portret ușor utopic, însă este interesant să vedem care erau trăsăturile vizate pentru dascălul acelei epoci:

- *trebuia să fie înțelept*, deoarece «câștigul din folosirea înțelepciunii este minunat»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Putem vorbi de un început de învățământ vocațional.

<sup>52</sup> Basilus Magnus, 1938; T. Bodogae, 1975.

<sup>53</sup> Să nu uităm că avem de-a face cu tineri neinstruiți suficient. Religia creștină și valorile ei erau la început, iar mulți tineri dintre aceștia se aflau într-o etapă inferioară a cunoașterii.

<sup>54</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989, p. 498.

- *să fie exemplu, model pentru elevii săi* (pedagogia modelului pozitiv). Se cuvine să facem o precizare importantă. Sfântul Vasile cel Mare nu doar teoretiza, ci propunea modele acționale concrete. Mai întâi Iisus Hristos, Pedagogul ideal, Învățătorul prin excelență (Matei 8, 19; Luca 8, 24; Ioan 20, 16).
- să aibă *abilități de lider*; să fie *virtuos*; să fie *convins de ceea ce spune și să aplice conținuturile în viața privată*, altfel nu-i decât un fățarnic<sup>55</sup>.

Cert este că, atunci, ca și acum, părerea era unanimă: «Nu există pe lume misiune și demnitate mai înaltă decât cea de învățător», avea să afirme Părintele D. Stăniloae<sup>56</sup>, nu pentru că acesta ar descoperi o lume impersonală a ideilor și noțiunilor teoretice, ci fiindcă se îndreaptă cu predilecție spre suflet, într-o revărsare a dragostei, făcându-l să crească până la înălțimea sa, fiindcă nu comunică doar lucruri exterioare ființei, ci chiar pe sine însuși, unindu-se cu învățacelul său, integrându-l în universul său cel mai intim<sup>57</sup>. Și părintele Stăniloae completează:

«Trei sunt care stăpânesc pe pământ», zice, în povestea lui Goethe, bătrânul pășind între tânăr și fecioară: «Înțelepciunea, strălucirea și forța». «Ai uitat a patra putere, care stăpânește lumea de mai demult, mai general și mai sigur», obiectează tânărul, «puterea iubirii»; la aceasta bătrânul răspunde râzând: «Iubirea nu stăpânește, ea formează, și aceasta e mai mult».

În consecință, nu oricine poate fi educator. Mai ales în zilele noastre, când regulile de odinioară se întrepătrund cu altele noi, dintre care unele discutabile. Calitatea factorilor formatori (umani sau de altă natură) este primordială, deoarece un copil va asimila cu ușurință atât valori pozitive, cât și negative.

## 6. Relația educator-educat

În această privință, Sfântul Vasile cel Mare pune accent pe o *relație de apropiere și dragoste, bazată pe eliminarea constrângerilor*<sup>58</sup>. Cere ca educatorul să fie la fel de apropiat de toți copiii, fără să facă diferențieri, ca și cum ar fi proprii copii. E o lucrare din dragoste spre tot mai multă dragoste, căci pe măsură ce dragostea învățătorului se revărsa în sufletul învățacelului, face să crească în el o dragoste-răspuns; ele se întrețin reciproc, menținând cele două suflete într-o strânsă comuniune.

<sup>55</sup> cf. D. Călugăr, 1974; C. Cuceș, 2001, p. 76.

<sup>56</sup> D. Stăniloae, 1941, p. 1.

<sup>57</sup> D. Stăniloae, 1993, p. 14.

<sup>58</sup> De fapt, educația liberă poate fi urmărită pe tot parcursul istoriei pedagogiei.



«Drumul învățării, ca adâncire a raportului între două persoane, este drumul spre comuniune, fiind și drumul «mântuirii» uneia din cele două persoane, al creșterii ei la rang de subiect capabil de comuniune»<sup>59</sup>.

Învățătorul este cel care face primul pas spre celălalt, cel ce își dăruiește sufletul, lucrând în favoarea umanității, pe care caută să o dezvolte în discipolul său.

«Deși în raportul învățător-învățăcel, primul are o poziție superioară, ultimul se simte la fel de fericit; nici cel dintâi nu observă în trăirea sa intimă și continuă superioritatea sa, nici cel din urmă inferioritatea sa. Fiecare uită de sine și vede numai pe celălalt, atârându-și tot rostul existenței de el; nici unul nu se simte dezavantajat. E o ierarhie fără distanță, fără mândrie și umilire»<sup>60</sup>.

Având conștiința menirii sale, educatorul trebuia/trebuie să:

➤ *manifeste o grijă specială pentru copii.*

➤ *își cunoască foarte bine copilul*, cu particularitățile sale, pentru a putea interveni în procesul de formare, acolo unde este cazul. Atunci, ca și acum, și în toate epocile de altfel, cunoașterea discipolului reprezintă o «premisă a succesului educațional»<sup>61</sup>. Desigur, educatorii creștini nu aveau de unde să cunoască metodele moderne de cunoaștere a elevului: *chestionarul*, *interviul* sau *experimentul*<sup>62</sup>, însă utilizau cu succes observația, analiza activității elevului, toate dublate de tact pedagogic și pasiune desăvârșită. Copilul, prin însăși natura sa, cere să fie condus la Dumnezeu. Pentru aceasta însă, trebuie să-l cunoaștem foarte bine, pentru a-i călăuzi aspirațiile sale sufletești către Divinitate. Sfântul Vasile socotește că purtarea de grijă pentru copii trebuie să fie mai mare ca grija agriculturului pentru plante (autorul își întemeiază concepțiile sale educative pe foarte multe comparații, folosindu-se de aspecte din viața zilnică a oamenilor, întocmai ca, odinioară, Hristos). De asemenea, el sfătuiește educatorii să se intereseze permanent de starea sufletească a copilului, să știe care-i sunt gândurile și cugetele. «Căci această naivitate (sinceritate) a vârstei, fără viclenie și incapabilă de minciună, trădează secretele sufletului». E necesară cunoașterea copilului de către pedagog, cu defectele, calitățile și particularitățile sale, pentru ca educatorul să știe pe ce să pună accent în activitatea de formare.

<sup>59</sup> D. Stăniloae, 1941, p. 1.

<sup>60</sup> D. Stăniloae, 1993, p. 215.

<sup>61</sup> L. Stan, 1993, p. 170.

<sup>62</sup> L. Stan, 2004, pp. 108-113.

➤ *aibă toleranță, smerenie și îngăduință*, atunci când așteptările sale nu se ridică la nivelul scontat. Aceste strategii atitudinale și comportamentale sunt dezvoltate astăzi, nuanțate și lărgite sub același generic al dragostei, toleranței, cunoașterii, iertării și pasiunii, al unei relații de tip democratic, în care elevul devine «actor» care se implică activ în alegerea și adevărarea în/la actul de instruire<sup>63</sup>. Relația educator-educat fost în atenția gânditorilor atât din perioada pre-creștină cât și din cea creștină. Desigur, elementul propriu noii paradigme educative creștine își pune amprenta în cea de-a doua perioadă. Și nu numai. Iată ce spunea un reprezentant al mileniului al III-lea:

«Educația creștină urmărește realizarea comuniunii omului cu Dumnezeu și cu semenii săi, ceea ce ar presupune purificarea de vicii și o permanentă practicare a virtuții. Comuniunea stabilită între educator și elevii săi îi motivează reciproc, dirijându-i către amicitia perfectă, aspirând astfel de la asceza somatică și psihologică la așteptarea cu bucurie a Judecării ulterioare»<sup>64</sup>.

Să reținem, e vorba de o distanță de aproape două milenii între această concepție și cele din perioada creștinismului primar care, vom vedea, sunt extrem de asemănătoare. Ceea ce demonstrează, încă o dată, valabilitatea și universalitatea preceptelor moralei creștine și a valorilor religioase.

### 7. Categoriile care beneficiau de educație. Educația diferențiată

Sfântul Vasile cel Mare identifică următoarele categorii care aveau nevoie de educație:

- *copiii*, care sunt lipsiți de experiență;
- *tinerii*, pentru că la aceștia crește înclinarea către păcat;
- de remarcat că *nu acordă o atenție specială educației adulților*; în schimb
- face pe alocuri referiri speciale la *educația fetelor*.

Astăzi nu mai poate fi vorba de categorii sociale care să beneficieze sau nu de educație, «dreptul la educație este unul dintre cele mai puțin contestate»<sup>65</sup>. Cu toate acestea, putem spune că mai există unele probleme legate de accesul indivizilor la sistemele educative, mulți fiind, în acest sens, defavorizați de sistemul socio-economic actual. În altă ordine de idei, implementarea educației diferențiate putem spune că încă este în stadiul de

<sup>63</sup> C. Cucuș, 2002, p. 332; T. Bodogae, 1975.

<sup>64</sup> G. Șanta, 2001, p. 183.

<sup>65</sup> L. Șoitu, 1993, p. 192.

încercare în cadrul învățământului românesc, constituind o provocare pentru întreg sistemul educațional<sup>66</sup>.

### **8. Laturile educației promovate: religioasă, intelectuală, morală**

Desigur că nu putem vorbi în acea perioadă de laturile educației privite în manieră modernă<sup>67</sup>. În schimb, identificăm aspecte dispersate cu privire la aceste tipuri de educație, însumate în latura moral-intelectuală a educației promovate de Sf. Vasile cel Mare.

Cum afirmam la începutul acestui studiu, Ierarhul capadocian pune accent pe educația religioasă-morală, pe învățământul formativ. Aceasta nu înseamnă că se neglija/ignora educația intelectuală. Îi apreciază pe părinții care își dau copiii la școli, fie ele și păgâne, de asemenea pe cei înaintați în știință.

Iată explicația cu privire la trecerea în plan secund a educației intelectuale. În acea epocă speranța de viață era destul de scăzută; de aceea Sfinții Părinți considerau că este mai importantă, în prima etapă, educația religioasă, pentru atingerea celor mai importante finalități educative, urmând ca, mai apoi, să se treacă la educația intelectuală.

Accentul pe educația morală nu este propriu numai acelei epoci, aceasta constituind o preocupare și în perioada ulterioară. De pildă, Comenius, în *Didactica Magna*, mergea până într-acolo încât considera că, la naștere, natura înzestreaază copilul cu moralitate și religiozitate, acestea desăvârșindu-se numai prin educație. În perioada modernă, dacă ar fi să ne raportăm exclusiv la învățământul românesc, putem spune că educația promovată are o puternică componentă morală, urmărită în manieră interdisciplinară. În schimb, rolul preponderent în împlinirea finalităților educației morale, care nu sunt cu mult diferite de cele din perioada creștinismului primar, ci doar adaptate la cerințele actuale, date de evoluția socială, îl are desigur educația religioasă, reintrodusă în sistemul public de învățământ după 1989. Nu putem trece cu vederea, ca o involuție față de perioada creștinismului primar, întâmpinarea, nu întotdeauna pozitivă, a acestei idei de către anumiți reprezentanți ai unui popor care se consideră eminent creștin. Cert este faptul că nici un sistem educativ nu-și poate propune «să dea naștere» unui om complex, fără să țină seama de latură moral-religioasă a educației<sup>68</sup>, văzută ca mod de influență a adulților asupra copiilor, prin care aceștia își formează noțiunile, sentimentele, convingerile, obișnuințele de conduită morală.

---

<sup>66</sup> C. Crețu, 1995.

<sup>67</sup> De exemplu educația patriotică, educația pentru muncă, educația profesională, educația estetică, educația fizică, educația socială, educația comunitară, educația formală, educația alternativă, educația părinților, autoeducație, etc. Vezi I. Nicola, 1996; M. Ionescu 2001; H. Schaub, K. Zenke, 2001; C. Cuceș, 2002.

<sup>68</sup> Vezi și D. Fecioru, 1946; Cristea, 1996; Gh. Șanta, 2001.

### 9. *Cultura laică versus cultură teologică.*

«Înțelepciunea din afară este un acoperământ nu fără frumusețe așa după cum sunt și frunzele,..., ce dau un adăpost pentru poame» ne spune Sf. Vasile cel Mare, argumentând astfel folosul culturii laice<sup>69</sup>.

Marele episcop capadocian, un bărbat cultivat, erudit, cunoscător al culturii clasice<sup>70</sup>, nu este împotriva artei și a literaturii profane, ci chiar îi sfătuiește pe tineri să-și însușească elementele ei valoroase, el însuși frecventând pentru învățatură înaltele școli ale «antichității» păgâne din epocă. Vede în cultura clasică chiar un fundament și un argument pentru cultura creștină. Un singur amendament este făcut, și anume necesitatea atenției creștinilor care se apleacă asupra culturii laice, de a extrage din aceasta idei care nu vin în contradicție cu învățătura creștină, ci sunt complementare.

În omilia *Cuvânt către tineri*, spre exemplu, erudiția lui se întrevede la tot pasul. Citează aici versuri din Hesiod, vorbește de Platon, de Homer, Diogene<sup>71</sup>. Sfântul Vasile afirmă că este bine ca tinerii să-i cunoască pe oratorii, poeții, istoricii clasici, să citească operele acestora, pentru ca în acest mod să se pregătească pentru înțelegerea adâncită a textelor scripturistice:

«După cum vopsitorii și-au pregătit mai întâi prin oarecare lucrări pânza ce va trebui să primească vopseaua și numai apoi o pun în purpură sau în vreo altă culoare, tot așa și noi, dacă voim ca icoana virtuții să rămână neștersă tot timpul, după învățarea acestor cunoștințe din afară, vom asculta pe cele sfinte, și pline de taină; după ce ne-am obișnuit să vedem soarele în apă, ne vom uita la lumina cea adevărată»<sup>72</sup>.

Tot el recomandă, cum întâlnim și la Comenius (și nu numai) mai târziu, cultura generală a tineretului:

«Tot omul inteligent își dă seama că cel mai mare bun pe care-l purtăm cu noi, știința, este principalul. Și nu spun numai acesta știința mai nobilă, care este a noastră, care nu ține seama de eleganță și strălucirea discursurilor pentru a se atașa numai mântuirii și frumuseții ideilor; dar și pe cea din afară, pe care mulți creștini rău informați o detestă ca perfidă, periculoasă și proprie să îndepărteze de Dumnezeu»<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1988; *Din istoria ...*, 1959, p. 52.

<sup>70</sup> Ne vorbește de Hesiod, Platon, Homer, Diogen, toate operele acestora, ca și ale altor autori, nefăcând altceva decât să îl înobileze pe om, alimentându-i setea de desăvârșire.

<sup>71</sup> C. Narly, 1935; C. Cucuș 2001.

<sup>72</sup> *Din istoria gândirii pedagogice universale*, 1959, p. 52; Sfântul Vasile cel Mare, 1986; vezi și Basilius Magnus, 1938; Sfântul Vasile cel Mare, 1979.

<sup>73</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989.

Creștinii rău informați la care se referă Sfântul Vasile sunt cei care resping cultura păgână, fie din lipsa contactului cu aceasta, cauzată de necunoaștere sau ignoranță, fie dintr-un anumit «zel» fals înțeles. Unul dintre motivele pentru care episcopul capadocian îngăduie cunoașterea culturii laice este acela că, prin intermediul ei, ajungem să cunoaștem cum era înțeleasă virtutea la marii gânditori antici<sup>74</sup>. Pe lângă această etapă, însușirea elementelor clasice duce la dezvoltarea spiritului. Această recomandare comportă și anumite limite, cum aminteam anterior. Mai precis, este vorba de momentul în care cultura clasică contrazice adevărurile de credință. Nu tot ce scriu poeții trebuie urmat, prudența fiind absolut necesară:

«Să nu dați toată atenția celor spuse de ei, pentru că ne dau fel de fel de lucruri în povestirile lor. Atunci când ne arată faptele sau spusele unor oameni de bine, să ne placă și să-i urmărim, încercând pe cât se poate să fim și noi la fel, iar când ajung cu povestirile lor la oameni cu obiceiuri rele, se cuvine să fugim de ei, astupându-ne urechile după cum ei înșiși spun că a făcut Ulise ca să scape de cântecele Sirenelor»<sup>75</sup>.

Era necesară deci o grijă majoră în ceea ce privește abordarea înțelepciunii și artei păgâne. Atunci când tinerii se confruntă în lecturile lor cu formule necuviincioase, nedemne, imorale, trebuie să le îndepărteze, pentru a nu le perverti gândirea. Toate figurile retorice asociative au drept scop nu ilustrarea plăcerii estetice; intenția este aceea de a facilita asumarea unor adevăruri<sup>76</sup>. În acest fel, ferindu-ne de otrava care poate fi ascunsă adesea în «mierea» cuvintelor frumoase (autorul apelează la extreme), cititorul nu va pierde un timp prețios, care nu se va mai întoarce<sup>77</sup>, ci va crește interior, asemenea fluviilor, pe care afluenții le hrănesc din toate părțile.

«Trebuie să ne împărtășim și noi din scrieri în felul albinelor. Ele nu se apropie în același chip de orice floare, nici nu încearcă să ia tot din cele pe care au zburat, ci, luând numai atât cât le este de folos pentru lucrul lor, lasă la o parte ce rămâne»<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1986, p. 389.

<sup>75</sup> *Din istoria gândirii pedagogice universale*, 1959, p. 53; vezi și Gh. Enăceanu, 1871; Sfântul Vasile cel Mare, 1979; C. Pavel, 1980.

<sup>76</sup> Basilius Magnus, 1935; D. Călugăr, 1976.

<sup>77</sup> Iată încă un aspect demn de luat în seamă – preocuparea pentru utilizarea cu folos a timpului.

<sup>78</sup> *Din istoria gândirii pedagogice universale*, 1959, p. 53; Sfântul Vasile cel Mare, 1979, 1989.

Concluzia Sfântului Vasile este aceea că păcatul nu ține doar de faptă, ci și de cuvânt. De aici pledoaria sa pentru selectarea atentă a scrierilor furnizate de cultura păgână.

Creștinismul nu a fost exclusivist, nu a respins, ci a folosit în predica sa tot ce s-a putut din culturile păgâne, mai ales din cea greacă și romană. Mitologia acestor popoare s-a transformat în sursă de simboluri cu conținut creștin, ceea ce se vede foarte bine din arta catacombelor. În general, toată teologia ortodoxă s-a construit pe terminologia filosofiei grecești, iar autori precum Platon și Aristotel erau văzuți ca niște pregătitori ai transmiterii mesajului creștin.

Nu în ultimul rând, trebuie să precizăm că ar fi fost și o lipsă de tact din partea Sfântului Vasile și a altor Sfinți Părinți contemporani cu el neacceptarea culturii laice, dat fiind faptul că majoritatea școlilor din epocă erau laice, cu profesori laici și programe de învățământ asemenea, iar părinții copiilor creștini erau obligați, prin natura situației, să își dea copiii la astfel de școli.

Astăzi, de aspectul de care discutăm, pe linie educațională mai poate fi vorba doar în școlile vocaționale de teologie. În Seminarii, programa de învățământ laică este asemănătoare școlilor de masă, diploma de absolvire fiind compatibilă. Chiar și în facultățile de teologie, deși ponderea este mai mică, se studiază obiecte laice cum ar fi: limbi străine, limbi clasice, istoria filozofiei etc. Nu poate fi vorba, sub nici o formă, de excluderea învățaturii laice din sfera învățământului religios. De asemenea, în cadrul educației neinstituționalizate, nimeni nu este adeptul îndoctrinării, deoarece societatea modernă cere un individ cu o gândire liberă, cu o cunoaștere multilaterală, un om deschis spre nou și spre cultură și (aproape) complet<sup>79</sup>.

**10. Ca și Sfântul Ioan Gură de Aur mai târziu, Sfântul Vasile cel Mare recomanda educația simțurilor** – «Urechile să nu primească în suflet cântece de rușine. Din niște cântece ca acestea se nasc, de obicei, patimile»<sup>80</sup>, dar **și a voinței**.

Cunoscând firea omenească, Sfântul Vasile dă unele sfaturi, pentru ca omul să meargă pe calea cea dreaptă. În viziunea sa, creștinul trebuie să poarte cu cinste chipul lui Dumnezeu și să urmeze cu vrednicie calea Evangheliei Mântuitorului nostru Iisus Hristos. El trebuie să fie statornic în credință și să nu îngăduie nimănui să-l abată de la adevăr. Pentru a purta cu demnitate numele de creștin, omul nu trebuie să jure, să defăimeze, să mintă,

<sup>79</sup> Recomandăm și studiul lui Liviu Antonesei, *Omul, ființă culturală*, publicat în lucrarea lui Adrian Neculau, *Comportament și civilizație*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

<sup>80</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1988, p. 257.

să batjocorească, să se răzbune ci, dimpotrivă, să fie îndelung-răbdător, să aibă o atitudine binevoitoare față de aproapele său<sup>81</sup>.

**11. Conținuturile** pe care le propune Sfântul Vasile cel Mare pentru a fi transmise sunt, pe lângă cele oferite de cultura clasică sau de învățământul laic, exclusiv de natură religios-morală. Se pornește, desigur, de la Sfânta Scriptură, care trebuie împărtășită copiilor de la cea mai fragedă vârstă, aspect dublat de povestioare care să aibă conținut moralizator, să țină cont de vârstă și să aibă aplicabilitate în viața zilnică. Metoda este de o valabilitate incontestabilă.

Cu privire la **principiile** utilizate în învățare, putem identifica în perioada primară, desigur în terminologia modernă, următoarele:

- *Accesibilizarea învățaturii;*
- *Transmiterea învățaturii pornind de la general către particular;*
- *Respectarea particularităților de vârstă și individuale.*

Școala de astăzi trebuie să pună accent pe aptitudinile personale și să nu ajungă la uniformizare, preluând/redescoperind modelul oferit de creștinismul primar. Sfântul Vasile cel Mare a criticat de altfel, deseori, mecanizarea învățământului antic.

## **12. Metode și strategii educative. Mijloace de atingere a „idealului” educativ**

Iată și câteva **metode și strategii** folosite/sugerate, care demonstrează abilitățile pedagogice, de o modernitate surprinzătoare, ale Sfântului Vasile cel Mare<sup>82</sup>. Nu putem avea, desigur, pretenția ca strategii și metode de acum 18 veacuri să fie regăsite în aceeași formulă astăzi. Terminologia este modernă, semnificația ei însă este aceeași:

- **Observația**, folosită foarte des, atât de antici cât și de creștini, cu aproximativ același scop pe care îl identificăm astăzi și anume «de urmărire sistematică a obiectelor și fenomenelor ce constituie conținutul învățării, în scopul surprinderii însușirilor semnificative ale acestora»<sup>83</sup>;
- **metoda interogativă**, nu atât în înțelesul ei socratic de maieutică, ci pentru atragerea atenției și îndepărtarea distracției, atât de frecvente la copii; acest tip de conversație e folosit ca metodă de învățare prin descoperire dirijată, aspect considerat modern;

<sup>81</sup> Vezi și D. Călugăr, 1974; IPS Nicolae, Mitropolitul Banatului, 1979.

<sup>82</sup> D. Călugăr, 1972; C. Bădiliță, 2006.

<sup>83</sup> I. Cerghit, 1997

- **Comparația**, în asociere cu *analogia și metafora*; «trebuie să ne împărtășim și noi din scrieri în felul albinelor. Ele nu se apropie în același chip de orice floare, nici nu încearcă să ia tot din cele pe care au zburat, ci, luând numai atât cât le este de folos pentru lucrul lor, lasă la o parte ce rămâne»<sup>84</sup>;
- **Argumentarea**, în scopul de a face apel la argumente solide, incontestabile, pentru susținerea unor afirmații;
- **Expunerea, povestirea**, constând în «prezentarea informației sub formă descriptivă sau narativă, în care se putea introduce și o anumită *încărcătură* afectivă»<sup>85</sup>, în asociere cu *lecturile din Sfânta Scriptură*;
- **Exemplul** (atât pozitiv, cât și negativ). Despre forța exemplului vasilian am vorbit în studiul nostru. Sfântul Vasile a fost un model pentru contemporaneitate și pentru urmași. Era firesc, așadar, să recomande la rândul său modele de urmat de către tineri. Spre exemplu, el «apelează», în acest caz, la persoana Mântuitorului Hristos, care a postit și s-a rugat. Cere apoi, tot pe linia modelelor, ca tinerii să urmeze din scrierile acestea faptele sau cuvintele unor oameni înțelepți și să încerce, pe cât posibil, să procedeze la fel. Pedagogia modernă arată că baza psihologică a exemplului o constituie, pe de o parte, «efectul sugestiv al comportamentului celor din jur, iar pe de altă parte, tendința spre imitație proprie omului, în general, și copilului, în special»<sup>86</sup>. Desigur, trebuie să se țină cont de context și de personalitatea celui ce imită. Exemplul moral reprezintă, și în pedagogia modernă, una dintre cele mai eficiente metode de realizare a educației morale<sup>87</sup>;
- **Studiul de caz**, folosit în scopul de a se realiza un progres în cunoaștere, prin confruntarea cu o situație din viața reală, situație ce trebuia observată, înțeleasă pe baza explicațiilor și interpretată. Nu credem că mai este necesar să accentuăm asupra similitudinilor cu pedagogia contemporană<sup>88</sup>.

Se enumără și câteva metode complementare, pe lângă educația propriu-zisă, prin care omul se poate purifica și cu ajutorul cărora poate accede la viața veșnică. În aceasta privință, a modalităților de atingere a finalităților educative, întâlnim o mare diversitate:

- **credință și har**;
- **predică/catehizare**;
- **supravegherea permanentă a copilului**, aceasta mergând până într-acolo încât Sfântul Vasile cel Mare dă și sfaturi cu privire la somn și hrană, cum am arătat anterior;

<sup>84</sup> *Din istoria gândirii pedagogice universale*, 1959, p. 53.

<sup>85</sup> vezi C. Moise, 1999.

<sup>86</sup> N. Siliastru, 1992, p. 4.

<sup>87</sup> C. Cucuș, 2002.

<sup>88</sup> vezi C. Moise, 1999.



*Postul, rugăciunea, activitatea și mersul la Biserică*<sup>89</sup>, strategii complementare puse în directă legătură cu locul desfășurării educației (mănăstirea). Astăzi, de exemplu, acțiunea educației este menită să «îmbunătățească, în mod conștient», pe lângă capacități și cunoștințe, și «orientări valorice, voința de a munci, ..., în scopul participării competente la viața socială»<sup>90</sup>. Aceasta este «activitatea» din primele veacuri: educația prin și pentru muncă.

Necesitatea și obligativitatea activității, a lucrului efectiv, e regăsită pe tot parcursul operei. De pildă, în regulamentul de organizare monahală cuprins în *Regulile mari și Regulile mici* găsim de mai multe ori formula «*ora et labora*», «un principiu care caracterizează dubla natură a omului: esența sa spirituală și structura psihofizică»<sup>91</sup>. Viața monahală nu poate fi completă, în accepțiunea Episcopului capadocian, decât dacă sunt îmbinate, într-un mod fericit, munca și rugăciunea<sup>92</sup>. Activitatea este însă recomandată tuturor, fiind utilă atât pentru câștigarea traiului zilnic, cât și pentru câștigarea stimei de sine și a stimei sociale. Și nu trebuie să uităm faptul că regulile pe care el le propune monahilor le prescrie și laicilor.

Cu privire la post, se știe faptul că acesta este recomandat atât de Biserică, cât și de medicină, pentru purificarea corpului și a spiritului. Din punct de vedere religios însă, postul alimentar trebuie asociat cu fapte bune, credință și rugăciune, pentru ca folosul acestuia să fie complet.

«Postul păzește pruncii, face curat pe tânăr, umple de vrednicie pe bătrân, ..., postul este pentru femei podoaba cea mai potrivită, frâu pentru oamenii în floarea vârstei, talismanul căsniciei, păzitorul fecioriei»<sup>93</sup>.

*Sfatul, povața*<sup>94</sup>, *nu obligația*. Pedagogia modernă este de acord cu „sfatul care nu constrânge”, deoarece copilul trebuie să aibă dreptul de a modifica sau «a respinge educația, în așa fel încât, în cele din urmă se transformă»<sup>95</sup>.

13. O atenție deosebită și necesară este acordată de Sfântul Vasile **pedepsei și disciplinei** în actul educativ<sup>96</sup>. Cu toate că propunea un învățământ liber și neconstrângător, Sfântul Vasile cel Mare este de acord că, atunci când vine vorba de educație, este nevoie de ascultare<sup>97</sup>, de respectarea

<sup>89</sup> cf. M. Bulacu, 1935; D. Călugăr, 1974.

<sup>90</sup> H. Schaub, K. Zenke, 2001, p. 84.

<sup>91</sup> A. Adămuț, 1997, p. 234.

<sup>92</sup> N. Vornicescu, 1955, 1979.

<sup>93</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a II-a despre Post*, în *Scrieri*, partea I, București, 1986, p. 361.

<sup>94</sup> Având în vedere că nu vorbim de un învățământ constrângător.

<sup>95</sup> H. Schaub, K. Zenke, 2001, p. 84.

<sup>96</sup> I. G. Coman, 1956.

<sup>97</sup> «este drept să-i ceri ascultare», recomandă el părinților; Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri* 1989 p. 157.

ordinii și de necesitatea stabilirii unor norme, a unui regulament. Pedepsa, atunci ca și acum, era și este «un mijloc de protecție a comunității, ..., prin pedeapsă comunitatea asigurându-și ordinea»<sup>98</sup>. Atrage însă atenția părintelui că

«în privința trupului, ți se supune atât prin legea firii, cât și prin cea civilă după care viețuim. Sufletul însă, provine dintr-o obârșie mai dumnezeiască și se cade să fie îndatorat altei autorități»<sup>99</sup>.

Sfântul Vasile se referă aici la Divinitate, deoarece sufletul copilului «este plăsmuit în sânurile materne de către Prea Înțeleptul Meșter al tuturor»<sup>100</sup>.

Trebuie să existe o disciplină, asociată cu respectarea unui regulament, a unor hotărâri în toate, în mod special în actul educativ. Dacă elevii nu ar respecta niște norme și fiecare, în numele diferitelor principii, ar face ce crede de cuviință, finalitatea ar fi pusă sub semnul întrebării. Nerespectarea normelor și a disciplinei impune sancțiuni. Expunându-ne concepțiile sale despre pedeapsă, punând în prim plan rolul ei educativ și văzând-o chiar ca pe un mijloc de formare, dacă este aplicată corespunzător, Sfântul Vasile își dovedește, încă o dată, veleitățile de adevărat pedagog:

«Cel ce mustră trebuie să mustre cu toată îndelunga răbdare, cu frică de Dumnezeu și cu scopul să întoarcă pe cel păcătos»<sup>101</sup>.

De exemplu, dacă cineva a greșit, acesta va fi pedepsit în funcție de mărimea greșelii. Nu poate fi vorba de același tratament pentru aceeași pedeapsă. Iată și două exemple:

➤ dacă un copil s-a purtat necuviincios cu vreun coleg, pedeapsa propusă va fi următoarea: cel care a provocat conflictul va fi obligat nu numai să se împace cu el dar, după gravitatea ofensei, să aibă față de acel coleg o conduită cu atât mai iubitoare și să-i facă servicii cu atât mai mari, cu cât l-a supărat mai mult.

➤ dacă vreun elev se poartă urât atunci când se ia masa, acesta va fi pedepsit prin a privi la ceilalți colegi cum mănâncă, fiindu-i interzis să se apropie de bucate<sup>102</sup>. Iar «cel muștrat sau pedepsit trebuie să fie primit cu bunăvoință, cunoscând folosul său în îndreptare»<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> H. Schaub, K. Zenke, 2001, p. 217.

<sup>99</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1988, *Epistola 276*, în *Scrieri, Partea a III-a*, 12, p. 562

<sup>100</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Despre a nu ne lipi de cele lumești*, *Scrieri, Partea I*, 1986, PSB, 17, p. 557.

<sup>101</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989, p. 540.

<sup>102</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989; C. Cucuș, 1997.

<sup>103</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989, p. 540.

Observăm că pedepsele trebuie să aibă un rol benefic: acestea nu sunt simple reprimări ci, în același timp, exerciții de autoperfecționare pentru stăpânirea sinelui și îndeplinirea unor acțiuni corecte. În dragostea sa față de aproapele, omul trebuie să se mâhnească pentru căderile acestuia, și să se veselească pentru reușitele lui. Atunci când cineva mustără, să facă acest lucru cu înțelepciune și răbdare.

Pedeapsa trebuia să aibă următoarele caracteristici:

- să fie constructivă și să implice responsabilitatea individului;
- să fie dreaptă. Și modernitatea e de acord cu aceasta, sancțiunea aplicându-se unei «persoane care a devenit culpabilă printr-o faptă incorectă»<sup>104</sup>;
- să fie conștientizat, de către cel pedepsit, motivul aplicării ei;
- să fie diferențiată, în funcție de gravitatea greșelii;
- pedeapsa se va face prin mustrare, avertisment, interziceri, toate acestea având un profund caracter moral.

Se recomandă o severitate controlată din partea părinților, care vor evita alintarea și lingușelile, în detrimentul pedepsei. Sfântul Vasile cel Mare este conștient însă și de importanța laudei, asociată chiar cu anumite recompense materiale - un stimulent psihic, menit a stârni interesul. Mai mult, el îndeamnă educatorii să-i premieze pe copii atunci când este nevoie, nu atât spre a servi drept emulație, ci pentru a mări interesul de a învăța sau, precum afirma Sfântul Vasile, «spre a ușura învățătura». Aprecierea unei activități prin laudă sau recompensă sau, din contra, admonestarea, mustrarea sunt metode de realizare a educației morale recunoscute în toate epocile<sup>105</sup>.

Astăzi nu poate fi concepută pedeapsa fizică. Însă de o pedeapsă morală, constructivă, este nevoie. **Reproșul**, ca metodă prin care educatorii își exprimă nemulțumirea față de o greșeală, trebuie realizat cu scopul de a evita sau de a preveni repetarea acesteia. Valențele educative ale acestei metode rezidă în convertirea nemulțumirii adultului într-un factor inhibitor pentru copii. Folosirea abuzivă, fără măsură, în condițiile neconștientizării greșelii și a acceptării reproșului de către copil, poate duce la instalarea unei stări de descurajare și renunțare la tendința de a corecta comportamentul respectiv.

Cert este faptul că nimic nu se poate face ordonat și organizat fără respectarea unui regulament și a unor norme de disciplină, în condițiile în care nu puține sunt cazurile când în școli pot fi identificate lacune mari în privința respectării disciplinei și a normelor deontologice.

<sup>104</sup> H. Schaub, K. Zenke, 2001, p. 217.

<sup>105</sup> Vezi și C. Cucuș, 2002, p. 67.

14. Cu privire la **vestimentație**, Sfântul Vasile cel Mare este de părere că un creștin trebuie să se îmbrace cât mai puțin luxos, fără podoabe, făcând referire în special la fete, deoarece aceasta «dovedește deșertăciune (mândrie)»<sup>106</sup>, asemenea lucruri fiind considerate trecătoare și nefolositoare sufletului. Omul nu trebuie să caute cinstea și aprecierea celor din jur, ci să încerce a-I plăcea lui Dumnezeu.

Din anumite considerente, și nu puține, putem spune că se poate realiza o asociere, paradoxală oarecum la o primă vedere: *Sfântul Vasile cel Mare-contemporanul nostru*, privind lucrurile prin prisma principiilor educative de atunci și de acum. Credem că am adus argumente, pe care le-am ilustrat cu exemple, pentru următoarele idei:

1) **Educația, ca forță** de transmitere a unor noi cunoașteri, utilizând noi mijloace de întărire:

- a) *Lipsa educației înseamnă dezumanizare;*
- b) *Scopul educației este desăvârșirea;*
- c) *Teoria transpusă în viața personală;*
- d) *Învățământ neconstrângător.*

2) **Învățământ adaptat** unui proiect de «om nou», cu aspirație spre desăvârșire și aplicarea cunoașterii în viața personală. Acest tip de educație apelează la mijloace noi:

- a) *Axarea învățământului pe experiența din viața zilnică;*
- b) *Învățământul este intuitiv; jocul, povestirea, accesibilizarea învățării;*
- c) *Pedeapsa are un caracter constructiv;*
- d) *Elevul – o personalitate care are nevoie de un tratament individualizat;*
- e) *Educație permanentă, apelând la competența familiei.*

3) **Profesorul – sursă de noi idei, formator, model:**

- a) *Profesorul – exemplu pentru elevi;*
- b) *Profesorul – (mai) apropiat de elevi*<sup>107</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare a contribuit prin gândirea, cuvântul și fapta sa la educarea credincioșilor în spiritul exigent și autentic al creștinismului,

<sup>106</sup> Sfântul Vasile cel Mare, 1989, p. 639; *Cuvânt către tineri*, 1979.

<sup>107</sup> B. Neculau, 2008, p. 73.

la săvârșirea unor acte de înaltă ținută morală. Iar concepția sa pedagogică merită din plin atenția noastră<sup>108</sup>.

Vastul lui orizont intelectual și spiritual l-a făcut cunoscut și apreciat în întreaga lume creștină, devenind model de urmat pentru tinerii creștini și nu numai, dornici de a-și îmbogăți mintea cu cele mai folositoare învățături, atât în domeniul științelor teologice cât și în domeniul științelor laice. Mai presus de orice, Sfântul Vasile a fost personalitate harismatică. Aceasta a făcut din el și interpret al Sfintei Scripturi<sup>109</sup>, aspect deosebit de important în această perioadă primară, când creștinismul avea nevoie de adepți bine pregătiți care să reziste persecuțiilor și influenței păgâne. Având profundă cultură creștină și experiență pastorală, a elaborat o teologie autentică, pentru că a avut la baza ei cunoașterea spirituală și experiența personală a adevărului dumnezeiesc. Și nu trebuie să uităm că el a elaborat printre cele mai ample concepte, am putea spune sisteme pedagogice, majoritatea mai mult decât actuale.

Trăim într-o lume destul de bulversată în care, foarte adesea, este acceptată și promovată non-valoarea. De aceea, este de datoria noastră, ca educatori, să readucem valoarea în locul care i se cuvine. Iar din acest punct de vedere, perioada primară a creștinismului reprezintă un punct de reper. În cazul nostru, prin metoda de abordare, prin modul de interpretare, prin sensul profund creștin, ideile și temele tratate (om, credință, dragoste, familie, relații sociale, muncă, educație), teme comune gândirii și filosofiei omenești în general, Sfântul Vasile se situează mereu în actualitate.

#### SAINT BASIL LE GRAND OU SUR L'ACTUALITE D'UNE PEDAGOGIE SOCIALE DE LA PERIODE CHRETIENNE PRIMAIRE

Dans le contexte actuel, la **pédagogie**, comme discours sur le phénomène éducationnel, en ayant *l'homme comme objet de l'éducation*, recherche des nouveaux fondements. Les œuvres des pédagogues contemporaines sont pour ceux qui les abordent, un mélange de confusion et précaution, car les pédagogues passent trop facile d'un système à l'autre. Seulement les valeurs morales ont représentées un système de référence pertinent et toujours valable.

Dans notre travail on veut parler surtout de ces valeurs, pour mettre en évidence l'opportunité d'une analyse assez nécessaire sur l'éducation et l'enseignement de la période chrétienne primaire. Le choix de cette période est justifié dans la mesure où on la considère une période de pionnerat, quand on peut parler des premiers auteurs, **les premiers pédagogues conscients de l'importance**

<sup>108</sup> Vezi și T. Bodogae, 1975; Nicolae, Mitropolitul Banatului, 1979.

<sup>109</sup> C. Cornițescu, 1976.

de l'éducation qui, parmi leurs idées, exprimées soit écrit soit par voie orale, conduisent aux **premières stratégies éducatives cohérentes et pertinentes**, dont toutes ont un puissant souffle de valeurs chrétiennes.

Le démarche analytique-interprétatif de l'étude met en évidence une série d'idées pédagogiques fondamentales identifiées dans l'œuvre du **Saint Basil le Grand** et leur actualité: *l'éducation comme force* de transmission des nouvelles connaissances; la nécessité d'*un enseignement adapté* à un projet d'«homme nouveau», construit à partir des convictions, de l'aspiration vers l'accomplissement (la force de la foi!) et le conseil de convertir la théorie dans des attitudes et comportements, dans la vie privée; le modèle du *professeur - source de nouvelles idées, un vrai esprit formateur*.

### **Bibliografie:**

#### **Izvoare:**

1. Basilius, Magnus, 1935, *Aux jeunes gens; Sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Ed. Les Belles Lettres, Paris (ed. Fernand Bouleuger).
2. *Din istoria gândirii pedagogice universale*, 1959, Editura de Stat Didactică și Pedagogică, București.
3. Sfântul Vasile cel Mare, 1907, „Regule pe larg”, în revista *Candela*, nr.1-9, 55/1 (traducere după *PG XXI*, col. 889-1952 de Nicolae Cotos).
4. Sfântul Vasile cel Mare, 1961, „Despre iubirea aproapelui”, în *Glasul Bisericii*, nr.1-2, ianuarie-februarie (traducere în limba română de Pr. Nicolae Tănăsescu).
5. Sfântul Vasile cel Mare, 1979, *Către tineri cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor elini*, în *Mitropolia Olteniei*, nr.4-6, aprilie-iunie, pp. 332-341 (traducere în limba română de Pr. Dumitru Fecioru).
6. Sfântul Vasile cel Mare, 1986, „*Omiliile la Hexameron*”, „*Omiliile la Psalmi*”, „*Omiliile și cuvântări*”, în *Scrieri, vol I, colecția Părinți și Scriitori Bisericești, volumul 17*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, (studiu introductiv, traducere în limba română, note și indici de Pr. Prof. Dumitru Fecioru).
7. Sfântul Vasile cel Mare, 1989, „*Asceticele*”, în *Părinți și Scriitori Bisericești, volumul 18*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București (studiu introductiv, traducere în limba română, note și indici de Profesor Iorgu D. Ivan).

#### **Dicționare și Enciclopedii:**

1. Ferreol, Gilles, coordonator, 1998, *Dicționar de sociologie*, Editura Polirom, Iași.
2. Popescu-Neveanu, Paul, 1978, *Dicționar de psihologie*, Editura Albatros, București.

3. Puech, Aimé, 1930, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Les Belles Artes, Paris.
4. Schaub, Horst, Zenke, Karl, 2001, *Dicționar de pedagogie*, Editura Polirom, Iași (traducere în limba română de Rodica Neculau).

#### Tratate și cărți:

1. Adămuț, Anton, 1997, *Literatură și filosofie creștină*, Editura Fides, Iași.
2. Antonescu, G.G., 1943, *Pedagogie generală*, Editura Scrisul Românesc, Craiova.
3. Balcă, Nicolae, 1953, *Curs de Pedagogie creștină*, București, fascicola I.
4. Bădiliță, Cristian, 2006, *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui*, Editura Curtea Veche-Beauchesne, București-Paris.
5. Bârsănescu, Ștefan, 1974, *Istoria pedagogiei*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
6. Bulacu, Mihail, 1928, *Școala catehetică patristică ca bază de orientare pentru actuala școală catehetică. Studiu introductiv în Catehetica ortodoxă*, Oradea.
7. Bulacu, Mihail, 1935, *Pedagogie creștină ortodoxă*, Tipografia Seminarului Monahal Cernica, București.
8. Călugăr, Dumitru, 1976, *Catehetica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București.
9. Cerghit, Ioan, 1997, *Metode de învățământ*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
10. Coman, Ioan G., 1956, *Concepția despre educație a Sfinților Părinți Capadocieni și a Sfântului Ioan Gură de Aur*, București.
11. Comenius, Jan Amos, 1970, *Didactica Magna*, Editura Didactică și Pedagogică, București (traducere în limba română, note, comentarii și studii de Iosif Antohi).
12. Cosmovici, Andrei, Iacob, Luminița, (coordonatori), 1998, *Psihologie școlară*, Editura Polirom, Iași.
13. Crețu, Carmen, 1995, *Exceleța, o provocare pentru educație*, Editura Cronica, Iași.
14. Cucuș, Constantin, 2001, *Istoria pedagogiei - idei și doctrine pedagogice fundamentale*, Editura Polirom, Iași.
15. Cucuș, Constantin, 2002, *Pedagogie*, Editura Polirom, Iași.
16. Enăceanu, Gh., 1871, *Raportul Sfinților Ierarhi cu filosofia antică și modernă, sau raporturile creștinismului cu filosofia*, București.
17. Fecioru, Dumitru, 1946, *Pedagogia nouă și pedagogia creștină*, București.
18. Grigoraș, Costachi, 2000, *...Mergând, învățați toate neamurile*, Editura Trinitas, Iași.
19. Ionescu, Miron, Chiș, Vasile, coordonatori, 2001, *Pedagogie-suporturi pentru formarea profesorilor*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca.

20. Marrou, Henri-Irenée, 1997, *Istoria educației în antichitate*, două volume, Editura Meridiane, București (traducere în limba română de Stella Petecel).
21. Moise, Constantin, 1999-2000, *Elemente de didactică*, Universitatea Al. I. Cuza, Iași, Centrul pentru Învățământ Deschis la Distanță, Facultatea de Psihologie și Științe ale Educației.
22. Moiescu, Iustin, 1980, *Sfântul Vasile cel Mare : Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.
23. Narly, Constantin, 1935, *Istoria pedagogiei*, volumul I: *Creștinismul antic, Evul Mediu, Renașterea*, Institutul Pedagogic, Cernăuți.
24. Nicola, Ioan, 1996, *Tratat de Pedagogie școlară*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
25. Piaget, Jean, 1980, *Judecata morală la copil*, Editura Didactică și Pedagogică, București (traducere în limba română de Dan Răuțu).
26. Popescu, Emilian, 1996, *Bizantinologie*, curs litografiat, Universitatea din București, Facultatea de Teologie Ortodoxă.
27. Stăniloae, Dumitru, 1993, *Ascetica*, Editura Deisis, Sibiu.
28. Stăniloae, Dumitru, 1993, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Sibiu.
29. Șebu, Sebastian, 2000, *Metodica predării religiei*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia.
- 30.

#### Studii și articole:

1. Bodogae, Teodor, 1975, „Actualitatea mesajului Sfinților Trei Ierarhi”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 1-3, pp. 38-42.
2. Călugăr, Dumitru, 1972, „Metode și forme pentru prezentarea învățurii creștine ortodoxe”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 5-6, pp.398-412.
3. Călugăr, Dumitru, 1974, „Actualitatea ideilor pedagogice în unele din lucrările Sfinților Trei Ierarhi”, în *Mitropolia Ardealului*, an XIX, nr. 1-3, pp.57-64.
4. Coman, Ioan G., 1955, „Studiile universitare ale Părinților Capadocieni”, în *Studii teologice*, VII, nr. 9-10, p.548.
5. Cornițescu, Constantin, 1976, „Sfinții Trei Ierarhi interpreți ai Sfintei Scripturi”, în *Studii Teologice*, an XXVIII, nr.1-2, pp.82-93.
6. Neculau, Bogdan-Constantin, 2001, „Finalitățile educației moral-religioase. Considerații teoretice”, în *Buletinul Departamentului pentru pregătirea personalului didactic*, nr. 6, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, pp. 228-231.
7. Neculau, Bogdan-Constantin, 2008, *Pedagogia sfinților părinți din perioada creștinismului primar - recurs la istorie sau descoperirea unei*



- paradigme educative*, în „Educația ieri-astăzi-mâine” (Buletinul D.P.P.D.), Univ. Al. I. Cuza Iași, nr. 10 (2006-2007), pp. 68-86;
8. Nicolae, Mitropolitul Banatului, 1979, „Actualitatea Sfântului Vasile cel Mare”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 1-3, pp. 249-251.
  9. Norocel, Epifanie, 1979, „Învățătura Sfântului Vasile cel Mare pentru folosirea bunurilor materiale”, în *Glasul Bisericii*, an XXXVIII, nr. 5-6, pp.469-478.
  10. Pavel, Constantin, 1980, „Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare față de filosofia și cultura antică”, în volumul *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, pp.312-329, București.
  11. Stăniloae, Dumitru, 1941, „Iisus Hristos ca Profet”, în *Revista Teologică*, nr. 11-12, pp. 469-485.
  12. Șanta, Gheorghe, 2001, „Educația religioasă ca valoare integrativă”, în *Studia Universitatis Babes Bolyai*, seria Teologie Ortodoxă, Nr. 1-2, Cluj Napoca, pp.181-190.
  13. Șoitu, Laurențiu, 1993, „Dreptul la educație”, în *Buletinul Seminarului Pedagogic*, nr. 5, pp. 192-196, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași.
  14. Zăgrean, Ioan, 1957, „Personalitatea morală după învățătura creștină ortodoxă”, în *Mitropolia Ardealului*, an. II, nr. 3-4, pp. 230-241.

DOUĂ OMILII ALE SFÂNTULUI VASILE CEL MARE  
ȘI ACTUALITATEA LOR  
- anchetă socială -

*1. Sfântul Vasile cel Mare și Ortodoxia românească*

Sfinții Părinți, prin viața trăită în Hristos și prin scrierile ce ni le-au lăsat moștenire ca pe un scump tezaur, ne învață cum să ajungem la măsura desăvârșirii în Hristos și cum să fim de folos semenilor. Scrierile sfinților conțin învățăminte desprinse din petrecerea lor pământească, sunt «sămânță aruncată în ogorul creștinătății»<sup>1</sup> spre rodire de fapte bune.

Având în minte «ceea ce ne-au învățat Sfinții Părinți»<sup>2</sup>, Sfântul – tâlcuitor Vasile aprofundează și el tâlcuirea Sfintei Scripturi și se arată far luminat de Duhul Sfânt în călăuzirea credincioșilor. Un păstor neînfricat, o personalitate excepțională, Sfântul Vasile a marcat lumea creștină răsăriteană, a dat o liturghie ce poartă numele lui, prin corespondența sa a implantat monahismul în Capadocia și cu vigoarea gândirii sale a influențat benefic hotărârile Sinodului de la Constantinopol din anul 381. Încă am mai putea adăuga că ecouri ale lucrărilor sale referitoare la icoane s-au simțit și la al doilea sinod de la Niceea în anul 787.

Ce poate să însemne pentru noi creștinii și predicatorii români de astăzi, un sfânt ca Vasile cel Mare, la 1630 de ani de la mutarea sa de la cele pământești la cele cerești? Multe! Dintre atâtea «multe» sugerăm două dintre ele. Prima ar fi că Sfântul Vasile cel Mare este un creștin, un creștin autentic care «a privit în ochi» lumea în care a trăit și a văzut-o așa cum era ea. Nu și-a făcut iluzii în ce privește viața în secolul al patrulea. Plecând de la anumite înțelegeri a putut să ofere Bisericii și societății propriile soluții, luminat fiind de harul lui Dumnezeu. Una dintre ele era ca oamenii să dobândească o viață morală. Să fi fost creștin, însemna pentru bunul păstor Vasile, nu numai să porți numele de creștin, ci chiar să ai o viață de creștin. El a văzut viața socială creștină, nu ca pe o grupare separată de restul societății și având o viață izolată, ci ca pe o parte integrată unei vieți și comunități mai largi. Să facem și noi la fel: să observăm sistemul social în complexitatea lui și pe creștini ca făcând parte din el, dar fiecare pe deplin responsabil de acțiunile sale.

<sup>1</sup> Nicolae Corneanu, *Studii patristice. Aspecte din vechea literatură creștină*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1984, p. 9.

<sup>2</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole*, ep. 140, PSB, vol. 12, p. 328.

A doua «lecție» dată de Sfântul-educator este însuși modul său de a predica adevărul Scripturii. Sfântul a înțeles care erau nevoile poporului și a folosit cele mai potrivite metode pentru a inculca în inimile oamenilor semințele cuvintelor biblice. În omiliile lui găsim acele ajutoare, acea bogăție de mijloace, vechi și noi, pentru a propovădui astăzi adevărul credinței noastre. Numai având aceste drumuri spre sfințenie deschise putem deveni și noi ca sfântul Vasile: o călăuză spre viață și un învățător al credinței.

Deși a curs atâta vreme pe firul istoriei, totuși, noi românii ortodocși, îl simțim pe Sfântul Vasile atât de aproape de preocupările și năzuințele noastre și «avem motive aparte să-l considerăm unul de-al nostru»<sup>3</sup>. Trăinicia relațiilor pe care strămoșii noștri le-au avut cu Sfântul Vasile «depășesc simpla întâmplare și conjunctura»<sup>4</sup>. Ele au început cu solicitarea de către Sfântul iubitor de mucenici a moaștelor Sf. Sava Gotul<sup>5</sup>, care a fost martirizat de păgâni pe meleurile noastre și mult s-a veselit sufletul Sfântului ierarh de cele dobândite<sup>6</sup>.

Românii l-au cinstit în biserică până astăzi prin cultul de care s-a bucurat după trecerea la cele veșnice. Se pare că ar exista pe teritoriul României mai mult de patruzeci de biserici cu hramul «Sfântul Vasile cel Mare»<sup>7</sup>.

Mediul specific în care a trăit și la care i-a ridicat Sfântul Vasile pe credincioși, până astăzi, este Sfânta Liturghie. Liturghia alcătuită de Sfântul Vasile e o dovadă actuală a continuității lucrării sale harice, nu numai a perenității operei sale omiletice. În acest caz luăm act de substanța liturgică – cuvântul rostit. Practic, liturghia este ea însăși o cuvântare despre Dumnezeu și cu Dumnezeu. Este locul unde expresiile biblice abundă, este cadrul în care cuvântarea omiletică este rostită. Omilia este liturghia cuvântului atâta timp cât face parte din liturghia euharistică. Această împărtășire de duh de viață este moștenirea cea mai scumpă a românilor primită de la Ierarhul Vasile și de care ne bucurăm de fiecare dată când are loc:

«săvârșirea Sfintei Liturghii, cu *Porunca Marelui Vasile către preot* lăsată, în chiliile, în schiturile, în mănăstirile, în bisericile de lemn sau de zid de pe tot cuprinsul românesc, [care] a ținut în aceeași credință și limbă pe toți slujitorii și credincioșii uniți într-o mare familie, din timpul formării limbii și poporului român, de când îi pomenim numele sub forma *Sân Văsâi*, adică din timpul românei comune sau străromâne (sec. V-VIII)»<sup>8</sup> și până astăzi.

<sup>3</sup> Nicolae Corneanu, *op.cit.*, p. 117. Un studiu mai amplu și mai bogat în informație la Nestor Vornicescu, *Opere ale Sfântului Vasile cel Mare în literatura noastră bisericească*, Ort., nr. 1, 1979, pp. 28-48.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Gheorghe I. Moisescu, *Sfintii Trei Ierarhi în Biserica Românească*, Ort., nr. 1, 1960, p. 9.

<sup>6</sup> Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole*, ep. 164, PSB, vol. 12, p. 356.

<sup>7</sup> Nicolae Corneanu, *op.cit.*, p. 118.

<sup>8</sup> I. Ionescu, *Traduceri din opera Sfântului Vasile cel Mare în manuscrisele românești din Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România*, GlBis., nr 7-8, 1979, p. 756.

Rugăciunile liturgice<sup>9</sup> (molitfele) rămase în cult, de la Sfântul Vasile, constituie un permanent izvor de har, moștenirea inimii sale iubitoare de Dumnezeu și de oameni. Din nețărnică dragoste și recunoștință, românii i-au compus și un acatist<sup>10</sup> și l-au introdus adânc în conștiința neamului românesc prin colindele de sărbători avându-l ca subiect pe «Sfântul Vasile» chiar de Moș Crăciun<sup>11</sup>. Să fie oare întâmplătoare ridicarea mitropoliților Ungrovlahiei la treapta de locuitori ai scaunului Cezareei Capadociei<sup>12</sup> sau o tainică legătură cu Sfântul Ierarh?

## 2. Răspândirea omiliei vasiliene prin tipărituri, la români

Omiliile Sfântului au fost cunoscute prin editarea și multiplicarea lor, până astăzi. Mai întâi prin strădania stenografilor, caligrafilor și mai apoi prin iscusința tipografilor. Aria răspândirii acestor tipărituri conținând omiliile Sfântului Vasile poate fi apreciată generos ca fiind mondială, fără vreo exagerare. Cele mai cunoscute omilii în întreaga lume sunt cele nouă ale Hxaameronului.

Începând cu secolele XIV-XV, odată cu organizarea mitropoliilor de la Argeș, Severin și de la Suceava, avem mărturii despre existența mai multor scrieri vasiliene în Țările Române<sup>13</sup>. Mai apoi, după cum ne informează P.S. Nestor Vornicescu:

«Școala paisiană de la Dragomirna, Secu și Neamț a jucat un mare rol în vasta lucrare de traducere, în folosirea și răspândirea scrierilor Sfântului Vasile cel Mare în Biserica Ortodoxă Română, același însemnat rol îndeplinindu-l și în privința altor scrieri patristice și postpatristice»<sup>14</sup>.

În vechime, vehiculul răspândirii cuvântărilor Sfântului Vasile cel Mare l-a constituit grupul de limbi liturgice ale Răsăritului creștin ortodox. Printre graiurile liturgice, limba română nu este mai prejos. Îndestulătoare au fost scrierile conținând cuvântări ale Sfântului Vasile în toate generațiile de

<sup>9</sup> Ioasaf Ganea, *Sfântul Vasile cel Mare ca liturgist*, MitrOlt., nr. 3-6, p. 436. Aici întâlnim și un bogat material despre «Liturgia Sfântului Vasile».

<sup>10</sup> Ene Braniște, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, BORom., nr. 1-2, 1958, p. 192.

<sup>11</sup> N. Corneanu, *op. cit.*, p. 118. Petru I. David a compus chiar un «**Poem pentru Sfinții Trei Ierarhi**», intitulat «**Noi veșnic suntem printre voi**». Recitat pentru prima oară la 30 ianuarie 1980 la Institutul Teologic Universitar din București (astăzi Facultatea de Teologie) cu prilejul prăznuirii Sfinților Trei Ierarhi (patronii facultăților de învățământ superior ale Bisericii Ortodoxe Române); cf. Petru I. David, MitrOlt., nr. 1-2, 1980, pp. 71-75.

<sup>12</sup> Ghenadie Enăceanu, *Condica sfântă*, București, 1886.

<sup>13</sup> Nestor Vornicescu, *Opere ale Sfântului Vasile cel Mare în literatura noastră bisericească*, Ort., nr. 1, 1979, p. 30.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 32.

români ortodocși (vezi *infra* secțiunea *Traduceri românești...*). Astăzi, omiliile vasiliene sunt la îndemâna vorbitorilor în limbi de circulație internațională, chiar și în rețeaua Internet, în special celor ce vorbesc engleza. Este de remarcat faptul că aproape toate revistele teologice ortodoxe românești

«...au adus și aduc o contribuție deosebită la răspândirea și cunoașterea tălmăcirilor românești din opera Sfântului Vasile în Biserica Ortodoxă Română»<sup>15</sup>.

Cei care s-au străduit cel mai mult în tălmăcirea, diortosirea, copierea și răspândirea operelor vasiliene au fost monahii iar

«unii dintre ei, ajungând mari ierarhi, au depus toată osârdia pentru a înlesni tipărirea și o cât mai largă răspândire a acestor scrieri patristice de însemnătate fundamentală»<sup>16</sup>.

Chiar dacă nu există încă un nomenclator complet al manuscriselor și imprimatelor care să conțină traduceri românești din scrierile Sfântului Vasile cel Mare, totuși, din ceea ce cunoaștem până acum în literatura noastră bisericească, «ilustrează cu prisosință marea sa [a Sfântului Vasile] autoritate patristică în Biserica Ortodoxă Română»<sup>17</sup>.

### 3. Sondajul de opinie

Am considerat potrivit să introducem în cercetarea noastră un procedeu al științelor sociale aplicate și am reprodus în condiții de «laborator social» atmosfera tipică de la momentul rostirii omiliilor de către Sfântul Vasile. Experimentul păcătuiește prin aceea că nu răspunde întru totul autenticității parametrilor experimentali. Adică, Sfântul Vasile nu este de față în carne și oase, locașul bisericesc în care a predicat nu ne stă la îndemână iar auditoriul e trecut de mult în veșnicie. Ce-i de făcut? Ne mulțumim cu ce avem și cu ce putem folosi acum, adică: îl avem pe sfânt prezent duhovnicește, ceea ce din punct de vedere teologic este perfect adevărat, avem textul tipărit al cuvântărilor omiletice și putem găsi în persoana unui slujitor al altarului actorul care să reproducă prin viu grai conținutul omiletic. Grupul martor va fi format dintr-un grup eterogen, asemănător celui care îl asculta pe sfânt vorbind iar grupul de studiu îl vor alcătui cei care frecventează mai puțin slujbele bisericești. Bineînțeles că înregistrăm de la început un neajuns major: nu știm dacă avem în persoana omiletului de ocazie, tehnic vorbind, un actor capabil să

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 48.

reproducă textul omiletic fără să facă apel la citirea textului sau să influențeze chiar și nedorind această citire prin personalitatea sa, ceea ce va diminua considerabil efectul asupra auditoriului. De aceea, am ales varianta citirii textului de către opinanți. Oricum ar fi, sondajul nostru va avea atâta valoare câtă îi vom da noi. Scopul urmărit este cu precădere acela de a observa dacă interesul creștinilor de astăzi e orientat spre cuvântările Sfântului Vasile.

### **a) Aspecte metodologice a cercetării**

#### *1. Scop și obiective*

Scopul cercetării este de a observa interesul creștinilor de astăzi pentru conținutul cuvântărilor Sfântului Vasile.

Obiective ale cercetării:

- Identificarea actualității fondului tematic al omiliilor Sfântului Vasile;
- Surprinderea stilului de prezentare al învățăturilor Sfântului Vasile;
- Evaluarea modalității de transmitere și înțelegere a cuvântărilor.

#### *2. Ipotezele statistice formulate*

H1 Conținutul omiliilor Sfântului Vasile, după fondul lor tematic, este încă de actualitate prin răspunsul dat de contemporanii noștri după lectura textelor vasiliene.

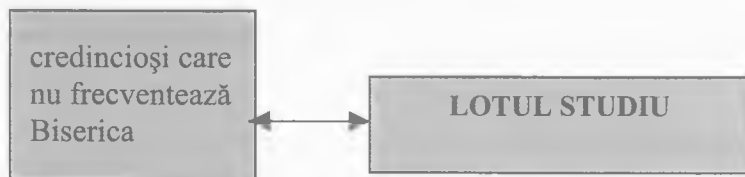
H2 Sfântul Vasile are un stil de prezentare al învățăturilor, comun cu arta retorică, accesibil și actual.

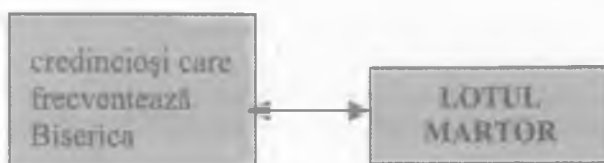
H3 Sfântul Vasile reușește prin forța cuvântării sale să capteze atenția și să explice învățăturile de credință pe înțelesul tuturor.

### **b) Metode și tehnici aplicate**

S-a luat în studiu un lot de subiecți (credincioși care nu frecventează Biserica) și un lot martor (credincioși care frecventează Biserica) și se urmărește interesul creștinilor de astăzi pentru conținutul cuvântărilor Sfântului Vasile.

În acest tip de anchetă pe baza aplicării chestionarelor de lucru, loturile au fost selectate conform criteriului de frecvență a Bisericii. Lotul studiu este aproximativ egal ca dimensiune cu cel al lotului martor.





Au fost aplicate două chestionare fundamentate pe două omiliile ale Sfântului Vasile, deoarece o chestionare asupra întregului corp al omiliilor nu s-a părut greu de realizat (utopică).

Materialul scris selectat<sup>18</sup> spre chestionarea subiecților a fost:

1. Omilia a II-a la o parte din psalmul al XIV-lea. Către cămătari.
2. Omilia a XXI-a. Către tineri.

Pentru o mai mare obiectivitate și acuratețe a observațiilor, am considerat necesar să nu fie cunoscut auditoriului numele autorului omiliilor prezentate, decât după chestionarea fiecărui subiect în parte în legătură cu cele citite, pentru a nu influența negativ răspunsul la anumiți itemi. Textele sunt traduceri în limba română<sup>19</sup> varianta din vol. 17 din PSB.

### 1. Definirea dimensiunilor

Odată fiind stabilit scopul cercetării noastre și textele celor două omilii, am trecut la generarea și gruparea itemilor chestionarelor în următoarele dimensiuni:

#### *Chestionarul nr. 1*

- date curriculare (respectiv itemii nr.): 1, 2, 5.
- practici sacramentale și devoțiunea individuală: 3, 4.
- date specifice referitoare la autorul omiliilor: 6, 8, 10, 11, 12, 14, 18, 24, 25, 26, 30.
- date specifice referitoare la conținutul omiliilor: 7, 9, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 27.
- Date specifice referitoare la stilul de prezentare: 10, 11, 12, 13, 14, 16, 26.
- Incidențe ale subiecților cu tema prezentată: 28, 29.

<sup>18</sup> Alegerea textelor a fost determinată de cerințele minime a cercetării. La nivel intuitiv, considerăm că oricare dintre omiliile putea fi selectată, poate mai puțin cele de la Hexaameron, în ce privește conținutul lor inexact științific.

<sup>19</sup> Suntem pe deplin convingși că dacă am fi folosit textele scrise în limba greacă veche, adică limba în care a rostit Sfântul Vasile omiliile, nimeni nu ar fi înțeles mesajul, ori doar cunoscătorii. De aceea, în acest caz ne întâlnim cu o limită a cercetării noastre.

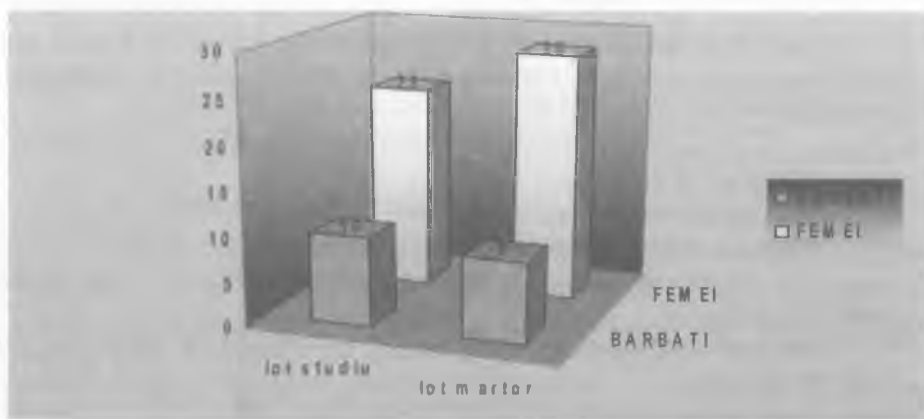
*Chestionarul nr. 2*

- date curriculare (respectiv itemii nr.): 1, 2, 5.
- practici sacramentale și devoțiunea individuală: 3, 4, 6, 7, 8, 19, 20.
- date specifice referitoare la autorul omiliilor: 10, 11, 15, 18, 22, 24, 29, 30.
- date specifice referitoare la conținutul omiliilor: 12, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 23, 25, 27, 28.
- Date specifice referitoare la stilul de prezentare: 11, 9, 10, 11, 24, 26.
- Incidențe ale subiecților cu tema prezentată: 7, 8, 20, 27, 29.

**2. Structura lotului de studiu și a lotului martor**

Din cele două loturi fac parte femei și bărbați cu limite de vârstă cuprinse între 14 și 80 de ani. Media vârstei lotului de studiu este 33,24, iar media vârstei lotului martor este de aproximativ 37,51. Acestea au fost divizate pe subgrupe de vârstă pentru a se urmări dacă se înregistrează diferențele formulate pentru subgrupele de vârstă – persoane tinere (14-30), persoane mature (30-60) și persoane în vârstă (60-80)<sup>20</sup>.

În funcție de următoarele criterii (vârstă, variabila M/F, nivelul școlii absolvite, frecvența bisericii, stare civilă) structura lotului de studiu și a celui martor se prezintă grafic astfel:



▪ figura 1

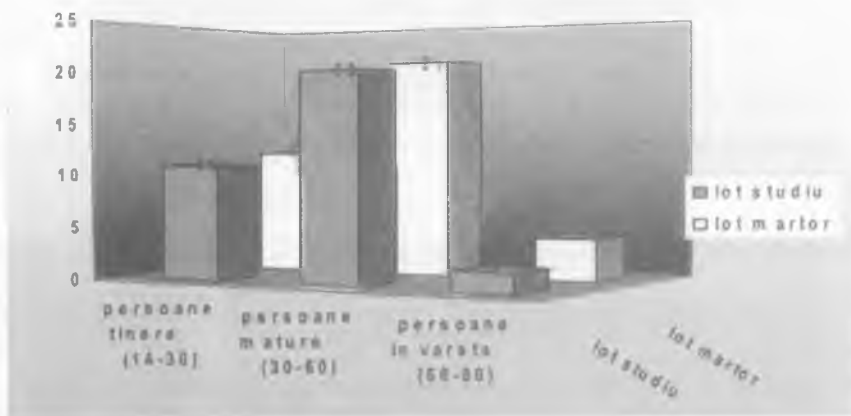
*Lotul studiu* - criteriul vârstă a diferențiat lotul studiu în 33,33% persoane aparținând categoriei «persoane tinere», 60,60% persoane aparținând

<sup>20</sup> Scopul nostru a fost să reproducem pe cât posibil structura auditoriului din vremea Sfântului Vasile, din care, ca și astăzi, trebuie să fi făcut parte toate categoriile de vârstă.



categoriei «persoane mature» și 6,06% persoane incluse în categoria «persoane în vârstă» (fig. 1).

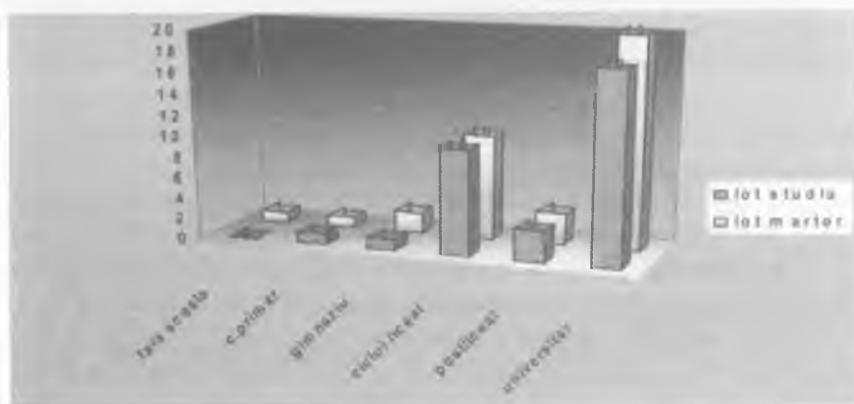
*Lotul martor* - criteriul vârstă a diferențiat lotul martor în 32,43% persoane aparținând categoriei «persoane tinere», 56,75% persoane aparținând categoriei «persoane mature» și 10,81% persoane incluse în categoria «persoane în vârstă» (fig. 1).



▪ figura 2

*Lotul studiu* - criteriul variabila M/F, a diferențiat 30,3% bărbați și 69,7% de femei (fig. 2).

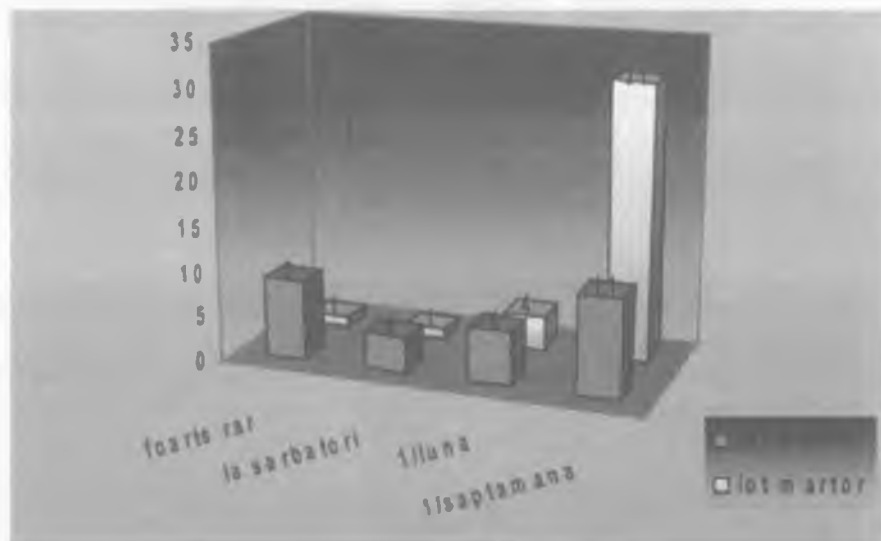
*Lotul martor* - criteriul variabila M/F, a diferențiat 24,3% bărbați și 75,7% femei (fig. 2).



▪ figura 3

*Lotul studiu* - criteriul nivelului școlii de cel mai înalt grad absolvit a diferențiat 3% persoane care au terminat ciclul primar, 3% persoane care au terminat gimnaziul, 18,2% persoane care au terminat XII clase, 21,2% persoane care au terminat o școală profesională/postliceală și 54,5% care au finalizat studii universitare de lungă durată (fig. 3).

*Lotul martor* - criteriul nivelului școlii de cel mai înalt grad absolvit a diferențiat 2,7% persoane care nu au școală, 2,7% persoane care au terminat ciclul primar, 2,7% persoane care au terminat gimnaziul, 21,6% persoane care au terminat XII clase, 13,5% persoane care au terminat o școală profesională/postliceală și 54,1% care au finalizat studii universitare de lungă durată (fig.3).



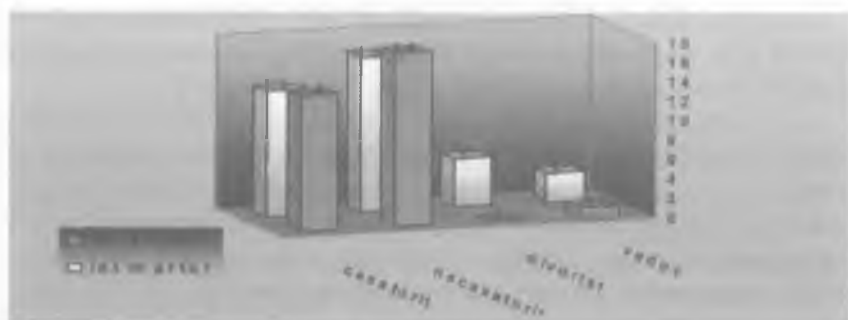
▪ figura 4

*Lotul studiu* a cuprins:

- 28% persoane ce frecventează Biserica foarte rar, 22% persoane ce frecventează Biserica la sărbători, 18,8% persoane o dată pe lună și 31,2% persoane frecventează Biserica 1/dată pe săptămână (fig. 4).

*Lotul martor* a cuprins:

- 2,7% persoane ce frecventează Biserica foarte rar, 2,7% persoane ce frecventează Biserica la sărbători, 10,8% persoane o dată pe lună și 83,8% persoane frecventează Biserica 1/dată pe săptămână (fig. 4).



▪ figura 5

*Lotul studiu* a cuprins:

- 54,5% persoane căsătorite, 42,4% persoane necăsătorite și 3% persoane văduve (fig. 5).

*Lotul martor* a cuprins:

- 35,1% persoane căsătorite, 43,2% persoane necăsătorite, 13,5% persoane divorțate și 8,1% persoane văduve (fig. 5).

### c) Rezultate:

Răspunsurile persoanelor implicate în anchetă au fost sintetizate în funcție de valorile calitative aferente fiecărui item al chestionarelor acordându-se note de la 1 la 5 și 0 sau 1 dacă răspunsurile au fost *da* și *nu*. La prelucrarea datelor s-a utilizat programul statistic SPSS10.0.

Am aplicat două chestionare, care au avut ca referință experimentală omiliile Sfântului Vasile cel Mare. În urma testării diferențelor semnificative statistic dintre mediile celor două loturi, studiu și martor, prin aplicarea testului Student, testului Mann-Whitney pentru ipotezele formulate și a statisticilor descriptive (frecvențe, indicatori de tendință centrală și de dispersie) s-au constatat următoarele rezultate.

Astfel, în cazul aplicării primului chestionar – proba experimentală – Omilia Sfântului Vasile: «Către cămătari» și a celui de-al doilea chestionar – «Omilia către tineri» s-au înregistrat următoarele rezultate:

- **H1 Conținutul omiliilor Sfântului Vasile, după fondul lor tematic, este încă de actualitate prin răspunsul dat de contemporanii noștri**<sup>21</sup>.

- **H0 Nu există diferențe semnificative ale atitudinilor cognitive manifestate prin răspunsul dat după lectura textelor vasiliene de către credincioșii care frecventează Biserica și ceilalți care nu frecventează**<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> H1 = ipoteză.

<sup>22</sup> H0=ipoteză nulă.

- **H'** Există diferențe semnificative ale atitudinilor cognitive manifestate prin răspunsul dat după lectura textelor vasiliene între credincioșii care frecventează Biserica și ceilalți care nu frecventează<sup>23</sup>.

Conținutul itemilor a vizat următoarele dimensiuni: «temă interesantă și actuală», «impresii legate de conținut: interesant, atractiv, clar, învechit etc.», «interesul pentru lectură», «audierea cuvântării», «adecvarea la contextul actual», «audierea liturgică a cuvântării», «interesul pentru anumite pasaje de text», «lungimea textului», «recomandarea către alții a textelor», «răspândirea textului prin predicare în biserici».

În urma analizei răspunsurilor a fost confirmată parțial prima ipoteză a cercetării, evidențiindu-se diferențe semnificative statistic între mediile celor două loturi, doar pentru un singur item legat strict de actualitatea temei: «Este suficient de actuală tema cuvântării prezentate încât veți vorbi și altora despre ea?», persoanele lotului martor considerând că tema este mult mai actuală decât cele care au făcut parte din lotul studiu. În general credincioșii care vin mai des la biserică (lotul martor) au mai mare zel apostolic să transmită mai departe mesajul evanghelic, ca urmare a deselor îndemnuri din partea preoților. Cei din lotul studiu sunt și ei animați de dorința de a împărtăși celorlalți experiența și descoperirile lor, ca reacție general umană la noutăți.

S-au constatat diferențe semnificative statistic între mediile celor două loturi, privind actualitatea fondului tematic  $ms = 30,48$  față de  $mm = 39,97$  (pentru un prag de semnificație de  $p = 0.02$ ).

Nu s-au înregistrat diferențe între mediile celor două loturi pentru niciuna dintre dimensiunile urmărite (conținut omiletic – interesant, atractiv, clar, învechit, folositor, convingător, potrivit contextului de viață), ceea ce ne conduce la ideea că temele pe care Sfântul Vasile ni le înfățișează sunt și rămân în conștiința oamenilor «vii» și sunt potrivite contextului de viață, indiferent de familiarizarea cu viața practică religioasă a celor implicați în acest studiu.



▪ figura 6

<sup>23</sup> H' = ipoteză alternativă.

- **H2 Sfântul Vasile are un stil de prezentare al învățăturilor, comun cu arta retorică, accesibil și actual.**

- H0 Nu există diferențe semnificative statistic între modul de apreciere a stilului de prezentare al învățăturilor, între loturile stabilite în funcție de criteriul frecvență a Bisericii.

- **H' Există diferențe semnificative statistic** între modul de apreciere a stilului de prezentare al învățăturilor, între loturile stabilite în funcție de criteriul frecvență a Bisericii.

Conținutul itemilor a vizat următoarele dimensiuni: «adaptarea la cerințele limbii și literaturii moderne», «limbajul accesibil», «maniera artistică», «importanța stilului», «captarea atenției», «impresia textului», «recomandări către autor».

Cea de-a doua ipoteză a cercetării a fost infirmată deoarece **nu au fost constatate diferențe semnificative statistic între mediile celor două loturi privind accesibilitatea și actualitatea stilului de prezentare a învățăturilor de credință infirmându-se ipoteza a doua a cercetării.**

Cele două loturi au avut evaluări cognitive similare privind măsura în care autorul și-a adaptat stilul la cerințele limbii, preocuparea pentru un limbaj accesibil, maniera artistică de elaborare a textului, importanța stilului de exprimare în transmiterea mesajului, dimensiunilor relevante ale stilului ca fiind unul interesant, atractiv, clar, plictisitor, actual, direct, expresiv, suportabil și convingător. Acest rezultat subliniază caracterul prezentării omiliilor, care rămâne accesibil și actual, nedepinzând de viața religioasă a persoanelor respondente, ci transpune aici puterea cuvântului Sfântului Vasile, un cuvânt plin de duh de viață și adevăr, care poate impresiona orice persoană.

- **H3 Sfântul Vasile reușește prin forța prediciei sale să capteze atenția și să explice învățăturile de credință pe înțelesul tuturor.**

- H0 Nu există diferențe semnificative statistic între modul de înțelegere a prediciei Sfântului și a captării atenției, între loturile stabilite în funcție de criteriul frecvență a Bisericii.

- H' Există diferențe semnificative statistic între modul de înțelegere a prediciei Sfântului și a captării atenției, între loturile stabilite în funcție de criteriul frecvență a Bisericii.

Conținutul itemilor a vizat următoarele dimensiuni: «abordarea pe înțelesul tuturor», «temă actuală», «captarea atenției», «înțelegerea corectă a

mesajului», «pasaje interesante», «importanță spirituală», «lectura textului», «audierea cuvântării», «înțelegerea corectă a textului», «locul lecturării\audierii», «răspândirea mesajului», «sfaturile autorului», «recomandări către autor», «predicarea mesajului», «confruntarea cu problematica textului», «camăta», «identificarea în plan istoric a autorului».

În ceea ce privește forța predicii Sfântului Vasile s-a putut constata că nu există diferențe semnificative statistic între medii între cele două loturi, în urma aplicării testului nonparametric Mann-Whitney, deci **ipoteza nulă se confirmă, infirmându-se ipoteza alternativă**.

Astfel, răspunsurile au arătat că a fost infirmată a treia ipoteză a cercetării în ceea ce privește existența diferențelor semnificative între cele două loturi privind captarea atenției prin forța cuvântării Sfântului Vasile și a explicării învățăturilor de credință pe înțelesul tuturor.

Am constatat că tematica este una de interes pentru lumea de astăzi, este prezentată pe înțelesul tuturor, mesajul fiind atent urmărit și fiind considerat interesant, precum și că ar fi de dorit ca tematica să fie susținută ca predică rostită (fig. 7).

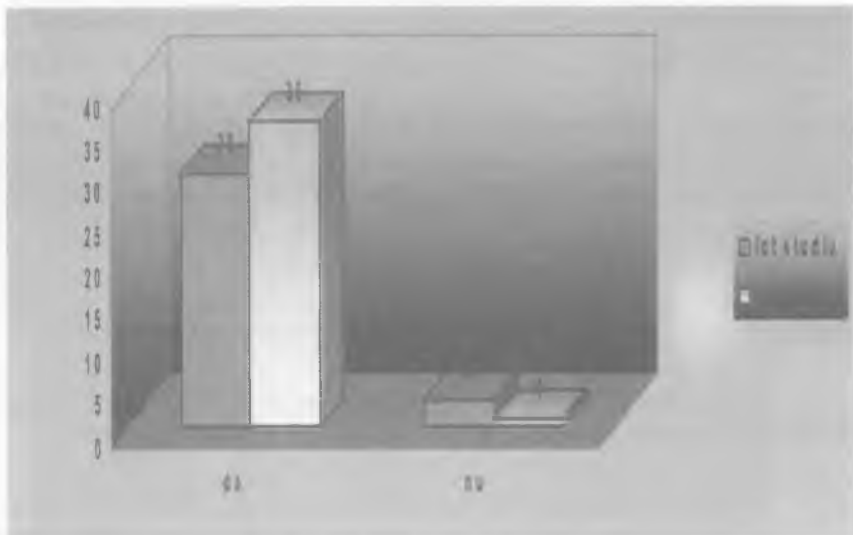


figura 7

Cămătăria este o problemă a zilelor noastre (Fig. 8; 9), iar abordarea oferită prin acest conținut omiletic de către Sfântul Vasile are un caracter duhovnicesc și moral, percepută de orice persoană practicantă sau nu, a unei vieți religioase normale și constante.

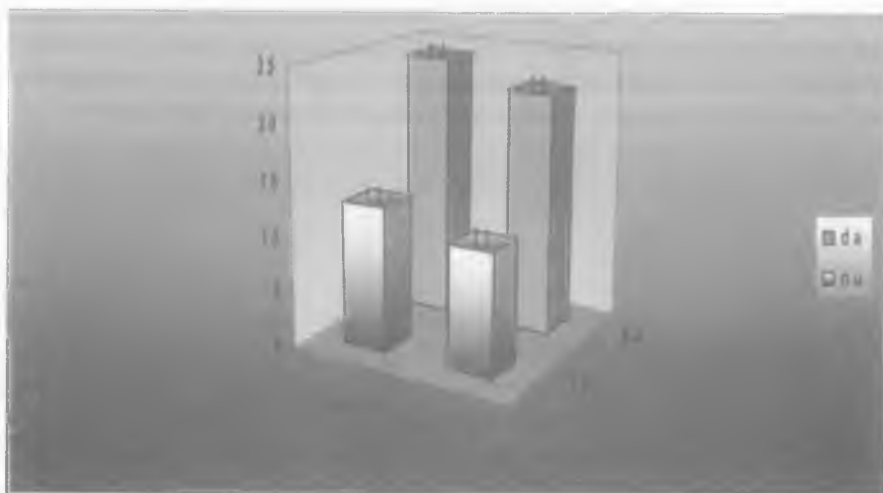


figura 8

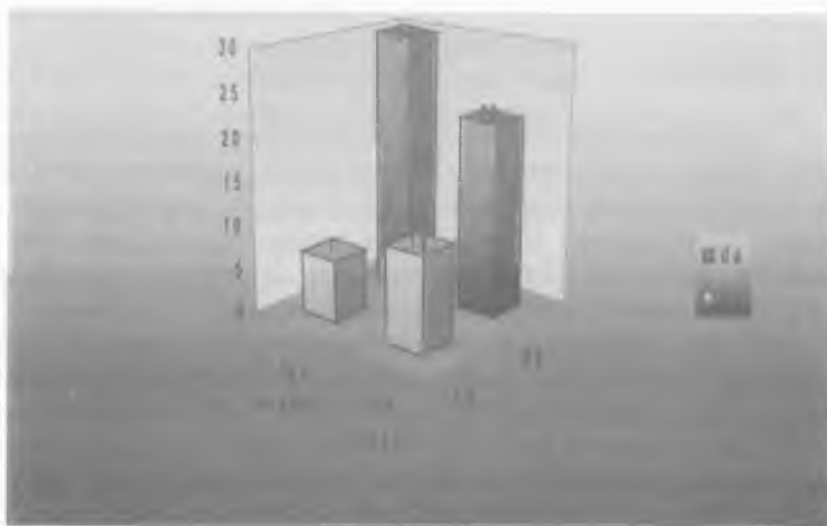


figura 9

Am observat, de asemenea, că la itemul «**Cărei perioade istorice aparține autorul textului?**» (fig. 10) subiecții au înclinat să răspundă alegând varianta «**contemporan**», ceea ce ne indică faptul că autorul trăiește duhovnicește printre noi, că este viu în conștiința oamenilor.

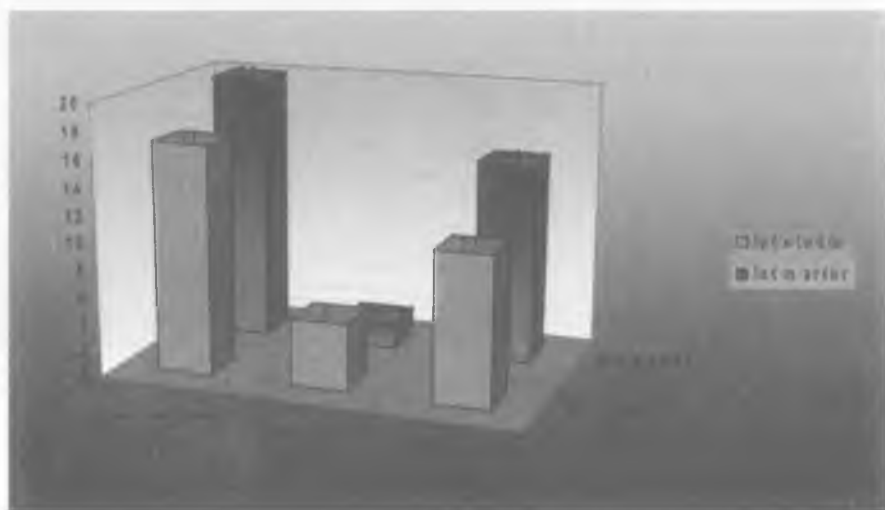


figura 10

### Concluzii

Am aplicat două chestionare, care au avut ca referință experimentală omiliile Sfântului Vasile cel Mare. În urma testării diferențelor semnificative statistic dintre mediile celor două loturi, studiu și martor, prin aplicarea testului Student, testului Mann-Whitney pentru ipotezele formulate și a statisticilor descriptive (frecvențe, indicatori de tendință centrală și de dispersie) s-au constatat următoarele rezultate.

**A fost confirmată parțial prima ipoteză a cercetării**, evidențiindu-se diferențe semnificative statistic între mediile celor două loturi, doar pentru un singur item legat strict de actualitatea temei: «**Este suficient de actuală tema cuvântării prezentate încât veți vorbi și altora despre ea?**», persoanele lotului martor considerând că tema este mult mai actuală decât cele care au făcut parte din lotul studiu.

Nu s-au înregistrat diferențe între mediile celor două loturi pentru niciuna dintre dimensiunile urmărite (conținut omiletic – interesant, atractiv, clar, învechit, folositor, convingător, potrivit contextului de viață), ceea ce ne conduce la ideea că temele pe care Sfântul Vasile ni le înfățișează sunt și



rămân în conștiința oamenilor «vii» și sunt potrivite contextului de viață, indiferent de familiarizarea cu viața practică religioasă a celor implicați în acest studiu.

**Nu au fost constatate diferențe semnificative statistic între mediile celor două loturi privind accesibilitatea și actualitatea stilului de prezentare a învățăturilor de credință infirmându-se ipoteza a doua a cercetării.**

Cele două loturi au avut evaluări cognitive similare privind măsura în care autorul și-a adaptat stilul la cerințele limbii, preocuparea pentru un limbaj accesibil, maniera artistică de elaborare a textului, importanța stilului de exprimare în transmiterea mesajului, dimensiunilor relevante ale stilului ca fiind unul interesant, atractiv, clar, plictisitor, actual, direct, expresiv, suportabil și convingător. Acest rezultat subliniază caracterul prezentării omiliilor, care rămâne accesibil și actual, nedepinzând de viața religioasă a persoanelor respondente, ci transpare aici puterea cuvântului Sfântului Vasile, un cuvânt plin de duh de viață și adevăr, care impresiona orice persoană.

**S-a infirmat a treia ipoteză a cercetării** în ceea ce privește existența diferențelor semnificative între cele două loturi privind captarea atenției prin forța predicii Sfântului Vasile și a explicării învățăturilor de credință pe înțelesul tuturor. Am constat că tematica este una de interes pentru lumea de astăzi, este prezentată pe înțelesul tuturor, mesajul fiind atent urmărit și fiind considerat interesant, precum și că ar fi de dorit ca tematica să fie susținută ca predică rostită.

Cămătăria este o problemă a zilelor noastre, iar abordarea oferită prin acest conținut omiletic de către Sfântul Vasile are un caracter duhovnicesc și moral, percepută de orice persoană practicantă sau nu, a unei vieți religioase normale și constante.

Am observat, de asemenea, că la itemul «**Cărei perioade istorice aparține autorul textului?**» subiecții au înclinat să răspundă alegând varianta «**contemporan**», ceea ce ne indică faptul că autorul trăiește duhovnicește printre noi, că este viu în conștiința oamenilor.

Așadar, se poate aprecia că putem vorbi de un fond tematic actual și viu după lectura textelor vasiliene de către contemporanii noștri, stilul de prezentare al învățăturilor fiind unul retoric și accesibil. De asemenea, uimește la prima vedere forța cuvântării Sfântului Vasile, care reușește să explice învățăturile pe înțelesul tuturor, captivând atenția acestora datorită puterii duhului cuvintelor ce sunt vii și pline de transparență duhovnicească.

Lipsa diferențelor între cele două loturi poate fi explicată de această forță duhovnicească a cuvântului în conștiința oamenilor.

Trebuie precizat că aceste rezultate sunt valide din punct de vedere științific doar pentru loturile luate în studiu. Cert este că din punct de vedere duhovnicesc aceste concluzii pot fi generalizate.

Conținutul omiliilor Sfântului Vasile este mereu actual iar pere-  
nitatea cuvântărilor vasiliene e dată de realitatea cuprinsă în ele: Hristos este  
același ieri și astăzi și totdeauna iar războiul dintre Hristos Cel Înviat și  
diavolul întunecat cunoaște tot atâtea forme de expresie câte generații de  
oameni s-au perindat pe luciul pământului, până astăzi.

#### ACTUALITE DE L'HOMELIE DE SAINT BASILE LE GRAND

**But de la recherche** – observer l'intérêt des chrétiens de nos jours pour le  
contenu des homélies de Saint Basile le Grand.

**Objectifs/ hypothèses :**

H1: Le contenu des homélies de Saint Basile, selon leur thématique, est  
toujours actuel par la réponse que donnent nos contemporains après la lecture des  
textes basiliens;

H2: Saint Basile présente ses enseignements dans un style accessible et  
actuel, commun à l'art rhétorique;

H3: Saint Basile, par la force de sa parole, parvient à capter l'attention et à  
expliquer les vérités de foi d'une manière accessible à tous.

**Méthodologie** – Enquête à partir d'un questionnaire structuré; le lot étude  
est à peu près égal comme dimensions au lot témoin. Ont été appliqués deux  
questionnaires, dont le support expérimental fut la lecture de deux homélies de Saint  
Basile, en essayant de surprendre le spécifique des problèmes abordés par le moyen  
des items construits. Les questionnaires ont été fondés sur l'idée de la présence  
spirituelle du Saint, ce qui, théologiquement parlant, est vrai, par la présentation du  
texte imprimé des discours homélétiques et par l'analyse de l'actualité du contenu et  
du style d'allocution spirituelle.

**Résultats** – La première hypothèse de cette recherche a été partiellement  
confirmée, étant mises en évidence des différences considérables du point de vue  
statistique entre les deux lots ; c'est pour un seul item, strictement lié à l'actualité du  
thème, que les personnes du lot témoin ont considéré le thème plus actuel que les  
personnes du lot étude.

Il n'y a pas eu de différences entre les moyennes des deux lots pour aucune  
des dimensions envisagées (contenu homélétique – intéressant, attractif, clair,  
périmé, utile, convaincant, adéquat au contexte de l'existence), ce qui nous conduit  
à l'idée que les thèmes que Saint Basile nous présente sont et demeurent « vivants »  
dans la conscience des hommes, adéquats au contexte de la vie, indifféremment du  
degré d'implication dans la vie religieuse pratique des personnes impliquées dans  
cette étude.

Du point de vue statistique, il n'y a pas eu de différences notables entre les  
moyennes des deux lots quant à l'accessibilité et l'actualité du style de présentation  
des enseignements de foi, infirmant la seconde hypothèse de la recherche. Les deux  
lots ont eu des évaluations cognitives similaires quant à la manière dont l'auteur a  
adapté son style aux exigences de la langue, sa préoccupation pour un langage

accessible, la manière artistique d'élaboration du texte, l'importance du style d'expression dans la transmission du message, les dimensions relevantes du style comme étant un style intéressant, attractif, clair, ennuyeux, actuel, direct, expressif, supportable ou convaincant. Ce résultat souligne le caractère de la présentation des homélies qui reste accessible et actuel, sans dépendre de la vie religieuse des personnes questionnées. Ici se constate la force du verbe de Saint Basile, un verbe plein de vie et de vérité, qui impressionne tout le monde.

La troisième hypothèse a été infirmée, portant sur les différences significatives entre les deux lots quant à la captation de l'attention par la force du discours de Saint Basile et par l'explication accessible des vérités de foi. On a constaté que les thèmes sont intéressants pour le monde actuel, que leur présentation est à la portée de tous, le message étant suivi avec attention et considéré intéressant, de sorte que l'on aurait souhaité que ces thèmes soient soutenus sous la forme orale d'une homélie. La question usuaire est bien une préoccupation de nos jours et l'approche qu'en fait Saint Basile a un caractère spirituel et moral, perçu comme tel par toute personne, pratiquante ou non d'une vie religieuse normale et constante.

### **Conclusions**

On peut donc apprécier que l'on peut parler d'un fond thématique actuel et vivant après la lecture des textes basiliens par nos contemporains, le style de la présentation étant rhétorique et accessible. De même, ce qui surprend au premier abord, c'est la force du discours de Saint Basile, qui parvient à expliquer les enseignements de foi d'une manière accessible à tous, captant l'attention par la force des paroles pleines de vie et de transparence spirituelle. L'absence des différences entre les deux lots peut s'expliquer par cette force spirituelle de la parole dans la conscience des hommes.

Il faut préciser que ces résultats ne sont valables du point de vue scientifique que sur les lots visés par cette étude. Mais du point de vue spirituel, il est certain que ces conclusions peuvent être généralisées.

## CINSTIREA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE ȘI A ALTOR PĂRINȚI CAPADOCIENI ÎN BIZANȚUL SECOLELOR XI-XII

Izvoarele bizantine din secolele XI-XII ne oferă puține informații despre viața religioasă și evlavia oamenilor care populau satele și orașele Imperiului. În afara unor informații sporadice despre lecturile duhovnicești ale bizantinilor sau despre prezența «poporului» (*laos*) la pelerinaje și procesiuni, atenția izvoarelor se îndreaptă aproape exclusiv spre evlavia imperială. În absența unor surse scrise substanțiale referitoare la experiența religioasă a laicilor, există anumite mărturii indirecte, care «vorbesc» despre evlavia bizantinilor în această perioadă, și anume obiectele de metal și ceramică ce au supraviețuit, în special sigiliile cu iconografie religioasă, *enkolpia*, crucile relicvar și alte obiecte care erau purtate la gât, icoanele portabile de dimensiuni mici, folosite pentru uzul personal, ilustrația manuscriselor sau decorația paretală a bisericilor<sup>1</sup>.

Studiul acestor mărturii materiale arată cinstirea de care se bucurau Maica Domnului, Sfântul Ioan Botezătorul, Sfântul Nicolae sau Sfinții Militari (Dimitrie, Gheorghe, Teodor Tiron sau Teodor Stratilat)<sup>2</sup>. Sfinții ierarhi capadocieni apar însă rar în iconografia acestor obiecte care arată devoțiunea personală a deținătorilor lor. În importantul său studiu despre cinstirea sfinților în Bizanț, așa cum reiese din studierea a peste 7000 de sigilii bizantine, John Cotsonis a remarcat faptul că rarele sigilii cu reprezentarea Sfântului

---

<sup>1</sup> Printre studiile recente care abordează problema pietății laicilor în Bizanț menționăm: Sharon Gerstel and Alice-Mary Talbot, *The culture of the piety in medieval Byzantium (1054-1453)*, «The Cambridge History of Christianity» (CHCh), edited by Michael Angold, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2006, pp. 79-100; Charles Barber, *Icon, Prayer and Vision in the Eleventh Century*, pp. 149-164 și Brigitte Pitarakis, *Objects of Devotion and Protection*, p. 164-182, în «Byzantine Christianity» Derek Krueger (ed.), Minneapolis, Minn, Fortress Press, 2006; «Material culture and well-being in Byzantium (400-1453)», Proceedings of the international conference, Michael Grünbart (ed.), Cambridge, 8-10 September 2001, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2007.

<sup>2</sup> Maria Vassilaki (ed.), *Images of the Mother of God, perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot: Ashgate, 2004; A. Katsioti, *Life, scenes and the iconographical cycle of St John the Baptist in Byzantine Art*, Athenes, 1998; Nancy P. Ševčenko, *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art*, Torino, Bottega d'Ersasmo, 1983; Walter, Christopher J., *The warrior saints in Byzantine art and tradition*, Aldershot, Hants, England; Burlington, VT, Ashgate, 2003.

Vasile și a Sfântului Grigorie Teologul, care datează din secolele XI-XII, au aparținut unor personalități ecleziastice sau unor reprezentanți ai administrației civile, al căror nume era Vasile sau Grigorie<sup>3</sup>. Din totalul sigiliilor studiate, doar 80 aveau imaginea Sfântului Vasile, iar dintre acestea, 38 proveneau din secolul al XI-lea, 16 au fost atribuite secolelor XI-XII, și 9 secolului XII. Din totalul de 77 de sigilii cu imaginea Sfântului Grigorie Teologul, doar 5 proveneau din secolul al XI-lea și respectiv 2 din secolul al XII-lea.

Sfinții ierarhi capadocieni apar rar și pe crucile și relicvariile pectorale bizantine, care s-au păstrat în număr relativ mare. Așa cum se știe, acestea erau obiectul unor practici devoționale diverse. Credinciosul care simțea nevoia să se afle permanent în legătură Mântuitorul Hristos, cu Maica Domnului sau cu sfântul spre care se îndrepta evlavia sa, le purta la gât, le săruta sau se ungea cu uleiul sfânt pe care îl conțineau. Din cele 229 de cruci pectorale de bronz, inventariate de Brigitte Pitarakis, doar 4 aveau imaginea Sfântului Vasile. Una dintre ele, datată în secolul al XI-lea, care se păstrează astăzi la Muzeul Ermitaj, îl reprezintă pe Sfântul Vasile cu brațele ridicate, în rugăciune, având inscripția, *ὁ μέγας Βασίληος*<sup>4</sup>.

Aceeași observație este valabilă și pentru icoanele portative. În repertoriul lui Ioli Kalavrezou, găsim o singură reprezentare a Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Teologul. În icoana intitulată «Deisis și sfinții» (18 x 12 cm.), divizată în trei registre, cei doi ierarhi capadocieni apar în registrul din mijloc, alături de Sfinții Ioan Hrisostom, Nicolae și Epifanie, având scena Deisis în registrul superior și pe sfinții Doctori fără de arginți și Sfinții militari în registrul inferior. Părinții Bisericii din rândul de mijloc țin câte o carte în mâna stângă și binecuvântează cu dreapta, cu excepția Sfântului Vasile, care ține cartea cu ambele mâini<sup>5</sup>.

Dacă facem un pas mai departe, observăm că în monumentalul său catalog al bisericilor și mănăstirilor bizantine, Raymond Janin nu consemnează decât două lăcașuri de cult închinat Sfântului Vasile în Constan-

<sup>3</sup> John Cotsonis, *The contribution of Byzantine Lead Seals to the Study of the Cult of Saints (Sixth-twelfth Century)*, REB, 75, 2005, pp. 383-497. Pentru alegerea sfinților pe sigilii, a se vedea și Jean Claude Cheynet, C. Morrison, *Texte et image sur les sceaux byzantins. Les raisons d'un choix iconographique*, în «Studies in Byzantine Sigillography», 4, 1995, pp. 9-32; Gregory Rostkowski, *The Cult of Saints in Byzantium in the Light of Byzantine Sigillography (ca. 950-1180)*, în «Siegel und Siegler. Akten des 8. Internationalen Symposions für byzantinische Sigillographie», Claudia Ludwig (Hrsg.), unter Mitarbeit von Ralph-Johannes Lilie, Thomas Pratsch, Werner Seibt, Claudia Sode und Beate Zielke, Frankfurt am Main, Wien, Lang, 2005, pp. 131-140.

<sup>4</sup> Brigitte Pitarakis, *Les croix reliquaires pectorales byzantines en bronze*, Picard, 2006, p. 102, nr. 469.

<sup>5</sup> Ioli Kalavrezou-Maxeiner, *Byzantine icons in steatite*, Wien, Verl. d. Osterr. Akad. d. Wiss. (Byzantina Vindobonensia; 15); Anthony Cutler, *Under the Sign of Deesis. On the Question of Representativeness in Medieval Art and Literature*, DOP, 41, 1987, pp. 145-154.

tinopol, precum și o Mănăstire a Sfinților Trei Ierarhi<sup>6</sup>. De asemenea, vechea Biserică a Sfântului Vasile din Cezareea, care a supraviețuit complexului religios fondat de însuși Marele Părinte Capadocian, este rar menționată în secolul al XI-lea ca destinație de pelerinaj. Sfântul Lazăr de la Muntele Galesion (1053) se numără printre ultimii ei pelerini, înainte ca ea să fi fost distrusă de repetatele invazii turcești și iremediabil pierdută după bătălia de la Manzikert (1071)<sup>7</sup>.

Din toate acestea se poate vedea că mărturiile materiale, susceptibile să reflecte evlavia bizantinilor în această perioadă, cel puțin a acelor care au ajuns până la noi, nu ne oferă multe indicii despre cinstirea Părinților Capadocieni în Bizanțul secolelor XI-XII. Cu toate acestea, ei erau priviți ca modele spirituale, iar operelor lor era foarte influente în epocă. În timpul controverselor religioase care au tulburat epoca Comnenilor, Părinții Capadocieni au fost invocați ca garanți ai dreptei credințe. Și acest lucru rezultă nu numai din includerea lucrărilor lor în tratatele dogmatice și polemice, dar și din maniera în care erau reprezentați în ilustrația manuscriselor și în decorația parietală a bisericilor.

De asemenea, nu putem ignora faptul că doi dintre Părinții Capadocieni, Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Teologul, au început să fie cinstiți în această perioadă, alături de Sfântul Ioan Gură de Aur, în sărbătoarea comună închinată Sfinților Trei Ierarhi, în ciuda faptului că, pentru fiecare, exista deja câte o sărbătoare aparte: pentru Sfântul Vasile la 1 ianuarie, iar pentru Sf. Grigorie Teologul la 25 ianuarie. Sinaxarul Bisericii arată că spre sfârșitul secolului al XI-lea, a existat o controversă în Bizanț în

---

<sup>6</sup> Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, I: *Le siege de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, III: *Les églises et les monastères*, Paris, Institut français d'études Byzantines, 1969, pp. 58-60; 271-272; 258. Mănăstirea Sfântului Vasile fusese construită de Vasile, fiul nelegitim al lui Roman Lecapenos și s-a menținut până în secolul al XV-lea. Despre celălalt lăcaș, Biserica Sfântului Vasile, nu se știe decât că a fost refăcută de drongarul Grigore Antiohul în vremea Patriarhului Constantin IV Chiliarenos (1154-1157).

<sup>7</sup> Richard Peter Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion, an Eleventh-century Pillar Saint*, «Byzantine Saints' Lives in Translation, 3», Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000; Decorația bogată a Bisericii Sfântului Vasile din Cezareea fost descrisă de Mihail Attaleiates, cu ocazia devastării ei de către turci în anul 1070; cf. *Michaelis Attaliothae Historia*, ed. I. Bekker (Bonn, 1858), 94; Clive Foss, *Pilgrimage in Medieval Asia Minor*, DOP, 56, 2002, p. 131; Vryonis, Speros Jr., *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor, and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*, Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, Berkeley: University of California Press, 1986, p. 19; despre Capadocia: *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. in chief: Alexander P. Kazhdan; ed.: Alice-Mary Talbot... et al., New York; Oxford: Oxford Univ. Press, 1991, vol. I, pp. 378-379; F. Hild and M. Restle, *Kappadokien, Tabula Imperii Byzantini*, 2, Wien, 1981, pp. 193-196.

legătură cu acești trei sfinți, despre care nu se știa care este cel mai mare în înțelepciune și virtute<sup>8</sup>. Cei Trei Ierarhi i-au apărut în vis mitropolitului Ioan al Euchaitelor (Mauropus), spunându-i că sunt egali și că înțelepciunea lor derivă de la același Duh Sfânt<sup>9</sup>. În cântările liturgice compuse cu această ocazie, mitropolitul Euchaitelor compară Trinitatea, care luminează creația intelectuală, cu triada ierarhilor care luminează creația vizibilă<sup>10</sup>.

Reprezentarea celor Trei Ierarhi începuse să devină comună în ilustrația marginală a manuscriselor încă din a doua jumătate a secolului al XI-lea. De exemplu, Evangheliarul cunoscut cu numele de *Athos Dionysiou* 587, care datează din a doua jumătate a secolului al XI-lea, îi reprezintă pe Sfinții Trei Ierarhi în dreptul textului evanghelic de la Matei X, 32<sup>11</sup>. În Psaltirea lui Theodor (1066), un manuscris emblematic pentru secolul al XI-lea, Sfântul Vasile cel Mare ilustrează Psalmul 5, fiind înfățișat ca citeț, cu o

<sup>8</sup> *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi*, adiectis synaxariis selectis opera et studio Hippolyti Delehaye, (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris), Bruxellis: Apud Socios Bollandianos, 1902, pp. 433-434.

<sup>9</sup> P. Eutyhios Lemerand, *La fête des Trois Hierarques dans l'Eglise grecque*, Bessarione, vol. IV, anno III, 1898, pp. 164-176. În acest articol, autorul consideră că unul din ucenicii mitropolitului a inventat această legendă, «din admirație pentru maestrul său» (p. 165). K. Mitakis, *Symeon Metropolitan of Euchaita and the Byzantine Ascetic Ideals in the Eleventh Century*, Byz(T), 2, 1970, pp. 303-334; C. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, cap. The Winsdom of the Saintly Bishops, pp. 111-115. Ioan Mauropous, rethor la curtea lui Constantin IX, a fost numit episcop de Euchaita la mijlocul secolului al XI-lea. În timpul păstoririi sale, a compus o serie de poeme religioase (*Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in vaticano graeco 676 supersunt*, Paulus de Lagarde editit, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 1979 (reprint of the edition of Göttingen, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, 28). Despre Mauropous, vezi, ODB, II, p. 1319; Michael Psellus, *Encomio per Giovanni, piissimo Metropolita di Euchaita e Protosincello*, Michele Psello. Introd., trad. e note di Rosario Anastasi, Padova, Casa Ed. Milani, 1968 (Publicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania, Serie filosofica, Testi e traduzioni; 2).

<sup>10</sup> S.G. Mercati, *Presunti giambi di Demetrio Triclinio sulla festa dei Tre Gerarchi Basilio, Gregorio Nazianzo e Giovanni Crisostomo*, Con introduz. e a cura di Augusta Acconia Longo, prefaz. di Giuseppe Schirò, Collectanea Byzantina, Dedali Libri, 1970, p. 529-537. O unică reprezentare a viziunii lui Ioan Mauropous există în programul bisericii Afendiko din Mistra (Gabriel Millet, *Monuments byzantins de Mistra. Matériaux pour l'étude de l'architecture et de la peinture en Grèce au XIVe et XVe siècles*, Paris, Leroux, 1910, în «Monuments de l'art byzantin, 2», p. 103; Suzy Dufrenne, *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*, Bibliothèque des Cahiers archeologiques (BCAr), 4, Paris, Klincksieck, 1970, fig. 12, 45, 60.

<sup>11</sup> K. Weitzmann, *An Imperial Lectionary in the Monastery of Dionysou on Mounth Athos. Its Origins and Wonderings*, RESEE, 7 (nr. 1), Bucarest, 1969, pp. 239-253 (autorul arată că acest manuscris este o donație a împăratului Isaac Comnenos (1057-1059) către Mănăstirea Studios); John Cotsonis, *On Some Illustrations in the Lectionary, Athos, Dionysiou 587*, Byz., 59, 1989, pp. 5-19.

lumânare în mână (Fig. 1). Mai mult, cei Trei Părinți ai Bisericii apar împreună pe una din filele manuscrisului, ilustrând primul verset al Psalmului 31 «Fericiți cei cărora s-au iertat fărădelegile și li s-a acoperit păcatele». Această imagine a fost considerată una din cele mai timpurii reprezentări ale Sfinților Trei Ierarhi în iconografia bizantină (Fig. 2)<sup>12</sup>. Evident, nu putem face abstracție de faptul că monahul Theodor, cel care a decorat manuscrisul, era originar din Cezareea, acolo unde, după spusele lui, «păstor și iluminător a fost Marele Vasile». În *typikon*-ul Mănăstirii Pantokrator (1136) găsim deja indicații despre modul în care trebuia iluminată biserica în timpul sărbătorii Sfinților Trei Ierarhi<sup>13</sup>.



**Fig. 1: Sfântul Vasile cel Mare, *Psaltirea lui Theodor*, fol. 3**

**Fig. 2: Sfinții Trei Ierarhi, *Psaltirea lui Theodor*, fol. 35**

Apud: *Theodore Psalter*, Electronic resource edited by Charles Barber, University of Illinois Press în association with British Library, 2000 (Digital version of Illuminated liturgical manuscript known as Theodore Psalter, Bl. Ad. 1935)

<sup>12</sup> Anthony Cutler, *Liturgical Strata in the Marginal Psalters*, p. 30; Serapie Der Narsessien, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen-âge*. Paris, C. Klincksieck, 1970, BCAR, 5, II, fig. 60; C. Walter, *Pictures of the Clergy in the Theodore Psalter*, REB, 31, 1973, pp. 229-242, p. 240, fig 2; Jeffrey Anderson, *On the nature of Theodore Psalter*, The Art Bulletin, 70, 1988, pp. 550-568.

<sup>13</sup> *Byzantine monastic foundation documents. A complete translation of the surviving founders' typika and testaments*, edited by John Thomas and Angela Constantinides Hero, with the assistance of Giles Constable, translated by Robert Allison, with an administrative commentary by John Thomas, (Dumbarton Oaks studies, 35), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000, pp. 741-742.



Operele Părinților Capadocieni ocupau un loc important între cărțile religioase, pe care bizantinii le achiziționau pentru propriul lor folos sufletească sau pentru a le dona bisericilor și mănăstirilor<sup>14</sup>. Ana Comnena relatează că a văzut-o adesea pe mama sa, cu o carte în mână, citind din Sfinții Părinți<sup>15</sup>. De asemenea, Ștefan, mitropolitul Nicomediei în secolul al XI-lea, lauda astfel preocupările spirituale ale unui general bizantin:

«ești atât de sânguitor (în cele duhovnicești, n.a), încât chiar și atunci când mănânci, nu îți lipsești sufletul de hrana cuvintelor, ci împletești conversația din timpul mesei cu cuvintele Sfinților Părinți, ca și cum ele ar fi sare divină» (Col. IV, 6)<sup>16</sup>.

În inventarul Bibliotecii de la Mănăstirea Patmos (ca. 1200), unul din puținele documentele de acest gen care ni s-au păstrat, sunt enumerate, printre altele, și 16 lucrări ale Sfântului Vasile cel Mare. Evident, aceste cărți erau folosite în primul rând de monahi, dar nu în mod exclusiv. *Verso*-ul acestui document, care conținea lista cărților împrumutate, arăta că beneficiarii nu erau numai monahi, ci și laici<sup>17</sup>.

Magnatul Eusthatie Boilas, *protospatharios* și *hypatos* în secolul al XI-lea, enumeră în Testamentul său cărțile pe care le donează unei Biserici a Maicii Domnului, precizând că ele urmau să aibă nu numai o destinație liturgică, ci să contribuie și la progresul spiritual al membrilor familiei sale. El stipulează că cele două fiice ale sale urmau să aibă acces la aceste cărți pentru «a cânta, a citi și a învăța». Între cărțile care formau prețiosul său tezaur (ὁ ἀτίμητός μου θησαυρός) se numărau două din lucrările Sfântului Vasile cel Mare, respectiv *Contra lui Eunomiu* și *Hexameronul*<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Judith Waring, *Monastic reading in the Eleventh and Twelfth Centuries: Divine Ascent or Byzantine Fall?*, în Margaret Mullett and Anthony Kirby, «Work and Worship at the Theotokos Evergetis 1000-1200», Belfast Byzantine Text in Translations, 6 Belfast, 1997, pp. 400-419; N. Oikonomides, *Mount Athos. Level of literacy*, DOP, 42, (1998), pp. 167-178.

<sup>15</sup> Anna Comnena, V, IX: Μέμνημαι τῆς μητρὸς καὶ βασιλίδος πολλὰκις ἀριστοῦ προκειμένου βιβλὸν ἐν χερσὶν φεροῦσης καὶ τοὺς λόγους διερευνωμένης τῶν δωγματιστῶν ἁγίων πατέρων (*Alexiade Règne de l'empereur Alexis I Comnène, 1081-1118*), texte établi et traduit par Bernard Leib, Paris: Société d'édition "Les Belles lettres", 1937-1976.

<sup>16</sup> Mitropolitul Ștefan al Nicomediei: ἀλλ'ἔτι τοσαῦτόν σοι καὶ ταῦτα πεφλοπῶνται, ὥστε τὸ σῶμα πολλὰκις σιτίοις τρέφων, οὐδὲ τὴν ψυχὴν ἀποστρεφείς τῆς ἐκ τῶν λόγων σιτίσεως, ἀλλ'ὥσανει τινὶ θείῳ ἅλατι τοῖς τῶν πατέρων ἀποφθέγμασι καὶ τὰς επιτραπέζιους παραρτῦεις οὐμίας (D. Krausmüller, *Religious instruction for laypeople in Byzantium. Stephen of Nicomedia, Nicephorus Uranos and the Pseudo-Athanasia Syntagma ad Quendam Politicum*, Byz., LXXVII, 2007, p. 245)

<sup>17</sup> Charles Asdruc, *L'inventaire dressé en septembre 1200 du Trésor et de la Bibliothèque de Patmos*, Edition diplomatique Travaux et Mémoires (TM), 8, 1981, pp. 15-30; Idem, *Les listes des prêts figurants au verso de l'inventaire du trésor et de la Bibliothèque de Patmos, dressé en septembre 1200*, TM, 12, 1994, pp. 495-499.

<sup>18</sup> Paul Lemerle, *Le testament d'Eustathios Boilas (avril 1059)*: «καὶ ταῦτα μὲν ἀφιέρωνται ἐν τῷ ἁγίῳ ναῶ, ἵνα δὲ ἔχουσιν τὴν χρῆσιν καὶ τὴν δεσποτείαν αἱ δύο μου

*Hexameronul* Sfântului Vasile cel Mare s-a bucurat de atenția mai multor autori laici și ecleziastici din secolele XI-XII. De exemplu, prima parte a *Cronicii* lui Mihail Glykas este o expunere exegetică și didactică despre crearea lumii, care urmează comentariul Marelui Părinte Capadocian. De asemenea, 10 din cele 95 de răspunsuri pe care același Glykas le dă diverșilor săi corespondenți, interesați de anumite probleme spirituale se ocupă de asemenea de crearea lumii<sup>19</sup>. Între Manuscrisele care au aparținut Sfântului Neofit (secolul al XII-lea) și care se păstrează până astăzi cu însemnările lui marginale, putem întâlni Omiliile Liturgice ale Sf. Grigorie Teologul, precum și propriile comentarii la *Hexameron*<sup>20</sup>. În prefața acestei lucrări, Sfântul Neofit relatează că a căutat 37 de ani lucrarea Sfântului Vasile, fără să o găsească, și de aceea a scris propriul său *Hexameron*, din inspirație divină.

Interesul pentru lucrarea Sfântului Vasile despre crearea lumii nu poate fi disociat de controversele religioase care au tulburat Bizanțul în epoca Comnenilor. Comentând motivele pentru care Dumnezeu a creat lumea în 6 zile, Glykas spune că acest lucru s-a întâmplat pentru ca să nu aibă motiv aceia care spun că totul s-a făcut automat, deoarece sunt mulți care vorbesc despre «creația spontană». Așa cum se știe, Biserica afirmă crearea lumii *ex nihilo* subliniind suveranitatea și transcendența lui Dum-

---

θηγατέραί, εἰς ψάλλειν, εἰς ἀναγινώσκειν καὶ ἐκμανθάνειν» în Idem, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, Éditions du Centre Nationale de la recherche scientifique, 1977, p. 25; Spyros Vryonis, *The Will of a Provincial Magnate. Eustathios Boilas (1059)*, DOP, 11, 1957, pp. 269-270.

<sup>19</sup> *Michael Glycae Annales*. Recogn. August Immanuel Bekkerus, (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 37), Bonnae, 1836; «Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς κεφάλαια», ed. Sophronios Eustratiades, 2 vols., Athena, 1906; Alexandria, 1912 vol. I, pp. 540-568. Despre Glykas, Hans-Georg von Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1977, pp. 654-655; Alexandre Kazhdan, *Glykas, Michael*, ODB, vol. I, pp. 856-857; Despre identitatea lui Mihail Glykas, Otto Kresten, *Zum Sturz des Theodoros Styppeiotis*, JOB, 25, 1976, pp. 207-222.

<sup>20</sup> Catia Galatariotou, *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 22, 125. Născut la Lefkara în Cipru, Neofit s-a călugărit la vârsta de 18 ani la Mănăstirea Sf. Ioan Hristostom, Kouzouventi. După un pelerinaj la Locurile Sfinte, revine în Cipru și, la vârsta de 25 de ani, se dedică vieții eremitice într-o peșteră din zona Paphos. Episcopul locului l-a obligat să primească un ucenic. Curând, în grotă în care se refugiase sosesc nu mai puțin de 14 călugări, dornici să-și facă ucenicia lângă el. Pentru toți aceștia au fost săpate chilii în stâncă, legate una de alta, având în centru o Biserică dedicată Sfintei Cruci. Mănăstirea care s-a format a fost cunoscută ca Enkleistra. Deranjat de afluența mare de vizitatori, el s-a retras într-un loc inaccesibil, în munți, într-o grotă pe care a numit-o «Noul Sion». Neophytos a scris o serie de lucrări destinate ucenicilor săi, dar și laicilor, panegirice, cateheze, lucrări exegetice, scrisori. Louis Petit, *Vie et ouvrages de Neophyte le Reclus*, EOr., 2, (1898-1899), pp. 257-268; H. Delehaye, *Saints de Cypre*, AnBoll., 26, 1907, pp. 274-297; Cyril Mango, *The Hermitage of Saint Neophytos and its Wall Paintings*, p. 127.

nezeu în creație. Începând cu secolul al XI-lea, doctrina ortodoxă începuse să fie influențată de neoplatonism, care susținea că materia subzistă în sine și primește forma de la idei. Succesorul lui Psellos, în funcția de *hypatos ton filosofon* la Universitatea din Constantinopol fusese condamnat la Sinodul din 1082 pentru că promova «înțelepciunea ne bună» a filosofilor profani care studiau disciplinele elenice și «teoriile lor deșarte»<sup>21</sup>. Neoplatonismul a avut un impact considerabil în secolul al XII-lea, constituind un ferment pentru controversele care au tulburat Biserica în această perioadă. De asemenea, bogomilii îl vedeau pe diavol creatorul lumii și considerau materia iremediabil coruptă. Bogomilii aveau propria lor versiune despre crearea omului. Satan s-a revoltat împotriva lui Dumnezeu și a fost aruncat din cer. Astfel, el a modelat cosmosul din elementele pe care Dumnezeu le crease. Totuși, neputând să însuflețească trupul lui Adam pe care îl crease, a trimis o ambasadă la Dumnezeu și l-a rugat să-i trimită suflare de viață pentru ca astfel să se completeze numărul îngerilor care au căzut. Dumnezeu, din bunătațe, ar fi acceptat. Imediat, Satan a renegat înțelegerea și a încercat să mențină sufletele în puterea lui. De aceea Dumnezeu l-a trimis în lume pe Hristos, Fiul Său mai mic, cu o misiune de răscumpărare. Erezia, care avea adepți și în rândul clerului, a tulburat Biserica în tot cursul secolului al secolul al XII-lea.

Sfinții Părinți, și în special Părinții Capadocieni, erau chemați să fie garanții adevăratei învățături despre crearea lumii. Din ordinul lui Alexios Comnenul, călugărul Eftimie Zigabenu, a scris *Panoplia dogmatică*, o lucrare împotriva ereziilor, care se baza pe scrierile patristice și al cărui capitol 27 era dedicat exclusiv bogomilismului (*PG CXXX*, 1290D-1332D). Manuscrisul, ajuns până la noi astăzi sub numele Vatican gr. 666, este doar o parte din lucrarea pe care Zigabenu a prezentat-o împăratului<sup>22</sup>. Interesant de arătat este succesiunea de trei miniaturi care accentuează continuitatea adevăratei credințe din epoca patristică și până în vremea lui Alexios I. Prima miniatură îi prezintă pe Părinții Bisericii: Sf. Ioan Damaschin și Sf.

<sup>21</sup> Anatelemele 4 și 8 împotriva lui Ioan Italos în Jean Guillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, TM, 2, 1967, pp. 59-60. Pentru semnificația acestui proces, a se vedea S. Salaville, *Philosophie et théologie, ou épisodes scholastiques à Byzance de 1059 à 1117*, EOr., 29, 1930, pp. 141-145; J. Guillard, *Le proces officiel de Jean l'Italien*, TM, 9, 1985, pp. 139-155; Ioan Italos, originar din Calabria, a venit la Constantinopol la mijlocul secolului al XI-lea unde a studiat filosofia la școala lui Psellos. Mihail VII Ducas (1071-1078) l-a trimis cu o misiune diplomatică la Durazzo. În 1077, adversarii săi, care-l suspectau de trădare, au început o anchetă publică asupra ortodoxiei învățăturii sale (Grumel, nr. 907). Despre sistemul său filosofic, a se vedea J. Stephanou, *Jean Italos. Philosophe et humaniste*, Orientalia Christiana Analecta (OCA), 134, Roma, 1949;

<sup>22</sup> Iohannis Spatharakis, *The portrait in Byzantine illuminated manuscripts with 182 illustrations*, ByN., fasc. 6), Leiden: E. J. Brill, 1976, pp. 122-129.

Maxim Mărturisitorul, îmbrăcați în veșminte monahale, urmați de Sfinții Ioan Hrisostom, Chiril al Alexandriei, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa și Vasile cel Mare. Toți episcopii privesc în față, cu excepția Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Teologul care privesc spre dreapta, spre o altă miniatură care-l reprezintă pe Alexios, în poziție frontală. Toți au în mână pergamente care simbolizează faptul că lucrările lor au servit la alcătuirea *Panopliei Dogmatice*. În sfârșit, a treia miniatură din acest manuscris îl reprezintă pe Alexios, care oferă lucrarea Mântuitorului Hristos.

Anumiți autori din vremea Comnenilor sunt interesați de *Hexameronul* Sfântului Vasile și într-un scop moral. Același Glykas, referindu-se la motivele pentru care Dumnezeu a creat lumea în șase zile, nici mai mult, nici mai puțin, precizează că acest lucru a fost posibil

«ca noi să învățăm că trebuie să muncim șase zile, în timp ce a șaptea zi trebuie să dăm slavă lui Dumnezeu»<sup>23</sup>.

Frecventarea Bisericii pare să fi fost o problemă în epocă, deși informațiile narrative nu sunt nici directe, nici numeroase. Între sfaturile lui Kekaumenos, se află câteva care accentuează importanța participării nu numai la Sfânta Liturghie, ci și la Laudele Bisericii. El explică faptul că toate slujbele Bisericii organizează viața credincioșilor și că, prin intermediul acestora, noi ne recunoaștem slujitori ai lui Dumnezeu și Îl mărturisim cu adevărat<sup>24</sup>. De asemenea într-un manuscris din secolul al XI-lea al *Apocalipsei Maicii Domnului*, între grupurile de păcătoși se numărau și cei care dormeau în ziua Duminicii<sup>25</sup>. Invocând canonul al 9-lea apostolic care cerea credincioșilor să participe regulat la Sfânta Liturghie și să se împărtășească, Zonaras remarcă și el faptul că «în vechime se cerea și laicilor să se împărtășească frecvent», însă în zilele lui mulți se îndepărtau de Sfânta Împărtășanie, deoarece se temeau să nu comită vreun sacrilegiu<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Glykas, *Annalles*, pp. 4-5: «εν ἑξ δὲ καὶ μόναις ἡμέραις, καὶ οὐ πλείοσιν ἢ ἐλάττοσι, τουτονὶ παραχθῆναι τὸν κόσμον ἠδδοκησεν, ἵνα καὶ ἡμεῖς διδαχθῶμεν ἐντεῦθεν ἕξ ἡμέρας τῆς ἐβομάδος ἐργαζέσθαι, τῇ δὲ ἑβδόμῃ κεχρηῆσθαι πρὸς μόνην δοξολογίαν Θεοῦ».

<sup>24</sup> Kekaumenos, 36, 7-9, Kekaumenos, *Strategikon*, ed. Demetres Tsunkarakes, Metaphrase, Eisagoge, Scholia, Athena, 1993, p. 139.

<sup>25</sup> *L'Apocalypse de la Theotokos*, cap. 12. în Jane Baun, *Tales from another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 394 (Appendix B).

<sup>26</sup> Rhalles & Potles II, pp. 13-14: «καὶ οἱ λαϊκοὶ γὰρ συνεχῶς μεταλαμβάνειν τότε ἀπητοῦντο»; *Ibidem*, III, p. 127: «οἱ δι'εὐλάβειαν καὶ διὰ ταπεινοφροσύνην ἀποφύγοντες»; Vezi și comentariul lui Balsamon, Rhalles & Potles II, pp. 13-14: «καὶ οἱ λαϊκοὶ γὰρ συνεχῶς μεταλαμβάνειν τότε ἀπητοῦντο»; Robert Taft, *The Frequency of Eucharist in Byzantium: History and Practice*, Studi sull'Oriente Cristiano, 4.1 (2000), pp. 103-132.

Fără îndoială, frecvența cu care bizantinii participau la slujbele Bisericii și se împărtășeau, este strâns legată de măsura în care ei percepeau misterul Sfintei Liturghii. Se știe că la turnanta secolelor XI-XII, *templon*-ul, la origine o simplă barieră care separa altarul de naos, începe să se transforme, treptat, în iconostas<sup>27</sup>. Tot în această perioadă apar primele comentarii ale Sfintei Liturghii. În secolul al XI-lea, Nicolae, episcop al Andidelor (Ανδίδων), a scris un comentariu liturgic, pe care succesorul lui, Theodor, îl va îmbunătăți. Acest comentariu, cunoscut ca *Protheoria*, a fost mult criticat în epocă pentru interpretarea alegorică a fiecărei acțiuni a Sfintei Liturghii<sup>28</sup>.

Începând cu secolul al XI-lea, în decorația bisericilor și în ilustrația manuscriselor apar scene al căror rol era de a accentua importanța Sfintei Liturghii. Specialiștii în artă bizantină au arătat că principalul element de noutate care apare în decorația absidală a bisericilor în această perioadă este scena celebrării Sfintei Liturghii de către sfinții ierarhi ai Bisericii<sup>29</sup>. Conform tradiției bizantine, sfinții ierarhi sunt nelipsiți în decorația altarului, însă, în secolele anterioare, ei erau reprezentați în poziție frontală, statică, și nu slujind. O imagine unică a acestei noi teme iconografice o întâlnim în Catedrala Sfânta Sofia din Ohrida, decorată la mijlocul secolului al XI-lea de arhiepiscopul Leon, unde Sfântul Vasile cel Mare este prezentat săvârșind Sfânta Liturghie<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Jean-Michel Spieser, *Le développement du templon et les images des Douze Fêtes*, dans J.-M. Sansterre et J.-Cl. Schmitt éd., *Les images dans les sociétés médiévales. Pour une histoire comparée* (= Bull. Inst. Historique Belge de Rome, 69, 1999), pp. 131-164; M. Chatzidakis, *L'évolution de l'icone aux 11e-13 siècles et la transformation du templon*, Actes du XV<sup>e</sup> Congrès international études byzantines, Athènes-septembre 1976, I Chronique du Congrès. Art et Archéologie, Athènes, 1979, pp. 331-366; Ch Walter, *The Origins of the Iconostasis*, Eastern Churches Review (ECR), 3, 1971, pp. 251-267 (enumără câteva *templon* care au supraviețuit, pp. 127-129).

<sup>28</sup> *Theodor Andidensis: Προθεορία...*, PG CXL, col. 417-468; trad. rom. N. Petrescu, *Theodor, episcop de Andida, Comentariu liturgic*, BORom., LXXXIX, 1971, nr. 3-4, pp. 300-322; René Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> - au XV<sup>e</sup> siècle*, Archives de l'Orient Chrétien (AOC), vol. 9, pp. 181-213.

<sup>29</sup> În numeroase lucrări dedicate artei bizantine, se consideră că accentul pus pe importanța Sfintei Liturghii a fost una din trăsăturile principale ale picturii monumentale comnene. A se vedea, printre alții, M. A. Acheimastos-Potamanou, *Greek Art. Byzantine Paintings*, Athens, 1994, pp. 21-23; J. Lafontaine-Dosogne, *Histoire de l'art byzantin et chrétien d'Orient*, Louvain, 1995, p. 160; L. Hadermann-Misguich, *La peinture monumentale tardo-comnène et ses prolongements au XIII<sup>e</sup> siècle*, «Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International d'études byzantines», Athènes, 1976, pp. 255-284 (se va cita CEB). Pentru reprezentarea temelor liturgice în decorul absidal, a se vedea I. Ștefănescu, *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient*, Bruxelles, 1936; Christopher Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London, 1982; Jean-Michel Spieser, *Liturgie et programmes iconographiques*, TM, 11, 1991, pp. 575-590

<sup>30</sup> Sf. Sofia de la Ohrida, rezidită între 1036-1056, conține multe scene referitoare la figurarea Sfintei Liturghii încă din Vechiul Testament (ciclul lui Avram, cei trei tineri în



Fig. 3: Sfântul Vasile cel Mare în absida Bisericii Sf. Sofia din Ohrida

În reprezentarea acestei scene, ierarhii, conduși de Sfântul Ioan Gură de Aur și de Sfântul Vasile cel Mare, converg din nord și din sud spre centrul absidei, având în mână pergamente liturgice<sup>31</sup>. De obicei, imaginea

---

cuptor, visul lui Iacob) și la importanța Liturghiei Sfântului Vasile și a celei a Sf. Ioan Gură de Aur. Cercetătorii consideră că este un document propagandistic pentru provincia integrată curând în Imperiu. Anabel Jane Wharton, *Art of the Empire. Painting and Architecture of the Byzantine periphery*, Pennsylvania, 1988, p. 105-106; H. Hallensleben, *Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien*, vol. 1, fig. 25. Multe scene din decorația catedralei se referă la prefigurările Sfintei Liturghii în Vechiul Testament. Este un document propagandistic pentru această provincie de curând integrată în Imperiu.

<sup>31</sup> Ch. Walter, *op. cit.*, pp. 200-204 („The officiating bishops”); S. Gerstel, *Beholding the sacred Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary*, London, 1999, pp. 15-36 („Assembling the Company of Bishops”).

centrală spre care se îndreaptă episcopii este Sfântul Altar, pe care sunt plasate Sfintele Vase și alte obiecte liturgice. În Biserica Sfântul Pantelimon de la Nerezi, aproape de Skoplje în Macedonia, ridicată la mijlocul secolului al XII-lea, decorul absidal înfățișează opt episcopi așezați de o parte și de alta a tronului pregătit pentru Judecata de Apoi, imagine cunoscută ca *hetimasia*. (ή έτοιμασία τοῦ θρόνου)<sup>32</sup>. Pe acest tron sunt plasate Sfânta Evanghelie, un porumbel, Sfânta Cruce, coroana de spini și instrumentele Sfintelor Patimi (sulița și buretele). Din partea de sud, episcopii sunt conduși de Sfântul Vasile, urmat de Sfinții Atanasie, Grigorie de Nyssa și Nicolae, iar din partea de nord de Sf. Ioan Teologul, Epifanie al Ciprului, Grigorie Taumaturgul și Ioan Gură de Aur. Sf. Vasile cel Mare ține în mână un pergament care cuprinde rugăciunea rostită în timpul Imnului Heruvic («Nimeni din cei legați cu poște trupești...»). Pe pergamentul Sf. Ioan Gură de Aur, se poate citi rugăciunea «punerii înainte» de la proscomidie: «O, Dumnezeu nostru, care ne-ai trimis pâinea cea cerească...»<sup>33</sup>.



**Fig. 4: Hetimasia. Biserica Sf. Pantelimon, Nerezi (1164)**  
(Ida Sinkevich, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi*, Weisbaden, 2000, fig XX)

<sup>32</sup> *Hetimasia* este termenul consacrat pentru imaginile care conțin tronul, simbolul mistic al prezenței lui Dumnezeu. Pentru semnificația acestei teme iconografice, a se vedea: Paul Durand, *Etude sur le symbole d'Etimasia dans l'iconographie grecque chrétienne*, Paris, 1967; T. Von. Bogay, *Zur Geschichte der Hetoimasia*, «Akten des XI. Internationalen Byzantinischen Kongresses», München, 1960, pp. 58-61; A. Weyl Carr, *Hetoimasia*, în ODB, II, p. 926.

<sup>33</sup> A se vedea, Ch. Walter, *La place des évêques dans le décor des absides byzantines*, *Revue de l'art*, 24, 1974, pp. 81-89; Idem, *The Inscriptions upon Liturgical Rolls in the Byzantine Apse Decoration*, REB, XXXIV, Paris, 1976, pp. 269-280.

Importanța *hetimasiei* de la Nerezi consistă în conotațiile ei liturgice evidente. Reunind pe de o parte hetimasia, pe care se află Sfânta Evanghelie, porumbelul și instrumentele Sfințelor Patimi, s-a creat o imagine nouă care este în același timp dogmatică și liturgică. Ea era menită să arate că Hristos este consubstanțial cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și că Jertfa euharistică este oferită Sfintei Treimi consubstanțiale și indivizibile și nu doar Tatălui, așa cum se vehicula în timpul disputelor hristologice care au tulburat Biserica în această perioadă, Sfinții Părinți, în frunte cu Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur fiind garanții acestei învățături<sup>34</sup>.

Spre sfârșitul secolului al XII-lea, în locul altarului și al hetimasiei, începe să se impună reprezentarea lui Hristos-Mileul (μῆλιμος), icoană a jertfei euharistice care nu are antecedente nici în Bizanț, nici în Occident<sup>35</sup>. Ierarhii, conduși de Sfântul Vasile și de Sfântul Ioan Gură de Aur se îndreaptă spre un altar pe care este așezat trupul lui Hristos copil. Textele scrise pe pergamentele lor urmează ordinea în care ele se găsesc în Liturghier. Compoziția a fost considerată o modalitate vizuală de a răspunde confuziilor referitoare la corespondența dintre Trupul lui Hristos și Jertfa Euharistică, ea arătând realitatea Sfintei Euharistii, faptul că este vorba de adevăratul Trup și Sânge al Domnului și nu de un simbol sau de o reprezentare<sup>36</sup>.



Fig. 5: *Melismos*. Biserica Sf. Gheorghe Kurbinovo (1191)

(Sharon Gerstel, *Beholding the Sacred, Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary*, London, 2000, fig. III, p. 146)

<sup>34</sup> Despre controversele euharistice din vremea Comnenilor, vezi studiul Gordanei Babic, *Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XII siècle*, *Frümmittelalterliche Studien*, 2, 1968, pp. 368-386 (p. 382); A. L. Townsley, *Eucharistic Doctrine and Liturgy in the Late Byzantine Painting*, OCP, 58, 1974, pp. 138-153. S. Gerstel, *op. cit.*, pp. 45

<sup>35</sup> Christopher Walter, *The Christ Child on the Altar in the Byzantine Apse Decoration*, CEB, 1979, pp. 909-913; Idem, *The Christ Child on the Radoslav Nartex. A Learned or a Popular Theme?* în «*Studenița et l'art byzantin autour de l'année 1200*», Beograd, 1988, pp. 219-223; S. Gerstel, *op. cit.*, 40-44.

<sup>36</sup> Anthony Cutler, Jean-Michel Spieser, *Byzance Médiévale 700-1204*, Paris, 1966, pp. 264-271.



Toate aceste teme iconografice noi erau menite să transpună în surse vizuale deciziile sinodale luate cu ocazia controverselor religioase care au tulburat Biserica în perioada Comnenilor. Scena celebrării euharistice se găsește în partea inferioară a absidei, direct sub ochii părinților slujitori. În timpul săvârșirii Sfintei Liturghii, ei aveau în fața ochilor fie *hetimasia*, simbolul Sfintei Treimi consubstanțială și indivizibilă, fie imaginea *melismos*, care accentua realitatea Sfintei Euharistii. Aceste scene întrețineau impresia de con-celebrare cu Sfinții Părinți și de continuitate cu adevărata doctrină a Bisericii.

Studiul nostru și-a propus să arate evlavia bizantinilor din epoca Comnenilor față de Părinții Capadocieni, așa cum reiese din studierea unor vestigii materiale diverse (obiectele de devoțiune personală, ilustrația manuscriselor, decorația bisericilor). Obiectele de devoțiune personală, cel puțin cele care au ajuns până la noi, nu sunt foarte relevante în acest sens. Icoanele portabile, *enkolpia* care erau purtate la gât, precum și sigiliile a căror iconografie religioasă reflectă evlavia bizantinilor, toate acestea nu dau mărturie despre un cult deosebit al Părinților Capadocieni. Cu toate acestea, scrierile lor au jucat un rol important atât în lecturile spirituale ale bizantinilor, cât și în clarificarea controverselor religioase din vremea Comnenilor. De asemenea, reprezentările Părinților Capadocieni în decorația Bisericilor și pe ilustrația manuscriselor reflectă interesul aparte pe care bizantinii din secolele XI-XII l-au manifestat față de Sfânta Liturghie. Este epoca în care au apărut primele comentarii ale Sfintei Liturghii, în care Sinodul de la Constantinopol a fost chemat să explice anumite nelămuriri de natură liturgică, în care canoniștii au fost preocupați de frecvența cu care credincioșii ar trebui să ia Sfânta Împărtășanie și nu în ultimul rând, în care a avut loc o importantă controversă euharistică (1156-1157)<sup>37</sup>.

Îndeosebi Sfântul Vasile cel Mare, ca alcătuitor al Sfintei Liturghii care-i poartă numele până astăzi, și ca autor al unor importante lucrări de teologie și spiritualitate ortodoxă, a fost unul din cei mai cinstiți Ierarhi capadocieni în Bizanțul medieval.

---

<sup>37</sup> Marie-Helene Congourdeau, *L'Eucharistie à Byzance du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle* dans «Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie», Editions Cerf, Paris, 2002, pp. 145-165; Robert Taft, *The Frequency of Eucharist in Byzantium: History and Practice*, Studi sull'Oriente Cristiano, 4, 1, 2000, pp. 103-132; Rev. Venance Grumel, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, Vol.1, Fasc. 3, *Actes des patriarches Registres de 1043 à 1206*, Constantinopoli: Socii Assumptionistae Chakedonenses 1947, III, nr. 1022.

THE VENERATION OF ST. BASIL THE GREAT AND OTHER  
CAPPADOCIAN FATHERS DURING THE 11<sup>TH</sup> AND 12<sup>TH</sup>  
CENTURIES OF BYZANTIUM

The present study approached the veneration of the Cappadocian Fathers during the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries, as revealed by the iconography of the preserved material vestiges (personal devotional objects, manuscript illumination, and church decoration). The personal devotional objects, at least those which survived, are not highly relevant in this respect. On the contrary, the writings of the Cappadocian Fathers played an important role among the spiritual lectures of the Byzantines. During the religious controversies which troubled the Comnenian epoch, the works of the Cappadocian Fathers were quoted in defending the true faith.

The representations of the Cappadocian fathers on manuscript illumination and church decoration, especially those of Saint Basil the Great and Saint Gregory the Theologian, reflect the particular interest which the Byzantines from 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries expressed regarding the Saint Liturgy. In this context, Saint Basil the Great, as author of the Saint Liturgy and also as author of some important orthodox theological and spiritual works was one of the most venerated Hierarchs in the Medieval Byzantium.



Sf. Vasile cel Mare, Mân. Surpatele, altarul bisericii, 1707



## SFINȚII TREI IERARHI ÎN PICTURA PE STICLĂ DIN TRANSILVANIA

«Troița de arhieriei» Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz sau Teologul, Ioan Gură de Aur sau Hrisostomul, pentru crezul, trăirea și învățătura lor, s-au bucurat de aleasă cinstire încă de pe când erau în viață, din partea multor credincioși ai vremii (sec. al IV-lea), fiind considerați, mai apoi, «Mari Dascăli ai lumii și Ierarhi», adică Teologi de frunte și Slujitori – model ai Bisericii lui Hristos<sup>1</sup>.

Timp de șapte veacuri, ei au fost cinstiți în mod separat; abia în veacul al XI-lea s-a iscat o mare neînțelegere în sânul creștinilor din Bizanț (Constantinopol), pe seama importanței lor în cinstire; se spunea că: Sfântul Vasile cel Mare s-a evidențiat prin remarcabile acte, «de binefacere»; Sfântul Grigorie Teologul, prin «bogăția științei lui», iar Sfântul Ioan Gură de Aur n-a putut fi întrecut de nimeni «în cuvântările sale». În urma unei arătări dumnezeiești, Episcopul Ioan din cetatea Evhaitelor a reușit să împace cele trei tabere adversare de credincioși, rânduind

«ca pe viitor, în ziua de 30 a lunii ianuarie să se prăznuiască la un loc acești trei sfinți, ca unii care sunt deopotrivă de bineplăcuți lui Dumnezeu și deopotrivă de vrednici să fie cinstiți de credincioși»<sup>2</sup>.

Prin slujba alcătuită de acest vrednic ierarh, s-a făcut «astfel pace» în Biserica din capitala Bizanțului; amintim că cei Trei Sfinți Ierarhi mai au și alte zile de prăznuire: Sfântul Vasile cel Mare la 1 ianuarie, Sfântul Grigorie Teologul la 25 ianuarie și Sfântul Ioan Gură de Aur la 27 ianuarie.

Cei Trei Sfinți Ierarhi au fost receptați și în Biserica noastră prin slujbe de cinstire, în hramuri de lăcașuri de cult, în arta bisericească (pictura murală, pictura de lemn, pictura pe pânză, pictura pe sticlă), prin nume de botez dat numeroșilor români, devenindu-le, astfel, ocrotitori duhovnicești ai vieții lor pământești.

---

<sup>1</sup> Date importante despre Sfinții Trei Ierarhi, vezi la: Ioan Coman, *Patrologie*, Ed. a II-a, Sfânta Mănăstire Derwent, 2000, pp. 111-114; 120-124 și 133-139.

<sup>2</sup> Mircea Păcurariu, *Predici la duminici și sărbători, la praznicile împărătești și ale Maicii Domnului, ale Sfinților și la Sfinții români; predici ocazionale și la înmormântări*, București, 2000, p. 324.

În cele de mai jos, vom prezenta doar câteva icoane pe sticlă din «școlile» transilvănene, în care sunt redată chipurile Sfinților Trei Ierarhi: Vasile, Grigorie și Ioan.



Cele mai vechi icoane ale Sfinților Trei Ierarhi Grigorie, Vasile și Ioan, pot fi atribuite centrului de iconari pe sticlă de la Nicula. În acest sens, icoana reprodusă alăturat, atribuită acestui centru, datează de la sfârșitul sec. XVIII – începutul sec. XIX<sup>3</sup>.

Înainte de a trece la descrierea propriu-zisă a icoanei, sunt necesare câteva precizări privitoare la această primă școală transilvăneană de iconă pe sticlă. Potrivit cercetărilor, icoanele numite «de Nicula» s-au pictat nu numai în acest sat, ci și în cel învecinat: Hăjdate, precum și în orașul Gherla, aflat în apropierea Niculei<sup>4</sup>. Inițial, de regulă icoanele pe sticlă erau atribuite Niculei, faimos loc de pelerinaj la mănăstire – la icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului<sup>5</sup> – precum și centru cu o producție crescută de astfel de icoane<sup>6</sup>. Doar ulterior cercetările în domeniu au demonstrat și existența celorlalte centre transilvănene, precum, Șcheii Brașovului, Maierii Albei Iulia, centrele din zona Sebeș, din Mărginimea Sibiului sau din zona Făgărașului.

E cunoscut faptul că pictura pe sticlă este o tehnică milenară, practică încă din Roma antică, iar ulterior, în secolele XVII și XVIII în Europa centrală (Boemia, nordul Austriei, Silezia, Moravia, Slovacia, Galizia) se afirmă ca tehnică artizanală de producție în serie a unor picturi tradiționale: peisaje, portrete și lucrări cu teme religioase. În Transilvania, pictura pe sticlă a fost introdusă după anexarea acestei regiuni la Imperiul Habsburgic, de către vânzătorii ambulanz, călugări străini din teritoriile învecinate și pictori (unii proveniți chiar de la Sandl, din Austria)<sup>7</sup>. Ceea ce

<sup>3</sup> Icoană pe sticlă cu Sfinții Trei Ierarhi, aflată în colecția de icoane a Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nr. inv. N7597, 28,2x23,2 cm.

<sup>4</sup> Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *Pictura Țărănească pe sticlă*, București, Editura Meridiane, 1975, p. 40.

<sup>5</sup> Este vorba despre icoana pe lemn a Maicii Domnului Hodighitria, pictată de către preotul Luca din Iclod la 1681 și care a lăcrimat la 15 februarie 1699; în acest sens vezi: Dumitru Cobzaru, *Nicula, Monografia Mănăstirii "Adormirea Maicii Domnului"*, Nicula, 1998, pp. 37-39.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>7</sup> Giovanni Ruggeri, *Icoanele pe sticlă din Sibiel*, Editura Città Aperta, Troina (Italia), 2008, p. 10.

diferiți cercetători ai acestui fenomen au remarcat, este faptul că în Transilvania, spre deosebire de centrele de pictură pe sticlă ale Europei centrale, producția este aproape exclusiv religioasă. Adică ea constă în icoane pe sticlă destinate țăranilor români transilvăneni.

Revenind la icoana Sfinților Trei Ierarhi, ea exemplifică stilul de Nicula de la sfârșitul sec. XVIII și începutul sec. XIX.

«Coloritul icoanelor vechi de Nicula, de o mare frumusețe, se caracterizează prin tonuri subtile de roz, roz-mov și verde-oliv, armonizate cu brun, ocru-galben și albastru. Culorile sunt dispuse în pete mari, tonurile mai închise ale fondului susținând verzele și roșul veșmintelor personajelor»<sup>8</sup>.

În privința chenarului cu funie, acesta pare a fi specific acestei perioade, așa cum o demonstrează spre exemplu o observație atentă a icoanelor reproduse în lucrarea de referință: *Pictura țărănească pe sticlă*<sup>9</sup> a cercetătorilor Juliana și Dumitru Dancu. La fel, decorul deocamdată discret, mai mult vegetal decât floral, se regăsește în icoane ale centrului din această perioadă.

«În codul artei populare, motivul de funie răsucită are o semnificație simbolică, reprezentând noțiunea infinitului, a eternității, sugerată prin repetarea, posibilă la nesfârșit, a torsadei».

Este posibil ca motivul de frânghie să fie preluat din icoana pe lemn, precum sunt icoane maramureșene de sec. XVIII, în care frânghia formează chenarul interior al ramei<sup>10</sup>. În privința dimensiunilor mai reduse, este cunoscut faptul că inițial se lucra pe ochiuri de geam produse în glăjării<sup>11</sup>.

Deși icoana nu are, sau nu este vizibilă, o inscripție, de la stânga la dreapta pot fi recunoscuți, cu oarecare aproximație: Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur<sup>12</sup>. Deoarece ie-

<sup>8</sup> Cornel Irimie, Marcela Focșa, *Icoane pe sticlă*, Editura Meridiane, București, 1968, p. 10.

<sup>9</sup> Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op. cit.*

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 15 și 36-37.

<sup>12</sup> În acest sens, potrivit Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Editura Sophia, București, 2000, p. 151; «Marele Vasile» este reprezentat: «(lung la trup și drept la stat, uscățiv, ..., negru la față, cu nasul plecat), sprâncenele (lungi) arcuite în jos, (cam posomorât, ca un om gânditor, puțintel zbârcit la obraz și lungăreț, cu tâmplele adâncite...) cu barba lungă (deajuns), cu căruntețe, ...»; «Sfântul Ioan Gură de Aur (Hrisostom, neputând mitră), (scund foarte și subțirel, mare la cap, cu nasul plecat și nările late, galben, cam albinet; mare la frunte și golaș, cu multe zbârcituri, și cu urechile mari și fălcile trase înlăuntru, de

rarhii binecuvântează cu stânga, este de presupus faptul că icoana a fost copiată după un alt model, fără a mai întoarce izvodul. Sfinții sunt îmbrăcați în veșminte arhieresti și poartă mitră pe cap.



Comparativ cu icoana de Nicula, aceeași eroare de reprezentare (ierarhii binecuvântând cu mâna stângă) poate fi atribuită și icoanei alăturată de Șcheii Brașovului<sup>13</sup>, din a doua jumătate a sec. XIX. Dincolo de inversarea tehnică a modelului, acest lucru demonstrează faptul că în destule cazuri iconarii, mai ales țărani, nu aveau nici cunoștințe de canon iconografic și adesea nici de scriere. Ei reproduceau după modele mai vechi sau mai ales după izvoade scoase după aceste modele (ex. icoane pe lemn și xilogravuri) și de aceea, în timp, se îndepărtau de modelul inițial în favoarea unor licențe personale, în special în privința decorului.

De la stânga la dreapta, sfinții reprezentați sunt: Grigorie (cu Evanghelia), Ioan, în mijloc (ținând în mână toiagul arhieresc) și Vasile (cu Evanghelia). Toți trei poartă veșminte arhieresti. Textul inscripției se confundă aproape cu fondul albastru închis, bogat decorat cu stele, flori roșii și ciorchini de struguri. Comparativ cu alte icoane de Șchei, acestea sunt motive decorative specifice acestui centru<sup>14</sup>. De asemenea, compoziția este delimitată superior de o bandă decorativă.



În privința școlii din Șcheii Brașovului (cartier preponderent româ-

mult post și grijă necurmată ce avea); cu puțină barbă, (părul plăviț și cărunt)...); iar «Sfântul Grigorie Teologul, (la statul trupului om puțintel de măsură, cam gălbinișos și vesel la chip, cu nările late), cu sprâncenele drepte, (având căutătură blândă și dragălașă), ..., barba (nu era lungă, ci deasă și) lată, (bine întocmită) și împrejur afumată, bătrân, pleșuv (și alb la păr)...». Comparativ, în icoana pe sticlă se poate vorbi mai mult despre o viziune care surprinde o caracteristică de fizionomie, decât de o fizionomie propriu-zisă. De aceea, uneori sfinții sunt dificil de recunoscut în icoana pe sticlă.

<sup>13</sup> Icoană pe sticlă cu Sfinii Trei Ierarhi aflată în colecția Muzeului Satului, nr. inv. 8348, aflată pe lista cu «Bunuri culturale mobile incluse în Patrimoniul Tezaurului Cultural Național»; [www.cimec.ro](http://www.cimec.ro).

<sup>14</sup> Juliana și Dumitru Dancu, *op. cit.*, pl. 49-56 și Irmgard Sedler, Marius Joachim Tataru, *Zerbrechliche Heiligenwelten. Rumänische Hinterglasikonen*, Museen der Stadt Kornwestheim, Kornwestheim 2004, pp. 146-167, fig. 103-132.



nesc al Braşovului), aici au lucrat pe lângă iconari braşoveni și iconari veniți de la Nicula. Cea mai veche icoană pe sticlă a acestui centru aparține zugravului Ioniță din Braşov și este datată 1780<sup>15</sup>. Aceasta o reprezintă pe Maica Domnului cu Pruncul, supranumită «Maica Domnului Împărătiță»<sup>16</sup>.

În privința iconarilor veniți în sec. XIX de la Nicula în Șchei, principala cauză este supraproducția. Ajunși aici, ei se vor adapta cerințelor unui mediu mai evoluat, din punct de vedere tehnic spațiile pentru care erau destinate icoanele fiind încăperi mult mai mari (deci și icoane de mai mari dimensiuni). De asemenea aici se manifestă predilecția oamenilor pentru un decor viu și bogat,<sup>17</sup> cum se observă și în icoana de față.

Stilistic, ar putea fi atribuită zonei Făgărașului icoana alăturată cu patru sfinți, dintre care după oarecare asemănare fizionomică, de la stânga la dreapta ar putea fi Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, iar alături de acesta probabil un sfânt martir. Cei trei sfinți sunt reprezentați în veșminte arhieresti, binecuvântând cu dreapta, dar, în mod inedit, doi dintre ei nu poartă mitră pe cap ci coroană. În realitate, la o privire mai atentă, surpriza constă în faptul că inscripțiile nu sunt de fapt corelate întru totul cu imaginea. În acest sens sfântul considerat Ioan este de fapt Grigorie (potrivit inscripției), iar sfântul Grigorie este aici Nicolae. Așadar doar doi (Sfinții Vasile și Grigorie) dintre cei trei ierarhi sunt prezenți în această icoană.

Din punct de vedere stilistic icoana împrumută ceva din atmosfera Niculei. Lucrul nu este unul neobișnuit, deoarece, potrivit cercetării în domeniu, în exodul iconarilor niculeni, unii dintre ei au ajuns și pe meleaguri făgărășene<sup>18</sup>. În acest sens, icoana este asemănătoare, spre exemplu, cu o icoană a Cuvioasei Paraschiva, atribuită de Juliana și Dumitru Dancu unui centru din Țara Oltului, din prima jumătate a sec. XIX. Acea reprezentare «indică un meșter din Nicula, plecat din satul său și stabilit în Țara Oltului». De fapt, primul iconar niculean cunoscut, s-a stabilit în zonă deja la sfârșitul sec. XVIII. El este Ioan Popp Moldovan<sup>19</sup>.



<sup>15</sup> Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op. cit.*, p. 10.

<sup>16</sup> În acest sens vezi Juliana și Dumitru Dancu, *op. cit.*, pl. 49.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 64-66.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 64 și 135.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pl. 62: Cuvioasa Paraschiva și p. 69.

În mod generic, această zonă include mai multe centre și mai mulți iconari, grupați în jurul Făgărașului dar răspândiți și în Țara Oltului. Cei mai cunoscuți iconari făgărășeni sunt Savu Moga din Arpașul de Sus (1816-



1899) și Matei Purcariu zis Țimforea din Cârțișoara-Oprea (1836-1906); cel de al doilea remarcat în mod special pentru narativul din icoanele sale<sup>20</sup>. De aceea și din punct de vedere stilistic există o mare varietate, unii dintre acești iconari practicând pictura de zid, în biserici ortodoxe și fiind și buni cunoscători ai icoanei pe lemn. Tocmai din acest motiv mai multe icoane făgărășene prezintă acuratețea desenului și siguranța execuției<sup>21</sup>. Și de aceea numeroase astfel de icoane se înscriu în categoria reprezentărilor cano-

nice, inspirate din iconografia de tradiție răsăriteană, bizantină.

În contextul celor de mai sus, din acest punct de vedere canonic, al acurateții de reprezentare, icoana alăturată<sup>22</sup> este un bun exemplu pentru icoana pe sticlă. Ea a fost atribuită iconarului făgărășean Savu Moga și datată pentru al treilea sfert al sec. XIX. Deși comparativ cu alte icoane atribuite aceluiași iconar există diferențe de manieră<sup>23</sup>; esențial pentru prezentul discurs este faptul că cel care a realizat această icoană avea mai multe cunoștințe în domeniu decât media. Veșmintele arhieresti sunt aici mai bine definite, precum și, în mod esențial, fizionomiile celor trei sfinți ierarhi. De la stânga la dreapta, reprezentările Sfântului Grigorie Teologul, a Sfântului Vasile cel Mare, precum și a Sfântului Ioan Gură de Aur sunt recunoscutibile. În plus sunt însoțite de inscripțiile aferente, cu caractere chirilice, așa cum erau redactate inscripțiile (dacă existau) pe toate icoanele pe sticlă transilvănene, chiar până spre sfârșitul sec. XIX. Totuși, nici acest iconar nu a avut un acces nemijlocit la canonul de reprezentare, această icoană fiind doar mai bună decât altele, dar nu asemenea cu viziunea tradițională<sup>24</sup>. În

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 74-86 și 135.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 68-70.

<sup>22</sup> Icoană pe sticlă cu Sfinții Trei Ierarhi din colecția Academiei Române, nr. inv. 1598.

<sup>23</sup> Vezi în acest sens icoanele atribuite lui Savu Moga de către Juliana și Dumitru Dancu, *op. cit.*, pl.75-86; precum și Cornel Irime, Marcela Focșa, *op. cit.*, pl.133.-148.

<sup>24</sup> Spre exemplu Sfântul Vasile cel Mare este reprezentat.

acest sens a se vedea însemnările de mai sus, din notă, extrase din *Erminia picturii bizantine*, precum și icoane pe lemn canonice<sup>25</sup>.

O icoană interesantă ca viziune<sup>26</sup> poate fi atribuită stilistic zonei Mărginimea Sibiului, chiar zugrăvițelor Morar din Săliștea Sibiului. Pentru comparație poate fi citată o icoană atribuite acestor iconărițe de către cercetătorii Juliana și Dumitru Dancu<sup>27</sup>.

Comparativ, se observă faptul că această familie (întâiul iconar fiind Ion Morar, tatăl: 1815-1890) personaliza și ramele, pictate într-un anumit stil. În Mărginimea Sibiului, în sec. XIX, au existat de fapt mai multe centre cu iconari cunoscuți, precum familia Morar în Săliște, Ioan Hândoreanu în Poiana Sibiului sau Nicolae Oancea în Vale<sup>28</sup>.

Aici este sugerat interiorul unei biserici, prin cele trei arcade care se profilează în spatele celor trei sfinți, precum și prin cele trei solee pe care stau sfinții ierarhi. Fizionomic, de la stânga la dreapta ar fi reprezentați în ordine: Ioan Gură de Aur (potrivit și inscripției), Vasile cel Mare și Grigorie Teologul. Inscripția este parțial indescifrabilă, iar sfinții Ioan și Grigorie sunt reprezentați destul de asemănător. În ansamblu însă, această compoziție creează atmosferă, comparativ cu celelalte exemple sfinții ierarhi fiind reprezentați chiar în contextul propovăduirii lor. Toți trei binecuvântează cu dreapta și țin Evanghelia în stânga, iar Sfântul Vasile, reprezentat în mijloc, are și toiagul arhieresc.

Din punct de vedere compozițional, câteva icoane de Laz de la sfârșitul sec. XIX și începutul sec. XX<sup>29</sup>, sunt asemănătoare icoanei de Mărginime descrise mai sus. Probabil că a existat un model (eventual tipărit) comun, după care s-au inspirat acești iconari. Inscripția din icoana alăturată, datată 1909, este cu caractere latine și desemnează, de la stânga la dreapta, pe Sfinții ierarhi: «Vasilie», Ioan și Grigorie. Icoana a fost atribuită lui Ilie I. Poienaru.<sup>30</sup>

El face parte din marea familie de iconari Poienaru din Laz, Valea Sebeșului, al cărui prim reprezentant a fost Savu Poienaru (1770-1818)<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> Spre exemplu Sfântul Vasile cel Mare nu este reprezentat cărunt, ci cu părul și barba mai închise la culoare; a se vedea în acest sens și «Arta din Moldova de la Ștefan cel Mare la Movilești», album editat de Muzeul Național de Artă al României (Secția de artă medievală românească), București, 1999, pp.76-77, icoana cu Sfinții Ierarhi: Vasile, Ioan și Nicolae.

<sup>26</sup> Sfinții Trei Ierarhi, Icoană pe sticlă din colecția Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nr. inv. 8783, 51,5x46,5 cm.

<sup>27</sup> Juliana și Dumitru Dancu, *op. cit.*, pl.134: Cina cea de Taină.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>29</sup> Ioana Rustoiu, *Icoanele Lazului*, Editura Altip, Alba Iulia, 2007, pp. 351-354, fig. 245-251.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p.354, fig.250, Sfinții Trei Ierarhi, 48x41,5 cm.

<sup>31</sup> Juliana și Dumitru Dancu, *op. cit.*, p. 136.

Potrivit reprezentării, în centru, pe o mică solee stă Sfântul Ioan Gură de Aur, care dă binecuvântarea arhierescă (atât cu mâna dreaptă, cât și cu mâna stângă), în dreapta sa este pictat Sfântul Vasile cel Mare, cu crucea în dreapta și Evanghelia în stânga, iar în stânga Sfântului Ioan (dreapta compoziției) este pictat Sfântul Grigorie Teologul, într-o atitudine solemnă, ținând în stânga toiagul arhieresc. În spate se profilează cele trei arcade de biserică.

Icoana aceasta de la începutul sec. XX, la fel ca și alte icoane de Laz realizate în acei ani, redă în mai mare măsură decât celelalte icoane descrise elemente de ritual propriu-zis. Și veșmintele sunt mai vizibile și mai diversificate.



Dar, totodată, și accesul la modele este unul mai nemijlocit. Și nu atât vechi icoane, cât tipărituri mai noi.

Luată în detaliu, dacă spre exemplu iconarii de la Nicula oferă mai degrabă o viziune de ansamblu, o imagine de sinteză, schematizată, a Sfinților Trei Ierarhi, pe care destinarii acestor icoane îi recunoșteau ca atare, Laz oferă spre exemplu o imagine personalizată, inclusiv ca atitudine. Retrospectiv însă, alăturate, aceste icoane citate compun o imagine specifică a celor Trei Sfinți Ierarhi, imagine

care este expresia viziunii iconografice a țaranului român transilvănean în sec. XIX, mai precis de la sfârșitul sec. XVIII și până la începutul sec. XX.

#### THE THREE HOLY HIERARCHS RENDERED ON THE GLASS PAINTING FROM TRANSYLVANIA

«The triptych of hierarchs», the Holy Saints: Basil the Great, Gregory of Nazianzus or the Theologian and John Chrysostom, due to their creed, living and teaching, were highly honored by many believers of their time since they were alive (the IV<sup>th</sup> century) and they were considered, later, «Great Scholars of the World and Hierarchs», that is outstanding Theologians and model – Servants of Christ's Church.

For seven centuries, they were honored separately; in the XI<sup>th</sup> century, a great misunderstanding appeared among the Christians of Constantinople, related to

the importance of their veneration; it was said that Saint Basil the Great stood out for remarkable «good actions»; Saint Gregory of Nazianzus, for «his excellent knowledge», and Saint John Chrysostom was the best «orator». After a divine showing, the Bishop John from the citadel of Evhaitei was able to make peace among the three opponent groups of believers and established that «in the future, on the 30<sup>th</sup> of January the three holy saints should be celebrated together, because the three of them are God's favorites and they all deserve to be celebrated by the believers»; through the service elaborated by this worthy hierarch, he made «peace» inside the Church of the capital of Byzantium; we also mention that the Three Holy Hierarchs are celebrated on other dates too: Saint Basil the Great on the 1<sup>st</sup> of January, Saint Gregory of Nazianzus on the 25<sup>th</sup> of January and Saint John Chrysostom on the 27<sup>th</sup> of January.

The Three Holy Hierarchs were accepted by our Church too, by celebration services, as patrons of churches, in the ecclesiastical art (mural painting, wood painting, canvas, glass painting), names given to numerous Romanian, and thus, they became spiritual protectors of their lives.

We will present only some of the glass paintings from the Transylvanian «schools», in which there are rendered the faces of the Three Holy Hierarchs: Basil, Gregory and John.

## SFÂNTUL VASILE CEL MARE, PROTECTOR DE BISERICI ÎN OLTENIA (I)

Între marii sfinți, cărora Biserica noastră le-a închinat lăcașuri sfinte, în semn de aleasă prețuire și de mulțumire, se numără și Sfântul Vasile cel Mare (330-379).

Pentru poporul lui Dumnezeu din Oltenia, Sfântul Vasile cel Mare s-a bucurat de o cinste deosebită. Dovezi certe sunt astăzi lăcașurile sfinte închinat, în decursul timpului, în cinstea marelui Ierarh capadocian. Astfel, pe baza izvoarelor scrise existente, au fost ridicate în cinstea Sfântului Părinte 25 de biserici: una în județul Olt, douăsprezece în județul Vâlcea, patru în județul Dolj, cinci în județul Gorj și trei în județul Mehedinți.

În studiul nostru ne propunem să prezentăm, pe baza dovezilor istorice, doar lăcașurile sfinte<sup>1</sup> cu hramul Sfântul Vasile sau Sfinții Trei Ierarhi din județele Olt și Vâlcea, care până anul acesta au aparținut Episcopiei Râmnicului<sup>2</sup>, arătând importanța lor istorică și spirituală pentru această parte a țării și a Bisericii noastre.

### OLT

În județul Olt există o singură biserică cu hramul Sfântul Vasile cel Mare, fiind situată în municipiul *Caracal*, pe dealul Cergăneștilor<sup>3</sup>. A fost

---

<sup>1</sup> Vom avea în vedere lăcașurile sfinte vechi, construite înainte de anul 1945.

<sup>2</sup> Este cunoscut faptul că prin Hotărârea nr. 4710 din anul 2001 a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a fost înființată, «de jure», Episcopia Slatinei, ca sufragana a Mitropoliei Olteniei, având sediul în municipiul Slatina și jurisdicție asupra județului Olt. «De facto», noua Episcopie a Slatinei a început să ființeze odată cu alegerea ca episcop al Slatinei, de către Sfântul Sinod al Bisericii noastre, în ședința din 5 martie 2008, a Preasfințitului Sebastian Pașcanu, fost Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, și instalarea sa oficială la 25 martie 2008.

<sup>3</sup> Arhiva Sfintei Episcopii a Râmnicului, *Dosarul 28*, din 1840, ff. 112 v. 115 r. Vezi și: I. Popescu-Cilien, *Bisericile din Caracal după cataografia din 1840*, în *Mitropolia Olteniei*, 6, 1954, 7-8, p. 422; Nicolae Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România. I-Țara Românească (Muntenia, Oltenia și Dobrogea)*, vol. 1, Craiova, 1970, p. 138. Cf. Ion M. Ciucă, Bianca Predescu, Ioan D. Ciucă, *Priorități istorice oltene și româneștine*, Parohia Câmpul-Mare, județul Olt, 2005, pp. 444 și 446.

zidită în anul 1829 de către Costache Greceanu, mare medelnicer, Safta, soția sa, și jupân Constantin curelarul, așa cum reiese din pisania, scrisă pe tencuială, din interiorul bisericii:

«Această sfântă și Dumnezeiască Biserică, cu patronagiu Sf. Vasile, Isvoru Tămăduirii și Sf. Ilie, fiind începută din temelie, la Anu 1829 Septemvrie 2, în timpul D-lui Grigorie Dimitrie Ghica și a Prea Sf. Sale Neofit, fiind îndemnitor și stăruitor bivvel Costace Greceanu, idem jupân Constantin Curerariu, și întâmplându-se moartea Medelnicerului, au fost îndemnitore Soția D-lui Medelnicereasa Safta, împreună cu jupân Constantin Curerariu; și acum în Anii 1869 Iulie 14 s-au reparat zădăria și s-au zugrăvit din nou peste tot cu cheltuiala și osteneala D-lor Dincă Popescu, Nicolae Ronea, Preotu Dimitrie (Ricman – n. n); și acum în anu 1870, în timpul D-lui Carol I-uu și a Prea S-ției sale locot. Inocenție Cițulescu și acum Septemvrie 15 s-au finit»<sup>4</sup>.

Din pisanie aflăm că a fost rezidită în anul 1870.

Până la 1 aprilie 1920 biserica a fost afiliată parohiei Sfântul Ioan, iar de la această dată a devenit biserică parohială de sine stătătoare. Între anii 1920 și 1927 s-au făcut lucrări de reparații la acoperișul și temelia bisericii, prin stăruința preotului Florea Tudorănescu. Cu această ocazie s-a constatat că la reparația din 1869-1870, pentru a se mări dimensiunile bisericii, a fost zidită și tinda acesteia. Reparații în interiorul bisericii s-au făcut și în anul 1936 de către obștea parohiei, prin grija preotului Dimitrie Lupănescu și a epitropilor Petre Ronea, Dimitrie Grozăvescu și Gheorghe Tomescu, în zilele Preasfințitului Episcop Vartolomeu al Râmnicului-Noului Severin. Acum a fost refăcută și pictura bisericii, în ulei, în stil neobizantin, de către pictorul Ion Musceleanu<sup>5</sup>.

În urma cutremurului din 4 martie 1977 biserica a fost din nou reparată. Pictura a fost restaurată în anii 1981-1982, iar în 1983 sfântul locaș a fost reînvelit cu tablă, prin grija preotului Nicolae Dumitrescu.

Biserica este de zid, în formă de cruce, cu o singură turlă, ca mai toate bisericile vechi, de dimensiunea ei. Turla se află deasupra pronaosului, este făcută din lemn și are clopotul în ea. Biserica este pardosită cu scândură, iar tâmpla este făcută din lemn de stejar. În partea de vest, biserica are un balcon închis, care protejează intrarea în biserică. Are odoare puțin cunoscute, însă acestea nu au o valoare istorică sau artistică deosebită<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Ștefan N. Ricman și colab., *Monografia județului Romanați*, Craiova, f.a., pp. 188-189.

<sup>5</sup> *Eparhia Râmnicului și Argeșului. Monografie*, vol. II, Râmnicu Vâlcea, 1976, p. 516.

<sup>6</sup> Biserica se află în lista monumentelor istorice din județul Olt, având codul de identificare OT-II-m-B-08725. Cf. Ion Marin, Gheorghe Bănică, *Caracal. Tărâm de legendă și destinație turistică*, Caracal, 2006, p. 152.

## VÂLCEA

În județul Vâlcea avem douăsprezece biserici cu hramul Sfântul Vasile sau Sfinții Trei Ierarhi.

1. O primă biserică cu hramul Sfinții Trei Ierarhi din județul Vâlcea este cea din comuna *Berislăvești*<sup>7</sup>. Multă vreme a fost biserica mănăstirii Berislăvești. A fost ctitorită, în anul 1753/1754<sup>8</sup>, de către Alexandru (Sandu) Bucșenescu<sup>9</sup>, biv-vel paharnic, după cum rezultă din pisania, pusă în anul 1804, «de sfinția sa părintele arhim(andrit) Theodosie»:

«Întru slava marelui D(u)mnezeu celui în Sf(â)nta Troiță închinat ș(i) întru cinstea și lauda Sfințilorl(ă)u Trei Erarhi: Vasilie cel Mare și Grigorie Bogosl(o)vu și Ioan Zlatoust și Sf(â)ntului Mucenicu Gheorghe, s-au zidit(ă) din t(e)melie și s-au înfrum(u)șețatu cu zugrăveala aceast(ă) sf(â)nt(ă) b(ă)șerică, de dumnealui răposatu Sandu Bohșan(e)scu bi(v) vel pah(arnic), leat 7262, în zile(le) m(ă)ri(i) sale, Io Grigorie Ghica v(oe)v(od)»<sup>10</sup>.

În Testamentul lăsat «sfântului schit Berislăvești»<sup>11</sup>, ctitorul motivează zidirea acestui sfânt locaș, dându-i, totodată, și toate elementele de organizare internă.

Astfel, el mărturisește că, împreună cu soția sa, Maria, fiica lo-gofătului Hrizea Piteșteanu<sup>12</sup>,

<sup>7</sup> Se află situată pe malul râului Coisca, la 9 km de orașul Călimănești. Cf. Victor Brătulescu, *Călimăneștii și monumentele istorice din împrejurimi*, ed. a III-a, București, 1941, pp. 33-35; Al. Odobescu, *Opere*, II, 1967, p. 380.

<sup>8</sup> Vezi doc. din iulie 1753 prin care moșnenii Dolofani din Berislăvești fac danie mănăstirii Berislăvești, zidită de Sandu Bucșenescu. Cf. Ion Ionașcu, *Biserici, chipuri și documente din Olt*, I, Craiova, 1934, p. 266 (la *Adăogiri*).

<sup>9</sup> Marele paharnic Alexandru Bucșenescu, caracterizat de către istoricul Ion Ionașcu, drept «un pios și influent boier argeșean», a ctitorit și biserica din Corbeni (Argeș), în anul 1743. Vezi Idem, *Acte și însemnări relative la boierul munteanu Sandu Bucșenescu*, în Arhivele Olteniei (ArhOlt.), 14, 1934, pp. 328 și 333.

<sup>10</sup> T. G. Bulat, *Mănăstirea Berislăvești*, în *BCMI*, 17, 1924, p. 78; Constantin Bălan, *Inscripții medievale și din epoca modernă a României. Județul istoric Argeș (sec. XIV – 1848)*, București, 1994, pp. 116-117. La această dată domn al Țării Românești era Constantin Racoviță (1753-1756), și nu Grigorie II Ghica (1748-1752) sau Grigore III Alexandru Ghica (1768-1769). Cf. Academia Română, *Istoria Românilor*, vol. VI, București, 2002, p. 976. Greșeala provine din faptul că pisania s-a scris, cu mult mai târziu (în 1804). Data de 1754 ne-o dă și însemnarea de pe clopotul cel mare al bisericii. Vezi Constantin Bălan, *Inscripții...*, p. 119.

<sup>11</sup> Testamentul a fost scris la 15 aprilie 1760 de către «Vlasie arhim(a)nd(rit) Berislăveanu». Vezi textul la T.G. Bulat, *Acte cu privire la boierul Sandu Bucșenescu*, Arhivele Olteniei (ArhOlt.), 14, 1934, pp. 424-431 (vezi și o copie a Testamentului lui Sandu Bucșenescu, la *Ibidem*, pp. 431-436).

<sup>12</sup> În 1753, Sandu Bucșenescu s-a recăsătorit cu Ilinca Crețulescu.



«din Dumnezeesc năstăv și din râvna inimii noastre, socotitu-ne-am între noi și am pus gând în inima noastră de vreme ce moștenitori în urmă nu ne rămân, voitu-ne-am împreună, ..., ca să ne facem și să ne câștigăm un fiu nemuritoriu, adecă să ne jertfim din toată cea de la Dumnezeesc agonisita noastră, ..., ca să zidim și să înălțăm un sfânt și dumnezeiesc locaș întru slava și lauda lui Dumnezeu, ..., și am zidit și am înălțat acest sf(ă)nt schit și Dumnezeesc lăcaș întru slava Domnului D(u)mnezeu și întru cinstea și pohvala Sfinților Trei Ierarși: Vasilie cel Mare, Grigorie Bogoslovul, Ioanu Zlataost și a Sfântului slăvitului Marelui Mucenic Gheorghe, ..., întru neconținută și vecinică pomenirea noastră și a răposaților părinților noștri, la moșia ce să numește Berislăveștii, ..., Pre care schit cu toate podoabele înfrumușetându-l și împodobindu-l atâta pe dinăuntru cu zugrăveala sfintei besearici, cu sfinte vase și odăjdii preoțești și tot fealiul de alte trebuinceoase lucruri și podoabe cât și pe dinnafară cu alte împrejmuiri câte s-au căzut și s-au cuvenit ca unui dumnezeesc locaș».

Cât privește organizarea interioară, ctitorul dorește ca pentru acest sfânt locaș să fie rânduiți pentru slujbele bisericesti: un egumen, doi preoți ieromonahi și un diacon. Dintre preoții ieromonahi, unul mai învățat, eclesiarhul, să facă regulat slujbe pentru pomenirea neamului său. I se fixa acestuia o retribuție anuală de 12 taleri, superioară celei de 8 taleri atribuită celuilalt preot. Deosebit de interesante sunt prevederile relative la săvârșirea celor două hramuri (Sfinții Trei Ierarhi și Sfântul Gheorghe), când trebuia să vină episcopul Râmnicului și să dea «pite» (300, pentru «hramul Trisfetitelor», și 150, la Sfântul Gheorghe) și câte un pahar de vin mulțimii. Trebuia să vină și egumenii de la Argeș și Cozia, pe rând. Totodată, prin Testament ctitorul da sfântului locaș și caracter de școală, unde șase copii, aleși anual dintre săraci, urmau să primească învățătură de la un dascăl «ce-l vor așeza epitropii». Aceștia urmau să fie întreținuți cu toate cele necesare de către schit până la terminarea studiilor, când, la dorința lor, puteau rămâne fie în mănăstire, ca preoți și călugări, fie liberi, «să se ducă unde va vrea».

Zidul împrejmuitor al bisericii, început de ctitor, a fost terminat în 1762 de către Nicodim egumenul, după cum rezultă dintr-o inscripție găsită, pe o piatră detașată din zidul împrejmuitor al vechii mănăstiri, de către Toma G. Bulat<sup>13</sup>. Arsă în anul 1788, biserica a fost reparată în

<sup>13</sup> Iată textul inscripției: «† Întru cinstea și lauda praștii lui David, cea întreit împletită funia cea de mătase roșie, a lui Solomon, biciul cuvântului cel întreit înpletit, Sf(in)ți Ierarș(i) Vasilie cel Mare, Grigorie Bogos(lovul) și Ioan Zlatoustū, s-au zidit acest sf(ă)nt l(ă)caș de dumnelui Sandu Bucș(ă)nescu biv vel pahamicū. Iar rămâindū acest zid, din prejūr, neisprăvit s-au ispr(ă)vit de preacuviosul chir Nicodim ier(o)monahul Beligrădeanul, fiind igumenū la acestū sf(ă)nt l(ă)caș, în zilel(e) prealuminatului d(o)m(n), Io Costandin Nic(olaie) voevod, cu bl(a)goslovenia preasfințitului chiru, chir Grigorie mitrop(o)lit; leat

1804<sup>14</sup>. Catapeteasma bisericii zugrăvită în anul 1825, a fost refăcută în anul 1842<sup>15</sup>. În anul 1966 a fost reparată de către preotul Gheorghe Cârstoiu, iar în anul 1976 preotul Ion Tomescu a trecut și la restaurarea zidurilor înconjurătoare și a clopotniței, în care se găsesc cele trei clopote de argint ale bisericii<sup>16</sup>, din vremea ctitorului principal, înmormântat în pronaosul bisericii, sub o lespede frumos și bogat sculptată:

«Ca soarele luminează faptele celor buni, precum și ale dumnealui Sandu Bucșenescu fondatorul acestei biserici care se află înmormântat sub această piatră și spre știință s-au făcut această inscripție la 1870, Dech., Isidor Eromonah».

Biserica se află, din anul 2006, pe lista monumentelor istorice aflate în planul național de restaurare al Ministerului Culturii și Cultelor.

2. O altă biserică cu hramul Sfinții Trei Ierarhi din județul Vâlcea, astăzi dispărută, este biserica fostului schit *Dobriceni*, din comuna Stoenești<sup>17</sup>. În biserica parohială cu hramul Sfântul Ioan Botezătorul din satul Dobriceni se mai păstrează vechea pisanie, săpată în piatră, care ne amintește de biserica fostului schit cu hramul Sfinții Trei Ierarhi, închinat mănăstirii Arnota:

«Această sf(ântă) și du[mne]zeiască biserecă s-au zidit din te[mel]jia ei întru po(h)fala sf(i)nților m[ar]i arhie[rei] Vasile cel Mare, Gligorie

---

1762». Vezi Ion Ionașcu, *Ieromonahul transilvan Nicodim în Țara Românească*, în «Omagiul lui I. Lupaș», București, 1943, pp. 365-385; Dumitru Bălașa, *Cruci de piatră în Țara Românească catagrafiate în anul 1832*, *MitrOlt*, 24, 1972, 1-2, p. 103; Constantin Bălan, *op. cit.*, p. 117.

<sup>14</sup> În Catagrafia din 1808, despre biserică se spune că este «de zid cu trei turle, ..., cu îngrădire de zid, cu câteva chilii sus și jos, cu clopotniță și cu clopot...». Vezi Ion Ionașcu, *Catagrafia Eparhiei Argeș la 1824, cu prefață, indice și o hartă*, București, 1942, p. 12.

<sup>15</sup> *Marele dicționar geografic al României*, I, București, 1898, p. 387; *Anuarul Episcopiei Argeș*, 1940, p. 302; Ion Ionașcu, *Catagrafia Eparhiei Argeș...*, p. 12.

<sup>16</sup> Pe clopotul cel mare al bisericii găsim scris. «La leat 1754 făcutu-s-au acest clopot de dumnealui Sandul Bucșenescul vel paharn(ic) și s-au dat la schitul dumnealui ce să numește Bereslăvești, plaiul Arifului din sud Argeș; și au stătut până la leatu 1788, în războiul ce au avut Poarta Otomanicească cu Poar(ta) Chesarecească, când s-au ars mănăstire Cozii s-au ars și Bereslăvești(i) cu totul; atunci s-au spart și acest clopot care acum s-au prefăcut mai băgându-să întrînsul 2 clopot(e), de sfinția sa părintele Theodosie arhimandritul Cozii, anu 1801». Pe cel mijlociu stă scris: «Acestu clopotu și celu micu s-au prefăcut prinu Nicodim igumenulū Berislăvești(lor); 1781. I(ohann) W(entzel)», iar pe cel mic următorul text: «1800. S-au fec(ut) de dumniului părintele Theodos(ie) al Cosi(i)». Cf. T. G. Bulat, *Mănăstirea Berislăvești*, p. 78; Constantin Bălan, *op. cit.*, pp. 118-119.

<sup>17</sup> Alexandru Odobescu, în *Arnota*, din rev. *Atheneulu Românū*, 2, 1869, p. 22, menționează că biserica, în ruină la acea dată, se afla în lunca Dobricenilor, într-o vale din partea dreaptă a râului Bistrița, între satele Bărbătești și Cacova <Piscu Mare – Stoenești>.

B(o)goslov ș(i) Ioanū Zlatoustū, întru zilele prealuminatului domnū, Ioan Costandin Bas(arab) voivod Brân(coveanu) și fiind ostenitoriu, chir Stefan er(o)m(onah) eg(u)m(en) ot Arnota; iun(ie) 20 d(ă)ni, leat 7218»<sup>18</sup>.

Din cuprinsul pisaniei aflăm că acest sfânt locaș a fost construit, în 1709-1710, de către Ștefan, egumenul mănăstirii Arnota<sup>19</sup>. O inscripție scrisă în trecut pe peretele din partea superioară pisaniei ne amintește, după Alexandru Odobescu, de anul când biserica a fost zugrăvită, cu cheltuiala postelnicului Tudorache, «leat 7297 » = 1788-1789<sup>20</sup>.

Dintr-o Catagrafie aflăm că în anul 1829 biserica schitului Dobriceni era zugrăvită doar în interior, în pridvor și pe afară «ședea nevăruită». Era crăpată din cauza cutremurelor, de la altar până la turlă. Era acoperită cu șindrilă și pardosită cu «cărămidă fărâmată». Învelișul bisericii fusese făcut de un chir Nicolae, în anul 1826. Toate veșmintele și cărțile bisericii erau rupte și stricate. Casele erau, de asemenea, stricate<sup>21</sup>.

În anul 1840 biserica exista, ea având sfinte vase de cositor, două perechi de veșminte și o cădelniță de alamă<sup>22</sup>.

Către sfârșitul secolului al XIX-lea această biserică se afla în ruină<sup>23</sup>. Ruina a continuat cu vremea până când, pe la mijlocul secolului trecut, nu a mai rămas nimic din această veche ctitorie și vatră monahicească.

3. Cea de-a treia biserică din județul Vâlcea ridicată în cinstea Sfinților Trei Ierarhi este biserica parohială din satul *Drăgoeștii de Sus*, comuna Drăgoești. A fost construită în secolul al XVI-lea de către logofătul Tudor (Teodor) din Drăgoești<sup>24</sup>. În anul 1769 a fost reparată de către postelnicul

<sup>18</sup> Idem, *Arnota*, în *Informațiunile*, Iași, 2, 1871, p. 4; T. G. Bulat, *Inscripții din bisericile oltene*, ArhOlt., 5, 1926, 24, p. 123; D. Cristescu, *Arnota*, R. Vâlcii, 1937, pp. 89-90; Ion Popescu-Cilieni, *Schituri oltene necunoscute*, MitroOlt., 8, 1956, 1-3, p. 125; N. Stoicescu, *Bibliografia...*, 1, p. 281; Constantin Bălan, *Inscripții medievale și din epoca modernă a României. Județul istoric Vâlcea (sec. XIV-1848)*, București, 2005, p. 438.

<sup>19</sup> Catagrafia din 1840 indică greșit ca drept ctitor pe Filaret Ungureanu din Sibiu, la 1729.

<sup>20</sup> A. Odobescu, *Arnota (Districtul Vâlcii)*, în Arhiva Românească (ArhRom.), 3, 1869, p. 22.

<sup>21</sup> D. Cristescu, *op. cit.*, pp. 90-94.

<sup>22</sup> I. Popescu-Cilieni, *Biserici, târguri și sate din jud. Vâlcea*, Craiova, 1941, p. 32.

<sup>23</sup> *Dicț. Rom.*, III, p. 150.

<sup>24</sup> N. Stoicescu, *Bibliografia...*, 1, p. 288. În *Manuscrisul rom. 221*, f. 114-115 de la Academia Română, se dă ca an al fundației 1709. După Ioan D. Ciucă, Domnica Ciucă și Ion M. Ciucă biserica a fost construită din cărămidă în anul 1531. Vezi Ioan D. Ciucă, Domnica Ciucă și Ion M. Ciucă, *Biserici, preoți, oameni*, vol. I, Parohia Câmpu-Mare, jud. Olt, 2003, p. 11. Tudor (Teodor) din Drăgoești a fost fiul lui Popa Frâncu din Costești (de lângă Horezu). Radu cel Mare îl numește, într-un hrisov din 15 iunie 1505, astfel: «jupân Tudor grămăticul, care este din casa domniei mele». Despre ctitorul acestei biserici, vezi pe larg: Ion

Ioniță Bucșenescu<sup>25</sup>, punându-se tâmplă nouă, chenare de piatră la ferestre, o pisanie de piatră la ușa de la intrarea în biserică. Ruinată în anul 1929, a fost reparată în anul 1944. O altă reparație a fost făcută după inundațiile din 1970. În prezent, biserica este monument istoric, pictura ei datând de la începutul secolului al XIX-lea.

Forma bisericii este dreaptă, foarte rar întâlnită în secolele XV-XVI. Soclul este de piatră, profilat, iar fațadele sunt încinse, mai jos de streșină, cu un brâu simplu tencuit. În registrul inferior fațadele pronaosului, naosului și altarului sunt brăzdate de fride dreptunghiulare, cu simple arcaturi profilate, ce se prelungesc până aproape de soclu. Fațada nordică a pronaosului cu acoperișul respectiv face un sân larg, care ascunde scara ce duce la turla pătrată de pe pronaos, unde se află și clopotnița. Altădată, acoperișul era din șindrilă, astăzi este din tablă, ca și fețele laterale ale turlei. Biserica a avut la intrare un pridvor deschis, pe patru stâlpi simpli uniți prin arcade.

Ușa de la intrare în pronaos era din stejar masiv cu încuietoare veche, mărginită de un cadru lapidar. Deasupra ușii se vedea pisania din 1769, săpată fără artă și greu ligibilă:

«† Cu vrerea Tatălui și cu ajutoriu Fiului și cu îndemnarea Sfântului Duh; îndemnatu-s-au d(u)mnealui jupan Ioniță p(o)s(t). Bucșe(ne)s(cu) sin Iordache Bucș(e)nesc(u) la această sf(ântă) și dumnezeiască biserică ot Drăgoești, unde s(ă) cinstește și să prăznuiește hramul cel vechiu al sfinților ierar(hi) și învățători: Vasile cel Mare, Grigorie Bog(o)slovu și Ion Zl(a)taust), ..., această sf. Biserică pă unde au fos(t) stricat(ă) de au pus largi ferestre i stâlpi de piatră cu fiarăle lor și, ..., de piatră cu această pisanie iar la ușa bisericii s-au dres de s-au făcut, ..., și la oltar s-au făcut din temelie tâmpla de piatră și proscomidia și așa s-au făcut și st(ă)lpul preastolului de zid și pardoseala de iznov; și spre știință ca să s(ă) pomenească în vec cu, ..., ctitori(i) cei vechi, ctitor(i) noi, în zilele prea luminatului domn, Io Grigorie Ghica Alexandru (!) Voevod, cu blagos-(lo)venia sfințitului mitropolit, chir Grigore, leat 7278-1769, nov.(?) 4».

În prezent, pisania, ca și pridvorul bisericii, au fost distruse de apele Oltului în timpul marilor inundații din 1970<sup>26</sup>.

În pridvor se găseau libere, scoase probabil din pronaos la refacerea pardoselii, trei lespezi funerare. Prima avea o frumoasă inscripție slavonă:

Ionașcu, *Biserici...*, pp. 153-164; Ion Radu Mircea, *Un neam de ctitori olteni. Boierii Drăgoești*, în *RIB*, 1943, nr. 3, pp. 50-91.

<sup>25</sup> Acesta apare în documentele vremii, în decembrie 1778, ca hotarnic al moșiei Ionești (Vâlcea), cu boieria de vel șetar. Vezi Arh. Statului, *Condica Govora*, I, p. 212.

<sup>26</sup> Cf. Ion Ciucă, Domica Ciucă, Ion Ciucă, *Pagini de istorie. Câmpu-Mare (Olt) și împrejurimile sale*, Parohia Câmpu-Mare, 2000, p. 58.

«S-a săvârșit din viață robul lui D-zeu, jupan Dumitru, fiul lui jupan Teodor, marele logofăt, luna no(e)m(vre) 15 zile, în anul 7039 (1530)»<sup>27</sup>.

A doua piatră avea inscripție în limba română, care cu trecerea timpului a devenit iligibilă. Se mai poate descifra doar anul 1783. Este posibil ca acest an să însemneze data morții vel șetrarului Ioniță, restauratorul din 1769. Cea de-a treia piatră tombală, cu dimensiunile 1,50 × 0,70 m, avea următorul cuprins:

«† Suptu această piatră să odi(h)nescu oasele răpo(sa)tului lui D[u]mnezeu, Gher(gh)e Bu(c)șănescu, bine-velu pitaru, prislăvindu-se în anu de la Hs. 1816, octovre, ..., zile, fi(i)n(d) domnu Ionu Gherghe Caraga Vodă. Și s-au îngropat aicea fiindu titoru aicea la (s)fânta beserică».

În pronaosul pătrat, cu bolta ca o calotă sferică, se află chipuri de ctitori, dar nu ale celor din 1769, ci ale urmașilor acestora. Astfel, în dreapta ușii se văd: «jupan Iordache (!) pitar Bocășenescu» și «Grigorie snă ego», chiar lângă colțul de sus al ușii. Cum Grigorie Drăgoescu s-a născut pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea, iar portretul îl arată bărbat trecut de treizeci de ani, având și doi copii sub zece ani, este clar că această pictură s-a făcut, prin anul 1820-1830, de Iordache cu fiul său Grigore sau numai de acesta din urmă. Catagrafia alcătuită în această vreme (anul 1824) vorbește de biserica de zid din Drăgoești cu hramul Trei Ierarhi, «pe moșia lui Iordache Drăgoescu făcută de d-lui», la care slujeau preoții Ioan și Radu<sup>28</sup>. Faptul că Iordache a pus să se refacă pictura și să i se aducă modificări, a determinat pe catagrafist să considere biserica aceasta o operă a lui. În stânga ușii este pictat chipul jupânesii «Safta Vălsănescu soția dumnea[lui]». I s-a precizat și neamul pentru a o deosebi de prima soție a lui Iordache, Safta Balotă. Ctitorii principali, Iordache și Safta, țin în mâini o fâșie de pânză albă pe care stă scris: «Întărește, Doamne, besearica ta, care o ai câștigatu cu scumpu sângele tău». Deasupra ușii, între Safta și Grigorie, se vede portretul Mariei, soția lui Grigorie, având de o parte și de alta un copil.

Naosul, despărțit de pronaos printr-un zid gros, ce nu are decât o deschidere de mărimea ușii, este larg și are o cupolă sferică pe pandantivi. Picioarele interioare cu arcurile secundare se văd numai la peretele dinspre pronaos. Tâmpla nu este toată de zid, partea superioară este din lemn.

<sup>27</sup> Al. Ștefulescu, *Gorjul istoric și pitoresc*, Tg. Jiu, 1904, p. 253, n.1. Vezi și I. Ciucă, D. Ciucă, I. M. Ciucă, *Biserici...*, p. 55, n. 119.

<sup>28</sup> Vezi Ion Ionașcu, *Catagrafia...*, p. 55. De asemenea, în Catagrafia din 1845 se consemnează: «Satul Drăgoești, moșia dumnealui stolnic Grigore Drăgoescu. Biserica cu hramul Sfinții Trei Ierarhi. Preoți 3: Luca sin Pârvu Ciobanu, Dumitru sin Ianache Niculescu, Tudor sin Truță...».

Altarul are în interior o formă circulară cu o boltă semisferică și două absidiole: proscomidiarul și diaconiconul.

Straturile succesive de pictură au acoperit vechea pictură a primilor ctitori, ceea ce ar face necesară acum o restaurare științifică. În prezent, după înudațiile din 1970, s-a refăcut, așa cum s-a putut, acest important lăcaș sfânt.

Cât privește obiectele de ritual și podoabele de preț ce au aparținut bisericii din Drăgoești, merită să amintim câteva dintre ele, date fiind însemnările interesante pe care le au. Este vorba de două Evanghelii – prima din timpul lui Constantin Mavrocordat, datată 7254 (1746)<sup>29</sup>, iar cea de-a doua din anul 1869, donată de Constantin Brătianu, fost proprietar al moșiei Drăgoești – , de un Penticostar, tipărit la Râmnic în anul 7251 (1743)<sup>30</sup>, și de un Triod (1748-1752?)<sup>31</sup>.

4. În comuna Tomșani, sat *Foleștii de Jos*, biserica parohială are ca ocrotitori spirituali pe Sfinții Trei Ierarhi. Vechea biserică, zidită din lemn,

<sup>29</sup> Evanghelia are următoarea însemnare. «Această sfântă carte, ci să chiamă evanghelie iaste cumpărată di Alexie Buciumeanu însă și cu alte cărți: un minei, un triod, un penticostar, o psaltire și o liturghie cu bani gata: evanghelia cu tl. 7, mineiu cu tl. 7, mineiu cu tl. 13½, triodon cu tl. 10, penticostariu cu tl. 5 și un moliftelnic cu tl. 4 și un acatistier cu tl. 1 bani 30; psaltirea cu tl. 1 b. 30. Drept aceasta iată că s-au întărit cu iscălitur (mea) ca să se crează, iar cine s-ar ispiți a înstreina vreo carte dintr-acestea cărți ci scriu mai sus să fie anatimișit și afurisit de 318 sfinți părinți. Și să fie într-un loc cu Iuda și Ariea afurisitul, cine va ascunde aceste cărți far de știrea lui Alexie și acu ci (?) li va dăruși și li vi lăsa Alexie. Și am scris eu Ștefan ot mânăstirea Dinunlemn, cu zisa lui Alexie, mai 7 dni, 7257 (1749). Să se știe că alte cheltuieli ce s-au (făcut) tot dela Alexie zugrăveală, la antimis, la târnoseală, la poale, la procovătu, la vase, la cădelniți și la lalte cheltueli mai mărunte, care s-au socotit peste tot tl. 50 p(o), bani 2. Aceștia sunt dați de Alexsă, însă s-au mai dat pe aceste cărți ce s-au scris mai sus tl. 38, ... , Și am mai dat pe moliftelnic tal. 4 și am mai dat și pe acatistier tl. 11. Și am mai dat popei lui Gheorghie, pentru ce (?) au tipărit ico(a)nele și ce (au) trebuit în biserică tl. 60. Cin (fac) peste tot tl. 102 și bani 90. Acești bani s-au dat tot în treaba biserici, afar de ce au mai ajutat și eu popa Ilie Vâlcoiul cu tl. 2, și am ajutat și eu Vasilie, cum[na]tu lui Alexia cu tl. 2 și am ajutat și eu Radu sin popa Stama, tl. 1; I Neagoe, cumnatul Radului, zlot 1; popa Radul dat tl. 1. Mătușa mea Voica a unchii meu Marcul tl. 11; Andrei Vâlcoiul dat tl. 3 bn. 30; Șarban dat tl. 2 b(a)n(i) 80, Pârvu Croitoru dat tl. 1; Dumitru al Mării tl. 1; Marica, sora lui Alexă, dat tl. 11, Gherghina dat tl. 1; Tudor Florescul tl. 1; Neaniul, zlot 1; Neagoe tl. 1; Baicul tl. 1; Dumitru Vâlcoiul tl. 1; popa Matei ot Făgețel tl. 1; Preda Buciumeanu dat tl. 6; Marica cărcium(ăreasa) tl. 1 bani 48; Petre Bărâscul b(a)n(i) 45, aceștia au ajutorat. Dela creștini(i) ce sânt mai sus anume, cin (-fac) t(a)l. 32. bn. 8». Vezi I. Ionașcu, *Biserici...*, pp. 169-170.

<sup>30</sup> «Această dumnezeiască carte ce se chiamă penticostariu iaste cumpăratu de dumnealui Ioniță Bucșenescul post(elnicul), dela un popa Raducanul ot măn(ă)stirea Dentrunlemn, drept bani gata tl. șase, ca să fie pentru treaba sfintei beserici den Drăgoești și a dum(nea)lui vecinică pomenire. În zilele prea luminatului și înălțatului domnului Ion Scarlat Grigoric Ghica, v(oe)v(o)da la anul 1759, iul(ie) dni», *Ibidem*, n. 109.

<sup>31</sup> «Acest triod iaste al dumnealui Ioniță Bucșenescul, cumpăratu cu tl. unsprezece, dăla episcopiia Râmnicului. Și s-au datu ca să fie la biserica Drăgoeștilor în veci pomenire, dă la leatu zidirii 7000, doaoă sute șapte zeci și opt, iar dela Hst. 1700, 69 (!) sept. 1», cf. *Ibidem*.

este atestată documentar încă din vremea domnitorului Constantin Brâncoveanu<sup>32</sup>, când a fost închinată mănăstirii Hurezi, în anul 1711:

«Și iar să fie sfintei moșita ce să chieamă Foleștii de jos ot sud Vâlcea, după apa Bistriței, însă de peste tot hotarul, jumătate de sat și metoful cu casăle și cu biserica de peatră ce easte hramul Tres(feti)tele... Și iar să fie sfintei mănăstiri și ceailaltă jumătate de sat din Folești ce au stăpănit Tănasia Păușăscul, ..., Și așa au rămas tot hotarul Foleștilor de jos, pre seama sfintei mănăstiri»<sup>33</sup>.

Lăcașul sfânt a fost zidit din nou în anul 1767 de către obștea mănăstirii Hurezi<sup>34</sup>. În anul 1866 biserica a fost reconstruită de către credincioșii parohiei, fiind apoi reparată în anul 1928<sup>35</sup>. În prezent este monument istoric.

5. O altă biserică ridicată în cinstea marelui Ierarh capadocian este biserica parohială din satul *Gănești-Contea*, comuna Zătreni. Această biserică, care mai are și hramul Sfântul Nicolae, a fost zidită și pictată între anii 1810 și 1812 de paharnicul Ion Gănescu<sup>36</sup>. A fost reparată în anul 1894, astăzi fiind declarată monument istoric.

6. Altă biserică din județul Vâlcea închinată Sfinților Trei Ierarhi este cea din comuna Frâncești, sat *Gemeni*, aparținând parohiei Genuneni. După pisania bisericii ce a existat în trecut, ea fost zidită în anul 1797 de către popa Matei Mănăstireanu și Ștefan arhimandritul, fratele său:

«Ace[a]st(ă) sf[â]tă și biserică din satul Genuneani, unde să prăznuiește și să cinstește hramul Sf. Ierarh Vasile cel Mare, Grigore Bogoslovul, Ion Zlatoust e zidită de popa Matei Mănăstireanu; 1797»<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> I. Popescu-Cilieni, în *Biserici, târguri și sate din județul Vâlcea*, p. 84, notează faptul că biserica, din lemn, a fost: «făcută de sfânta mănăstire Horez, în anul 1667 (sic!), Martie 24. Are sf. vase de cositor, o pereche odăjdii, o cădelniță de alamă, un policandru de lemn».

<sup>33</sup> T. G. Bulat, *Ioan Arhimandritul, întâiul egumen al Mănăstirii Hurezi*, MitrOlt., 18, 1966, 5-6, pp. 435-436. Vezi și: *Marele Dicționar Geografic al României*, III, p. 410; N. Iorga, *Studii și documente*, XIV, p. XXXI (documentul din 3 ianuarie 1774); T. G. Bulat, *Știri noi despre fundațiile Brâncovenesci oltene*, MitrOlt, 16, 1964, 9-10, p. 753. Cf. Cezar Bolliac, *Monastirile din România (Monastirile zise Brâncovenesci)*, București, 1863, p. 173.

<sup>34</sup> Victor Brătulescu, *Biserici din Vâlcea*, în *BCMI*, 30, 1937, pp. 60-65; *Anuarul...*, p. 715; I. Popescu-Cilieni, *Biserici...*, pp. 84-85.

<sup>35</sup> *Eparhia Râmnicului...*, p. 910.

<sup>36</sup> *Administrațiunea Cassei Bisericii, Anuar*, 1909, p. 172; AOlt., 1934, p. 172; Ion Popescu-Cilieni, *Biserici, târguri și sate din jud. Vâlcea*, pp. 119-120; Meletie Răuțu, *Monografia ecleziastică a jud. Vâlcea*, Rm. Vâlcea, 1908, p. 101; *Anuarul Mitropoliei Olteniei*, 1941, p. 719; N. Stoicescu, *Bibliografia...*, 1, p. 327; *Eparhia Râmnicului...*, p. 827.

<sup>37</sup> Virgil Drăghiceanu, *Comunicări. Biserica din Genuneni Vâlcea*, în *BCMI*, 22, 1929, p. 138; Constantin Bălan, *Inscripții medievale... Județul istoric Vâlcea (sec. XIV –*

Reparată în anii 1895 și 1936, astăzi este monument istoric.

7. În orașul *Horezu*, cartierul Olari, se află biserica numită Covrești, cu hramul Sfântul Vasile, zidită în anul 1826, pe locul unei biserici de lemn, de către boierii Covrea și Stanciu:

«Cu ajutoriu lui Dumnez(e)u s-au ziditū această sfântă bisiarică cu to(a)tă osteniāla dumnialorū Statanciu (Stanciu – n.n.) Covria, Mariia, Dincu Băl(ă)nescu, Păuna, unde să prăznuiește hramu Sfinților Voivozi Mihailū și Gavri(i)lū, Vasilie celū Mare, Sfinți(i) Împărați Costandinū și Elina, în zilele priaînălțatului domnū, Grigore Dumitriu v(oie)v(od), cu blagoslovenia episcupu nostru, Neofitū; ajutorași: Dumitru, Nița, Ionițe, Bălașa, Ionū, Iona, Stana, Costandinū, Ionū, Stanca, Ionū, Ștefanū, Ilinca, Gore, Ilinca, Pătru, Niculae, Sta(n?), Costandina, Dumitru, Ionū, Păuna, Gligore; 1826 iun(ie)»<sup>38</sup>.

După o inscripție de pe la anul 1826, aflată în partea dinspre nord-vest a clopotniței, biserica a fost pictată de «Ilie zugr(av)», ajutat de «Ilie calfa din Costeșt(i)»<sup>39</sup>. Este un frumos monument de arhitectură, fiind inclusă astăzi în categoria monumentelor istorice din județul Vâlcea.

8. O altă biserică din județul Vâlcea cu hramul Sfinții Trei Ierarhi se află în comuna Dănicei, satul *Linia pe Vale*. A fost construită din lemn, în secolul al XVIII-lea. În *Catagrafia preoților din județul Argeș de la 1833* în dreptul satului Bădenii-Dănicei, aparținând Plasei Oltul, este trecută această biserică cu hramul Trei Ierarhi, unde slujeau doi preoți și doi diaconi<sup>40</sup>. Biserica a fost refăcută, din zid, în anul 1853 de către Panait Popescu<sup>41</sup>. A fost reparată în anii 1901, 1952 și 1965<sup>42</sup>.

---

1848), p. 466. Vezi și: *Anuar*, 1909, pp. 222-223; *Anuarul...*, p. 717-718; N. Stoicescu, *Bibliografia...*, 1, p. 329; *Eparhia Râmnicului...*, p. 913. Ion Popescu-Cilienii, în *Biserici...*, p. 87, dă drept ctitori ai acestei biserici pe Tănase Mutuleanu, Barbu și Ion, la 18 ianuarie 1810, MitrOlt., 1966, 18, 7-8, p. 649.

<sup>38</sup> Constantin Bălan, *Inscripții medievale.... Județul istoric Vâlcea*, p. 512. Vezi și: *Anuar*, 1909, p. 231-232; Meletie Răuțu, *op. cit.*, p. 100; *Eparhia...*, p. 886.

<sup>39</sup> Radu Crețeanu, *Zugravii din Teiș*, în *Magazin istoric*, 4, 1970, nr. 12, p. 18. A se vedea și: Andrei Paleolog, *Pictura exterioară din Țara Românească*, în vol. «Noi cercetări în istoria artei românești», București, 1983, p. 86, fig. 6; Idem, *Pictura exterioară din Țara Românească (secolele XVIII-XIX)*, București, 1984, pl. 49 (color).

<sup>40</sup> «Satu Bădenii Dănicei. Moșie megieșască. [Biserică cu] hramul Sfinții Trei Erarși. Preoți 2: Stan duhovnic, Gligore sin Deaconu Radu. Diaconi 2: Ioan sin Tudor, Marin sin popa Dumitru. Țărcovnici 1: Logofăt Nicolaie Costache Ioniță Dănescu». Vezi Marin M. Braniște, Ilie Diaconescu, *Catagrafia preoților din județul Argeș la 1833*, MitrOlt., 13, 1961, 5-6, p. 405.

<sup>41</sup> *Anuar*, 1909, p. 283; BORom, 1921, p. 683; *Anuarul Episcopiei Argeș*, 1929, p. 105; I. Ionașcu, *Catagrafia...*, p. 31.

<sup>42</sup> *Eparhia Râmnicului...*, p. 1023.



9. Pe teritoriul actualului oraș *Ocnele Mari* a existat și un schit cu hramul Sfinții Trei Ierarhi (schitul lui Fiera vătaful)<sup>43</sup>. Datat înainte de 1687, acest schit a fost metoh al mănăstirii Bistrița (jud. Vâlcea):

«Adică eu Fiera vătaful dinpreună cu fămeia mea Constandina făcut-am acest al nostru zapis (din 15 martie 1697 – compl. n), ca să fie de bună și mare credință sfintei mănăstiri Bistriții, ..., am socotit de am făcut acest schitișor pe moșiile noastre, ..., întru lauda prea sfiților arhieriei Vasile Velichie, Grigorie Bogoslov și Ioan Zlataust și l-am închinat sfintei mănăstiri să fie de întărire și părinților de hrană și am ales partea schitului din moșiile noastre ca să și le stăpânească precum scriu zapisele, până vom fi noi vii, iar după petrecania noastră să aibă a stăpâni schitul dinpreună cu sfânta mănăstire toate moșiile noastre ce scriu mai sus»<sup>44</sup>.

10. Din Catagrafia întocmită în anul 1840, care cuprinde știri privitoare la toate bisericile și satele din Oltenia<sup>45</sup>, aflăm că între cele patru biserici din *Râmești* se află și o biserică de zid cu hramul Sfântul Vasile<sup>46</sup>.

Situată în vechea mahala a Cofreștilor, biserica a fost ctitorită, în anul 1824, de către boierul Stanciu Cofrea și Dincă Bălășescu.

Pe la mijlocul secolului trecut această biserică avea în inventar, printre altele, sfinte vase de cositor, o pereche de paftale de cositor, trei perechi de odăjdii și două cădelnițe<sup>47</sup>.

11. Biserica din comuna Berbești, sat *Sorât-Deal*, are hramurile Sfântul Vasile, Sfântul Nicolae, Sfântul Dimitrie și Sfântul Gheorghe. A fost construită între anii 1863 și 1864, fiind reparată în anii 1906 și 1934<sup>48</sup>.

12. O ultimă biserică din județul Vâlcea, cunoscută documentar, cu hramul Sfinții Trei Ierarhi se află în comuna Păușești, sat *Văleni-Barcane*. A fost construită, din piatră și cărămidă, în anul 1942<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> În documentul din 15 martie 1687 se spune că acest schit a fost făcut «la Vel Ocnă, pe luncă». Vezi Arh. St. Buc., *Mănăstirea Bistrița*, XXIX/1.

<sup>44</sup> Arhivele Statului Craiova, *Condica mănăstirii Bistrița*, II, p. 393-394. Vezi și I. Popescu-Cilieni, *Schituri oltene necunoscute*, pp. 120-121. Cf. N. Stoicescu, *Bibliografia...*, 2, p. 456.

<sup>45</sup> Catagrafia are următorul titlu: «Delă pentru cercetarea și aflarea științelor celor mai sistimaticesți atingătoare de mănăstirile și bisericile din eparhia acestei Sfinte Episcopii, de cine anume sunt zidite și preînnoite cu arhiologia lor ctitoricească de privileghiuri sau alte monumentale științe mai însemnătoare».

<sup>46</sup> Cf. N. Stoicescu, *Bibliografia...*, 2, p. 535.

<sup>47</sup> I. Popescu-Cilieni, *Biserici, târguri și sate din jud. Vâlcea*, p. 54.

<sup>48</sup> *Eparhia Râmnicului*, p. 942.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 952.

### *Concluzii*

Din cele prezentate până acum în studiul nostru, cu privire la sfintele lăcașuri din Oltenia închinat Sfântului Ierarh Vasile cel Mare (sau Sfinților Trei Ierarhi), se pot trage următoarele concluzii:

Potrivit izvoarelor scrise care s-au păstrat, în Oltenia au fost ridicate în decursul timpului 25 de lăcașuri de cult în cinstea marelui Ierarh capadocian (dintre acestea, 13 în județele Olt și Vâlcea).

În județul Olt singura biserică cu hramul Sfântul Vasile cel Mare se află în municipiul Caracal, fiind o ctitorie boierească din prima jumătate secolului al XIX-lea.

În județul Vâlcea sunt atestate documentar douăsprezece lăcașuri de cult cu hramul Sfântul Vasile sau Sfinții Trei Ierarhi. Acestea se află în localitățile: Berislăvești (com. Berislăvești), Dobriceni (com. Stoenеști), Drăgoești de Sus (com. Drăgoești), Foleștii de Jos (com. Tomșani), Gănești-Contea (com. Zătreni), Gemeni (Frâncești), Horezu (oraș Horezu), Ocnele Mari, Linia pe Vale (com. Dănicei), Râmești, Sorât-Deal (com. Berbești), Văleni-Barcane (com. Păușești). Dintre acestea doar trei au fost biserici de mănăstire sau de schit. Este vorba de biserica mănăstirii Berislăvești, ctitorie boierească de la mijlocul secolului al XVIII-lea, de biserica fostului schit a lui Fiera vătaful, de la sfârșitul secolului al XVII-lea, și de biserica fostului schit Dobriceni, de la începutul secolului al XVIII-lea.

Cea mai veche biserică din județul Vâlcea ridicată în cinstea marelui Ierarh capadocian este biserica din Drăgoești, ctitorie a logofătului Tudor, din prima jumătate a secolului al XVI-lea.

### DER HL. BASILIUS DER GROÙE ALS KIRCHENBESCHÜTZER IN OLTENIEN (I)

Nach den in dieser Studie geforschten Quellen wurden in Oltenien (der Kaiserlichen Walachei) in der Geschichte 25 Kirchen aufgebaut, die als Schützer den Heiligen Basilios von Casarea (den GroÙen) oder die drei Heiligen Hierarchen - Basilios den GroÙen, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos haben. Dreizehn unter diesen befinden sich in den Kreisen Olt und Vâlcea.

Im Kreis Olt gibt es eine einzige Kirche, die als geistlichen Schützer den Heiligen Basilios von Casarea (den GroÙen) hat. Sie befindet sich in der Stadt Caracal. Sie wurde von oltenischen Bojaren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts errichtet.

Im Kreis Vâlcea werden in den Urkunden zwölf solche Kirchen erwähnt. Es handelt sich um die Gotteshäuser in Berislăvești (com. Berislăvești), Dobriceni (com. Stoenеști), Drăgoești de Sus (com. Drăgoești), Foleștii de Jos (com. Tomșani), Gănești-Contea (com. Zătreni), Gemeni (Frâncești), Horezu (oraș Horezu), Ocnele Mari, Linia pe Vale (com. Dănicei), Râmești, Sorât-Deal (com.

Berbești), Văleni-Barcane (com. Păușești). Nur drei unter diesen waren Skete- oder Klosterkirchen: die Kirche des Klosters Berislăvești, die von Bojaren im 18. Jahrhundert aufgebaut wurde, die Kirche der ehemaligen Skete des Fiera Vătaful (Ende des 17. Jhdts.) und die Kirche der ehemaligen Skete Dobriceni (Anfang des 18. Jhdts.).

Die älteste Kirche im Kreis Vâlcea, die in der Ehre des großen Heiligen aus Kappadozien errichtet wurde, ist die Kirche in Drăgoești, die von Tudor Logofătul in der ersten Hälfte des 16. Jhdts. errichtet wurde.



**Biserica cu hramul «Sfântul Vasile cel Mare»  
din municipiul Caracal, jud. Olt**



**Biserica cu hramul «Sfântul Vasile cel Mare» din municipiul Caracal, jud. Olt.  
Vedere generală actuală**



**Biserica cu hramul «Sfântul  
Vasile cel Mare» din municipiul  
Caracal, jud. Olt.  
Sfântul Ierarh Vasile cel Mare,  
icoană de la iconostas**



Biserica cu hramul «Sfinții Trei Ierarhi» din com. Berislăvești, juđ. Vâlcea



Ctitorii bisericii din Drăgoești de Sus



**Biserica cu hramul , «Sfinții Trei Ierarhi» din satul Foleștii de Jos, com.  
Tomșani, jud. Vâlcea**



**Biserica cu hramul «Sfântul Vasile cel Mare» din satul Gănești-Contea, com.  
Zătreni, jud. Vâlcea**



**Biserica Parohiei Genuneni cu hramul «Sfinții Trei Ierarhi» din satul Gemeni, com. Frâncești, jud. Vâlcea**



**Biserica Covrești cu hramul «Sfântul Vasile cel Mare» din orașul Horezu, jud. Vâlcea**



**Biserica cu hramul «Sfinții Trei Ierarhi» din satul Linia pe Vale,  
com. Dănicei, jud. Vâlcea**



**Biserica cu hramul «Sfinții Trei Ierarhi» din satul Drăgoeștii de Sus,  
com. Drăgoești, jud. Vâlcea. Vedere laterală dinspre nord**





Biserica cu hramul «Sfinții Trei Ierarhi» din satul Văleni-Barcane,  
com. Păușești, jud. Vâlcea

TOMISUL ȘI MARTIRII DIN GOTHIA DANUBIANĂ.  
CONSIDERAȚII PE MARGINEA *EPISTOLELOR 164 ȘI 165*  
ALE SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Cercetarea creștinismului în Gothia danubiană s-a bucurat de o mare atenție din partea specialiștilor, iar «Pătimirea Sfântului Sava» și «Epistolele 164, 165» ale Sfântului Vasile cel Mare ocupă un loc central în discuțiile referitoare la persecuția declanșată împotriva creștinilor de Atanaric, după încheierea păcii de la Noviodunum (369). S-a constatat că între izvoarele citate mai sus există o foarte strânsă legătură și, așa cum reiese din parcurgerea lor, autorul a ceea ce cunoaștem astăzi drept «Pătimirea Sfântului Sava» este destinatarul «Epistolelor 164 și 165» ale Sfântului Vasile, adică Sfântul Bretanion, episcopul Tomisului<sup>1</sup>.

Materialul de față nu își propune să redeschidă dosarul acestui subiect, întrucât, credem noi, aspectul a fost rezolvat. Cu toate acestea, în scrisorile amintite, Sfântul Vasile cel Mare face câteva remarci cu privire la informațiile pe care le-a primit de la Bretanion. În prezentul studiu dorim să facem o discuție asupra câtorva amănunte a căror analiză poate nuanța destul de mult contextul în care s-a dezvoltat respectiva corespondență.

La sfârșitul epistolei 155, adresată de Sfântul Vasile lui Iunius Soranus<sup>2</sup>, ierarhul capadocian îi spunea conducătorului militar al Scythiei Minor:

«ai face un lucru bun dacă ai și trimite oseminte ale martirilor în patrie»  
(καλῶς δὲ ποιήσεις εἰς τὴν καὶ λείψανα μαρτύρων τῆ πατρίδι ἐκπέμψῃ)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Vezi Popescu, 2001, pp. 7-17 și bibliografia principală a subiectului la n. 1. Studiul lui Em. Popescu este, de fapt, o reacție la articolul lui Constantin Zuckerman, *Capadocian Fathers and the Goths, A. Scythian presbyter Ascholius, the biographer of St. Sabas the Goth*, Travaux et Mémoires [Collège de France. Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance] vol. 11, Paris, 1991, pp. 473-479, prin care autorul de origine rusă emigrat în Franța susținea că destinatarul «Epistolelor 164 și 165» ale Sfântului Vasile cel Mare ar fi un anume Ascholius preot și monah din Scythia Minor. Înainte de Zuckerman, ideea unui *Ascholius preot și monah scit* a fost susținută de patrologul român I.G. Coman, într-un studiu publicat în 1984 (Coman, 1984, pp. 54-68, în special pp. 57-60), ce nu apare în bibliografia lui Popescu, 2001.

<sup>2</sup> Vasile cel Mare, *Ep. 155*, PSB, 12, p. 341, n. 1.

<sup>3</sup> Pentru textul grecesc am folosit ediția critică Basile, *Lettres*, II, p. 81.

Se pare că în anul 373 Sfântul Vasile aflate despre declanșarea persecuției și cunoștea că au existat credincioși care au murit pentru Hristos. Practic, în momentul în care el a redactat epistola, era la curent cu informația generală care circula în imperiu cu privire la persecuția pornită de goți împotriva creștinilor și, probabil, deținea în plus alte câteva detalii pe care le consemnase Iunius Soranus în epistola care a provocat răspunsul ierarhului capadocian:

«căci, după cum ne-ai scris, prigoana de acolo creează și acum martiri Domnului» (εἴπερ, ὡς ἐπέστειλας ἡμῖν, ὁ ἐκεῖ διωγμός ποιεῖ καὶ νῦν μάρτυρας τῷ Κυρίῳ)<sup>4</sup>.

Anterior acestui moment, putem presupune că Sfântul Vasile nu deținea date concrete cu privire la situația creștinilor din regiunea Dunării de jos. În Epistola 49, adresată în 370 episcopului Arcadius, el afirmă:

«iar dacă vom fi în stare să aflăm moaște ale martirilor, ne rugăm ca și aceștia să vină în ajutorul zelului vostru» (εἰάν δέ δυνηθῶμεν περινοῆσαι λείψανα μαρτύρων, εὐχόμεθα καὶ αὐτοὶ συμβαλέσθαι ὑμῶν τῇ σπουδῇ)<sup>5</sup>,

semn că, în momentul redactării acestei epistole, victimele proaspăt declanșatei persecuții în Gothia încă nu erau cunoscute lumii creștine sau, cel puțin, episcopului capadocian.

Ulterior, Sfântul Vasile primește moaștele Sfântului Sava, motiv pentru care trimite o scrisoare de mulțumire către Bretanion, binecunoscuta *Epistolă 164*. După cum reiese din acest document, moaștele au fost însoțite de o scrisoare (τὰ γράμματα)<sup>6</sup> și abia cu acest prilej Sfântul Vasile intră în posesia unor detalii amănunțite cu privire la viața creștină din Gothia danubiană. Îndeobște, se consideră că scrisoarea citită de Sfântul Vasile a fost «Pătımirea Sfântului Sava»<sup>7</sup>. Se ridică, însă, întrebările: ce a citit Sfântul Vasile? A avut el în față doar «Pătımirea Sfântului Sava», sau scrisoarea

<sup>4</sup> *Epistola 155* constituie un răspuns pe care Sfântul Vasile se simte obligat să îl dea lui Iunius Soranus, după ce a primit de la acesta «multele învinuiri care mi s-au adus prin această primă și singură epistolă» (Vasile cel Mare, *Ep. 155*, PSB, 12, p. 341).

<sup>5</sup> Basile, *Lettres*, I, p. 130.

<sup>6</sup> Pluralul lui τὸ γράμμα, -ατος are și sens singular de *scrisoare, misivă, epistolă* și cu acest înțeles a fost tradusă de către editori. Vezi Vasile cel Mare, *Ep. 164*, p. 355; Basile, *Lettres*, II, p. 97.

<sup>7</sup> Pentru textul grecesc am folosit ediția Delehay, 1912, p. 216-221, iar pentru varianta în limba română, Rămureanu, 1997, pp. 315-321.

trimisă de Bretanion, împreună cu moaștele Sfântului Sava, cuprindea un volum mai mare de informații?

Chiar în primele rânduri ale epistolei 164, Sfântul Vasile spune că a primit «o minunată descriere despre martiri» și «despre felul pătimirii lor»<sup>8</sup> (το περι τῶν μάρτυρας θαῦμα, οὕτως εναργῶς τὸν τρόπον τῆς φύσεως ὑπογράφοντα). Folosirea pluralului, περι τῶν μάρτυρας, atrage imediat atenția deoarece, parcurgând «Pătimirea Sfântului Sava», observăm că avem de a face doar cu un singur martir. Preotul Sansala, care apare menționat în acest context, nu poate intra în discuție, deoarece există suficiente elemente care demonstrează că el a supraviețuit anchetei lui Atharid și a oferit lui Bretanion amănuntele cu privire la execuția Sfântului Sava<sup>9</sup>. Folosirea formelor de plural, surprinse mai sus, sugerează că Sf. Vasile cel Mare a avut în față un document care conținea mai multe informații decât sunt cuprinse în «Pătimirea Sfântului Sava».

Un aspect, adesea ignorat, ne poate ajuta în discuția de față. Întreaga *Epistolă 164* este construită pe contrastul confesional, acesta fiind, în realitate, subiectul principal al ei. Prin intermediul scrisorii trimise de Bretanion, Sfântul Vasile a constatat că cele petrecute «în ținuturile barbarilor care locuiesc dincolo de Dunăre» arată întregii lumi creștine «cât de curată este credința care domnește acolo». În schimb, în imperiu, «aproape că n-a rămas colț din lume care să nu fi scăpat de pârjolul ereziei». Constatarea este foarte dureroasă deoarece «cu toate că chinurile sunt grele, nicăieri nu mai sunt mucenici, pentru că cei ce ne năpăstuiesc poartă același nume cu noi», în

<sup>8</sup> Vasile cel Mare, *Ep. 164*, PSB, 12, p. 355.

<sup>9</sup> Am în vedere, în special, faptul că în scena care descrie execuția lui Sava nu se aflau de față decât călăii și condamnatul. Totuși, în «Pătimirea Sfântului Sava» apar consemnate discuțiile dintre aceștia: întrebarea lui Sava «ce a pățit preotul de nu moare cu mine?», precum și intervenția lui în momentul în care războinicii lui Atharid intenționau să-l elibereze. Evident, informația aceasta nu a pornit de la Sfântul Sava, ci de la unul dintre călăii săi, care, la întoarcerea în tabăra lui Atharid, au anunțat îndeplinirea misiunii. Probabil că, în versiunea oficială, aceștia au relatat amănuntele legate de modul în care Sfântul a fost coborât în apă, aruncat, i s-a pus lemnul peste gât, înecat și, după ce s-a constatat decesul, scos din apă și abandonat pe mal. Tot la curtea lui Atharid, dar într-o discuție particulară cu Sansala, care încă se găsea sub anchetă, preotul află de la unul dintre acești călăi și de disponibilitatea lor de a-l elibera pe Sava și locul în care a avut loc uciderea lui. Logica ne impune să presupunem că intenția de a-l elibera pe condamnat nu a fost raportată lui Atharid. După finalizarea anchetei, care se pare că a mai durat câteva zile (de aici mențiunea că nici un câine sau fiară sălbatică nu s-a atins de trupul martirului din momentul în care a fost abandonat și până a fost găsit), Sansala a pornit în căutarea trupului lui Sava, alături de alți creștini din satul lui («trupul său a fost ridicat și îngropat de mâinile fraților» – ἄλλὰ δια χειρὸς τῶν ἀδελφῶν συνεστάλη καὶ ἀπετεθη το λείψανον; cf. Delehay, 1912, p. 221, r. 13-14). Personal, consider că bogăția de informații care apar în acest tablou este răspunsul lui Sansala la întrebarea lui Sava de ce preotul nu moare alături de el.

vreme ce atmosfera de Biserică Primară din Gothia îi amintea episcopului capadocian de vremurile în care «Bisericile lui Dumnezeu înfloreau pentru că erau înrădăcinate în credință, în unire și în dragoste». Dacă, în imperiu, creștinii sunt divizați în grupări confesionale, care luptă între ele pentru a-și impune învățătura, adesea cu prețul vieții unora dintre oponenți, în Gothia danubiană avem de a face cu un conflict de natură religioasă între creștini și păgâni. Între comunitățile creștine din lumea barbară danubiană domnește pacea «pe care Domnul ne-a lăsat-o», pe când în imperiu «nu ne-a mai rămas azi nici o fărâamă, atât de mult am alungat-o unii de la alții». *Alungarea păcii* dintre creștini constituie adevăratul motiv pentru care

«dragostea dintre oameni s-a răcit, învățătura părinților se pustiește, alunecările de la credință sunt dese, gurile dreptcredincioșilor sunt reduse la tăcere».

Diferența este una sensibilă. Informațiile cu privire la viața creștină din stânga Dunării, pe care episcopul capadocian le-a primit de la Bretanion, și la care se face referire în Epistola 164, se cer analizate prin prisma conflictului confesional care afecta pe atunci partea orientală a imperiului, deoarece aspectele de viață creștină din Gothia danubiană alcătuiesc elementul comparației în discursul său: comunitățile creștine din lumea barbară sunt legate între ele de pacea «pe care Domnul ne-a lăsat-o», pe când cele din imperiu, pârjolite de focul ereziei, se luptă între ele. Astfel, prin intermediul scrisorii primite din Tomis, Sfântul Vasile constată că singurul loc în care «învățătura părinților» a rămas neatinsă de plaga ereziei îl constituie «ținuturile barbarilor care locuiesc la nordul Dunării», adică acolo unde lupta se duce pentru subzistență și nu pentru impunerea unei idei dogmatice. După cum reiese din Epistola 164, aceste comunități creștine promovează un discurs misionar, nu unul confesional-polemic.

Dacă păstrăm ordinea enunțului Sfântului Vasile, conținutul scrisorii pe care a citit-o el avea o desfășurare de cel puțin șapte cadre, care începe cu activitatea misionară a lui Eutyches și se termină cu descrierea pătimirii Sfântului Sava. Imaginea poate fi creionată în linii mari în următorul tablou, în care se pot identifica și câteva elemente de datare cu privire la desfășurarea evenimentelor menționate:

1	<i>istorisirile</i> (τὰ διηγήματα) pe care Sfântul Vasile le-a parcurs vorbesc despre:	In anul 374
2	Eutyches: «amintindu-ne de trecut» (τῆ ὑπομνήσει τῶν παλαιῶν)	- se referă, probabil, la momentele de început ale pătrunderii creștinismului în Gothia.

3	«rezistență athletică» (ένστασις ἀθλητική)	-
4	«trupuri ciopârțite pentru credință» (σώματα ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας καταζαινόμενα)	-
5	«furia barbară neluată în seamă de cei a căror inimă a rămas netulburată» (θυμός βαρβαρικὸς ὑπὸ τῶν ακαταπληκτων την καρδιαν καταφρονουμένος)	După 369
6	«diversele torturi aplicate de persecutori» (αἱ ποικιλαι βάσανοι τῶν διωκόντων)	369-372
7	«rezistență a tuturor celor acuzați» (αἱ διὰ πάντων ενστάσεις τῶν ἀγωνιζομενων)	369-372
8	«lemnul și apa» (τὸ ξύλον, τὸ ὕδωρ)	12 aprilie 372, martirizarea Sfântului Sava
9	«cum s-au desăvârșit martirii» (τὰ τελειωτικά τῶν μαρτύρων)	Concluzia generală a Sfântului Vasile la epistola citită.

Dispoziția cadrelor consemnate mai sus au o logică foarte strânsă, iar ele alcătuiesc o ordine piramidală total simetrică în planul expunerii: 1). *istorisirile*, pe care le-a parcurs Sfântul Vasile, vorbesc despre -> 9). «cum s-au desăvârșit martirii» în lumea barbară, spre deosebire de creștinii din imperiu, care luptă unii împotriva altora; 2) în trecut, Eutyches «îmblânzea pe barbari», -> 8) în vreme ce, în prezent, Sava, «săvârșindu-se prin lemn și apă, a păstrat curat semnul mântuirii»<sup>10</sup>; 3). «rezistența athletică» pe care creștinii au opus-o păgânilor după activitatea lui Eutyches reapare sub forma -> 7). «rezistenței tuturor celor acuzați» în momentul declanșării persecuției de către Atanaric; asemănător, 4). «trupurilor ciopârțite pentru credință» le corespund -> 6). «diversele torturi aplicate de persecutori». În toată această expunere, doar 5). «furia barbară neluată în seamă de cei a căror inimă a rămas netulburată» nu își găsește o corespondență simetrică directă și este posibil să avem de a face cu o atitudine unică prin natura ei.

«Amintindu-ne de trecut» se referă, cel mai probabil, la momentele de început ale organizării creștinismului în Gothia. Acest Eutyches avea darul de a îmblânzi pe barbari prin puterea Duhului și prin lucrarea darurilor

<sup>10</sup> Rămureanu, 1997, p. 321; Delehay, 1912, p. 221: καὶ οὕτω τελειοθεῖς διὰ ξύλου καὶ ὕδατος ἀχραντον ἐφύλαξε, τῆς σωτηρίας τὸ σύμβολον.

Lui<sup>11</sup>. După activitatea lui, este firesc să avem de a face cu o «rezistență athletică» a creștinilor din noile comunități, întrucât mediul era ostil și la fel de firească este și apariția unor conflicte care să înregistreze acele «trupuri ciopârțite pentru credință».

I.G. Coman consideră că apariția lui Eutyches este răspunsul ortodocșilor niceeni la misiunea ariană declanșată de hirotonirea lui Ulfila. El afirmă că:

«L'influence arienne exercée sur le christianisme goth surtout depuis l'ordination d'Ulfila comme chef religieux des goths chrétiens (de Valachie surtout) a déterminé certains cercles orthodoxes cappadociens ou même des évêques de Césarée de Cappadoce d'y remédier en envoyant des missionnaires bien qualifiés. «Le bienheureux Eutychès» fut un de ces missionnaires dont l'action et le comportement en pays barbares sont décrits par Ascholius»<sup>12</sup>.

În realitate, însă, Sfântul Vasile abia din scrisoarea trimisă de Bretonian că acest misionar capadocian și-a desfășurat activitatea în stânga Dunării, iar imaginea trebuie reconstruită invers. Știrile despre Eutyches pornesc din Tomis prin intermediul scrisorii care însoțea moaștele Sfântului Sava și ajung în Cezareea Capadociei odată cu acestea. În răspunsul său, Sfântul Vasile se folosește de informație pentru a arăta că țara de origine a acelui misionar nu mai este capabilă să nască astfel de oameni:

«ne-ai făcut mare bucurie, amintindu-ne de trecut, dar totodată ne-ai și întristat când ne gândim la ceea ce vedem (acum. n.n)»<sup>13</sup>.

Că memoria colectivă a bisericii din Cezareea și arhivele acesteia mai dețineau informații cu privire la compatrioții făcuți prizonieri cu prilejul

<sup>11</sup> În legătură cu momentul în care Eutyches a propovăduit la nordul Dunării, părerile sunt împărțite. În acest sens, vezi opiniile principale consemnate de Popescu, 1983, p. 265, n. 16.

<sup>12</sup> Coman, 1984, p. 55. Coman consideră că acest Ascholius este un preot din Scythia Minor.

<sup>13</sup> Basile, *Lettres*, CLXIV, 2, p. 98: ἡ ὄφρανας μὲν ἡμᾶς τῆ ὑπομνήσει τῶν παλαιῶν, ἐλύπησας δὲ τῷ ἐλέγχῳ τῶν ὀρωμένων. Că activitatea lui Eutyches nu are de a face cu cea a lui Ulfila reiese, credem noi, din faptul că el doar «îmblânzește pe barbari cu puterea Duhului și prin lucrarea darurilor lui», dar nu polemizează cu arienii. Acesta aspect ar putea constitui un element de datare a activității sale în stânga Dunării, într-un moment de până la izbucnirea ereziei lui Arie, sau, mai precis, anterior ca arianismul să se impună în întregul Orient pe care episcopul capadocian îl concepe ca: «prin Orient înțeleg ținuturile din Egipt până în Illyric» (λέγω δὲ Ἀνατολὴν τὰ ἀπὸ τοῦ Ἰλλυρικοῦ μέχρις Αἰγύπτου; cf. Basile, *Lettres*, II, LXX, p. 165). În cazul unei polemici anti-ariene, Sfântul Vasile ar fi aflat și latura polemică a lui Eutyches, nu doar pe aceea misionară, de «îmblânzitor de barbari».

raidurilor gotice din a doua jumătate a secolului al III-lea, este evident. În Epistola 70, adresată cel mai probabil papei Damasus (366-384), Sfântul Vasile spune:

«căci știm din tradiție, informându-ne de la părinții pe care i-am întreat atât oral, cât și prin scrisoarea care se păstrează încă la noi, că Dionisie, acest preafericit episcop, care se distingea la voi prin dreapta credință și prin alte virtuți, ținea contact prin scrisori cu Biserica Cezareei, mângâia prin scrisori pe părinții noștri și trimitea oameni să răscumpere cu bani pe frații noștri ajunși în robie»<sup>14</sup>.

Dar, arhivele și tradiția orală capadociene nu dețineau informații și cu privire la activitatea lui Eutyches. *Preafericitul* misionar a reintrat în memoria colectivă a Capadociei datorită scrisorii pe care Sfântul Vasile o primește din Tomis.

În ciuda dificultăților întâmpinate de creștini în perioada de după activitatea lui Eutyches, credința nu s-a stins, pentru că, la un moment dat, se declanșează «furia barbară neluată în seamă de cei a căror inimă a rămas netulburată». Din acest moment, își fac apariția «diversele torturi aplicate de persecutori», dar și o nouă «rezistență a tuturor celor acuzați», pentru ca în final să se facă referiri la «lemn și apă» (τὸ ξύλον, τὸ ὕδωρ)<sup>15</sup>, adică la descrierea martirizării Sfântului Sava. Se pare, așadar, că «Pățimirea Sfântului Sava», «lemnul și apa», este un simplu cadru într-o imagine de ansamblu creată de epistola primită de Sfântul Vasile odată cu moaștele, un fragment dintr-o relatare mai amplă.

Ținând cont de ordinea imaginilor sesizată mai sus, o atenție mai mare ar trebui acordată, credem noi, pasajului referitor la declanșarea furiei barbare asupra creștinilor din Gothia, («furia barbară neluată în seamă de cei

<sup>14</sup> Vasile cel Mare, *Ep. 70*, PSB, 12, p. 241. Pentru atmosfera creștină în lumea barbară generată de invaziile gotice din a doua jumătate a secolului al III-lea, vezi: Grigorie Taumaturgul, *Scrisoare canonică. Can. 5; Can. 7; PG X*, 1037, în traducere română: *CBO*<sup>3</sup>, p. 357; Sozomenos, *Istoria Bisericească*, II.6.1, FHDR, II, p. 223; Philostorgius, *Istoria Bisericească*, II.5, FHDR, II, p. 201; pentru papa Dionisie (260-267/8), vezi BS, 4, col 631-632; DECA, I, p. 651.

<sup>15</sup> Delehay, 1912, p. 221, r. 4-5, ὅτω τελειωθείς διὰ ξύλου καὶ ὕδατος. În Epistola 164, Sfântul Vasile spune doar τὸ ξύλον, τὸ ὕδωρ. În ediția în limba română a epistolelor ierarhului capadocian (PSB, 12), editorii au tradus pasajul τὸ ξύλον, τὸ ὕδωρ în forma «prin cruce și apă». Personal, considerăm că traducerea cea mai adecvată este «prin lemn și apă» întrucât aici «lemnul» ține de aspectul practic al execuției și nu implică o simbolistică atât de bogată pe care o reclamă termenul «cruce». Sfântul Sava nu a fost răstignit, ca să poată primi această interpretare. Lemnul i s-a aplicat pe gât din rațiune practică, întrucât, într-un râu cu debit relativ mic și cu o albie nu foarte adâncă, așa cum este râul Buzău, în spasmele înecului condamnatul se putea ridica ușor din apă.



a căror inimă a rămas netulburată»; (θυμὸς βαρβαρικὸς ὑπὸ τῶν ἀκαταπλήκτων τὴν καρδίαν καταφρονούμενος), în special, datorită lipsei de corespondență simetrică. Dacă «furia barbară» se referă, evident, la declanșarea persecuției asupra creștinilor după pacea de la Noviodunum din anul 369, ne întrebăm cine sunt cei care au ignorat această manifestare.

Cea mai convenabilă interpretare a pasajului în cauză ar fi aceea că τῶν ἀκαταπλήκτων τὴν καρδίαν se referă la creștinii care au continuat să mărturisească învățătura lui Hristos, în ciuda interdicției autorităților centrale gotice. Cu alte cuvinte, credința a rămas nezdruccinată în inimile lor și au ignorat furia cu care persecutorii s-au abătut asupra lor. Cu toate acestea, absența corespondenței simetrice în desfășurarea Epistolei 164, sugerează să apreciem că este vorba de un comportament unic, neîntâlnit nici anterior momentului persecuției, nici după aceea. Or, acceptarea martiriului de către unii dintre creștinii persecutați este o atitudine normală, cum la fel de normală este și retragerea altora în imperiu. Imaginile care înconjoară acest cadru sunt sugestive pentru a observa că martirajul a fost acceptat de către creștinii din Gothia atât înainte de *declanșarea furiei*, cât și după. Totodată, ultimul pasaj din «Pătımirea Sfântului Sava»: «vă salută cei persecutați împreună cu voi» (ὕμας οἱ σὺν ὑμῖν δεδωγμενοι προσαγορευουσιν<sup>16</sup>) este o aluzie doar la situația Bisericii creștine din Gothia păgână, sau lasă să se înțeleagă și situația Scythiei ortodoxe în imperiul condus de arieni? În aceeași ordine de idei, ce l-a determinat pe Sfântul Vasile ca, într-o scrisoare de mulțumire cum este Epistola 164, să deturneze discursul către conflictul confesional care măcina Biserica Creștină? Întrebările ni se par îndreptățite, deoarece este cunoscut faptul că, după moartea Sfântului Atanasie al Alexandriei, în 373, până în jurul anului 377, Valens a devenit foarte intransigent și inflexibil față de episcopii și comunitățile niceene, iar prezenta corespondență se desfășoară exact în contextul noului val de violențe<sup>17</sup>.

După părerea noastră, este posibil ca această abordare să fi fost provocată de o aluzie pe care episcopului tomitan a făcut-o în scrisoarea care însoțea moaștele, fie la Valens și la apropiatii săi din conducerea imperiului care nu au putut anticipa consecințele religioase ale ruperii relațiilor politice cu goții, fie la greutățile pe care el, episcop ortodox, le-a întâmpinat pe plan local din partea conducerii politice ariene în administrarea crizei provocate de persecuție. În momentul exodului creștinilor din Gothia, Scythia lui Bretanion trebuie să fi devenit o adevărată tabără de refugiați și nu ar fi exclus ca în acest context episcopul tomitan să-i fi menționat în scrisoarea

<sup>16</sup> Delehay, 1912, p. 221, r. 25.

<sup>17</sup> Ch. Pietri, *H.Chr.*, II, pp. 371-376; vezi și Gabriel Roman, *Aspecte religioase și politice în Imperiul Roman de Răsărit în vremea Sfântului Vasile cel Mare*, în prezentul volum.

trimisă în Capadocia pe «cei a căror inimă a rămas netulburată», care ignorau «furia barbară». Probabil că el a considerat că pasivitatea autorităților centrale sau locale, dezinteresate de soarta refugiaților creștini, era tot expresia conflictului dintre ortodocși și arieni.

Dacă punem în discuție confesiunea creștinilor refugiați din Gothia danubiană, și mă refer aici strict la creștinii refugiați în perioada cuprinsă între 369-375 și nu la trecerea masivă a triburilor gotice conduse de Alaviv și Fritigern, în 376, din alte surse antice aflăm că aceștia interacționează foarte bine cu lumea ortodoxă a vremii. Sfântul Epifanie de Salamina vorbește foarte frumos despre audieni, în ciuda faptului că ei sunt schismatici<sup>18</sup> și este de presupus că, la acea dată, audienii se aflau destul de aproape de ortodoxia niceeană<sup>19</sup>. Prin anii 375-380 Sfântul Ambrozie spunea că pe goți nu-i stăpânește împăratul, ci Hristos căruia I-au dat martiri<sup>20</sup>. Mai târziu, Fericitul Augustin află de cruzimea uimitoare a prigoanei chiar de la niște «frați» creștini care pe atunci erau copii și au trăit acele clipe de coșmar<sup>21</sup>, iar Fericitul Ieronim știe că din cauza prigoanei violente pornită de către Atanaric, mulți goți creștini au fost nevoiți să părăsească locurile natale și să se refugieze pe pământ roman<sup>22</sup>. Orosius ne relatează că refugiații veneau în imperiu cu încredere, ca la niște frați, fără să tremure de frică, deși plecaseră în pribegie datorită persecuției<sup>23</sup>. Poate chiar mai vehement este Sfântul

<sup>18</sup> Epiphanius, *Despre schisma audienilor*, 70, FHDR, II, p. 173. În lucrarea *Ancoratus*, (alcătuită înainte de *Panarion*) același autor precizează printre învățăturile greșite: «schisma, nu erezia audienilor» (Αυδιανῶν τὸ σχίσμα, ἀλλ' οὐχ ἁρεσις), cf. Epifanie, *Ancoratus*, 13, p. 81. Din aceeași lucrare aflăm că motivele pentru care audienii se separă de unitatea Bisericii Ortodoxe sunt de natură disciplinară nu doctrinară; cf. *Ibidem*, 14, p. 83.

<sup>19</sup> Fie și datorită faptului că Sfântul Epifanie vorbește totuși admirativ despre ei, în condițiile recunoscutei lui intransigențe față de erezii.

<sup>20</sup> Ambroise, *Ev. Sec. Luc.*, II, 37, p. 89. «Gothis non imperabat Augustus, non imperabat Armeniis: imperabat Christus. Acceperunt utique Christi censorem, qui Christi martyras ediderunt. Et ideo fortasse nos vincunt, ut praesentia docent, quoniam quem illi oblatione sanguinis fatebantur, huic Arriani quaestionem generis inferebant».

<sup>21</sup> Augustinus, *De civitate Dei*, XVIII, 52, FHDR, II, p. 215: «Nisi forte non est persecutio computanda, quando rex gothorum in ipsa Gothia persecutus est Christianos crudelitate mirabili, cum ibi non essent nisi catholici, quorum plurimi martyrio coronati sunt, sicut a quibusdam fratribus, qui tunc illic pueri fuerant et se ista vidisse incunctanter recordabantur, audivimus?».

<sup>22</sup> Hieronymus Stridonensis, *Chronicon, An. Dom. 373*: «Atanaricus rex Gothorum, in Christianos persecutione commota, plurimos interficit et de propriis sedibus in Romanum solum expellit», PL XXVII, 695. Este vorba de *Cronica* începută de Eusebiu de Cezareea continuată, completată până în 378 și tradusă în limba latină de Ieronim: 245, i, 20 *Helm, anno 369*, FHDR, II, p. 10.

<sup>23</sup> Orosius, *Hist. Adv. Pag. lib. VII*, VII, 32, 9, FHDR, II, p. 195: «Athanaricus rex Gothorum Christianos in gente sua crudelissime persecutus, plurimos barbarorum ob fidem interfectos ad coronam martyrii sublimavit, quorum tamen plurimi in Romanum solum non trepidi, velut ad hostes, sed certi, quia ad fratres, pro Christi confessione fugerunt».

Ambrozie care spune că prin sângele pe care goții l-au vărsat în numele lui Hristos, aceștia au devenit superiori romanilor, deoarece ei L-au mărturisit murind pentru El și nu i-au pus în discuție originea sângelui<sup>24</sup>.

Abia după trecerea lor în sudul Dunării (376), goții sunt percepuți ca fiind pedeapsa divină trimisă asupra imperiului pentru că romanii au necinstit Sfânta Treime dizolvând-o, iar barbarii au fost atrași în această eroare. De aceea, în concepția istoriografiei ortodoxe a vremii, Dumnezeu i-a folosit pe barbari împotriva celor care i-au îndemnat să adopte învățătura greșită, fie că este vorba de lumea romană în general<sup>25</sup>, fie că se referă la Valens și la modul în care a murit la Adrianopol<sup>26</sup>. În schimb, pentru Fericitul Augustin și Orosius, în prima jumătate a secolului al V-lea, acei refugiați, care pe atunci erau copii, au rămas încă «frați» și nu sunt confundați cu goții arieni. Ni se pare demn de subliniat faptul că diverși autori, din diferite regiuni ale imperiului, atât din Orient cât și din Occident, bazându-se pe izvoare total diferite, zugrăvesc aproximativ aceeași imagine Bisericii din Gothia, folosindu-se, practic, de alte cuvinte. Mai mult, observăm că această imagine, în special la autorii din secolul al IV-lea (ex. Sf. Vasile, Sf. Epifanie, Sf. Ambrozie) argumentează confruntarea lor cu

<sup>24</sup> Ambroise, *Ev. Sec. Luc.*, II, 37, p. 89: «Acceperunt utique Christi censorem, qui Christi martyras ediderunt. Et ideo fortasse nos vincunt, ut praesentia docent, quoniam quem illi oblatione sanguinis fatebantur, huic Arriani quaestionem generis inferebant».

<sup>25</sup> Grigorie Teologul, *Orationes*, 22.2 (*De Pace*, 2), PG XXXV, 35, 1136: «Δεινὸν δὲ καὶ τὰ νῦν ὁρώμενά τε καὶ ἀκούμενα: πατρίδες ἀνιστάμεναι, καὶ μυριάδες πίπτουσαι, καὶ κάμνουσα γῆ τοῖς αἵμασι καὶ τοῖς πτώμασι, καὶ λαὸς ἀλλόγλωσσος ὡς οἰκεῖαν διατρέχων τὴν ἄλλοτριαν: οὐ δὲ ἀνανδρίαν τῶν προμαχομένων κατηγορεῖται μηδεῖς: οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ μικροὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παραστησάμενοι: ἀλλὰ διὰ τὴν ἡμετέραν κακίαν, καὶ τὴν ἐπικρατοῦσαν κατὰ τῆς Τριάδος ἀσέβειαν». Idem, *Orationes* 33 (*Contra Arianos et de seipso*), PG XXXVI, 216: «Κακῶς μὲν τοὺς ἀλλήλων ἐπιτηροῦμεν καιροῦς, καὶ τὸ σύμψυχον τῷ ἑτεροδόξῳ λύσαντες, μικροὶ καὶ τῶν νῦν πολεμοῦντων ἡμῖν βαρβάρων, οὓς ἡ Τριάς λυομένη συνέστησεν».

<sup>26</sup> Rufinus, *H. E.*, II, 13, FHDRCh, p. 302, «impietatis suae poenas igni exustus dedit»; Orosius, *Istorii împotriva păgânilor în șapte cărți*, VII, 33, 15-19, FHDR, II, p. 196: «quo magis testimonium punishmentis eius et divinae indignationis terribili posteris esset exemplo etiam communi caruit sepultura, ... Gothi antea per legatos supplices poposcerant, ut illis episcopi, a quibus regulam Christianae fidei discent, mitteretur. Valens imperator exitiabili pravitate doctores Ariani dogmatis mittit»; Teodoret, *IB*, IV, 37, 2, p. 197: «după ce au cucerit satul acela în care Valens, când a aflat de înfrângere, a căutat să se ascundă, barbarii au pus foc și au ars, odată cu satul și pe acest dușman al dreptei credințe. Astfel, Valens a meritat și în această viață, pedeapsă pentru ce a greșit». Sozomen, *I.B.*, VI.40, pp. 270-271, menționează că în momentul în care Valens pleca din Constantinopol împotriva goșilor, împăratul a fost somat de monahul Isaac să înapoieze bisericile ortodocșilor, altfel nu se va mai întoarce din campanie. Mânios, Valens a poruncit ca Isaac să fie arestat, urmând să fie pedepsit, exemplar după înfrângerea barbarilor. Pentru personalitatea lui Isaac, vezi și: BS, VII, col. 920-921; DHGE, XXVI, col. 78-80.

arianismul. Este un aspect demn de luat în seamă faptul că nici unul dintre luptătorii neîmpăcați împotriva acestei erezii nu sesizează prezența ei în stânga Dunării.

Revenind la Bretanion și la relația sa tensionată cu autoritățile politice, suntem de părere că remarca «cei a căror inimă a rămas netulburată» desemnează conducerea imperială ariană și trebuie analizată prin prisma greutăților cărora episcopul de Tomis a fost nevoit să le facă față în momentul primirii refugiaților. În acest context, sprijinul lui Iunius Soranus, deși real, era unul destul de limitat. Conducătorul militar al Scythiei (ὁ λαμπρότατος δούξ τῆς Σκυθίας<sup>27</sup>) putea dispune o mai atentă supraveghere a drumurilor în provincie, pentru ca refugiații să nu fie atacați de bandele de hoji, putea permite trecerea creștinilor în imperiu și prin alte puncte decât cele două fixate prin pacea de la Noviodunum, putea pune la dispoziție, în cazul unor grupuri mai numeroase, navele flotei Dunării, etc. Cu toate că în Epistola 155 Sfântul Vasile face aluzie la «ușurarea pe care o aduci celor care suferă prigoană pentru numele Domnului», acțiunile sale nu puteau fi unele directe nici către triburile gotice din stânga Dunării, pentru a nu provoca o încălcare a tratatului din 369 și să declanșeze un nou conflict, și nici în sprijinirea fățișă a acțiunilor episcopului de Tomis, în condițiile în care și el era ortodox (πιστὸς ὢν τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι<sup>28</sup>), dar ierarhia superioară lui era ariană. Chiar și aducerea moaștelor lui Sava din Gothia la Tomis<sup>29</sup>, pe care el însuși a organizat-o, a fost o operațiune cu un caracter

<sup>27</sup> Delehay, 1912, p. 221, r. 13-14.

<sup>28</sup> Basile, *Lettres*, CLV, p. 80

<sup>29</sup> Nu suntem de acord cu ideea exprimată de Rămureanu, 1980, pp. 392-393 potrivit căreia moaștele ar fi fost transferate în Capadocia urmând calea terestră până la Tesalonic și de aici pe mare până în Asia Mică. În materialul citat, cercetătorul susține că destinatarul Epistolelor 164 și 165 este Ascholius de Tesalonic și că acesta s-ar fi îngrijit de aducerea Sfântului Sava în imperiu. El consideră că, din cauza atacurilor frecvente ale goșilor păgâni, s-a evitat Scythia Minor, moaștele au fost trecute în sudul Dunării în Moesia Inferior, prin zona în care se așezaseră în 348-350 goșii lui Ulfila, care «se vor fi bucurat să primească cu cinste un sfânt ieșit din neamul lor». De aici, prin grija vicarului Illyricului oriental, «din care făcea parte și Moesia Inferior (sic!), cu cele două Dacii sud-dunărene, Dacia Ripensis și Dacia Mediterranea», moaștele sfântului Sava «au fost duse din cetate în cetate, așa cum se obișnuia, până în Cezareea Capadociei, unde au fost primite de Sfântul Vasile». Ideea este, totuși, ușor fantezistă și ignoră anumite realități contemporane. Mai întâi de toate, Iunius Soranus dispunea de modalități practice pentru a asigura protecția moaștelor odată intrate în Scythia, fie doar și pentru că era conducătorul militar al acestei provincii. De asemenea, imaginea de procesiune organizată de niște episcopi ortodocși, dacă îi luăm în calcul doar pe Sfântul Vasile și pe Ascholius de Tesalonic, într-un imperiu controlat politic de arieni, ar trebui estompată destul de serios, dacă nu cumva refuzată *a priori*. Mult mai realist ar fi ca Sfântul Sava să fi fost adus la Tomis, iar de aici, traversând Marea Neagră printr-unul din porturile maritime ale Pontului (Hellenopontus sau Pontus Ptolemaicus), să ajungă în Capadocia (pentru legăturile Sfântului Vasile cu regiunea Pontului, vezi studiul lui Emilian

oarecum *secret*, deoarece s-a folosit de «oameni de încredere» (ἀξιπίστους ἀνθρώπους<sup>30</sup>) care să pătrundă în țara barbară.

Greutățile pe care episcopul de Tomis le-a avut de înfruntat în acest moment, credem, sunt cele de natură practică. Mă gândesc aici la nevoile imediate pe care refugiații, odată pătrunși în teritoriul roman, le reclamau prin însăși prezența lor: adăpostul, hrana, cheltuielile legate de deplasare, etc. Toate acestea necesitau resurse considerabile față de care conducerea imperială creștină a rămas insensibilă. În schimb, probabil că episcopul de Tomis s-a simțit dator să facă tot posibilul pentru a pune la dispoziție necesarul de subzistență a refugiaților și nu ar fi exclus ca tot acest efort să fi fost susținut doar de infrastructura parohială a cetăților scitice, care și ele erau supuse presiunii ariene, datorită ortodoxiei episcopului lor.

În Epistola 165, atmosfera este cu totul alta și credem că este vorba de un răspuns la o altă scrisoare trimisă de episcopul din Tomis. Probabil că primind scrisoarea anterioară construită în jurul aspectului confesional (Ep. 164), Bretanion i-a răspuns Sfântului Vasile, iar cu acest prilej i-a făcut cunoscute mai amănunțit greutatea cu care el s-a confruntat, atât în raport cu autoritățile politice ariene, cât și în ceea ce privește grija față de comunitățile creștine rămase în stânga Dunării. Piedicile cărora era nevoit să le facă față, exilul pe care îl îndurase din porunca lui Valens în 368<sup>31</sup>, acuzarea politicii pro-ariene a lui Valens după 373, criza tot mai accentuată din sânul societății gotice<sup>32</sup> care genera un număr crescut de creștini ce treceau frontiera în imperiu, vârsta, etc., probabil că l-au demoralizat pe Bretanion, iar această stare trebuie să se fi resimțit în cea de a doua scrisoare pe care el a trimis-o în Capadocia. De aici și tonul mângâietor, prietenesc, chiar admirativ, al Sfântului Vasile față de omologul său tomitan în Epistola 165.

În această epistolă, Sfântul Vasile nu mai deplânge soarta Bisericii oprimate de arieni. De această dată, el se adresează unui frate venerabil pe care încearcă să-l îmbărbăteze nu prin sfaturi directe, ci făcând apel la acel patriotism care izvoră din naționalismul local capadocian. De aici și referirile atât de insistente la «patria noastră» (ἡ πατρις ἡμῶν<sup>33</sup>), pe care Bretanion o cinstește, deoarece își îndeplinește misiunea din conștiință. În particular, trebuie remarcat că Sfântului Vasile laudă calitățile ierarhului tomitan pentru

---

Popescu, *Sfântul Vasile cel Mare despre sine și familie în scrisorile sale*, în prezentul volum). Tot în acest context, poate că nu ar trebui ignorat faptul că, în perioada în care Sfântul Vasile poartă corespondența cu Scythia pentru aducerea moaștelor Sfântului Sava, Valens vizitează Capadocia și o divizează administrativ în două provincii.

<sup>30</sup> Delehaye, 1912, p. 221, r. 14-15.

<sup>31</sup> Sozomenos, *I.B.*, VI.21.6, FHDR, II, p. 225.

<sup>32</sup> Wolfram, 1990, pp.81-87; Heather, 1991, pp.119-121.

<sup>33</sup> Basile, *Lettres*, CLXV, p. 100

a-l întări, deoarece creștinii din Capadocia au nevoie de faptele sale pentru ca și ei să rămână fermi în *învățătura părinților*.

În această ordine de idei, pentru moment schimbul de scrisori este singura modalitate prin care cei doi frați se pot întâlni «în dragostea lui Hristos» (τῆς ἐν Χριστῷ ἀγάπης<sup>34</sup>), deși o întâlnire fizică era dorită de ambele părți. Chiar și așa, corespondența este un izvor de îmbogățire sufletească: «primind noi scrisoarea evlaviei tale sincere»<sup>35</sup> sau «când am ținut în mâini epistola conștiinței tale»<sup>36</sup>. După cum putem deduce de aici, scrisoarea pe care Sfântul Vasile a citit-o i-a lăsat posibilitatea de a citi «într-un suflet curat care se arăta în cuvinte ca într-o oglindă» (καὶ γὰρ ἦν τῷ ὄντι καὶ αὐτὴν σου καθορᾶν τὴν ψυχὴν οἷον δι' ἐγενόμεθα τῇ ἀπολαύσει τῶν ἐπεσταλμένων), semn că episcopul tomitan a făcut o adevărată *mărturisire de conștiință*. El s-a confesat omologului său capadocian asemenea unui duhovnic, iar răspunsul Sfântului Vasile reprezintă o radiografie realistă a faptelor pornite din sufletul curat al lui Bretanion. Acesta este motivul pentru care considerăm că Epistola 165 este răspunsul la o scrisoare personală trimisă în Capadocia de Bretanion, diferită de cea care însoțea moaștele Sfântului Sava. Practic, acum Sfântul Vasile nu face altceva decât să îmbărbăteze o conștiință care a făcut tot posibilul pentru a păstra ortodoxia eparhiei sale, a încercat să gestioneze cât mai bine criza refugiaților persecutați (și unii au rămas «frați» ai ortodocșilor până în prima jumătate a secolului al V-lea probabil tocmai datorită implicării sale), purta de grijă și comunităților creștine rămase în stânga Dunării, dar se vedea tot mai apăsată de amploarea greutăților pe care le întâmpina. Acesta este motivul pentru care, «ținând în mâini epistola conștiinței tale», «dragostea în Hristos» «ne-a umplut mai mult decât de două ori»<sup>37</sup>.

Continuarea epistolei nu este decât o rememorare a faptelor prin intermediul cărora Bretanion a intrat în conștiința creștinilor din patria sa și i-a întărit în păstrarea *învățăturii părinților*. Sfântul Vasile ține să facă această precizare pentru ca episcopul tomitan să nu alunece în deznădejde și

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*: ἡμᾶς γράμμασι τῆς ἀληθινῆς σου θεοσεβείας ἐντυχεῖν. Traducerea din PSB, 12, p. 357: «scrisoarea credincioșiei tale» este adaptată literar.

<sup>36</sup> *Ibidem*: ὅτε ἐλάβομεν εἰς χεῖρας τὴν ἐπιστολὴν τῆς συνέσεως σου. Problema traducerii acestui pasaj o constituie cuvântul τῆς συνέσεως σου. În PSB, 12, p. 358, traducătorii au optat pentru forma «scrisoarea înțeleptiei tale». Courtonne (Basile, *Lettres*, CLXV, p. 100) a optat pentru forma «la lettre de ta prudence»; σύνεσις, εὖσις (ἡ) este un derivat din σύνιμι și are sensul general de *unire, joncțiune, confluență*, dar este folosit foarte adesea pentru a desemna *inteligența, cunoașterea, judecata, prudența, înțelepciunea, cunoașterea intimă, conștiința*. Noi am optat în traducere pentru forma *conștiință*, deoarece considerăm că aceasta exprimă cel mai apropiat sensul pe care Sfântul Vasile l-a gândit în momentul în care a trimis scrisoarea către Bretanion.

<sup>37</sup> Basile, *Lettres*, CLXV, p. 100: Πλέον γὰρ ἡ διπλασίους ἐγενόμεθα τῇ ἀπολαύσει τῶν ἐπεσταλμένων.

să considere că strădaniile sale de până în prezent au fost inutile. De aceea, iar scopul pedagogic-duhovnicesc al pasajului este mai mult decât evident, sunt rememorate direcțiile principale ale activității misionare prin care Bretanion a ajuns să fie mărturie tuturor pentru că: a) «a umplut pământul de dincolo de granițele țării noastre cu roade duhovnicești»; b) «a desfășurat lupte pentru credință»; c) a trimis în patrie cel mai frumos dar cu care putea cineva s-o onoreze «un martir».

Poate că atitudinea Sfântului Vasile față de Bretanion nu este întâmplătoare. Se știe că, anterior (în 371), ierarhul capadocian făcuse apel atât la Sfântul Atanasie, cât și la episcopii occidentali, pentru a se pune capăt schismei meletiene și a se forma un front comun antiarian<sup>38</sup>, atrăgându-le atenția că

«dacă nu vă veți ridica acum ca să ne veniți în ajutor, în scurtă vreme nu veți mai afla pe nimeni cui să-i întindeți mâna, pentru că toți vor ajunge să fie dominați de eretici»<sup>39</sup>.

Ulterior, apelul devine tot mai insistent:

«hotărâți-vă să ne veniți în ajutor! Aprindeți-vă de râvnă pentru dreapta credință și scăpați-ne din această furtună! Să răsunе și la noi iarăși acea propovăduire bună a Sfinților Părinți care dărâmă erezia nelegiuită a lui Arie»<sup>40</sup>,

«partea sănătoasă de la noi, unde se mai ocrotește credința Părinților, s-a istovit îndeajuns»<sup>41</sup>

«Vă cerem ca măcar în ceasul acesta să vă ridicați cu tărie pentru adevăr și cu înțelegere pentru noi»<sup>42</sup>.

«Nu îngăduiți ca jumătate pământul să fie înghițit de rătăcire, nu lăsați să se stingă credința în cei de la care a pornit mai întâi»<sup>43</sup>.

Ținând cont de faptul că acest demers a rămas fără rezultate notabile, probabil că, în 374, trupul martirului și «scrisoarea evlaviei tale sincere» sau «epistola conștiinței tale», prin care Sfântul Vasile constata «cât de curată este credința care domnește» «în ținuturile barbarilor care locuiesc dincolo de Dunăre», au constituit un ajutor nesperat pentru ca el să poată

<sup>38</sup> *Ep. 67 și 69*, adresate lui Atanasie, *Ep.70* adresată, foarte probabil, papei Damasus; PSB, 12, pp. 236-237, 238-241.

<sup>39</sup> *Ep. 70*, PSB, 12, p. 241.

<sup>40</sup> *Ep. 90*, PSB, 12, pp. 263-264.

<sup>41</sup> *Ep. 91*, PSB, 12, p. 265.

<sup>42</sup> *Ep. 92*, PSB, 12, p. 267.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 268

menține credința nealterată a creștinilor capadocieni. Considerăm că acesta este și motivul pentru care, în finalul epistolei, încearcă să-l îmbărbăteze pe Bretanion făcând apel la puterea rugăciunii și exemplul eforturilor sale, care au menirea să întărească pe frații din imperiu supuși presiunii ariene:

«Te rugăm, așa dar, să-ți aduci aminte în rugăciunile tale, și de noi, care te iubim, și să te rogi cu căldură pentru sufletele noastre, ca să ne învrednicească Dumnezeu să începem și noi (ca și tine, n.n.) cândva a-L urma pe drumul poruncilor, pe care ni le-a dat spre mântuire»<sup>44</sup>.

O scurtă discuție asupra uneia dintre aceste direcții misionare amintite de Sfântul Vasile, nu ar fi chiar inutilă. Dacă imaginea «luptelor pentru credință» nu poate fi pusă în discuție, relatarea lui Sozomen<sup>45</sup> fiind mai mult decât grăitoare în acest sens, iar implicarea lui Bretanion în aducerea moaștelor Sfântului Sava este afirmată direct de ierarhul capadocian, ne întrebăm cum ar trebui interpretată afirmația potrivit căreia episcopul tomitan a umplut pământul de dincolo de granițele imperiului cu roade duhovnicești. Este cumva posibil ca la un moment dat el să fi devenit și președintele «presbiteriului» unei părți a Gothiei danubiene? Poate că ideea ar trebui urmărită mai atent.

Nu ar fi exclus ca primele măsuri anticreștine să fi fost îndreptate tocmai împotriva membrilor ierarhiei. Mă gândesc aici la faptul că episcopii audieni se retrag în imperiu alături de credincioșii lor, iar alți episcopi nu mai sunt menționați în acest context în stânga Dunării. Preotul Sansala pleacă și el din aceeași cauză. Preoții Batustes și Vercas mor alături de o parte a credincioșilor lor<sup>46</sup>. Aceste acțiuni par a argumenta intenția căpeteniilor gotice de a decapita structurile ierarhice de masa credincioșilor, pentru ca ulterior aceștia să renunțe la creștinism datorită imposibilității de a mai practica cultul. Că au rămas și alți episcopi și preoți, este posibil, iar Guthicas este unul dintre ei. Totodată, Eunapios spune că în momentul trecerii goților la sudul Dunării (376), aceștia «au îmbrăcat pe câțiva dintre ei ca episcopi», alături de «un soi de așa-ziși monahi», știind că «romanii prețuiesc și admiră acest lucru»<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Vasile cel Mare, *Ep. 165*, PSB, 12, p. 358.

<sup>45</sup> Sozomen, *Istoria Bisericească*, VI.21.2-6, FHDR, II, p. 225

<sup>46</sup> FHDR, II, p. 727.

<sup>47</sup> Eunapios, *Istoria după Dexip*, Fr. 55, FHDR, II, p. 245. Trecând de tonul sarcastic al autorului păgân, putem afirma, credem noi, că în momentul migrației goților din 376, între aceștia se aflau deopotrivă creștini și păgâni, fără să putem face o apreciere numerică asupra procentajului de o parte și de alta.



Criza provocată de declanșarea persecuției anticreștine a produs în stânga fluviului serioase perturbări ale sistemului organizatoric bisericesc. Dacă pe parcursul secolului al IV-lea până în 369, aici sunt atestați o serie de episcopi (Teofil, Ulfila, Goddas, episcopii audieni), după acest moment, în întreaga perioadă a antichității târzii, nici un alt episcop nu mai este cunoscut în aceste regiuni. După pacea de la Noviodunum, statutul juridic al Gothiei s-a schimbat. Anterior, Gothia era teritoriu roman și în aceste regiuni sunt atestați episcopii de care am amintit mai sus. După 369, prin fixarea strictă a doar două puncte de vamă, pentru moment, s-a făcut o adevărată delimitare politică și militară între *Romania* și lumea barbară nord dunăreană. În momentul de după trecerea masivă a goșilor în imperiu 376-381, romanii au reafirmat, probabil, dreptul de proprietate *de jure* asupra teritoriilor din stânga Dunării, dar, realist vorbind, hunilor nu li s-a putut impune statutul pe care l-au avut goșii în urma tratatului din 332, mai ales că o confruntare hotărâtoare romano-hunică nu este înregistrată în această perioadă.

Este foarte posibil ca, în contextul dispariției autorității episcopale datorate persecuției, preoții rămași să se fi organizat într-o formă de conducere colegială, acel «prezbiteriu»<sup>48</sup>, menținând legăturile cu centrele episcopale apropiate. Punând în paralel situația de după 369 de la Dunăre și cea din Galia din perioada 356-360, enunțată în nota anterioară, diferența este una sesizabilă. Dacă în Occident absența episcopului se datorează exilării sale, el fiind capabil să mențină comuniunea cu preoții săi și cu ceilalți episcopi ortodocși, în cazul presbiteriului Bisericii Gothiei, datorită condițiilor tulburi, acesta nu s-a mai putut coagula într-o structură episcopală. Din nevoia de a-și menține legitimitatea<sup>49</sup>, probabil că au făcut apel la centrele bisericești din dreapta Dunării, iar episcopii din Tomis, Durostorum, Nicopolis ad Istrum au devenit președinții adunărilor presbiteriale din regiunile transdanubiene<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Pentru forma de organizare presbiterială a Bisericii, vezi DACL, III/1, col. 495-507; XII/2, col. 2582-2584; XIV/2, 1721-1722. Un caz de activitate a unui *presbiterium* în epocă contemporană îl întâlnim în Galia în absența episcopului Hilaire de Poitiers, exilat de Constantius II din cauza opoziției față de politica religioasă a împăratului. Într-o scrisoare adresată acestuia, episcopul Hilaire spune că: «Episcopus ego sum in omnium Gallicarum ecclesiarum et episcoporum communionem, licet in exilio permanentes et Ecclesiae adhuc per presbyteros meos communionem distribuens», cf. DACL, III/1, col. 497.

<sup>49</sup> Pentru legătura indisolubilă dintre *presbyterium* și episcop, vezi Popescu, 2001, pp. 12-14, din care subliniem aici că presbiteriul nu poate funcționa autonom, în afara unei autorități episcopale.

<sup>50</sup> Nu am extins ideea și asupra comunităților creștine din regiunea Olteniei din vecinătatea orașelor Oescus și Ratiaria, deoarece, la această dată, nu avem dovezi concludente potrivit cărora autoritatea romană se retrăsese din nordul Dunării, în ciuda opiniilor unor cercetători care consideră că în timpul lui Constantius II autoritatea romană

Poate că afirmația Sfântului Vasile potrivit căreia Bretanion «a umplut pământul de dincolo de granițele țării noastre cu roade duhovnicești», ar trebui interpretată în sensul că, prin grija față de comunitățile din Gothia, a produs atracția lor în sfera de influență a centrului eparhial de Tomis și a oferit legitimitate canonică structurii presbiteriale apărută în contextul persecuției. Evident, nu se poate afirma că a fost singurul episcop care a întreprins acest demers. Ipotetic vorbind, nu se poate refuza ideea că episcopul din Durostorum a făcut același lucru, însă izvoarele de care dispunem în prezent nu ne permit această afirmație<sup>51</sup>. Un gest asemănător lui

---

asupra Gothiei este doar una diplomatică (Thompson, 1966, pp. 16-17). Thompson dorește să demonstreze că goții au fost creștinați masiv abia după 382, motiv pentru care încearcă să limiteze cât mai mult contactele romano-gotice din cursul secolului al IV-lea. El este de părere că romanii au pierdut controlul teritoriilor transdanubiene imediat după moartea lui Constantin (337), iar refacerea autorității sub Constantius II este slabă având un caracter, mai degrabă, diplomatic. Concluzia sa este că romanii nu au părăsit voluntar pozițiile din stânga Dunării, ci au fost alungați din Oltenia și au fost nevoiți să facă un alt tratat cu vizigoții. În opinia sa, motivul pentru care Valens nu s-a folosit de podul lui Constantin când a pornit campania împotriva goților în 367 este faptul că bazele romane de la nordul Dunării nu mai existau. Într-o formă sau alta, ideea a fost preluată și de alți cercetători străini, impunându-se, astfel, concepția că autoritatea romană în stânga Dunării, la mijlocul secolului al IV-lea, a rămas nominală. O scurtă privire asupra argumentelor lui Thompson ne arată că cel puțin două dintre acestea sunt șubrede. Capetele de pod, nu au fost abandonate în perioada de la Constantin la Valens, așa cum consideră el, iar descoperirile arheologice din zona Olteniei sunt clare în acest sens. Dreptul goților de a face comerț în orice oraș al imperiului pare să fie o consecință a statutului juridic al Gothiei, care, *de jure*, era teritoriul roman. Este posibil ca în 347-348 goții să fi obținut renegocierea unora dintre punctele tratatului din 332, dar acestea nu limitau pretențiile romane asupra regiunii. În ceea ce privește folosirea podului de la Sucidava în anul 368, deși există posibilitatea ca acesta să nu mai fi fost în uz, părerea noastră este că deplasarea armatelor spre vest și întoarcerea lor pe aceleași poziții pe care fuseseră cu un an înainte, în Câmpia Română, ar fi fost o eroare strategică. O astfel de strategie era fiabilă doar în condițiile în care împăratul ar fi decis să-și petreacă iarna la nord de Dunăre. Punctele romane fortificate din Muntenia nu ofereau, însă, condiții pentru adăpostirea unui corp armat atât de numeros pe timp de iarnă. Garnizoana castrului de la Pietroasele fusese, probabil, retrasă într-o perioadă anterioară și castrul părăsit; situația de la Dafne rămâne încă incertă, de vreme ce nu se cunoaște clar poziția ei și, în consecință, nu s-au făcut cercetări arheologice; cantonarea întregii armate la Barboși risca să o expună oricând unui atac. Pe de altă parte, ridicarea unui lagăr *a fundamentis* care să fie capabil să cantoneze întregul corp de armată pe timp de iarnă, în zona Câmpiei Române, ar fi reprezentat o consumare inutilă a forțelor trupelor romane și risca să provoace nemulțumirea soldaților. În 368 Valens a considerat că este oportun să repare cetățile de pe limesul roman din dreapta Dunării și nu să urmărească un adversar care refuza să se implice într-o confruntare directă.

<sup>51</sup> După părerea noastră, această lipsă de informații cu privire la acțiunea episcopilor de Durostorum și Nicopolis ad Istrum se datorează faptului că refugiații care probabil au migrat în direcția acestor cetăți s-au confundat ulterior, fie în marea masă a *gothi minores* pe care îi amintește Iordanes în secolul al VI-lea (Iordanes, *Getica*, 51. 267, pp. 105-106), fie în aceea a goților care au adoptat arianismul, în semn de mulțumire pentru gestul lui

Bretanion poate fi presupus și în cazul lui Ulfila, fără să supraevaluăm informația Socrates<sup>52</sup>, deoarece s-a demonstrat că, în respectivul pasaj, autorul antic face o confuzie de datare a momentului conflictului dintre Atanaric și Fritigern<sup>53</sup>, dar nu putem fi absolut siguri.

Dacă așa au stat lucrurile, practic, acum Bretanion a pus bazele acelui «obicei al părinților»<sup>54</sup> consemnat de Sinodul II Ecumenic în 381 (can. 2<sup>55</sup>), la care un alt episcop de Tomis, Gherotie/Terentius<sup>56</sup>, este unul dintre cei zece garanți ai ortodoxiei în imperiu<sup>57</sup>. Nu ar fi exclus ca el să fi fost unul dintre promotorii acestei politici religioase imperiale și așa se explică mai

Valens și ulterior au migrat către Occident. De aceea, considerăm că apariția «martirilor arieni» în contextul persecuției declanșate după 369, consemnată de Socrates, *Istoria Bisericească*, IV.33.1-7; FHDR, II, p. 219, se datorează amintirii pe care refugiații o păstrau fraților lor, chiar dacă ei au adoptat arianismul ulterior. O discuție pe această temă, vezi la Cățoi, 2007, p. 443, n. 80.

<sup>52</sup> Socrates, *Istoria Bisericească*, IV.33.1-7; FHDR, II, p. 219.

<sup>53</sup> Rubin, 1981, pp. 41-46; Heather, 1986, pp. 293-304.

<sup>54</sup> Analizând «obiceiul părinților» (τῶν πατέρων συνήθειαν), din perspectiva comunităților nord dunărene, putem constata că despre episcopii Teofil și Goddas nu știm unde și în ce împrejurări au fost hirotoniți, însă activează în această regiune. Ulfila, urmașul lui Teofil, este hirotonit la Constantinopol, iar Audius în Mesopotamia. În Gothia, Audius «a făcut» (κατέστησε aorist al lui καταστίζω = a însemna, a marca) și alți episcopi, printre care și pe Silvanus. În schimb, moaștele Sfântului Sava sunt trimise în Capadocia «prin voința presbiteriului» (διὰ θελήματος τοῦ πρεσβυτερίου). Dacă până în acest moment se poate vorbi despre existența unei ierarhii bine organizată, atât în structurile superioare cât și în cele inferioare, după modelul canonic imperial, după 369 episcopii nu mai sunt atestați în peisajul religios transdanubian.

<sup>55</sup> COD, ed. Wohlmut, 2002, p. 32: «τὰς δὲ ἐν βαρβαρικοῖς ἔθνεσι τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας οικονομῆσαι χρῆ κατὰ τὴν κρατησασαν ἐπὶ τῶν πατέρων συνήθειαν»; vezi și traducerea în CBO<sup>3</sup>, pp. 71-72;

<sup>56</sup> Popescu, 1988, pp. 121-122; Popescu, 1994, pp. 116-118.

<sup>57</sup> Cod. Theod. XVI, 1.3. «Idem aaa. ad Auxonium proconsulem Asiae. Episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestatis adque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur eiusdem gloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed trinitatis ordinem personarum adsertione et divinitatis unitate, quos constabit communioni Nectari episcopi Constantinopolitanae ecclesiae nec non Timothei intra Aegyptum Alexandrinae urbis episcopi esse sociatos; quos etiam in Orientis partibus Pelagio episcopo Laodicensi et Diodoro episcopo Tarsensi: in Asia nec non proconsulari adque Asiana dioecesi Amphilochio episcopo Iconiensi et optimo episcopo Antiocheno: in pontica dioecesi Helladio episcopo Caesariensi et Otreio Meliteno et Gregorio episcopo Nysseno, Terennio episcopo Scythiae, Marmario episcopo Marcianopolitano communicare constiterit. Hos ad optinendas catholicas ecclesias ex communione et consortio probabilius sacerdotum oportebit admitti: omnes autem, qui ab eorum, quos commemoratio specialis expressit, fidei communione dissentiunt, ut manifestos haereticos ab ecclesiis expelli neque his penitus posthac obtinendarum ecclesiarum pontificium facultatemque permitti, ut verae ac Nicaenae fidei sacerdotia casta permaneant nec post evidentem praecepti nostri formam malignae locus detur astutiae. Dat. III kal. aug. Heracleae Eucherio et Syagrius cons. (381 iul. 30)».

bine și implicarea misionară ulterioară a lui Teotim I<sup>58</sup> în aceeași regiune. În aceeași ordine de idei, acceptând ca formă de organizare a comunităților din stânga Dunării «sistemul presbiterial» dependent de episcopatele imperiale apropiate (conduse, când condițiile o permiteau, de horepiscopi locali dependenți de centrele eparhiale sud-dunărene<sup>59</sup>), și mă refer aici la comunitățile creștine din afara arcului carpatic aflate în Oltenia, Muntenia și sudul Moldovei<sup>60</sup>, putem înțelege mai ușor problema lipsei de informații cu privire la misiunea oficială a Bisericii în aceste regiuni. Sistemul este un reflex al organizării imperiale într-o lume pe care nu o putea controla absolut, dar la care nici nu putea renunța definitiv. Menținerea acestor comunități în sfera de dominație politică și religioasă romană era cu atât mai necesară cu cât populația autohtonă creștinată era prima realitate «imperială» concretă cu care popoarele barbare veneau în contact înainte de a pătrunde pe teritoriul roman propriu-zis.

În concluzie, suntem de părere că cele afirmate mai sus, deși nu schimbă foarte mult rezultatele cercetărilor anterioare, vin să completeze anumite goluri peste care cercetătorii au trecut mai ușor. Astfel, potrivit interpretărilor făcute la Epistola 164, scrisoarea care însoțea moaștele Sfântului Sava cuprindea o paletă de informații mai largă și nu doar «Martiriul Sfântului Sava», așa cum se consideră de obicei; imaginea Bisericii din Gothia danubiană ca element al comparației în conflictul confesional menține aceste regiuni în zona de gravitație a ortodoxiei; dezvoltarea discuției în direcția confesională sugerează că Bretanion i-a relatat și despre greutățile pe care el, episcop ortodox al Scythiei Minor, le-a avut de înfruntat din partea autorităților politice ariene, în special atunci când a trebuit să rezolve problema creștinilor refugiați din stânga Dunării.

În ceea ce privește Epistola 165, atitudinea părintească a Sfântului Vasile este generată de o a doua scrisoare a lui Bretanion, în care ierarhul capadocian sesizează oboseala sau poate chiar deznădejdea care l-au cuprins pe omologul său, din cauza dificultăților tot mai mari pe care trebuia să le înfrunte. El se adresează ca unui frate venerabil pe care încearcă să-l îmbărbăteze nu prin sfaturi directe, ci făcând apel la acel patriotism care

---

<sup>58</sup> Popescu, 1994, pp. 57-73; 118-123; 187-199. Pentru reluarea misiunii bizantine în stânga Dunării la cumpăna dintre secolele IV-V, vezi și Popescu, 1990a, pp. 86-103; Popescu, 1992, pp. 15-27.

<sup>59</sup> Calitatea de horepiscop a lui Ulfila pare să îndeplinească acceptul majorității specialiștilor atât în timpul activității în stânga, cât și în dreapta Dunării (Wolfram, 1990, p. 93, vezi și bibliografia citată la n. 287, 288; Popescu, 1990b, p. 158) și nu este exclus ca și ceilalți episcopi atestați în Gothia să fi avut aceeași calitate.

<sup>60</sup> În special pentru relația centrului episcopal de Tomis cu comunitățile de pe teritoriul Moldovei, vezi: Popescu, 1994, pp. 439-444.

izvora din naționalismul local capadocian. De aici și referirile atât de insistente la «patria noastră», pe care Bretanion o cinstește prin faptele sale. Îi laudă calitățile ierarhului tomitan, nu pentru ca acesta să se mândrească cu ele, ci ca să se simtă întărit și să continue lupta: creștinii din Capadocia au nevoie de exemplul luptelor lui pentru ca și ei să rămână fermi în «învățătura părinților». Totodată, afirmația potrivit căreia Bretanion «a umplut pământul de dincolo de granițele țării noastre cu roade duhovnicești», poate fi luată în calcul cu privire la «obiceiul părinților» consemnat în canonul 2 al Sinodului II Ecumenic în 381. Pentru regiunile transdanubiene s-a avansat ipoteza potrivit căreia episcopii din orașele danubiene au devenit președinții acelor «presbiterii» care, în împrejurările dificile de la sfârșitul secolului al IV-lea, de după schimbarea statutului juridic al regiunii, nu mai puteau coagula un episcopat.

#### SAINT BASILE LE GRAND, TOMIS ET LES MARTYRS DE GOTHIE DANUBIENNE.

##### QUELQUES CONSIDERATIONS AU SUJET DES EPITRES 164 ET 165.

La présente étude se propose d'analyser quelques détails des *Epîtres 164* și *165* de Saint Basile qui, mêmes connus, peuvent nuancer l'image des relations que le haut hiérarque cappadocien entretenait avec les territoires ponto-danubiens.

Le premier détail analysé dans l'*Epître 164* vise le fait que ce n'est qu'après avoir reçu la lettre accompagnant les reliques de Saint Sabbas (τὰ γράμματα), que S. Basile entra en possession de renseignements précis portant sur la vie chrétienne à gauche du Danube, jusqu'alors n'ayant eu que des données à caractère général. Bien plus, la susdite lettre, rédigée par l'évêque Bretanion de Tomis, contenait une palette d'informations bien plus ample et non seulement la *Passio S. Sabae*, comme on le considère d'habitude. Un des arguments c'est que S. Basile affirme avoir reçu «une merveilleuse description des martyrs» et «de leur passion» (τὸ περὶ τοὺς μάρτυρας θαῦμα, οὕτως ἐναργῶς τὸν τρόπον τῆς φύσεως ὑπογράφοντα), et l'emploi du pluriel suggère qu'il ne s'agit pas d'un seul martyr, comme c'est le cas de la *Passio S. Sabae*. Analysant ce que dit S. Basile dans l'*Epître 164*, nous considérons que la lettre accompagnant les reliques de S. Sabbas contenait un volume d'informations pouvant se dérouler en sept cadres, qui commence par l'activité d' Eutychés et s'achève par la *Passio S. Sabae*.

Le second détail c'est que S. Basile utilise l'image de l'Eglise de la Gothie Danubienne comme élément de comparaison dans le conflit confessionnel. Par ce qu'il apprit de Bretanion, le hiérarque cappadocien comprit que la Gothie Danubienne était restée le seul endroit du monde chrétien que l'hérésie arienne n'ait pas atteint. Dans cette région, le christianisme a une face missionnaire, pas confessionnelle polémique. Le développement du discours de l'évêque cappadocien dans la direction confessionnelle suggère que Bretanion lui a parlé aussi des difficultés que lui, en tant qu'évêque orthodoxe de la Scythie Mineure, eut à subir de

la part des autorités politiques ariennes, notamment lorsqu'il dut solutionner le problème des chrétiens réfugiés à droite du Danube.

Dans l'*Epître 165*, l'atmosphère est différente. Probablement à la suite d'une nouvelle lettre envoyée en Cappadoce par l'évêque de Tomis, S. Basile devine la lassitude ou peut-être le désespoir qui avait gagné son homologue, à cause des difficultés toujours plus grandes qu'il devait affronter. Il s'adresse comme à un vénérable frère qu'il cherche à reconforter non par des conseils directs, mais en faisant appel à ce patriotisme issu du nationalisme local cappadocien. D'où les références instantes à «*notre patrie*» (ἡ πατρις ἡμῶν), que Bretanion honore par chacun de ses actes. Tout particulièrement, il est à remarquer le génie didactique et la diplomatie de S. Basile, qui loue les qualités de l'évêque tomitain non pour qu'il s'enorgueillisse, mais pour le raffermir à poursuivre son combat: les chrétiens de Cappadoce ont besoin de ses exploits pour qu'eux aussi demeurent fermes dans «*l'enseignement des pères*».

Une discussion spéciale fut portée autour de l'affirmation de S. Basile selon laquelle Bretanion «a rempli de fruits spirituels la terre d'au-delà des frontières de notre pays». On a pris en compte «la coutume des pères» (ἐπι τῶν πατέρων συνήθειαν) qui doit être observée en ce qui concerne l'organisation des Eglises chrétiennes dans les territoires barbares, consignée dans le canon 2 du II<sup>e</sup> Concile Oecuménique, en 381. Pour les régions trans-danubiennes, on avança l'hypothèse que les évêques des cités danubiennes pouvaient devenir les présidents de ces *presbyteres* qui, dans ces circonstances difficiles après le changement du statut juridique de la région, ne pouvaient plus se coaguler en un évêché.

### *Abrevieri bibliografice*

1. Ambroise, *Ev. Sec. Luc.* – Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, I, Livres I-VI, texte latin, introduction, traduction et notes Dom. Gabriel Tissot, Sources Chrétiennes, 45, Paris, 1956.
2. Basile, *Lettres* – Saint Basile, *Lettres*, texte établi et traduit par Yves Courtonne, 3 vol., Paris, I – 1957, II – 1961, III – 1966.
3. BS – Bibliotheca Sanctorum, 12 volume, Roma (1961-1970), Instituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense.
4. Cățoi, 2007 – Mihai Ovidiu Cățoi, *Sur une opinion concertant la signification sémantique du terme Crăciun (Noël)*, Pontica, 40, 2007, pp. 429-446.
5. CBO<sup>3</sup> – Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comantarii*, Ediția a III-a, Sibiu, 2005.
6. COD, ed. Wohlmuth, 2002 – Josef Wohlmuth, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Band 1. Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/870)*, Paderborn, München, Wien, Zürich, 2002.
7. Cod. Theod – Codex Theodosianus - HTML version of THEODOSIANI LIBRI XVI sive CODEX THEODOSIANUS based in part upon the Oxford Text Archive's electronic text of the *Codex*

- Theodosianus* compiled by Nicholas Palmer in 1984 and revised by Tony Honore, which was itself transcribed from: *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes* Consilio et autoritate Academiae litterarum regiae Borussicae ediderunt Th. Mommsen et Paulus M. Meyer. Ed. 2, lucis ope expressa. Berolini: Apud Weidmannos, 1954. 2 v. in 3. Contents: Vol. 1. Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis; edidit adsumpto apparatu P. Kruegeri. v. 2. Leges novellae ad Theodosianum pertinentes: <http://www.ucl.ac.uk/history/volterra/texts/cthinfo.htm>
8. Coman, 1984 – I.G. Coman, *Saint Basile le Grand et l'Eglise de Gothie. Sur les missionnaires cappadociens en Scythie Mineure et en Dacie*, *The Patristic and Byzantine review*, 3, 1984, Kingston, NY, pp. 54-68.
  9. DACL – Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.
  10. DECA – Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien, vol. I (A-I), vol. II (J-Z), sous la direction de Angelo Di Berardino, Les Editions du Cerf, Paris, 1990.
  11. Delehay, 1912 – Hippolyte Delehay, *Saints de Thrace et de Mésie*, *Analecta Bollandiana*, XXXI, Bruxelles, 1912, pp. 161-300.
  12. DHGE – *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique*, A. Baudrillart et alii, Paris, Letouzey et Ané, depuis 1912, 27 vol.
  13. Epifanie, *Ancoratus* – Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, ediție bilingvă, traducere și note Oana Coman, studiu introductiv de Dragoș Mîrșanu, ediție îngrijită de Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2007.
  14. FHDR II – *Fontes Historiae Daco-Romanae*, București, 1970.
  15. FHDRCh – *Fontes Historiae Daco-Romanae Christianitatis*, traduceri inedite din latină și greacă de Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnauceanu, Wilhelm Dancă, selecția textelor, studiu introductiv, notițe bibliografice, note și comentarii, indice, Nelu Zugravu, Iași, 2008.
  16. *H.Chr.* – *Histoire du Christianisme des origines à nos jours: t. II, Naissance d'une chrétienté (250 – 430)*; sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Charles (†) et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard, Editions Desclée, 1995.
  17. Heather, 1986 – Peter Heather, *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 27, 1, 1986, pp. 289-318.
  18. Heather, 1991 – Peter Heather, *Goths and Romans 332-489*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
  19. Iordanes, *Getica*, ediție bilingvă latină-română, traducerea David Popescu, ediție îngrijită, studiu introductiv, notă asupra ediției Gabriel Gheorghe, București, 2001.
  20. *PG* – *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, ed. J.-P. Migne, 161 vols. in 166 pts., Paris, 1857-1866.
  21. *PL* – *Patrologiae cursus completus*, Series Latina, ed. J.-P. Migne, 221 vols. in 222 pts., Paris, 1844-1880.

22. Popescu, 1983 – Emilian Popescu, *Creștinismul în Eparhia Buzăului până în secolul al VII-lea*, Spiritualitate și Istorie la întorsura Carpaților, I, Buzău, 1983,
23. Popescu, 1987 – Emilian Popescu, *Teophilus Gothiae, Episcop în Crimeea ori la Dunărea de Jos ?*, S.T., XXXIX, 5, 1987, p. 73-81.
24. Popescu, 1988 – Emilian Popescu, *Bretanion și Gerontius (Terentius). Două mari personalități ale Tomisului în veacul al IV-lea d. Hr.*, ST, 40, 2, 1988, p. 116-122.
25. Popescu, 1990a – Emilian Popescu, *Bizanțul și creștinarea Europei de sud-est și de est*, ST, 42, 1, 1990, p. 86-103.
26. Popescu, 1990b – Emilian Popescu, *Ierarhia ecleziastică pe teritoriul României. Creșterea și structura ei până în secolul al VII-lea*, BOR, CVIII, 1-2, 1990, p. 149-164.
27. Popescu, 1992, - Emilian Popescu, *Sfântul Ioan Hrisostomul și misiunea creștină în Crimeea și la Dunărea de Jos*, TV, s.n., 2 (68), 11-12, 1992, p. 15-27.
28. Popescu, 1994 – Emilian Popescu, *CHRISTIANITAS DACO-ROMANA, Florilegium studiorum*, București, 1994.
29. Popescu, 2001 – Emilian Popescu, *Qui est l'auteur de l'acte du martyre de Saint Sabas "le Goth" ? Quelques considérations autour d'une nouvelle hypothèse*, Etudes Byzantines et Post-Byzantines, IV, Iași, 2001.
30. Rămureanu, 1980 – Ioan Rămureanu, *Sfântul Vasile cel Mare și creștinii din Scythia Minor și Dacia nord-dunăreană*, în vol. Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa, București, 1980, p. 378-393.
31. Rămureanu, 1997 – Ioan Rămureanu, *Actele Martirice*, PSB, 11; București, 1982, reed. în 1997, București.
32. Rubin, 1981 – Zeev Rubin, *The conversion of the Visigoths to Christianity*, Museum Helveticum, Basel, 38, 1981, p. 34-54.
33. Sozomen, I.B. – Sozomen, *Istoria Bisericească*, tradusă în românește de IPS Iosif Gheorghian, Mitropolit primat al României, București, 1897.
34. Teodoret, IB – Teodoret episcopul Cirului, *Istoria Bisericească*, traducere de Vasile Sibiescu, Părinți și Scriitori Bisericești, 44, București, 1995.
35. Thompson, 1966 – E. A. Thompson, *The Visigoths in the time of Ulfila*, Oxford, 1966.
36. Vasile cel Mare, Ep. – Sfântul Vasile cel Mare, *Correspondența*, trad. Theodor Bodogae, PSB, 12, București, 1988
37. Wolfram, 1990 – Herwig Wolfram, *Histoire des Goths*, traduit de l'anglais Frank Straskitz et Josie Mēli, préface de Pierre Riché, Paris 1990.



## CHIPUL PREOTULUI DUPĂ SFÂNTUL VASILE CEL MARE

În istoria religiilor, preoția a jucat un rol esențial și decisiv. Preoția este aceea care dădea culoare unei religii și care fixa ritmul de urmat:

«dacă preoții unei religii se ridică prin evlavia, știința, viața lor până la apogeul acestei religii, ei întruchipează cu adevărat idealul acestei credințe, iar în unele culte naturiste ajungeau până la rangul de zei, în religiile superioare la acelea de prooroci și înțelepți, iar în creștinism la acela de sfinți»<sup>1</sup>.

Preoția Vechiului Testament era de origine divină, reprezentând o cinste inegalabilă, pe când diferitele preoții ale păgânismului nu depășeau stadiul de magie. Preoția creștină, mai apoi, are cu totul altă față. Ea devine o instituție divină creată prin harul Domnului Iisus Hristos și are caracteristica de a continua opera Lui în lume. Scopul pe care și-l propune preoția lui Hristos, este menționat și lămurit încă cu primele scrieri creștine, începând cu Sf. Apostol Pavel și continuând cu acelea ale Sf. Părinți<sup>2</sup>. Preoția creștină avea să fie, potrivit cuvintelor Sf. Ioan Gură de Aur «semnul iubirii lui Hristos».

Sfinții Părinți, în general, văd în ea «cea mai sfântă și folositoare slujire a credincioșilor și un omagiu adus lui Hristos-Dumnezeu»<sup>3</sup>. De aceea, nu este lipsit de importanță că în creștinism apar tratate elaborate ce analizează toate implicațiile ce decurg din însușirea unei astfel de responsabilități. Încă de la primii Părinți și Scriitori ai Bisericii, poate chiar imediat după Sf. Ap. Pavel, au apărut aprecieri asupra Tainei Preoției, ca dintre cele mai importante Taine ale Bisericii. Odată cu adâncirea noii învățăături și sistematizarea concepțiilor teologice în primele cinci secole, apar tratate care se vor referi exclusiv la Taina preoției așa cum știm că au scris Sf. Grigorie Teologul, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Efreim Sirul. Practic, ele concentrau în sine toată concepția acelor prime secole despre modul în care înțelegeau creștinii preoția. Se înțelege că nu era lucru de neluat în serios, ba era Taina

---

<sup>1</sup> I.G. Coman, *Sensul preoției la Sfinții Părinți*, StTeol, nr. 9-10, 1949, p. 739.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 741.

<sup>3</sup> Ștefan Alexe, *Considerații despre preoție și Biserică la Sfinții Trei Ierarhi*, BORom, 1-2, 1972, p. 54.

care implica cele mai adânci responsabilități asupra cărora nu se mai putea reveni ușor. Însuși Sf. Vasile cel Mare, chiar dacă nu a scris ca și ceilalți doi Capadocieni un tratat pe această temă, vedea preoția ca pe o «sarcină de grea răspundere ce necesită o pregătire atentă și o viață curată, preotul fiind un om al faptelor»<sup>4</sup>. Deci de la Sfântul Vasile nu ne-a rămas o «sumă de gândire» pe marginea acestei probleme, tratată într-un corpus unitar, dar nu putem spune nici că nu a fost preocupat de problematică, când știm prea bine că întreaga-i viață și-a dedicat-o slujirii lui Dumnezeu și a aproapelui. Însă ce gândea el concret la adresa acestei Sfinte Taine, și ce îndemnuri dădea celui care «îndrăzne» s-o îmbrățișeze, vom încerca să redăm în rândurile ce urmează.

Acest mare Sfânt Părinte a fost înzestrat cu calități morale și intelectuale deosebite pe care și le-a pus în slujba Bisericii, ca preot și ierarh. A fost, cum deja cunoaștem, excepțional păstor de suflete, strălucit teolog al Duhului Sfânt, fapt ce a produs impunerea supranumelui de «cel Mare» în conștiința urmașilor și a întregii Biserici.

Deși a avut o viață frământată și tulburată, Sfântul Vasile a lăsat foarte mult Bisericii, dar și lumii, în general. S-a remarcat, în special, prin opera caritabilă ce a întreprins-o, dar nu mai puțin prin opera teologică prin care a dat o lovitură de grație ereziilor vremii (*Contra lui Eunomiu, Despre Sfântul Duh*). El este autorul unora dintre cele mai profunde rugăciuni folosite până azi în Biserica Ortodoxă, este autorul unuia dintre cele trei texte ale Sfintelor Liturghii care s-au impus la noi, la ortodocși, este de asemenea autor de reguli și rânduieli pentru monahi, dar și rânduitor al vieții morale prin impunerea de canoane, valabile și acestea până azi, și nu mai puțin sfătuitor al preoților de atunci și de acum pentru ca ei să-și poată îndeplini slujirea cu toată cinstea ce se cuvenea<sup>5</sup>. Sf. Vasile s-a identificat cu adevărurile teologice și a înțeles că

«preoția este apostolat și o stare de slujire a lui Hristos, a Bisericii și credincioșilor, servind aspirațiile păstoriților săi de a merge spre mai bine»<sup>6</sup>.

Chiar dacă el nu a scris un tratat cu privire la preoție, a lăsat în urmă exemplul nescris al unei vieți angajate pe deplin în slujirea lui Dumnezeu și

<sup>4</sup> Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia XIII la Geneză II*, 4, PG LIII, 110; cf. I.G. Coman, *Atitudinea practică a Sfinților Trei Ierarhi*, GlBis, 10, 1956, p. 540; Alexe, *op. cit.*, p. 56.

<sup>5</sup> Idem, *Actualitatea gândirii Sf. Trei Ierarhi despre preoție*, StTeol, 1-2, 1984, p. 94.

<sup>6</sup> Irineu Pop, *Învățăături morale și sociale în opera Sf. Părinți*, p. 278.

a aproapelui. Exemplu care sună mereu a îndemn<sup>7</sup>. El ne-a lăsat peste timp modelul adevăratului preot

«prin sfințenia vieții sale, prin cugetarea sa genială, prin ortodoxia învățaturii, prin dragostea sa de Dumnezeu și de aproapele, prin lucrarea sa de îmbunătățire a vieții oamenilor»<sup>8</sup>

și chiar dacă nu a apucat să culegă roadele muncii sale (a murit la numai 49 de ani), el a semănat totuși pentru viitor, cum frumos spune un autor străin<sup>9</sup>. Cu alte cuvinte, el ne-a prezentat prin propria-i existență chipul adevăratului preot, prin aceea de se fi străduit să trăiască preoția în toată dimensiunea și măreția ei, constituind pildă de urmat pentru preoți și pentru cei ce se pregătesc de o asemenea responsabilitate<sup>10</sup>.

Ca atare, am încercat și noi să redăm coordonatele principale care definesc chipul unui preot, potrivit cerințelor marelui ierarh care înțelegea prin preoție misiunea întregului sacerdoțiu creștin în care intră diaconii, preoții și episcopii. Lucrarea preotului este

«sublimă și complexă, pretinzând de la preot calități deosebite, o pregătire temeinică, un suflet ales, răbdare în toate, însă mai ales dragoste de Dumnezeu și față de oameni»<sup>11</sup>.

Pentru că preoții sunt în primul rând slujitorii lui Dumnezeu cel nevăzut, spiritual, dar omniprezent prin atotputernicie, au datoria de a cunoaște și a iubi pe Dumnezeu cu toată ființa sa, de a-I sluji în curăție, sfințenie, smerenie<sup>12</sup>. Este evident gândul Sf. Vasile cel Mare.

Dar, preoția depinde mult și de vocația, căreia Sfinții Părinți îi dau mare importanță. Sfântul Vasile cerea ca Taina preoției să fie precedată de o atentă analiză a candidatului, de o cercetare a faptelor trecute și toate acestea se cer însoțite de o judecată matură pentru că, după ce va fi primită hirotonia, nu mai pot exista circumstanțe atenuante, ci numai responsabilități. Cel ce simte o asemenea vocație este invitat să mediteze asupra măreției misiunii care i se va încredința și la posibilitățile personale pe care el le poate oferi acestei slujiri. Iată concret, cum relatează Marele Părinte felul în care se recrutau preoții:

<sup>7</sup> Ioan Rămureanu, *Preotul, slujitor al lui Dumnezeu și al oamenilor după Sfinții Trei Ierarhi*, BORom, 1-2, 1970, p. 99.

<sup>8</sup> Alexe, *op. cit.*, p. 93.

<sup>9</sup> Aimé Puech, *Histoire de la littérature greque chretienne*, III, Paris, 1930, p. 249.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>12</sup> Rămureanu, *op. cit.*, p. 99.

«Nu se primeau altădată preoții decât după ce au fost examinați timp îndelungat. Se fixa un examen riguros al vieții lor trecute, se informau dacă ei nu erau clevetitori, bețivi, dacă au fost credincioși în tinerețe și dacă erau înzestrați cu calitățile necesare pentru a cuceri sfințenia, fără de care e imposibil a vedea pe Dumnezeu»<sup>13</sup>.

Toate acestea se impuneau ca necesare și obligatorii pentru cei ce vor voii să aleagă calea preoției. Începuseră să apară în epocă moravuri ușoare la creștini și chiar în rândul multora dintre candidați, moravuri față de care Sf. Vasile nu putea să nu ia atitudine, mai ales atunci când era vorba de doritori de astfel de sarcini mari. Se mai întâmpla un lucru: date fiind frământările dogmatice prin care Biserica trecea (Sf. Vasile, să nu uităm, trăise în preajma celui de al II-lea Sinod Ecumenic) se ajungea de multe ori la compromisuri, unii fiind primiți în cler pentru a nu trece de partea adversarilor, fără a se verifica în prealabil dacă respectivul are vreo înclinație către preoție. Nu sunt rare cazurile în care ezeziarhii ademeneau cu preoția, ba chiar cu funcții înalte în cler pe mulți dintre aceia care le-ar fi putut aduce din aceste poziții servicii. Odată ajunși în aceste funcții ecleziastice, se întâmpla și ca respectivii să plătească polițe celor care altădată li se opuseseră sau care avuseseră îndrăzneala să apere adevărul. Câți dintre ierarhii ortodocși nu sfârșiseră în exiluri în primele șase secole datorită unor astfel de situații?<sup>14</sup>

Pornind de la cuvintele Sf. Ap. Pavel, «Nu-ți pune mâinile peste nimeni prea degrabă» (I Tim. V, 22), Sf. Vasile fixa în «Regulile» sale monahale să nu se ajungă la atari compromisuri și, ca urmare,

«hirotonia să nu fie dată cu ușurință, ci cu băgare de seamă. Viața preoților și a diaconilor se impune a fi ireproșabilă»<sup>15</sup>.

Trecând mai departe, Sfântul Părinte fixa și criteriile după care se impunea o astfel de alegere: fizice, religios-morale, intelectuale. Candidatul la preoție trebuia să îndeplinească, mai întâi, anumite condiții de ordin fizic: să fie sănătos și integru din punct de vedere fizic, fapt pentru care pretindea o educație oarecare a mișcărilor trupului. Nu este de ignorat nici pregătirea religios-morală, condiție supremă pentru preoție, deoarece curățenia morală înseamnă sfințenie, iar sfințenia este unul dintre atributele lui Dumnezeu.

<sup>13</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola LIV*, PG XII, 400; apud J. Riviere, *Saint Basile eveque de Cesaree*, Paris, 1925, p. 217; cf. Mircea Basarab, *Chipul preotului după Sfinții Trei Ierarhi*, MitrOlt, 1-2, 1970, p. 4.

<sup>14</sup> Coman, *Sensul preoției*, p. 743.

<sup>15</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Moralia, Regula LXX*, PG XXXI, 816D-820A; apud Coman, *Sensul preoției*, p. 744.

Sfințenia este conferită preoției prin harul Sfântului Duh, împreună cu dragostea. Preotul trebuie, într-un cuvânt, să fie virtuos și cu viață ireproșabilă<sup>16</sup>.

Sfântul Vasile constata cu durere că există mulți nedemni de slujirea preoțească. La începutul episcopatului său, el scria horepiscopilor

«să fie mult mai atenți și să aplice canoanele Părinților atunci când recomandă pe cineva la diaconie sau preoție, deoarece s-au strecurat în rândul clerului mulți nevrednici, admiși fie din motive de rudenie, fie din alte motive afective, mai ales că mulți vor să scape de serviciul militar»<sup>17</sup>.

În această situație, Sfântul nu putea decât să condamne păcatul simoniei prin care se săvârșea o dublă fărădelege: luarea de bani pe un lucru sfânt și promovarea în cler a unor elemente nevrednice pentru o asemenea slujire<sup>18</sup>.

Una dintre marile dimensiuni pe care preoția trebuia să le arate creștinismului și lumii întregi, în afară de sfințenie de care depindea moralitatea unui preot, era și dragostea față de Dumnezeu și de oameni. Datorită acestei mari dimensiuni a preoției, Sfinții Trei Ierarhi au făcut din preoția lor o «realitate profundă, cuceritoare și transformatoare de inimi»<sup>19</sup>. Preotul era dator cu dragoste semenilor pentru că aceștia formează Biserica lui Hristos în lume. Din dragoste față de aproapele, Sfântul Vasile a creat aceea instituție de asistență socială - Vasiliada - și tot aceeași dragoste i-a dat putere să se aplece asupra rănilor celor mulți și oropsiți, oferindu-le mângâiere.

Apoi, din profilul moral al preotului nu poate lipsi evlavia, care tot din dragoste trebuie să izvorască;

«evlavia dă tărie în ceasurile de ispită iar prin ea preotul capătă forța de a răspândi liniște în sufletul credincioșilor»<sup>20</sup>. În acest sens, una din datoriile preotului este aceea de

«a feri pe credincioșii săi de patimile trupești și sufletești care pot pune stăpânire pe ei, iar când acestea au cuprins pe unii dintre ei să-i ajute să se elibereze»<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Idem, *Sensul și sarcinile preoției...*, MitrOlt, 1972, p. 9.

<sup>17</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola LIV către horepiscopi*, ed. Yves Courtonne, *Saint Basile, Lettres I*, Paris, 1957, pp. 139-140; cf. Alexe, *Actualitatea*, p. 101. Probabil că gândul acesta al Sfântului Vasile despre cei care aleg preoția ca să scape de serviciul militar a alimentat concepția mai nouă că monahismul ar fi și el rezultat al unei asemenea intenții. Concret, mulți intrau în monahism din aceleași motive enunțate de Sfântul Vasile, mai ales după ce unii dintre împărați fixaseră prin lege că cei care îmbrățișau monahismul erau scutiți de serviciul militar - vezi Savva Agouridis, *Μοναχισμός (Monahismul)*, Atena, 1997.

<sup>18</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola LXXX către horepiscopi*, ed. cit., p. 138-139; cf. Alexe, *op. cit.*, p. 101.

<sup>19</sup> Coman, *Atitudinea practică*, p. 537, Alexe, *op. cit.*, p. 96.

<sup>20</sup> Basarab, *op. cit.*, p. 7.

<sup>21</sup> Rămureanu, *op. cit.*, p. 102.

În cele din urmă, Sfântul Vasile îndeamnă pe preoți să se ferească de cele materiale, care nu fac altceva decât să-i coboare.

Dar, candidatul la preoție, pe lângă vocație, sfințenie și dragoste, trebuie să posede o pregătire intelectuală solidă, care să dubleze profilul său moral. Marele ierarh cerea ferm de cel ce se pregătește să devină preot, ca toți ceilalți Părinți, «să facă dovada unei temeinice pregătiri intelectuale, a unui orizont larg și a unei cunoașteri aprofundate a teologiei»<sup>22</sup>. Preotul trebuie să se inițieze la fel de bine în filosofie și-n științe în scopul de a-și forma o pregătire multilaterală. Dar, în primul rând, trebuie să facă dovada cunoașterii doctrinei ortodoxe. Pe lângă acestea, se mai cerea preotului să fie și un bun cunoscător al sufletelor, adică un bun psiholog, datorită problemelor dificile cu care va fi confruntat. Însă, cultura rămâne inoperantă fără concursul cuvântului, fapt pentru care Sf. Vasile mai spune:

*«odată stăpân pe cuvânt, Evanghelia trebuie predicată cu toată îndrăzneala și tăria, iar adevărul să fie mărturisit, chir dacă unii pun piedici și persecută până la moarte pe predicatori»*<sup>23</sup>.

Cuvântul, însă, «nu trebuie spus cu ostentație sau spre lingușirea ascultătorilor, ci spre slava lui Dumnezeu»<sup>24</sup>.

Iată câteva dintre regulile ce trebuia un preot să și le impună pentru ca preoția sa să fie roditoare. În ce privește activitatea unui preot, aceasta trebuia să se desfășoare pe patru planuri: haric, moral, social și misionar-pastoral.

Pe plan haric, lucrarea preotului este centrată în Sfânta Euharistie:

*«lumina și dragostea trimisă de Dumnezeu prin Sf. Taine trebuie să umple sufletul preotului. Prin Sf. Taine, preotul unește pe cei ce-au fost cu cei ce sunt și cu cei ce vor fi»*<sup>25</sup>.

În acest plan se întâlnesc cele trei slujiri hristice, de sfințitor, jertfitor și liturghisitor care dau, de altfel, măreție slujirii acesteia. Este ceea ce-l făcea pe preot superior chiar și îngerilor. Cuvintele Sfântului Vasile sunt sublime atunci când se referă la aceste aspecte sau când vorbește de latura jertfitoare a preoției. Nu se poate îngădui un preot fără ca acesta să fie un liturghisitor cu adevărat, or aici exemplul personal al Marelui Ierarh este prea evident.

<sup>22</sup> Basarab, *op. cit.*, p. 4.

<sup>23</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Moralia, Regula LXX, 13, PG XXXI, 825D, 828A*; apud Coman, *Sensul preoției*, p. 753.

<sup>24</sup> Idem, *Regula LXX, 23, PG XXXI, 836A*, apud *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

Pe plan moral, activitatea preotului trebuie să decurgă ca un corolar necesar din activitatea pe plan haric<sup>26</sup>. Lipsa curăteniei morale a preotului duce la anularea tuturor faptelor acestuia. Preotul nu poate avea cuvânt printre credincioși decât prin puterea exemplului personal. Atunci când acesta nu există, întreaga activitate pastorală este pusă în pericol. Cu alte cuvinte, îndemnul său era ca «principiul fundamental al activității preotului pe plan moral să fie desăvârșita armonie între cuvântul și fapta sa»<sup>27</sup>. Și continua prin a-i îndemna pe preoți să aibe o ținută corespunzătoare slujirii ce li s-a încredințat și asta mai cu seamă în timpul săvârșirii Sfintei Liturghii, pe care acest Mare Părinte punea atât de mare accent. Să vedem ce învățături dădea el aceluia care s-ar încumeta la asumarea răspunderii asupra căreia ne face mereu atenți:

«Sârguiește-te, o, preote, a te arăta pe tine lucrătoriu nerușinat, învățând drept cuvântul adevărului și niciodată să nu stai la slujbă având vrajbă asupra cuiva, ca să nu izgonești de la tine pe Mântuitorul Duh. În ziua slujbei să nu te judeci, nici să te pricești (cerți) cu cineva, ci în biserică stând, roagă-te și cetește până la ceasul întru carile și se cade să săvârșești Dumnezeiasca Liturghie și așa să stai cu umilință și cu inimă curată înaintea Sfântului Jertfelnic și să nu cauți aici și acolo, ci cu groază și cu frică să stai înaintea Învățătorului ceresc, să nu te grăbești a săvârși (sfârși) rugăciunile pentru vreo slujbă omenească, nici să le scurtezi, nici să iei fața cuiva, ci să cauți către singur împăratul cel ce stă înainte și către puterile îngerești ce stau împrejurul lui. Fă-te vrednic pe sine sfintelor canoane. Să nu slujești împreună cu aceia care sunt opriți, nici cu ereticii. Vezi cum Îi stai înainte, cum lucrezi cele sfinte și pe cine cumineci cu dânsule. Să nu uiți porunca cea stăpânească și pe cea a Sfinților Apostoli, că zice: *Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritare porcilor*. Vezi să nu vinzi pe Fiul lui Dumnezeu în mâinile celor nevrednici. Să nu te sfiești, **nici să te rușinezi de cei slăviți ai pământului, nici de însuși cel cu coroană încoronat în ceasul acela**, iară pe cei vrednici de împărțășire să-i împărțășești în dar precum și tu însuși în dar ai luat. Pe aceia cărora dumnezeieștile canoane nu le dă voie, să nu-I împărțășești. Caută ca nu cumva din lenevirea ta să se atingă de Dumnezeieștile Taine vreo molie sau vreun șoarece sau altceva de acest fel. Nici să se umezească sau să se afume sau să se uneltească de cei nesfințiți și nevrednici. Aceste și pe cele asemenea acestora de le vei păzi, vei mântui pe sine și pe cei ce te vor asculta pe tine»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Sf. Vasile, *Regula LXX, PG XXXI, 824 CD*, apud *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Învățătură a Marelui Vasilie către preot*, în «Catihisis sau Învățătura pe scurt despre hristianitate», tipărit cu binecuvântarea IPS Veniamin Costachi, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, ediția a IV-a, Iași, 1838, pp. 126-127.

Iată, deci, cât de importantă era pentru Sfântul Vasile purtarea preotului, mai ales față de cele sfinte. Dar această grijă nu poate izvorî decât dintr-o viață morală pe măsură, care să poată stârni în preot acei fiori sacrii, care să-l facă responsabil de toate acestea. Asupra tuturor faptelor de genul acesta încerca Marele Părinte bisericesc să-i sensibilizeze pe cei ce vor dori preoția.

Activitatea pe plan social ar trebui să urmeze celorlalte două coordonate sau să fie o încununare a lor. Este știut că preotul epocii patristice s-a remarcat prin grija față de oamenii simpli, în suferință. Sfinții Părinți au depus din totdeauna eforturi pentru reformarea stărilor sociale din vremea lor. Întru aceasta s-a remarcat Sf. Vasile cel Mare în mod deosebit. În sarcina episcopatului din vremea sa intrau: ajutorarea văduvelor, primirea străinilor călători, ajutorarea fetelor orfane sărace, îngrijirea bolnavilor, toate dublate de activitatea eminentamente pastorală, adică de vizitele canonice făcute în toate locurile pe care le avea în jurisdicție. Toate aceste sarcini au devenit la Sf. Vasile cel Mare instituții. Am mai amintit că Sfântul Vasile crease la Cezareea, spre 369, un așezământ cu scop caritabil, ce-și propusese susținerea acelor sarcini pe care el le punea în seama preoției. Nu de puține ori a intervenit și pentru înlăturarea efectelor distrugătoare ale stihțiilor naturii: secetă, grindină, inundații, cutremure sau a luptat pentru înlăturarea foamei. Nedreptățile sociale stârneau în sufletul său revolta, fapt care îl făceau să le înfiereze cu fiecare ocazie. Acesta era cu adevărat chipul preotului în viziunea Marelui Părinte al Bisericii din veacul al IV-lea. Nu o cerea numai altora, ci el însuși se arăta cu exemplul, atunci când nu îl predica. Apoi, să nu uităm că își pusese la bătaie propria avere pentru a realiza toate acele lucruri pe care le cunoaștem ca fiind opera caritabilă a Sfântului Vasile. Pe de altă parte chiar recomanda, ca soluție pentru înlăturarea nedreptăților, «să se facă împărțirea celor necesare după nevoile fiecăruia»<sup>29</sup>. Recurgerea la un atare gest ar fi înlăturat orice tensiune pe care posesiunea de averi o induce într-o comunitate.

În fine, cel de-al patrulea plan pe care trebuia să se desfășoare activitatea preotului era cel misionar-pastoral, ceea ce implica misiunea sa de învățător, educator (pedagog) și predicator. Din perspectiva aceasta, preotul era văzut de Sf. Vasile ca doctor de suflete, care trebuie

«să facă tot ce-i stă în putință spre a preveni pe cele sănătoase, a vindeca pe cele bolnave și a smulge din ghearele morții pe cele în agonie»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Sf. Vasile, *Comentariul la Psalmul XIV*, PG XXIX, 261C, 264A; apud Rămureanu, *op. cit.*, p. 104.

<sup>30</sup> I.G. Coman, *Idei pastorale, misionare și sociale înnoitoare la Sfinții Trei Ierarhi*, StTeol, 1-2, 1951, p. 102.



Atunci, piscul operei misionare a preotului este mântuirea credincioșilor. Dar mântuirea face și obiectul celorlalte planuri pe care se află preoția, căci trebuie să se afle pe toate cele patru nivele deodată. Cele patru planuri pe care se desfășoară această activitate a preotului e bine să se afle într-o permanentă întrepătrundere, fără de care toată această lucrare ar fi lipsită de o ordine și de logică. În preoție, cele patru lucrări se completează și așa finalitatea este cu adevărat mântuirea celor păstoriți.

Preotul, în concepția Sf. Vasile cel Mare, este o continuare a celui din paginile Sfintei Scripturi, fiind susținut de puterea exemplului personal. Marele Ierarh a criticat aspru tot ceea ce contravenea acestei atitudini, nedreptățile și necinstea și a predicat dragostea, pacea, slujirea lui Dumnezeu și a aproapelui. Pe drumul pe care el așează preoția sunt chemați să meargă toți cei ce o îmbrățișează.

În final, încă o învățătură a Sfântului Vasile trebuie să anime pe fiecare dintre aceia care se încumetă să facă acest pas spre cele înalte:

«am păstrat în mine învățătura despre Dumnezeu pe care am primit-o în copilărie de la fericita mea mamă... n-am schimbat părere după părere»<sup>31</sup>.

Spunem aceasta pentru a sugera că preotul este dator să vegheze asupra turmei sale, dar nu este mai puțin adevărat că trebuie să vegheze și pentru sine însuși, căci dacă nu o face cu sine, e greu de crezut că o va realiza cu cei încredințați lui. Sfântul Vasile ne pune în față, prin ceea ce a spus sau prin ceea ce a făcut, chipul complet al preotului, pentru care, foarte important este ce învățătură a primit din primii săi ani de viață, cum a păstrat-o, cum o va încredința altora și în ce măsură va dubla cuvântul cu fapta. Înțelegem din tot ceea ce ne învață Marele Vasile că misiunea preoției este sublimă, deși nu lipsită de ispite, de greutăți, dar depășibile atunci când cugetul este curat, iar învățătura despre Dumnezeu nealterată. Despre el Sf. Grigorie de Nazianz spunea foarte frumos:

«Frumusețea lui a fost virtutea, mărimea lui a fost teologia, mersul său a fost înaintarea continuă, care prin urcări treptate l-a urcat până la Dumnezeu, iar puterea lui a constat în semănarea și împrăștierea învățăturii»<sup>32</sup>.

Credem, odată cu Sf. Grigorie Teologul și cu Sf. Vasile cel Mare, că acestea trebuie să caracterizeze pe preotul din toate timpurile, fără osebire.

<sup>31</sup> Irineu, *op. cit.*, p. 288.

<sup>32</sup> *Cuvântarea funebră în onoarea Sf. Vasile cel Mare*, trad. de Pr. N. Donos, Huși, 1931, p. 119, 186; Alexe, *op. cit.*, p. 56.

## SFÂNTUL VASILE CEL MARE, DASCĂL AL FAMILIEI CREȘTINE<sup>1</sup>

### *Introducere*

După cum ne-o arată titlul, în studiul de față ne vom referi nu atât la aspectele ontologic și antropologic al problemei, cât la cel didactic și moral-creștin. În omiliile și cuvântările sale, Sf. Vasile cel Mare a urmărit, pe de o parte apărarea și explicarea doctrinei ortodoxe față de atacurile eretice, iar pe de altă parte instruirea moral-creștină a ascultătorilor. Și atunci, ca și astăzi, cei care preferau fecioria în locul căsătoriei reprezentau o minoritate. Cu toate acestea preocupările sale literare au fost mai degrabă îndreptate spre această nouă tendință, tot mai accentuată de altfel, de predare totală a vieții în slujba lui Hristos. Cei care preferau fecioria doreau să devină mi-*rese* ale lui Hristos. Chiar dacă tema familiei nu a constituit pentru ierarhul capadocian un subiect de predilecție și chiar dacă nu a scris o lucrare specială în acest sens, el atinge acest subiect în marea majoritate a operelor sale, mai ales în omilii și cuvântări, care aveau ca auditoriu, de regulă, oameni căsătoriți, și pentru care morala creștină se raporta în mod obligatoriu la viața de familie.

Lucrarea de față își propune să reconstituie din fărâme, presărate aproape în toate scrierile marelui Dascăl al creștinătății, ca într-un joc de puzzle, dar fără a denatura sau forța adevărul, imaginea familiei creștine, așa cum transpare ea din gândirea Sfântului capadocian.

Familia, după cum bine se știe, a fost întemeiată de Însuși Dumnezeu, prin aceea că El a creat omul, bărbat și femeie (Facere 1, 27). «Chiar

---

<sup>1</sup> În ședința de lucru a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, din 29 octombrie 2008, la propunerea PF. Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, anul 2009 a fost proclamat un comemorativ-omagial al Sfântului Vasile cel Mare, de la a cărui trecerea la cele veșnice se împlinesc 1630 de ani. Cu acest prilej, Prea Fericirea Sa a subliniat necesitatea ca la Conferința pastoral-misionară din primăvara anului 2009 să fie urmărite patru mari direcții, și anume: 1. Sfântul Vasile cel Mare – Dascăl al vieții liturgice; 2. Sfântul Vasile cel Mare – Dascăl al familiei creștine; 3. Sfântul Vasile cel Mare – Dascăl al vieții monahale; 4. Sfântul Vasile cel Mare – Dascăl al operei filantropice. Ni se pare potrivit să adoptăm ca titlu al prezentului studiu chiar una din aceste direcții.

din clipa în care ne-a zidit cu trup, Domnul ne-a arătat cât este de necesară oamenilor comuniunea» – spune Sfântul Vasile cel Mare<sup>2</sup>.

Prea Fericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române subliniază același lucru:

«Când Dumnezeu a făcut lumea, coroana creației Sale a fost familia: bărbatul și femeia, care au primit binecuvântarea de a crește, a se înmulți și a stăpâni pământul (cf. Facere 1, 27-28)»<sup>3</sup>. Familia «devine locul sau mediul în care omul începe să înțeleagă taina iubirii și a binecuvântării părintești a lui Dumnezeu»<sup>4</sup>.

Cei doi, bărbatul și femeia, au în ei reflectat de la creație prin comuniunea plină de iubire la care au fost chemați, chipul lui Dumnezeu, Căruia îi este specifică comuniunea intratrinitară<sup>5</sup>. Dar omul devine cu adevărat chip al lui Dumnezeu numai «prin comuniunea de iubire după modelul Persoanelor treimice și al Bisericii, în care obștile monahale reprezentau culmea cea mai înaltă a vieții creștine»<sup>6</sup>. Prin Hristos familia devine «imagine miniaturală a Bisericii»<sup>7</sup> și tip sau figură a legăturii mistice dintre El și Biserică, cu valoare de Taină (Efeseni 5, 32) comunicatoare de sfințenie. În felul acesta familia nu rămâne doar reflectare a comuniunii intratrinitare și nici numai imagine a Bisericii și tip al relației lui Hristos cu Biserica Sa, ci devine instrument al sfințirii și vehicul al mântuirii. Familia este așadar creată de Dumnezeu, binecuvântată de El (Facere 1, 28) și sfințită prin Hristos în Duhul Sfânt spre dănuirea și mântuirea omului, «cea mai înaltă creatură văzută»<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 97*, PG XXXII, 493-494, trad. în vol. Scrieri, partea a treia, trad., introd., indici și note de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, *Despre Sfântul Duh și Epistole*, PSB, 12, București, 1988, p. 275.

<sup>3</sup> Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Iubirea părintească – temelia vieții umane*, Pastorală de Crăciun, 2008, pp. 2-3.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>5</sup> Omul este chemat nu numai la o comuniune cu semenii săi, ci mai ales la comuniunea cu Creatorul său. Dumitru Stăniloae spune: «Chipul dumnezeiesc constă în structura ontologică a omului făcută să tindă spre comuniunea cu comuniunea supremă»; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978).

<sup>6</sup> IG. Coman, *Elemente de antropologie în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în «Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1630 de ani», ed. II, *STUDIA BASILIANA*, I, Ed. Basilica, București, 2009, p. 489.

<sup>7</sup> Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Cuvânt pastoral cu ocazia «zilei familiei», 15 mai 1994, în vol. «Familia creștină azi», Ed. Trinitas, Iași, 1995, p. 7.

<sup>8</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, II, III, PG XLIV, col. 132D-133CD. Sfântul Grigorie mai subliniază faptul că Dumnezeu i-a dat omului stăpânire asupra pământului; cf. *Marele cuvânt catehetic*, V, PG XLV, 21; PSB, 30, București, 1998, p. 294.

Din multe sale referiri la căsătorie și viața de familie, chiar dacă cu totul răzlețe, Sfântul Vasile cel Mare se prezintă ca un adevărat îndrumător și *dascăl al familiei creștine*. El însuși provenea dintr-o familie numeroasă, părinții lui, Vasile și Emilia, având zece copii. Din păcate, despre familia sa, Sfântul Vasile ne dă destul de puține informații. Doar în patru epistole ale sale el descrie atmosfera binecuvântată în care a copilărit<sup>9</sup>, iar în alte trei amintește despre împrejurări și raporturi cu unele dintre rudeniile sale<sup>10</sup>.

Abordările disparate cu privire la prezenta temă se referă, printre altele, la: feciorie, castitate, căsătorie, soț, soție și raporturile dintre ei, copiii, nașterea și educați lor, sexualitate și exacerbările legate de aceasta, divorț, repetarea căsătoriei, etc.

Cu toate că au trecut peste șaisprezece veacuri, propovăduirea Părintelui capadocian este mereu actuală, răspunzând unei problematice pe cât de diversă, pe atât de complicată în contextul vieții creștine contemporane, cum ar fi: raportul dintre bărbat și femeie și rolul specific al acestora în familie și societate și misiunea lor în Biserică; problema întâietății în cuplul familial și răspunsul ortodox la acuzațiile de misoginism și discriminare adresate Bisericii Ortodoxe în special de către adepții și apologeții mișcării feministe ș.a. Desigur, nu așteptăm răspunsuri la toate problemele actuale cu privire la familie; sau cel puțin, nu un răspuns explicit la diferitele aspecte ale acestora, ca: fertilizarea *in vitro*, inseminarea artificială, planingul familial, diversele metode anticoncepționale sau mai bine zis antibaby, procrearea asistată, etc<sup>11</sup>. Aceasta, nu pentru faptul că Părinții n-ar fi fost capabili să dea un răspuns competent sau coerent și la aceste chestiuni de viață și morală creștină, ci pentru că provocările din partea lumii moderne au atins valențe cu totul noi. Cu toate acestea răspunsurile sunt implicite în abordările Părinților, ca de altfel în întreaga Revelație dumnezeiască, pe baza căreia Ortodoxia își formulează, fără echivoc, poziția și răspunsul ei profetic, călăuzitor, până la sfârșitul veacurilor.

Pornind de la spusa *Ecclesiastului* că «nimic nu e nou sub soare» (1, 9), adică nimic nu este atât de neobișnuit în istoria omenirii, încât să nu se găsească corespondent pentru orice este legat de om sau de creatură în

---

Sfântul Vasile cel Mare socotește omul, centrul universului, iar creația toată este chemată să împlinească trebuințele lui. (*Omilia a VII-a* și *Omilia a V-a la Hexaemeron*, PG XXIX, col. 161 B și 96). A se vedea: Constantin Voicu, *Învățătura despre creație la Sfântul Vasile cel Mare*, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa», București, 1980, p. 75.

<sup>9</sup> *Epistolele 204, 207, 210 și 223.*

<sup>10</sup> *Epistolele 58, 59 și 60.*

<sup>11</sup> Vezi: Pavel Chirilă, Lucian Gavrilă, Cristina Gavrilovici, Adreea Băndoiu, *Principii de bioetică, abordare ortodoxă*, Ed. Christiana, 2008.

general, vom încerca a aduce, nu fără discernământ, un răspuns cu autoritate, acolo unde există un astfel de răspuns, la problemele concrete ce țin de familie, fără a avea pretenția de a fi descifrat toate aspectele, mai ales cele de strictă actualitate, ale acestei inepuizabile teme.

Desigur, aceste răspunsuri, nu sunt întotdeauna cele așteptate, și nu sunt pe placul tuturor, așa cum n-au fost nici în vremea Sfântului Vasile, dar cu siguranță ele sunt cele ortodoxe, deci adevărate, având girul și autoritatea, printre altele, a uneia dintre cele mai mari și luminoase personalități din istoria Bisericii.

Aspecte generale ale temei propuse au fost atinse de marele Capadocian mai ales în unele dintre *Epistolele*<sup>12</sup> sale, în *Omilii la Hexaameron*, în *Omilii la Psalmi* și în unele *Cuvântări*<sup>13</sup>, ca și în scrierile sale ascetice<sup>14</sup>. Tema nu era nouă și Sfântul Vasile nu a fost singurul din timpul și din mediul său care era preocupat de ea. Și ceilalți Capadocieni celebri s-au aplecat adesea asupra unora dintre subiectele în discuție: Sf. Grigorie Teologul, în unele dintre *Cuvintele* sale<sup>15</sup> și în unele *Epistole*<sup>16</sup>, iar Sfântul Grigorie de Nyssa, în *Cuvânt apologetic la Hexameron*<sup>17</sup>, în lucrarea *Despre alcătuirea omului*<sup>18</sup>, în *Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios*<sup>19</sup>, în *Viața Sfintei Macrina*<sup>20</sup>, în cele cincisprezece *Omilii la Cântarea Cântărilor*<sup>21</sup>, și<sup>22</sup>. Între Părinții veacului al IV-lea, cel care s-a ocupat în mod

<sup>12</sup> *Epistole*, PG XXXII; și în PSB, 12.

<sup>13</sup> Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri, partea întâia, *Omilii la Hexaameron*, *Omilii la Psalmi* și *Omilii și Cuvântări*, trad., introd., note și indici D. Fecioru, PSB, 17, București, 1986.

<sup>14</sup> În vol. Scrieri, partea a doua, *Asceticele*, trad., introd., indici și note de Iorgu D. Ivan, PSB, 18, București, 1989.

<sup>15</sup> Ca de exemplu: *Cuvântul XXXVII la Matei 19, 1-12*, PG XXXVI.

<sup>16</sup> Mai ales *Epistolele* 144 și 145, PG XXXVII, col. 281-308.

<sup>17</sup> PG XLIV, col. 61-124.

<sup>18</sup> PG XLIV, col. 125-258.

<sup>19</sup> PG XLV, col. 9-106, trad. și note de Teodor Bodogae, în vol. Scrieri, partea a doua, *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, PSB, 30, București, 1998.

<sup>20</sup> PG XLVI, col. 959-1000.

<sup>21</sup> PG XLIV, col. 755-1120, trad. în vol. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise, Tâlcuirea amănunțită la Cântarea Cântărilor, Despre fericiri, Despre Rugăciunea domnească, Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoița cea adevărată*, trad. de Dumitru Stăniloae și I. Buga, PSB, 29, București, 1982.

<sup>22</sup> Dintre Părinții veacului de aur al creștinismului, mai îndeaproape s-a ocupat de căsătorie și familie Sf. Ioan Gură de Aur, în cele trei *Omilii despre căsătorie*, în *Comentariile și în omiliile sale la Cărțile Sfintei Scripturi și în lucrări ca: Despre feciorie, Către cei care atacă viața monahală, Despre feciorie, Despre slava deșartă și despre creșterea copiilor, La (cuvântul): «Să nu fie primită între văduve cea care are mai puțin de șaiszeci de ani» (I Tim 5, 9) și despre educația copiilor și milostenie, Să nu deznădăjduim ș.a. Vezi: David C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, trad. din engl. de Luminița Irina Niculescu, Ed. Sophia, București, 2004; Constantin Mihoc, *Taina căsătoriei și familia**

special<sup>23</sup>, și uneori tangențial<sup>24</sup>, de această temă a fost Sf. Ioan Gură de Aur. De aceea, pe parcursul lucrării ne vom raporta, pe alocuri, chiar și numai în note, la marele ierarh antiohian.

Trebuie menționat faptul că între cei trei Capadocieni, numai Sf. Grigorie de Nyssa fusese căsătorit<sup>25</sup>, stare în care, se pare, nu a rămas pentru multă vreme<sup>26</sup>. Fără a avea experiența unei vieți de familie, majoritatea Părinților, însă, au scris și au vorbit despre căsătorie și familie cu mare autoritate și competență; aceasta, pentru că slujirea multora dintre ei era în mijlocul societății și mai ales pentru că erau oameni sfinți, călăuziți fiind în misiunea lor de Duhul lui Dumnezeu. Totuși, preferința pentru feciorie rămâne la ei o constantă generală.

### I. Preferința pentru viața în feciorie

Opțiunea majorității Părinților și a unora dintre scriitorii bisericești din primele secole creștine pentru o viață petrecută în feciorie este mai presus de orice îndoială și reiese limpede atât din exemplul lor propriu și din recomandarea pe care ei o fac în acest sens, cât și din faptul că mulți dintre ei au scris opere speciale cu privire la acest mod de viețuire<sup>27</sup>. Autorul de care

creștină în învățăturile marilor Părinți ai Bisericii din secolul IV, Ed. Teofania, Sibiu, 2002; Vezi o bibliografie românească completă la: Varlaam Mercicariu, *Sfântul Ioan Gură de Aur în teologia și spiritualitatea românească. Bibliografie selectivă*, în vol. «Sfântul Ioan Gură de Aur († 407) mare dascăl al lumii și ierarh, Studii academice comemorative», Ed. Trinitas, Iași, 2007.

<sup>23</sup> Trei Omilii despre căsătorie: *La cuvântul Apostolului: „Din pricina aprinderii fiecare să-și aibă femeia sa”* (I Cor 7, 2), PG LI, 207-218; *La (cuvintele): „Femeia este legată prin lege atâta vreme cât trăiește bărbatul ei. Iar dacă bărbatul ei va muri, este liberă să se mărite cu cine vrea, numai întru Domnul. Dar mai fericită este dacă rămâne așa”* (I Cor 7, 39-40), PG LI, 217-226 și *Laude lui Maxim, și ce soții să ne alegem*, PG LI, 225-242, trad. la N. Marinescu, *Studii omiletice asupra celor trei cuvântări ale Sf. Ioan Chrisostom despre căsătorie și traducerea lor*, teză pentru licență, București, 1908.

<sup>24</sup> Sfântul Ioan vorbește despre căsătorie și familie aproape în toate scrierile sale exegetice și omiletice; vom cita din acestea pe parcursul lucrării.

<sup>25</sup> În *Epistola 197* Sfântul Grigorie Teologul îl mângâie pe Sf. Grigorie de Nyssa pentru pierderea soției sale Teosebia (PG XXXVII, col. 321-322 BC; *The Fathers speak. St. Basil the Great, St. Gregory of Nazianzus, St. Gregory of Nyssa, selected letters and life-records translated from the Greek and Introduced by Georges A. Barrois, with a Foreword by John Meyendorff, St. Vladimir's Seminary Press Crestwood, New York 10707, 1986, p. 216*), iar în *Cuvântarea funebră la moartea marelui Vasile arată că fratele acestuia (Grigorie) era singurul dintre frați care se căsătorise (Sf. Grigorie de Nyssa, Schiță biografică, în vol. *Opt omilii la Fericiri ale celui între Sfinți Părintelui nostrum Grigorie de Nyssa*, trad. și schiță biogr., Sandu Gh Stoian, Col. «Comorile pustiei», Ed. Anastasia, București, 1999, p. 128).*

<sup>26</sup> Aceasta se poate constata, printre altele, chiar din lucrarea sa *Despre feciorie* (PG XLVI, col. 325).

<sup>27</sup> Lăsând la o parte lucrările adresate exclusiv monahilor, amintim, de pildă: Tertulian (*De virginibus velandis*, ed. V. Bulhart, în CSEL LXXVI, LXXXIX, Vindobonae, 1957), Sfântul Ciprian (*De habitu virginum*, PL IV, 439-464 și ed. G. Hartel, în CSEL III, I,

ne ocupăm, Sfântul Vasile cel Mare, a scris mai multe cuvântări și chiar opere întinse cu privire la viața ascetică; spre exemplu: *Liber de virginitate*<sup>28</sup>, *Prealabilă înfățișare ascetică*<sup>29</sup>, *Cuvânt ascetic (I) și sfătuire pentru renunțarea la viața (lumească) și pentru desăvârșirea duhovnicească*<sup>30</sup>, *Cuvânt despre asceză, cum se cuvine să se pregătească monahul*<sup>31</sup>, *Cuvânt, Despre judecata lui Dumnezeu*<sup>32</sup>, *Cuvânti, Despre credință*<sup>33</sup>, *Regulile morale*<sup>34</sup>, *Cuvânt ascetic (II)*<sup>35</sup>, *Cuvânt ascetic (III)*<sup>36</sup>, *Regulile mari*<sup>37</sup>, *Regulile mici*<sup>38</sup>, *Epitimii*<sup>39</sup>, *Constituțiile ascetice*<sup>40</sup>, *Cuvânt pentru informarea despre exercitarea ascezei*<sup>41</sup>, ca și unele *Epistole* pe care le vom aminti pe parcursul lucrării.

Având model pe Mântuitorul Iisus Hristos, pe Sfânta Fecioară Maria și pe unii dintre Sfinții Apostoli, Sfinții Părinți au preferat și recomandat, cu predilecție, viața dusă în castitate. Un temei important al acestui fapt îl aveau, desigur, în atitudinea și poziția Sf. Apostol Pavel față de feciorie și căsătorie. Epistolele pauline cuprind texte importante asupra căsătoriei. Dar Apostolul, el însuși celibatar<sup>42</sup>, își exprimă, la rândul lui, preferința pentru feciorie sau, în cazul văduvilor, pentru rămânerea în starea de văduvie.

---

Vindobonae, 1868; în lb. rom.: A. I. Moroianu, Cyprianus Thascius Caecilianus, *Despre purtarea fecioarelor și Despre gelozie și pismă*, Teză de licență., București, 1906), Novațian (*De bono pudicitiae*, PL III, 861-970), Metodiul de Olimp (*Banchetul sau Despre castitate*, PG XVIII, col. 9-408, trad. de Constantin Cornițescu, PSB, 10, București, 1984, pp. 46-120), Sf. Atanasie cel Mare (*Despre feciorie*, PG XXVIII, 251-282 și două scrisori ascetice: *Către Amun monahul*, PG XXVI, 1169-1176 și *Către Draconțiu*, PG XXV, 523-534), Sf. Grigorie de Nyssa, (*De virginitate*, PG XLVI, col. 317-416), Sf. Ioan Gură de Aur, (*Despre feciorie*, PG XLVIII, 533-596, trad. în vol. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie, Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor*, trad. și note de D. Fecioru, București 2001, pp. 5-145) ș.a.

<sup>28</sup> Titlul complet: *Liber de vera virginitatis integritate, ad Letoium Melitinensem Episcopum*, PG XXX, col. 669-810.

<sup>29</sup> PG XXXI, col. 619-625, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 57-60.

<sup>30</sup> PG XXXI, col. 625-648, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 60-71.

<sup>31</sup> PG XXXI, col. 648-655, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 72-74.

<sup>32</sup> PG XXXI, col. 653-676, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 74-86.

<sup>33</sup> PG XXXI, col. 676-692, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 87-95.

<sup>34</sup> PG XXXI, col. 700-769, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 101-197.

<sup>35</sup> PG XXXI, col. 869-881, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 198-204.

<sup>36</sup> PG XXXI, col. 882-888, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 205-208.

<sup>37</sup> PG XXXI, col. 905-1052, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 219-301.

<sup>38</sup> PG XXXI, col. 1079-1305/1306, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 315-463.

<sup>39</sup> PG XXXI, col. 1305/1306-1316, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 464-468.

<sup>40</sup> PG XXXI, col. 1321/1322-1427/1428, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 469-526.

<sup>41</sup> PG, XXXI, col. 1509-1514, trad. în vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 527-528.

<sup>42</sup> Opinia comună a Părinților și a scriitorilor bisericești este că Sf. Apostol Pavel a trăit toată viața în feciorie. Această opinie are la bază însuși cuvântul Apostolului, atunci când, îndemnând mai degrabă la viețuirea în feciorie, zice: «Eu voiesc ca toți oamenii să fie cum sunt eu însumi (I Cor 7, 7)». Totuși, Clement Alexandrinul, printr-o interpretare eronată

«Cât despre fecioare – zice Sfântul Pavel – n-am poruncă de la Domnul. Vă dau însă sfatul meu, ca unul care am fost miluit de Domnul să fiu vrednic de crezare. Socotesc deci că aceasta este bine pentru nevoia ceasului de față: Bine este pentru om să fie așa» (I Cor 1, 25-25). Și, mai departe:

«Dar eu vreau ca voi să fiți fără de grijă. Cel necăsătorit se îngrijește de cele ale Domnului, cum să placă Domnului. Cel căsătorit se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii. Și este împărțire: și femeia nemăritată (adică văduvă, n.n.) și fecioara poartă grijă de cele ale Domnului, ca să fie sfântă și cu trupul și cu duhul. Iar cea care s-a măritat poartă grijă de cele ale lumii, cum să placă bărbatului» (I Cor 7, 32-34). Cât despre femeia rămasă văduvă, Apostolul îi îngăduie să se recăsătorească (I Cor 7, 39), însă adaugă: «Dar mai fericită este dacă rămâne așa, după părerea mea. Și socotesc că și eu am duhul lui Dumnezeu (I Cor 7, 40)».

Atitudinea Apostolului neamurilor a avut o mare influență asupra evlaviei creștine dintotdeauna. În primele veacuri ale Bisericii preferința pentru feciorie a dus chiar la atitudini extreme, de condamnare a căsătoriei. Astfel de atitudini se regăsesc în sânul unora dintre erezii condamnate de autorii creștini ai primelor veacuri<sup>43</sup>.

Începând cu secolul al IV-lea, prin instituționalizarea și organizarea tot mai accentuată a monahismului creștin<sup>44</sup>, preferința pentru feciorie cunoaște noi dimensiuni.

---

a textului din Fil. 4, 2-3, îl socotește pe Sfântul Pavel printre Apostolii căsătoriți, alături de Sfinții Apostoli Petru și Filip: «Pavel – zice el – nu pregetă în una din epistole să adreseze cuvânt însoțitoarei sale, pe care n-a luat-o cu el, ca să nu aibă greutate în slujirea sa»; cf, *Stromatele*, III, VI [53, 1], în vol.: Clement Alexandrinul, Scrieri, partea a doua trad., cuv. înainte, note și indici de D. Fecioru, PSB, 5, București, 1982, p. 210).

<sup>43</sup> Clement Alexandrinul, de pildă, în *Stromate*, dedică un întreg capitol (cap. VI, din cartea a III-a, trad. și ed. cit., pp. 206-212). El afirmă: «Este, desigur, bună înfrânarea». Și dacă creștinul alege înfrânarea, o face nu pentru că ar fi rea și condamnabilă căsătoria: «Noi îmbrățișăm înfrânarea din dragostea de Domnul și din dragostea de binele însuși, sfințind templul Duhului» (III, VII, 59, 4, p. 213).

<sup>44</sup> Izvoare asupra originii și răspândirii monahismului sunt, mai ales, biografiile marilor Părinți ai monahismului scrise de ucenici ai acestora (ca de exemplu: *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, scrisă de Sfântul Atanasie cel Mare) și două colecții de biografii: *Istoria Lausiacă* a lui Palladius, episcop de Helenopolis și *Istoria monahilor din Egipt*, operă anonimă păstrată în grecește și într-o traducere latină a lui Rufin. La acestea se pot adăuga *Istoriile bisericesti* ale lui Socrate și Sozomen și *Cuvintele sau Apoftegmele Părinților*. Pe lângă aceste izvoare literare există și o serie de mărturii arheologice, inscripții, păstrate în special pe monumente funerare, care atestă aceeași prețuire deosebită acordată de către creștinii din cele mai vechi timpuri virtuții fecioriei. A se vedea la Emilian Popescu, *Credința vie a creștinilor din Imperiul bizantin timpuriu, în lumina inscripțiilor*, BOROM, CIII, 1985, nr. 1-2, pp. 152-154.



Pentru a arăta virtuțile vieții feciorelnice și originea ei, unii Părinți au făcut referire la starea paradisiacă, plină de slavă, a primei perechi de oameni, Adam și Eva și păcatul acestora prin care a intrat moartea în lume și la Sfânta Fecioară Maria și Hristos prin care moartea a fost biruită. Ei au pus în relație fecioria Maicii Domnului, cu starea primei femei, Eva; de pildă, la: Sf. Iustin Martirul și Filosoful<sup>45</sup>, Tertulian<sup>46</sup>, Irineu<sup>47</sup>, Sf. Grigorie de Nyssa<sup>48</sup>, și<sup>49</sup>.

Fecioria corespunde, în concepția celor mai mulți dintre Sfinții Părinți, cu starea primilor oameni în rai, înainte de căderea în păcat<sup>50</sup>. Sf. Ioan Gură de Aur, de pildă, susține că, la început, Adam și Eva au trăit în paradis în chip feciorelnic. Ei nu cunoșteau dorința actului conjugal, zămisirea și nașterea de prunci<sup>51</sup>. Iar Sf. Grigorie de Nyssa consideră că omul a pierdut modul îngeresc de înmulțire odată cu căderea în păcat<sup>52</sup> și a început să se perpetueze după modul animalic<sup>53</sup>. De aceea ei au fost foarte preocupați de acest mod de viață și de statutul și rolul fecioriei în trăirea creștină.

Se cuvine să notăm aici că majoritatea Sfinților Părinți sunt de părere că fecioria este superioară căsătoriei, ea tinzând să reazeze pe om în atmosfera stării dintâi, de dinainte de cădere<sup>54</sup>.

<sup>45</sup> *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. 100, PG VI, col. 709-712, trad. de Olimp N. Căciulă, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, PSB, 2, București, 1980, pp. 210-211.

<sup>46</sup> *De carne Christi*, 17, PL II, 827; CSEL LXX, 232-233; A se vedea și Adhemar D'Ales, *La théologie de Tertullien*, III<sup>e</sup>. ed., Paris, 1905, p. 193.

<sup>47</sup> Irineu, *Démonstration de la predication apostolique*, 14, apud Ysabel de Andia, *Homo vivens. Incorrutibilité et divinisation de l'homme selon Irene de Lyon*, Etudes augustinienes, Paris, 1986, p. 95.

<sup>48</sup> *Tălcuire la Cântarea Cântărilor*, PG XLIV, col. 755-1120, PSB, 29, București, 1982.

<sup>49</sup> Vezi Constantin Mihoc, *op. cit.*, pp. 58-60.

<sup>50</sup> Irineu, *op. cit.*, 14, apud Ysabel de Andia, *op. cit.*, p. 95; *Adversus haereses*, III, XXII, 4, PG VII, col. 959 și V, XIX, 4, PG VII, col. 1175; Sf. Ambrozie, *De Isaac et anima*, 5, 43, PL XIV, 542; Sf. Efreim Sirul, *Hymnes sur le Paradis*, VI, 9, SCh., 137, Paris, 1968, pp. 84-85; Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, XII, 5, partea I, trad. de D. Fecioru, «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 6, București, 1943, p. 276.

<sup>51</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Om. Fac.* (I), XV, 4, PG LIII, 123; Idem, *Despre feciorie*, 15, PG XLVIII, 544. Vezi și: Marin Braniște, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre familie*, în StTeol, IX, 1957, 1-2, p. 127, n. 26.

<sup>52</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XVIII, PG XLIV, col. 189 D.

<sup>53</sup> *Ibidem*, col. 192 AB.

<sup>54</sup> Spre exemplu: Potrivit Sf. Ciprian al Cartaginei, fecioarele sunt «floarea pajiștii bisericesti, podoaba și frumusețea harului duhovnicesc, neam aducător de bucurii, lucrare curată și neîntinată a laudei și a cinstei, chip al lui Dumnezeu, corespunzător sfințeniei Domnului, partea mai strălucită a turmei lui Hristos» (*De habitu virginum*, PL IV, 443, III și CSEL III, I, 3, p. 189); **Metodiu de Olimp** își exprimă părerea că fecioria, mai mult decât orice, poate să asigure «reazezarea noastră în paradis», «readucerea în starea de nemurire și de împăcare cu Dumnezeu», ea fiind «steaua cea mai strălucitoare și mai de preț» primită de la Hristos, și «cel mai bun și mai strălucit ajutor» trimis din ceruri (*Banchetul sau Despre castitate*, IV, I-II, trad. cit., p. 68-69) și că «nu trebuie să socotim amare pe celelalte

Potrivit Sfântului Vasile cel Mare fecioria «imită viață îngerească»<sup>55</sup>, ea este o «kharismă» care se cere a fi cultivată în mod rațional<sup>56</sup>. Cel care alege o astfel de viețuire acela

(alimente), chiar și pe cele amestecate cu dulceața fructelor, dacă mierea este mai dulce și mai plăcută decât ele» (*Ibidem*, II, VII, trad. cit., p. 57); **Sf. Chirii al Ierusalimului** spune: «Să nu disprețuiești argintul pentru faptul că ai aur» (*Catehezele*, IV, 25, trad. cit., p. 124) arătând superioritatea vieții în curăție: «Cei care trăiesc în curăție sunt îngeri care merg pe pământ. Fecioarele au partea lor cu Fecioara Maria» (XII, 34, p. 307) «Nimic nu se pierde, ..., Scrisă-ți este căsătoria ta pe care ai păzit-o bine! Scrisă-ți este înfrânarea ta săvârșită pentru Dumnezeu. Cele dintâi cununi, însă, le are scrise fecioria și castitatea. Vei străluci ca un înger» (XV, 23, p. 421) «Cununa este îngerească, iar fapta este supraomenească» (XII, 34, p. 307); **Sf. Grigorie de Nazianz**, în *Cuvântarea a VIII-a, Despre sora sa, Gorgonia*, (PG XXXV, col. 787-816, în vol. «Sfântul Grigorie Teologul, Cuvântări», trad. de Călin Popescu, Ed. de suflet, Ed. Cartea Ortodoxă, București, 2009, pp. 47-67) apreciază starea în căsătorie, evidențind virtutea surorii sale, care deși era căsătorită a reușit să întrecă pe mulți din cei feciorelnici, dar subliniază superioritatea stării feciorelnice față de cea a celor căsătoriți, spunând că aceasta «este mai înaltă și mai dumnezeiască», dar mai ostenitoare și mai nesigură (gr. σοφωτέρως – mai primejdioasă sau mai alunecoasă - n. tr., p. 203), pe când cealaltă este «mai umilă și mai sigură». Gorgonia «a fugit de părțile rele ale amândurora, a ales și a îmbinat ceea ce e mai bun din amândouă, anume înălțimea uneia și siguranța [stabilitatea n.tr.] celeilalte, devenind astfel cumpătată fără mândrie, împletind bunătatea stării de căsătorie cu cea a celei necăsătorite și arătând că nici una din ele nu ne unește și nu ne desparte de Dumnezeu sau de lume (astfel ca prin firea lor de una trebuie să fugim, iar pe cealaltă trebuie să o lăudăm cu totul), ci că mintea e cea care bine conduce peste căsătorie și feciorie, și le aranjează și le lucrează ca materie a virtuții prin meșterul care este Rațiunea [Logosul n.tr.]» (*Ibidem*, 8, pp. 52-53); **Sf. Grigorie de Nyssa** a fost și preocupat de tema fecioriei, pe care o consideră singura care poate readuce în viața omului starea de dinainte de cădere (*Despre feciorie* PG XLVI, col. 317-416); **Sfântul Ambrozie**, Episcopul Mediolanului, spune despre căsătorie că «este onorabilă, dar mai de puțin este fecioria, ..., ceea ce este bun nu trebuie ocolit, iar ceea ce este mai bun trebuie ales» (*Despre văduve*, XII, 72, la David C. Ford, *op. cit.*, p. 41); **Sf. Ioan Gură de Aur**, explicând cuvintele Domnului în legătură cu cartea de despărțire și adulterul (Mt 19, 10-11), zice: «Hristos laudă fecioria și arată că este un mare lucru. Cu aceste cuvinte îi atrage și-i îndeamnă pe ucenici să trăiască în feciorie» (*Om. LXII, Mt*, III, în vol.: Scrieri, partea a treia, *Omilii la Matei*, trad., introd., indici și note de D. Fecioru, PSB, 23, București, 1989, p. 720; PG LVIII, 599). «Pentru că părea greu să le vorbească despre feciorie, Hristos îi face pe ucenicii Săi să o dorească din pricină că Legea îi constrângea să nu se despartă de femei. Apoi le arată că este ușoară fecioria, zicând: «Sunt fameni care s-au născut așa din pântecul 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 (Mt. 19, 12). Prin cuvintele acestea, Hristos îi face să aleagă fecioria fără să-și dea seama, ..., Hristos a vorbit de eunuci ca să-i îndemne pe ucenici să trăiască în feciorie» (*Om. LXII, Mt*, III, p. 720; PG LVIII, 599). «Datorită bunătății Lui nespuse, Hristos nu face din feciorie lege de viețuire; dar îi face pe ucenici să îmbrățișeze fecioria cu mai multă râvnă, arătându-le ce faptă mare de virtute este fecioria. Și aceste ultime cuvinte le-a spus după ce a arătat că este cu puțință fecioria, ca să le aprindă și mai mult dorința de a voi acest fel de viețuire» (*Ibidem*, LXII, III, trad. cit., p. 721; PG, LVIII, 600).

<sup>55</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt ascetic*, II, 2, în vol. *Asceticele*, PSB, 18, p. 200; Idem, *Epistola 2, către prietenul Grigorie (de Nazianz)*, II, PG XXXII, 225-226, PSB, 12, p. 118.

<sup>56</sup> Idem, *Cuvânt ascetic* II, 1, p. 198.

«a depășit limitele firii omenești și s-a rânduie pe sine în viața netrupească, căci semnul distinctiv al naturii îngerești este liberarea de comuniunea căsătoriei, indiferența față de orice altă frumusețe și privirea continuă numai spre fața lui Dumnezeu»<sup>57</sup>.

Pentru Sfântul Vasile «fecioară este cea care s-a adus de bunăvoie Domnului, renunțând la căsătorie și preferând viața de sfințenie». De aceea, făgăduința este admisă numai dacă fecioara a ajuns «la maturitatea judecării», la mai mult de 16 sau 17 ani, făcând acest pas «din convingere personală»<sup>58</sup>. Pentru că dacă cineva s-a făgăduit lui Dumnezeu și a depus votul vieții ascetice

«se cuvine să se păstreze pentru Dumnezeu ca dăruire sfântă, așa încât să nu-și atragă condamnarea pentru ierosilie, dacă s-ar întina iarăși, făcând slujitor al vieții comune trupul care a fost afierosit lui Dumnezeu prin făgăduință»<sup>59</sup>.

Anania (FA 5, 1 ș.u.) a fost pedepsit cu moartea pentru că a făgăduit, de bună voie, țarina lui Dumnezeu și și-a încălcat făgăduința. Cu cât mai mult va fi pedepsit cel ce, de bună voie, s-a făgăduit pe sine lui Dumnezeu. Fecioara care s-a făgăduit lui Dumnezeu, în calitate de mireasă a lui Hristos, ea nu-și mai aparține. Vina ei este mare; nu mai mică este cea a celui care îndrăznește să se atingă de ea.

«Ce rob nerușinat – zice Sfântul Vasile – ar ajunge până la atâta nebulie, încât să urce pe patul stăpânului său? Ce tâlhar s-ar lăsa dus de o prostie atât de mare, încât să pună mâna pe darurile aduse lui Dumnezeu, nu a unor obiecte neînsuflețite, ci de niște trupuri vii în care sălășluiește un suflet făcut după chipul lui Dumnezeu?»

Dacă pedeapsa pentru necinstirea căsătoriei cuiva se pedepsește, conform Legii mozaice, cu moartea (Deut. 17, 6; 19, 15; Evrei 10, 28), «cu o pedeapsă oare de câte ori mai mare crezi că va fi judecat cel care va fi călcat la picioarele Fiului lui Dumnezeu pângărindu-i mireasa, care se unise cu El prin făgăduințe, batjocorind duhul fecioriei?»<sup>60</sup>

<sup>57</sup> *Ibidem*, II, 2, p. 200.

<sup>58</sup> *Idem*, *Epistola 199, Către Amfilohiu, despre canoane*, XVIII, PG XXXII, 719-720, Col. PSB, 12, pp. 401-402.

<sup>59</sup> *Idem*, *Cuvânt ascetic*, II, 2, în vol., *Asceticele*, Col., PSB, 18, p. 199.

<sup>60</sup> *Idem*, *Epistola 46, Către o fecioară care a căzut*, IV, PG XXXII, 375-378, PSB, 12, pp. 207-208.

Sfântul Vasile recomandă primirea și a copiilor în mănăstiri, chiar de la o vârstă fragedă, cu scopul de a fi educați și crescuți «în învățatura și povăța Domnului» (Efes. 6, 4), fără a fi însă numărați în corpul fraților<sup>61</sup>.

Sfântul Vasile încurajează, la rândul lui, pe tineri să îmbrățișeze virtutea și «vrednicia fecioriei», împărtășindu-se deplin din darurile ei. Vorbind despre o tânără și evlavioasă fecioară care se străduia să imite virtuțile mamei și ale bunicei ei, Sfântul Vasile arată că aceasta, «datorită înțaietății fecioriei, întrecea și cele mai frumoase fapte» ale aceloră<sup>62</sup>. Iar unei alte tinere care-și pângărise fecioria, îi spune:

«Mereu îți descriam cu amănunte viața femeii nemăritate și-ți explicam că singură ea, femeia nemăritată, poate purta grijă de lucrurile Stăpânului, ca să fie sfântă cu trupul și cu duhul [I Cor. 7, 34], îți arătam vrednicia fecioriei»<sup>63</sup>

«Fecioarele – spune el - trebuie să se îndepărteze de orice grijă a veacului acestuia, spre a putea, cu toată sânguința, să placă lui Dumnezeu după duh și după trup, în nădejdea împărăției cerurilor»<sup>64</sup>.

Cei care doresc să îmbrățișeze fecioria, trebuie să o facă nu pentru eschivarea de a avea copii, ci să aibă în vedere ca toată trăirea și modul de viață și obiceiurile să-i fie feciorelnice<sup>65</sup>. Așadar, păstrarea fecioriei nu însemnează numai păzirea de împreunări trupești, ci ferirea de

«orice fel de dispoziție pătimasă, așa încât cel care dorește să se păstreze pe sine lui Dumnezeu să nu se întineze cu nici una dintre patimile omenești, cum sunt: mânia, invidia și ranchiuna, minciuna și mândria, duh nestăpănit și cuvinte deplasate, îndepărtarea de la rugăciune și dorirea lucrurilor imaginare, neglijarea poruncilor și împodobirea cu îmbrăcăminte, grija deosebită pentru față și întâlniri și discuții necuviincioase și inutile, ..., Pentru că toate faptele pătimase întinează într-un oarecare fel curățenia sufletului și împiedică viața dumnezeiască»<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Idem, *Regulile Mari*, 15, în vol., *Asceticele*, Col., PSB, 18, pp. 244-246.

<sup>62</sup> Idem, *Epistola 46, Către o fecioară care a căzut*, II, PG XXXII, 371-372, PSB, 12, p. 205.

<sup>63</sup> Idem, *Epistola 46*, III, PG XXXII, 373-374, PSB, 12, pp. 206-207. Și alte Epistole ale sale au conținut asemănător, ca de ex.: *Ep. 44 și 45, Către un călugăr care a căzut*, PG XXXII, 359-370, PSB, 12, pp. 198-203.

<sup>64</sup> Idem, *Regulile morale*, 77, în vol. *Asceticele*, p. 191.

<sup>65</sup> Idem, *Cuvânt ascetic*, II, PG XXXI, col. 872 B. Vezi și: Ioasaf O. Popa, *Viața monahală la Sfântul Vasile cel Mare*, «Comorile pustiei», Ed. Anastasia, București, 2000. Sfaturi cu privire la viața monahală aflăm la Sfântul Vasile atât în *Regulile mari și mici*, cât și în unele dintre *Epistolele sale*; spre ex.: *Ep. 2, 22, 23, 42 ș.a.*

<sup>66</sup> *Ibidem*, II, 3, în vol. *Asceticele*, p. 199.

## II. Căsătoria și viața de familie

### *Căsătoria – drum ales spre mântuire*

Preferința pentru feciorie îl determină pe Sfântul Vasile, chiar atunci când vorbește cu admirație despre căsătorie sau despre persoane căsătorite cu o viață de familie remarcabilă, să avertizeze pe cei ce încă nu au ales. Avertizarea se adresează deopotrivă ambelor stări; față de căsătorie avem impresia însă că operează mai mult cu argumente de descurajare.

«Pe cel care încă nu-i unit prin legătura căsătoriei – zice el - îl tulbură adeseori furia patimilor, poftă greu de potolit și tot felul de dorințe trupești primejdioase, pe câtă vreme pe cel care trăiește în legătură familială îl iau în primire alte soiuri de griji: dacă n-are copii, le va duce dorul; dacă are, îl neliniștesc grijile pentru creșterea lor, pentru supravegherea soției, pentru gospodărirea familiei, pentru controlul asupra slugilor, pierderile de contracte<sup>67</sup>, certurile cu vecinii, neplăcerile de la tribunale; frica de faliment în comerț; munca până la extenuare în agricultură»<sup>68</sup>.

Neajunsurile însă nu se opresc aici. Sfântul Vasile este un fin observator atât al frământărilor interioare ale credincioșilor săi și a societății în general, cât și al împrejurărilor și condițiilor exterioare, care influențează adesea în mod covârșitor viața de familie în general și a fiecărui membru al familiei în particular. De aceea, cu riscul de a fi catalogat ca împotrivor al vieții de familie, Arhiepiscopul Cezareei continuă să descurajeze:

«Fiecare zi posomorăște sufletul cu câte o supărare nouă, pe când nopțile, care preiau îngrijorările zilelor, amăgesc și mai mult cugetele cu nălucirile lor. Față de toate acestea există numai o singură scăpare: să te desparți cu totul de grijile lumești»<sup>69</sup>.

Fără a condamna vreodată sau a pune la îndoială vrednicia căsătoriei, Părintele capadocian a manifestat precauție în a îndemna la îmbrățișarea acesteia. Respingând posibilitatea căsătoriei cuiva cu sora soției decedate (adică cu cumnata sa)<sup>70</sup>, el arată că nu numai unei astfel de legături

<sup>67</sup> Sf. Vasile se adresează nu numai celor de condiție modestă, ci deopotrivă și celor din clasele sociale mai înalte.

<sup>68</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 2, către prietenul Grigorie (de Nazianz)*, II, PG XXXII, 225-226, PSB, 12, p. 118.

<sup>69</sup> *Ibidem*, II, PG XXXII, 223-226, PSB, 12, p. 118.

<sup>70</sup> Este vorba de părerea exprimată, se pare, de Diodor din Tars. (*Epistola 160, Către Diodor*; I, PG XXXII, 621-624, PSB, 212, pp. 347-348). O astfel de căsătorie este prevăzută de Legea mozaică (Deuteronom 25, 5.), așa numita «căsătorie de levirat».

nelegiuite, dar chiar căsătoriei legiuite el s-a împotrivit de la început<sup>71</sup>. Desigur este vorba aici de opțiunea și alegerea sa personală.

În argumentarea poziției sale el pornește de la considerentul că, în urcușul duhovnicesc spre mântuire, scopul ultim al oricărui creștin, condiția cea mai importantă este liniștea<sup>72</sup>, «care, spune el, este începutul curățirii»<sup>73</sup>, iar această liniște nu o poți dobândi decât în starea de feciorie. Față de toate tulburările și neajunsurile vieții, spune el,

«există numai o singură scăpare: să te desparți cu totul de grijile lumești. Dar despărțirea de lume nu înseamnă pur și simplu plecarea trupească din mijlocul ei, ci ruperea sufletească de poftele trupești»<sup>74</sup>.

Autorul nostru cunoștea poziția oficială a Bisericii, față de ideile false cu privire la căsătorie ale lui Eustațiu, episcop de Sevasta<sup>75</sup>, poziție exprimată la Sinodul de la Gangra (340), care în can. 10 prevedea: «Dacă cineva din cei ce fecioresc, pentru Domnul, s-ar ridica împotriva celor căsătoriți, să fie anatema»<sup>76</sup>, iar în ultimul canon (21), rezumând cele prevăzute în canoanele anterioare, hotăra:

«Acestea le scriem nu spre a stârpi pe cei ce vor să practice asceza în Biserica lui Dumnezeu, potrivit Scripturilor, ci pe cei ce iau pretextul ascezei spre mândrie, ridicându-se împotriva celor ce viețuiesc mai simplu, și pe cei ce introduc inovații împotriva Scripturilor și canoanelor bisericești. Așadar, noi admirăm fecioria cea cu smerenie și primim înfrânarea care se face cu demnitate și cu evlavie, și aprobăm retragerea cu smerenie de la lucrurile lumești și cinștim legătura venerabilă a nunții»<sup>77</sup>.

Că Sfântul Vasile nu s-a împotrivit căsătoriei, o dovedește încheierea la *Epistola 160, Către Diodor*, în care osândește «legăturile nelegiuite». El spune:

<sup>71</sup> *Ibidem*, I; PG XXXII, 623-624, PSB, 12, p. 348.

<sup>72</sup> Iată conturate aici premisele isihasmului, ale cărui culmi vor fi atinse peste mai bine de 1000 de ani.

<sup>73</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 2, către prietenul Grigorie (Teologul)*, II, PG XXXII, 227-228, PSB, 12, p. 119; aceeași recomandare o aflăm și în alte locuri, ca de ex.: *Epistola 42, II, PG XXXII, 351-352, PSB, 12, p. 192.*

<sup>74</sup> *Ibidem*, II, PG XXXII, 225-226, PSB, 12, p. 118.

<sup>75</sup> Acest Eustațiu, care la început s-a arătat prietenos față de Sfântul Vasile (*Epistolele 79, și 119*), i-a provocat apoi multă supărare, prin ereziile și prin calomniile sale la adresa lui (*Epistolele 223, 263, III*).

<sup>76</sup> Pidalion, *cu orânduire nouă și tâlcuiri*, Zosima Târălă și Haralambie Popescu (ed.), București, 1933, retip. 1992, p. 328.

<sup>77</sup> Nicodim Milaș, *Canoanele, însoțite de comentarii*, trad. Nicolae Popovici și Uroș Kovincici, vol. II, partea I, Arad, 1934, pp. 50-51.

«Concluzia pe care o scoatem din cele spuse este aceasta: dacă omul se zbate după o căsnicie legitimă, toată lumea îi este deschisă, în schimb, dacă graba lui vine dintr-o patimă rea, cu atât mai mult va fi exclus din societatea oamenilor, pentru că scris este: *fiecare dintre voi să-și stăpânească vasul său în sfințenie și cinste, iar nu în patima poftei* [I Tes. 4, 4-5]»<sup>78</sup>.

De altfel Sfântul Vasile recunoaște că «omul este o ființă socială și sociabilă»<sup>79</sup> și vorbește, adesea, în cuvinte de admirație despre cei care au o căsnicie binecuvântată de Dumnezeu, și de cei care știu a-I mulțumi pentru darul unei soții credincioase sau al unui soț evlavios. De pildă, spune el:

«Ți-a făcut parte Dumnezeu de o tovarășă de viață, care-ți face plăcută viața, care este creatoarea veseliei căminului tău și pricinuitoarea bucuriilor tale, care înmulțește bunurile casei tale, iar în necazuri îndepărtează cea mai mare parte din supărări, ..., să mulțumești lui Dumnezeu, Care dintru început ți-a făcut parte de o căsătorie fericită»<sup>80</sup>.

Într-un *Cuvânt* de mângâiere adresat unui văduv evlavios, Sfântul Vasile apreciază în chip deosebit calitățile sufletești ale soției aceluia și deosebita bună înțelegere dintre ei, spunând:

«Atât de mult vă potriveați între-olaltă, încât aveai impresia că uitându-te la unul vedeai ca într-o oglindă pe celălalt. În fine, oricât de multe ar spune cineva în această privință, tot n-ar ajunge să spună destul»<sup>81</sup>.

Mântuirea în viața de familie este nu numai posibilă, ci ea reprezintă o alternativă la viața petrecută în feciorie. Omul a fost creat pentru viața de comuniune. De aceea, căsătoria nu este o piedică în calea mântuirii. Fecioria, însă, asigură mai lesne condițiile mântuirii. Și una și cealaltă trebuie să tindă așadar spre acest țel: mântuirea. În atingerea acestuia și căsătoria oferă, celor ce au ales acest mod de viețuire, condițiile potrivite și necesare pentru a se împărtăși deplin din darurile ei.

### *Darurile căsătoriei*

Din referatul biblic asupra creației primei perechi de oameni reiese că scopurile inițiale ale căsătoriei erau două: conservarea și înmulțirea

<sup>78</sup> Idem, *Epistola 160, Către Diodor*, V, PG XXXII, 627-628, PSB, 12, p. 351.

<sup>79</sup> Idem, *Omilia I la Psalmul XIV*, 6, PSB, 17, p. 212. În altă parte, Sfântul Părinte spune: «Cine nu știe că omul este o ființă blândă și sociabilă, nu izolată și sălbatică?» *Regulile Mari*, 3, 1, PSB, 18, p. 225.

<sup>80</sup> Idem, *Omilia a V-a, La Mucenița Iulita*, V-VI, PSB, 17, pp. 391-392.

<sup>81</sup> Idem, *Epistola 301, PG XXXII, 1047-1048, PSB, 12, p. 585.*

neamului omenesc, care rezultă chiar din binecuvântarea adresată de Dumnezeu lui Adam și Evei: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul!» (Fac 1, 28); și cel de-al doilea scop, întrajutorarea reciprocă a celor doi soți: «Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor asemenea lui!» (Fac 2, 18). La acestea două s-a adăugat și un al treilea, după căderea omului în păcat, acela de a pune frâu pornirilor vinovate care au început a se manifesta în firea omenească:

«Din cauza desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său» (I Cor 7, 12);

«Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă (I Cor 7, 9)»<sup>82</sup>.

Părinții Bisericii au explicat aceste mărturii ale Revelației, dezvoltând o adevărată teologie în legătură cu familia creștină și darurile ei.

Referitor la cel dintâi aspect: dănuirea și înmulțirea neamului omenesc, părerile Sfinților Părinți sunt uneori diferite.

Clement Alexandrinul, spre exemplu, susține că «scopul celor care se căsătorec este nașterea de copii, iar ținta lor să aibă copii buni». El dă exemplul plugarului care aruncă semințele în brazdă cu nădejdea dobândirii unei recolte bune. «Cu mult mai bun – zice el – este plugarul, care seamănă un ogor însuflețit». Acesta însă nu trebuie să risipească sămânța, pentru a nu lucra contra rațiunilor firii. Omul devine chipul lui Dumnezeu atunci când «conlucrează cu Dumnezeu la nașterea omului»<sup>83</sup>.

Metodiu de Olimp consideră căsătoria vrednică de elogii, ca una care aduce naștere de copii și astfel prelungește viața, asigurând Bisericii membri și «martiri și adversari ai celui rău»<sup>84</sup>. De aceea nașterea de prunci este după rânduiala lui Dumnezeu și nu trebuie disprețuită; el întreabă:

«Deci, dacă și acum Dumnezeu continuă să creeze pe om, nu este oare o îndrăzneală prea mare să arăți scârbă față de procreare, de care Cel Atotputernic nu se rușinează atunci când face (copilul) cu mâinile Sale cele nepătate?»<sup>85</sup>

Și «nu trebuie să ne dezguste»<sup>86</sup>, dimpotrivă, ea trebuie considerată o împreună lucrare a omului cu Dumnezeu, căci spune Metodiu de Olimp:

<sup>82</sup> Vezi: Vasile Mihoc, *Căsătoria și familia în lumina Sfintei Scripturi. Nașterea de prunci, scop principal al căsătoriei*, în MitrArd, XXX, 1985, nr. 9-10, pp. 581-591.

<sup>83</sup> Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, X, 83, 1-3, trad. cit., p. 278.

<sup>84</sup> Metodiu de Olimp, *op. cit.*, II, II, trad. cit., p. 53.

<sup>85</sup> *Ibidem*, II, II, trad. cit., p. 53.

<sup>86</sup> *Ibidem*, II, I, trad. cit., p. 53.



«Pentru moment este necesar ca omul să colaboreze la (crearea) chipului lui Dumnezeu, pentru că lumea încă se formează și creația ei continuă»<sup>87</sup>.

Și tot el spune: «Principiul nașterii oamenilor este împreunarea bărbatului cu femeia; în virtutea unei puteri nevăzute, *osul din oase(-le noastre) și carnea din carnea (noastră)* devine un om nou, creat de același meșter»<sup>88</sup>.

Sf. Ioan Gură de Aur este de părere că viața în rai a protopărinților noștri Adam și Eva era împodobită cu fecioria; căsătoria nu era absolut necesară pentru înmulțirea oamenilor, așa cum n-a fost necesară pentru aducerea la existență a primei perechi de oameni.

«Spune-mi, te rog – zice el – Adam a fost născut prin căsătorie? Eva a fost născută din durerile de naștere ale altei femei? ..., Milioane de milioane de îngeri slujesc lui Dumnezeu, mii de arhangheli stau înaintea Lui; și nici unul din ei nu există datorită căsătoriei, nașterilor, durerilor nașterii și zămislirii. Prin urmare Dumnezeu ar fi înmulțit cu atât mai mult pe oameni fără să fi fost nevoie de căsătorie, așa cum a făcut pe cei dintâi oameni, din care provin toți oamenii»<sup>89</sup>.

Numai după căderea în păcat a îngăduit Dumnezeu acest fel de înmulțire<sup>90</sup>. El leagă primul de cel de-al treilea scop al căsătoriei, înfrânarea poftelor trupești, care, la Sfântul Ioan, pare să aibă locul cel dintâi<sup>91</sup>. După el, căsătoria «păstrează trupul curat. Dacă n-ar avea această parte bună – continuă el – căsătoria n-ar fi de nici un folos»<sup>92</sup>. Legătura trupească între soți trebuie însă să aibă în vedere, întotdeauna, nașterea de prunci<sup>93</sup>, asemenea lui Avraam, care n-a urmărit patima trupească, ci servirea făgăduinței lui Dumnezeu<sup>94</sup>. Această unire trupească și nașterea de prunci au fost lăsate de Dumnezeu oamenilor și ca «cea mai mare mângâiere pentru pierderea

<sup>87</sup> *Ibidem*, II, I, trad. cit., p. 52.

<sup>88</sup> *Ibidem*, II, I, trad. cit., p. 53.

<sup>89</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 14, PG XLVIII, 544.

<sup>90</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Om. Fac.*, PG LIII, 153, trad. în vol.: *Scrieri*, partea întâia, *Omiliile la Facere*, (I), XVIII, III-IV, trad., introd., indici și note de D. Fecioru, PSB, 21, București, 1987, pp. 213-214. Aceeași idee o întâlnim și la alți Părinți ai Bisericii, cum ar fi Teofil al Antiohiei, care spune: «După ce Adam a fost izgonit din rai a cunoscut-o pe Eva, femeia lui...» (*Trei cărți către Autolic*, II, XXVIII, trad. D. Fecioru, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, PSB, 2, IBM, București, 1980, p. 315).

<sup>91</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Om. La cuvântul Apostolului...*, trad. cit., p. 46.

<sup>92</sup> Idem, *Om. Mt.*, LIX, VII, trad. cit., p. 695; PG LVIII, 583; *Om. Fac.* I, XXI, IV, trad. cit., p. 251; PG LIII, 180.

<sup>93</sup> Idem, *Om. Efes.*, II, trad. cit., p. 19-20; PG LXII, 20.

<sup>94</sup> Idem, *Om. Evr.*, XXIV, trad. cit., p. 287; PG LXIII, 168.

nemuririi»<sup>95</sup>. Sf. Ioan Gură de Aur admite totuși că această «ardoare violentă» manifestată în atracția dintre bărbat și femeie are o origine mai veche, încă de la crearea omului<sup>96</sup>. El spune: «E posibil că o dragoste oarecare este ascunsă în natură, care fără știința noastră ne unește aceste trupuri»<sup>97</sup>.

În ceea ce privește al doilea scop, într-ajutorarea reciprocă, Sf. Ioan Gură de Aur spune: «Chiar dacă multe din viețuitoarele necuvântătoare îl ajută pe om la muncile lui, dar nici una la fel ca femeia, înzestrată cu rațiune»<sup>98</sup>, căci ajutorul dat de ea «este altul și cu mult mai mare»<sup>99</sup>. În altă parte, el zice că «femeia a fost făcută spre trebuința bărbatului»<sup>100</sup>, arătându-i prin aceasta cinstea de care se bucură, căci fără ea viața bărbatului nu ar fi deplină. Necesitatea într-ajutorării reciproce s-a extins asupra întregii societăți, așa încât binele unuia este legat de folosul celuilalt, asigurându-se astfel bună înțelegerea și unitatea, nu numai în familie, ci și în afara ei<sup>101</sup>. Responsabilitățile au fost, așadar, împărțite de Dumnezeu în sânul familiei, între soț și soție<sup>102</sup>, și după acest model, între toți oamenii<sup>103</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare, care, după cum s-a observat, accentuează mai presus de toate necesitatea creării condițiilor pentru dobândirea mântuirii, lăsând pe planul secundar toate celelalte preocupări și îndeletniciri, fie ele chiar pozitive, face precizarea:

«Tuturor celor care discută problema căsătoriei eu le aduc aminte că *chipul acestei lumi trece și vremea s-a scurtat* [I Cor. 7, 29, 31], de aceea și *cei care au femei să fie ca și cum nu ar avea* [I Cor. 7, 21]».

Înmulțirea neamului omenesc nu mai reprezintă o necesitate de strictă actualitate, odată ce oamenii au umplut pământul. De aceea, afirmă Sfântul Vasile, «dacă cineva mi-ar aduce aminte de porunca *creșteți și vă înmulțiți* [Fac. 9, 1], îmi vine să-i râd în nas, pentru că nu poate face deosebire între vremurile la care se referă legiuirile»<sup>104</sup>.

Cu privire la într-ajutorarea reciprocă și Părintele capadocian își fundamentează discursul pe premisa comuniunii dintre bărbat și femeie și

<sup>95</sup> Idem, *Om. Fac.* (I), XVIII, IV, trad. cit., p. 214; PG LIII, 154.

<sup>96</sup> Idem, *Om. I Cor.*, XXXIV, trad. cit., p. 472-473; PG LXI, 289-290.

<sup>97</sup> Idem, *Om. Efes.*, XX, trad. cit., p. 191; PG LXII, 135.

<sup>98</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Om. Fac.* (I), XIV, IV, trad. cit., p. 162; PG LIII, 116.

<sup>99</sup> *Ibidem*, XV, I, trad. cit., p. 168; PG LIII, 120.

<sup>100</sup> Idem, *Om. I Cor.*, XXXIV, trad. cit., p. 473; PG LXI, 290.

<sup>101</sup> *Ibidem*, XXV, 4, PG LXI, 210-211.

<sup>102</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Om. I Cor.*, XXXIV, trad. cit., p. 474; PG LXI, 291-292.

<sup>103</sup> Despre acest aspect și implicațiile lui, a se vedea mai pe larg la Constantin Voicu, *Teologia muncii...*, pp. 92-100.

<sup>104</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 160, Către Diodor*, IV, PG XXXII, 627-628, PSB, 12, p. 350.

deplasarea apoi a acesteia spre ceilalți semeni, arătând că, prin însuși actul creației, Dumnezeu ne-a creat spre comuniune:

«Chiar din clipa în care ne-a zidit cu trup, Domnul ne-a arătat cât este de necesară oamenilor comuniunea. Când mă gândesc că un mădular nu-i în stare să se ajutoreze câtă vreme e despărțit de celălalt, atunci cum să cred că în treburile vieții eu mă voi mulțumi numai cu serviciile prestate de mine însumi? Nici un picior nu poate umbla singur dacă nu se sprijină pe celălalt; nici un ochi nu poate vedea limpede dacă nu stă în legătură cu celălalt, dacă nu se fixează împreună cu celălalt asupra obiectivelor văzute. Auzul e și el mai clar când percepe vocea cu amândouă timpanele urechilor, iar pipăitul e mai sigur și el când se face cu degetele unite. În general, nimic din câte vedem împlinindu-se atât în lumea firii, cât și în a celor făcute cu voie liberă, nu se realizează fără participarea celorlalte. Chiar și rugăciunea, atunci când nu are mai mulți părtași e cu mult mai slabă decât cea săvârșită împreună cu alții, căci și Domnul ne-a făgăduit că va fi de față în mijlocul a doi sau trei credincioși, acolo unde aceștia cheamă numele Lui în același gând»<sup>105</sup>.

### *Impedimente la căsătorie*

Respectând principiul apostolic (I Cor 7, 39), conform căruia căsătoria trebuie să fie încheiată în Domnul, Părinții Bisericii, și cu precădere Sfântul Vasile cel Mare, cer creștinilor, pe de o parte, să se căsătorească cu persoane de aceeași credință<sup>106</sup>, iar pe de altă parte, să primească binecuvântarea Bisericii.

Unele impedimente la căsătorie existau și în dreptul roman necreștin<sup>107</sup>. Dar nu toate prevederile dreptului sau ale cutumelor păgâne puteau fi acceptate de creștini<sup>108</sup>. Biserica a avut, desigur, perspectiva ei proprie, promovând principiile care să asigure curăția căsătoriei.

<sup>105</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 97*, PG 493-494, PSB, 12, p. 275.

<sup>106</sup> Creștinilor le era interzisă căsătoria cu evreii, interdicție care a devenit normă juridică în vremea lui Constanțiu și după el (*Codul Teodosian*, 16, 8, 6. Cf. J. Gaudemet, *Op. cit.*, p. 131. Vezi și nota 3, p. 131).

<sup>107</sup> Respingând acuzația de incest, Atenagora Atenianul exprimă ideea că, creștinii se însoțesc cu femeia în căsătorie «potrivit rânduielilor căsătoriei» în uz în societatea greco-romană a epocii. (*Solie în favoarea creștinilor*, XXXIII, trad. T. Bodogae, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, PSB, 2, București, 1980, pp. 380-381).

<sup>108</sup> Este bine cunoscută apostrofa Fericitului Ieronim: «Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi; aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecepit» (Altele sunt legile Cezarului, altele cele ale lui Hristos; altceva a învățat Papinian și altceva Pavel al nostru) *Epistola XLII, Ad Oceanum*, 5, 7, *CSEL* 54, p. 688; *PL* XXX, 289-290. Formulând acest principiu, Fer. Ieronim are în vedere, în special, pe de o parte, indisolubilitatea căsătoriei creștine, iar pe de altă parte obligația reciprocă de fidelitate a soților creștini. A se vedea, în același sens, Fer.

Mai ales în ce privește rudenia ca impediment la căsătorie, Biserica a adus importante înnoiri dreptului matrimonial roman<sup>109</sup>. Bazată pe învățătura Mântuitorului și a Sfinților Apostoli, aceasta și-a stabilit tot mai mult o perspectivă proprie<sup>110</sup>, depășind chiar preceptele canonice ale Legii mozaice (Lev. 18, 8.14-15.17-18), mai riguroase decât cele ale dreptului roman. Dacă acesta din urmă, cu privire la rudenia prin alianță, nu interzicea căsătoria decât în linie directă, Biserica extinde interdicția și la linia colaterală<sup>111</sup>.

În ce privește rudenia de sânge, textele juridice civile sunt mai puțin clare și este greu de precizat aportul creștin asupra lor<sup>112</sup>. Atât dreptul civil, cât și cel bisericesc înregistrează variații cu privire la impedimentele de acest fel<sup>113</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare elaborează un adevărat cod canonic relativ la căsătoriile creștine. Opera sa canonică este expusă în *Epistolele 188, 199 și 217*<sup>114</sup> adresate, în anii 314-315, lui Amfilohiu, episcop de

Augustin, *Sermo*, 37, 6; 51, 13; 332, 4, *PL XXXVIII*, col. 225, 345, 1463; Idem, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, lib. XI, 41, *CSEL* 28, p. 376

<sup>109</sup> Asupra raportului dintre legislația romană și canoanele Bisericii asupra căsătoriei și mai ales asupra impedimentelor la căsătorie, a se vedea R. Orestano, *Alcune considerazioni sui rapporti fra matrimonio cristiano e matrimonio romano nell'eta post-classica*, Scritti Ferrini, Pavia, 1943, pp. 343-382.

<sup>110</sup> Încă la autorii creștini din secolul al II-lea, constatăm prezența unor principii clare în privința evitării raporturilor trupești, deci inclusiv a căsătoriei, între rude: Atenagora Atenianul, *Op. cit.*, XXXII, trad. cit., p. 380.

<sup>111</sup> Sinodul de la Elvira (c. 300) interzice recăsătorirea unui bărbat văduv cu cumnata sa (can. 61; cf. Canonul 19 apostolic); iar Sinodul de la Neocezarea (314-325) interzice recăsătorirea femeii văduve cu cumnatul ei (can. 2).

<sup>112</sup> În favoarea unei astfel de influențe creștine, a se vedea: H. Insadowski, în «Actus congressus juridici internationalis», 2, Roma, Pontif. Instit. utriusque juris, 1935, pp. 29-87.

<sup>113</sup> În Roma, la sfârșitul Republicii dispăruse interdicția căsătoriei între verii primari. Această interdicție va fi restabilită în timpul împăratului Teodosie. (Aluzie la aceasta se află în *Codul Teodosian* 3, 10, cf. Jean Gaudemet, *Societes et mariage*, Strasbourg, 1980, p. 134 și la Sf. Ambrozie, *Epistola 60. Ad Paternum*, 8, *PL XVI*, 1236). Atenuată în sancțiunile lui Arcadie, începând cu anul 396 (*Codul Teodosian* 3, 12, 3; apud J. Gaudemet, *op. cit.*, p. 134), interdicția aceasta va fi suprimată de același împărat câțiva ani mai târziu (*Codul lui Justinian* 5, 4, 19; 405; apud J. Gaudemet, *op. cit.*, p. 134). Atitudinea Părinților cu privire la căsătoria între verii primari nu este nici ea unitară: Sf. Ambrozie o interzice (*Epistola 60, Ad Paternum*, 3 și 4, *PL XVI*, 1235). Fer. Augustin o condamnă și el, dar declară totodată că această interdicție nu este impusă nici de legea dumnezeiască și nici de legea omenească. Ea este însă justificată de motive raționale și de pudorea naturală (*De civitate Dei*, XV, 16, *PL XLI*, 458). S-ar putea ca incertitudinile și variațiile legislației imperiale să fi fost consecința acestei lacune din legislația însăși a Bisericii în epoca respectivă.

<sup>114</sup> În *Nomocanonul Patriarhului Fotie*, colecția canonică fundamentală a Bisericii Ortodoxe, Sf. Vasile cel Mare figurează cu 92 de canoane; cel mai mare număr dintre canoanele cu obligativitate generală în Biserica Ortodoxă pe care le avem de la Sfinții Părinți și de la sinoadele ecumenice și particulare, cu excepția sinodului quinisex (102 canoane) și de la Cartagina, din 419 (133 canoane). Vezi: Iorgu D. Ivan, *Opera canonică a Sfântului*

Iconium<sup>115</sup>. Canoniștii de mai târziu au împărțit aceste trei epistole în canoane, după cum urmează: prima, de la canoanele 1 la 16; a doua, de la 17 la 50; iar a treia de la 51 la 84. Următoarele canoane vasiliene, până la numărul de 88, provin din alte *Epistole* ale sale.

În prima din aceste *Epistole*, Sfântul Vasile indică indirect călugăria ca impediment la căsătorie. «Desfrânările călugărilor – scrie el – nu trebuie socotite căsătorii, ci unirile lor trebuie oprite pe orice cale, căci acest lucru e și spre întărirea Bisericii, dar și spre a nu se da prilej ereticilor să bârfească împotriva noastră, pe câtă vreme prin îngăduința noastră față de acest păcat i-am împinge spre el»<sup>116</sup>. Din a doua din *Epistolă* (199), rezultă că același lucru este valabil și pentru fecioarele care «se făgăduiesc Domnului că vor trăi în curăție». Sfântul Părinte se referă, de fapt, la situația în care aceste fecioare își calcă legământul. Indirect însă, putem deduce că pentru Sfântul Părinte, dacă aceste fecioare au făcut un astfel de legământ în deplină cunoștință de cauză și în mod liber, adică la maturitate (după 16 sau 17 ani) și fără a fi suferit vreo constrângere, nu le este îngăduit să-l încalce prin căsătorie<sup>117</sup>.

În aceeași *Epistolă*, Sfântul Vasile arată interdicția de a ține o femeie luată prin răpire<sup>118</sup>, precum și pe aceea ca un văduv să ia în căsătorie pe sora fostei sale soții<sup>119</sup>.

---

*Vasile cel Mare și importanța ei pentru unitatea Bisericii*, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa», București, 1980, pp. 355-377 și Idem, *Studiu introductiv*, la vol. *Asceticele*, PSB, 18, pp. 10-11.

<sup>115</sup> PG XXXII, 663-684, 715-732 și 793-810, PSB, 12, București, 1988, pp. 373-382; 400-409 și 443-450.

<sup>116</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 188*, VII (= canonul 7 al Sfântului Vasile cel Mare), PG XXXII, VI, 673-674, trad. cit., p. 378.

<sup>117</sup> Idem, *Epistola 199*, XVIII (=canonul 18), PG, XXXII, 719-720, trad. cit., p. 401-402. Ideea va fi reluată în *Epistola 217*, LX (=canonul 60), PG XXXII, 797-800, PSB, 12, p. 446. În general la Sfinții Părinți și în hotărârile sinodale nici nu se pune problema validării în vreun fel a unei căsătorii cu o fecioară consacrată lui Dumnezeu (virgo Deo consecrata). A se vedea, de pildă, Sinodul de la Elvira (c. 300), can. 13; Sinodul de la Ancira (314), can. 19; Sinodul de la Toledo (anul 400), can. 16; Fer. Ieronim, *Adversus Jovinianum*, I, 13, PL XXIII, 240-243; Fer. Augustin, *De bono viduitatis*, cap. 8, CSEL, 41, p. 317.

<sup>118</sup> *Ibidem*, 199, XXII, (=canonul 22), PG XXXII, 721-724, PSB, 12, p. 403.

<sup>119</sup> *Ibidem*, 199, XXIII, (=canonul 23), PG XXXII, 723-724, PSB, 12, p. 403.

Această interdicție o dezvoltă Sfântul Vasile mai pe larg în *Epistola 160, către Diodor*, III, PG XXXII, 623-626, (trad. și ed. citată, pp. 348-350), care va fi preluată drept canonul 87 al acestuia (a se compara textul acestei epistole cu textul canonului respectiv, în *Pidalion*, pp. 275-279). Corespondentul face referire la textul din Lev 18, 18, în care se interzice căsătoria cu cumnata, dar numai atâta vreme cât soția trăiește. Sf. Vasile interzice însă căsătoria cu cumnata și după moartea soției, argumentând că «noi nu ne vom pune sub jugul robiei acestei legi (adică a Legii lui Moise), dacă vom descoperi ceva ce servește plăcerilor» (p. 349).

Femeile și sclavii, arată Sfântul Vasile, nu se pot căsători fără învoirea taților, respectiv a stăpânilor lor:

«Femeia care fără învoirea stăpânului său se dă unui bărbat, trăiește în desfrânare, iar cea care apoi a reușit să încheie căsătoria, pe care o poate contracta liber, e socotită ca măritată cu adevărat. De aceea, prima unire era un desfrâu, pe când cea de a doua, o căsătorie»<sup>120</sup>. Și, ceva mai departe: «Căsătoriile încheiate fără de învoirea stăpânilor sunt desfrânări. Deci, atâta vreme cât sunt în viață tatăl sau stăpânul lor, cei ce locuiesc laolaltă sunt vinovați, iar aceasta durează până când stăpânii lor vor aproba căsătoria»<sup>121</sup>.

Așadar, un impediment la căsătorie este lipsa învoielii tatălui, pentru fetele libere, și a stăpânului, pentru sclavi<sup>122</sup>.

Din *Epistola 217* sunt de reținut, pentru tema în discuție, canoanele 67, 68, 75, 76, 78 și 79.

În primul (canonul 67) se prevede canonisirea foarte severă pentru relația incestuoasă dintre frate și soră: «Împerecherea fratelui cu sora va fi pedepsită cu același număr de ani (de penitență și oprire de la împărtășirea euharistică, n. n.) ca și uciderea»<sup>123</sup>.

În paragraful următor (canonul 68), Sfântul Părinte prescrie: «Cei care într-un grad de rudenie oprit pentru căsătorie sunt prinși în flagrant delict de păcătuire vor suferi pedepsele adulterului»<sup>124</sup>. Deși aceste canoane nu privesc direct tema impedimentelor la căsătorie, din formularea lor rezultă clar că rudenia în anumite grade constituie un astfel de impediment.

Ideea este reluată, cu aplicare precisă la anumite relații de rudenie, în unele din paragrafele care urmează. Astfel, în ceea ce a devenit canonul 75 citim următoarele: «Cel ce s-a spurcat cu sora tatălui său sau a mamei sale să nu aibă voie să intre în casa de rugăciuni (în biserică, n.n.) până ce nu renunță la purtarea lui nedreaptă și de neiertat»<sup>125</sup>. Pentru acest păcat, Sfântul Vasile prevede o canonisire severă și 12 ani oprire de la împărtășirea euharistică. Același canonisire este prevăzută, în paragraful (și canonul)

<sup>120</sup> *Epistola 199*, XL, (= canonul 40), *PG XXXII*, 727-730, trad. și ed. cit., p. 407.

<sup>121</sup> *Ibidem*, 199, XLII, (=canonul 42), *PG XXXII*, 729-730, trad. cit., p. 407.

<sup>122</sup> În această privință, prevederea bisericească se dovedește încă tributară practicii romane. Recunoscând egalitatea membrilor ei, Biserica ar fi trebuit să admită fără condiții căsătoria dintre oamenii liberi și sclavi. La începutul sec. III, papa Calist se pronunțase în acest sens. Cf. J. Gaudemet, *op. cit.*, p. 130-131.

<sup>123</sup> *Idem*, *Epistola 217*, LXVII (=canonul 67), *PG XXXII*, 799-800, trad. cit., p. 447.

<sup>124</sup> *Ibidem*, 217, LXVIII (=canonul 68), *PG XXXII*, 799-800, trad. cit., p. 447.

<sup>125</sup> *Ibidem*, 217, LXXV (=canonul 75), *PG XXXII*, 803-804, trad. cit., p. 448.

următor (76), pentru unirea incestuoasă a cuiva cu cumnata sa<sup>126</sup>. Iar în canonul 78 se prevede o penitență aspră, cu oprire vreme de șapte ani de la sfânta împărtășire (cf. canonul anterior, 77), în cazul celor care «iau în căsătorie două surori, chiar dacă nunțile lor au loc la timpuri diferite»<sup>127</sup>.

În sfârșit, în aceeași *Epistolă 217*, prevederea care va deveni canonul 79 al Sfântului Vasile, sancționează legătura incestuoasă a unui bărbat cu mama sa vitregă: «Cei care s-au înnebunit cu patima după mamele lor maștere sunt supuși aceluiași canon, la fel și cei stăpâniți de patima nebunească după surorile lor»<sup>128</sup>. Acest text nu este destul de clar: prevede el aceeași pedeapsă pentru incestul cu mama vitregă ca și pentru cel dintre frate și soră, sau pentru amândouă aceste forme de incest se aplică pre-vederea din paragraful anterior (canonul 78)? *Pidalionul* arată că prima va-riantă este cea corectă<sup>129</sup>, ceea ce înseamnă că pentru incestul cu mama vitregă pedeapsa este aceeași ca și pentru ucidere (cf. canonul 67).

Toate aceste prevederi arată că Biserica din epoca Sfântului Vasile cel Mare avea o disciplină clară în ce privește rudenia ca impediment la căsătorie, chiar dacă reglementările în această privință erau restrânse numai la gradele de rudenie mai apropiate.

### *Bărbatul și femeia. Bărbatul – primul între egali*

Sf. Apostol Pavel spune că în Hristos «nu mai este parte bărbătească și parte femeiască» (Gal 3, 28). Sfinții Părinți susțin în termeni clari ideea egalității ontologice dintre bărbat și femeie. Și unul și celălalt sunt purtători ai chipului lui Dumnezeu, cu aceleași daruri creaturale și cu aceeași responsabilitate față de Creator.

Această atitudine statornică a Părinților apare rezumată, de pildă, în cele două omilii *Despre crearea omului* puse când pe seama Sfântului Vasile cel Mare, când pe cea a fratelui său Grigorie<sup>130</sup>. În orice caz, indiferent

<sup>126</sup> *Ibidem*, 217, LXXVI (=canonul 76), PG XXXII, 803-804, trad. cit., p. 448.

<sup>127</sup> *Ibidem*, 217, LXXVIII (=canonul 78), PG XXXII, 805-806, trad. cit., p. 448.

<sup>128</sup> *Ibidem*, 217, LXXIX (=canonul 79), PG XXXII, 805-806, trad. cit., p. 448.

<sup>129</sup> «Iar cei ce se înfurie asupra vitregelor, se supun aceluiași canon ca și cei ce se pornesc asupra surorilor lor». (*Pidalion*, ed. citată, p. 275).

<sup>130</sup> În PG aceste două omilii apar editate de două ori: o dată sub numele Sfântului Vasile, drept continuare la cele 9 *Omilii la Hexaameron*, respectiv Omiliile a X-a și a XI-a (PG XXX, 9A – 61D) și o dată sub numele Sf. Grigorie de Nyssa (PG XLIV, 257A – 298B). În *Introducerea* la Sf. Vasile cel Mare, Scrieri, partea întâia, PSB, 17, București, 1986; D. Fecioru așează aceste două omilii pe primele locuri între «scrierile îndoielnice și neautentice». Alexis Smets și Michel van Esbroeck, *Introduction la Basile de Cesaree, Sur l'origine de l'homme, Hom. X et XI de l'Hexaameron*, Sch., 160, Paris, 1976, efectuând o cercetare practic exhaustivă asupra urmelor celor două Omilii în tradiția patristică și asupra prezenței și locului lor în manuscrise, ajung la concluzia că ele aparțin totuși Sfântului Vasile.

cine le-a redactat sau le-a dat forma finală, acestea, prin ideile pe care le conțin, «poartă o pecete vasiliană neîndoelnică»<sup>131</sup>. În Omiliile amintite, egalitatea dintre bărbat și femeie este susținută pe temeiul relației biblice despre crearea omului. Vorbind despre «om» ca ființă după chipul lui Dumnezeu, Scriptura înțelege nu numai pe bărbat, ci și pe femeie. Tocmai pentru evitarea oricărei confuzii, textul biblic, după ce afirmă crearea omului după chipul lui Dumnezeu, adaugă: «a făcut [Dumnezeu] bărbat și femeie» [Fac. 1, 27]<sup>132</sup>.

«Și femeia – observă Sfântul Vasile – are privilegiul de a fi fost făcută după chipul lui Dumnezeu, ca și bărbatul. La fel de cinstite sunt cele două naturi, egale virtuțile lor, egală răsplata și aceeași pedeapsă. Să nu zică [femeia]: sunt slabă. Slăbiciunea este a trupului, în suflet însă este puterea. Deoarece e sigur că e la fel de cinstit ceea ce este după chipul lui Dumnezeu, la fel de cinstită să fie [la amândoi] virtutea, manifestarea faptelor bune»<sup>133</sup>.

Explicând versetul 1 din primul *Psalom*: «Fericit bărbatul care n-a umblat în sfatul necredincioșilor», autorul nostru se întreabă:

Ei cred că Sfântul Grigorie a cunoscut Omiliile, însă a voit prin tratatul său *Despre facerea omului*, să orienteze diferit argumentarea acestora și, implicit, a celor nouă Omilii precedente ale fratelui său Vasile, care fuseseră deja publicate. El credea că în acest fel va face mai bine față atacurilor arianului Eunomiu, încheind în profunzime apărarea credinței întreprinsă de Sfântul Vasile (pp. 25-26). În susținerea părerii că Omiliile în discuție ar aparține Sf. Vasile cel Mare este invocată și intenția lui, mărturisită la sfârșitul *Omiliei a IX-a la Hexaameron*, când, după ce a abordat în câteva cuvinte subiectul facerii omului, spune: «Acum am spus numai atât ca să vă trezesc râvna. O cercetare mai pe larg o vom face, cu ajutorul Duhului, în cuvintele ce vor urma». (*Omilii la Hexaameron*, IX, 6, PG XXIX, 204 B și trad. cit., p. 180). Aceasta, cu atât mai mult cu cât avea să-și încheie viața abia aproximativ nouă ani mai târziu. În volumele 29 și 30 din Col. PSB, acestea apar sub numele Sfântului Grigorie de Nyssa. A se vedea și: *Introducerea* la volumul Sfântul Grigorie de Nyssa, Scrieri, partea întâia, trad. cit., PSB, 29, pp. 7-8 și *Introducere* la Scrierile exegetice ale aceluiași Sfânt Părinte, în vol. Scrieri, partea a doua, *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, trad. și note Teodor Bodogae, PSB, 30, București, 1998, p. 10. Deși Sf. Grigorie de Nyssa, în două din lucrările sale exegetice: *Cuvânt apologetic la Hexaameron* (PG XLIV, 61-124, trad. cit., PSB, 30, pp. 92-128) și *Despre facerea omului* (PG XLIV, 125-256, trad. cit., PSB, 30, pp. 15-91) reia, într-o nouă perspectivă, *Hexaameronul* Sfântului Vasile și, respectiv, cele două omilii de care e vorba aici, nu face nicăieri nici cea mai mică aluzie la existența acestora din urmă. Mai mult, Sfântul Grigorie își începe opera sa *Despre facerea omului* cu mărturisirea că intenționează, prin această lucrare, să completeze *Hexaameronul* fratelui său (*Despre facerea omului*, Prolog., PG XLIV, 125C). Mai ales această din urmă afirmație a determinat contestarea autenticității vasiliene a celor două Omilii. Vezi și la: Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, ed. II, Ed. Emira, Deva, 2005, pp. 153-158.

<sup>131</sup> Vezi argumentarea I.G. Coman, *Elemente de antropologie...*, pp. 482-484.

<sup>132</sup> Basile de Cesaree, *Sur l'origine de l'homme*, I, 18, trad. cit., p. 212.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 212.



«Pentru ce profetul face o alegere și ferecește numai pe bărbat? Nu exclude, oare, pe femei de la această fericire? Doamne ferește! – răspunde el – Una este virtutea: atât pentru bărbat cât și pentru femeie; pentru că așa precum crearea amândurora s-a bucurat de aceeași cinste, tot așa și răsplata să fie pentru amândoi tot de aceeași cinste. Ascultă ce spune *Cartea Facerii: A făcut Dumnezeu pe om; După chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el; bărbat și femeie i-a făcut pe ei* [Fac. 1, 27]. Cei care au aceeași fire au și aceleași lucrări; iar cei care săvârșesc aceeași faptă, aceia primesc și aceeași plată. Dar pentru ce, amintind de bărbat, a trecut sub tăcere pe femei? – întrebă el mai departe. – Pentru că odată ce este vorba de o singură fire – firea omenească – psalmistul a socotit că este de ajuns să arate întreaga fire prin cel care conduce firea, adică prin bărbat»<sup>134</sup>.

Cu alte cuvinte, în ciuda egalității, bărbatul «conduce firea», el este – am putea spune – primul între egali.

Cu toate acestea, deși mai slabă trupește, femeia se dovedește în multe privințe mai tare decât bărbatul, mai capabilă de a răbda privațiunile, de a posti, mai zeloasă la rugăciune și la fapte bune.

«Femeia bună [virtuoasă] are ceea ce este după chip. Nu privi la omul din afară, căci acesta este exteriorul a ceea ce a fost zidit. Sufletul se află înlăuntru, sub voalul delicat al trupului. Suflet, într-adevăr, și sufletul este la fel de cinstit; [numai] în învelișuri se află deosebirea»<sup>135</sup>.

Aceleași idei le aflăm și în *Omilia la Sfânta Muceniță Iulita*, în care Sfântul Vasile vorbește despre virtuțile acesteia.

«Prin toate îndemna pe femeile care erau de față – spune el – să nu se poarte ca niște femei atunci când este vorba să îndure suferințe pentru credință și nici să spună că sunt niște făpturi slabe. Le spunea: *Suntem din același aluat ca și bărbații; am fost făcute ca și ei după chipul lui Dumnezeu; destoinice la virtute, la fel ca pe bărbați, le-a creat Dumnezeu și pe femei! Oare nu suntem în totul înrudite cu bărbații? Dumnezeu n-a luat numai carne când a făcut-o pe femeie, ci și os din oasele lui* [Fac. 2, 21-23]. *De aceea suntem și noi, ca și bărbații, datoare Stăpânului cu statornicie, cu tărie de caracter și cu răbdare*»<sup>136</sup>.

Întăietatea bărbatului provine din ordinea creării celor doi (I Cor. 11, 8-9) și din ordinea inversă a căderii lor în ispita diavolului (I Tim. 2, 14). O

<sup>134</sup> Idem, *Omilie la Psalmul I*, 3, PSB, 17, p. 186.

<sup>135</sup> Basile de Cesaree, *Sur l'origine de l'homme*, I, 18, trad. cit., p. 214.

<sup>136</sup> Idem, *Omilia a V-a, La Mucenița Iulita*, II, PSB, 17, pp. 387-388.

oarecare deosebire este dictată și de constituția diferită a trupului, ca și din responsabilitățile lor diferite în cadrul familiei.<sup>137</sup>

De o oarecare inegalitate, nu întotdeauna agreată de Părintele capadocian, poate fi vorba și în cazul căsătoriei unei tinere, care nu poate hotărî singură în ce privește căsătoria ei, ci are nevoie de permisiunea din partea tatălui, ca și a sclavilor din partea stăpânilor:

«Căsătoriile încheiate fără de învoirea stăpânilor sunt desfrânări. Deci, atâta vreme cât sunt în viață tatăl sau stăpânul lor, cei ce locuiesc laolaltă sunt vinovați, iar aceasta durează până când stăpânii lor<sup>138</sup> vor aproba căsătoria»<sup>139</sup>.

Așadar, un impediment la căsătorie este lipsa învoielii tatălui, pentru fete, și a stăpânului, pentru sclavi<sup>140</sup>.

Un alt caz suspectat de inechitate, sesizat de Sfântul Vasile, este atunci când operează hotărârea, nu atât scripturistică, cât de cutumă, față de divorț. El spune:

«Hotărârea Domnului că nu-i îngăduit nimănui să se despartă, afară doar de caz de desfrânare<sup>141</sup>, se potrivește deopotrivă atât bărbaților, cât și femeilor, dacă urmărim desfășurarea logică a ideilor. Dar obiceiul prezintă și aici deosebiri, mai ales când e vorba de femei»<sup>142</sup>.

Dacă, potrivit Scripturii, «cel ce se lipește de desfrânată este un singur trup cu ea», deci desfrânat (cf. I Cor. 6, 16) și dacă o femeie care-și părăsește bărbatul și se duce cu altul nu se mai poate întoarce la bărbatul ei, ea fiind pângărită (Ier. 3, 1), iar cel care se însoțește cu ea considerat «nebon și necredincios» (cf. Pilde 18, 23), cutuma însă aplică un tratament diferit bărbaților față de femei: Femeia care desfrânează, pângărită fiind, nu se mai poate întoarce la bărbatul ei, cel desfrânat și adulterinul în schimb rămân în

<sup>137</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește mai pe larg despre aceasta. Vezi Constantin Mihoc, *op. cit.*, pp. 113-127.

<sup>138</sup> Tatăl era considerat și el stăpân.

<sup>139</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 199*, XLII (=canonul 42); *PG XXXII*, 729-730; XL (=canonul 40), *PG XXXII*, 727-730, trad. cit., p. 407.

<sup>140</sup> În această privință, prevederea bisericească se dovedește încă tributară practicii romane. Recunoscând egalitatea membrilor ei, Biserica ar fi trebuit să admită fără condiții căsătoria dintre oamenii liberi și sclavi. La începutul sec. III, papa Calist se pronunțase în acest sens. Cf. J. Gaudemet, *op. cit.*, pp. 130-131.

<sup>141</sup> Can.: 65 apostolic; 21-23 de la Ancira; 2, 8, 11, 43, 54, 56, 57 ale Sfântului Vasile, 5 al Sf. Grigorie de Nyssa; Vezi: PSB, 12, p. 379, n. 19.

<sup>142</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 188, Către Amfilohiu, despre canoane*, X, *PG XXXII*, IX, 677-678, PSB, 12, pp. 379-380.

căsnicie. Sfântul Vasile este de părere că femeia care se unește cu un bărbat părăsit de soția lui nu ar trebui considerată adulterină, cum o socotește cutuma,

«deoarece aici vina cade asupra celei care și-a părăsit bărbatul, căci Scriptura nu îngăduie femeii să-și părăsească bărbatul (I Cor. 7, 16), nici dacă este bătută, nici pentru pierderea averilor, nici pentru infidelitatea soțului»<sup>143</sup>.

Dacă cineva ar fi tentat să acuze Scriptura sau Tradiția ortodoxă, inclusiv pe Sfântul Vasile cel Mare, de misoginism, acela ar trebui să se întoarcă la situația femeii de dinainte de Hristos, și să observe cum Mântuitorul, apoi Sfinții Apostoli și mai apoi Părinții Bisericii au procedat, cu mult tact pedagogic, la schimbarea radicală a mentalității lumii de atunci și la ridicarea demnității femeii, până la nivelul egalității acesteia cu bărbatul.

Femeia este și egală dar și supusă bărbatului ei; egală prin creație, supusă în urma păcatului. Supunerea însă nu exclude și nu desființează egalitatea, datul inițial, bărbatul primind responsabilități, inclusiv datoria dragostei până la jertfă, care repun femeia în demnitatea cu care a fost dăruită prin creație.

Așa cum deja s-a arătat, Sfântul Vasile cel Mare, ca și alți Părinți ai Bisericii<sup>144</sup>, afirmă lămurit că bărbatul și femeia sunt egali între ei și este contrariat când constată inechitatea dictată de cutuma omenească. Egalitatea este dată atât de faptul că cei doi sunt fiii aceluiași Părinte ceresc, cât și pentru că ei sunt creați după chipul lui Dumnezeu și sunt chemați la aceeași desăvârșire și sfințenie, cu promisiunea acelorași răsplăți<sup>145</sup>.

Pentru realizarea și conservarea unității familiei, Dumnezeu a pus între bărbat și femeie atracția unuia spre celălalt; aceasta, și pentru ca bărbatul să nu-și urască femeia pentru ispita în care ea l-a atras, ci să trăiască

<sup>143</sup> *Ibidem*, 188, X, PG XXXII, IX, 677-678 trad. cit., p. 380.

<sup>144</sup> De pildă, Sf. Ioan Gură de Aur spune că soțul și soția reprezintă «jumătăți ale întregului» (*Om. Colos.*, XII, trad. cit., p. 152; PG LXII, 387). Potrivit acestuia, femeia este egală, stăpână și în același timp, supusă bărbatului ei: stăpână și egală în stăpânire împreună cu bărbatul asupra pământului (cf. *Fac.* 1,28; *Om. Fac.* (I), X, IV, trad. cit., p. 120; PG LIII, 86), stăpână asupra trupului bărbatului ei și egală cu bărbatul în privința dreptului unuia asupra celuilalt (cf. I Cor 7, 4; *Om.* I Cor, XIX, trad. cit., p. 241; PG LXI, 152) și supusă pentru vina păcatului dintâi (cf. *Fac.* 3, 16) și fiindcă egalitatea totală, fără conducerea unuia, aduce neînțelegeri și lupte (*Om. I Cor.*, XXVI, trad. cit., p. 347; PG LXI, 215). Femeile pot însă primi și rolul conducător în familie atunci când bărbații și-l pierd pe-al lor, făcându-se nevrednici de această demnitate (*Om. Mt.* VII, VI, trad. cit., pp. 98-99; PG LVII, 80).

<sup>145</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi*, I, III, trad., introd., note și indici D. Fecioru, PSB, 17, București, 1986, p. 186.

în armonie și bună înțelegere. Această atracție, însă, necontrolată, poate duce la desfrânare. De aceea, Sfântul Vasile învăță pe asceți să se fe-rească de întâlnirile cu femeile, avertizându-i:

«Dacă cineva ar spune că nu este păgubit de întâlnirea și de relația cu femeile, acesta sau nu are natură bărbătească, și acesta este lucru foarte curios (cu totul rar), ..., sau, dacă ar avea natură bărbătească, nu-și dă seama, fiindcă fiind scaldat de patimi, imită pe aceia care se înfurie și vociferează și socotesc că nu au nici o suferință (patimă), în timp ce starea lor este groaznică. Dar să admitem imposibilul, că ar exista cineva că n-ar fi înțepat de pasiune bărbătească, ..., dacă bărbatul și-ar păstra gândurile curate, nu poate să susțină că și femeia este deasupra patimilor trupești»<sup>146</sup>

În cuplul familial Dumnezeu a dat, deci, bărbatului rolul de conducător. Sf. Apostol Pavel vorbește de un semn pe care se cuvine să-l aibă femeia, pentru a-și aminti că trebuie să fie supusă bărbatului ei: acoperirea capului (I Cor. 11, 10). Bărbatului nu i se cere a avea capul acoperit, el fiind «chip și slavă a lui Dumnezeu», însă femeia trebuie să aibă capul acoperit, deoarece ea este «slava bărbatului» ei (I Cor. 11, 7).

Potrivit Apostolului, întâietatea bărbatului față de soția lui provine din aceea că «nu bărbatul este din femeie, ci femeia din bărbat» și «pentru că n-a fost zidit bărbatul pentru femeie, ci femeia pentru bărbat» (I Cor 11, 8-9); la acestea adăugându-se principala cauză: călcarea poruncii lui Dumnezeu întâi de către Eva, și ispitirea lui Adam prin ea (I Tim. 2, 14)<sup>147</sup>.

Desigur, și Adam a greșit; de aceea a fost și el osândit împreună cu Eva, soția lui, și prin ei a fost osândit întreg neamul omenesc (Rom 5, 12), deoarece prima pereche de oameni purta în sine firea întregii omeniri. Eva, așadar, reprezenta întregul gen femeiesc.

Sfântul Apostol Pavel poruncește: «Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului» (Efes 5, 22). El explică, în continuare: «Pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor și este. Ci precum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților lor, întru totul» (Efes. 5, 23-24).

Care sunt, însă, limitele stăpânirii și care cele ale supunerii? Limitele sunt arătate în raportul dintre Hristos și Biserica Sa, care au ca teme

<sup>146</sup> Idem, *Constituițiile ascetice*, III, II, PSB, 18, p. 481.

<sup>147</sup> Sfântul Ioan spune: «A învățat femeia odinioară pe bărbat și a stricat totul, și cu neascultarea l-a făcut vinovat de osândă. De aceea Dumnezeu a supus-o bărbatului, fiindcă la început a abuzat de egalitate» (Om. I Tim, IX, trad. cit., p. 76; PG LXII, 544-545)

iubirea până la jertfă: «Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea (v. 25)»<sup>148</sup>.

Diferențele între Hristos și bărbat, ca și între Biserică și femeie sunt infinit de mari. Cu toate acestea, raporturile dintre bărbat și femeie trebuie să fie la fel cu cele dintre Hristos și Biserică.

Orice ar face, însă, un soț pentru soția sa, niciodată n-ar putea să se ridice la înălțimea eforturilor lui Hristos pentru Biserica Sa.

Biserica îl ura și-L respingea pe Hristos, Mirele ei, și era și necurată, fiind identificată cu întunericul (Efes. 5, 8), fără de minte, neascultătoare, amăgită, «slujind poftelor și multor feluri de desfătări, petrecând viața în răutate și pizmuire», fiind urâtă și urând și ea la rândul ei (Tit 3, 3)<sup>149</sup>. Toate acestea le-a făcut Hristos pentru Biserica Lui, al cărei cap este, numai din dragoste. Aceasta este deci măsura și limita stăpânirii pe care trebuie s-o aibă și soțul față de soția lui, al cărei cap este el, măsura iubirii, o măsură fără de măsură și o limită fără de limite. Unde este iubire, frica nu are loc.

Sfântul Vasile cel Mare în *Regula 73, Pentru cei căsătoriți*, citează diferite texte scripturistice cu privire la soț, soție și raporturile dintre ei, printre care versetele amintite, din Efeseni 5, 22-30. El nu consideră necesar să facă exegeza acestora, fiind atât de limpezi, ci concluzionează în două sentințe:

«Se cuvine ca bărbații să-și iubească femeile lor, cu iubirea cu care Hristos a iubit Biserica, dându-Se pe Sine pentru ea, pentru ca s-o sfințească» și  
«Se cuvine ca femeile să se supună bărbaților lor, precum și Biserica (se supune) lui Hristos, făcând (astfel) voia lui Dumnezeu»<sup>150</sup>.

<sup>148</sup> Este de reținut comentariul Ioan Gură de Aur la acest verset: «Ai auzit mai sus măsura supunerii? Ei bine, ascultă acum și măsura iubirii. Voiești ca femeia să te asculte, după cum Biserica ascultă de Hristos? Îngrijește-te și tu de dânsa, după cum și Hristos S-a îngrijit de Biserică. Chiar de ar trebui să-ți dai sufletul pentru dânsa, chiar de ai pătimi mii de rele, sau, în fine, de ai suferi orice, tu nu te da în lături, căci de ai pătimi orice, totuși nimic nu ai făcut în raport cu ceea ce a făcut Hristos pentru Biserică» (*Om. Efes.*, XX, trad. cit., p. 193; *PG LXII*, 137).

<sup>149</sup> Sfântul Ioan, explică: «Așadar, Biserica era necurată, așadar, avea defect, așadar, era desfigurată, așadar, era urâtă. Ei bine, orice fel de femeie ai lua tu, desigur nu va fi așa cum era mireasa lui Hristos, Biserica, și nici nu va fi atât de depărtată de tine pe cât a fost Biserica de Hristos, și cu toate acestea El n-a hulit-o și nici nu a urât-o din cauza sluteniei ei, ..., Deci luând-o așa cum era, El a înfrumusețat-o, și a curățit-o, și în fine, nu a trecut cu vederea să facă și aceasta ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt, și ca s-o înfățișeze Sieși, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană»; Efes. 5, 26-27; *Om. Efes.*, XX, trad. cit., p. 194; *PG LXII*, 137.

<sup>150</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Regulile morale*, 73, trad. cit., p. 187.

Apostolul indică și un al alt temei al iubirii bărbatului față de femeie; și anume: «Bărbații sunt datori să-și iubească femeile, ca pe înseși trupurile lor. Cel ce-și iubește femeia pe sine se iubește. Căci nimeni vreodată nu și-a urât trupul său, ci fiecare îl hrănește și-l încălzește» (Efes. 5, 28-29). Bărbatul a recunoscut dintru început că femeia face parte din trupul lui: «Aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea» (Fac. 2, 23). Același lucru reiese și din cuvintele: «De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup» (Fac. 2, 24), text confirmat de Mântuitorul Hristos (Mt. 19, 5; Mc. 10, 7-8) și preluat și de Apostolul Pavel în argumentările sale (Efes. 5, 31; I Cor. 6, 16).

Toate temeiurile conduc spre aceeași concluzie: iubirea, care trebuie să aibă locul cel mai de frunte în sânul familiei: după modelul iubirii lui Hristos față de Biserică și după cel al iubirii bărbatului față de sine însuși. Ceea ce se petrece cu bărbatul și femeia uniți de Dumnezeu, ca și ceea ce se petrece între Hristos și Biserică, bărbatul fiind capul femeii, iar Hristos capul Bisericii, rămâne totuși o taină, despre care Sfântul Pavel zice: «Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică» (Efes. 5, 32).

Apostolul Pavel își încheie pledoaria în favoarea raporturilor de iubire dintre soți cu o frază, a cărei parte a doua, pare, la prima vedere, că anulează tot demersul său de până acum: «Astfel și voi, fiecare așa să-și iubească femeia ca pe sine însuși; iar femeia să se teamă de bărbat» (Efes. 5, 33)<sup>151</sup>. Dacă soțul își iubește soția, precum Hristos Biserica, de ce teamă mai poate fi vorba? Teama sau grija de a nu greși și de a nu tulbura pacea, armonia și comuniunea din sânul familiei.

Bărbatul și femeia sunt egali, dar nu identici, ei diferențiindu-se și prin anatomia corpului și prin rolul și capacitățile naturale ale fiecăruia dintre ei; spre exemplu: capacitatea de a naște și rolul de mamă, exclusive ale femeii.

Împărțirea responsabilităților între soț și soție reprezintă încă o legătură a dragostei pe care Dumnezeu o voiește în sânul familiei. Prin aptitudinile diferite și specifice fiecăruia dintre ei, cei doi se completează reciproc în împlinirea chemării lor comune și, prin aceasta, fiecare dintre ei experiază și conștientizează valoarea și indispensabilitatea celuilalt<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> Sf. Ioan Gură de Aur explică această aparentă neconcordanță între frică și iubire, arătând necesitatea existenței în familie a unei singure autorități. El spune: «Unde este egalitate niciodată nu va fi pace, nici în cea mai democratică familie, nici în casele celor mai mari și nici în altă parte. De aceea este necesar să existe o singură autoritate, un singur cap» (*Om. Efes.*, XX, trad. cit., p. 199; *PG LXII*, 141).

<sup>152</sup> Potrivit Sfântului Ioan, «[Dumnezeu] nu a încredințat amândouă [felurile de responsabilități] numai unuia, ca nu cumva soarta celuilalt să fie mai înjosită și zadarnică; n-a împărțit deopotrivă însărcinările, ca să nu se ivească între ei luptă de întâietate și femeile să nu ceară de la bărbați întâiul rang, dar ca să se îngrijească de unire și de întâietate, așa a

Responsabilitățile sunt împărțite în virtutea datului natural, pe măsura aptitudinilor fiecăruia dintre soți<sup>153</sup>. Iubirea reciprocă, însă, are un rol covârșitor în împărțirea sarcinilor și în împlinirea acestora.

O datorie comună a celor doi soți este aceea cu privire la copii: de a nu se împotrivi nașterii de prunci și de a-i crește și educa «în învățătura și certarea Domnului» (Efes. 6, 4).

### *Unitatea soților în legătura harului și a dragostei*

Conform referatului biblic, soțul și soția alcătuiesc un singur trup. Temeiul acestei unități rezidă nu numai în datul ontologic al creării Evei din coasta lui Adam (Fac. 2, 21-24), confirmat de Mântuitorul, (Mt. 19, 5; Mc. 10, 7-8), ci și în caracterul de Taină al căsătoriei (Efes. 3, 32), ambele realizate și încununare de legătura dragostei<sup>154</sup> pe care Dumnezeu a sădit-o în cei doi<sup>155</sup>.

---

împărțit fiecăruia însărcinarea sa». (*A III-a Om. despre căsătorie, Laude lui Maxim, și ce soții să ne alegem*, 4, trad. la N. Marinescu, Studii omiletice asupra celor trei cuvântări ale Sfântului Ioan Chrisostom despre căsătorie și traducerea lor, teză pentru licență, București, 1908, pp. 71-72; *PG LI*, 230-231; *PG LI*, 225-242).

<sup>153</sup> În concepția Sf. Ioan Gură de Aur, Dumnezeu i-a dat bărbatului să poarte grijă de soția și de copiii lui (*Om. Efes*, XX, trad. cit., p. 202; *PG LXII*, 142) și să-i apere și să-i ferească de orice agresiune (*Ibidem*, p. 204, *PG LXII*, 143), soția având datoria de a se îngriji de creșterea copiilor și de administrarea casei și a lucrurilor din ea (*A III-a Om. despre căsătorie*, 4, pp. 71-72; *PG LI*, 230-231); soția să manifeste înțelegere față de soț, iar acesta să nu-i dea motive de bănuieli și să n-o neglijeze (*Om. Efes.*, XX, trad. cit., pp. 204-205; *PG LXII*, 143-144). În fine, amândoi au datoria de a nu se sustrage de la îndatorirea conjugală, decât în condițiile arătate de Apostolul Pavel (*Om. I Cor.*, XIX, trad. cit., p. 241; *PG LXI*, 152-153) și de a purta grijă de educația copiilor.

<sup>154</sup> Sf. Ioan Gură de Aur: «Nimic nu unește viața noastră atât de strâns și de puternic ca dragostea dintre bărbat și femeie» (*Om. Efes*, XX, trad. cit., pp. 190-191; *PG LXII*, 135.).

<sup>155</sup> Referindu-se la sentimental de dragoste și la atracția reciprocă dintre soț și soție, Sf. Ioan Gură de Aur vorbește de «ardoare violentă» (*Om. Efes*, XX, trad. cit., p. 191; *PG LXII*, 135.), de lanțurile dorinței reciproce (*Cuvântul IV, 1 la Fac*, *PG LIV*, col. 594) și de «tirania dragostei», «Căci la Dumnezeu toate sunt secundare dragostei, ..., Ai văzut, deci, câte legături de dragoste a făcut Dumnezeu între bărbat și femeie? Dar aceste garanții de bună înțelegere între dânșii, El le-a așezat în însăși natura lor» (*Om. I Cor*, XXXIV, trad. cit., pp. 472-473; *PG LXI*, 289-290). «Acesta este capitalul tuturor bunurilor într-o casă, ..., Când este iubire, nimic din cele neplăcute nu se va întâmpla, ..., Deci, nimic nu poate fi mai important decât dragostea, căci ea este mai folositoare decât banii, decât noblețea (rangurile), decât stăpânia și decât toate celelalte, ..., Când este dragoste, nimic din cele grele nu se pot introduce și dintr-însa se nasc și celelalte bunuri» (*Om. Tit*, IV, trad. cit., pp. 312-313; *PG LXII*, 683.). «Dumnezeu, chiar de la început, a făcut mii de încercări spre a o implanta [dragostea] în noi. Așa, de pildă, tuturor a dat un singur cap, pe Adam. De ce nu suntem toți făcuți din pământ? ..., Pentru ca și copiii și cele ce cresc copiii și faptul de a se naște [oamenii] între dânșii, să ne unească unii cu alții. De aceea nici pe femeie n-a făcut-o din pământ» (*Om. I Cor*, XXXIV, trad. cit., p. 471; *PG LXI*, 289). Cu alte cuvinte, Dumnezeu a

Pe linia Scripturii și în duhul Părinților, Sfântul Vasile cel Mare subliniază și el caracterul unirii tainice și de dragoste dintre soț și soție:

«Într-adevăr, - spune el - ce ar putea fi mai apropiat pentru un bărbat decât soția lui, parcă chiar mai mult și decât trupul lui propriu, încât ei nu mai sunt două trupuri, ci un singur trup?»<sup>156</sup>

Relativ la unitatea dintre cei doi statornicită prin actul creației cităm cuvintele foarte concludente, amintite deja, pe care Sfântul Vasile le pune pe buzele Muceniței Iulita:

«Suntem din același aluat ca și bărbații; am fost făcute ca și ei după chipul lui Dumnezeu; destoinice la virtute, la fel ca pe bărbați, le-a creat Dumnezeu și pe femei! Oare nu suntem în totul înrudite cu bărbații?»<sup>157</sup>,

și în alt loc, îndemnând pe asceți să se ferească de întâlnirea cu femei, Sfântul învață că această precauție este necesară,

«nu fiindcă urâm genul feminin, ferească Dumnezeu, nici pentru că negăm rudenția cu acelea; dimpotrivă, se cuvine să le apropiem și să le ajutăm după putință, în general pe fiecare (femeie), ca una ce participă la firea omenească», ci pentru ca nu cumva ascetul să fie lovit de patimă<sup>158</sup>.

Dragostea, cea mai mare dintre virtuți (I Cor. 13, 13), nu poate lipsi din sânul unei familii, ea asigurând pacea și buna înțelegere între membrii ei. Sfântul Vasile reafirmă principiul paulin, (din Efeseni 5, 25-30), spunând:

«Se cuvine ca bărbații să-și iubească femeile lor, cu iubirea cu care Hristos a iubit Biserica, dându-Se pe Sine pentru ea, pentru ca s-o sfințească»<sup>159</sup>.

Sf. Apostol Pavel vorbește despre «dragostea datorată» reciproc a celor doi, unul față de celălalt (I Cor. 7, 3). Dragostea este sădită în însăși firea omului. Păcatul este cel care pervertește firea eliminând dragostea și

creat pe Eva din coasta lui Adam și nu din alt material tocmai pentru a asigura unitatea firească și de dragoste a omului în integritatea sa, (bărbat și femeie).

<sup>156</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 160, Către Diodor*, IV, PG XXXII, 627-628, PSB, 12, p. 350. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: «E posibil că o dragoste oarecare este ascunsă în natură, care fără știința noastră ne unește aceste trupuri» (*Om. Efes, XX*, trad. cit., p. 191; PG LXII, 135).

<sup>157</sup> Idem, *Omilia a V-a, La Mucenița Iulita*, II, PSB, 17, p. 387.

<sup>158</sup> Idem, *Constituțiile ascetice*, III, II, PSB, 18, pp. 481-482.

<sup>159</sup> Idem, *Regulile morale*, 73, în vol. *Asceticele*, p. 187.



înlocuind-o cu contrariul ei, ura. Dacă dragostea este bunul cel mai de preț în sânul unei familii sau al unei societăți și în raporturile cu Dumnezeu, «lipsa ei este pentru suflet cel mai insuportabil dintre toate relele»<sup>160</sup>.

Dragostea este, așadar, o datorie absolut necesară pe care omul o are față de Dumnezeu și față de semenii; ea îi este firească mai presus decât oricărei alte făpturi. Dacă animalele, din impuls natural se întorc cu recunoștință către binefăcătorii lor, cu atât mai mult este dator omul să-și exerseze neconținut acest sentiment, izvor al tuturor virtuților și al oricărui bine. Căci spre deosebire de acelea, omul este creat după chipul și asemănarea Creatorului, fiind învrednicit de cunoașterea Lui, înzestrat cu rațiune, dăruit cu atâtea bunătăți și, mai presus de toate, având asupra sa purtarea de grijă iubitoare a lui Dumnezeu față de el, chiar și după căderea în păcat<sup>161</sup>.

Necesitatea împlinirii acestei datorii sau porunci rezultă și din aceea că adevărata dragoste asigură pacea și buna înțelegere nu numai dintre soț și soția lui, ci aceasta se răsfrânge și asupra celorlalți membri ai familiei, ca și asupra societății întregi<sup>162</sup>. Creatorul, Care a semănat dragostea în om așteaptă ca acesta să o înmulțească și să o răspândească pretutindeni. «Drept urmare a seminței [dragostei] pe care Dumnezeu a pus-o în noi - spune Sfântul Vasile - El cere și fructele, când zice: *Poruncă nouă vă dau vouă: să vă iubiți unul pe altul*» [Ioan 13, 34]<sup>163</sup>.

### *Copiii – dar și binecuvântare*

Dumnezeu a binecuvântat prima pereche de oameni, zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți» (Fac 1, 28). Copiii reprezintă, deci, un dar și o binecuvântare a lui Dumnezeu, și ca atare, prilej de multe bucurii<sup>164</sup>.

Moartea nu mai are putere acolo unde se nasc copii, cei morți prelungindu-și existența prin urmași. Văduvei unui dregător militar, Sfântul Vasile îi trimite o scrisoare de consolare, îndemnând-o să se îngrijească în așa fel de formarea și educarea copiilor ei, încât aceștia să fie «icoane vii»

<sup>160</sup> Idem, *Regulile Mari*, 2, II, PSB, 18, p. 222.

<sup>161</sup> *Ibidem*, 2, III, PSB, 18, p. 223.

<sup>162</sup> Cu privire la aceasta, Sf. Ioan Gură de Aur spune: «Dacă bărbatul și femeia sunt de comun acord, și copiii cresc bine, ..., și vecinii se împărtășesc de aroma ce emană din acea casă, și prietenii, și rudele; dar dacă e dimpotrivă, totul e răsturnat pe dos, totul e în confuzie» (*Om. Efes.*, XX, trad. cit., p. 192; *PG LXII*, 136).

<sup>163</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 3, I, PSB, 18, p. 225.

<sup>164</sup> Sfântul Ioan consideră copiii, lucrul cel mai de preț într-o familie (*Om. Mt.*, XXXVII, VII, trad. cit., p. 463; *PG LVII*, 428), darul lui Dumnezeu (*Om. I Tim.*, IX, trad. cit., p. 78; *PG LXII*, 546), în ei familiile au un «mare depozit» (*Ibidem*, p. 79; *PG LXII*, 546) și prin ei femeile pot să-și dobândească mântuirea sufletului (cf. *I Tim* 2, 15; *Ibidem*, p. 77; *PG LXII*, 545).

care să o mângâie pentru absența celui pe care îl regretă atât de mult<sup>165</sup>; iar pe un cleric, ce și-a pierdut soția îl mângâie:

«Întrucât căsătoria însăși e doar o consolare în moarte și pentru că n-a fost cu puțință ca omul să rămână permanent în ea, Creatorul a înțeles să asigure perpetuarea vieții prin succesiunea trupească»<sup>166</sup>.

Nașterea de prunci este însă rezultatul conlucrării omului cu Dumnezeu, de aceea nu trebuie pusă numai pe seama voinței omului. Nașterea unui copil presupune, așadar, supunerea voinței omului voii lui Dumnezeu și împlinirea lucrului Său. Sfântul Vasile, în repetate rânduri, amintește că pruncii sunt de la Domnul, că El i-a adus la viață<sup>167</sup>, că El ni i-a dăruit<sup>168</sup> și că se cuvine ca mama să-I mulțumească Lui pentru toate cele ce se petrec cu copiii, chiar dacă s-ar întâmpla ceva nedorit, fiindcă El este Părintele lor Cel bun<sup>169</sup>. Cunoscând acestea, cu toată dorința arzătoare a vreunui cuplu creștin de a avea copii, metode moderne ca: fertilizarea in vitro, inseminarea artificială, planingul familial, procrearea asistată, etc., nu-și află justificare.

Supunerea voinței personale față de cea a Creatorului și împreună lucrare cu El, asigură părinților și mai ales mamei, pe lângă mângâiere și multe bucurii în lumea aceasta, răsplata fericirii veșnice. Sf. Apostol Pavel subliniază: «Dar ea (femeia) se va mântui prin naștere de fii, dacă va stăruii cu înțelepciune, în credință, în iubire și în sfințenie» (I Tim. 2, 15).

În cuvintele Apostolului se poate observa, alături de nașterea de fii, o condiționare a mântuirii de stăruința în virtuți. În cazul unei mame nu poate fi înțeleasă virtutea ei, separată de grija pentru virtutea copilului. Rolul mamei pentru cultivarea și creșterea copilului în virtute începe încă din clipa zămislirii.

Și pentru că pruncii se nasc cu păcatul strămoșesc, se cuvine ca aceștia să fie botezați din timp pentru a nu trăi departe de lumina lui Hristos<sup>170</sup>. Sfântul Vasile îndeamnă:

«Pentru fiecare din faptele din viață este potrivit un anumit timp, ..., Dar întreaga viață a omului este timp pentru botez, ..., Orice timp al vieții este potrivit pentru mântuirea prin botez»<sup>171</sup>.

<sup>165</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 302*, PG, XXXII, 1051-1052, PSB, 12, p. 587.

<sup>166</sup> Idem, *Epistola 301*, PG, XXXII, 1049-1050, PSB, 12, p. 586. Sf. Ioan Gură de Aur este de părere că nașterea de prunci a ușurat greutatea pedepsei primilor oameni și «a smuls masca înfricoșătoare a morții» (*Om. Fac., I, XVIII, IV*, trad. cit., p. 214; PG LIII, 154).

<sup>167</sup> Idem, *Epistola 300*, PG XXXII, 1045-1046, PSB, 12, p. 584.

<sup>168</sup> Idem, *Epistola 5*, PG XXXII, 239-240, PSB, 12, p. 127.

<sup>169</sup> Idem, *Omilia a V-a, La Mucenița Iulita*, IV, PSB, 17, p. 300.

<sup>170</sup> Prin botez primim de fapt întreaga Sfântă Treime: Idem, *Omilia a XXIV-a, Împotriva sabelienilor, a lui Arie și a anomeilor*, V, PSB, 17, p. 595.

În primele secole creștine veneau spre botez, din lumea păgână sau din iudaism, persoane de toate vârstele. Erau și din aceia care amânau botezul din rațiunea de a-l primi mai spre sfârșitul vieții, pentru a fi curățiți de orice păcat înainte de trecerea spre viața de dincolo. Prin expresiile: «întreaga viață», «orice timp» se înțelege chiar și cea mai fragedă copilărie. Acest lucru poate fi dedus și din justificarea pe care o dă el botezului și din stăruința de a nu fi amânat.

«Nici trupul nu poate trăi fără să respire – spune Sfântul - și nici sufletul nu poate ființa fără să cunoască pe Creatorul său; că necunoașterea lui Dumnezeu este moartea sufletului. Cel care n-a fost botezat nu-i luminat; iar fără lumină nici ochiul nu poate vedea pe cele ale sale, nici sufletul nu poate contempla pe Dumnezeu»<sup>172</sup>.

Mai mult decât atât, el aduce ca exemplu pe iudeii care nu depășeau ziua a opta pentru primirea tăierii împrejur, spunând:

«Tu, însă, amâni tăierea împrejur cea nefăcută de mână omenească, care se săvârșește în botez prin dezbrăcarea poftelor trupului [Col. 2, 11], deși auzi pe Însuși Domnul spunând: *Amin, Amin, spun vouă, dacă nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția lui Dumnezeu* [Ioan 3, 5]»<sup>173</sup>.

Așadar, prin botez copiii devin curați și luminați. De aceea ei au și fost recomandați de Domnul Hristos drept etalon pentru mântuire. El spune: «Lăsați copiii și nu-i opriți să vină la Mine, că a unora ca aceștia este împărăția cerurilor» (Mt. 19, 14)<sup>174</sup>.

<sup>171</sup> Idem, *Omilia a XIII-a, Îndemnătoare la Sfântul Botez*, I, PSB, 17, p. 488.

<sup>172</sup> *Ibidem*, XIII, I, PSB, 17, p. 488.

<sup>173</sup> *Ibidem*, XIII, II, PSB, 17, p. 490.

<sup>174</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, apreciază și el, în cuvinte mișcătoare, această curăție, zicând: «Sufletul copilului este lipsit de orice patimă. Nu se răzbină pe cei care l-au supărat, ci se duce ca la niște prieteni, ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic. Oricât l-ar bate mama lui, pe ea o caută, pe ea o preferă tuturor. De i-ai arăta o împărăteasă cu coroană pe cap, nu o va prefera mamei sale îmbrăcată în zdrențe, ci dorește mai degrabă s-o vadă pe mama lui, așa îmbrăcată cum e, decât pe împărăteasa gătită cu podoabe. Copilul nu judecă ce-i al său și ce-i străin pe temeiul sărăciei și bogăției, ci pe temeiul prieteniei. Nu caută mai mult decât îi este de neapărată trebuință; când s-a săturat de supt, lasă la o parte sânul mamei. Copilul nu se întristează de cele ce ne întristăm noi, de pildă, de paguba de bani și de altele ca acestea; și iarăși, nu se bucură de cele ce ne bucurăm noi, de aceste lucruri pieritoare, nici nu-l uimește frumusețea trupurilor. De aceea spunea Hristos: «Că a unora ca aceștia este împărăția cerurilor», ca să săvârșim cu voința acelea pe care copiii le fac din fire». De aceea

Cu toate acestea ei au nevoie de o atentă educație, încă de timpuriu. Educația copiilor a preocupat întotdeauna pe creștini. Noul Testament conține numeroase referiri la aceasta. Apoi Părinții de până în secolul al IV-lea, deși nu tratează în mod special acest aspect, cu excepția lui Clement Alexandrinul, se ocupă totuși de educația copiilor ca de un factor important în viața familiei și a societății.

Între Părinții veacului al IV-lea<sup>175</sup>, Sfântul Vasile cel mare ocupă un rol deosebit de important în această privință<sup>176</sup>. El nu a scris o operă specială dedicată educației copiilor; cu toate acestea, face dese referiri la preocuparea pe care trebuie să o aibă familia și Biserica față de creșterea lor<sup>177</sup>.

El spune: «Părinții trebuie să poarte grijă de copiii lor, plugarul de plantație și de semințe, dascălul de ucenicii săi». Aceștia vor încerca sentimente de deplină satisfacție, atunci când în urma eforturilor depuse, vor culege roade bogate:

«Plugarul se bucură de truda sa atunci când vede spicele dând în pârgă sau plantele dezvoltându-se; ucenicii fac bucurie dascălilor, iar copiii părinților».

Primele elemente de educație trebuie să aibă în vedere sădirea în copil a dragostei de Dumnezeu, căci «orice om care iubește pe Dumnezeu se va oferi el însuși ca să învețe». Pentru cei ce ajung la acest stadiu, de a dori

---

Mântuitorul îndeamnă: «Să fim și noi cum sunt copiii; să fim prunci față de păcat» (*Om. Mt. LXII, IV*, trad. cit., p. 722-723; *PG LVIII*, 601).

<sup>175</sup> Alături de Sfântul Vasile, Sf. Ioan Gură de Aur este cea mai de seamă personalitate creștină, care face din educația copiilor o preocupare majoră a vieții. Pe această temă el a scris un tratat intitulat *Despre slava deșartă și despre creșterea copiilor*, editat în: *Jean Chrysostome, sur la vaine gloire et l'education des enfants*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey, SCh., 188, Paris, 1972, pp. 64-196. Elemente de educație a copiilor se află însă în toată opera marelui Părinte al Bisericii, fiind adunate în sec. al X-lea de Teodor Dafnopoulos în Ecloga 27: *Despre creșterea copiilor*, *PG LXIII*, 763-772.

<sup>176</sup> Vezi: I.G. Coman, *Sfântul Vasile despre folosul culturii elene pentru educația creștină*, «Miracolul clasic», București, 1940, pp. 218-254; Constantin C. Pavel, *Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare față de cultura și filozofia păgână*, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa», București, 1980, pp. 312-329; D. Fecioru, *Ideile pedagogice ale Sfântului Ioan Hrisostom*, București, 1937; C. Grigoraș, *Educația ridicată la treapta de sacerdoțiu creștin în pedagogia patristică*, în vol. «Familia creștină azi», Ed. Trinitas, Iași, 1995, pp. 62-77.

<sup>177</sup> Sfântul Vasile cel Mare se ocupă de problema educației copiilor și a tinerilor, în special în lucrările: *Regulile mari*; *Regulile mici*; *Reguli morale* și *Omilia Către tineri*; primele trei traduse în vol. PSB, 18, și ultima, în PSB, 17. Aceasta din urmă a fost socotită de către unii ca «un adevărat testament al experienței sale pedagogice»; cf. Constantin C. Pavel, *op. cit.*, p. 317.

din proprie inițiativă să învețe, «învățământul nu cunoaște piedici nici pe pământ, nici pe mare», purtându-și singuri grijă de propriile suflete<sup>178</sup>.

Pentru arhiepiscopul Cezareei Capadociei, valorile cunoașterii și formării tinerelor vlăstare, ori de unde ar proveni ele, fie din «admirația pentru lucrurile mărețe din natură»<sup>179</sup>, fie din Sfânta Scriptură sau chiar din literatura păgână<sup>180</sup> sunt vrednice de a fi luate în seamă, dacă se atinge scopul major: deprinderea «științei de a înțelege pe Dumnezeu»<sup>181</sup>. Căci El este «fericita fire, îmbelșugata bunătate, Cel dorit de toți cei înzestrați cu cuvânt și rațiune, frumusețea cea mult dorită, începutul existențelor, izvorul vieții, lumina cea spirituală, înțelepciunea cea neapropiată»<sup>182</sup>. Așadar, omul poate să-L descopere pe Dumnezeu pe mai multe căi: fie din contemplarea lumii văzute, care

«este într-adevăr o școală a sufletelor înzestrate cu rațiune și un loc unde se poate învăța cunoașterea lui Dumnezeu, fiind prin cele văzute și simțite în lume o călăuză a minții pentru contemplarea celor nevăzute, precum zice apostolul» [Rom 1, 20]<sup>183</sup>;

fie prin cercetarea «într-un chip înalt a cuvintelor Scripturii»<sup>184</sup>, care-l conduc spre viața veșnică, instruindu-l «cu cuvintele lor pline de taină»<sup>185</sup>; fie, pentru cei care datorită vârstei lor nu pot încă înțelege «adâncimea cu-

<sup>178</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 294, Către Festos și către Magnos*, PG XXXII, 1037A, trad. PSB, 12, pp. 578-579.

<sup>179</sup> Idem, *Om. Hex*, I, X, trad. cit., p. 81.

<sup>180</sup> În ce privește însușirea de către tinerii creștini a literaturii și filosofiei păgâne, Părinții Bisericii au manifestat păreri diferite: Clement Alexandrinul, de exemplu, deși consideră că în scrierile filosofilor și ale poezilor există multă minciună, spune totuși: «Cuvintele acestea, scrise de acești filosofi sub inspirația lui Dumnezeu și alese de mine, sunt îndestulătoare pentru cel care poate să cerceteze puțin adevărul» (*Cuvânt de îndemn către eleni*, VI, 72, 5, trad., introd., note și indici de D. Fecioru, PSB, 4, București, 1982, p. 129). Iar în alt loc el zice: «Gnosticul, deci, nu trebuie să rămână în urma celor care sunt înaintați în științele enciclice și în filozofia elenă, dar nici nu trebuie să le cerceteze ca esențiale prin ele însele, ci numai ca pe ceva necesar, ca pe ceva de a doua categorie, ca pe ceva folositor după împrejurări», cu toate că «cei mai mulți se tem de filosofie, ca și copiii de fantome; se tem să nu-i rățăcească» (*Stromate*, VI, X, 83, 1 și 80, 4, trad., cuv. înainte, note și indici de D. Fecioru, PSB, 5, IBM, București, 1982, pp. 432 și 431). Sf. Grigorie Taumaturgul felicită pe Origen pentru că prin exemplul și sfatul său, a sugerat studiul filosofiei și al poezilor greci, cu excepția «celor care neagă existența lui Dumnezeu și a Providenței» (*Panegiric pentru Origen*, 11 și 13, PG X, 1081 BC și 1088 AB). Trebuie spus că au existat și destui oponenți ai acestei culturi, între care putem aminti pe Tertulian, Tațian Asirianul ș.a. Pe de altă parte, unii reprezentanți ai lumii păgâne, cum era și împăratul Iulian Apostatul, contestau creștinilor dreptul de a folosi scrierile profane (Socrate, *Istoria bisericească*, III, 16, PG LXVII, 417 D).

<sup>181</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Om. Hex*, I, IV, trad. cit., p. 75.

<sup>182</sup> *Ibidem*, I, II, trad. cit., p. 73.

<sup>183</sup> *Ibidem*, I, VI, trad. cit., p. 77.

<sup>184</sup> Idem, *Om. Ps.*, XXVIII, IV, trad. cit., p. 228.

<sup>185</sup> Idem, *op. cit.*, XXII, *Către tineri*, II, trad. cit., p. 567.

vintelor Sfintei Scripturi», servindu-se de învățăturile profane, care nu sunt nefolositoare pentru suflet<sup>186</sup>, însă fără a da întru totul «cârma minții» filozofilor păgâni. Referitor la această din urmă cale, Sfântul Vasile îndeamnă pe tineri la prudență și discernământ, spunând:

«Trebuie, deci, și voi să citiți scrierile autorilor profani, așa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nici o alegere la toate florile, nici nu încearcă să aducă tot ce găesc în florile peste care se așează, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește cu adevărul, iar restul să-l lăsăm. Și după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot așa și cu niște scrieri ca acestea; să culegem atât cât este de folos și să ne ferim de ce este vătămător»<sup>187</sup>.

Așadar, valorile culturii profane, atât cât pot fi acceptate și cât nu intră în contradicție cu tezaurul învățaturii creștine, pot servi ca eficiente instrumente educaționale și misionare.

Pentru atingerea scopului educației creștine, Sfântul Vasile cere, potrivit Sfintei Scripturi, o atitudine responsabilă atât din partea părinților, cât și din partea copiilor. Pe cei dintâi, de la care copilul deprinde primele elemente ale educației, îi sfătuiește: «Părinții trebuie să-și crească copiii întru învățatura și certarea Domnului cu toată blândețea și răbdarea; sub nici un pretext, care s-ar referi la ei, să nu le producă mânie și întristare»<sup>188</sup>. Iar celor de-al doilea le cere: «Copiii trebuie să-și cinstească părinții și să li se supună, în toate în care nu se împiedică porunca lui Dumnezeu»<sup>189</sup>.

Părinții trebuie să întrebuințeze sfatul în educația copiilor lor, dar mai ales să le arate o dragoste fierbinte, prin care îi vor determina la «o efortare de voință liberă» așa încât ei să devină vrednici de părinții lor și de rugăciunile acestora<sup>190</sup>.

O altă treaptă în formarea copiilor o constituie, după Sfântul Vasile, educația primită în Biserică și în special în mănăstiri. Aici ei erau primiți chiar din fragedă copilărie dacă erau aduși de părinții lor și dacă erau de față mai mulți martori, pentru a nu se da prilej cuiva să acuze Biserica; cei fără părinți puteau fi primiți, când veneau din propria lor inițiativă. Viețuitorii mănăstirilor, cei care îi primeau, deveneau «părinții orfanilor» (Cf. Iov 29, 12).

<sup>186</sup> *Ibidem*, II, trad. cit., p. 568.

<sup>187</sup> *Ibidem*, III, trad. cit., pp. 569-570.

<sup>188</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Reguli morale*, 76, trad. cit., p. 191; cf. Efes 6, 4; Col 3, 21.

<sup>189</sup> *Ibidem*, 76, trad. cit., p. 190; cf. Lc. 2, 48, 51; Efes. 6, 1-3.

<sup>190</sup> *Idem*, *Epistola 24*, PG, XXXII, 297-298, PSB, 12, p. 161.

Începerea educației în școală de la o vârstă timpurie trebuie să fie de dorit:

«Sufletul trebuie să fie îndrumat spre practicarea faptelor bune - spune Sfântul Vasile - îndată, de la început, când este încă ușor de format și fraged și, fiind moale ca ceara, primește cu ușurință formele care se presează asupra lui, așa încât, atunci când va veni rațiunea și puterea de a judeca, să înceapă drumul de la primele noțiuni și de la exemplele de pietate care i-au fost predate, pentru ca rațiunea să arate [să sugereze] ceea ce este folositor, iar obiceiul să îndrume cu ușurință spre săvârșirea binelui»<sup>191</sup>.

În mănăstire copiii trăiau separat de restul fraților, fiind totodată împărțiți după sex<sup>192</sup>. Numai rugăciunile zilnice și munca în ateliere se săvârșeau împreună cu frații. Separarea de restul fraților avea o motivație educațională dar și una practică, deoarece somnul, privegherea, calitatea hranei și alte exerciții trebuiau să fie corespunzătoare vârstei. Studiul se desfășura pe baza unei programe, de unde nu lipsea Sfânta Scriptură cu istoriile, numele și sentințele ei care înlocuiau poveștile nefolositoare. Pentru strădanie și răspunsuri bune copiii primeau premii, urmărindu-se însă a nu li se stimula mândria, ci interesul față de învățătură. Pentru atitudini și fapte necorespunzătoare ei erau pedepsiți, dar nu cu severitate, avându-se în vedere permanent scopul îndreptării<sup>193</sup>.

Slujitorii Bisericii au un mare rol și responsabilitate față de copii, alături de părinții acestora, «întrucât în creștinism Domnul ne-a pus pe locul al doilea, după părinți, - spune Sfântul Vasile - încredințându-ne formarea religioasă a copiilor celor ce cred în El»<sup>194</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare a gândit și realizat un sistem educațional atât de pertinent și coerent încât s-ar putea afirma, cu toată responsabilitatea și fără exagerare, că Arhiepiscopul Capadocian este precursorul învățământului modern.

### *Bucuriile și încercările familiei*

Pe lângă dragostea reciprocă a soțului și a soției lui în cuplul familial creștin și darul de a avea copii, viața de familie este binecuvântată și cu multe alte bucurii, dar și cu încercări de tot felul. Părinții Bisericii și în ce privește tema de față, Sfântul Vasile cel Mare, recomandă trăirea cu

<sup>191</sup> Idem, *Regulile mari*, 15, IV, trad. cit., p. 246.

<sup>192</sup> Fetele erau încredințate surorilor, (fiind vorba de mănăstiri mixte). *Epistola 199*, XVIII, PG, XXXII, 717-720, trad. PSB, 12, p. 402; Cf. can. 19 sin. I ec.; 15-16 sin. IV ec.; 40, 44 trul.; 6, 44, 126. Cart.; 4, 60 Sf. Vasile.

<sup>193</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 15, I-IV, trad. cit., p. 244-246.

<sup>194</sup> Idem, *Epistola 300*, PG, XXXII, 1043-1044, PSB, 12, p. 583.

intensitate a bucuriilor creștine ziditoare și mântuitoare și avertizează față de derapajele, considerate de multe ori nevinovate, de la morala creștină, derapaje însoțite mai întotdeauna de multe insatisfacții și întristări.

După Edictul de la Milan, de la care se scursese aproape jumătate de veac, creștinii se bucurau de libertate, chiar dacă pe alocuri, și în diferite momente, excesele ereticilor, uneori clerici: preoți și episcopi, alteori guvernatori și împărați, redeschideau rănile, încă nedeplin vindecate, din perioada persecuțiilor. În Biserică, însă, odată cu libertatea, a intrat și o oarecare moleșală și superficialitate, din partea, cel puțin a unei părți, a creștinilor. E vorba, mai ales, de cei convertiți fără o suficientă pregătire catehetică și duhovnicească. Unii dintre ei au îmbrățișat noua religie, nu întotdeauna, în urma unei convingeri ferme, ci, adesea, în virtutea unui curent de simpatie și a unui entuziasm quasi-general manifestat de persoane provenite din toate clasele sociale. Aceștia, în mare parte veneau din lumea păgână și aduceau cu ei și o încărcătură de obiceiuri, superstiții și credințe păgâne, care se amestecau, în viața lor, cu preceptele noii credințe. Din acest amestec rezulta un gen de sincretism cu totul străin spiritului evanghelic.

Bunii creștini primeau și bucuriile și necazurile ca având un rol pedagogic, mântuitor. Ceilalți, mai ales cei de curândbotezați, nu aveau această înțelegere superioară. De aceea, aveau nevoie de o atentă îndrumare din partea conducătorilor lor spirituali. Dar chiar și cei dintâi, în virtutea unei îndelungate obișnuințe, și mai ales prin contactul cu cei superficiali, cu care nu de puține ori erau înrudiți, manifestau adesea lipsă de fermitate în fața ispitelor. Ca urmare, unii ca aceștia ajunseseră să practice obiceiuri păgâne cu conștiința că nu le periclitează mântuirea, și cu atât mai puțin pe cea a celor din jurul lor, creștini sau păgâni; este vorba, în special, de spectacolele de la baie, din hipodrom, cele de la teatru și alte distracții rușinoase și incompatibile cu morala creștină. Față de astfel de situații Părinții au manifestat fermitate, sfătuind, avertizând, muștrând și arătând primejdia la care se expun astfel de creștini și pericolul vătămării celorlalți prin exemplul lor negativ<sup>195</sup>.

Pe unii ca aceștia Sf. Vasile cel Mare îi muștră, spunând:

«Să lăsăm pentru actorii de pe scenă desfrânările zeilor, amorurile și împreunările lor în văzul tuturor, dar mai cu seamă, destrăbălările lui Zeus,

<sup>195</sup> Vezi de pildă: Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, IV, 37, trad. cit., p. 133 și *Catehezele mistagogice*, I, 6, trad. cit., pp. 544-545; Sf. Ioan Gură de Aur, *Om. Mt.*, VI, VIII, trad. cit., p. 88, *PG* LVII, 71-72; VII, VI, trad. cit., p. 99, *PG* LVII, 81; XXXVII, VI-VII, trad. cit., pp. 461-462, *PG* LVII, 426-428; LXXIII, III, trad. cit., p. 834, *PG* LVIII, 677 ș.a.



corifeul și șeful tuturor zeilor după cum spun ei, de care rușine e să le spun chiar despre animale»<sup>196</sup>.

Sfântul Părinte îndeamnă pe creștini, mai ales pe cei tineri, să se cunoască pe ei înșiși, lucru care nu este posibil fără curățirea sufletului.

«Iar curățirea sufletului – zice el –, ..., se face prin disprețuirea plăcerilor simțurilor: ochii să nu se desfete cu spectacolele prostești ale scamatorilor sau cu privirea trupurilor, care bagă în suflet ghimpele plăcerii, iar urechile să nu primească în suflet cântece de rușine. Din niște cântece ca acestea se nasc de obicei patimile, odrasle ale josniciei și ale umilirii; noi însă trebuie să urmărim alte cântece, care sunt mai bune și ne fac mai buni, ..., De aceea trebuie să luați parte la această muzică, la modă acum, tot atât de puțin ca și la orice altă faptă rușinoasă»<sup>197</sup>.

Dansul este și el condamnat, atât pentru paguba celor implicați, cât și pentru sminteala pe care o provoacă altora. Într-o scrisoare își exprimă mâhnirea și indignarea față de o astfel de faptă, săvârșită de un grup de tineri în văzul unui public numeros format în mare parte din creștini. Fapta a molipsit și pe alții. Tinerii au început să danseze «stârnind râsul celor desfrânați și flecari»<sup>198</sup>.

Legat de satisfacerea plăcerilor și a desfătării trupului în detrimentul curăției sufletului, Sfântul Vasile combate și unele obișnuințe mai puțin luate în seamă și care la prima vedere par nevinovate, dar care, adesea, conduc spre săvârșirea unora dintre cele mai grave păcate, cum ar fi: trufia, desfrânarea și toate cele legate de acestea.

«Mă rușinez să mai spun – zice el – că trebuie oprită parfumarea aerului cu diferite mirodenii plăcute la miros, ca și ungerea trupului cu parfumuri. Ce altceva aș putea spune despre porunca de a nu urmări plăcerile care vin de pe urma pipăitului și gustului, decât că aceste plăceri silesc, pe cei ce se îndeletnicesc cu căutarea lor, să trăiască întocmai ca animalele, robiți pântecelui și celor de sub pânțece? ..., Să stăpânim și să înfrânăm trupul, cum înfrânăm pornirile furioase ale unui animal, iar tulburările pricinuite în

<sup>196</sup> Sfântul Vasile cel Mare, OC, XXII, II, *Către tineri*, trad. cit., p. 569.

<sup>197</sup> *Ibidem*, XXII, VII, pp. 578-579. Sfântul Ioan consideră că prin acele spectacole de la teatru se necinstesc nu numai actorii și spectatorii, ci tot neamul omenesc. Din ființe raționale și libere, aceștia devin robi ai simțurilor. Unii ca aceștia au impresia că pot trăi o viață dublă: cea de acasă și cea de la teatru; că ceea ce se joacă pe scenă nu are nici o legătură cu viața lor din afară și cu cei din jurul lor (Sf. Ioan Gură de Aur, *Om. Mt.*, VI, VII, trad. cit., p. 87-88; *PG* LVII, 71).

<sup>198</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 169, Către Grigorie*, *PG* XXXII, 643-644, PSB, 12, p. 361.

suflet de trup să le domolim, atingându-le cu rațiunea ca și cu un bici. Să nu disprețuim rațiunea dând frâu liber plăcerii»<sup>199</sup>.

Aceeași atitudine, pe linia Scripturii, o manifestă Sfântul Vasile și față de podoabele exterioare. Sf. Ap. Pavel, după ce îndeamnă pe bărbați «să se roage în tot locul, ridicând mâini sfinte, fără de mânie și fără șovăire» (I Tim. 2, 8), deci păstrând în familie o atitudine pașnică și fermă, se adresează femeilor:

«Asemenea și femeile, în îmbrăcăminte cuviincioasă, făcându-și lor podoabă din sfială și din cuminenie, nu din păr împletit și din aur, sau din mărgăritare, sau din veșminte de mult preț; ci din fapte bune, precum se cuvine unor femei temătoare de Dumnezeu» (I Tim. 2, 9-10).

Dacă pe bărbați îi îndeamnă spre rugăciune și sfințenie, pe femei le ferește, mai ales, de tentația luxului și a mândriei, îndemnându-le la fapte superioare, potrivite cu statutul lor de creștine.

Pornind de la preceptele evanghelice și de la cuvintele apostolice, Părinții Bisericii au nuanțat, arătând că adevăratele podoabe ale femeii creștine sunt virtuțile, pe care, acestea ar trebui să le cultive cu multă grijă<sup>200</sup>.

Femeile cu predilecție, și mai ales dacă situația materială le permite, sunt tentate să se folosească de tot felul de mijloace și artificii externe pentru împodobirea trupului, în detrimentul celei a sufletului. Nu mai puțin vinovați și afectați sunt și bărbații care le stimulează și le încurajează în poftele lor, ajungând ei înșiși să fie contaminați de această adevărată boală:

«Atunci boala este îndoită; – spune Sfântul Vasile – îți ațâță pofta după desfătări și-ți mărește dorința de plăceri; bagă în sufletul tău ghimpii unor dorințe ciudate: se gândește la pietre prețioase, la mărgăritare, la smaralde, la hiacint, la aur, din care o parte să-l prefacă în bijuterii, iar altă parte s-o

<sup>199</sup> Idem, *op. cit.*, XXII, VII, *Către tineri*, trad. cit., p. 579.

<sup>200</sup> Vorbind despre sora lui, Gorgonia, Sf. Grigorie de Nazianz spune că, spre deosebire de podoabele externe ale femeilor, ea nu cunoștea «nici una mai prețioasă decât caracterul și decât strălucirea ei interioară. O singură roșeață îi plăcea, aceea a pudorii; o singură albeață, aceea a cumpătării. Sulemeneala, dresurile, tablele vii și eleganța curgătoare le lăsa pe seama, ..., celor de la răspântii și pe seama tuturor acelor de care pe drept se cuvine să roșești» (*Cuvântarea VIII*, 10, PG XXXV, col. 800 C - 801 A. Vezi și: Constantin I. Cornițescu, *Sfântul Grigorie de Nazianz despre familia sa*, StTeol, XVI, 1964, 5-6, pp. 358-359). Sf. Ioan Gură de Aur îndeamnă femeile să disprețuiască hainele scumpe și podoabele și să prefere în locul acestora hainele și podoabele virtuților, rezervate femeilor înțelepte. El spune: «Femeia înțeleaptă este cu mult mai respectată pentru prudența și demnitatea ei, decât pentru aurăriile de pe trup. De altfel, și Împăratul a toate are haine, nu din acestea, ci cu mult mai bune; acele haine dacă voiești, îmbracă-le, ..., Îmbracă-ți sufletul cu acestea» (*Om. I Tes.*, VI, trad. cit., p. 227; PG LXII, 432-433).

țasă în haine; și prin tot felul de idei lipsite de gust, îți mărește boala. Râvna femeilor pentru podoabele acestea nu-i ceva trecător, ci zi și noapte se gândesc numai la ele. Nenumărați lingușitori întrețin poftele lor; le aduc negustori de imprimeuri, giuvaergii, parfumieri, negustori de stofe, negustori de broderii. Nu-i lasă timp bărbatului să răsuflă din pricina neîncetărilor ei porunci. Nici o bogăție nu-i îndestulătoare să satisfacă poftele femeiești, de-ar curge bogăția râuri. Doresc parfumuri din cele mai îndepărtate țări, cum ar dori untdelemnul ce se vinde în piață; iar stofele fabricate din flori marine, purpura, mătasea sunt pentru ele ca și lâna oilor. Aurul, încrustat cu pietre prețioase, împodobește fruntea și gâtul femeilor; alt aur la cordoane și alt aur le leagă mâinile și picioarele. Se bucură femeile iubitoare de aur să fie legate și de mâini și de picioare, numai dacă le leagă aurul. Când mai are oare vreme să se îngrijească de sufletul său un bărbat care slujește poftelor femeiești? După cum valurile furioase și furtunile mării scufundă corăbiile șubrede, tot așa și gusturile rele ale femeilor îneacă sufletele slabe ale bărbaților»<sup>201</sup>.

Sfântul Vasile insistă asupra necesității cumpătării și modestiei, atât a femeii, cât și a bărbatului. Luxul este incompatibil cu smerenia și simplitatea și mijlocește, în loc de creștere a demnității, cum ar fi de așteptat, o adâncire în ridicol:

«Spune-mi, ce folos ai, arătându-ți pretutindeni mâna împodobită strălucitor cu pietre prețioase? Nu ți-e rușine să dorești cu patimă pietrele prețioase cum le doresc femeile însărcinate?» – întreabă Sfântul<sup>202</sup>.

Rolul îmbrăcăminteii este de a ne apăra de intemperiiile naturii și de a acoperi unele părți ale trupului spre a se păstra simțul pudorii<sup>203</sup>. Modestia în îmbrăcăminte și purtare reprezintă, de fapt, unul din semnele recunoașterii unui adevărat creștin.

«Deci, – zice el – așa cum oșteanul are ceva caracteristic în costumele lui, și altceva senatorul, și altul iarăși altceva, după care se pot cunoaște demnitățile lor, cum se și întâmplă, de cele mai multe ori, tot așa se cuvine și este potrivit ca și creștinul să aibă și în costum ceva caracteristic, și prin îmbrăcăminte cuviincioasă și corespunzătoare să se păstreze modestia poruncită de Apostol, odată rânduiind ca episcopul să fie (îmbrăcat) cuviincios [I Tim. 3, 2], altădată poruncind ca femeile să fie (îmbrăcate) în

<sup>201</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia VII, Către bogați*, IV, PSB, 17, pp. 413-414.

<sup>202</sup> *Ibidem*, VII, PSB, 17, pp. 417-418.

<sup>203</sup> Idem, *Regulile mari*, 22, II, trad., introd., indici și note Iorgu D. Ivan, PSB, 18, București, 1989, p. 259.

haine cuviincioase [I Tim. 2, 9]; cuviincios înțelegându-se după scopul propriu al creștinismului»<sup>204</sup>.

O astfel de atitudine nu este fără importanță, deoarece omul interior se modelează și ia chip după preocupările și tendințele exterioare:

«Sufletul ia chipul ocupațiilor noastre, ia înfățișarea celor ce facem și se aseamănă cu ele. Să-ți fie, dar, deprinse cu smerenia – îndeamnă Sfântul - și înfățișarea, și haina, și mersul și statul și hrana și așternutul și casa și toate lucrurile din casă»<sup>205</sup>.

Ignorarea acestor precepte conduce la vanitate, din care izvorăsc multe alte păcate<sup>206</sup>. Sfântul Vasile sintetizează în alt loc acest pericol, arătând cât de deșartă și nefolositoare este preocuparea cuiva pentru îmbrăcăminte, podoabe, și în general pentru aspectul exterior, spunând:

«A te îngriji de aranjatul părului și de haine, mai mult decât e necesar este, după cuvântul lui Diogene, sau o faptă de om necugetat, sau o faptă de om ticălos. A căuta să fii elegant și a fi numit de alții elegant<sup>207</sup>, socot că este tot atât de rușinos ca și a trăi în desfrâu sau a strica altora casele. Este oare vreo deosebire pentru un om cu mintea sănătoasă, dacă îmbracă o haină scumpă sau una ieftină, atâta vreme cât și una și alta îl apără iarna de frig și vara de căldură?»<sup>208</sup>.

Cu alte cuvinte, preocuparea pentru îmbrăcăminte scumpă și podoabe atrage după sine consecințe din cele mai dezastruoase, atât pentru femeie, cât și pentru bărbat; și atât pentru trup, dar mai ales pentru suflet; și în chip deosebit, dacă și starea lor materială este suficientă spre a hrăni astfel de poftă nepotolite. Iată, în consecință, ce lucrează aceste poftă în om:

- diminuează timpul și preocuparea pentru înfrumusețarea și împodobirea sufletului cu virtuți;
- creează dependență, punând legături asupra celor stăpâniți de aceste patimi, asemănătoare lanțurilor celor robiți;

<sup>204</sup> Idem, *Regulile mari*, 22, III, pp. 259-260.

<sup>205</sup> Idem, *Omilia XX, Despre smerenie*, VII, PSB, 17, p. 550.

<sup>206</sup> Idem, *Regulile mari* 22, II, trad. cit., p. 258.

<sup>207</sup> Prin eleganță înțelegându-se luxul, care depășește sfera utilului (n.n.)

<sup>208</sup> Idem, OC, XXII, *Către tineri*, VII, trad. cit., pp. 578-579. Vezi, de asemenea și poziția Sfântul Ioan cu privire la acestea; De pildă: *Om. Colos*, X, trad. cit., pp. 124-127; *PG LXII*, 371-374; *Om. I Tim.*, IV, trad. cit., p. 41; *PG LXII*, 524; *Om. Evr.*, XX, trad. cit., pp. 252-253; *PG LXIII*, 145-146.

- strecoară în suflet mândria și slava deșartă, rădăcini ale tuturor păcatelor;
- introduce pericolul desfrânării și a adulterului, atât pentru cea care se împodobește, cât și pentru cei care se află în preajma ei;
- face să se cheltuiască bani și bunuri materiale, neglijându-se mi-  
lostenia.
- lasă descoperit în fața necazurilor pe cel preocupat de lux, conducându-l la deznădejde și chiar la deznădejdea până la moarte (sinucidere) ș.a.

Sfântul Vasile nu este împotriva bucuriilor și a distracțiilor, dar acestea trebuie să fie nevinovate, să nu aducă pagubă, ci spor duhovnicesc și să fie «spre slava lui Dumnezeu» (I Cor. 10, 31). Iar în ce privește împlinirea necesităților materiale, el recomandă chiar grija față de trup, însă nu una exagerată, în detrimentul sufletului. Grija față de trup este, în concepția lui, model pentru îngrijirea sufletului. De aceea cei care sunt bolnavi sunt sfătuiți de el, «să se folosească de vindecarea corpului, ca de un model și exemplu pentru îngrijirea sufletului»<sup>209</sup>.

Creștinul, ca toți ceilalți oameni, nu petrece numai în bucurii, ci este urmărit adesea de întristări și necazuri. Încercările unei familii sunt de tot felul, ele culminând cu pierderea soțului ori a soției, sau cu pierderea vreunui copil. În aceste cazuri tragice Sfântul Vasile încurajează și îndeamnă:

«Dar tu, ..., - adresându-se unui soț căruia i-a murit soția - se cade să-ți păstrezi de-a lungul pătimirilor neveștejită mărinimia și să nu-ți pierzi cumpătul din pricina caracterului trecător al vieții prezente, ci să fii mulțumitor Celui ce te-a dăruit cu ea de la început, ..., Desigur că durerea unor despărțiri e tot un dar al lui Dumnezeu, pentru cei ce judecă lucrurile limpede»<sup>210</sup>.

Altuia îi spune:

«Dacă nădejdea creștinilor s-ar mărgini numai la viața de pe pământ, desigur că s-ar crede că despărțirea timpurie a sufletului de trup ar fi ceva îngrozitor; dar dacă desfacerea sufletului de legăturile trupului e numai un început al adevăratei vieți, pentru cei ce trăiesc după Dumnezeu, atunci de ce să ne întristăm ca și cei ce n-au nădejde? [I Tes. 4, 13]»<sup>211</sup>

Unor părinți îndurerați pentru pierderea fiului lor răpit de tânăr Sfântul le adresează cuvinte de mângâiere, spunând:

<sup>209</sup> Idem, *Regulile Marii*, 55, V, trad. cit., p. 300.

<sup>210</sup> Idem, *Epistola 301*, PSB, 12, p. 585. Vezi și OC, PSB, 17, p. 391

<sup>211</sup> Idem, *Epistola 101*, PSB, 12, p. 283.

«Pe cel iubit nu pământul ni l-a ascuns, ci cerul l-a primit. Dumnezeu este Cel Care rânduiește soarta noastră, Care pune capăt vremii de trăit pe pământ, Care l-a adus în această viață și tot Dumnezeu este Cel Care hotărăște să plece din ea. Avem ca învățătură în noianul durerilor pilda vestită a marelui Iov, care a zis: *Domnul a dat, Domnul a luat. Cum l-a plăcut Domnului așa s-a întâmplat. Fie numele Domnului binecuvântat în toți vecii* [Iov 1, 21. ed. 1914. tr.n.]»<sup>212</sup>.

Pentru un alt tânăr, Sfântul Vasile consolează și îndeamnă pe părinți să nu se lase copleșiți de întristare ci, având încredere în judecățile pline de iubire ale lui Dumnezeu, să exclame:

«N-am pierdut pe fiul nostru, ci l-am dăruit Celui ce ni l-a dat. Viața lui nu s-a nimicit, ci a fost schimbată cu una mai bună. Nu l-a astupat glia pe dragul nostru băiat, ci l-a primit cerul în locașurile lui. Să mai avem puțină răbdare și ne vom regăsi iarăși cu cel dorit»<sup>213</sup>.

Pe o mamă aflată în aceeași suferință o mângâie și o îndeamnă să afle alinare în rugăciune, zicând:

«Mare e suferința, mărturisesc și eu, dar mari sunt și răsplățile pe care le dobândesc de la Domnul cei ce le suferă. Din clipa în care ai ajuns mamă și ți-ai văzut copilul și l-ai mulțumit lui Dumnezeu, cred că n-ai uitat totuși că el e muritor și că ai adus pe lume tot un muritor, ..., Crușă întristarea soțului tău, mângâindu-vă unul pe altul! Nu îngreua peste măsură suferința, măcinându-te la nesfârșit în tânguire! În general nu cred că există motiv care să ne poată mângâia deplin, dar tot așa cred că la o întristare cum este cea de față ne trebuie și rugăciune»<sup>214</sup>.

Se cuvine ca și în astfel de situații grele creștinul să-și păstreze cumpătul și mai ales să mulțumească lui Dumnezeu, gândind că El

«este un tată mai bun pentru copilul pe care l-a născut, un chivernisitor și un sprijinitor mai înțelept al vieții copilului, ..., Tu, însă, - îndeamnă Sfântul - gândește-te că n-a murit copilul tău, ci a fost dat înapoi; n-a răposat prietenul tău, ci a plecat într-o călătorie îndepărtată și a pornit cu puțin înainte pe drumul pe care va trebui să mergem și noi»<sup>215</sup>.

<sup>212</sup> Idem, *Epistola 300*, PSB, 12, p. 584.

<sup>213</sup> Idem, *Epistola 5*, PSB, 12, p. 127.

<sup>214</sup> Idem, *Epistola 6*, II, PSB, 12, pp. 128-129.

<sup>215</sup> Idem, *Omilia a V-a, La Mucenița Iulita*, IV, PSB, 17, p. 300.

Spre deosebire de ceilalți, creștinul depășește cu seninătate chiar cele mai grele momente, având înțelegerea lucrurilor și a pedagogiei divine, ca și siguranța sprijinului necurmat al lui Dumnezeu, a Cărui prezență o simte în imediata sa apropiere.

«După cum pe luptători nevoițele alergării îi duc la răsplăți, - spune Sfântul Vasile - tot așa și pe noi creștinii încercarea ispitelor ne îndrumă spre desăvârșire, dacă primim cele rânduite de Dumnezeu cu răbdarea cuvenită și cu toată bucuria»<sup>216</sup>.

Nimic nu poate zdruncina temeliile unei familii, nici greutatea și încercările de tot felul, nici boala și nici chiar moartea, decât păcatul, cu rădăcinile și ramurile lui specifice, dintre care unele se opun unei căsnicii «în Domnul» (I Cor. 7,39), altele distrug căsătoria încheiată și binecuvântată de Dumnezeu.

#### *Păcate care necinstesc Taina căsătoriei și distrug familia*

Între păcatele care se împotrivesc căsătoriei sau atentează grav la unitatea și bunul mers al familiei, cele mai distructive sunt: adulterul, incestul, perversiunea și uciderea pruncilor în pântecul mamei.

**a) Adulterul**, unul din cele mai cumplite păcate, războiește adesea până la înfrângerea totală Taina sfântă a căsătoriei. Acest adevărat cancer al familiei este cu atât mai periculos cu cât se strecoară pe nesimțite și irezistibil în sufletul celui slab și lipsit de virtute, oferindu-i o falsă fericire și mulțumire<sup>217</sup>.

Consecințele dezastruoase ale adulterului decurg din ruperea unității cuplului familial și din anularea lucrării harului primit în Taina căsătoriei. Refacerea și reactualizarea acestora sunt, dacă nu imposibile, atunci cu totul dificile. Chiar dacă adulterul nu duce întotdeauna la scindarea cuplului și divorț, unitatea acestuia este puternic zdruncinată, iar harul căsătoriei devine nelucrător.

<sup>216</sup> Idem, *Epistola 101, De mângâiere*, PSB, 12. p. 282.

<sup>217</sup> Vorbind despre izraeliți, care au învins prin arme popoarele date în mâna lor de Dumnezeu dar care, cu toată tăria puterii lor fizice, au fost biruiți de farmecul fetelor din Moab (Numeri 25) Sf. Grigorie de Nyssa spune: «Căci cei ce au biruit armele și au dovedit orice atac, prin armele de fier, ca fiind mai slab decât puterea lor și au pus pe fugă oastea vrăjmașilor, au fost răpuși de săgețile femeiești, prin plăcere. Și cei ce au fost mai tari decât bărbații, s-au făcut mai slabi decât femeile. Îndată ce li s-au arătat lor femeile, punându-le în față nu armele, ci formele lor, îndată au uitat de tăria bărbătească, topindu-și mânia în plăcere» (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, trad. cit., p. 105.)

Pe adulterin Sfântul Vasile îl identifică, spunând: «Numim adulter pe cel care viețuiește împreună cu o femeie străină»<sup>218</sup>; deci, pe bărbatul care, căsătorit fiind, păcătuiește cu o altă femeie, fie ea căsătorită sau nu. Aceeași situație este - se înțelege - și în cazul femeii care săvârșește păcatul.

Adulterul este cu atât mai grav cu cât lovește pe amândoi partenerii unei familii, atât pe cel ce-l săvârșește, cât și pe cel înșelat; de aici și asprimea cu care este judecat de Părinții Bisericii, și mai cu seamă de către Sfântul Vasile cel Mare: oprirea de la comuniunea euharistică pentru cincisprezece ani. Această perioadă trebuie însă petrecută în penitență atentă și severă: patru ani petrecere printre plângători; cinci ani, printre ascultători; alți patru, printre cei care se prostern, iar ultimii doi va sta în picioare, fără să poată primi Sfânta Împărtășanie<sup>219</sup>.

După cum s-a observat mai înainte, Sfântul Vasile constată, la Părinții Bisericii și în obiceiul încetățenit<sup>220</sup>, o oarecare inechitate cu privire la asprimea canonică și a penitenței pentru soț și soție. Ca atare, bărbatul care-și lasă soția și-și aduce altă femeie, deci căzut în adulter, este primit la împărtășire după șapte ani de la părăsirea păcatului<sup>221</sup>, fiind socotit desfrânat<sup>222</sup>, acesta putându-se întoarce la soția sa, după abandonarea păcatului. Femeia, însă, care a căzut în adulter nu se mai poate întoarce la bărbatul ei<sup>223</sup>. În acest caz, rezultă că, bărbatul ei este socotit părăsit; și dacă aceasta nu este din vina lui, el este socotit nevinovat, putând păstra mai departe comuniunea cu Biserica<sup>224</sup> și având voie chiar să se recăsătorească<sup>225</sup>. Femeia părăsită, însă, este sfătuită să nu se mai căsătorească, pentru a nu săvârși adulter, potrivit preceptului evanghelic (Matei 5, 32)<sup>226</sup>:

<sup>218</sup> Idem, *Epistola 199, Către Amfilohiu, despre canoane*, XVIII, PG XXXII, 719-720, PSB, 12, p. 401.

<sup>219</sup> Idem, *Epistola 217, Către Amfilohiu. Despre canoane*, LVIII (= can. 58), PG XXXII, 797-798, PSB, 12, p. 446. Sf. Ioan Gură de Aur spune: «Preadesfrânare (preacurvie) se numește nu numai aceea că ai avut relații cu o femeie măritată după alt bărbat, ci și aceea când tu, bărbat care-ți ai pe femeia ta, și ești legat de ea, păcătuiești cu alta». Și de asemenea: «Nu numai atunci se numește preadesfrânare, când cineva năzuiește la o femeie măritată cu bărbat, ci și atunci când acea femeie este nemăritată, dacă acela este căsătorit și legat de femeia sa legiuită». Apoi Sfântul Părinte adaugă: «Dacă cel ce a fost însurat și și-a lăsat femeia, iar după aceasta mai are relații cu ea, și este vinovat de preadesfrânare, cu atât mai mult când are relații cu o femeie străină» (*Om I Tes.*, V, trad. cit., p. 215; PG LXII, 425). În concepția lui, preadesfrânarea sau adulterul este «o abatere de la Lege, lăcomie și hoție, ba încă e ceva mai mult decât hoția» (*Ibidem*, V, trad. cit., p. 213; PG LXII, 424).

<sup>220</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 199*, XXI, PG XXXII, 721-722, PSB, 12, pp. 402-403.

<sup>221</sup> Idem, *Epistola 217*, LXXVII, (can. 77), PG XXXII, 803-806, PSB, 12, p. 448.

<sup>222</sup> Idem, *Epistola 199*, XXI, PG XXXII, 721-722, PSB, 12, pp. 402-403.

<sup>223</sup> *Ibidem*, XXI, PG XXXII, 721-722, PSB, 12, p. 403.

<sup>224</sup> *Ibidem*, XXXV, PG XXXII, 727-728, PSB, 12, p. 406.

<sup>225</sup> Idem, *Epistola 188, Către Amfilohiu, despre canoane*, IX, PG XXXII, 677-678, PSB, 12, X, p. 380.

<sup>226</sup> Idem, *Epistola 199*, XLVIII, PG XXXII, 731-732, PSB, 12, p. 409.



«Femeia [se înțelege, chiar necăsătorită] dacă trăiește cu un bărbat adulter, comite și ea adulterul, atâta vreme cât viețuiește împreună cu el»<sup>227</sup>.

Sfântul Vasile a echilibrat poziția celor doi în fața adulterului, considerându-l la fel atât pentru bărbat, cât și pentru femeie, și canonisindu-l la fel, cu cincisprezece ani de penitență<sup>228</sup>. O părere aparte are el și față de femeia care se căsătorește cu un bărbat părăsit de soție, nu din vina lui, neconsiderând-o adulteră<sup>229</sup>.

Cu toată asprimea lor, canoanele vasiliene au ca scop ultim nu durata ci pocăința și îndreptarea.

«Scriu toate aceste reguli – afirmă Sfântul - ca să putem pune la încercare roadele pocăinței, căci nu judec lucrările după durată, ci sunt atent la felul pocăinței [Is. 65, 2]. Dacă păcătoșii nu vor să se despartă de năravurile lor, dacă vor să fie mai curând robii plăcerilor trupești decât robi ai lui Dumnezeu și dacă nu se învoiesc să trăiască după Evanghelie, atunci nu mai există nici un semn comun între noi și ei»<sup>230</sup>.

Ca urmare, canoanele nu se aplică fără discernământ, ci ținându-se seamă de împrejurările în care a fost săvârșit păcatul;

«pentru că unele păcate se săvârșesc fără voie, iar altele cu voie, de aceea nici termenul de dreptate nu se aplică la fel fiecăruia din aceste păcate. Să presupunem – spune el - că avem de judecat, de păcatul desfrânării, pe două femei desfrânate. Una din ele, vândută unui traficant de carne vie, săvârșește viciul constrânsă, spre a da răului ei stăpân, cu trupul său, câștig; cealaltă, însă, săvârșește păcatul de bună voie, pentru plăcere. Păcatul săvârșit fără voie este iertat, pe când celălalt, săvârșit cu gând rău, este osândit»<sup>231</sup>.

De asemenea, el spune:

«Violurile săvârșite prin silă nu trebuie să dea loc unei învinuiri. De aceea, nici sclava care a fost siluită de stăpânul său<sup>232</sup> nu e supusă pedepsei»<sup>233</sup>.

<sup>227</sup> *Ibidem*, XXXIX, PG XXXII, 727-728, PSB, 12, p. 407.

<sup>228</sup> *Idem*, *Epistola 217*, LVIII (= can. 58), PG XXXII, 797-798, PSB, 12, p. 446.

<sup>229</sup> *Idem*, *Epistola 188*, X, PG XXXII, 677-678, PSB, 12, X, p. 380.

<sup>230</sup> *Idem*, *Epistola 217*, LXXXIV, PG XXXII, 807-808, PSB, 12, pp. 449-450.

<sup>231</sup> *Idem*, *Omilia a XII-a, La începutul Proverbelor*, IX, PSB, 17, pp. 476-477.

<sup>232</sup> Exista mentalitatea conform căreia, dacă cineva desfrâna cu sluga sa ori cu o femeie necăsătorită, păcatul lui nu era atât de mare. Sf. Ioan Gură de Aur avertizează: «Fie că ai avut legături trupești cu împărăteasa, fie cu sluga ta din casă, păcatul este același. De ce? Pentru că prin asemenea faptă nu ai nedreptățit atâta pe acea femeie, pe cât te-ai nedreptățit pe tine însuși. Tu ești cel care singur te-ai murdărit, tu în același timp ai defăimat și pe Dumnezeu. Pentru că, având relații cu femei străine, fie ele măritate, fie nemăritate, pentru

De altfel, nu numai adulterul, ci orice fel de desfrânare, chiar și numai cea încolțită în minte, este condamnată, atât de Mântuitorul (Mt. 5, 28), cât și de întreaga Tradiție a Bisericii. De aceea, trebuie ținut cont și de modul în care a fost săvârșit păcatul,

«pentru că cineva poate să desfrâneze și cu cuvântul, și cu privirea să săvârșească adulter, și cu urechea să se întineze și să primească necurăția în inima lui, și cu mâncare exagerată și cu băutură să se sustragă de la normele cumpătării»<sup>234</sup>.

Cel desfrânat ar trebui să știe că păcatul lui este urmat întotdeauna de durere și amărăciune. Unei fecioare căzute Sfântul Vasile îi spune:

«Te-ai lepădat de tot, iar acest bine prețios, pe care trebuia să-l păstrezi cu orice preț, iată acum l-ai schimbat pe ceva plăcut și de scurtă durată, care-ți unge pentru moment gâtlejul cu o plăcere, pe care mai târziu o vei afla mai amară decât fierea»<sup>235</sup>.

Mai mult decât atât, desfrânarea atrage după sine nu numai zbuciumul și chinurile din viața aceasta, ci mai ales chinurile viitoare, după cum însăși Scriptura osândește: «Afară câinii și vrăjitorii și desfrânații și ucigașii și închinătorii de idoli și toți cei ce lucrează și iubesc minciuna!» (Apoc. 22, 15). Și Sf. Apostol Pavel se exprimă cam în aceiași termeni: «Căci aceasta s-o știți bine, că nici un desfrânat, sau necurat, sau lacom de avere, care este un închinător la idoli, nu are moștenire în împărăția lui Hristos și a lui Dumnezeu» (Efes. 5, 5).

**b) Incestul** este un păcat care, potrivit Sf. Apostol Pavel, depășește în gravitate chiar pe cele ale păgânilor. Muștrând pe creștinii din Corint, el spune: «Îndeobște se aude că la voi e desfrânare, și o astfel de desfrânare

---

tine este preadesfrânare, căci ai trecut pe lângă femeia ta. De aceea Dumnezeu pedepsește, fiindcă L-ai defăimat, căci nu disprețuiești atâta pe acea femeie, pe cât disprețuiești pe Dumnezeu Care vede totul» (*Om I Tes.*, V, trad. cit., p. 214; *PG LXII*, 425); «Știu că mulți socotesc adulter numai când au înșelat o femeie cu bărbat; eu zic că: fie cu o desfrânată de rând, fie cu o servitoare, fie cu orice femeie nemăritată are relație, când are femeia lui, este adulter» (*Om. I despre căsătorie*, 4, trad. cit., p. 47).

<sup>233</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 199*, XLIX, (can. 49), *PG XXXII*, 731-732, PSB, 12, p. 409.

<sup>234</sup> Idem, *Cuvânt ascetic*, II, 3, în vol. *Asceticele*, pp. 198-199.

<sup>235</sup> Idem, *Epistola 46, Către o fecioară care a căzut*, II, PSB, 12, p. 206.

cum nici între neamuri nu se pomenește, ca unul să trăiască cu femeia tatălui său» (I Cor 5, 1).

Relațiile intime între membrii aceleiași familii sunt de gravitate diferită, după gradul de rudenie între cei implicați. Ca atare și penitența este diferită.

Prietenului său Amfilohiu, Sfântul Vasile îi scrie:

Pentru cei care s-au căsătorit cu două surori, sau cele ce s-au căsătorit cu doi frați, eu am trimis o scrisoare a cărei copie se află la Cuvioșia Ta<sup>236</sup>. În schimb, cel care a luat pe soția fratelui său, unul ca acesta să nu se primească până ce nu se va fi despărțit de ea»<sup>237</sup>.

Fiind întrebat dacă un bărbat ar putea lua în căsătorie pe sora soției decedate, Sfântul Vasile aduce ca temei o tradiție, care ar putea fi considerată ca având putere de lege, întrucât

«astfel de rânduieli spune el – ne-au fost lăsate de niște oameni care au trăit viață de sfințenie. Iată ce spuneau ei: dacă un om stăpânit de patima desfrâului ar ajunge la un moment dat să cultive legături nelegiuite cu două surori, în acest caz nu trebuie să mai socotim că ar fi vorba de o căsătorie și nici autorității Bisericii nu-i putem cere să o recunoască, ci să se despartă unul de altul. De aceea, chiar dacă n-am mai avea nimic altceva de spus, ar fi îndeajuns obiceiul pentru a ne feri de o astfel de nelegiuire»<sup>238</sup>

Și dacă cineva și-ar fundamenta poziția sa în favoarea unei astfel de căsătorii pe Legea mozaică (Lev. 18, 18), acela ar trebui să fie invitat să respecte toate prescripțiile Legii vechi: tăierea împrejur, sâmbetele, oprirea de la unele alimente, etc. «Noi nu ne vom pune sub jugul robiei acestei legi, – spune Sfântul Vasile – dacă vom descoperi ceva ce servește plăcerilor»<sup>239</sup>.

Chiar dacă nu există o prevedere precisă, cu privire la această chestiune, în Noul Testament și în Tradiția Bisericii, este suficient să funcționeze legea bunului simț, care «are mai mare însemnătate decât logica». Dacă se urmărește să se deducă ceva trecut sub tăcere, din contextul puținelor mărturii scrise în Legea veche, s-ar putea ajunge la situații și mai grave, ca de exemplu, la a lua în căsătorie pe sora soției sale, chiar în timpul vieții ei. «Cel care militează doar pentru ca să susțină pofța – observă Sfântul – acela va proclama și permisiunea de a trăi în concubinaj cu ambele surori».

<sup>236</sup> Este vorba de *Epistola 160*, la care ne vom referi mai departe, în care Sfântul Vasile combate posibilitatea ca cineva să ia în căsătorie două surori.

<sup>237</sup> Idem, *Epistola 199*, XXIII, PG XXXII, 723-724, PSB, 12, p. 403.

<sup>238</sup> Idem, *Epistola 160*, II, PG XXXII, 623-624, PSB, 12, p. 348.

<sup>239</sup> *Ibidem*, III, PG XXXII, 623-624, PSB, 12, p. 349.

Tăcerea Scripturii cu privire la astfel de nelegiuiri, «născocite de școala diavolului», trebuie pusă pe seama discreției și a pudorii cu care ea tratează sfințenia căsătoriei, toate acestea fiind dezaprobrate de ea în termenii generali de «desfrâu și orice necurăție» (Efes. 5, 3). Prin acești termeni sunt desemnate atât poftele bărbaților, cât și ale femeilor, «unii față de alții, care nici măcar nu se pot exprima. De aceea – spune el – trecerea sub tăcere nu însemnează numaidecât libertatea pentru orice fel de plăceri nesătute»<sup>240</sup>.

De altfel, cu toată discreția sa, Scriptura osândește pe tatăl și feciorul care intră la aceeași femeie (Amos 2, 7) și poruncește în mod general:

«Nimeni să nu se apropie de vreo rudenie de sânge a sa, ca să-i descopere rușinea (Lev. 18, 6)».

«În urma acestui fapt – concluzionează Sfântul Vasile – sora soției ajunge și ea înrudită cu bărbatul ei. După cum, dar, nu se cade s-o ia nici pe mama soției aceleia, pentru că nu-i îngăduit să le aibă nici pe mama soției și nici pe fiica ei, tot așa nu are voie s-o aibă nici pe sora soției, după cum n-o poate lua nici pe sora lui proprie. Și dimpotrivă, nu se îngăduie nici să locuiască soția împreună cu rudele soțului, pentru că drepturile amândurora sunt comune»<sup>241</sup>.

Astfel de necurății duc la aceea că frații devin veri între ei, și invers, iar mama vitregă, mătușă, și invers, nelegiuiri pe care Sfântul Vasile vrea să le știe departe de ținuturile eparhiei sale<sup>242</sup>.

În altă scrisoare adresată tot prietenului său Amfilohiu, Sfântul Vasile prevede și canonisiri față de astfel de relații incestuoase; de pildă:

Canonul 67: «Împerecherea fratelui cu sora va fi pedepsită cu același număr de ani ca și uciderea»<sup>243</sup>. Uciderea cu voie atrage oprirea de la Împărtășire și penitență timp de 20 de ani, iar cea fără voie, timp de 10 ani, conform canoanelor 56 și 57<sup>244</sup>.

Canonul 68: «Cei care, într-un grad de rudenie oprit pentru căsătorie, sunt prinși în flagrant delict de păcătuire vor suferi pedepsele adulterului»<sup>245</sup>, adică 15 ani de canonisire, conform canonului 58<sup>246</sup>.

<sup>240</sup> *Ibidem*, II-III, PG XXXII, 623-626, PSB, 12, pp. 348-350.

<sup>241</sup> *Ibidem*, III-IV, PG XXXII, 625-628, PSB, 12, p. 350.

<sup>242</sup> *Ibidem*, V, PG XXXII, 627-628, PSB, 12, p. 351.

<sup>243</sup> *Idem*, Epistola 217, LXVII, PG XXXII, 799-800, PSB, 12, p. 447.

<sup>244</sup> *Ibidem*, LVI-LVII, PG XXXII, 797-798; PSB, 12, p. 445.

<sup>245</sup> *Ibidem*, LXVIII, PG XXXII, 799-800; PSB, 12, p. 447.

<sup>246</sup> *Ibidem*, LVIII, PG XXXII, 797-798; PSB, 12, p. 446.

Canonul 75: «Cel care s-a spurcat cu sora tatălui său sau a mamei sale să n-aibă voie să intre în casa de rugăciuni până ce nu renunță la purtarea lui nedreaptă și de neiertat. După ce va fi ajuns să-și dea seama de grozăvia păcatului, să petreacă trei ani în rândul celor care se tânguie stând în picioare la ușa locașurilor de rugăciune și rugând poporul, care intră pentru rugăciune, să-i fie milă de el și să adreseze nenumărate rugăciuni lui Dumnezeu. După aceea să-l primească pentru un răstimp de trei ani, dar numai între cei ascultători, ascultă adică citirile din Scripturi precum și cuvântul de învățătură, și să-l scoată apoi fără să-l judece vrednic de a sta împreună cu ceilalți la rugăciune. Mai târziu, dacă va cere-o cu lacrimi și se aruncă la picioarele Mântuitorului cu frângerea inimii și cu smerenie adâncă, să i se dea voie să facă mătăanii sau prosternări vreme de alți trei ani. Apoi, după ce va fi dovedit *roade vrednice de pocăință* [Matei 3, 8] să-l primească în al zecelea an la rugăciunea credincioșilor, dar fără să se poată împărtași. După ce va mai fi stat la rugăciune în picioare încă alți doi ani, împreună cu credincioșii, să fie, în sfârșit, socotit vrednic de comu-niunea Binelui»<sup>247</sup>; deci, o perioadă de zece ani.

Canonul 76: «Același canon și pentru cei care iau pe cumnatele lor»<sup>248</sup>.

Canonul 78, canonisește după canonul pentru adulter (pe o durată de 15 ani) «pe cei care iau în căsătorie două surori, chiar dacă nunțile lor au loc la timpuri diferite»<sup>249</sup>. Prevederea din can. 23 precizează «să nu se primească până ce nu se va fi despărțit de ea»<sup>250</sup>, adică perioada de penitență să înceapă odată cu părăsirea păcatului.

Canonul 79: «Cei care s-au înnebunit cu patima după mamele lor maștere sunt supuși aceluiași canon, la fel și cei stăpâniți de patima nebunească după surorile lor»<sup>251</sup>. Deci, cei care se unesc cu mamele lor vitrege sunt canonisiți ca și cei care păcătuiesc cu surorile lor, cf. can. 67, amintit mai sus.

După severitatea canoanelor și a penitențelor propuse se poate înțelege gravitatea, în viziunea Sfântului Vasile, a legăturilor incestuoase, nelegiuiri pe care Sfântul Vasile vrea să le știe departe de ținuturile sale<sup>252</sup>.

**c) Sodomia și perversiunile de orice fel sunt aspru condamnate de către Sf. Apostol Pavel, socotind că aceste practici, atât de josnice, sunt cauzate de idolatrie și îndepărtarea de Dumnezeu (Rom 1, 21-23). El spune:**

<sup>247</sup> *Ibidem*, LXXV, PG XXXII, 803-804; PSB, 12, p. 448.

<sup>248</sup> *Ibidem*, LXXVI, PG XXXII, 803-804; PSB, 12, p. 448.

<sup>249</sup> *Ibidem*, LXXVIII, PG XXXII, 805-806; PSB, 12, p. 448.

<sup>250</sup> *Idem*, *Epistola 199*, XXIII, PG XXXII, 723-724, PSB, 12, p. 403.

<sup>251</sup> *Idem*, *Epistola 217*, LXXIX, PG XXXII, 805-806, PSB, 12, p. 448.

<sup>252</sup> *Idem*, *Epistola 160*, V, PG XXXII, 627-628, PSB, 12, 351.

«De aceea Dumnezeu i-a dat necurăției, după poftele inimilor lor, ca să-și pângărească trupurile lor între ei, ca unii care au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună și s-au închinat și au slujit făpturii, în locul Făcătorului, .... Pentru aceea, Dumnezeu i-a dat unor patimi de ocară, căci și femeile lor au schimbat fireasca rânduială cu cea împotriva firii; Asemenea și bărbații, lăsând rânduiala cea după fire a părții femeiești, s-au aprins în pofta lor unii pentru alții, bărbați cu bărbați, săvârșind rușinea și luând în ei răsplata cuvenită rătăcirii lor» (Rom 1, 24-27).

În categoria legăturilor perverse și împotrivoare legilor firii, intră, alături de ceea ce îndeobște este cunoscut ca homosexualitate și lesbianism (legături între persoane de același sex, masculine sau feminine), multe alte păcate: pedofilia, zoofilia, sodomia și gomoria, ultimele două prezente, din nefericire, chiar și între persoane căsătorite după toată rânduiala creștină. Cu toate că aceste derapaje de la legile firii și de la morala creștină nu erau atât de frecvente printre creștini, Părinții Bisericii și respectiv Sfântul Vasile cel Mare nu au ezitat să se pronunțe împotriva lor, păstrând pudoarea specifică celor curați (cf. Efeseni 5, 12). Și dacă nu au vorbit despre toate aceste nelegiuiri, ei concentrându-și atenția mai ales asupra moralei creștinilor cărora li se adresau, critica lor acoperă, fără nici o îndoială, tot spectrul acestor «urâciuni» (Levitic 18, 22-23; 20, 13 și 16).

Aceste «pângăriri sufletești» și «răsturnări ale truștelor nevoi» (Înț. 14, 26) reprezintă abisul căderii, veriga de legătură a tuturor celorlalte păcate, batjocorirea și lepădarea în totalitate a demnității umane<sup>253</sup> și mai ales părăsirea din partea lui Dumnezeu<sup>254</sup>.

Perversiunea de tot felul este păcat împotriva firii, de aceea și gravitatea lui este cu atât mai mare. Nici un păcat nu este firesc, însă acesta le întrece pe toate celelalte<sup>255</sup>. Mai mult, acest păcat este socotit strigător la

---

<sup>253</sup> Sf. Ioan Gură de Aur muștră aspru pe cei ce se dedau la astfel de nelegiuiri, spunând: «Nu zic numai că prin acest păcat tu nu ai devenit femeie, dar încă ai pierdut și dreptul de a fi bărbat, căci nici nu te-ai schimbat în natura femeii, și nici nu ai păstrat natura bărbătească, ci amândurora te-ai făcut deopotrivă trădător, vrednic de a fi alungat și bătut cu pietre și de femei, ca și de bărbați, fiindcă ai nedreptățit și necinstit amândouă genurile» *Om. Rom.*, V, trad. cit., p. 51; *PG LX*, (Om. IV), 419. «Voi care săvârșiți acest păcat, ați făcut neamul nostru omenesc mai necinstit decât necuvântătoarele, căci îl batjocoriți prin asemenea fapte și vă batjocoriți și pe voi înșivă» *Ibidem*, V, trad. cit., p. 53; *PG LX*, (Om. IV), 420.

<sup>254</sup> Sfântul Ioan spune: «Când Dumnezeu părăsește pe cineva, totul se răstoarnă pe dos», V, trad. cit., p. 47; *PG LX*, (Om. IV), 417.

<sup>255</sup> Sfântul Ioan spune: «Cele ce sunt contra naturii sunt și mai grele, în același timp și mai dezgustătoare», de aceea cei ce le săvârșesc «sunt lipsiți de orice iertare fiindcă au defăimat natura» *Ibidem*, V, trad. cit., p. 47; *PG LX*, (Om. IV), 417; «Orice păcat mi-ai spune nu poate fi egal cu această îngrozitoare nelegiuire, și dacă cei ce pătimesc de această boală ar

cer, iar strigătul lui ajunge la Dumnezeu, Care nu poate fi înșelat. Tâlcuind versetele 13-14 din Psalmul 32 și făcând referire la pedeapsa Sodomei (Fac. 18, 20-21), Sfântul Vasile spune:

«Domnul privește de sus la cei care rămân în vrednicia lor și care săvârșesc cele date spre împlinirea firii omenești; iar pe cei care sunt pogorâți în adâncul răutății, îi cercetează altfel, prin pogorârea la ei. Că spune Scriptura: *Strigătul Sodomei și al Gomorei s-a înmulțit și păcatele lor sunt mari foarte. Pogorându-Mă, dar, voi vedea dacă păcatele lor se săvârșesc după strigătul lor care a venit la Mine, ... Oriunde ai merge, orice-ai face, fie la întineric, fie ziua, ai asupra ta ochiul lui Dumnezeu, Care te privește!*»<sup>256</sup>

Demonstrând dreptatea divină Sfântul Vasile socotește justă mânia lui Dumnezeu față de locuitorii Sodomei, zicând: «Ai fi vrut oare să nu mai fie arsă Sodoma, odată ce sodomiții au săvârșit acele nelegiuiri?»<sup>257</sup> Referindu-se și la alte patimi de acest fel Sfântul Vasile recomandă prietenului său Amfilohie:

«Cei care se depravează contra naturii sau cu animale sunt vrednici de aceeași pedeapsă ca și ucigașii, fermecătorii, adulterii și închinătorii la idoli, de aceea tu aplică și la aceștia dispoziția ce o ai împotriva celorlalți. Iar pe cei care fac penitență vreme de 30 de ani, pentru necurătenia pe care au săvârșit-o în neștiință, nu trebuie să mai stăm la îndoială în a-i primi, pentru că îi face vrednici de iertare atât neștiința, cât și mărturisirea lor deschisă, ca să nu mai vorbim de prelungirea pedepsei lor, căci au fost *daji satanei* [I Cor. 5, 5] aproape o viață de om, ca să învețe să nu se mai facă de rușine. De aceea să dai îndrumări să fie primiți fără întârziere mai ales dacă au și lacrimi care înduplecă milostivirea ta și dacă arată o viață demnă de milă»<sup>258</sup>.

simți grozăvia faptului pe care-l săvârșesc, desigur că ar prefera o mie de morți, mai bine decât de a face asemenea fapte» *Ibidem*, V, trad. cit., pp. 50-51; PG LX, (Om. IV), 419.

<sup>256</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmi*, XXXII, 8, trad. cit., PSB, 17, p. 257.  
<sup>257</sup> Idem, *Omilia a IX-a, Că Dumnezeu nu este autor al reielor*, IV, trad., PSB, 17, p. 438. Sfântul Ioan este de părere că pedeapsa Sodomei a fost icoana celei a iadului pentru cei care nu cred în realitatea pedepselor de dincolo: «Acum tu judecă singur cât de mare a fost păcatul lor, dacă Dumnezeu a fost silit să le arate gheena mai înainte de timp. Fiindcă mulți disprețuiau cuvintele și atunci ca și acum, de aceea Dumnezeu le-a arătat mai dinainte icoana gheenei, și încă într-un mod unic în istoria omenirii» *Om Rom.*, V, trad. cit., pp. 52-53; PG LX, (Om. IV), 420.

<sup>258</sup> Idem, *Epistola 188*, VIII, PG XXXII, 675-676, PSB, 12, X, p. 378. (Cf. can.: 61, 87 trul.; 16, 17, 20, 21, 22 Anc.; 58, 62, 63, 65 Vas. c. M.).

Cea dintâi cauză a unor astfel de nelegiuiri este adesea îmbuibarea. Vorbind despre foloasele postului Sfântul Vasile subliniază:

«Îmbuibarea este cel dintâi pas pe calea desfrâului. Odată cu petrecerea, cu beția și cu mâncărurile pregătite cu multă grijă, vine și tot felul de desfrânare dobitocească. Din pricina poftii odrăslite în suflet de pe urma îmbuibării cu mâncare și cu vin, oamenii ajung ca niște armăsari înverșunați [Ier. 5, 8]. Legăturile nefirești dintre oameni sunt datorate bețiilor; ei caută pe femeie în bărbat și pe bărbat în femeie»<sup>259</sup>.

**d) Uciderea copiilor în pântecul mamei** este considerată de Părinți mai gravă decât orice altă crimă<sup>260</sup>. Sfântul Vasile, canonist prin excelență și, s-ar putea spune, un fin și iscusit doctor sufletesc, urmărește nu atât canonisirea, cât vindecarea rănilor provocate de uciderile săvârșite de mame cu voie sau fără de voie, asupra pruncilor nenăscuți, cu toate consecințele lor.

«Femeia – zice el - care-și omoară în chip voluntar fătul se face vinovată de pedeapsa uciderii. În credința creștină nu se precizează dacă fătul era format sau încă nu era. Dar dreptatea n-o cere numai ceea ce era vorba să se nască, ci și pe cel care a neltit împotriva lui însuși, pentru că, așa cum se întâmplă adeseori, femeile mor în astfel de încercări. Aici se mai adaugă și uciderea fătului, care e o a doua ucidere, cel puțin intenționată de cele care nutresc astfel de fapte silnice. Totuși pocăința acestor femei nu trebuie prelungită până la moarte, ci ele pot fi primite (din nou în comuniune n.tr.) după un răstimp de zece ani. Vindecarea lor să nu se hotărăscă după timp, ci după felul în care ele se pocăiesc»<sup>261</sup>.

Uciderea pruncilor în pântec, de către propriile mame și adesea cu încuviințarea sau la îndemnul taților, atât prin intermediul avortului cât și prin folosirea sofisticatelor metode contraceptive, de fapt antibaby (adică ucigătoare de prunci) reprezintă o cădere abisală de la binecuvântarea și

<sup>259</sup> Idem, *Omilia I despre post*, IX, trad., PSB, 17, p. 355.

<sup>260</sup> Sf. Ioan Gură de Aur o consideră «chiar mai mult și decât omorul, căci nu am nici cuvinte îndeajuns – zice el - de a numi asemenea faptă criminală, de vreme ce nu numai că pe copilul născut îl omoară, ci împiedică chiar de a se naște» *Om. Rom.*, XXV, trad. cit., p. 404; *PG LX*, (Om. XXIV), 626; «Deci de ce îți bați joc de darul lui Dumnezeu și te împotrivești legilor Lui și ceea ce este blestem tu o urmezi ca pe o binecuvântare? De ce apoi transformi magazia nașterii în magazie de omor, și pe femeie, care este dată spre nașterea de copii, tu o pregătești pentru omor?» *Ibidem*, XXV, trad. cit., p. 404; *PG LX*, (Om. XXIV), 626-627.

<sup>261</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 188, către Amfilohiu*, III, trad. cit., PSB, 12, p. 376. Vezi și N. Mila?, *Op. cit.*, p. 50: can. 65 apost., 91 trulan, 21 Ancira, 8, 33, 52.



demnitătea de părinte, fiind greu de calificat. Nu există nici o scuză atât de puternică încât să justifice o astfel de nelegiuire, de asemenea strigătoare la cer (Fac. 4, 10). Cel mai grav este însă faptul că nu recurg numai desfrânatele la astfel de practici ucigașe, ci și multe dintre femeile care au primit Sfânta Taină a Căsătoriei. Grozăvia este însă și mai mare, că cei ce le săvârșesc au impresia că nu greșesc, sau în orice caz nu greșesc atât de grav<sup>262</sup>.

e) Sfântul Vasile atinge în critica sa și alte categorii de păcate ce atentează la binecuvântarea căsătoriei și care îi fac pe cei ce le săvârșesc vrednici de tot disprețul; între aceștia sunt **Eunucii**, care, în concepția Sfântului, nu pot avea decât o reputație îndoielnică.

Fiind acuzat de persoane de acest fel, el respinge mărturiile lor, spunând:

«Ai ațâțat împotriva mea șopârle, broaște râioase și alte vietăți primăvăratice, care de care mai mârșave. ..., Dacă trebuie și martori, nu robii vor fi cei care vor înștiința, nici neamul nelegiuit și nenorocit al eunucilor, acest soi de vietăți nici feminine, nici masculine, veșnic înnebuniți după femei și invidioși, care se vând pentru un salariu derizoriu, nestatornici, nici dispuși să mai împartă, veșnic gata să primească orice, veșnic nesățui, care plâng pentru o cină pierdută, gata să se mânie, îmbolnăviți după bani, cruzi, afemeiați, robi ai pântecelui. Și ce să mai zic? Încă de la naștere o astfel de ființă e condamnată să fie pusă în fiare, ..., E drept că acești indivizi trăiesc în curăție, dar fără răsplată, din cauza lanțurilor pe care le poartă; în schimb sunt nebuni după dragoste neîmpărțășită din pricina unui organism pocit»<sup>263</sup>.

<sup>262</sup> Acest lucru îl contrariază și pe Sfântul Ioan Gură de Aur, care avertizează asupra consecințelor unor astfel de păcate, care duc la necredință, satanism și o viață plină de neîmpliniri și tulburări: «Dar cu toate acestea, după o asemenea purtare necuviincioasă, după omoruri și după idolatrii, totuși lucrul acesta pare indiferent multora, ba chiar și multor bărbați care-și au femeile lor, de unde apoi și rezultă cele mai mari rele. Căci și aici de multe ori se pun în mișcare fel de fel de doctorii pentru stârpire, doctorii pregătite nu pentru pătecele desfrânatei, ci pentru al femeii nedreptățite; și aici se întind fel de fel de curse, invocarea sufletelor celor morți, invocarea demonilor, certuri zilnice, lupte înverșunate și multe de acest fel» *Om. Rom.*, XXV, trad. cit., p. 404; PG LX, (Om. XXIV), 627.

<sup>263</sup> Idem, *Epistola 115, Către eretica Simplicia*, PSB, 12, p. 296. Sf. Ioan Gură de Aur condamnă pe cei care își suprimă organele genitale, arătând că nu acestea stau la originea păcatului. «Unul ca acesta – zice el – este un ucigaș; dă prilej să fie hulită creația lui Dumnezeu, ..., Tăierea mădularelor a fost dintru început fapta unei lucrări diavolești și a unei uneltiri drăcești, ca să defaime opera lui Dumnezeu și să-l pocească pe om; ca să pună totul pe seama naturii mădularelor și nu a voinței libere; din pricina aceasta mulți păcătuiesc fără teamă, pentru că se socotesc fără vină; aceștia își pricinuiesc o îndoită vătămare: una, că-și ciuntesc mădularele; a doua, că împiedică voința de a săvârși fapte bune. ..., În afară de aceasta – continuă Sfântul Părinte – trebuie să vă mai spun, că tăierea mădularelor nu stinge pofta, ci o aprinde mai mult. În altă parte își are izvoarele sămânța care este în noi, din altă pricină își înalță pofta valurile sale. Unii spun că pofta trupului se naște din creier; alții spun

Despre eunucii din fire, Sfântul Vasile spune că aceștia se găsesc între natura bărbătească și cea femeiască. Aceștia

«din naștere sunt incapabili pentru unirea cu femeia, dacă, desigur, acceptăm că și aceia sunt impasibili și fără vreo zvâcnire către femei, pentru că – așa cum spune Înțeleptul - *dorința eunucului, inapt pentru unirea cu femeia, este să defloreze fecioara* [Înț. Sir. 20, 3] »<sup>264</sup>.

Iată doar câteva din multele și diversele păcate care fie se împotrivesc Tainei sfinte a Căsătoriei, fie sapă la temelia ei, uneori până la distrugerea ei totală.

### *Divorțul și repetarea Căsătoriei*

Divorțul este o consecință a păcatelor și patimilor care poartă dușmănie căsătoriei legiuite și binecuvântate de Dumnezeu. Acest capitol ocupă un loc important în opera Sfântului Vasile cel Mare, mai ales în cea canonică. Pe parcursul studiului de față au fost amintite unele dintre mărturiile Părintelui capadocian; pe unele le vom relua. Vor fi aduse și alte temeuri, în scop didactic, în sprijinul întăririi adevărului revelat cu privire la unicitatea și indisolubilitatea Tainei Căsătoriei. Iată câteva dintre acestea:

În *Omilia a VII-a la Hexaemeron*, istorisirea biblică despre crearea târâtoarelor îi inspiră Sfântului Vasile un îndemn moralizator în ce privește căsătoria:

«*Bărbaților, iubiți-vă femeile voastre* [Efes 5, 25], chiar dacă sunteți din alte localități, când veniți în comuniunea nunții. Jugul primit prin binecuvântare să ajungă legătură a firii, să fie unire a celor care au stat până atunci departe unul de altul! Vipera, cea mai cumplită dintre târâtoare, întâmpină spre nuntă pe mreană<sup>265</sup>, ..., Ce vreau să spun cu acest cuvânt? Chiar dacă soțul ar avea o fire aspră și sălbatică, soția trebuie neapărat să-l suporte și nici o pricină să n-o facă să rupă unirea. Este pornit spre bătaie? Dar îi e bărbat! Este bețiv? Dar este unită cu el potrivit firii! Este aspru și neplăcut? Dar este mădularul tău și cel mai de cinste dintre mădulare!»<sup>266</sup>

---

că din coapse. Eu însă așa spune că nu se naște din altă parte decât dintr-o voință desfrânată și dintr-o minte nesupravegheată. Dacă sufletul ne este curat, nu ne vatămă deloc mișcările trupului» (*Om. Mt.*, LXII, III, trad. cit., p. 721; *PG* LVIII, 599-600).

<sup>264</sup> Idem, *Constituțiile ascetice*, III, II, PSB, 18, p. 481.

<sup>265</sup> Cuplarea dintre un șarpe și un pește este, desigur, neverosimilă și se datorează cunoștințelor insuficiente ale epocii în domeniul științelor naturale. Ideea este folosită însă de Sfântul Vasile pentru a ilustra unirea care trebuie să existe între soți.

<sup>266</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, VII, V, PSB, 17, pp. 153-154.

În *Epistola 188*, Sfântul Vasile, invocând temeuri biblice și de cutumă în sprijinul nedesfacerii căsătoriei, chiar atunci când într-o căsnicie s-au interpus păcate grele ce de regulă duc la un astfel de deznodământ, zice:

«Hotărârea Domnului că nu-i e îngăduit nimănui să se despartă, afară doar de caz de desfrânare, se potrivește deopotrivă atât bărbaților, cât și femeilor, dacă urmărim desfășurarea logică a ideii. Dar obiceiul prezintă și aici deosebiri, mai ales când e vorba de femei; Apostolul, de pildă, ne spune că cel ce se lipește de o desfrânată este un singur trup cu ea [I Cor 6, 16], ..., Pe de altă parte, obiceiul rânduiește că și bărbații adulteri și cei care trăiesc în desfrâu sunt datori să rămână în căsnicie, de aceea nu știu dacă poate fi numită adulteră femeia care trăiește cu un bărbat care a fost părăsit (de soția lui), deoarece aici vina cade asupra celei care și-a părăsit bărbatul; contează deci, în primul rând, pricina care a dus la desființarea căsătoriei. Chiar dacă este bătută ori pentru că nu poate răbda bătăile, femeia trebuie să rabde, mai vârtos decât să se despartă de soț. Nu trebuie să se țină seama nici de pierderea averilor, pe care ar invoca-o femeia. Dar nici cazul că soțul trăiește în desfrâu n-a fost prevăzut de obiceiul bisericesc și nici n-a fost rânduit femeii să se despartă de un soț infidel, ci să rămână cu el din cauză că nu știe ce va urma. Căci *ce știi tu, femeie, dacă îți vei mântui bărbatul?* [I Cor 7, 16]. De aceea, femeia care și-a lăsat soțul și s-a dus la altul este adulteră, pe când cel părăsit este iertat, și nici cea care viețuiește laolaltă cu unul ca acesta nu se osândește. În schimb, dacă bărbatul este cel care, după ce și-a părăsit soția, s-a dus la alta, este el însuși adulter, pentru că o face și pe dânsa adulteră, dar și cea care viețuiește cu el este adulteră, pentru că a atras la ea un bărbat străin»<sup>267</sup>.

Acest text (= canonul 9 al Sfântului Vasile) pare a avea în vedere o împrejurare precisă asupra căreia Sfântul Părinte a fost întrebat de corespondentul său (Amfilohiu din Iconium): o femeie anume și-a părăsit bărbatul, având a se plânge de conduita lui; acesta din urmă trăiește acum cu o altă femeie. Sfântul Vasile vrea ca soția legitimă să revină la soțul ei și, spre a o determina la aceasta, caută s-o convingă că ea este vinovată de această situație, datorită faptului că a plecat de la soțul ei. Tocmai faptul că Sfântul Vasile ia în considerare aspectul individual al problemei, explică unele din contradicțiile din acest text, precum și aparenta indulgență față de soțul care trăiește deja cu o altă femeie<sup>268</sup>. Constatăm, după cum s-a spus deja, că infidelitatea soțului nu este tratată cu aceeași măsură ca și infidelitatea femeii: prima este numită «desfrâu», în timp ce cea de-a doua este

<sup>267</sup> Idem, *Epistola 188*, X (= canonul 9), PSB, 12, pp. 379-380.

<sup>268</sup> Henri Cruzel, *L'Église primitive face au divorce*, «*Théologie historique*», 13, Paris, 1971, p. 138.

numită «adulter». După ultima frază a acestui canon, soțul care-și părăsește soția și își ia alta este numit, într-adevăr, «adulter», dar în mod indirect, pentru că o face și pe dânsa (pe soția sa legitimă) adulteră, nu pentru că violează dreptul exclusiv pe care ea îl are asupra trupului său (I Cor 7, 4). De asemenea, Sfântul Vasile ezită aici să numească «adulteră» pe femeia care trăiește cu un bărbat părăsit de soția sa<sup>269</sup>.

Această aparentă indulgență primește anumite nuanțări în altele dintre canoanele vasilieni. Astfel, în canonul 21 este prevăzut:

«Dacă un bărbat, viețuind împreună cu o femeie, nu se mulțumește cu viața de căsătorie, ci cade în desfrâu, noi îl socotim desfrânat și îi fixăm un timp mai îndelungat de pedepsire, totuși n-avem un canon care să ne dea drept să-l punem sub acuzarea de adulter dacă păcatul lui a fost săvârșit cu o femeie liberă de căsătorie, ... De aceea, femeia își va primi soțul, dacă acesta se lasă de desfrâu, iar bărbatul va trimite la casa sa pe cea care s-a pângărit (adică pe cea cu care căzuse în desfrâu, n. n.). Nu e ușor să descoperi temeiul acestei practici, dar obiceiul așa s-a încetățenit»<sup>270</sup>.

Și aici desfrâul bărbatului – care, este numit «desfrânare», iar nu «adulter», este tratat cu mai multă indulgență decât al soției și nu este socotit un motiv suficient pentru ca soția să rămână despărțită de soțul infidel. Totuși, Sfântul Părinte stabilește că, în general, «desfrânarea nu e nuntă și nici chiar început de nuntă»<sup>271</sup> și stabilește o canonisire cu oprirea de la împărtășirea cu Sfintele Taine de 15 ani pentru adulter<sup>272</sup> și de 7 ani pentru desfrânare<sup>273</sup>. Dar «adulterul» bărbatului e canonisit totuși numai ca «desfrânarea». Așa, o dată mai mult, în canonul 77: «Cel care-și lasă femeia cu care se unise în chip legiuit și care-și aduce apoi pe alta, se supun, după hotărârea Domnului, osândei adulterului». Dar în continuare, în același canon, pedeapsa prevăzută pentru bărbatul a cărui faptă este numită aici «adulter» nu este de 15 ani (cf. canonul 58), ci numai de 7 ani, ca pentru «desfrânare» (cf. canonul 59).

Cu soțul abandonat «fără motiv» de soția lui, Sfântul Vasile se arată îngăduitor și-l primește la «comuniunea cu Biserica»<sup>274</sup>.

<sup>269</sup> După concepția iudaică și greco-romană o astfel de femeie nu este socotită adulteră. Cf. H. Crouzel, *op. cit.*, p. 143.

<sup>270</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 199*, XXI (= canonul 21), trad. și ed. cit., PSB, 12, pp. 402-403.

<sup>271</sup> *Ibidem*, XXVI (= canonul 26), p. 404.

<sup>272</sup> Idem, *Epistola 217*, LVIII (= canonul 58), trad. cit., p. 446.

<sup>273</sup> *Ibidem*, LIX (= canonul 59), p. 446.

<sup>274</sup> Idem, *Epistola 199*, XXXV (= canonul 35), trad. cit., p. 406.

În aceste prevederi ale Sfântului Vasile nu mai apare concretizat principiul egalității sexelor în ceea ce privește vinovăția pentru desfrânare sau adulter, așa cum apare acest principiu în Noul Testament, sau la Părinți ca Herma<sup>275</sup> sau Sf. Iustin Martirul<sup>276</sup>. Sfântul Vasile este conștient de acest lucru, precizând, la începutul canonului 9, citat mai sus, că, în raport cu

«hotărârea Domnului, ..., care se potrivește deopotrivă atât bărbaților, cât și femeilor»,

«obiceiul prezintă deosebiri, mai ales când e vorba de femei».

Sau, o atenționare de același gen la sfârșitul canonului 21 (citat și el mai sus): «Nu-i ușor să descoperi temeiul acestei practici, dar obiceiul așa s-a încetățenit».

În orice caz, scopul acestor prevederi vasiliene, dincolo de pedepsele canonice prevăzute pentru păcatele împotriva fidelității conjugale, este acela de a promova cu orice preț salvarea căsătoriei. Cum am văzut, pentru Sfântul Vasile nu există practic motive valabile de divorț. El cere însă în mod ferm ca, dacă cineva a răpit o femeie logodită cu un alt bărbat, acela să renunțe la ea necondiționat (dacă e liberă și familia ei este de acord, el o poate lua de soție)<sup>277</sup> și că, deoarece «desfrânarea nu este nuntă și nici chiar început de nuntă», cel mai bine este ca cei ce trăiesc în desfrânare să poată fi convinși să se despartă<sup>278</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare admite totuși, în anumite cazuri, desfacerea căsătoriei: (1) prin acord mutual, în fața mai multor martori, dacă ambii soți s-au hotărât să intre în monahism; el spune:

«Și pe cei căsătoriți, care vin spre o viață de acest fel, trebuie a-i întreba dacă fac aceasta cu consimțământul reciproc, după dispoziția Apostolului *căci bărbatul – spune el – nu este stăpânul corpului său*» (I Cor. 7,4); și astfel cel care vine, să fie primit înaintea mai multor martori; pentru că nu este nimic mai de preferat decât ascultarea față de Dumnezeu<sup>279</sup>;

și (2) conform învățăturii scripturistice<sup>280</sup>, «pentru desfrânare sau dacă ar fi piedică spre pietate»<sup>281</sup>.

<sup>275</sup> Herma, *Păstorul*, Porunca IV, 29 (1), 4-11, trad., note și indici D. Fecioru, PSB, 1, București, 1979, pp. 249-250.

<sup>276</sup> Sf. Iustin Martirul, *Apologia a doua*, II, trad. Olimp Căciulă, PSB, 2, București, 1980, pp. 77-78.

<sup>277</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 199*, XXII (= canonul 22), p. 403.

<sup>278</sup> *Ibidem*, XXVI (= canonul 26), p. 404.

<sup>279</sup> Idem, *Regulile mari*, 12, trad. cit., PSB, 18, p. 242.

<sup>280</sup> Sf. Vasile folosește ca temeiuri în susținerea învățăturii despre indisolubilitatea căsătoriei și adevăratele motive care ar justifica desfacerea ei textele: Mt 5, 31-32; 19, 9; Lc 14, 26; I Cor 7, 10-11; Efes 5, 25-30 ș.a.

<sup>281</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile morale*, 73, trad. cit., PSB, 18, p.187. Această temă a fost analizată și de alți Părinți contemporani Sfântului Vasile cam în aceiași termeni;

Sfântul Vasile constată însă că de multe ori se ajunge la ruperea căsătoriei din cauza lipsei virtuților soției. Se înțelege nu faptul că bărbatul ar fi mai vrednic, ci recunoașterea de către Părintele capadocian a rolului extraordinar pe care îl are soția în păstrarea unității familiei. El spune:

«Conviețuirea cu o femeie vrednică a fost întotdeauna un privilegiu nu al prea multor bărbați, ..., Cunoaștem pe mulți care primesc desfacerea conviețuirii nepotrivite ca pe o eliberare de cine știe ce sarcină grea»<sup>282</sup>.

de pildă: **Vasile al Ancirei** (devenit episcop al acestui oraș în 336), într-un tratat *Despre adevărata integritate a fecioriei*, 39, vorbind despre căsătoria mistică dintre fecioara consacrată și Mirele ei, Hristos, se referă și la căsătoria propriu-zisă. Adulterul, zice el, este motiv de divorț. Dar, ca și Herma, el adaugă că datoria soțului este de a o reprimi pe soția adulteră dacă aceasta se îndreaptă. Soțul nu poate contracta o altă căsătorie, deoarece prima soție rămâne pe totdeauna mădular al trupului său; el trebuie să accepte, deci, reluarea vieții comune. Cu atât mai mult, nimeni nu poate lua în căsătorie pe soția despărțită; această a doua căsătorie este un adulter (PG XXX, 747-750); **Sf. Grigorie de Nazianz**, în *Cuvântul XXXVII la Matei*, (Paragrafele 6-7, PG XXXVI, 289-294) prevede, în primul rând, egalitatea soților în ce privește îndatoririle conjugale și afirmă răspicat că nu acceptă legislația discriminatorie în vigoare în această privință. Ei sunt egali atât prin creație, cât și prin faptul că Hristos a murit deopotrivă pentru mântuirea bărbatului și a femeii. În plus, prin taina cea «mare» a nunții (cf. Efes 5, 32), soțul și soția au devenit «un singur trup». Apoi respinge hotărât căsătoria a doua, și cu atât mai mult pe a treia. «Prima – zice el – este lege, a doua concesie, iar a treia călcare a legii». În ce privește motivele de divorț, el zice: «Legea permite repudierea pentru orice motiv. Hristos însă nu face același lucru; El îngăduie numai despărțirea de cea desfrânată; toate celelalte (motive) El poruncește să fie luate cu filosofie. Desfrânata, deoarece ea alterează neamul; pe toate celelalte să le suportăm și să le luăm cu filosofie; mai mult, suportați și luați (toate) cu filosofie, voi toți cei care v-ați asumat jugul căsătoriei» (PG XXXVI, 293). Urmează o listă întreagă de defecte ale soției pe care soțul trebuie să le reprime la soția sa, fără ca totuși să o repudieze. Aceeași idee este exprimată de Sf. Grigorie de Nazianz în două scrisori (144 și 145), în care ia atitudine împotriva repudierii la modul cel mai general și absolut (PG XXXVII, 245-248); **Sf. Grigorie de Nyssa** abordează acest subiect în *Scrisoarea către Letoios din Mitilina*, care va deveni canonul 4 al său (*Pidalion*, trad. cit., p. 435; un lung comentariu al acestui canon face Balsamon, PG CXXXVIII, 867-874). El face distincție între desfrânare și adulter și pedepsirea lor diferențiată (ca și în canoanele 58 și 59 ale Sfântului Vasile, pedeapsa pentru adulter este dublă în raport cu cea pentru desfrânare) și afirmă unicitatea căsătoriei: «Căci omului i s-a dat de la Dumnezeu o singură ajutoare, iar femeii un singur cap». Această afirmație pare a exprima o atitudine cu totul negativă față de a doua căsătorie, inclusiv a văduvilor, lucru care reiese și din *Viața Sfintei Macrina* (PG XLVI, 964). **Sf. Ioan Gură de Aur** oferă și el o serie importantă de texte referitoare la indisolubilitatea căsătoriei și la divorț. Pornind, în special, de la învățătura Apostolului Pavel cu privire la unitatea dintre bărbat și femeie prefigurată în unitatea dintre Hristos și Biserică, el demonstrează că unirea celor doi soți este reală și legătura dintre ei indisolubilă. (*A III-a Om. despre Căsătorie*, 3, trad. cit., p. 69-71; PG LI, 229-230; *Om. I Cor*, XIX, trad. cit., pp. 244-245; PG LXI, 154-155 ș.a. Vezi: Constantin Mihoc, *op. cit.*, pp. 204-212).

<sup>282</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 301*, PSB, 12, p. 585.

Concepția Sfinților Părinți în legătură cu indisolubilitatea și unicitatea căsătoriei, ca și neacceptarea divorțului, rezultă și din rezerva cu care ei privesc și admit nunta a doua a soțului rămas văduv prin decesul celuilalt<sup>283</sup>.

Vom aminti doar două texte din *Scrisorile* Sfântului Vasile suficient de limpezi pentru a înțelege poziția lui, fundamentată pe canoanele anterioare și obiceiul sau practica nescrisă a Bisericii, cu privire la a 2-a sau a 3-a căsătorie:

În *Epistola 188, Către Amfilohie*<sup>284</sup> spune:

«În legătură cu cei care se căsătoresc a treia oară sau de mai multe ori, cei vechi au hotărât același canon care se potrivește comparativ la cei cu a doua căsătorie: un an (oprire de la împărtașanie, tr.n.) pentru a doua căsătorie, cu toate că alții spun doi ani. Cât privește pe cei cu a treia căsătorie, cei vechi îi opresc de la împărtașanie trei ani și chiar patru ani. De fapt ei nu-i mai spun *căsătorie* acestei împreunări, ci poligamie sau mai curând un desfrâu continuu. De aceea a zis și Mântuitorul către femeia samarineancă, care schimbase cinci bărbați: *pe care-l ai acum nu-ți este bărbat*»<sup>285</sup>, pentru că cei care au trecut peste limita căsătoriei a doua nu mai sunt vrednici în ochii lor să se numească *bărbat* ori *soție*. Pentru cei care se căsătoresc a treia oară am primit obiceiul de afurisire pe cinci ani, nu din vreun canon, ci din urmarea celor primite mai înainte. Pe ei nu trebuie să-i oprim cu totul de la Biserică, ci să-i învrednicim de *ascultare* de doi ori trei ani și după aceea să li se dea voie să *stea împreună*, dar de împărtașirea binelui să fie încă opriți, abia când vor arăta un rod oarecare de pocăință, abia atunci să se așeze în locul împărtașaniei».

Iar în *Epistola 199*, adresată aceluiași Amfilohie<sup>286</sup>, spune:

«Nu există lege privitoare la cea de a treia nuntă, din acest motiv cea de a treia căsătorie nu-i încheiată după lege. Desigur eu privesc asemenea practici ca întinăciune pentru Biserică. Dar nici nu arunc asupra lor osândă publică, de aceea le socotim mai de îngăduit decât desfrânarea propriuzisă».

<sup>283</sup> Vezi: Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața Sfintei Macrina*, 4, trad. și cuv. înainte de Ion Pătrulescu, postfață de Robert Lazu, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998, pp. 28-29; În ce privește concepția Sfântului Ioan Gură de Aur, vezi: Marin Braniște, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre familie*, StTeol., IX, 1957, 1-2, pp. 142-143; Constantin Mihoc, *op. cit.*, pp. 221-225.

<sup>284</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 188*, V, PSB, 12, p. 377.

<sup>285</sup> Can. 25 ap.; 15, 16 sin. IV ec.; 4, 21, 44 Trulan; 19 Ancira; 27 Cartag.; 18, 32, 44, 54, 60, 70 Vas.c.M. (N. Mila?, *Op. cit.*, p. 52, apud Constantin Cornițescu, Teodor Bodogae, PSB, 12, p. 377, n. 14.

<sup>286</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 199*, L, PSB, 12, p. 409.

Se știe faptul că poziția Bisericii cu privire la cea de a treia căsătorie s-a mai îndulcit de-a lungul veacurilor<sup>287</sup>. Cu toate acestea este de dorit a se evita pe cât posibil atât divorțul, cât și repetarea căsătoriei și a se urmări îndeaproape mai ales căutarea Împărăției lui Dumnezeu și mântuirea sufletului.

În virtutea liberului arbitru, socotit de Sfântul Vasile «unul din titlurile de glorie ale ființelor înzestrate cu rațiune»<sup>288</sup> și a multor daruri primite de la Dumnezeu, omul are posibilitatea să aleagă calea cea mai bună și mai potrivită în atingerea scopului capital, mântuirea, fie îmbrățișând starea de feciorie fie căsătorindu-se.

### Concluzii

Ca «dascăl al lumii și ierarh», Sfântul Vasile cel Mare a îndrumat, a muștrat și a îndreptat în scris sau prin viu grai, pe cei din vremea sa, ca și pe cei de astăzi, totul, pentru atingerea scopului ultim al vieții, mântuirea. Spre aceasta este călăuzit și cel căsătorit, și cel ce dorește a-și păstra starea de feciorie.

Fără a scrie o operă specială despre familie, printre nenumăratele teme abordate, Părintele capadocian, în duhul Părinților, a fost preocupat de această problemă, cu toate implicațiile ei. Și aceasta, pentru că el însuși provenea dintr-o familie numeroasă, iar cei cărora se adresa erau de regulă oameni căsătoriți. Actualitatea, autoritatea și relevanța sfaturilor, îndrumărilor și dispozițiilor sale canonice ne îndreptățesc a-l considera, printre altele, adevărat *dascăl al familiei creștine*, nu numai al celei din vremea sa, ci și al celei de astăzi.

Totuși, ca și la majoritatea Părinților Bisericii, preferința personală și recomandările vizează cu predilecție, fără nici o îndoială și în mod constant, viața dusă în castitate. Modelul este Mântuitorul Iisus Hristos, apoi sunt Sfânta Fecioară Maria și cei mai mulți dintre Sfinții Apostoli. Fecioria, care «imită viață îngerească», corespunde, în concepția multora dintre Părinți, și cu starea primilor oameni în rai, înainte de căderea în păcat.

Fără a condamna vreodată sau a pune la îndoială vrednicia căsătoriei, Părintele capadocian a manifestat precauție în a îndemna la îmbrățișarea acesteia, considerând viața petrecută în feciorie o cale mai sigură spre mântuire.

Binecuvântarea conservării și înmulțirii neamului omenesc nu mai este o necesitate de strictă actualitate odată ce oamenii au umplut pământul și

<sup>287</sup> Constantin Cornițescu, Teodor Bodogae, PSB, 12, p. 409, n. 45.

<sup>288</sup> Sf. Vasile cel Mare, OC, IX, *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, VI, trad. cit., p. 442.



în condițiile vremii care «s-a scurtat» (I Cor. 7, 31). Cu toate acestea Sfântul Vasile recunoaște că Dumnezeu ne-a creat spre comuniune.

Respectând principiul apostolic (I Cor 7, 39), conform căruia căsătoria trebuie să fie încheiată în Domnul, Sfântul Vasile cel Mare elaborează un adevărat cod canonic relativ la căsătoriile creștine. Opera sa canonică (88 de canoane) este expusă în *Epistolele 188, 199 și 217* și în alte *Epistole* ale sale.

În *Epistolele* sale, ca și în alte lucrări el indică o serie de impedimente la căsătorie și tratează subiecte ca: - egalitatea dintre bărbat și femeie, susținută pe temeiul datului natural al creației, al ambilor de către Dumnezeu, după chipul Lui, din aceeași frământătură, de aceeași cinste și în vederea aceleiași chemări și a acelorași răsplăți:

- întâietatea dată de Dumnezeu bărbatului, investit să «conducă firea»;
- dragostea care trebuie să aibă locul cel mai de frunte în raportul dintre soț și soție, după modelul iubirii lui Hristos față de Biserică și după cel al iubirii bărbatului față de sine însuși. (cf. Efes. 5, 28-29);
- responsabilitățile comune și cele specifice ale celor doi, printre care cea cu privire la nașterea și creșterea (educația) copiilor, care sunt darul lui Dumnezeu;
- păstrarea unității familiei, prin purtarea împreună a sarcinilor dar și prin împărtășirea reciprocă a bucuriilor și a încercărilor de tot felul;
- păcatele care necinstesc Taina căsătoriei și distrug familia, printre care: adulterul, incestul, perversiunea și uciderea pruncilor în pântecul mamei;
- divorțul, consecință a păcatelor ce dușmănesc Taina căsătoriei și evitarea acestuia, ca și pledarea pentru nerepetarea căsătoriei, chiar și în cazul văduviei;

Ființă rațională, înzestrată cu nenumărate daruri omul are posibilitatea să aleagă calea cea mai bună și mai potrivită în atingerea scopului capital, mântuirea, fie păstrându-și castitatea, fie căsătorindu-se.

## AUTORII COLABORATORI AI VOLUMULUI

Adrian Matei ALEXANDRESCU – Lect. Univ. Dr. Facultatea de Teologie Ortodoxă «*Justinian Patriarhul*» din cadrul Universității București.

Maria ALEXANDRU – Lect. Univ. Dr.; predă **Muzicologie bizantină** la Universitatea «*Aristotelos*» din Tesalonic, Grecia.

Mihăiță BRATU – Pr. Dr. Parohia Ortodoxă Română din Stuttgart, Germania.

Mihai Ovidiu CĂȚOI – Diac. Drd., București.

Nicolae CHIFĂR – Pr. Prof. Univ. Dr. predă **Istoria Bisericii Universale** la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității «*Lucian Blaga*», Sibiu.

Ioan CHIRILĂ – Pr. Prof. Univ. Dr. la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității «*Babeș Bolyai*», Cluj-Napoca

Anton DESPINESCU – Mons. Prof. Univ. Dr. la Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Florina FODAC-MUREȘAN – Dr. în Teologie Istorică, București.

Cristian GAGU – Pr. Lect. Univ. Dr. la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Galați

Ștefan IONESCU-BERECHET – Asist. Univ. Dr. la Facultatea de Teologie Ortodoxă «*Justinian Patriarhul*» din cadrul Universității din București

Ioan Vasile LEB – Pr. Prof. Univ. Dr. predă **Istoria Bisericii Universale** la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității «*Babeș Bolyai*», Cluj-Napoca

Constantin MIHOC – Pr. Lect. Univ. Dr. la Facultatea de Teologie din București (Catedra de Patrologie)

Ioan MOLDOVEANU – Pr. Conf. Dr. la Facultatea de Teologie din București (Catedra Istoria Bisericii Române)

Alexandru MORARU – Pr. Prof. Univ. Dr. predă **Istoria Bisericii Ortodoxe Române** la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității «*Babeș Bolyai*», Cluj-Napoca

Vasile MUNTEAN – Pr. Prof. Univ. Dr. la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Timișoara

Bogdan Constantin NECULAU – Asist. Univ. Dr. la Facultatea de Pedagogie și Psihologie a Universității *Al. I. Cuza*, Iași

Liviu PETCU – Diac. Asist. Drd. Facultatea de Teologie Ortodoxă «*Dimitru Stăniloae*», Iași.

Dionisie PÎRVULOIU – Lect. Univ. Dr. la Facultatea de Filologie Clasică a Universității *Al. I. Cuza* din Iași

Emilian POPESCU – Prof. Univ. Dr.; predă **Istoria și Spiritualitatea Bizanțului** la Facultățile de Teologie Ortodoxă «*Justinian Patriarhul*», din cadrul Universității București și «*Dimitru Stăniloae*», din cadrul Universității *Al. I. Cuza* Iași, Membru al Academiei Române.

Sorin Ion RIZEA – Pr. Lect. Univ. Dr. la Facultatea de Teologie Ortodoxă «*Sfântul Nicodim de la Tismana*» din cadrul Universității Craiova.

Gabriel ROMAN – Pr. Dr. parohia *Înălțarea Domnului*, Vlădeni, jud. Botoșani.

Gamaliel SIMA – Arhim. Dr., Director al Centrului Cultural-Social *Sfântul Ierarh Calinic* de la Mănăstirea Cernica.

Tudor TEOTEOI – Prof. Univ. Dr. la Facultatea de Istorie, din cadrul Universității București.

Ion VICOVAN – Pr. Prof. Univ. Dr; predă **Istoria Bisericii Ortodoxe Române** la Facultatea de Teologie Ortodoxă «*Dimitru Stăniloae*», din Iași.

INDEX NOMINUM PERSONARUM ET LOCORUM

- Abgar (rege sirian): 296  
Aburgios (demnitar): 208, 214, 216  
Acacius din Cezareea: 200  
Ad Salices: 205  
Adrian I (papă): 271, 283, 285, 307, 308, 331  
Adrianopol: 205, 206, 439  
Aelius Palladius (prefectul Egiptului): 203  
Aetius de Antiohia: 199, 254  
Africa: 55, 68, 223  
Agapet (papă 535-536): 242  
Ahaja: 55, 223  
Akropolites Georgios: 38  
Alaviv (rege got): 438  
Alba Iulia: 402  
Alexandria (școala din): 98, 183, 185, 195, 328, 344  
Alexandria: 18, 52, 66, 190, 202, 203, 204, 205, 222, 233, 234, 251, 254  
Alexandru Bucșenescu (ctitor *Sf. Trei Ierarhi* Berislăvești): 412- 414  
Alexandru cel Mare: 189  
Alexie Buciumeanu: 418  
Alexios I Comnenul: 35, 393, 394  
Alkinous (rege al feacilor): 51  
Alygizakis Antonius: 87, 99  
Ambrozie de Milan: 162, 206, 239, 251, 438, 439, 470, 480  
Amfilohie de Iconium: 22, 31, 32, 33, 175, 213, 252, 480, 512, 515, 519, 523  
Ana Comnena: 391  
Anania: 471  
Anatolia: 308  
Ancira: 481  
Andida: 395  
Andrei Vâlcoiul: 418  
Andronic (guvernator): 29, 215  
Annisa (*Annesi*, sat Pontus Ptolemaicus): 14, 15, 18, 20, 45  
Antim (episcop de Tyana): 209  
Antinogen (mucenic din Sebasta): 102, 103  
Antiohia: 47, 159, 200, 203-205, 224, 225, 226, 233, 235, 254  
Antipatros (guvernator): 13, 30, 214  
Antonescu G.G.: 341  
Antonie cel Mare: 234, 239  
Apolinarie de Laodiceea: 54, 201, 254  
*Apollo* (templul de la Cassinum): 241  
Apus: vezi *Occident*  
Aquilaia: 58  
Arabia: 204, 222  
Arcadius (episcop): 431  
Arethas al Cezareii: 193  
Arganthonie (prinț tartesian): 189  
Argeș (mănăstire): 413  
Argeș (mitropolia): 370  
Arie (*Ariea*, eretic): 42, 57, 213, 227, 231, 293: 418, 443  
Arif (*plai* din Argeș): 414  
Aristotel: 47, 356  
Arles: 239, 240  
Armenia Mică: 22  
Armenia: 15, 16, 55, 223  
Arnota (mănăstire, jud. Vâlcea): 414, 415  
Arpașul de Sus (jud. Sibiu): 406  
Ascholiuș (presupus monah și preot de Tomis): 137, 138, 430, 435  
Ascholiuș de Tesalonic: 137, 138, 440  
Asclipie: 213  
Asia Mică: 36, 43, 159, 165, 166, 200, 211, 213, 235, 289, 440  
Atanaric (rege got): 205, 430, 434, 438, 447

- Atanasie al Alexandriei (cel Mare): 38, 39, 41, 43, 53, 57, 60, 61, 87, 137, 189, 200-204, 211, 212, 215, 222, 224-226, 229, 234, 239, 251, 270, 278, 279, 281, 282, 299, 328, 397, 437, 443  
 Atanasie Apocrisiarul (ucenic al lui Maxim Mărturisitorul): 291  
 Atarbios de Neocezarea (unchiul Sf. Vasile, episcop arian): 20, 23, 55  
 Atena: 16, 34, 45, 96, 98, 132, 186, 189, 190, 193, 194, 268, 345  
 Atenagora Atenianul: 183, 479, 480  
 Atharid (rege got): 432  
 Audius (schismatic): 447  
 Augustin de Hippo (Fericitul): 64, 76, 78, 87, 239, 244, 270, 438, 439, 480  
 Austria: 402  
 Avacum (profet): 259  
 Avraam (patriarh VT): 395, 477
- Babilon: 155, 259  
 Baicul: 418  
 Balcani (Peninsula Balcanică): 60  
 Barah (apropiat al Sf. Vasile): 31  
 Barboși: 446  
 Barras de Edessa: 34  
 Barses (episcop niceean de Edessa): 204  
 Batuses (preot got): 444  
 Bădenii-Dănicei (jud. Vâlcea): 420  
 Bărbătești (jud. Vâlcea): 414  
 Bebis S. George: 294  
 Benedict de Anian: 246  
 Benedict de Nursia: 241, 242, 244-247  
 Berbești (jud. Vâlcea): 421, 422  
 Berislăvești (comună): 412, 422  
 Berislăvești (mănăstire): 412, 413, 414  
 Beroea: 204  
 Betleem: 239  
 Bistrița (mănăstire, jud. Vâlcea): 421  
 Bistrița (râu Oltenia): 414, 419  
 Bizanț: 36, 37, 40, 41, 48, 56, 59, 61, 91, 180, 182, 336, 386, 388, 392, 398, 399, 401  
 Bodogae Teodor: 14, 40, 41
- Boemia: 402  
 Braniște Ene: 141  
 Brașov: 405  
 Bretanion de Tomis: 22, 24, 137-139, 430-433, 435, 437, 440-449  
 Britania: 239  
 Bulat G. Toma: 413  
 Buzău (râu): 436  
 Buzău (regiune): 144
- Cacova (jud. Vâlcea): 414  
 Calabria: 393  
 Calcedon: 254  
 Calist (papa, sec. III): 482  
 Calypso (insulă): 18, 51  
 Campanella: 348  
 Campania: 241  
 Camuliana (ahiropiita din): 289  
 Candidian (gubernator): 14, 15, 214  
 Capadocia: 16, 36, 47, 55, 103, 132, 138, 154, 159, 160, 164, 166, 191, 198, 207-211, 213-215, 217, 237, 345, 368, 436, 438, 440, 441, 442: 447, 449  
 Capela Palatină (Palermo): 264  
 Caracal (jud. Olt): 410  
 Caria: 155  
 Carol cel Mare (împărat Occident): 308  
 Cartagina: 480  
 Cârstoiu Gheorghe: 414  
 Cârțișoara: 406  
 Cassinum: 241  
 Cassiodor de Sevilla: 245  
 Cayre F.: 163  
 Călimănești (jud. Vâlcea): 412  
 Celesiria: 18, 52  
 Celsus: 76, 344  
 Cergănești (deal în Caracal): 410  
 Cernica (mănăstire): 15  
 Cesar de Arles: 240  
 Cesarina (stareță, sora lui Cesar de Arles): 240  
 Cezareea Capadociei: 12-16, 21-23, 26, 34, 41, 47, 74, 78, 80, 98, 132, 144, 145, 156, 163-166, 168, 186, 189, 194, 200, 201, 203, 206-217, 227, 229,

- 230, 233, 235, 265, 268, 292, 370,  
388, 390, 435, 440, 460, 473, 497  
Chalcis: 204, 235  
Chiriacus (legat papal): 271  
Chiril al Alexandriei: 299, 394  
Chiril al Ierusalimului: 470  
Chobar: 259  
Cicero (orator roman): 64, 240  
Cilicia: 308  
Ciprian de Cartagina: 224, 253, 469  
Cipru: 392  
Clement Alexandrinul: 66, 87, 98,  
174, 183, 195, 290, 467, 476, 496, 497  
Clinias: 189  
Cofrești (mahala Râmești, jud.  
Vâlcea): 421  
Coisca (râu): 412  
Columban (543-615; abate de  
Luxeuil și Bobbio): 245  
Coman I.G.: 189, 190, 192, 430, 435  
Comenius: 353, 354  
Constandina (soția lui Fiera Vătaful): 421  
Constans (337-350): 37  
Constantin Brâncoveanu: 415, 419  
Constantin Brătianu: 418  
Constantin Cabalinul: 285  
Constantin cel Mare (306-337): 36,  
198, 272, 280, 281, 285, 336, 446  
Constantin curelaru (ctitor biserica *Sf.*  
*Vasile Caracal*): 411  
Constantin IV Chiliarenos (patriarh,  
1154-1157): 388  
Constantin Mavrocordat: 418  
Constantin Racoviță (1753-1756): 412  
Constantin V Copronim: 308  
Constantin VI (780-797): 307  
Constantinopol (sinod 381): 368, 447,  
449  
Constantinopol (sinod 869): 317  
Constantinopol: 16, 27, 34, 38, 53, 59,  
60, 132, 159, 186, 189, 194, 200, 203,  
204, 208, 254, 268, 289, 387, 393,  
401, 439, 447  
Constantius II (337-361): 200, 201,  
205, 207, 211, 445, 446, 479  
Corbeni (Argeș): 412  
Coribant: 94  
Costache Greceanu (ctitor biserica *Sf.*  
*Vasile Caracal*): 411  
Costești (jud. Vâlcea): 415  
Cotsonis John: 386  
Courtonne Yves: 12, 14, 40, 226  
Covrea (ctitor Covrești): 420  
Covrești (biserică în cartier Olari,  
Horezu): 420  
Cozia (mănăstire): 413, 414  
Crisip: 193  
Cybele (zeiță antică): 94  
Cyzic: 200, 203, 254  
  
Dacia Mediterranea: 440  
Dacia Ripensis: 440  
Dacoroenoi (localitate în Capadocia):  
254  
Dafne: 446  
Damasc: 295  
Damasus (papă 366-384): 12, 21, 58,  
206, 223, 226-228, 232, 233, 251, 436,  
443  
Dancu Dumitru: 403, 405, 407  
Dancu Juliana: 403, 405, 407  
Daniel (Patriarh BOR): 145, 462, 463  
Daniel (profet): 46, 187, 259  
Daniélou Jean: 15  
Darius: 189  
David (rege, profet, VT): 91, 93, 98,  
413  
Dănicei (jud. Vâlcea): 420, 422  
Demofilus de Constantinopol (episcop  
arian): 27, 211  
Demostene (vicar Pont): 21, 22, 40,  
211, 214, 215  
Didim cel Orb: 251, 254  
Dimitrie de Tesalonic: 386  
Dimitrie Lupănescu: 411  
Dimitrie Ricman (preot ctitor biserica  
*Sf. Vasile Caracal*): 411  
Dincu Bălănescu (ctitor Covrești): 420  
Dinică Bălășescu: 421  
Dinică Popescu: 411  
*Dintr-un lemn* (mănăstire): 418

- Dioclețian: 58, 209  
 Diodor de Tars: 47, 473  
 Diogene: 47, 189, 354, 504  
 Diomede (filosof antic): 228  
 Dionisie Areopagitul (Pseudo-): 182, 270, 312  
 Dionisie de Roma (papă ~258-268): 227, 253, 436  
 Dionisie din Furna: 277, 403  
 Dobriceni (fost schit, jud. Vâlcea): 414, 415, 422  
 Doic: 213  
 Dolj (judet): 410  
 Dolofani (moșneni, Berislăvești): 412  
 Domnica (soția împăratului Valens): 201  
 Dorotei (diacon): 39  
 Dorotei (preot): 12  
 Dosoftei (mitropolit Moldova): 264, 265  
 Dragomirna (mănăstire): 370  
 Drăgoești (comună, jud. Vâlcea): 417, 418, 422  
 Drăgoeștii de Sus (sat, jud. Vâlcea): 415, 422  
 Dumitru (jupan ~1530): 417  
 Dumitru (sin Ianache Niculescu, preot): 417  
 Dumitru al Mării: 418  
 Dumitru Vâlcoiul: 418  
 Dunăre: 430, 431, 433, 435, 439, 440-442, 444-446, 448  
 Durazzo: 393  
 Durostorum: 445, 446
- Ecdicios: 212  
 Edessa: 204  
 Efreim Sirul: 453  
 Eftimie Zigabenu: 393  
 Egipt: 18, 46, 52, 55, 102, 132, 190, 203, 204, 213, 222, 223, 227, 234, 239, 435  
 Egiptul de Sus: 235  
 Eladie de Cezareea: 292  
 Elpidios (diacon): 16, 30
- Evira: 481  
 Emilia (mama Sf. Vasile): 13-16, 21, 26, 85, 86  
 Enkleistra (Mănăstire Cipru): 392  
 Epifanie de Salamina: 161, 387, 397, 438, 439  
 Ermitaj (muzeu): 387  
 Esop: 51  
 Euchaita: 389  
 Euclide din Megara: 189  
 Eudoxiu de Antiohia: 200  
 Eudoxiu de Constantinopol: 201, 202, 254  
 Eufrat (fluviu): 101  
 Eunapios: 444  
 Eunomiu de Cyzic: 79, 80, 161, 199, 200, 201, 254, 484  
 Eunomos (muzician legendar antic): 98  
 Euripide: 75, 163, 189  
 Europa: 59, 60, 68, 246  
 Eusebiu de Cezareea (Capadociei): 132, 208  
 Eusebiu de Cezareea (Palestinei): 78, 317, 328  
 Eusebiu de Samosata: 19, 22, 25, 29-32, 34, 204, 205, 211, 214, 228  
 Eustatie (mare medic): 214  
 Eustațiu de Antiohia: 315  
 Eustațiu de Sevasta (filosoful): 14, 16, 17, 19, 24, 28, 39, 52, 54, 235, 474  
 Eusthatie Boilas (magnat): 391  
 Eutyches (misionar în Gothia): 433-436  
 Euzoios din Antiohia: 201, 202  
 Evagrie de Antiohia: 239  
 Evloghie (episcop de Edessa): 205
- Faeno (localitate în Arabia): 222  
 Făgăraș: 402, 405, 406  
 Fidias (sculptor antic): 189  
 Fiera Vătaful: 421, 422  
 Filaret Ungureanu: 415  
 Filipikos (general bizantin, ~586): 289  
 Filon din Alexandria: 67, 313  
 Filothei (sin Agăi Jipei): 103, 122, 123

- Firmilian de Cezareea: 224  
 Flavian (sfânt): 292  
 Flavius Theodosius: 206  
 Fleury-sur-Loire (mănăstire): 241  
 Florea Tudorănescu: 411  
 Florenski G.: 142  
 Florescu Vasile: 71  
 Foleștii de Jos (jud. Vâlcea): 418, 419, 422  
 Fotie de Constantinopol (patriarhul): 193, 328  
 Frâncești (jud. Vâlcea): 422  
 Frankfurt: 277  
 Franța: 341, 430  
 Frigia: 55, 94, 223  
 Fritigern (rege got): 205, 438, 447
- Galatia: 212  
 Galeriu (305-311): 222  
 Galia: 12, 41, 55, 57, 58, 68, 223, 226, 230, 232, 239, 239, 240, 445  
 Galiția: 402  
 Gangra: 474  
 Gănești-Contea (jud. Vâlcea): 419, 422  
 Gemeni (jud. Vâlcea): 419, 422  
 Genueni (jud. Vâlcea): 419  
 Georgios Gemistos Plethon: 193  
 Ghelesion (munte): 388  
 Ghenadie (episcop Râmnic): 265  
 Gheorghe (avva): 308  
 Gheorghe (Ghenadie) Scholarul: 193  
 Gheorghe (preot): 418  
 Gheorghe (sfânt militar): 386, 412, 413  
 Gheorghe Bucșenescu (biv vel pitar): 417  
 Gheorghe Caragea (Gherghe Caraga Vodă): 417  
 Gherghina: 418  
 Gherla: 402  
 Gherman (episcop Năai Patrai sec. XVII): 122  
 Gherman de Constantinopol: 284, 327, 331
- Gherontie/Gheorghe (zugrav): 265  
 Gherotie/Terentius de Tomis: 447  
 Gitasa (sat lângă Samosata): 54  
 Gligore sin Deaconu Radu (preot, Bădenii-Dăniceni): 420  
 Glykas Mihail: 392, 394  
 Goddas (episcop Gothia): 445, 447  
 Goethe: 250  
 Gordie (mucenic): 292  
 Gorgonia (sora Sf. Grigorie Teologul): 470, 502  
 Gorgias: 44  
 Gorj (județ): 410  
 Gothia: 60, 430, 431, 433, 434, 436-440, 444-447  
 Gouillard J.: 48  
 Grabar Andre: 289  
 Grațian (375-383): 41, 206  
 Grecia: 92, 94, 112, 163  
 Gribomont Jean: 226, 235, 236  
 Grigore Antiohul (drongar): 388  
 Grigore III Alexandru Ghica (1768-1769): 412  
 Grigorie (tatăl Sf. Vasile): 16  
 Grigorie (unchiul Sf. Vasile, fratele mamei): 16, 20, 21, 23, 26  
 Grigorie cel Mare (†604): 241, 243, 246, 270, 272, 276-278, 304, 331  
 Grigorie de Nyssa: 11, 15-17, 20-22, 27, 35, 39, 40, 45, 70, 80, 85-87, 132, 154, 159, 164, 165, 190, 203, 209, 214, 251, 319, 324, 326, 344, 394, 397, 465, 466, 469, 470, 483, 484, 522  
 Grigorie de Tours: 239  
 Grigorie Dimitrie Ghica: 411, 420?  
 Grigorie din Cipru: 193  
 Grigorie Drăgoescu (~1820-1830): 417  
 Grigorie II (papă): 283, 284, 285, 327  
 Grigorie II Ghica (1748-1752): 412, 416  
 Grigorie III (papă): 283  
 Grigorie Palama: 52, 195  
 Grigorie Protopsaltul: 106, 114  
 Grigorie Taumaturgul: 14, 27, 185, 397, 497



- Grigorie Teologul: 11, 14, 16, 18-20, 34, 44, 46, 51, 76, 87, 95, 96, 132, 144, 154, 155, 159-161, 164, 166, 184, 186, 188, 190-195, 202, 203, 208, 209, 212, 237, 251, 265, 268, 291, 314, 344, 387, 388, 392, 394, 401-408, 412, 413, 416, 419, 421, 453, 461, 465, 466, 470, 502, 522
- Grozăvescu Dimitrie (epitrop *Sf. Vasile* Caracal): 411
- Guthicas (preot got): 444
- Halmyris: 254
- Hăjdate (jud. Cluj): 402
- Heladoios (*comes*): 19
- Heliopolis: 203
- Hellenopont: 14, 440
- Hercule (erou legendar): 189
- Herma Păstorul: 173, 521, 522
- Herodot: 49
- Hesiod: 163, 189, 354
- Hesychos: 16
- Hieria (sinodul 754): 308, 318, 323, 331
- Hilarios (retor în Neocezarea): 16, 33
- Hillaire de Poitiers: 445
- Hippias: 47
- Homer: 18, 44, 51, 66, 163, 189, 354
- Honorat de Arles: 239
- Horezu (jud. Vâlcea): 415, 420, 422
- Hrizea Piteșteanul (logofăt): 412
- Hunger Herbert: 180, 181, 193
- Hurezi (mănăstire): 419
- Hurmuz: 123
- Iacob (patriarh VT): 247, 396
- Ibora (orașel în Hellespont): 14-16
- Iclod: 402
- Ieremia (profet): 259
- Ieronim (Fericitul): 235, 239, 438, 479
- Ieronim de Ierusalim (preot, sec. VI-VII): 329
- Ierusalim: 133, 344
- Iezechil (profet): 259
- Ignatie Briancianinov: 164
- Ilie (caifa din Costești): 420
- Ilie (gubernator Capadocia): 29, 154, 156, 214, 215
- Ilie I. Poienaru (zugrav icoane): 407
- Ilie Vâlcoiul (preot): 418
- Ilinca Crețulescu (a doua soție a lui Alexandru Bucșenescu): 412
- Illyric: 55, 223, 227, 231, 435
- Illyricul Oriental: 440
- Illyricum (*praefectura praetorio*): 58
- Ioan (Evanghelistul, apostol): 77, 78, 98, 150, 182, 183, 184, 336, 397
- Ioan (legatul patriarhilor răsăriteni la Niceea 787): 318
- Ioan (preot, Drăgoești): 417
- Ioan Bekkos: 48
- Ioan Botezătorul* (oratoriu Cassino): 241
- Ioan Botezătorul: 286, 386
- Ioan Cassian: 239, 240, 244, 245
- Ioan Cucuzel: 104
- Ioan Damaschin (†749): 182, 289-293, 295-305, 310-312, 315, 327, 332, 393
- Ioan de Euhaita: 401
- Ioan de Tesalonic (†650): 329
- Ioan Gură de Aur (Hrisostom): 11, 44, 47, 76, 87, 160, 174, 189, 235, 328, 331, 387, 388, 394, 396-398, 401-408, 412, 413, 415, 416, 419, 421, 453, 465, 466, 469, 470, 477, 478, 486, 487, 489-496, 501, 502, 509, 514, 516, 517, 522
- Ioan Hândoreanu: 407
- Ioan Ittalos: 193, 393
- Ioan Mauropus (mitropolit Euchaita): 389
- Ioan Popp Moldovan (zugrav icoane): 405
- Ioan sin Tudor (diacon, Bădenii-Dăniceni): 420
- Ioan Xiphilinos: 193
- Ion Gănescu: 419
- Ion Morar din Săliște (zugrav icoane): 407
- Ionești (jud. Vâlcea): 416
- Ioniță (șetrar, ~ 1769-1783): 417

- Ioniță Bucșenescu (postelnic ~1778): 416, 418  
 Ioniță din Brașov (zugrav icoane): 405  
 Iordache Bucșănescu: 416, 417  
 Iordanes: 446  
 Iosif (patriarh VT): 150  
 Iovian: 53, 198  
 Iovin (*comes*): 32  
 Ipolit Romanul: 253  
 Ipsis: 212  
 Irina (împărăteasă iconofilă): 307  
 Irineu de Lugdunum: 290, 469  
 Iris (râu): 14, 15, 18, 45, 132, 168, 191, 235  
 Isaac (monah, Constantinopol): 205, 439  
 Isaia (profet): 174, 292  
 Isauria: 55, 202, 204, 223  
 Isidor (ieromonah Berislăvești): 414  
 Israel (poporul lui): 50, 81  
 Italia (*praefectura praetorio*): 58  
 Italia: 12, 41, 55, 57, 58, 68, 162, 223, 226, 230, 232, 239  
 Iuda (Iscarioteanul, apostol): 418  
 Iulian Apostatul: 14, 37, 38, 53, 56, 184, 186, 198, 202, 268, 283, 284, 285, 307, 329, 497  
 Iulita (muceniță): 216, 492  
 Iunius Soranus; 22, 138, 139, 144, 430, 431, 440  
 Iustin II (565-578): 289  
 Iustin Martirul și Filosoful: 183, 343, 469, 521  
 Iustinian I (527-565): 50, 193, 272, 285, 336  
 Iustinian II (685-695; 705-711): 289  
  
 Janin Raymond: 387  
  
 Kalavrezou Ioli: 387  
 Karas Simon: 114, 120  
 Karmiris I.: 142  
 Kekaumenos: 394  
 Kleantes: 47  
 Kouzouventi (localitate Cipru): 392  
  
 Lactanțius: 64  
 Ladner G.: 313  
 Lafontaine: 51  
 Lampsac (sinod omiusian 365): 202  
 Laodiceea: 204  
 Latinum (provincie italiană): 241  
 Laz (Valea Sebeșului, jud. Sibiu): 407, 408  
 Leandro de Sevilla: 240  
 Lefkara (localitate Cipru): 392  
 Lemerle Paul: 181  
 Lenski Noel: 202  
 Leon de Ohrida: 395  
 Leon III Isaurul: 285  
 Leon Kinnamos: 308  
 Leon VI Filozoful: 193  
 Leonțiu de Neapole (†650): 329  
 Lerine (insule): 239  
 Libanius: 22, 44, 49, 52  
 Libia: 101, 215  
 Linia pe Vale (jud. Vâlcea): 420, 422  
 Louth Andrew: 159  
 Luca (nume oarecare): 302  
 Luca (sin Pârnu Ciobanu, preot): 417  
 Luca din Iclod: 402  
 Lucian de Samosata: 344  
 Lucifer de Cagliari: 224  
 Lucius din Alexandria: 201, 203, 205  
 Lunca Dobricenilor  
 Lycaonia: 55, 223  
 Lycia (sinod omiusian): 202  
  
 Macarie al Magneziei, 329  
 Macedonia: 55, 223  
 Macedonia de Constantinopol: 200  
 Macrina cea Bătrână: 13, 15, 26, 85, 185  
 Macrina cea Tânără: 11, 14-17, 19, 26, 85, 86, 190, 235  
 Macrobius: 64  
 Maierii Albei Iulia: 402  
*Mann-Withney* (test): 377, 380, 382  
 Manuil Panselinos: 278  
 Manzikert: 388  
 Maraval Pierre: 15, 16

- Marcel de Ancira: 224, 228  
 Marcu (evangelist): 152  
 Marcul (unchiul lui Radu, preot?): 418  
 Marea Egee: 159  
 Marea Mediterană: 159, 239  
 Marea Neagră: 16, 440  
 Maria Buçşenescu (fiica lui Hrizea Piteşteanul, prima soţie a lui Alexandru Buçşenescu): 412, 417  
 Maria Cărciumăreasa: 418  
 Marica (sora lui Alexie Buciumeanu): 418  
 Mariia (ctitor Covreşti): 420  
 Marin sin popa Dumitru (diacon, Bădenii-Dăniceni): 420  
 Marsias (muzician antic): 189  
 Marsilia: 239, 271  
 Martin de Tours: 239, 241  
 Martin E.J.: 300  
 Martinianos (înalt demnitar): 208  
 Matei (evangelist): 153  
 Matei Mănăstireanul: 419  
 Matei ot Făgeţel (preot): 418  
 Matei Purcariu (zis Ţimforea, zugrav icoane): 406  
 Matsoukas: 182  
 Maxim (guvernator Capadocia): 214, 216  
 Maxim Mărturisitorul: 182, 291, 394  
 Maximin Daia (305-313): 222  
 Mărginimea Sibiului: 402, 407  
 Medikion (mănăstire): 308  
 Mediolanum: 206  
 Mehedinţi (judet): 410  
 Meister R.: 181  
 Meletie (mare medic): 32, 214  
 Meletie al Antiohiei: 20, 23, 54, 201, 203, 205, 211, 222, 224-227, 233  
 Mendieta, David Amand de: 225, 226  
 Meredith A.: 290  
 Mesopotamia: 18, 52, 102, 132, 190, 210, 447  
 Metodiu de Olimp: 328, 469, 476  
 Meyendorff J.: 48  
 Mihail Psellos: 193  
 Mihail VII Ducas (împărat, 1071-1078): 393  
 Milon (atlet antic): 189  
 Modestus (prefect): 19, 154, 207, 211, 214  
 Moesia Inferior: 138, 440  
 Moise (profet): 46, 151, 187, 253  
 Moldova: 448  
 Moldoveanu Nicu: 87  
 Monte Cassino (mănăstire): 241, 242  
 Morar din Sălişte (familie, zugravi icoane): 407  
 Moravia: 402  
 Morus: 348  
 Muntenia: 446, 448  
 Musceleanu Ion (pictor Sf. Vasile Caracal): 411  
 Naucratis (fratele Sf. Vasile): 19, 86  
 Neagoe (cumnatul lui Radu sin popa Stama): 418  
 Neamţ (mănăstire): 370  
 Neaniul: 418  
 Neocezarea Pontului: 14, 15, 17, 19, 23, 26, 29, 88, 215, 223  
 Neofit (episcop de Râmnic): 411, 420  
 Neofit (sfânt, sec. XII): 392  
 Nerezi (localitate FRI Macedonia): 397, 398  
 Niceea (I sinod 325): 159, 199, 200, 206, 231  
 Niceea (II sinod 787): 277, 368  
 Nicephor Gregoras: 48  
 Niceta de Remesiana: 251  
 Nichifor Mărturisitorul: (†828): 289, 290, 293, 297, 298, 299, 301, 303, 305, 310, 312, 319, 320, 327, 330, 332  
 Nichita Mărturisitorul (de Medikion): 308, 327  
 Nicodim (egumen Berislăveşti ~1781): 413, 414  
 Nicolae (ctitor schit Dobriceni ~1826): 415  
 Nicolae Cabasila: 195  
 Nicolae de Amdida: 395  
 Nicolae de Myra Lykiei: 386, 387, 397, 405

- Nicolae Dunitrescu: 411  
 Nicolae Logofăt (țârcovnic, Bădenii-Dăniceni): 420  
 Nicolae Oancea: 407  
 Nicomedia: 391  
 Nicopole (Pont): 29  
 Nicopolis ad Istrum: 445, 446  
 Nicula: 402-405, 408  
 Nikeforos Choumnos: 193  
 Nikeforos Gregoras: 193  
 Nil (fluviu): 235  
 Noica Constantin: 266  
 Norden E.: 68  
 Novațian: 239, 253  
 Noviodunum: 430, 437, 440, 445  
 Nursia (localitate în Umbria): 240  
 Nyssa: 22
- Occident: 35, 37, 38, 41, 43, 53, 55, 57, 60, 61, 67, 68, 181, 189, 200, 206, 224, 226, 228, 231, 232, 233, 239, 244, 246, 270, 271, 277, 398, 439, 445, 447  
 Ocnele Mari (jud. Vâlcea): 421, 422  
 Odoacru: 241  
 Odobescu Alexandru: 415  
 Oescus: 445  
 Ohrida: 395  
 Olari (cartier, oraș Horezu): 420  
 Olimp (muzician antic): 189  
 Olt (județ): 410, 411, 422  
 Olt (plasa): 420  
 Olt (râu): 416  
 Oltenia (mitropolia): 410  
 Oltenia: 410, 421, 422, 445, 446, 448  
 Olympios: 46  
 Oprea: v. *Țimofrea din Cârțișoara*  
 Orest: 209  
 Orfeu (muzician legendar antic): 98  
 Orient (*praefectura praetorio*): 35, 38, 39, 41, 43, 54, 55, 58, 60, 61, 159, 182, 200, 202, 206, 207, 211, 216, 217, 225, 227, 229, 230, 232, 233, 239, 240, 268, 271, 272, 308, 309, 435, 439
- Origen: 45, 76, 79, 135, 183, 185, 186, 191, 195, 253, 290, 317, 497  
 Orosius: 438, 439
- Pachymeres Georgios: 48  
 Pahomie cel Mare: 234, 345  
 Paladia (doica Sf. Vasile): 13, 26  
 Palermo: 264  
 Palestina: 18, 52, 102, 132, 190, 235, 292  
 Pamphylia (sinod omiusian): 202  
 Pananit Popescu (ctitor Bădenii Dăniciei): 420  
 Panonia: 201  
*Pantokrator* (mănăstire): 390  
 Papacosta S.: 141  
 Paphos: 392  
 Paraschiva (icoana cuvioasei): 405  
 Paris: 35  
 Parnas: 67  
 Parry K.: 295  
 Pârvu Croitoru  
 Pârvu Croitoru: 418  
 Patmos (mănăstire): 391  
 Paul Tebanul: 234  
 Paulin de Antiohia: 201, 224- 226, 232, 233  
 Paulin de Nola: 239  
 Pavel (Apostol): 25, 68, 73, 74, 87, 151, 181-184, 294, 296, 297, 313, 453, 456, 467, 468, 483, 488, 490-492, 494, 502, 510, 513, 522  
 Pavel (nume oarecare): 324  
 Pavel de Samosata: 74  
 Păuna (ctitor Covrești): 420  
 Păușești (jud. Vâlcea): 421, 422  
 Pelaghie (episcop niceean, Laodicea): 204  
 Palladius de Helenopolis: 468  
 Pelikan Jaroslav: 304  
 Pergamios: 29  
 Pericle: 189  
 Persia: 204  
 Pertusi A.: 180  
 Petre Bărâscul: 418

- Petru (egumen și preot al Mănăstirii Sfântul Sava din Roma): 283  
 Petru (nume oarecare): 326  
 Petru (patriarh niceean): 203  
 Petru de Sevasta (fratele Sf. Vasile): 14, 15, 19, 27, 85, 86, 132  
 Petru I de Alexandria (300-311): 222  
 Petru II de Alexandria: 12, 205, 206  
 Petru Vizantie: 114  
 Philotheos Kokkinos: 48  
 Pieriu de Alexandria: 328  
 Pietroasele (jud. Buzău): 446  
 Pimen de Satala: 22  
 Pindar: 100  
 Piscu Mare-Stoenești (jud. Vâlcea): 414  
 Pisidia: 55, 202, 223  
 Pitagora din Samos (filosof, matematician, teoretician al muzicii): 94, 174, 189  
 Pitarakis Brigitte: 387  
 Pius XII (papă): 245  
 Platon (filosof grec): 44, 47, 48, 66, 170, 174, 189, 193, 313, 354, 356  
 Platon de Sakudion: 302  
 Plemmenos Ioannis: 87  
 Plotin: 49, 78  
 Plutarh: 51  
 Podanda (inițial capitala Capadociei II): 209  
 Poiana Sibiului: 407  
 Poienaru (familie, zugravi icoane pe sticlă): 407  
 Policlit (sculptor antic): 189  
 Polidamas (atlet antic): 189  
 Pont (dioceza): 12, 14-16, 18, 20-23, 26, 45, 51, 95, 132, 138, 235, 440  
 Pontus Ptolemaicus: 14, 440  
 Popa Frâncu (din Costești): 415  
 Popescu Emilian: 100  
 Popovici Nicolae: 142  
 Porfiriu: 344  
 Preda Buciumeanu: 418  
 Procopius (uzurpator): 201, 202  
 Prodicos din Chios: 189  
 Protagoras: 47  
 Psachos: 114  
 Psellos: 393  
 Quasten Johannes: 160  
 Radu (preot, Drăgoești): 417, 418  
 Radu (sin popa Stama): 418  
 Radu cel Mare (domnitor, Țara Românească): 415  
 Râmești (jud. Vâlcea): 421, 422  
 Râmnic (episcopie): 265, 410, 413, 418  
 Ratiaria: 445  
 Ravenna: 286  
 Răducanul (preot *Dintr-un lemn*): 418  
 Răsărit: vezi *Orient*  
 Renaudet A.: 181  
 Rimini (sinoade): 200, 201  
 Rodos: 155  
 Roma: 21, 36, 39, 41, 59, 60, 61, 163, 202, 203, 222-227, 231-233, 239, 241, 270, 283, 308, 402  
 Roman Lecapen: 388  
 România: 369  
*Romania*: 445  
 Ronea Nicolae (ctitor biserica *Sf. Vasile Caracal*): 411  
 Ronea Petre (epitrop *Sf. Vasile Caracal*): 411  
 Rubliov Andrei: 89  
 Rufin: 468  
 Sabelie: 55, 253, 293  
 Sabini (Munți): 240, 241  
 Sabinus (codiacon, preot): 43, 57, 230  
 Safta Balotă: 417  
 Safta Greceanu (ctitor biserica *Sf. Vasile Caracal*): 411  
 Samosata: 54  
 San Apolinare (bazilică, Ravena): 286  
 Sandl (localitate, Austria): 402  
 Sansala (preot în Gothia): 431, 444  
 Sasima: 209  
 Satala (capitala Armeniei Mici): 22

- Satan (principiul rău în teologia bogomilă): 393  
 Saturnin (general): 203  
 Saul (rege VT): 93, 98  
 Sava Gotul: 22, 138, 139, 144, 369, 431, 433-436, 440-444, 447, 448  
 Savu Moga (zugrav icoane): 406  
 Savu Poienaru (zugrav icoane pe sticlă): 407  
 Săliștea Sibiului: 407  
 Scarlat Grigorie Ghica: 418  
 Schwartz Ed.: 226  
 Scolastica (sora lui Benedict de Nursia): 241  
 Scrima Andre: 304  
 Scythia Minor: 22, 60, 137-139, 144, 239, 254, 430, 437, 440, 441, 448  
 Sebastian Pașcanu (episcop de Slatina): 410  
 Sebeș: 402  
 Secu (mănăstire): 370  
 Seleucia Isauriei: 200, 203  
 Seneca: 75  
 Septimus Severus (193-211): 98  
 Serapion de Thmuis: 251  
 Serenus de Marsilia: 270, 271  
 Sevasta (Armenia): 15, 16, 103  
 Sevasta (Pont): 15, 212  
 Severian de Gabala: 328  
 Severin (mitropolia): 370  
 Sevilla: 240  
*Sfânta Cruce* (biserică Cipru): 392  
*Sfânta Sofia* (biserică Ohrida): 395  
*Sfântul Ioan* (parohie Caracal): 411  
*Sfântul Ioan Botezătorul* (biserică, Dobriceni): 414  
*Sfântul Ioan Hrisostom* (mănăstire Kouzouventi): 392  
*Sfântul Lazăr* (mănăstire Galesion): 388  
*Sfântul Nicolae* (biserică Găbești): 419  
*Sfântul Pantelimon* (biserică Nerezi): 397  
*Sfântul Sava* (mănăstire, Roma): 283  
*Sfântul Vasile* (biserică Constantino-pol): 387, 388  
*Sfinții Trei Ierarhi* (biserică Drăgoșești): 417  
*Sfinții Trei Ierarhi* (Dăniceni, Linia pe vale): 420  
*Sfinții Trei Ierarhi* (fost schit în Ocnele Mari, Vâcea): 421  
*Sfinții Trei Ierarhi* (mănăstire Constantinopol): 388  
 Sibiu: 415  
 Sicilia: 55, 223, 264  
 Silezia: 402  
 Silvanus (episcop audian în Gothia): 447  
 Simeon Noul Teolog († 1022): 97  
 Simeon Stâlpnicul cel Tânăr († 596): 329  
 Sirene (personaje mitologice antice): 355  
 Siria, 30, 54, 55, 102, 132, 190, 204, 211, 213, 223, 235, 289, 292  
 Skoplje (localitate FRI Macedonia): 397  
 Slatina (episcopie): 410  
 Slovacia: 402  
 Smyrna (sinod omiusion): 202  
 Socrate (filosof grec): 170, 189  
 Socrates Scolasticul (istoric antic): 201, 447, 468  
 Solomon (rege VT): 171, 174, 413  
 Solon: 51, 163, 189  
 Sophronios (înalt demnitar): 208, 215  
 Sorăt-Deal (jud. Vâlcea): 421, 422  
 Sozomen (istoric antic): 201, 468  
 Spania: 55, 223, 239  
 Stan (duhovnic, Bădenii-Dăniceni) 420  
 Stanciu (ctitor Covrești): 420  
 Stanciu Cofrea: 421  
 Stavronikita (mănăstire Atos): 92  
 Stăniloae Dumitru: 100, 141, 266, 322, 325, 326, 350, 463  
 Stoenеști (jud. Vâlcea): 414, 422  
 Strabon: 16  
 Streza Ciprian: 97  
 Subiaco: 241  
 Suceava (mitropolia): 370  
 Sucidava (Celei, jud. Olt): 446  
 Sulpicius Severus (aghiograf, istoric latin): 239  
 Synesiu de Cyrene: 100, 317

- Scheii Braşovului: 404, 405  
 Şerban (Şărban): 418  
 Ştefan (arhimandrit ~1797): 419  
 Ştefan (egumen Arnota ~1788-1789): 415  
 Ştefan (tipograf, de la *Dinunlemn*): 418  
 Ştefan de Bostra (sec. VII): 329  
 Ştefan de Nicomedia (mitropolit, sec. XI): 391  
 Ştefan II (papă): 283  
 Ştefan III (papă): 283
- Tabenna (localitate Egipt): 235  
 Tabor: 67  
 Tarasios (guvernator Capadocia): 214  
 Tars: 47, 202, 203  
 Taţian Asirianul: 497  
 Tănăsie Păuşăscul: 419  
 Teba (Egipt): 155  
 Tebaida (în Egipt): 101, 231  
*Tebaida siriană*: 235  
 Teodor (jupan, tatăl lui Dumitru jupan): 417  
 Teodor al Ierusalimului: 327  
 Teodor de Mopsuestia: 254  
 Teodor Stratilat (sfânt militar): 386  
 Teodor Studitul (†826): 60, 289, 290, 293, 296-300, 302-305, 312, 314, 316, 317, 319, 321-327, 330, 331, 332  
 Teodor Tiron (sfânt militar): 386  
 Teodoret de Cyr: 78, 315  
 Teodosie (arhimandrit Berislăveşti): 412  
 Teodosie (arhimandrit Cozia ~1801): 414  
 Teodosie de Amorium: 331  
 Teodosie I cel Mare (379-395): 36, 58, 59, 137, 254  
 Teofil (episcop arian anomeu): 201  
 Teofil al Antiohiei: 477  
 Teofil al Gothiei: 445, 447  
 Teofrast: 47  
 Teognis: 163, 189  
 Teosebia (soţia lui Grigoriade Nyssa)  
 Teotim I de Tomis: 448  
 Terentie (general): 203  
 Terenţiu (*comes et dux Armeniae*): 16, 225  
 Tertulian, 76, 253, 271, 469, 497  
 Tesalonic: 137, 440  
 Theodor (monah): 390  
 Theodor de Andida: 395  
 Theodor Metochites: 193  
 Theosebiu (ucenic avva Gheorghe): 308  
 Thompson E.A.: 446  
 Thrasymachos: 47  
 Timaios: 49  
 Timotei (muzician antic): 189  
 Timotei (nume oarecare): 324  
 Tithon (prinţ troian): 189  
 Tivoli: 241  
 Toledo: 481  
 Toma (nume oarecare): 302  
 Toma d'Aquino: 272  
 Tomescu Gheorghe (epitrop *Sf. Vasile Caracal*): 411, 414  
 Tomis: 24, 137, 285, 433, 435, 440, 441, 445, 446, 447  
 Tomşani (jud. Vâlcea): 422  
 Tours: 239  
 Tracia: 204, 205  
 Traian (general roman niceean): 203  
 Transilvania: 402, 403  
 Trevirium: 239  
 Tudor (jupân, grămătic ~1505): 415  
 Tudor (sin Truţă, preot): 417  
 Tudor din Drăgoeşti (Teodor, logofăt, ~sec. XVI): 415, 422  
 Tudor Florescul: 418  
 Tudorache (postelnic, ctitor schit Dobriceni ~1788-1789): 415  
 Turcia: 92, 159  
 Tyana: 41, 208, 209
- Țara Oltului: 405, 406  
 Țara Românească (Ungrovlahia): 370, 412  
 Țările Române: 370  
 Țimofrea (Oprea) din Cârțișoara: 406

- Ulfila (episcop got): 205, 435, 440, 445, 447, 448  
 Ulise (erou legendar): 189, 355  
 Umbria (provincie italiană): 240  
 Ungrovlahia: 144  
 Ursacius din Singidunum: 200
- Vâlcea (jud.): 410, 412, 414, 415, 419-422  
 Vale (sat în com. Săliște, jud. Sibiu): 407  
 Valea Sebeșului: 407  
 Valens (364-368): 27, 42, 47, 54, 132, 154, 198-211, 213, 216, 268, 437, 439, 441, 446, 447  
 Valens de Mursa (episcop arian): 200, 201, 202  
 Valentinian I (362-375): 199, 200, 202, 204  
 Valerian de Aquilea (Illyric): 57, 58, 230  
 Varlaam (mucenic): 273, 292, 293, 309  
 Vartolomeu (episcop de Râmnic): 411  
 Vasile (arhimandrit Berislăvești): 412  
 Vasile (cumnatul lui Alexie Buciumeanul): 418  
 Vasile (fiu nelegitim Roman Lecapen): 388  
 Vasile (tatăl Sfântului Vasile): 85
- Vasile de Ancira: 200, 522  
 Vasile I Macedoneanul: 317  
*Vasiliada*: 154-156, 160, 164, 166, 192, 457  
 Văleni-Barcane (jud. Vâlcea): 421, 422  
 Vicovaro (mănăstire): 241  
 Victor (general): 203  
 Visarion de Niceea: 193  
 Vischer Lukas: 232  
 Vizantie Leo: 122  
 Vizantie: 103  
 Voica (mătușa lui Radu, popa?): 418  
 Von Schonborn Ch.: 326  
 Vornicescu Nestor: 370  
 Vrt'anes Kertogh (sec. VI-VII): 329
- Wilhelm de Vries: 226, 233
- Zaharia (papă): 283  
 Zătreni (jud. Vâlcea): 419, 422  
 Zenon (filosof antic): 46  
 Zisis Theodoros: 87  
 Zoil: 32  
 Zonaras: 394  
 Zuckerman Constantine: 430



