

Martyria

Revistă de teologie și spiritualitate ortodoxă





Corectură

Pr. Constantin Olariu

Drd. Dragoș Cătălin Jumugă

Concept grafic, tehnoredactare

Atelierul de grafică

Litera

Calluna, Alegreya Sans



*Martyria. Revistă de teologie
și spiritualitate ortodoxă*
editată de Arhiepiscopia Râmnicului

Redacția str. Arhiepiscopiei nr. 1

240178 Râmnicu-Vâlcea

telefon 0722 691 506

e-mail editurapraxis@gmail.com

Colegiul Director

ÎPS Dr. Varsanufie, Arhiepiscopul Râmnicului

— Președinte fondator,

Pr. Dr. Ștefan Zară, Pr. Constantin Olariu, Consilieri

ai Sectorului Cultural al Arhiepiscopiei Râmnicului — Directori

Colegiul de redacție (în ordine alfabetică)

Prof. Univ. Dr. Constantin Bălăceanu-Stolnici,

Academia Română

Acad. prof. univ. dr. Ilie Bădescu, Academia Română

Dr. Bogdan Tătaru-Cazaban, Cercetător la

Institutul de istorie a religiilor, Academia Română

V. Rev. Archim. Maximos Conostas, Professor of Patristics and
Orthodox Theology, Director Pappas Patristic Institute, Holy
Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline, MA, SUA

Dan Ciachir, scriitor — București

Conf. Univ. Dr. Ion Marian Croitoru, Facultatea de Teologie

Ortodoxă, Universitatea Valahia din Târgoviște

Prof. Univ. Dr. Nae Georgescu, București

Lector Univ. Dr. Octavian Gordon, Universitatea București

Prof. Univ. Dr. Marina Kolovopulu, Facultatea de Teologie,

Universitatea Națională și Kapodistriană din Atena

Prof. univ. dr. Giorgi Kvesitadze, Președintele Academiei

Naționale de Științe a Georgiei

Fr. Bassam A. Nassif, Ph.D., D.Min., Associate Professor

of Pastoral Theology, Saint John of Damascus Institute

of Theology, University of Balamand, Lebanon

Prof. Univ. Dr. Mihaela Palade, Universitatea din București

Prof. Univ. Dr. Ioan-Aurel Pop, Președintele Academiei Române

Conf. Univ. Dr. Svetoslav Ribolov, Facultatea de

Teologie Ortodoxă, Universitatea din Sofia, Bulgaria

Prof. Univ. Dr. Ioan Scurtu, membru AOSR — București

Prof. Univ. Dr. Răzvan Theodorescu, Vicepreședinte

al Academiei Române

Conf. Univ. Dr. Nicolae Xionis, Facultatea de Teologie,

Universitatea Națională și Kapodistriană din Atena

An VII, Nr. 1 (XIII) ianuarie — iunie 2022

Sumar

STUDIA THEOLOGICA

Repere antropologice în teologia Sfântului
Grigorie Palama. Rolul rugăciunii
în configurarea lăuntrică a omului
ÎPS Varsanufie, Arhiepiscopul Râmnicului **5**

Învățătura pnevmatologică a
Sfântului Simeon Noul Teolog **14**
Pr. Dr. Mercurie-Daniel Apostol

Dialogul interreligios la
Sfântul Grigorie Palama și contribuția lui
la realitatea multiculturală europeană **26**
Conf. Univ. Dr. Marina Kolovopulu

Contribuția Sfântului Grigorie Palama
la isihasm. Premise teologice ale vieții
cele în Sfântul Duh **31**
Prof. Dr. Emerit Dimitrie Țelenghîdis

Teologia biblico-patristică a rugăciunii
și necesitatea ei existențială **44**
Pr. Lect. Univ. Dr. Ioniță Apostolache

Rugăciunea în literatura patristică timpurie (I) **54**
Prof. asoc. Dr. Svetoslav Ribolov

Sfântul Cuvios Paisie de la Neamț,
apărător al rugăciunii isihaste **63**
Pr. Dr. Ștefan Zară

STUDIA HUMANITATIS

Influențele isihasmului **73**
asupra monahismului românesc
Acad. Răzvan Theodorescu

Schitul „Sfântul Procopie” **80**
de la Bistrița – Vâlcea
Arhim. Veniamin Micle

Episcopul Damaschin Dascălul **87**
– Harnic traducător și patriot convins (I)
Pr. Dr. Laurențiu Rădoi

Mihai Eminescu, un poet creștin? **96**
Pr. Prof. Ioan Stancu

Schitul de la Pietrari, ctitoria
episcopului Climent al Râmnicului **105**
Dr. Florin Epure

Din traducerile școlii paisiene: **116**
lucrarea referitoare la Sf. Botez
a lui Evstratie Arghentie (I)
Dr. Oana-Mădălina Popescu

Biblia sinodală din 1968 **126**
Dan Ciachir

VERBA PATRUM

Cuvânt al celui între sfinți [Ioan] Hrisostom **131**
despre numele de cimitir și despre
Crucea Domnului Dumnezeu
și Mântuitorului nostru Iisus Hristos
Sfântul Grigorie cel Mare

THEATRUM

Transfigurarea prin rugăciune **138**
în filmul Căința de Abuladze (I)
Elena Dulgheru

COLLOQUIUM

Interviu cu Protos. Clement Păunescu, **151**
Starețul Mănăstirii Slănic – Argeș



СВЯТЫЙ

СТЕПАН

СТЕПАН

ДЕЯНИЯ

† VARSANUFIE
Arhiepiscopul Râmnicului



Repere antropologice în teologia Sfântului Grigorie Palama. Rolul rugăciunii în configurarea lăuntrică a omului.

Sfântul Grigorie Palama își structurează întreaga învățătură despre om plecând de la posibilitatea accederii acestuia la vederea nemijlocită a lui Dumnezeu prin curățire, iluminare și îndumnezeire. Cu alte cuvinte, antropologia palamită este prin excelență de factură ascetico-mistică, iar omul îndumnezeit este omul care prin rugăciune neîncetată devine „părtaș al dumnezeieștii firi” (II Petru I, 4).

În limba greacă, termenul om, ἄνθρωπος, înseamnă „cel ce privește în sus”, semnalând faptul că, prin structura sa ontologică, omul este direcționat spre Dumnezeu. Însă, pentru Sfântul Grigorie, ἄνθρωπος înseamnă nu doar „cel ce privește în sus”, ci și „cel prin care Cel de Sus privește”, desemnând îndumnezeirea omului ca manifestare a unei teofanii. Omul îndumnezeit este un τρόπος unic al Revelației lui Dumnezeu în lume și în istorie.

După Sfântul Grigorie Palama chipul este principiul teologic ce ține aprins în om dorul după Dumnezeu. Omul are întipărit prin creație chipul lui Dumnezeu, chip pe care trebuie să-l aducă la starea de asemănare cu Dumnezeu prin credință și fapte bune în ambianța harului Duhului Sfânt. Omul întreg este pătruns de chip, iar întreaga lui ontologie este de esență iconică. Între chip și om nu se poate face separație, deoarece omul este chipul. Cu toate acestea, Arhiepiscopul Tesalonicului acordă o importanță deosebită minții, vouș-ului, despre care spune:

„Faptul că știm că suntem făcuți după chipul Făcătorului nu ne îngăduie să îndumnezeim lumea inteligibilă. Căci nu în întocmirea trupului stă acest chip, ci în firea minții, decât care nimic nu este mai bun după fire. Căci dacă ar fi ceva mai bun, s-ar afla în aceea „după chipul”. Dar fiindcă ceea ce e mai bun în noi este mintea, iar aceasta este după chipul dumnezeiesc și a fost zidită de Dumnezeu, ce greutate este să vedem, sau mai bine zis, cum nu e vădit prin aceasta că Făcătorul laturii noastre înțeleghitoare este și Făcătorul a tot ce este înțeleghător?”¹.

¹ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, „150 de capete despre cunoașterea naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire”, în *Filocalia*, vol. VII, trad. introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 439.

Sfântul Grigorie Palama este fidel Sfintei Scripturi și tradiției patristice, conform cărora omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu pentru a ajunge la asemănarea cu El. Prin chipul lui Dumnezeu el nu a primit doar sufletul rațional, care este înrudit cu Dumnezeu, dar și harul Duhului Sfânt, devenind astfel o configurație harică psiho-somatică:

„Ochii îngerilor vedeau atunci sufletul omului unit în simțire și trup și vedeau un alt dumnezeu, nu numai ca unul făcut pe pământ din bunătatea dumnezeiască, minte și trup el însuși, ci configurat după harul lui Dumnezeu datorită prisosului acestei bunătăți, așa încât el însuși să fie trup și minte și duh, iar sufletul să aibă calitatea de a fi după chipul și asemănarea dumnezeiască în totalitate ca unul ce este unitar în minte, în rațiune și în duh”².

Expresia κατά θεου χάριν μεμορφωμενον exprimă un mare adevăr: omul a fost creat să trăiască prin har și de aceea el nu-și poate găsi împlinirea decât prin dobândirea harului. Sfântul Serafim de Sarov spune că „scopul vieții omului este dobândirea Duhului Sfânt”. Sufletul viu pe care l-a suflat Dumnezeu asupra omului este, după Sfântul Grigorie, pururea viu, nemuritor, rațional, dar și înzestrat cu harul dumnezeiesc, adică a primit deodată și viața și harul necreat prin care poate fi în comuniune cu Dumnezeu. Prin cădere el a pierdut harul, dar sufletul nu și-a pierdut definitiv puterea de a redobândi harul. Harul Duhului Sfânt devine element component al existenței umane. Aceasta îl conduce pe Sfântul Grigorie la afirmația: „omul duhovnicesc este compus din trei părți: harul Duhului Sfânt cel ceresc, sufletul rațional și trupul pământesc” (Triade I, 1,43).

Sfântul Grigoria Palama este exponentul unei antropologii holiste. De aceea, el nu disprețuiește componenta trupească a omului, care, după părerea sa, contribuie la conturarea chipului lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, prin faptul că are trup, omul deține mai pregnant chipul lui Dumnezeu, adică într-o măsură mai accentuată decât îngerii, iar capacitatea autodeterminării și puterea de a stăpâni creația dau mărturie asupra acestui fapt:

„Omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu mai mult decât îngerii, nu numai pentru că are în sine o putere susținătoare și de viață făcătoare, ci și pentru că stăpânește. Căci în firea sufletului nostru este pe de o parte, latura stăpânitoare și conducătoare, iar pe de altă parte cea slujitoare și ascultătoare”³.

² SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvântul II doveditor*, p. 85.

³ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, „150 de capete despre cunoașterea naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire”, în *Filocalia*, vol. VII, p. 468.

Trup, suflet și duh

„Urmând Părinților”, Sfântul Grigorie Palama este cel care reabilitează importanța trupului în procesul îndumnezeirii, căci îndumnezeirea se referă la omul întreg. Omul întreg, ca existență psiho-somatică, se unește și se împărtășește de harul Duhului Sfânt și devine πνευματικός, „zidire nouă”. „Trupul participă, într-o anumită măsură, la harul care lucrează conform duhului”, spune Sfântul Grigorie în *Triada* I, tratatul I, 31.

Trupul este înrudit cu sufletul după ipostas, iar această legătură nu o distruge moartea trupească, dovadă fiind învierea fiecărui suflet în trupul corespunzător. În gândirea palamită trupul conține sufletul și sufletul conține trupul. Sufletul se manifestă prin trup iar faptele trupului se întipăresc în suflet. Din acest motiv, manifestarea rituală a trupului acționează asupra modului de a gândi, iar orice vedere mistică are loc în trup, datorită complementarității dintre ascetică și mistică – exemplul vălului lui Moise.

„Sufletul, susținând trupul în care a fost zidit, e pretutindeni în trup, nu ca în spațiu, nici ca cel ce e cuprins, ci ca cel ce îl susține, îl cuprinde și îl face viu, fiind și în această privință după chipul lui Dumnezeu”⁴.

În om, sufletul și trupul se înconjoară și se îmbrățișează reciproc și, de aceea, această *unitate perihoretică* dintre trup și suflet devine *argumentul indelebil al activității ascetice și mistice*. John Meyendorff spune că viziunea palamită despre trupul omului reprezintă cel mai autentic „materialism creștin”⁵, căci, deși trupul

este partea sensibilă a naturii umane, el nu o epuizează și nu o revelează complet în manifestare, ceea ce conduce la un *apofatism al trupului*.

Sfântul Grigorie Palama este cel care introduce în sfera noțiunii de „chipul lui Dumnezeu” *puterea creatoare* a omului. Cu alte cuvinte, omul este creat după „chipul lui Dumnezeu” și prin aceea că deține capacitatea de a crea, abilitate pe care îngerii și demonii nu o dețin. Prin urmare, *vocația omului de a transfigura și înduhovnici materia* rezidă în capacitatea de a actualiza virtualitățile imprimate de Dumnezeu în creație și de a le conferi o întrebuințare eshatologică. Astfel, omul îl imită pe Dumnezeu și în act.

În *Omilia XXVI*, Arhiepiscopul Tesalonicului prezintă cum Dumnezeu a recapitulat (συγκεφαλαιώσαμενος) în om, într-o manieră paradoxală, în-

⁴ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, „150 de capete despre cunoașterea naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire”, în *Filocalia*, vol. VII, p. 467.

⁵ JOHN MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensia 3, Paris, Seuil, 1959, p. 222; a se vedea și JOHN MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, trad. George Lawrence, Faith Press, New York, 1974², p. 156.

Omul este creat după „chipul lui Dumnezeu” și prin aceea că deține capacitatea de a crea, abilitate pe care îngerii și demonii nu o dețin. Prin urmare, vocația omului de a transfigura și înduhovnici materia rezidă în capacitatea de a actualiza virtualitățile imprimate de Dumnezeu în creație și de a le conferi o întrebuințare eshatologică. ❧

treaga creație⁶. Acest lucru, al omului ca microcosmos are implicații în mai multe dimensiuni:

1. în om, inteligibilul coexistă cu sensibilul;
2. solidaritatea și interdependența dintre om și cosmos;
3. în procesul îndumnezeirii omul poartă de grijă fiecărei creaturi și lumii întregi într-un fel de compasiune totală, adică o „înduhovnicire ecologică”.

Despre suflet, Sfântul Grigorie spune că „sufletul este entelehia trupului organic ce are viața în potență”. Comentând această afirmație, părintele Dumitru Stăniloae precizează că teoria aristotelică a sufletului ca entelehia sau ca formă a trupului organic, prin care acesta e dus spre o țintă a lui, a fost acceptată de unii părinți ai Bisericii. Trupul are viața în potență, în sensul că ea se dezvoltă, sau se actualizează. Iar întrucât sufletul e legat de viața organică ce crește, se poate spune că și sufletul e la început în mare parte o potență ce se dezvoltă⁷.

„Sufletul fiecăruia dintre oameni este și viața trupului însuflețit prin el și are lucrare de viață făcătoare pentru altul, lucrare ce se arată adică în trupul însuflețit de el. Dar are viața nu numai ca lucrare, ci și ca ființă, întrucât sufletul e viu prin el și pentru el însuși. Căci se arată având viața rațională și înțelegătoare,

ca una ce e în chip vădit alta decât viața trupului și a celor ce sunt prin trup. De aceea, chiar desfăcându-se trupul, sufletul nu se destramă. Iar pe lângă faptul că nu se destramă, mai rămâne și nemuritor, întrucât nu se arată să fie pentru altul, ci are viața prin sine ca ființă”⁸.

Sintetizând, viața trupului nu e ființa lui, ci o lucrare ce iradiază din suflet, de aceea se retrage din trup odată cu moartea acestuia. Viața trupului animalic nu e însă dintr-un suflet al lui, ci o iradiere din viața speciei, sau din viața de obște a animalelor, drept pentru care suflarea de viață a acestora nu rămâne. Dar viața sufletului omenesc ține de ființa lui. El este individual sau personal, dând caracter personal fiecăruia dintre noi. Deci, sufletul omenesc există în sine și pentru sine și după moartea trupului.

Sfântul Grigorie Palama înțelege moartea și viața în cadrul relației dăruitor și primitor. Moartea suflătească este depărtare și separare a sufletului de Dumnezeu, în timp ce moartea trupească nu este decât despăr-

Moartea suflătească este depărtare și separare a sufletului de Dumnezeu, în timp ce moartea trupească nu este decât despărțirea sufletului de trup. ❧

⁶ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, „Omilia a XXVI-a. Rostită la vremea secerișului; întru care [se vorbește și] despre secerișul cel duhovnicesc”, în *Omilii*, vol II, Pr. Dragoș Bahrim (ed.), trad. Pr. Roger Coresciuc, Ed. Doxologia, Iași, 2020, pp. 69-78.

⁷ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, „150 de capete despre cunoașterea naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire” în *Filocalia*, vol. VII, p. 426.

⁸ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, „150 de capete despre cunoașterea naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire” în *Filocalia*, vol. VII, p. 442.

țirea sufletului de trup. Însă sufletul, având viață prin excelență, o oferă ca lucrare trupului. La fel și Dumnezeu, Viața prin excelență, oferă viață veșnică omului.

De asemenea, urmând pe Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Grigorie vorbește despre caracterul treimic al sufletului, care, întrucât a fost creat după chipul Sfintei Treimi, Mintea, Cuvântul și Duhul, este și el mintal-înțelegător, rațional și duhovnicesc. În *Omilia la sărbătoarea Botezului Domnului*, Sfântul Grigorie Palama menționează că Epifania care a avut loc odată cu crearea din nou a omului în apele Iordanului în Persoana lui Iisus Hristos, este arhetipul treimic al chipului din sufletul nostru. De aici rezultă efectul restaurator al Sfintei Taine a Botezului, prin care omul redevine reflexia treimică a lui Dumnezeu pe pământ. Trebuie precizat că această alcătuire treimică a sufletului nu înseamnă trihotomism, întrucât harul este un element necreat ce susține legătura dintre suflet și trup. Pentru Sfântul Grigorie Palama „duhul” omului este interpretat ca „dragoste înțelegătoare” (voepòς έρως).

„Dar firea înțelegătoare și rațională a sufletului, fiind zidită împreună cu trupul pământesc, a primit de la Dumnezeu duhul de viață făcător prin care ține la un loc și face viu trupul unit cu el. Prin acesta se arată celor ce înțeleg că duhul omului, cel care face trupul viu, este o dragoste înțelegătoare și că el este din minte și al cuvântului și se află în cuvânt și în minte; și că omul are cuvântul și mintea în duh. Căci sufletul are în chip firesc prin duh așa de mare legătură iubitoare cu trupul său, încât niciodată nu vrea să-l părăsească și nu l-ar părăsi nicidecum dacă n-ar veni sila adusă de vreo boală foarte mare, sau de vreo lovitură din afară”⁹.

Noûς și καρδία

În Sfânta Scriptură inima cuprinde în sine întreaga plinătate a vieții duhovnicești, care trebuie să îmbrățișeze omul întreg cu toate facultățile și toate activitățile sale. În ea domină fidelitatea față de Dumnezeu. Speculativi prin natura lor, grecii nu au transpus din întâmplare biblicul *lev, levav* prin termenul voûς. După Sfântul Grigorie Teologul „inima curată” din *Psalmul* L, 2 este „inteligența” (dianoetikon)¹⁰. Dacă prin διάvoια (cugetare sau gândirea discursivă), omul poate să Îl vadă pe Dumnezeu prin realitățile create, prin voûς (minte), omul Îl contemplă pe Dumnezeu prin energiile divine fințiale și necreate. În *Triada* I citim că „inima noastră este sediul facultății raționale (λογιστικὸν) și primul organ rațional al trupului”¹¹.

⁹ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, „150 de capete despre cunoașterea naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire”, în *Filocalia*, vol. VII, pp. 448-449.

¹⁰ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Oratio*, 40, 39, PG 36, 416AB.

¹¹ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Triade*, 1,2,3.8-10, 396 (81.11-3).

De asemenea, Sfânta Scriptură ne oferă informații despre capacitatea rațional-cognitivă a inimii: „Pentru că Tu ai luat priceperea din inima lor, de aceea Tu nu-i vei ridica” (Iov XVII, 4); „Zis-a cel nebun întru inima sa: «Nu este Dumnezeu!»” (Psalmul LII, 1). Sfântul Efreim Sirul, într-unul din Plânsurile sale spune: „Bate-mi, o, Doamne, pieptul, care este sălaș al gândurilor rele!”.

Inima este focarul tuturor puterilor ome-nești, cele ale minții, ale sufletului, al puterilor sufletești și trupești. Inima este principiul unității persoanei care dă stabilitate multiplicității momentelor succesive ale vieții¹². De aceea, rugăciunea curată este starea de disponibilitate fidelă a inimii față de Dumnezeu. Mintea coborâtă în inimă nu-L mai întâlnește pe Dumnezeu prin mijlocirea ideilor, ci prin

simțirea prezenței Lui, ceea ce îi permite să verifice în realitate ceea ce gândea mintea. Ideile despre Dumnezeu sau ideea de Dumnezeu se găsesc umplute, pătrunse, străbătute de simțirea realității înseși a lui Dumnezeu. Realitatea ia locul ideii și în același timp o verifică, o „cearcă”.

„De aceea, inima este pentru minte un fel de organ senzorial pentru relația cu Dumnezeu, așa cum simțurile trupului sunt aparatul care permite perceperea și simțirea realităților cu care trupul intră în contact”¹³. Inima duhovnicească este centrul existenței omului și aceasta, potrivit Sfântului Grigorie Palama, se află în lăuntrul inimii trupești ca într-un organ, nu ca într-un vas. Rugăciunea inimii se identifică cu rugăciunea minții (*noetică*) sau se deosebește de aceasta în funcție de înțelesul cuvântului *nous*. Sfântul Grigorie Palama, care a exprimat întreaga învățătură patristică bisericească despre viața isihastă, spune că mintea-*nous* se numește și esența (*ousia*) sufletului (inimă), dar și *lucrare-energie* a sufletului, care constă în lucrarea gândurilor (*logismoî*). Astfel, dacă identificăm *min-tea-nous* cu inima, atunci putem să identificăm și rugăciunea minții cu rugăciunea inimii. Totuși, trebuie să atragem atenția că în teologia patristică minte-*nous* înseamnă în principal atenția cea mai subțire, care în starea de cădere se împrășteie prin simțuri în creație și este robită de rațiune (*logikî*) sau se face una cu rațiunea, cu patimile și condițiile mediului din jur. Această *min-te-nous*, când din răspândire se întoarce în inimă, lucrează acolo, iar organul trupesc al inimii simte prezența dumnezeiescului har, se îndulcește, ia foc, tresaltă, se încălzește și transmite lucrările harului asupra întregului trup omenesc.

...rugăciunea curată este starea de disponibilitate fidelă a inimii față de Dumnezeu. Mintea coborâtă în inimă nu-L mai întâlnește pe Dumnezeu prin mijlocirea ideilor, ci prin simțirea prezenței Lui. ✠

¹² Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin – I Manual sistematic*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, ²2005, pp. 145-147.

¹³ Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, ²2003, p. 69.

Extazul, răpirea în duh sau vederea mistică nu constă într-o separare a minții de trup. Partea poftitoare a sufletului nu este o piedică pentru contemplare, așa cum susținea Varlaam de Calabria. Minte curățată de patimi și de gânduri, fixată în Dumnezeu și iluminată de har, nu-L vede pe Dumnezeu ca pe ceva exterior sieși, ci mintea se înalță și se privește pe sine ca într-o oglindă în care Îl vede pe Dumnezeu. Altfel spus, în vederea mistică, Dumnezeu nu este obiectul de cunoscut, ci devine co-subiect al cunoașterii. Deși se ridică, mintea nu se îndepărtează niciodată de sine, fiind vorba de acea mișcare circulară și spiralată despre care spune Sfântul Dionisie Areopagitul că pe măsură ce înaintează în har, este și nu este mai aproape de Dumnezeu.

Astfel, inima nu este doar un organ corporal, ci sediul vieții afective, centrul ființei în care sălășluiește duhul: „Să vă lumineze ochii inimii” (Efeseni I, 17-18). Acesta este și sensul coborârii minții în inimă din rugăciunea lui Iisus – cel al trecerii de la o cunoaștere discursivă la una iluminată. Știința contemporană a demonstrat că inima are un sistem nervos complex, propriu, format dintr-o rețea de mai multe tipuri de neuroni și că este singurul organ care trimite mai multe comenzi creierului decât primește de la el. Despre inteligența inimii au vorbit și unii dintre Sfinții Părinți care au demontat opoziția conceptuală dintre minte și inimă, dezvoltând adevărate teologii ale inimii. Pentru spiritualitatea niptică, inima desemnează „omul lăuntric”, despre care vorbea Sfântul Apostol Pavel (II Corinteni IV, 16), aflat în opoziție cu „omul din afară”, care duce o viață superficială, cu o cunoaștere fragmentară și limitată¹⁴. În *Omiliile* sale duhovnicești, Sfântul Macarie Egipteanul spune explicit că mintea conduce inima, jucând rolul vizitiului „care pregătește carul de luptă al sufletului și ține în frâu gândurile”¹⁵.

Pentru Sfântul Grigorie Palama, fundamentul hristologic al îndumnezeirii omului este unirea ipostatică dintre firea dumnezeiască și firea omenească în Persoana Unică a Logosului lui Dumnezeu Întrupat în Iisus Hristos. Însă, Sfântul Grigorie face diferența între cele trei grade sau posibilități ale unirii: 1. unirea după Ființă, care aparține exclusiv Persoanelor Preasfinte Treimi; 2. unirea după ipostas, care aparține exclusiv Mântuitorului Iisus Hristos, și 3: unirea după har, lucrare sau energie, care aparține oamenilor ce devin deținători ai dumnezeirii nu prin natură sau înrudire, ci prin hotărâre.

„Căci precum e comună trupului și sufletului dumnezeirea Cuvântului

¹⁴ Placide DESEILLE, *Căile inimii. Învățătura duhovnicească a Sfinților Părinți*, trad. Felicia Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2020, pp. 201-206.

¹⁵ SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, „Cele 50 de Omilii duhovnicești”, XL, 5, în: PSB, vol. 34, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, introd., indici și note de Pr. Prof. Dr. Nicolae Chițescu, EIMBOR, București, 1992, p. 253.

întrupat al lui Dumnezeu, îndumnezeind trupul prin mijlocirea sufletului, încât se săvârșesc prin trup fapte ale lui Dumnezeu, așa la bărbații duhovnicești harul Duhului, trecând prin mijlocirea sufletului la trup îi dă și acestuia să pătimească cele dumnezeiești și să pătimească în chip fericit împreună cu sufletul, care pătimește cele dumnezeiești, și care, odată ce pătimește cele dumnezeiești, are și ceva pătimitor, lăudabil și dumnezeiesc¹⁶.

Binomul λόγος/τρόπος, unde λόγος-ul este rațiunea de drept a existenței, iar τρόπος-ul este starea de fapt a omului în relația cu Dumnezeu (asemănător faptului-de-a-fi-în-lume al lui Heidegger), cât și distincția δύναντις ca potențialitate și ἐνέργεια ca actualitate, sunt preluate de Sfântul Grigorie de la Sfântul Maxim Mărturisitorul și nuanțate. „Unirea cu Hristos e o unire prin har, adică în dragoste. Nu e o unire panteistă între Hristos și credincios, ci o unire vitală, o unire în dragoste, în care Hristos și credinciosul își mențin personalitatea¹⁷”.

În omul îndumnezeit, soteriologia și eshatologia devin simultane. Întruparea lui Hristos este arhetipul îndumnezeirii omului. Hristos este eshatonul întregii umanități, întrucât conține în Sine finalitatea de drept a firii umane. Dacă prin întrupare Hristos a enipostaziat firea umană, prin îndumnezeire, omul însuși enipostaziază viața divină necreată, atât în suflet, cât și în trup, devenind astfel *homothéos*¹⁸ sau pătimitor de dumnezeire. Locul omului îndumnezeit în ierarhie (ταξίς) este imediat după Dumnezeu și deasupra îngerilor¹⁹, dovadă fiind Preasfânta Născătoare de Dumnezeu.

„Am spus că a cunoaște omul pe Dumnezeu și a se cunoaște pe sine și treapta sa (pe care le au acum și creștinii socotiți simpli), întrece puterea cunoașterii firii și a astronomiei și a toată filosofia în legătură cu ele. Căci mintea care și-a cunoscut neputința sa a aflat pe unde poate să intre la mântuire, să se apropie de lumina cunoștinței și să primească înțelepciunea adevărată, care nu se destramă odată cu veacul acesta”.

Mintea care participă la lucrarea harului dumnezeiesc și se învrednițește de acea lumină fericită, transmite și către trupul cel trecător multe calități ale frumuseții dumnezeiești, mijlocind între harul dumnezeiesc și trupul supus stricăciunii. Astfel, încă din această viață, trupul nevoitorilor participă la harul pe care Dumnezeu îl oferă minții. Mintea, participând

¹⁶ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, „Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune”, în *Filocalia*, vol. VII, trad., introd. note Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 238.

¹⁷ †Mitropolitul Nicolae MLADIN, *Asceza și Mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 227.

¹⁸ Reuben Demetrios HARPER, „Becoming Homothéos: St. Gregory Palamas' Eschatology of Body”, în *Triune God: Incomprehensible but Knowable — The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology*, Constantinos Athanasopoulos (ed.), Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 232-245.

¹⁹ Robert E. SINKEWICZ, *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study, Studies and Texts 83*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1988, p. 24.

la harul dumnezeiesc, ridică întreg omul spre Dumnezeu și pecetluiește spre cele sfinte și trupul, care este unit cu ea, arătând asumarea trupului de către duh, în veacul care va să vină. Toate bunătățile viitoare, care transcend starea de senzitivitate, devin încă din această viață inteligibile în mod spiritual. Primind mai întâi mintea aceste bunătăți, le comunică în continuare trupului și întregii existențe a omului.

Îndumnezeirea omului se identifică, așadar, cu participarea la viața lui Dumnezeu. Prin comuniune cu viața lui Dumnezeu, fie „în mod sensibil” fie „în mod rațional sau mental”, viața unui om sfânt devine „văzătoare de Dumnezeu sau îndumnezeită”. Cel îndumnezeit devine „dumnezeiesc sau hărăzit de Dumnezeu sau purtător de Dumnezeu, sau chiar Dumnezeu” (μικρο-θεος):

„Lucrarea lui Hristos cuprinde firea umană pe care o recapitulează în ipostasul Său. Lucrarea Sfântului Duh, dimpotrivă, cuprinde persoanele, adresându-se fiecăreia dintre ele. Sfântul Duh împărtășește ipostasurilor omenești în Biserică plinătatea dumnezeirii într-un chip unic, personal, împrăștiată de fiecare om ca persoană creată după chipul lui Dumnezeu”²⁰.

Acest mod dinamic de a Se comunica făpturilor, fără să Se epuizeze ca Treime de Persoane unite în afecțiunea nemărginită a iubirii desăvârșite, a fost exprimat de teologia ortodoxă prin învățătura despre energiile necreate, prin care Dumnezeu Se dăruiește întreg, dar mereu în alte moduri și fără să Se epuizeze și mereu ca manifestând aceeași iubire. Dar Dumnezeu comunicându-Se în aceste energii tot mai mult, pe măsura celor capabili să le cunoască, nu numai că nu Se epuizează pe Sine niciodată, ci și pe sfinți îi înalță prin aceasta la cunoașteri și la trăiri duhovnicești tot mai înalte. De aceea, sfinții vor progresa la infinit în împărtășirea de ele în viața viitoare, sau în comuniunea cu Dumnezeu, fără să ajungă vreodată să le cuprindă în întregime și să se sature de dumnezeire, sau să se plictisească de o monotonie în experiența ei.

²⁰ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Vasile Raducă, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 63.

Pr. Dr. Mercurie-
Daniel Apostol



Învățătura pnevmatologică a Sfântului Simeon Noul Teolog

Teologia Sfântului Simeon despre Sfântul Duh n-are o dezvoltare aparte în scrierile sale, ea fiind dezvoltată împreună cu teologia despre Tatăl și Fiul. Teologia Sfântului Duh este tratată în cadrul învățăturii despre Tatăl și Fiul și prin ea Sfântul Simeon a vrut să sublinieze unitatea Preasfintei Treimi. Evidențiind pe rând Persoanele Sfintei Treimi, Sfântul Simeon menține astfel un echilibru prin care arată încă o dată unitatea și apropierea Persoanelor Sfintei Treimi. Odată cu aceasta, el arată că atunci când vorbește despre mântuirea omului subliniază hotărârea Tatălui, prin Fiul și împărtășită în Duhul Sfânt, bineînțeles fără să înțeleagă că la aceste lucrări nu au participat toate cele trei Persoane împreună. În felul acesta, Sfântul Simeon ne arată că teologia lui nu presupune numai prezentarea unor idei în mod scolastic, ci teologia pentru el presupune mai înainte de toate trăire în concordanță cu voia lui Dumnezeu și experiența învățăturilor evanghelice. Deci: „ce este oare mai necurat – spune-mi – decât cel care încearcă cu părere de sine și trufie să învețe pe alții cele ale Duhului fără Duhul?”¹, și mai departe continuă și arată: „ce este mai respingător decât cel care, fără să fi făcut pocăință și să se fi curățit mai înainte, lăsând deoparte acestea, vrea să teologhisească și să dialogheze cu îndrăzneală despre cele ce sunt și sunt pururi la fel, numai prin cunoașterea cea cu nume mincinos (I Timotei VI, 20) și înțelepciunea cea din afară?”².

Cum constatăm, scrierile Sfântului Simeon sunt marcate de lucrarea Duhului Sfânt, care se armonizează și scoate în evidență puternica viziune hristocentrică³. Astfel, în orice loc din scrierile Sfântului Simeon în care se vorbește despre Una din Persoanele Sfintei Treimi, apar și celelalte Două, vrând ca astfel să arate unitatea și că cele Trei Persoane nu sunt despărțite, și egale, căci nu se poate spune că există un primul, un al doilea

¹ SC 122, Theol. I, 271-273.

² *Ibidem*, I, 273-277.

³ Drd. Emanuel BANU, „Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog”, S.T., XXXII, nr. 1-2, ian-feb, 1980, p. 82.

și un al treilea: „Nici Tatăl nu este primul, deși este pricinuitor al Fiului, nici Fiul al doilea, deși vine din Tatăl, nici Duhul al treilea, deși El purcede din Tatăl (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται)”⁴. Faptul de a purcede din Tatăl nu îl pune pe Duhul Sfânt pe o treaptă inferioară, căci în relațiile intratreimice nu pot fi aplicate raționamentele umane: „Sfântul Duh purcede din Tatăl fi-

Faptul de a purcede din Tatăl nu îl pune pe Duhul Sfânt pe o treaptă inferioară, căci în relațiile intratreimice nu pot fi aplicate raționamentele umane. ❀

ind întru totul de aceeași fire cu Tatăl și cu Fiul, de o ființă și unit cu Ei, la fel de închinat și de mărit împreună cu Ei, de către toată suflarea”⁵. Despre purcederea Duhului Sfânt din Tatăl, Sântul Simeon precizează că trebuie privită împreună cu nașterea Fiului din Tatăl: „(Tatăl) naște în afara timpului și din veci pe

Fiul, care nu este nicidecum despărțit de El, împreună cu care purcede (συνεκπορεύεται) Dumnezeiescul Duh, de o ființă cu Fiul, din Tatăl Cel de o ființă... mărturisește de acum împreună cu mine că Tatăl naște fără a preexista (față de Fiul), că Fiul nu este născut după un timp sau în devenire, că Duhul Sfânt purcede, dar rămâne împreună cu Fiul Cel împreună-veșnic și de o ființă cu Tatăl Însuși”⁶. În dezvoltarea acestei doctrine Sfântul Simeon este un păstrător al tradiției Sfinților Părinți mai ales atunci când vorbește despre purcederea Duhului Sfânt și trimiterea Acestuia în lume prin Fiul: „Duhul Sfânt este Duh pentru că El purcede din Tatăl și pentru că El este dat prin Fiul (δια τοῦ Υἱοῦ) nouă, nevrednicilor; nu că ar fi trimis și împărțit împotriva voii Sale, ci pentru că El împlinește bunăvoința Tatălui, propria Sa bunăvoință, printr-Unul din Treime, prin Însuși Fiul”⁷. Ca atare, urmând Sfântului Irineu de Lugdunum, care spunea că Fiul și Duhul Sfânt sunt cele două mâini ale Tatălui, Sfântul Simeon îl numește pe Duhul Sfânt „gura Domnului” atunci când spune: „Iată deci ce-a spus Tatăl prin Fiul, ceea ce a pronunțat Duhul, Duhul care este gura Stăpânului”⁸. Părintele Dumitru Stăniloae reliefează că, prin purcedere, Duhul Sfânt nu devine subordonat Tatălui, fiindcă: „purcederea Duhului nu se constituie de către Tatăl o Persoană ca țintă proprie a Sa, ci Duhul Se constituie ca legătură desăvârșită între Tatăl și Fiul. Aceasta se arată spunându-se că Duhul, purcezând din Tatăl, Se odihnește peste Fiul, sau strălucește din Fiul”⁹.

Cu totul aparte, Sfântul Simeon vorbește despre Sfântul Duh în *Cateheza 33* care are un pronunțat caracter pnevmatologic, ea fiind intitulată: *Duhul*

⁴ SC 122, Teol. 1, 124-126 cf. Arhiep. Vasili Krivoșein, *În lumina lui Hristos. Viața și învățătura duhovnicească ale Sfântului Simeon Noul Teolog*, trad. Ioan-Vasile Leb, Gheorghe Iordan, EIBMBOR, București, 2005, p. 282.

⁵ Teol. 2, 202-204.

⁶ Teol., 83-84; 108-111.

⁷ Teol., 101-105.

⁸ SC 196, Imn 41, 188-189.

⁹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Op. cit.*, pp. 75-76.

*Sfânt, cheia Ușii prin care se intră în Casa de lumină a Treimii*¹⁰. Sfântul începe această cateheză printr-o analogie pe care o face între sufletul omului și Dumnezeu. Astfel, sufletul omului este o candelă, iar Dumnezeu este focul care aprinde candela sufletului¹¹. Candela sufletului nu poate fi aprinsă numai prin respectarea poruncilor dumnezeiești și dobândirea virtuților, căci cine are: „toate virtuțile, dar n-are în el lumina Duhului Sfânt, nici nu vede bine faptele lui, nici nu este încredințat în chip desăvârșit dacă ele sunt pe placul lui Dumnezeu”¹². Astfel, lumina Duhului Sfânt este cea care dă omului siguranța că faptele lui sunt primite înaintea Sfintei Treimi și îi dă și nădejdea comuniunii cu Persoanele Preasfintei Treimi. Prin urmare, pentru a deschide „ușa” cunoștinței și a avea un suflet scăldat de lumina dumnezeiască, omul are nevoie de „cheia” cunoștinței, care nu este altceva: „decât harul Duhului Sfânt dat prin credință și care prin luminare produce cu adevărat cunoașterea și recunoașterea deplină (γνώσιν ὡς ἀληθῶς καὶ ἐπίγνωσιν) și deschide mintea noastră (Luca XXIV, 45) încuiată și acoperită cu un vâl”¹³. Deci, folosind versete scripturistice, Sfântul Simeon face o analogie despre felul cum omul intră în comuniunea Sfintei Treimi, și spune: „Ușa este Fiul – căci zice: «Eu sunt ușa» (Ioan VII, 9) – iar „cheia” este Duhul Sfânt, căci zice: «Luați Duh Sfânt; căroră le veți ierta păcatele se vor ierta lor, căroră le veți ține, ținute vor fi» (Ioan XX, 22-23), iar „casa” este Tatăl, căci zice: «În casa Tatălui Meu sunt multe locașuri» (Ioan XIV, 2)... deci dacă „cheia” nu descuie... ușa nu se deschide; iar dacă ușa nu se deschide, nimeni nu intră în casa Tatălui”¹⁴. Iar în alt loc, Sfântul Simeon spune: „Duhul Sfânt se numește „cheie”, pentru că în El și prin El e luminată mai întâi mintea noastră, iar, dacă suntem curățiți, suntem luminați cu lumina cunoașterii”¹⁵.

O altă imagine originală, folosită de Sfântul Simeon pentru a arăta în ce fel omul primește luminarea harului, se regăsește în *Cateheza 23*. În această cateheză, Sfântul Simeon vorbește despre „beția” mistică la care omul ajunge prin Duhul Sfânt care este identificat cu „vinul”. Arhiepiscopul Vasili Krivoșein spune că cea mai frapantă și originală idee regăsită în această cateheză este cea a soarelui ale cărui raze se reflectă în vin, iar soarele este Hristos ce Se reflectă în creștin și Se unește cu el prin Duhul Sfânt – vinul, asemenea soarelui care se reflectă în vinul care pătrunde toată făptura celui care îl bea¹⁶.

¹⁰ SC 113, Cat. XXXIII, 95-150 cf. și de SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheze*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 335-342.

¹¹ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Op. cit.*, p. 335.

¹² *Ibidem*, p. 336.

¹³ *Ibidem*, p. 337.

¹⁴ *Ibidem*, p. 338.

¹⁵ *Ibidem*, p. 339.

¹⁶ SC 113, p. 28-29, n. 1.

În alt loc Sfântul Simeon spune că Duhul Sfânt „este sămânța lui Hristos, prin care ne facem rude ale Lui noi, cei sărmani și muritori, și dacă aceasta cade pe pământul cel bun, aduce roadă înmulțită de treizeci de ori și de șaizeci de ori și de o sută de ori (Marcu IV, 20), iar aceasta este Împărăția cerurilor, toate celelalte afară de aceasta nu sunt de nici un folos”¹⁷. De asemenea, Duhul Sfânt este cea mai de preț comoară pe care omul o poate dobândi și pe care „molia și rugina nu o strică și furii nu o sapă și nu o fură” (Matei VI, 19). Sfântul Simeon numește dobândirea harului necreat al Preasfintei Treimi prin Pogorârea Duhului Sfânt, comoara cea mai de preț pe care omul o poate dobândi în această viață pământească, singura comoară care-l va însoți dincolo de pragul morții¹⁸.

Mai mult, comentând versetul scripturistic: „Domnul însă este Duh” (II Corinteni III, 17), Sfântul Simeon arată că acesta ne pune în lumină consubstanțialitatea Persoanelor Sfintei Treimi, căci: „acestea le spune ca, deși auzi spunându-se Fiul lui Dumnezeu, să înțelegi și să auzi împreună cu El și pe Duhul; și iarăși, chiar dacă auzi spunându-se de Duhul, să cugeți împreună cu El și pe Tatăl [...] învățându-te pretutindeni inseparabilitatea și consubstanțialitatea Sfintei Treimi și că unde este Fiul acolo este și Tatăl, și unde este Tatăl acolo este și Duhul, și unde este Duhul Sfânt acolo e întreaga dumnezeire tri-ipostatică”¹⁹. Prin aceasta ne dăm seama că apa botezului curăță pe om de păcate, după care este pecetluit cu harul Duhului Sfânt, Care se face în el ajutor al său împotriva vrăjmașului, așa cum spune Sfântul Simeon: „Oare moartea va stăpâni peste sufletele pecetluite cu harul Preasfântului Duh și cu sângele lui Hristos? Oare va îndrăzni lupul cel înțeles cu mintea (diavolul) să privească cu dușmănie la pecetea lui Hristos?”²⁰ În acest caz, pecetea Duhului Sfânt se face în noi izvor de multe bunătăți: „unde e mulțime de lacrimi, fraților, dimpreună cu o cunoștință adevărată, acolo e și strălucirea luminii dumnezeiești; iar unde e strălucirea luminii, acolo e și dăruirea tuturor bunătăților și pecetea Duhului Sfânt sădită în inimă, de unde vin și toate roadele vieții”²¹. Pecetea Duhului Sfânt se vede din roadele ce le naște sufletul, iar dacă acestea sunt blândețea, pacea, milostenia, compătimirea, bunătatea, îndurarea, credința, înfrânarea (Galateni V, 22-23), atunci avem în noi pecetea cea adevărată, iar dacă: „dimpotrivă, în noi înșine viețuiește lumea cea înșelătoare, iar noi înșine viețuim în ea în chip nefericit socotind cele vremelnice drept un lucru mare, cădem în necazuri, suntem răniți în pagube

17 SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheze*, p. 323.

18 SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 135.

19 SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, p. 135.

20 Idem, *Cateheze*, p. 31.

21 *Ibidem*, p. 35.

...fără harul lui Dumnezeu, pogorându-se asupra noastră prin Duhul Sfânt, virtuțile și faptele bune nu ne pot ajuta în urcușul nostru către Sfânta Treime. ✠

și ne desfătăm în plăcere și bogăție... cu adevărat suntem vrednici de milă și străini de viața veșnică și Împărăția cerurilor, întrucât n-am dobândit în noi înșine pe Hristos, ci avem trăind în noi lumea, întrucât viețuim în ea și cugetăm cele pământești (Filipeni III, 19; Coloseni III, 2)”²².

Desigur, venirea Duhului Sfânt în om îl face părtaș al Învierii Domnului, adică îl face să simtă prezența lui Hristos și puterea pe care Acesta i-o împărtășește prin Înviere: „căci venirea și prezența purtătoare de lumină a Duhului ne arată, ca niște zori, Învierea Domnului, sau mai degrabă ne dă harul de a-L vedea înviind pe El Însuși... Deci celor cărora li Se arată Hristos înviind, li Se arată în chip cu totul duhovnicesc, fiind văzut cu ochii duhovnicești. Pentru că atunci când vine (Hristos) în noi prin Duhul, ne învie din morți, ne face vii și ne dă să-L vedem întreg și viu întru noi, pe El, Cel nemuritor și nepieritor”²³. Aceasta subliniază faptul că fără harul lui Dumnezeu, pogorându-se asupra noastră prin Duhul Sfânt, virtuțile și faptele bune nu ne pot ajuta în urcușul nostru către Sfânta Treime. În acest scop, Sfântul Simeon descrie acțiunea Duhului Sfânt asupra sufletului folosindu-se de vedenia Proorocului Iezechiel, capitoul xxxvii, în care se istorisește despre câmpul plin de oase uscate pe care la porunca Domnului cresc vine și carne, iar prin venirea Duhului asupra lor înviază și se arată mulțime de oameni, prefigurându-se astfel învierea cea de obște, dar se poate face și o paralelă cu „învierea” sufletului săvârșită de Duhul Sfânt,

așa cum arată Sfântul Simeon: „pune un os mort aproape de un alt os și articulație lângă articulație – dacă vrei, aplică aceasta faptelor și câștigării virtuții –, aceasta nu îți folosește la nimic dacă lipsește Acela care are puterea de a țese deasupra carne și nervi; și chiar admitând că s-ar fi reușit și s-au legat articulațiile prin nervi și oasele moarte s-au acoperit cu carne și cu piele pentru a alcătui un trup încheșat, nici aceasta nu va servi la nimic, dacă trupul rămâne lipsit de suflarea care să-i dea viață și să-l miște, adică dacă este lipsit de suflet. Așa se întâmplă, crede-mă, și cu sufletul mort; așează-ți mintea în interiorul mădușelor tale și analizează toate deprinderile reunite, vreau să spun: postul și privegherile, dormitul pe pământ și pe o suprafață tare, sărăcia și privarea de băi cu tot ceea ce-i urmează, și consideră-le ca pe niște oase moarte și (părți) legate între ele, chemându-se unele pe altele și a căror reunire constituie, oarecum, întregul trup al sufletului. La ce bun însă, dacă acest trup lucrează fără suflet și fără suflare, întrucât lipsește dintr-însul Duhul Sfânt? Cu adevărat numai când vine El să locuiască în noi, leagă din nou aceste practici virtuoză, la fel de moarte precum membrele fără viață, despărțite unul de altul, împreună cu nervii puterii spirituale și El le unește în iubirea către Dumnezeu; atunci El ne face noi și vii, din vechi și morți cum eram. Iar pentru suflet nu există alt mijloc de a trăi”²⁴. Un pasaj asemănător cu acesta îl întâlnim și în *Discursul etic IV* unde Sfântul Simeon vorbește despre virtuți care alcătuiesc trupul omului desăvârșit în Hristos. În acest discurs, Sfântul Simeon alcătuiește un trup al virtuților, găsind corespondente virtuților părți anatomice ale corpului omenesc²⁵.

²² SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Op. cit.*, pp. 35-36.

²³ *Ibidem*, p. 174.

²⁴ SC 129, Eth. 7, 311-333.

²⁵ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, p. 218-220.

În alt loc, Sfântul Simeon aseamănă pe om cu un vas în care este turnat harul Sfântului Duh și care este alcătuit din toate poruncile lui Dumnezeu: „căci fiecare din acestea fiind în sine ca o foaie, una de aur, alta de argint, alta de bronz, alta din piatră prețioasă, și așa mai departe, și celelalte făcute din alte diferite materii, care sunt unite toate prin Duhul, sudate și asamblate armonios într-una, fac din om un vas mult folositor în care se toarnă, ca un vin nou (Matei IX, 17), harul lui Dumnezeu”²⁶. Mai departe Sfântul Simeon arată că „vasul” care este format din virtuțile omului trebuie să fie complet, să nu lipsească nici măcar o virtute, căci: „dacă va lipsi una din toate virtuțile zise mai sus din care și prin care este alcătuit și asamblat vasul, oare va mai suferi Dumnezeu să toarne în el măcar vreuna din darurile Duhului Lui, chiar dacă gaura foi care lipsește, adică a locului virtuții, pare foarte mică? Nicidecum! Căci, curgând pe neștiute, puțin câte puțin, prin acea mică fisură, lichidul (harul) turnat în el se va vărsa negreșit”²⁷.

„Trupului îi este cu neputință să facă
ceva fără suflet, ba, mai mult, fără
Duhul Tău sufletul nu poate nici
să se miște, nici să păzească
poruncile Tale, Mântuitorule.” ✠

În altă parte, într-o rugăciune de mulțumire către Mântuitorul, Sfântul Simeon Îi mulțumește pentru harul Duhului Sfânt, pe care Îl numește „pom al vieții”: „Binecuvântat ești, Doamne, binecuvântat ești, Unule... Cel ce ai pus în inima mea lumina poruncilor Tale și ai sădit în mine pomul vieții Tale, Cel ce ai făcut

din mine un alt rai... duhovnicesc între ființele sensibile, duhovnicesc într-un mod conștient. Căci Tu ai unit cu sufletul meu un alt Duh, Duhul Tău Cel Dumnezeiesc, Acela pe care Tu L-ai făcut să sălășluiască în mădularele mele. El este cu adevărat singurul pom al vieții, El, care, în orice pământ va fi sădit – adică în sufletul unui om – în orice inimă, se înrădăcinează, face din aceasta îndată un rai strălucitor, înfrumusețat cu toate speciile de plante frumoase, cu pomi, cu felurite poame,... smerenia, bucuria, pacea și blândețea... ploaia de lacrimi și bucuria minunată care se gustă acolo, splendoarea harului Tău care luminează pe toți cei care se află în Rai. Tu ești potirul care îmi revărsă șuvoiul vieții, Tu îmi dăruiești fără de măsură cuvintele cunoașterii divine; dar atunci când Tu nu-mi dai, când Te retragi, iată-mă fără pricepere, fără pic de simțământ, precum o piatră. Nici când trâmbița nu va suna fără suflarea muzicantului și, tot așa, fără Tine eu rămân neînsuflețit. Trupului îi este cu neputință să facă ceva fără suflet, ba, mai mult, fără Duhul Tău sufletul nu poate nici să se miște, nici să păzească poruncile Tale, Mântuitorule; el nu Te poate vedea, nici sta

²⁶ Idem, *Cateheze*, p. 280.

²⁷ *Ibidem*, p. 281.

aproape de Tine, nici să cânte slava Ta cu pricepere, Dumnezeuul meu”²⁸. În acest pasaj Sfântul Simeon descrie mistic prezența Duhului Sfânt în sufletul omului. Sufletul omului este asemănat grădinii raiului, plini de tot felul de pomi cu roade bune: smerenia, bunătatea, bucuria, pacea și multe altele, iar în mijlocul acestora este pomul vieții. Se observă că sfântul nu pomenește nimic de pomul cunoștinței și aceasta fiindcă cei ce vor locui în acest rai vor ajunge aici în urma respectării poruncilor dumnezeiești și ei vor fi sfinți uniți cu Duhul Sfânt și vor fi ei înșiși dumnezei, nu după fire, ci prin participare. În acest pasaj, Sfântul Simeon vorbește și despre retragerile și revenirile succesive ale harului, care-l fac pe om să conștientizeze că fără Duhul Sfânt nu poate face nimic și că nu se poate încrede în faptele sale pentru a dobândi mântuirea, căci mântuirea nu este câștigată de om, ci Dumnezeu o dă în dar omului din bunătatea Sa. Pentru a arăta și mai deslușit nevoia pe care omul o are de harul Duhului Sfânt, Sfântul Simeon arată că așa cum o trâmbiță nu cântă fără suflarea muzicantului, așa și sufletul omului este mort fără suflarea Duhului.

Tot printr-o analogie, de această dată din sfera muzicală, Sfântul Simeon arată monahilor că cele ce îi învață nu sunt de la el, ci Duhul le vorbește, el fiind numai un instrument: „Fraților și părinților, nu ar fi trebuit nicicând să am curajul de a vă adresa nici cel mai mic cuvânt, nici să țin locul stăpânului înaintea dragostei voastre. Dar voi știți, orga pregătită de către artist nu se întâmplă să cânte când vrea ea, ci când aerul îi umple tuburile și degetele artistului o ating în cadență, atunci instrumentul își desfășoară sunetele sale și umple urechile ascultătorilor cu cântare melodioasă; și astfel va trebui să vă închipuiți ce se petrece înăuntrul meu, fără a lua în considerare lipsa de importanță a instrumentului, pentru a nu vă necăji de cele ce urmează a fi spuse. Mai degrabă îndreptați-vă privirea spre harul Duhului care de sus inspiră și umple sufletele credincioșilor și chiar spre degetul lui Dumnezeu, care lovește corzile înțelegerii și ne dă cuvinte; și, ca la sunetul unei trâmbițe a Stăpânului sau, mai bine-zis, ca la un cuvânt pe care Împăratul universului vi l-ar adresa printr-un instrument, ascultați cu frică și cu cutremur, cu întreaga înțelepciune și cu toată luarea-aminte”²⁹.

Într-o altă analogie, Sfântul Simeon prezintă sufletul omului, care se împărtășește de Duhul Sfânt, asemenea unei țărini care primește semințele și care rodește. Sămânța este Duhul Sfânt care se pogoară în sufletul omului și-l face pe acesta viu și roditor: „grăunțele de muștar – zice Simeon comentând parabola evanghelică – este Preasfântul Duh și Acesta... este Împărăția cerurilor... Deci, așa precum grădina nu produce nimic folosi-

²⁸ SC 196, Imn 47, 1-29 cf. Arhiep. Vasili Krivoșein, *Op. cit.*, p. 285.

²⁹ SC 104, Cat. 9, 1-25.

tor fără sămânță, afară de spini și ierburi sălbatice, și după cum sămânța care nu a fost semănată într-o grădină nu aduce rod, ci rămâne singură, așa cum este cu adevărat, tot așa și sufletele noastre, fără sămânța dumnezeiască rămân neroditoare și continuă să producă numai spini. Căci sămânța divină înainte de a fi pusă în noi, adică în inimile noastre, rămâne în ea însăși ceea ce este Dumnezeu în întregimea Sa, Care nu are trebuință în Sine Însuși de nici un adaos și nu suferă nici o scădere; și în noi sămânța nu poate niciodată nici să răsară, nici să se dezvolte. Într-adevăr, cum ar putea ea, rămânând la distanță și fără atingere să-și arate forța sa de creștere la fel ca în cei ce sunt în contact cu ea? Este cu neputință, după cum focul nu ar putea nicicând să aprindă o materie pe care n-ar atinge-o și după cum materia nu se aprinde dacă nu este unită în substanță cu focul³⁰. Duhul Sfânt este „sămânța” care face să rodească sufletul nostru, dar pentru ca sufletul să rodească, sămânța trebuie „sădită” și ea nu se „sădește” decât cu lepădare de sine, smerenie, pocăință, lacrimi și ascultare față de părintele duhovnicesc. Fără sămânța Duhului Sfânt sufletele noastre nu aduc rod bun și tot ceea ce va da va fi „spini și ierburi sălbatice” care vor fi aruncate în focul cel nestins. În acest pasaj Sfântul Simeon îi îndeamnă pe toți creștinii să caute „sămânța” Duhului, să o primească în sufletele lor și să aducă roadă bună.

Efectiv, pentru a arăta harul împărtășit de Dumnezeu oamenilor, Sfântul Simeon se folosește de o pildă, și anume pilda soldatului care primește soldă de la împărat pentru slujba sa, solda pentru „ostașii” lui Hristos fiind harul Duhului: „de altfel, este cu totul de trebuință... să realizăm întreaga virtute pentru a închipui în noi pe omul desăvârșit, după Dumnezeu, pentru a primi harul Duhului din partea lui Hristos, Împăratul Cerurilor, așa precum ostașii își primesc partea lor din partea împăratului celui pământesc. Atunci, fiindcă de acum înainte vom fi oameni desăvârșiți, care am ajuns la vârsta și măsura lui Hristos, înscriși în rândul ostașilor și slujitorilor Săi, vom putea porni împotriva vrăjmașilor răzvrățiți, dat fiind faptul că – precum zice Pavel – nimeni „nu merge la oaste pe propriile sale cheltuieli”. Care sunt aceste cheltuieli despre care vorbește el? Este solda în natură, dată de către împărat. Deci, dacă nu vom primi noi înșine de la Dumnezeu pâinea care coboară din cer, și care dă viață lumii, adică harul Duhului – aceasta este, într-adevăr, rația spirituală cu care se hrănesc soldații lui Hristos și care, în sens spiritual, le ține loc de echipament –, oare cum, spune-mi, în ce fel vom purcede spre demnitățile din oastea lui Dumnezeu și cum vom fi primiți în rândul slujitorilor Săi?”³¹.

Ca atare, prin venirea Duhului Sfânt, sufletul omului este curățit de păcate și ajunge nepătimitor, căci Duhul alungă amintirea păcatelor și-l

³⁰ SC 122, Et. 43-45; 56-59.

³¹ SC 129, Et. 7, 568-585.

face pe om să nu își mai dorească plăcerea păcatelor: „și punând peste ele (peste patimi) poruncile ca niște leacuri, iar încercările ca pe un fier încins, smerindu-se și plângând și cerând fierbinte ajutorul lui Dumnezeu, vede limpede harul Duhului Sfânt venind, smulgându-le și ștergându-le una câte una, până când sufletul lui se face cu desăvârșire liber de toate acestea”³². Prin libertatea de patimi, omul devine nepătimitor, lucru pe care Sfântul Simeon îl arată că e posibil încă de pe pământ, căci spune: „dar harul Duhului nu lucrează în el numai aceasta, ci nu-i mai îngăduie unuia ca acesta să vadă nimic din cele sensibile, ci mai degrabă îl face ca și cum n-ar vedea cu simțurile; fiindcă ori de câte ori mintea se unește cu cele inteligibile, ea ajunge în întregime în afara celor sensibile, chiar dacă pare că vede cele sensibile”³³. Devenind nepătimitor, omul se schimbă, fiindcă Duhul îi dă să vadă și să înțeleagă lucrurile în mod diferit de ceilalți oameni, care încă nu s-au curățit de păcate: „fiindcă de la Duhul Care ne face noi, omul dobândește ochi noi, urechi de asemenea noi și de acum înainte nu mai vede cele sensibile în chip sensibil ca un om, ci, ajungând mai presus de om, vede cele sensibile în chip duhovnicesc și ca pe niște icoane ale celor nevăzute, iar formele din acestea le vede ca pe unele lipsite de chip și de formă”³⁴.

Un pasaj foarte asemănător despre curățirea și transformarea pe care Duhul Sfânt o produce în sufletul omului prin venirea harului găsim și în *Tratatul despre Sfântul Duh* al Sfântului Vasile cel Mare. Acesta spune: „Prin Duhul inimile se înalță, cei neputincioși sunt conduși de mână, cei ce sunt pe calea virtuții se desăvârșesc. Luminând pe cei care s-au curățit de orice pată, îi arată duhovnicești, datorită comuniunii cu El. Și după cum se întâmplă cu corpurile strălucitoare și cu cele transparente, că atunci când o rază cade peste ele devin mai strălucitoare și altă strălucire pornește din ele, la fel se întâmplă și cu sufletele purtătoare și iluminate de Duhul, ele însele devin duhovnicești și răspândesc altora harul. Urmare a acestui fapt este prevederea celor viitoare, tâlcuirea tainelor, cunoașterea celor ascunse, harismele, viața cerească, conviețuirea cu îngerii, bucuria fără margini, rămânerea permanentă în comuniunea cu Dumnezeu”³⁵. Deci, prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, pocăință și smerenie omul primește harul Sfântului Duh

Prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, pocăință și smerenie omul primește harul Sfântului Duh și așa cum Fiul prin Întrupare a luat ceea ce nu era, adică natura omenească, așa și omul prin harul dumnezeiesc devine ceea ce nu era, adică dumnezeu, nu prin fire ci prin „înfiere”. ✠

³² SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheze*, p. 178.

³³ *Ibidem*, p. 178.

³⁴ *Ibidem*, p. 179.

³⁵ PSB vol. 12, p. 39.

și așa cum Fiul prin Întrupare a luat ceea ce nu era, adică natura omenească, așa și omul prin harul dumnezeiesc devine ceea ce nu era, adică dumnezeu, nu prin fire ci prin „înfier”³⁶. Omul devine dumnezeu prin unirea cu Hristos, unire care se realizează prin Sfântul Duh: „Cel ce și-a unit cu Duhul Cel dumnezeiesc propriul său duh a devenit deiform, căci a primit pe Hristos în inima sa; el este creștin în numele lui Hristos, fiindcă el adăpostește în sine pe Hristos, da, pe Cel Unul, pe Cel de neperceput, pe Cel ce este cu adevărat de neajuns tuturor creaturilor”³⁷.

Hristos Domnul este Cel ce împărtășește pe Duhul Sfânt celor credincioși și Îl face cunoscut acestora pe Tatăl: „așadar, toți creștinii să știe: Hristos nu minte, El este Dumnezeu adevărat; celor ce fac dovada iubirii față de El prin împlinirea poruncilor, El li Se arată fără nicio îndoială, după cum a spus-o El Însuși; prin arătarea Sa, El le dăruiește pe Însuși Sfântul Duh și, pe urmă, prin Duhul Sfânt, El Însuși și Tatăl vor rămâne nedespărțiți împreună cu ei”³⁸. Ca atare, Fiul S-a întrupat pentru a mântui pe oameni care astfel s-au putut împărtăși de Duhul Sfânt și l-au putut cunoaște pe Tatăl. Trebuia să Se întrupeze Fiul lui Dumnezeu căci numai El Îl poate trimite pe Sfântul Duh la cei credincioși, fiindcă: „El este Acela care a suferit crucea și moartea și a înviat în Duhul, S-a înălțat întru slavă și a croit un drum nou către Ceruri tuturor acelor care cred cu o credință nesfârșită în El, Cel ce a revărsat din belșug pe Preasfântul Duh peste toți cei ce-și dovedeau credința prin faptele lor. El este Cel ce și acum Îl revarsă, fără măsură, asupra celor ce fac asemenea; El, prin acest Duh, îndumnezeiește îndată pe cei

cu care S-a unit și, din oameni cum erau, îi transformă fără a-i schimba și îi face să devină fii ai lui Dumnezeu, frați ai Mântuitorului, împreună-părtași ai lui Hristos și moștenitori ai lui Dumnezeu, ei înșiși dumnezei însoțiți cu Dumnezeu în Duhul Sfânt, desigur captivi prin trup, dar numai prin el, însă liberi în Duh, înălțându-se împreună cu Hristos, neopriți, către ceruri și având acolo, sus, toți, dreptul lor de cetate în contemplarea bunătăților pe care ochiul nu le-a văzut”³⁹.

O învățătură caracteristică Sfântului Simeon Noul Teolog este învățătura despre simțirea prezenței Duhului Sfânt. Această învățătură i-a adus multe critici sfântului din partea contemporanilor. Deși a fost criticat de unii pentru această învățătură, ea nu este eterodoxă, ci este dezvoltată pe învățătura Sfinților Părinți. Sfântul Simeon este foarte tranșant când vine vorba despre simțirea prezenței harului Duhului Sfânt și arată că pogorârea Duhului Sfânt în sufletul omului nu se face în chip inconștient, ci omul este conștient de Cel pe care-L primește: „iată că iarăși mă îndrept către cei ce spun că au în ei Duhul lui Dumnezeu în chip neștiut și socotesc că L-au dobândit pe Acesta în ei înșiși de la dumnezeiescul Botez și cred că au această comoară (II Corinteni IV, 7), dar se recunosc pe ei înșiși cu totul ușori de aceasta, spre cei care mărturisesc că n-au simțit nimic la Botez, dar presupun că darul lui Dumnezeu s-a sălășluit în ei înșiși și că el există de atunci și până acum în sufletul lor în chip neștiut și nesimțit (ἀγνώστως καὶ ἀνεπαίσθητως)”⁴⁰. Plecând de la simțirea conștientă a harului Duhului Sfânt, Sfântul Simeon arată că și vederea lui Dumnezeu este posibilă încă din această viață, și numai văzând pe Dumnezeu în această viață vom avea certitudinea că-L

³⁶ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, p. 114.

³⁷ SC 156, Imn. 13, 32-36 cf. Arhiep. Vasili Krivoșein, Op. cit., p. 294.

³⁸ SC 129, Et. 5, 418-424.

³⁹ SC 196, Imn. 51, 88-104.

⁴⁰ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, pp. 237-238.

vom vedea și în cea viitoare: „căci dacă aici este curăția, aici va fi și vederea; iar dacă spui că vederea este după moarte, vei pune negreșit și curăția după moarte, și așa se va face că nu vei vedea niciodată pe Dumnezeu prin aceea că după mutarea dincolo nu va fi în tine nicio lucrare prin care să găsești curăția”⁴¹. Astfel, prin pogorârea Sfântului Duh se deschid ochii minții și credinciosul vede dincolo de materie, așa cum spune Sfântul Simeon despre Sfânta Împărtășanie care este simțită în mod real de cei credincioși ca unire cu Dumnezeu: „fiindcă numai cei care în împărtășirea dumnezeiescului Trup al Domnului s-au învrednicit să vadă și să mănânce cu ochiul și gura minții și descoperirea Dumnezeirii nevăzute într-o atingere spirituală, aceștia cunosc că bun este Domnul (Psalmul XXXIII, 9), ca unii care nu mănâncă și beau numai o pâine simțită în chip simțit, ci în același timp în chip spiritual (inteligibil) pe Dumnezeu, hrănindu-se cu îndoite simțiri în același timp din una în chip văzut, iar din cealaltă în chip nevăzut”⁴².

Concluzionând cele de mai sus despre Sfântul Duh vom prezenta o rugăciune pe care Sfântul Simeon Noul Teolog o adresează Persoanei Sfântului Duh în care rezumă întreaga învățătură dogmatică: „Tot așa chemând pe Duhul Sfânt, spunem: «Duhule Sfinte, Care purcezi nerostit din Tatăl, Care vii la noi cei credincioși prin Fiul, Duhule al vieții și înțelegerii, Duhule al sfințeniei și desăvârșirii, Duh bun, înțelept, iubitor de oameni, blând, slăvit, Care hrănești și adapi în același timp, Care ocrotești, Care luminezi, Care întărești, Duhule dumnezeiesc al răbdării, Duhule ce împărtășești fericirea, bucuria, cumpătară, înțelepciunea, știința, blândețea, uitarea ocărilor și a grijilor de aici de jos, vederea bu-

nătăților din ceruri, Care alungi lăncezeala, Care alungi negrija, Care alungi curiozitatea și răul, Duhule Care dezvăluiești tainele, arvună a Împărăției Cerurilor, izvor al proorociei, potir al învățaturii, leac al pocăinței, Care arăți, precum portarul, intrarea luptătorilor, Duhule al iubirii, al păcii, al credinței, al înfrânării, Duhule al doririi, Acela ce stârnești dorirea, vino, locuiește și sălășluiește în noi fără împărțire și fără vreo puțință de despărțire: sfințește, preschimă și luminează inimile noastre, Tu, Acela ce ești părtaș la ființa și stăpânia Tatălui și a Fiului, Tu, Acela ce îndumnezeiești pe cei ce te primesc, șterge toată greșala și adu-mi toată virtutea prin venirea Ta; căci Tu nu trebuie să ne-o dăruiești luându-o dinafară, ci Tu însuși fiind tot binele care există aici, aceia în care vei veni să Te sălășluiești au, cu adevărat, în ei înșiși tot binele în mod ființial»”⁴³.

Așa cum am văzut, teologia despre Sfânta Treime la Sfântul Simeon Noul Teolog nu este sistematizată într-o lucrare specială. Sfântul Simeon nici nu și-a propus să realizeze o scriere dogmatică în care să trateze despre Sfânta Treime. Tot ceea ce a scris a făcut-o cu scopul de a se apăra împotriva celor ce-l acuzau de învățături greșite și a scris pentru a îndemna pe credincioși să-i urmeze și să se facă părtași luminii dumnezeiești. Teologia Sfântului Simeon despre Sfânta Treime este o teologie a experienței, căci pentru el cel mai important lucru este vederea luminii necreate a Preasfintei Treimi și unirea cu Aceasta. În tratarea despre Sfânta Treime insistă pe unitatea Acesteia, fără a desființa cele trei Ipostase: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Arată că scopul omului este vederea Sfintei Treimi încă din această viață ca arvună a vieții celei veșnice. Când vorbește despre

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 381.

⁴³ SC 122, Teol. 3, 47-69 cf. Arhiep. Vasili Krivoșein, *op. cit.*, p. 300.

Sfântul Duh, nu vorbește despre Acesta ca fiind separat de Tatăl și Fiul, ci de fiecare dată menționează și celelalte două Persoane, arătând încă o dată că Persoanele Treimii nu pot fi despărțite. O învățătură preferată și pe care a dezvoltat-o ori de câte ori a avut ocazia este aceea despre simțirea conștiință a harului Sfântului Duh. Insistă pe această simțire conștiință fiindcă numai astfel omul este sigur că împlinește voia lui Dumnezeu și lucrurile și eforturile sale sunt primite de Acesta ca jertfă de bună-mireasmă.



Conf. Univ. Dr.
MARINA KOLOVOPŪLU*



*Pentru o primă versiune a acestei traduceri, care acum apare revizuită, vezi *Annales Universitatis Valachiae*, Facultatea de Teologie 2008, pp. 221-226.

Domnișoara Marina Kolovopŭlu a studiat Teologia la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității de Stat și Capodistriene din Atena. Studiile doctorale le-a făcut în cadrul Secției de Teologie a aceleiași Facultăți și la King College, în Londra. Este doctor al Facultății de Teologie Ortodoxă din Atena, specializarea Istoria Dogmelor, și, în prezent, conferențiar al acestei Facultăți, Departamentul de Teologie. Predă *Istoria Dogmelor*, *Mișcarea Ecumenică* și *Mărturisirile de credință ale Europei*. Are numeroase participări la diferite congrese naționale și internaționale, fiind, totodată, reprezentantă a Bisericii Ortodoxe din Grecia în Comisia mixtă a Consiliului Mondial al Bisericilor privind dialogul cu penticostalii (n. trad.).

Dialogul interreligios la Sfântul Grigorie Palama și contribuția lui la realitatea multiculturală europeană

Traducerea din limba greacă și adnotări de Ion Marian Croitoru

Era spre sfârșitul lui iunie 1354. Obosit de suferințele captivității, episcopul de Tesalonic, Sfântul Grigorie Palama, a fost mutat, din motive de sănătate, în Niceea, la Mănăstirea Iachint¹, pentru a se reface. În acea zi de vară, împreună cu însoțitorul lui, Fotie, s-a decis să cunoască zona noului său domiciliu. Pașii i-au condus în afara cetății, în natură. Urmând o cale, atenția episcopului a fost atrasă de o construcție ciudată în livadă, pe care o privea atent. Era o construcție de forma unui cub și albă. În timp ce încerca să înțeleagă ce era aceasta, s-au auzit voci de la un cortegiu, care s-a apropiat de ei. S-a îndepărtat în mod discret și a rămas să urmărească scena. Era o înmormântare musulmană. Tasimanis, slujitorul slujbei musulmane, a început oficiul. La un moment dat, când s-a terminat oficiul, mulțimea a început să se disperseze încet-încet și să se îndrepte spre cea mai apropiată poartă a cetății.

Soarele era puternic și Tasimanis, împreună cu destui din cortegiu, stăteau la umbră, căutând răcoarea ei. Locul îi atrăsese deja și pe alții, pe care el însuși putuse să-i înțeleagă că erau creștini. El a preferat, așadar, să stea în fața lor. Nu a trecut mult timp și grupului de creștini i s-au alăturat încă două persoane, sosite din aceeași direcție din care venise și el. Nu exista motiv ca atenția lui să fie atrasă de ceva anume, până când unul dintre ei a întrebat dacă există cineva care să cunoască cele două limbi, adică turcă și greacă, pentru a fi interpret. Episcopul Tesalonicului, captivul turcilor, este cel care începe dialogul. Sfântul Grigorie Palama începe discuția, lăudând oficiul la care a fost martor, modul rugăciunii către Dumnezeu pentru sufletul celui mort și a întrebat, în continuare, ce anume exact s-a spus. Tasimanis a explicat, foarte pe scurt, că au cerut în rugăciunea lor

¹ Se pare că Sfântul Grigorie Palama a rămas la această mănăstire, despre al cărei ctitor, ajuns și episcop al Niceei, nu se cunosc multe date (se confirmă că această mănăstire exista în timpul Sinodului al VII-lea Ecumenic, care a avut loc la Niceea, în 787), până la sfârșitul robiei sale. Această robie a durat din luna martie 1354 până în primăvara anului 1355, trecând prin mai multe locuri (n. trad.).

iertarea pentru greșelile pe care cel mort le făcuse, de-a lungul vieții lui. Poziția Sfântului Grigorie Palama a fost una de laudă, „bravo!”², iar acest lucru îi dădu posibilitatea să conducă discuția către importanța centrală a Persoanei lui Hristos pentru om și lume, ca Creator, Mântuitor și Judecător al ei. Având ca pretext și bază Persoana Domnului Iisus Hristos, lumina lumii și recapitularea mântuirii, Sfântul Grigorie își continuă expunerea. Într-un timp relativ scurt, se vedește diferența dintre cele două lumi, cea creștină și cea musulmană. Cu îndrăzneală, episcopul subliniază, în comparație cu Islamul, valorile Creștinismului, dintre care pacea și iubirea, iar când a început să nemulțumească mulțimea musulmană datorită ușurinței cu care își expunea punctele de vedere, el însuși răspunde, zâmbind cu veselie și blândețe: „dacă

Porunca Mântuitorului Iisus Hristos,
„mergând, învățați toate neamurile”,
înfrentarea ereziilor, precum și
dezvoltarea Bisericii în medii
multireligioase și multiculturale,
au format cuvântul teologic ca pe
un cuvânt al dialogului. ✠

am fi de acord în toate, atunci am fi aparținut aceleași credințe”³. În acel moment, unul dintre turcii care se găseau acolo, de vreme ce mica discuție luase sfârșit și se îndepărtau, răspunde: „va veni un moment când vom fi de acord între noi”⁴. Răspunsul Sfântului Grigorie Palama este caracteristic: „și eu am fost de acord [cu răspunsul aceluia] și m-am rugat să vină repede acel timp”⁵.

Cazul pe care ni-l păstrează textul *Scrisorii* intitulată *Către Biserica însăși* (Πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν) nu este unic în experiența bisericească. Dialogul, ca mod de teologie, izvorăște din însuși Noul Testament și caracterizează primele secole creștine. În Alexandria și Antiohia, centre cosmopolite ale epocii, prin dezvoltarea dialogului a ajuns la culme întâlnirea Creștinismului cu Elinismul și Iudaismul, care începuse deja cu activitatea Sfântului Apostol Pavel. Porunca Mântuitorului Iisus Hristos, „mergând, învățați toate neamurile” (Matei XXVIII, 19), înfrentarea ereziilor, precum și dezvoltarea Bisericii în medii multireligioase și multiculturale, au format cuvântul teologic ca pe un cuvânt al dialogului. Este evident că față de celelalte manifestări religioase contradicția existențială a Bisericii era clară, însă, clar era și rolul ei, care nu ducea la izolare și limitare strictă. De altfel, o asemenea acțiune nu s-ar fi potrivit cu identitatea ecumenică a Bisericii și mesajul universal al buneii vestiri a mântuirii, al căreia ea era purtătoare. În mod paralel, responsabilitatea Bisericii pentru omul

² Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, Πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν 23, 16, în idem, Συγγράμματα, τόμ. Δ', ἐκδ. Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη, 1988, p. 133.

³ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, Πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν 29, 7-9, în *op. cit.*, p. 138.

⁴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, Πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν 29, 10-11, în *op. cit.*, p. 138.

⁵ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, Πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν 29, 12-13, în *op. cit.*, p. 138.

întreg îndemna și îndeamnă participarea ei activă la acțiunile istorice, pentru formarea unei societăți a iubirii, a păcii și a libertății, care marchează o istorie umană schimbată.

Îndeosebi din secolul al VII-lea, Biserica Răsăriteană a coexistat cu Islamul. Această coexistență a provocat un dialog valoros, așa cum acesta este mărturisit în operele Sfinților Părinți și Teologi, ca Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Grigorie Palama, Iosif Vriennios etc., precum și în scrieri ale împăraților, din rândurile cărora îi amintim pe Manuil al II-lea Paleologul și Ioan Cantacuzino. Sfântul Grigorie Palama a avut încă de două ori șansa să dialogheze cu musulmanii, de-a lungul captivității lui.

Primul dialog a fost cu Ismail, nepotul emirului Orhan, care fiind informat despre personalitatea sfântului, a cerut să vorbească cu el teme teologice și practice⁶. Acest scurt dialog, care a avut loc sub cerul liber, a fost întrerupt datorită ploii, dar important este că episcopul Tesalonicului, prin comportamentul lui sincer și exemplar, a ținut discuția la un asemenea nivel încât chiar și îndrăzneala lui nu a provocat mânia lui Ismail, conform mărturiei comune, care era crud și irascibil.

Cel de al doilea dialog a fost cu însuși emirul Orhan care, întrebând „cine și ce fel de om este acest călugăr”⁷, a organizat în palatul lui dialogul Sfântului Grigorie cu proprii lui înțelepți, așa-numiții hioni⁸, în luna lui iunie a anului 1354, având iarăși ca temă diferențele dintre Creștinism și Mahomedanism⁹.

Discuția a început cu referințe la dogma triadologică, la Persoana Domnului Iisus Hristos, argumentându-se dumnezeirea Lui, și la teme privind legătura cu Iudaismul și felul în care creștinii văd persoana lui Mohamed. Hionii nu au putut să facă față argumentelor aduse de către Sfântul Grigorie Palama, iar dialogul a fost ținut într-un climat calm, în afară de o persoană care a întreprins un atac contra episcopului, dar care a fost dezaprobat de toți pentru fapta lui. Este vrednic de menționat modul în care înțelepții mahomedani s-au adresat Sfântului Grigorie Palama, în timpul plecării lor: „s-au sculat arhonții turci și cu evlavie, salutându-l pe episcopul de Tesalonic, au plecat”¹⁰.

Cel de al treilea dialog este cel care a avut loc cu Tasimanis. Însă, ceea ce diferențiază, în mod caracteristic, acest dialog de celelalte dialoguri este faptul că nu a fost un dialog organizat sau rânduit în mod oficial, după cum nici interlocutorii nu au fost stabiliți dinainte. Este o discuție care a fost prilejuită de un eveniment din viața zilnică, într-un mod spontan. Altfel spus, un dialog care îl atinge pe om și necesitățile lui. Un dialog care, deși este provocat de către un captiv, prezintă libertatea duhului. Mai mult, un dialog care reprezintă un exemplu de cuvânt patristic pus în practică, adică de cuvânt trăit prin credință. Ceea ce ne învață Sfântul Grigorie Palama în cazul respectiv, printre altele, este folosirea unui ton și al unui mod dialectic cuviincios. Din moment ce Sfântul Grigorie Palama s-a manifestat cu un respect absolut față de interlocutorul lui, dar și cu o sinceritate totală față de identitatea tradiției acestuia, cu intenție pozitivă și politețe, nu este întâmplător faptul că atunci când i se

⁶ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίᾳ 13, 7-16, 10, în *op. cit.*, pp. 127-129.

⁷ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίᾳ 17, 4, în *op. cit.*, p. 130. Acest dialog, pentru că a fost oficial, iar informațiile respective au fost consemnate de Taronitis, nu l-a cuprins Sfântul Grigorie Palama în respectiva lui *Scrisoare*, în care se limitează doar la menționarea lui.

⁸ Aceștia erau evrei convertiți la Islam (n. trad.).

⁹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Διάλεξις πρὸς τοὺς ἀθέους Χιόνας

συγγραφείσα παρὰ ἱατροῦ τοῦ Ταρωνεΐτου, παρόντος καὶ αὐτηκούου γεγονότος, în *op. cit.*, pp. 148-165.

¹⁰ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Διάλεξις 16, 32, în *op. cit.*, pp. 164-165.

adrează lui Tasimanis, îl numește „Prea bunule”¹¹, astfel că, printr-o gândire organizată și un ton blând, Sfântul Părinte provoacă reacția pozitivă, făcându-l pe interlocutorul lui să-și exprime toate gândurile.

Mai ales în cadrul Europei unite și al reorganizărilor etnico-sociale, pe care le-au provocat fluxurile emigrației și nu numai, precum și în peisajul religios și cultural atât de diversificat, pe care îl prezintă deja bătrânul continent, dialogul este de o importanță vitală. ❧

654 de ani mai târziu¹², vocea Sfântului Grigorie Palama răsună în același mod ca și atunci. Nu fără un scop anume, Sfântul Părinte insistă asupra firii pașnice a învățăturii creștine, care s-a răspândit până la marginile lumii, „fără să folosească violența”¹³. În epoca care a fost marcată de data de 11 septembrie 2001, adică de „ziua care a schimbat lumea”, după cum această zi a fost caracterizată, dar și de toate cele ce au urmat, se confirmă într-un mod direct necesitatea dialogului și a conlucrării religiilor, pentru ca să fie realizată conviețuirea pașnică și coexistența popoarelor lumii. Mai ales în cadrul Europei unite și al reorganizărilor etnico-sociale, pe care le-au provocat fluxurile emigrației și nu numai, precum și în peisajul religios și cultural atât de diversificat, pe care îl prezintă deja bătrânul continent, dialogul este de o importanță vitală.

Rolul religiei în acest caz este determinant, de vreme ce aceasta formează într-o mare măsură și substanțial nivelul de civilizație. Așa cum observă Hans Küng, nu este posibil să existe pace între popoare și civilizații fără pacea dintre religii¹⁴. Este un lucru adevărat că noi trăim edificarea noii Europe și, pentru această zidire, avem obligația și responsabilitatea aducerii unui aport, astfel încât conviețuirea europeană să constituie punctul de plecare creativ, care să conducă la înfăptuirea năzuinței ecumenice. Mai mult poate ca oricând este timpul teologiei ortodoxe, care este chemată să se conformeze la ceea ce reprezintă modul ei de viață. Resursele sunt date atât de experiența ei bimilenară, dar îndeosebi de ceea ce mijlocește și aduce ca veste bună. Noțiunea lui Dumnezeu ca iubire, adresată fără diferențiere lumii întregi, respectul libertății și al demnității persoanei umane, care este creația lui Dumnezeu și poartă chipul Lui, dimensiunea soteriologică a iubirii, așa cum se demonstrează în Persoana Domnului și Mântuitorului Iisus Hristos, toate reprezintă conștiința de sine a Tradiției ortodoxe care, în mod practic, a fost încercată de-a lungul

¹¹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, Πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίᾳ 23, 26, în op. cit., p. 133.

¹² Acest studiu era scris în anul 2008 (n. trad.).

¹³ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, Πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίᾳ 28, 1, în op. cit., p. 138.

¹⁴ Vezi H. KÜNG, „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Ein ökumenischer Weg zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit”, în H. Küng, K. J. Kuschel, *Weltfrieden durch Religionsfrieden, Antworten aus den Weltreligionen*, München, Zürich, 1993, pp. 21-49.

secolelor, în coexistența ei cu celelalte religii. În acest sens, creștinul este un om ecumenic¹⁵, chemat întotdeauna prin exemplul lui să învețe și să slujească.

Fenomenele extreme au existat și vor exista întotdeauna din toate părțile. Acolo unde domină denaturarea egoistă și antropocentrică a fenomenului credinței, acolo unde interese social-politice, economice și altele diverse sunt îmbrăcate cu haina religiei, pentru a-și acoperi scopurile lor, acolo ne vom confrunta întotdeauna cu identitatea întunecată a omului, cu viața lui secularizată, cu concepția lui individualistă și egocentrică cât privește lumea și societatea, ne vom găsi față în față cu fanatismul religios și intoleranța religioasă¹⁶. Însă, va exista întotdeauna și locul comun de căutare, care nu este altul decât unitatea și pacea, decât ofranda de ușurare a durerii umane, care nu cunoaște barierele naționalismului sau alte limitări, și necesitatea de vindecare și protejare a însuși mediului înconjurător al lumii noastre tot mai amenințate. Teologia ortodoxă, ca și cuvânt existențial și, totodată, de viață, este un cuvânt al inimii, care nu este circumscris de limite și îl îmbrățișează pe om ca creație a lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama ne învață cerința de bază a întâlnirii și a dialogului cu celălalt, care cerință este, mai întâi de toate, cunoașterea identității și a propriei noastre Tradiții¹⁷. El însuși știa cine este,

știa ce crede și, cu această conștiință de sine, putea să-l asculte cu atenție pe interlocutorul lui. Evitând uitarea adevărului, el era liber, conform cuvintelor „veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (Ioan VIII, 32). Noi avem, în cazul Sfântului Grigorie Palama, experiența cuvântului bisericesc viu, care nu este un cuvânt de noțiuni abstracte și de pe o poziție raționalistă, ci exprimă o persoană, această Persoană a Cuvântului, Care este temelia constituirii persoanei umane și, prin excelență, „Calea și Adevărul și Viața” (Ioan XIV, 6). Această bază eclesiocentrică trebuie să fie menținută în exprimarea oricărei legături dialectice, pentru ca să-i aducă freamătul vieții, adică nădejdea sigură a înfăptuirii. În felul acesta, noțiuni ca libertatea, conlucrarea, democrația, statutul social, pacea și, în fine, coexistența popoarelor nu rămân doar o simplă folosire de lozinci și declarații goale.

Într-o lume a evoluțiilor și a schimbărilor rapide, a reorganizărilor sociale și a formării unui nou profil de civilizație, cunoscut sub numele de globalizare, într-o lume a acceerațiilor multiple pe diferite nivele de acțiune, Teologia Ortodoxă liberă de marginalizare și fobie, cu figuri vii, cum este cea a Sfântului Grigorie Palama, are posibilitatea să ofere încă multe și să precizeze punctul constant de contact cu celelalte religii, care este omul și lupta lui pentru viață. Într-o epocă în care s-a trăit, într-un mod dur și dirijat, așa-zisa ciocnire dintre civilizații, într-o epocă în care pare să fie dezmințită speranța omului, adică sintagma că „va veni un moment când vom fi de acord între noi”, se cuvine să fie ascultată, cu un deosebit dinamism și cu fermitatea dorinței de a înfăptui, vocea episcopului de Tesalonic: „și eu am fost de acord și m-am rugat să vină repede acel timp”.

15 Adică deschis spre dialog, dar rămânând ferm în convingerile sale (n. trad.).

16 Vezi Μάρτιου Μπέγγου, „Ο διάλογος τῶν Θρησκευτῶν στὴ Βυζαντινὴ Σκέψη”, in Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Νέα Σειρά, Τόμος 2, Θεσσαλονίκη, 1994, p. 195; Ἀθανασίου Κάρμη, „Παγκοσμιοποίηση-Παγκοσμιοότητα”, in Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Τόμος ΛΣΤ', Ἀθήνα, 2001, p. 898.

17 Pentru informații generale vezi Κωνσταντίνου Δεληκωνσταντῆ, Ἡ Θεωρία γιὰ τὴ σύγκρουση τῶν πολιτισμῶν καὶ ἡ ἐπικαιρότητα τοῦ διαθρησκευτικοῦ διαλόγου, in Ὁρθόδοξια καὶ Οἰκουμένη, Χαριστήριος Τόμος πρὸς τιμὴν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Βαρθολομαίου Α', Ἐκδόσεις Ἀρμός, Ἀθήνα, 2000, p. 139-152.

Prof. Dr. Emerit
Dimitrie Țelenghίδis



Contribuția Sfântului Grigorie Palama la isihasm. Premise teologice ale vieții celei în Sfântul Duh

Traducere din limba greacă și adnotări de Ion Marian Croitoru.

Prin opera lui scrisă, Sfântul Grigorie Palama a înălțat, din punct de vedere teologic, conținutul interior cel mai adânc al vieții isihaste și, prin luptele lui laborioase și insistente, a contribuit decisiv la consolidarea sinodală a învățăturii isihasmului. În străduința lui de a asigura caracterul teologic înalt al isihiei (ήσυχία), el a dezvoltat o învățătură dogmatică foarte adâncă în jurul identității harului dumnezeiesc și al funcției sale soteriologice.

Astfel, însă, el a arătat concomitent și premisele teologice ale vieții celei în Sfântul Duh a isihăștilor, care constau în parametrii stabili și neclintiți ai arătării lui Dumnezeu (θεοφάνεια) și vederii Sale (θεοπτία).

Invincibilul apărător al isihasmului a reprezentat fără de greșală Biserica¹, afirmând că trăirea existențială a vederii lui Dumnezeu, ca experiență trăită a lucrării² îndumnezeitoare a Sfântului Duh, dă sens, prin excelență din punct de vedere teologic, vieții isihaste, care atinge punctul culminant în unirea deplină a omului cu Dumnezeu și în îndumnezeirea harică a omului, ceea ce constituie și forma cea mai înaltă a vieții celei în Sfântul Duh a credincioșilor.

1. Particularitatea vieții isihaste

Sfântul Grigorie Palama a studiat literatura ascetică alături de Sfinți Părinți isihăști, care au învățat isihasmul nu doar de la harul dumnezeiesc, ci și din experiența lor ascetică personală. De la acești distinși învățători³ ai vieții celei în Sfântul Duh el a învățat sfânta trezvie (ιερά νήψις) și rugăciunea minții (νοερά προσευχή). Totuși, învățătorul lui prin excelență

¹ Adică învățătura Bisericii (n. trad.).

² Sau energiei (n. trad.).

³ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 2, 12 și 2, 2. De asemenea, vezi și idem (Ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ), Ἀπαντα τὰ ἔργα, τόμ. 1, ΕΠΕ (=Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας), Εἰσαγωγή - Μετάφραση - Σχόλια ὑπὸ Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη, 1981, p. 10.

a fost efortul personal și experiența prin intermediul eforturilor⁴. El însuși a cunoscut și experiențiat viața isihastă. În felul acesta, atunci când el a fost chemat să apere isihasmul, își însușise deja, într-un mod rodnic și creativ, întreaga Sfântă Tradiție patristică, astfel că a arătat o neasemuită combativitate, profunzime teologică în gândire și experiență sfânt-duhovnicească, imprimate mai ales în scrierea lui *Despre cei ce se liniștesc în chip sfânt* și, rezumativ, în *Tomul aghioritic*.

Ce sunt, însă, concret isihia și isihasmul în sine?

Ca termen ascetic, isihia [adică liniștea], are un conținut prin excelență existențial și de trăire. Înseamnă pacea omului interior care locuiește în el, atunci când omul își va vedea „masca oribilă”, care a fost formată de către rățacirea minții sale, se va scârbi de ea și o va înlătura⁵. Isihia se leagă indestructibil de trezvia minții, de vegherea duhovnicească și de experiența trăită a tuturor acelor stări, care sunt realizate în trezvie, într-un mod duhovnicesc și inexprimabil⁶.

În consecință, lucrarea isihastului este „paza inimii” prin păzirea⁷ iubitoare a poruncilor, curățirea duhovnicească și viața sacramentală. Prin păzirea poruncilor, isihastul respinge legea păcatului și introduce în sinele său supravegherea minții. Simțurile lui sunt cercetate de înfrânare, în timp ce partea patetică a sufletului este dominată de iubire⁸, iar partea rațională de trezvie⁹. Viața isihastă conferă harului dumnezeiesc posibilitatea funcțională de „a-l cerceta” pe omul interior și de a-l forma cât privește prototipul, oferindu-i „înflorită” vechea și indescriptibila lui frumusețe¹⁰.

Isihastul trăiește fără griji, izbăvit, pe cât este posibil, de orice legătură cu vreo distragere¹¹. Prin rugăciune neîntreruptă¹², el își unește mintea lui cu Dumnezeu și, concentrându-se cu totul în sine însuși, află un nou și tainic urcuș spre cer. Acolo fixându-și mintea, el gustă o plăcere inexprimabilă, trăiește o desăvârșită și preadulce liniștire, o adevărată isihie¹³ și

4 Idem, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 2, 8.

5 Idem, *Cuvânt la viața Cuviosului Petru celui din Athos* 18, în idem, *Ἀπαντα τὰ ἔργα, ΕΠΕ, τόμ. 8, Θεσσαλονίκη*, 1994, p. 298.

6 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 12.

7 Sau ținerea poruncilor (n. trad.).

8 Se face referință la împărțirea sufletului. De precizat că Sfinții Părinți au preluat și încreștinat tradiția platonicească despre împărțirea sufletului în trei părți, facultăți sau puteri: înțeleghătoare sau rațională (λογιστικόν), poftitoare sau concupiscentă (ἐπιθυμητικόν), mândră sau irascibilă (θυμικόν). Ultimele două părți, numite și pasionale (stărnesc afectele), constituie partea irațională a sufletului, fiind considerate și partea patetică sau pătimășă (παθητικόν) a sufletului (n. trad.).

9 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 2.

10 Idem, *Cuvânt la viața Cuviosului Petru celui din Athos* 21, în *Op. cit.*, p. 302.

11 În sensul de abatere a atenției de la cele duhovnicești, de perturbare a liniștii interioare etc. (n. trad.).

12 Care este rugăciunea minții sau a inimii, numită și a lui Iisus sau rugăciunea de toată vremea sau a singurului gând (n. trad.).

13 Sau liniște (n. trad.).

lipsă de grăire. Și așa, din moment ce I s-a predat lui Dumnezeu, el vede slava lui Dumnezeu și cercetează lumina dumnezeiască¹⁴.

Scopul cel mai îndepărtat al vieții isihaste este ca omul să devină una cu Monada cea în Trei Ipostasuri¹⁵, conform rugăciunii arhieresti a lui Hristos și prin sinergia Lui, adică după cum El a venit în comuniune și unitate cu firea umană, fără să se îndepărteze de propria Lui Monadă Treimică¹⁶.

Pentru motivele de mai sus, viața isihastă este considerată de către teologul isihiei și al luminii harului¹⁷ ca fiind cea mai înaltă formă de viață ascetică¹⁸, iar isihasmul ca fiind cel mai prețios segment al Bisericii¹⁹, de vreme ce în cadrul lui se trăiește, prin excelență, corifeea experiență duhovnicească a luminii necreate, ca vedere a lui Dumnezeu.

2. Strălucirea harului îndumnezeitor

– arătarea și vederea lui Dumnezeu

În timpul prezenței Sale istorice pe pământ, Hristos le-a arătat celor aleși dintre ucenicii Lui dumnezeirea Sa cea nezidită²⁰ prin schimbarea Sa la Față pe Muntele Taborului. După considerarea teologică a Sfântului Grigorie Palama, ucenicii²¹ au văzut acolo „fințiala și veșnica bună-cuviință a lui Dumnezeu, însăși strălucirea cea mai presus de lumină a frumuseții arhetipale²², însăși forma fără de formă a frumuseții celei dumnezeiești, însăși lumina cea mai presus de minte și neapropiată²³, au văzut însuși harul Sfântului Duh, [har] pe care mai apoi l-au și avut sălășluit înlăuntrul [lor]”²⁴.

Harul lui Dumnezeu este arvuna moștenirii Sfinților, Duhul înfierii²⁵, făgăduința Sa Duhului, pe care a primit-o Fiul de la Tatăl și a dăruit-o credincioșilor Săi. Este Duhul lui Hristos, Duhul lui Dumnezeu, Duhul cel Sfânt²⁶.

14 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 46.

15 Referință la adevărul revelat că Dumnezeu este Unul după fință, dar întreit în Persoane sau Ipostasuri (n. trad.).

16 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 2, 1, 34, cu referință la Ioan XVII, 21-24.

17 Adică de către Sfântul Grigorie Palama (n. trad.).

18 Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 2, 6.

19 *Ibidem*, 2, 1, 14.

20 Sau necreată (n. trad.).

21 Adică cei trei Sfinți Apostoli Petru, Iacov și Ioan, care au fost cu Mântuitorul pe Muntele Taborului (n. trad.).

22 Cu alte cuvinte, strălucirea cea originară sau cea dintâi (n. trad.).

23 Adică inabordabilă, inaccesibilă (n. trad.).

24 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 3, 9. Pentru traducerea în limba română vezi și *ibidem*, în idem, *Opere complete* IV, introducere, traducere și note de Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Cristian Chivu, Editura Gândul Aprins, București, 2016, pp. 213, 215.

25 *Romani* VIII, 15: „ați primit Duhul înfierii”.

26 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre participarea dumnezeiască și îndumnezeitoare* 4, în idem, *Ἀπαντα τὰ ἔργα*, τόμ. 3, ΕΠΕ, Εισαγωγή - Κείμενον - Μετάφραση - Σχόλια ὑπὸ Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη, 1983, pp. 218-219.

Credinciosul primește harul dumnezeiesc la Sfântul Botez și, mai ales, în timpul Tainei Sfintei Mirungeri, când ajunge să facă parte din neamul harismatic [al harului dumnezeiesc], din moment ce din el a fost născut în timpul băii dumnezeiești și, în felul acesta, a dobândit vechea frumusețe²⁷. De acum încolo, harul cel nezidit se află neîntrerupt în credincios și îl iconomisește soteriologic, în felurite moduri, pe când lumina sa cea dumnezeiască strălucește în el, uneori mai mult, iar alteori mai puțin²⁸.

Această lumină devine vizibilă duhovnicește prin simțul noetic²⁹ și reprezintă slava nedespărțită și strălucirea firii dumnezeiești³⁰.

Însă, [respectiva lumină] reprezintă și îmbrăcămintea sufletului credinciosului, de vreme ce îi redă vechea și suprema frumusețe, dar, în același timp, constituie și adevărata hrană atât a Sfinților Îngeri, cât și a Dreptilor³¹.

[Lumina dumnezeiască] nu are propriul său ipostas³², motiv pentru care se și numește „enipostatică (ἐνυπόστατον³³)” și nu „aftipostatică (αὐθυπόστατον³⁴)”³⁵. Așa, pe drept cuvânt, se vorbește despre strălucirea unei lumini ipostatice în sufletele credincioșilor³⁶, care acționează în ele fără să se despartă de Sfântul Duh³⁷.

Ca slavă nezidită a lui Dumnezeu, dinainte de veci și fără de sfârșit, lumina dumnezeiască nu este sensibilă³⁸, ci inteligibilă³⁹, și noetică sau, mai bine [spus], duhovnicească, [deoarece ea] duhovnicește devine apropiată și tot duhovnicește este văzută⁴⁰. Ea este strălucire dumnezeiască imaterială și har, care „se vede într-un mod nevăzut și se înțelege într-un mod neînțeles”⁴¹. Ea este „raza firească a Dumnezeirii”⁴² și „Dumnezeirea care S-a arătat Ucenicilor pe munte”, după Sfântul Grigorie Teologul⁴³.

27 Idem, *Cuvânt către filosofii Ioan și Teodor* 21, în idem, Ἀπαντα τὰ ἔργα, τόμ. 8, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη, 1994, p. 456.

28 Idem, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 2, 1.

29 Adică prin lucrarea minții întru inima omului sănătos duhovnicește (n. trad.).

30 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 2, 3, 37.

31 *Ibidem*, 1, 3, 29.

32 *Ibidem*, 2, 3, 6.

33 Acest termen înseamnă, chiar după explicația pe care o dă Sfântul Grigorie Palama, că lumina dumnezeiască subzistă în ipostas, adică nu are propriul său ipostas, vezi *ibidem*, 3, 1, 18 (n. trad.).

34 Respectivul termen înseamnă cel ce este subzistent de sine, cel ce are ipostas de sine, cu alte cuvinte, are și este ipostas.

35 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 1, 18.

36 *Ibidem*, 1, 3, 7, cu referință la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Omilii* 5, 10, în *Patrologia Graeca* (= PG) 34, 516 A.

37 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 2, 17.

38 *Ibidem*, 1, 3, 27.

39 *Ibidem*, 2, 3, 6.

40 *Ibidem*, 1, 3, 10.

41 *Ibidem*, 2, 3, 8.

42 SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Omilie la Schimbarea la Față* 12, în PG 96, 564 B, citat în Sfântul Grigorie Palama, *Despre energiile dumnezeiești* 11, în idem, Ἀπαντα τὰ ἔργα, τόμ. 3, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη, 1983, pp. 146-149.

43 SFÂNTUL GRIGORIE TEODOCUL, *Cuvântul* 40, 6, în PG 36, 365 A: „lumina este Dumnezeirea care S-a arătat pe

Pentru vederea ei, strălucirea dumnezeiască presupune curățirea inimii și, din punct de vedere axiologic, se află deasupra cuvântului despre Dumnezeu și a rațiunii. Firește, strălucirea dumnezeiască aduce cunoașterea lui Dumnezeu, dar această înțelegere și cunoaștere sunt dăruite minții de către Sfântul Duh. Așadar, dacă, uneori, această strălucire dumnezeiască este numită cunoaștere și înțelegere, va trebui să fie concepută în mod diferit, deoarece se percepe o altfel de înțelegere, adică un mod duhovnicesc⁴⁴.

Filosoful anti-isihast, Varlaam⁴⁵, credea că Îl aduce pe Dumnezeu în interiorul fiecăruia care are cunoașterea ființelor sau că vede prin intermediul acestei cunoașteri. În realitate, totuși, după cum spune Sfântul Grigorie Palama, un asemenea om are în interiorul lui cunoașterea celor zidite și, prin intermediul acestei cunoașteri, cugetă despre Dumnezeu, adică se referă în mod abstract la Dumnezeu și se exprimă în mod rațional despre El. Această considerare a lui Dumnezeu nu reprezintă cunoașterea lui Dumnezeu în sine. Din contră, cel ce are în interiorul său lumina dumnezeiască lucrătoare, Îl vede pe Dumnezeu într-un mod inexprimabil și se exprimă despre Dumnezeu nu dându-și cu părerea, ci având adevărată vedere și experiență trăitoare a Lui. Unul ca acesta Îl cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu și Îl are în interiorul său pe Dumnezeu, deoarece Dumnezeu nu Se desparte niciodată de slava Lui cea veșnică. Cea mai credibilă persoană, care poate să ne arate premisele pentru a dobândi și a vedea lumina dumnezeiască, este acea dumnezeiască Persoană Care a luat firea noastră și i-a transmis slava firii Sale⁴⁶. Premisele acestea sunt păzirea poruncilor dumnezeiești, deoarece Hristos a făgăduit arătarea Lui oricui le ține. Această arătare⁴⁷ a numit-o Hristos ședere a Lui Însuși și a Tatălui Său în acesta, zicând: „dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș la el” (Ioan XIV, 23)⁴⁸, și „Mă voi arăta lui” (Ioan XIV, 21). Prin aceste cuvinte, după Sfântul Grigorie Palama, este vorba despre harul și lucrarea Sfântului Duh, prin care Se arată și lucrează Dumnezeu în cei vrednici⁴⁹. Sălășluirea Fiului cu

munte Ucenicilor”, citat în Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 1, 12.

⁴⁴ *Ibidem*, 1, 3, 52.

⁴⁵ Varlaam din Calabria sau din Seminara (1290-1348) este considerat eretic în Biserica Ortodoxă pentru pozițiile sale dogmatice greșite cât privește disputa isihastă cu Sfântul Grigorie Palama, al cărui contemporan a fost. După condamnarea sa sinodală (27 mai 1341), Varlaam a părăsit Biserica Ortodoxă și a recunoscut autoritatea Bisericii Romano-catolice, fiind numit episcop de Gerace, dioceză din provincia Reggio Calabria (n. trad.).

⁴⁶ Această Persoană fiind Însuși Fiul lui Dumnezeu, Domnul Iisus Hristos, Mântuitorul lumii (n. trad.).

⁴⁷ Sau înfățișare (n. trad.).

⁴⁸ Desigur, este clar că Mântuitorul se referă, când zice „cuvântul Meu”, la poruncile Sale, deoarece, în același context, anterior, în loc de „cuvânt”, pe care îl folosește aici, a pus poruncile, pentru că zice: „cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește (Ioan XIV, 21)”, vezi Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 2, 3, 16.

⁴⁹ Sfântul Grigorie Palama, *Despre energiile dumnezeiești* 49.

Tatăl este interpretată ca participare la harul dumnezeiesc și lucrarea lui îndumnezeitoare⁵⁰, pe când, într-o altă coerență, Sfântul Grigorie Palama identifică venirea lui Hristos, adică șederea și arătarea Lui împreună cu Tatăl, cu suirea noastră la El prin revelație, considerând-o⁵¹ ca pe o înălțare și răpire mai presus de ceruri⁵².

Cunoașterea lui Dumnezeu, pe care o dă vederea luminii, este deasupra oricărei alte cunoașteri, deoarece nu există ceva mai mare decât șederea și arătarea lui Dumnezeu în interiorul nostru, [după cum] nici ceva egal, nici asemănător. Așadar, noi cunoaștem că păzirea poruncilor aduce ade-vărata cunoaștere, fiindcă doar prin ea⁵³ se asigură sănătatea sufletului. [Această] sănătate a sufletului nu poate să existe, când este bolnavă partea gnostică a sufletului⁵⁴. Păzirea poruncilor aduce nu doar cunoașterea lui Dumnezeu, ci și îndumnezeirea harismatică, la care suntem conduși, câtă vreme vedem înlăuntrul nostru, prin Sfântul Duh, slava lui Dumnezeu. Și acest lucru se face atunci când Dumnezeu va binevoi să ne înalțe spre tainele duhovnicești⁵⁵.

Dacă este sigură și certă cunoașterea dumnezeieștilor Scripturi, după Sfântul Apostol Petru, în conformitate cu același Sfânt Apostol, această cunoaștere reprezintă o lumină de făclie, care luminează în loc întunecat, până când se ivesc zorile, așa cum s-au ivit cu claritate pe Muntele Tabor, și răsare Luceafărul⁵⁶ în inimi, adică Hristos. Cu alte cuvinte, atât de mult diferă cunoașterea dumnezeieștilor Scripturi de lumina cunoașterii, care izvorăște din vederea tainică a lui Dumnezeu⁵⁷. Este lumina care luminează în timp ce soarele se află în mijlocul bolții cerești la amiază⁵⁸.

3. Premisele vederii lui Dumnezeu

Altceva este strălucirea harului dumnezeiesc, altceva este vederea permanentă a luminii și altceva este vederea lucrurilor în lumină, în care moment atât cele depărtate sunt în fața ochilor, cât și cele viitoare sunt prezentate ca fiind de față. Dar și aici există departajări, care au legătură cu progresul duhovnicesc. Acest progres va continua neîncetat⁵⁹ și depinde de măsura încăperii strălucirii dumnezeiești în cel credincios. Vederea

⁵⁰ *Ibidem*, 48.

⁵¹ Înțelegându-se venirea Mântuitorului Iisus Hristos la noi, cu toate stările descrise (n. trad.).

⁵² SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 2, 1, 44.

⁵³ Referință la păzirea poruncilor (n. trad.).

⁵⁴ Adică partea de cunoaștere a sufletului (n. trad.).

⁵⁵ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 2, 3, 17.

⁵⁶ Cu alte cuvinte, Purtătorul de lumină (n. trad.).

⁵⁷ Sau contemplația tainică (μυστική θεωρία), după cum apare în text (n. trad.).

⁵⁸ Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 2, 3, 18, cu referință la II Petru 1, 19.

⁵⁹ Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 2, 3, 35.

slavei dumnezeiești este totdeauna în analogie cu receptivitatea celui ce vede⁶⁰. De pildă, la începători, această lumină strălucește mai slab și nu continuu, în timp ce la cei desăvârșiți, pe lângă supraabundența luminii, se face și un adaos de smerenie, diferită ca fel de smerenia începătorilor⁶¹. Smerenia conduce la îndurerare, crește curățirea inimii, lucru care înseamnă receptivitate pentru mai multă strălucire⁶².

Înștiințarea sigură despre modul vederii luminii harului se face de către cei ce o văd⁶³, adică de către cei ce au cunoscut-o prin experiență. Cu alte cuvinte, de către aceia care, prin chinul ascezei și rugăciunea smerită, au dobândit sfințenia, fără de care nimeni nu Îl va vedea pe Domnul, după Sfântul Apostol Pavel⁶⁴. Sfințirea presupune curățirea inimii prin păzirea poruncilor și preocuparea permanentă a minții cu rugăciunea autentică și nematerială, mai ales prin porunca iubirii. În felul acesta, Dumnezeu este văzut de câți s-au curățit prin iubire⁶⁵. Aceștia sunt „cei ce văd duhovnicește prin curățire”⁶⁶, altfel spus, câți s-au curățit de patimi și de ignoranță. Prin mintea care s-a curățit și luminat, și participă în mod clar la harul lui Dumnezeu, ei ajung să fie părtași ai vederilor tainice, suprafirești. În mod paralel, ei văd și strălucirea cu care a fost îmbogățită mintea lor de către harul lui Dumnezeu și care întărește puterea minții de a se depăși pe sine și de a întregi unirea ei cu cele mai presus de orice înțeles. Prin această strălucire, mintea Îl vede în Sfântul Duh pe Dumnezeu⁶⁷. Prin puterea Sfântului Duh, ea dobândește experiența duhovnicească de a le auzi pe cele neauzite și de a le vedea pe cele nevăzute⁶⁸. Nu doar lumina dumnezeiască care este văzută, ci și puterea care vede, altfel spus, cu care mintea vede, sunt o putere duhovnicească, care se află incomparabil mai presus de puterile zidite de cunoaștere. Și această putere este dată de către harul dumnezeiesc⁶⁹.

Vederea luminii dumnezeiești se face de către cei ce au ochi duhovnicești și mintea lui Hristos, cu care ei văd nevăzutul și înțeleg neînțelesul⁷⁰. Mintea credinciosului le vede cu claritate pe cele duhovnicești,

⁶⁰ *Ibidem*, 2, 3, 17.

⁶¹ SFÂNTUL IOAN SINAITUL, Scara 26, în PG 88, 1033 B, citat în Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 49.

⁶² *Ibidem*, 1, 3, 52.

⁶³ *Ibidem*, 1, 3, 44.

⁶⁴ Idem, *Către monahia Xenia, Despre patimi și virtute* 43, cu referință la Evrei XII, 14, în idem, *Ἀπαντα τὰ ἔργα, τόμ. 8, επε, Εισαγωγή - Κείμενον - Μετάφραση - Σχόλια* υπό Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη, 1994, pp. 398-399.

⁶⁵ Idem, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 10.

⁶⁶ *Ibidem*, 2, 3, 10.

⁶⁷ *Ibidem*, 2, 3, 11.

⁶⁸ Idem, *Cuvânt către filosofi Ioan și Teodor* 18, în *op. cit.*, p. 452.

⁶⁹ Idem, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 2, 14.

⁷⁰ *Ibidem*, 1, 3, 16, cu referință la I Corinteni II, 16.

când el devine un Duh cu Domnul⁷¹. Atunci el le cunoaște și pe cele ale lui Dumnezeu, deoarece numai Duhul lui Dumnezeu le cunoaște pe cele ale lui Dumnezeu⁷². În felul acesta, lumina dumnezeiască devine vizibilă prin transformarea simțurilor, motiv pentru care și rămâne nevăzută de către ceilalți oameni, în timpul arătării ei harismatice⁷³.

De altfel, dumnezeiescul har li se adaugă Sfinților ca o participare suprafirească și dumnezeiască, într-un mod analogic celui în care știința este adăugată de către oamenii de știință, care știință, deși le este prezentă întotdeauna, se manifestă activ atunci când este nevoie⁷⁴. Ca lucrare⁷⁵ a Sfântului Duh în sufletul curat, [harul dumnezeiesc] se ivește precum puterea vederii în ochiul sănătos⁷⁶ și devine una cu tot omul, așa cum este unitatea mădulelor trupului și unitatea sufletului față de trup⁷⁷.

Lumina dumnezeiască este văzută prin aceeași lumină⁷⁸, cu o vedere care este activată de către Sfântul Duh⁷⁹. Însă, cum se face exact acest lucru? În realitate, modul în care este văzut Dumnezeu cel nevăzut este inexprimabil. Sfântul Apostol Pavel, la care Sfântul Grigorie Palama trimite, ne va spune că acest lucru nu se face „în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul

Sfânt” (I Corinteni II, 13)⁸⁰. Apărătorul isihasmului⁸¹ avansează la precizări foarte importante. El spune că mintea imaterială, concentrându-se către prima lumină, cea supremă și adevărată, cu alte cuvinte, către Dumnezeu, fără întorsătură, prin rugăciunea nematerială, neîntreruptă și curată, și fiind deja prelucrată spre destoinicia îngerească, din moment ce a fost cuprinsă de însăși prima lumină, se vede și ea, după participare, așa cum este arhetipul, după cauză. Atunci ea radiază, având frumusețea frumuseții tainice, strălucirea și radierea neapropiată⁸². În acest chip, această lumină, care este Dumnezeu, îi face să strălucească pe cei participanți la ea în mod harismatic, prin unirea lor cu ea, într-un fel de negrită⁸³. Cei ce se îndumnezeiesc, văzând în ei înșiși lumina cea nezidită, văd îmbrăcăminte îndumnezeirii lor, pe care le-a făgăduit-o Hristos în rugăciunea Sa arhierescă, conform căreia El a dorit ca să fie și aceștia împreună cu El pentru a vedea slava Lui⁸⁴.

4. Îndumnezeirea harismatică – viața sfânt-duhovnicească

Este un fapt important că Sfântul Grigorie Palama nu a dorit să scrie nimic despre îndumnezeirea omului. Însă, atunci când a fost provocat de către rivalii lui, a fost nevoit să se refere la aceasta prin puține cuvinte cucernice, insuficiente după declarația lui⁸⁵, subliniind în ele că experiența îndumnezeirii se trăiește ca arvună în timpul prezenței istorice a Sfinților pe pământ⁸⁶.

71 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 17, cu referință la I Corinteni VI, 17.

72 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 16, cu referință la I Corinteni II, 11.

73 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 2, 3, 22.

74 Idem, *Despre participarea dumnezeiască și îndumnezeitoare* 15, cu referință la Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh* 26, în PG 32, 180 C.

75 Sau energie (n. trad.).

76 SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh* 26, în PG 32, 181 A.

77 SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Despre nedumeriri*, în PG 91, 1088 BC.

78 Psalmul XXXV, 9 (10): „întru lumina Ta vom vedea lumină”.

79 Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 3, 5.

80 *Ibidem*, 1, 3, 24.

81 Adică Sfântul Grigorie Palama (n. trad.).

82 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 39.

83 *Ibidem*, 1, 3, 24.

84 *Ibidem*, 1, 3, 5, cu referință la Ioan XVII, 24.

85 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 1, 32.

86 *Ibidem*, 1, 3, 43 și 2, 3, 66.

Lumina schimbării [Mântuitorului] la Față pe Tabor, dar și cea pe care o văd Sfinții în viața de acum sunt așezate de către Sfântul Grigorie Palama, din punct de vedere axiologic, pe aceeași treaptă cu lumina celei de a Doua Veniri viitoare a lui Hristos. Este aceeași lumină care îi va cuprinde cu strălucirea continuu pe cei vrednici, în viața viitoare. Este semnul prevestitor al slavei lui Dumnezeu⁸⁷. Aceasta este lumina veacului viitor, care lumină va fi văzută de ochii inimii⁸⁸. Este lumina pe care Sfinții o văd întru ei, slava firii dumnezeiești⁸⁹, însăși Dumnezeirea nematerială a Tatălui și a Sfântului Duh care strălucește în Persoana Fiului celui Unul-Născut, în momentul schimbării Sale la Față⁹⁰. În consecință, este vădit că arătarea luminii reprezintă dezvăluirea lui Dumnezeu Sfinților Lui, în timp ce participarea la această arătare a lui Dumnezeu reprezintă vederea lui Dumnezeu. Arătarea lui Dumnezeu (θεοφάνεια) și vederea lui Dumnezeu (θεοπρία) reprezintă premisele teologice fără de înșelare ale vieții celei în Sfântul Duh, care viață se identifică cu îndumnezeirea harismatică a omului.

Câți se învrednicesc să vadă această arătare a lui Dumnezeu devin și părtași la această lumină lucrătoare a lui Dumnezeu⁹¹, care lumină, ca Dumnezeire ce este, îi îndumnezeiește harismatic⁹². Această lumină dumnezeiască, adică strălucirea lui Dumnezeu, este, după Sfântul Grigorie Palama, îndumnezeirea. Nu există ceva mai presus decât această contemplație⁹³ pentru cei vrednici. Prin intermediul acestei lumini, Dumnezeu Se unește cu Sfinții. Această lumină dumnezeiască este darul îndumnezeitor⁹⁴. De aceea se și spune că îndumnezeirea este lucrarea fundamentală a lui Dumnezeu⁹⁵. De altfel, dacă îndumnezeirea provine dintr-o putere firească a omului care se pune în lucrare, atunci Sfinții, îndumnezeindu-se, nu ajung deasupra firii lor, nici nu se nasc de către Dumnezeu⁹⁶, nici nu sunt un Duh, ca cei născuți de către Sfântul Duh⁹⁷.

⁸⁷ SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numele dumnezeiești* 1, 4, în PG 3, 592 C. De asemenea, vezi și Sfântul Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmul XLIV*, în PG 29, 400 D, citat în Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 26-27.

⁸⁸ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numele dumnezeiești* 1, 4, în PG 3, 592 C, citat în Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 1, 22.

⁸⁹ *Ibidem*, 3, 1, 23.

⁹⁰ Canonul Sfântului Ioan Damaschin la 6 august, troparul *Cântării a IX-a*, în Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 1, 16.

⁹¹ *Ibidem*, 1, 3, 5.

⁹² *Ibidem*, 1, 3, 23.

⁹³ În sensul de vedere a lui Dumnezeu (n. trad.).

⁹⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre nedumeriri*, în PG 91,1088 C, citat în Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 3, 13.

⁹⁵ *Ibidem*, 3, 1, 31.

⁹⁶ Ioan I, 13, în Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 1, 30.

⁹⁷ Ioan III, 6, în Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 1, 30

Dumnezeu, deși este neparticipabil, nevăzut și nematerial, devine participabil într-un mod suprafiresc, adică Se încape, Se întrezărește și devine, în timpul vederii Sale, un Duh (I Corinteni VI, 17) cu cei ce Îl caută cu inimă curată, conform rugăciunii Tatălui nostru comun⁹⁸ către propriul Său Tată. Deoarece, El spune: „ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una”(Ioan XVII, 21). În felul acesta, Sfinții Apostoli, datorită unității lor în Hristos prin Sfântul Duh al Cincizecimii, sunt una cu Hristos și între ei, într-o așa măsură încât Sfântul Grigorie Palama se limitează la unul dintre ei (la Sfântul Apostol Ioan) și afirmă că prin el îi prezentăm pe toți Sfinții⁹⁹. Această unitate cu Dumnezeu este desăvârșită, fiindcă credinciosul devine un Duh cu Dumnezeu¹⁰⁰. Acest Sfânt Duh propovăduia prin Sfinții Apostoli după Cincizecime¹⁰¹.

Îndumnezeirea, ca dar al Sfântului Duh, se identifică cu Împărăția lui Dumnezeu. Deoarece pentru ca cineva să devină dumnezeu după har este același lucru cu a câștiga Împărăția lui Dumnezeu. Și, pentru că Împărăția lui Dumnezeu este fără de început și nezidită, fără de început și nezidită este și îndumnezeirea¹⁰². Nezidită și fără de început este și sfințenia Sfinților¹⁰³. Cei îndumnezeiți sunt plini de lumină veșnică, care le dăruiește cunoașterea și viața cuvenite lui Dumnezeu¹⁰⁴.

Ei nu sunt stăpâniți de viața zidită temporală, care are început și sfârșit, ci de viața dumnezeiască și veșnică a lui Dumnezeu Cuvântul Care locuiește în ei¹⁰⁵, după cum spunea despre el însuși și Sfântul Apostol Pavel: „și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni II, 20). În mod practic, Hristos locuiește în inimile credincioșilor prin Sfântul Duh (Efeseni III, 16-17), iar criteriu al faptului că El locuiește înăuntrul lor este Sfântul Duh, pe Care i L-a dat [credincioșilor]¹⁰⁶. În felul acesta se explică pricina pentru care una este lucrarea lui Dumnezeu și a celor îndumnezeiți¹⁰⁷.

De fapt, îndumnezeirea este în mod clar superioară simplei vederi a luminii dumnezeiești, deoarece îndumnezeirea presupune unirea deplină a omului cu Dumnezeu¹⁰⁸. Însă, pentru ca omul să devină adaptabil pentru unire este impetuoasă asemănarea lui cu Dumnezeu, care se realizează prin lucrarea care decurge din păzirea poruncilor, lucrare care nu este un rezultat al unei imitări firești, ci un rezultat al puterii Sfântului Duh, care putere există discret în cei ce au fost botezați¹⁰⁹. Virtutea care rezultă din ținerea poruncilor îl face pe credincios capabil, în mod simplu, pentru unirea [cu Dumnezeu], pe care o săvârșește doar harul dumnezeiesc nezidit primit de către cel ce a fost botezat¹¹⁰. În procesul unirii cu Dumnezeu, rugăciunea săvârșește această unire¹¹¹. Și toate acestea au loc în cadrul Sfințelor Taine lucrătoare ale lui

98 Adică a Fiului lui Dumnezeu, Care ne este nu doar Mântuitor, ci și Tată, din moment ce El ne-a născut prin Sfânta Taină a Botezului în Biserică (n. trad.).

99 Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 2, 3, 66.

100 *Ibidem*, 3, 3, 14.

101 *Ibidem*, 2, 2, 14.

102 Idem, *Despre energiile dumnezeiești* 30.

103 *Ibidem*, 18.

104 SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Contra lui Eunomie* 5, în PG 29, 772 B, citat în Sfântul Grigorie Palama, *Despre participarea dumnezeiască și îndumnezeitoare* 8.

105 Idem, *Despre energiile dumnezeiești*, 1144 C.

106 I Ioan 4, 13, citat în Sfântul Grigorie Palama, *Despre participarea dumnezeiască și îndumnezeitoare* 3.

107 SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Despre nedumeriri*, în PG 91, 1076 C.

108 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 23.

109 Idem, *Despre participarea dumnezeiască și îndumnezeitoare* 7.

110 Idem, *Tomul aghioritic* 2, în idem, *Ἀπαντα τὰ ἔργα, ΕΠΕ, τόμ. 3, Θεσσαλονίκη*, 1983, pp. 500-504.

111 Idem, *Despre rugăciune și curățirea inimii* 3, 1, 1.

Dumnezeu, de vreme ce prin intermediul Sfintelor Taine noi primim, dar și menținem, harul dumnezeiesc nezidit¹¹².

Și fiindcă cei ce se îndumnezeiesc primesc și mențin activ harul dumnezeiesc necreat, adică pe Însuși Sfântul Duh în mod harismatic, este vădit că ei nu se îmbunătățesc pur și simplu după firea lor¹¹³. Scopul urmărit al vieții celei în Sfântul Duh îndumnezeite a credinciosului este trăirea în arvună a făgăduințelor lui Dumnezeu pentru bunurile viitoare¹¹⁴. Cel ce participă la harul dumnezeiesc lucrător devine templu al slavei dumnezeiești și locaș al dezmiardării dumnezeiești. El se evidențiază a fi sarea pământului și lumina lumii (Matei V, 13), indiferent dacă el este monah sau trăiește căsătorit în lume¹¹⁵.

Câteva caracteristici ale experienței sfânt-duhovnicești, care rezultă din vederea și trăirea luminii nezidite, sunt încetarea plăcerilor rușinoase și a patimilor din suflet, potolirea gândurilor, odihnă și bucurie duhovnicească, disprețul slavei venite din partea oamenilor, smerenie împreună cu o mare veselie inexprimabilă, ură față de modul lumesc de gândire și de viețuire, eros¹¹⁶ pentru lucrurile cerești sau, mai bine spus, pentru Dumnezeu din ceruri. Toate acestea poate să le trăiască cineva indiferent de starea sănătății sau a integrității simțurilor trupului său¹¹⁷. Atunci se ivește obișnuința cea asemenea lui Dumnezeu în virtute și încetineala sau lipsa cu totul a mișcării spre rău¹¹⁸.

În plus, dumnezeiasca lumină, ca prezență harismatică a Sfântului Duh, este trăită și ca o cunoaștere revelatoare, ca o cunoaștere a lui Dumnezeu, ca îndreptare, ca sfințenie și libertate. Această lumină face gura celor ce se îndumnezeiesc gură a lui Dumnezeu cu a Sa înțelepciune, „căreia nu-i vor putea sta împotrivă, nici să-i răspundă toți potrivnicii” (Luca XXI, 15), deoarece, conform asigurării lui Hristos, „nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi” (Matei X, 20). Pe lângă vederea luminii nezidite, apărătorul isihiei¹¹⁹ încadrează în viața cea în Sfântul Duh lucrarea rugăciunii din inimă, fierbințeala și plăcerea duhovnicească, dar și lacrimile bine plăcute și dulci ale harului¹²⁰.

Omul participă la viața cea în Sfântul Duh ca integritate psiho-somatică¹²¹.

¹¹² SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia bisericească* 2, în PG 3,392 A.

¹¹³ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre participarea dumnezeiască și îndumnezeitoare* 3.

¹¹⁴ Efeseni I, 13-14, în: Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 14.

¹¹⁵ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt către filosofi Ioan și Teodor* 22, în op. cit., p. 456.

¹¹⁶ În sensul de iubire înflăcărată (n. trad.).

¹¹⁷ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 1, 36.

¹¹⁸ Idem, *Cuvânt către filosofi Ioan și Teodor* 22, în op. cit., p. 454.

¹¹⁹ Adică Sfântul Grigorie Palama (n. trad.).

¹²⁰ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 31.

¹²¹ Cu alte cuvinte, atât cu sufletul, cât și cu trupul său (n. trad.).

În felul acesta, sunt sfințite atât dispozițiile, cât și lucrările trupului¹²², pentru că tot ceea ce este uman nu este mortificat, ci este transformat de către harul dumnezeiesc nezidit¹²³. Indiciile frumuseții dumnezeiești sunt transmise de către minte și suflet trupului cu care se află în legătură¹²⁴. Când trupul este îmbogățit de către harul dumnezeiesc lucrător, inima carnală dezvăluie, prin tresăriri duhovnicești, comuniunea cu harul, în timp ce trupul devine ușor, este luminat și se încălzește¹²⁵.

Datorită caracterului nezidit al ei, viața cea îndumnezeită în Sfântul Duh a credincioșilor rămâne, de fapt, inexprimabilă, chiar și când se vorbește despre ea¹²⁶. În niciun caz nu ar putea cineva să explice însușirea plăcerii duhovnicești, care rezultă din bucuria și harul de la Dumnezeu, celor care nu au încercat-o personal. Această virtuozitate a Mângâietorului, celor ce nu au gustat-o, le este aproape nemai-auzită, chiar și inexpressivă¹²⁷. Însă, ea rămâne cunoscută și deosebită doar pentru cei ce au dobândit-o¹²⁸. Pricinile acestor experiențe duhovnicești sunt percepute doar prin simțul noetic și duhovnicesc¹²⁹.

În fine, viața cea în Sfântul Duh se cuvine să fie dobândită și trăită cu orice chip în viața de acum a credinciosului, pentru că oricine nu o va primi aici, nu o va avea nici în viața cea viitoare după moarte¹³⁰.

Epilog

Din cele pe care le-am afirmat mai sus a devenit, credem, clar că îndumnezeirea harismatică a credinciosului se identifică, de fapt, cu viața lui sfânt-duhovnicească, precum și că premisele teologice ale acestei vieți sunt arătarea lui Dumnezeu, prin strălucirea harului îndumnezeitor, și vederea lui Dumnezeu. Însă, atât darul vederii lui Dumnezeu, cât și rămânerea¹³¹ harismatică în viața sfânt-duhovnicească sunt determinate de premise antropologice concrete.

Lucifer și Protopărinții noștri [Adam și Eva] au avut darul vederii lui Dumnezeu. Și în ambele cazuri a urmat, totuși, cunoscută lor cădere și pierderea darului harismatic. Cauza căderii lor a fost aceeași. Atât Lucifer, cât și Protopărinții și-au dorit și au ținut egalitatea lor cu Dumnezeu, ignorându-și vădit caracteristicile lor existențiale, ca ființe zidite. Ei și-au promovat, cu mândrie și în mod egoist, voința lor, L-au ocolit pe Dumnezeu și voința Lui pentru ei, și au întreprins progresul duhovnicesc al îndumnezeirii lor, luând ca criteriu unic alegerile lor personale. De aceea, ei au și eșuat în mod tragic.

În consecință, dacă credinciosul va ținti, ca scop al vieții sale, îndumnezeirea sau viața sfânt-duhovnicească, atunci riscă să cadă în aceeași ispită a Protopărinților [noștri], cu consecințe asemănătoare. Îndumnezeirea, ca viață sfânt-duhovnicească, nu poate să fie pusă de către om ca scop al său, pentru că omul nu poate să realizeze un scop care se află mai presus de posibilitățile lui fizice, zidite. După cum spune, atât de izbutit, Sfântul Maxim Mărturisitorul, „noi pătimim îndumnezeirea după har, ca una ce este mai presus de fire, dar nu o facem, căci nu avem prin fire o putere receptivă a îndumnezeirii”¹³².

122 SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul aghioritic* 6.

123 Idem, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 3, 15.

124 Idem, *Cuvânt către filosofi Ioan și Teodor* 19, în op. cit., p. 454.

125 Idem, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1, 3, 32.

126 Ibidem, 3, 1, 32.

127 Idem, *Către monahia Xenia, Despre patimi și virtute* 68.

128 Idem, *Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3, 1, 32.

129 Ibidem, 1, 3, 31.

130 Idem, *Către monahia Xenia, Despre patimi și virtute* 16.

131 Sau șederea (n. trad.).

132 SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre virtute și răuta-*

Îndumnezeirea reprezintă un scop al lui Dumnezeu pentru om și dar nezidit al Lui către el. În felul acesta, însă, se schimbă radical lucrurile, se schimbă și procedura pentru înfăptuirea scopului.

Mai exact, îndumnezeirea credincioșilor, care a fost exprimată, de fapt, în rugăciunea arhierescă a lui Hristos, adică să devină toți credincioșii una cu Dumnezeu cel Treimic și să vadă permanent slava Lui cea nezidită¹³³, are ca premisă fundamentală păzirea poruncilor lui Dumnezeu, din moment ce această păzire conduce la dezvăluirea în inima credinciosului a lui Hristos și a lui Dumnezeu Tatăl în Sfântul Duh¹³⁴. Însă, ținerea poruncilor înseamnă, practic, renunțarea credinciosului la voia lui, oricât de bună ar părea că este. Înseamnă supunerea voii lui față de voia lui Dumnezeu. Dar pentru ca credinciosul să renunțe la voia lui trebuie ca anterior să-l cunoască, prin harul dumnezeiesc, pe omul său interior și să constate rezultatul tragic al rătăcirii minții în voile ei. Atunci el se va scârbi de voia lui, va renunța la ea și va nega, în felul acesta practic, sinele său, astfel încât să poată deveni în continuare un adevărat ucenic al lui Hristos. Doar atunci își va îndrepta cu fermitate voia lui spre voia lui Dumnezeu și va considera ca pe o cale de unic sens păzirea poruncilor pentru bunăvoința lui Dumnezeu, fără nicio altă soluție alternativă. Renunțând credinciosul cu dezgust la voia lui, practic el se smerește realmente, cu consecința că primește din abundență harul lui Dumnezeu, care îi dă posibilitatea de a răspunde voii lui Dumnezeu pentru ținerea poruncilor Sale, de vreme ce, după adevărarea lui Hristos, „fără Mine nu puteți face nimic” (Ioan XV, 5).

Așadar, în felul acesta, îndumnezeirea harismatică a credinciosului, care rezultă din păzirea poruncilor, este oferită ca energie îndumnezeitoare nezidită și dar de către Dumnezeu și, în niciun caz, nu constituie o faptă a credinciosului, nici o reușită a lui. Cu aceste premise antropologice, se asigură realist progresul permanent al credinciosului în viața sfânt-duhovnicească și este distrus pericolul oricărei căderi de tip strămoșesc.

te 1, 75, în PG 90, 1209 C. Vezi și idem, *Către Talasie*, 22, în PG 90, 324 A.

¹³³ Ioan XVII, 22-24: „Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem... Părinte, voiesc ca, unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine și aceia pe care Mi-ai dat, ca să vadă slava Mea”.

¹³⁴ Ioan XIV, 21-23: „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește; iar cel ce Mă iubește pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui... Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el vom face locaș la el”.

Pr. Lect.Univ. Dr.
Ioniță Apostolache
Universitatea din
Craiova, Facultatea de
Teologie Ortodoxă



Teologia biblico-patristică a rugăciunii și necesitatea ei existențială

Cea mai frecventă transpunere a rugăciunii în Sfânta Scriptură este echivalată consensual cu termenul de „închinare” (*latreia, leitourgia, proskynesis*). Sistematic legate una de cealaltă, rugăciunea și închinarea ne așază înaintea celor mai importante și minunate evenimente nou-testamentare.

Din tradiția iudaică, primii creștini au preluat și au dus mai departe practica rugăciunii în comun sau a închinării liturgice. Există în acest sens o acceptare logică a principalelor practici cultice, moștenite din tradiția vechi-testamentară. Mântuitorul Însuși a respectat aceste pravile, având obiceiul să se roage și să predice în templu sau în sinagogă, să binecuvinteze rânduiala casnică a întrunirilor mai mari sau mai mici la care lua parte deseori împreună cu ucenicii Săi. „Evangheliile sinoptice descriu, de asemenea, Cina cea de Taină ca pe o masă de Paști, sugerând că Iisus împărțea practicile căminului iudaic și în această privință”¹. În acest cadru, înaintea împlinirii practicii tradiționale, Mântuitorul Hristos rostea o rugăciune, nelipsită de invocarea cuvântului „Tată” (în aramaică: „Abba”).

I. Rugăciunea în tradiția iudaică

Folosirea frecventă a cuvântului „*abba* – tată” în rugăciunea cultic-tradițională iudaică a fost foarte ușor transferată în practica personală a rugăciunii. Despre această formă de rugăciune îi învață Mântuitorul pe cei care veneau la Dânsul: „tu însă, când te rogi, intră în camera ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție” (Matei VI, 6). Îndemnul acesta spre rugăciunea particulară, cu aspectele ei benefice intime, nu era deloc străin de practica iudaică, „care recunoștea faptul că Dumnezeu știe totul”. Cu toate acestea, Mântuitorul nu se referea aici la practică, ci la asimilarea interioară a unei stări. „Poporul evreu se raporta la Dumnezeu altfel decât se închinau grecii propriilor zei (chiar dacă și credința monoteistă nu era întotdeauna

¹ *Dicționarul Noului Testament. Un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un volum*, editor Daniel G. Reid, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2008, p. 776.

ceea ce ar fi trebuit să fie). În iudaism, Dumnezeu era Tatăl care se bucura să împlinească nevoile poporului Său; iudaismul recunoștea, de asemenea, că Dumnezeu cunoaște toate gândurile omului. La baza rugăciunii eficace, Iisus așază condiția unei relații intime, nu modelul parteneriatului de afaceri, care era mai apropiat de păgânismul antic”².

Unul din locurile de rugăciune publică din vremea Mântuitorului era sinagoga (din gr. „synagoge” – adunare pentru rugăciune). În însemnările lui Iosif Flavius, sinagoga iudaică apare în asociere cu termenul de „pro-seuche” (cu înțelesul literal de „rugăciune”), fiind numită de asemenea și „sabbateion” (de la întâlnirile cultice închinat Sabatului), dar și „bet tepi-lla” („casă de rugăciune”), „bet midras” („casă de studiu”) sau „bet keneset” („casă de adunare”). „Fiind o clădire importantă pentru comunitate, sinagoga nu era folosită doar pentru serviciile de Sabat, luni, marți, joi și în alte zile speciale, ci și pentru diverse funcții comunitare. Copiii urmau să fie învățați acolo de către hazzan, fondurile puteau fi ținute într-o visticierie comună la sinagogă. Acuzații puteau fi judecați înaintea bătrânilor în sinagogi cu 40 de lovituri fără una de către hazzam (cf. Marcu XIII, 9; II Corinteni XI, 24). Apostatații puteau fi excomunicați (Ioan IX, 22; XII, 42; XVI, 2)”³.

Revenind la rânduiala de rugăciune din sinagoga iudaică, aceasta avea în ziua Sabatului următoarea compoziție: Șema Israel (rugăciune construită pe versetele din *Deuteronom* VI, 4-9; XI, 13-21 și *Numeri* XV, 37-41), ha Tefila (Amida sau Șemone Esre – o rugăcine foarte complexă), precum și lecturi din Vechiul Testament, însoțite de interpretări ulterioare. În formă diferită, Biserica primară și-a însușit caracterul anamnetic al rânduierilor de rugăciune sinagogale, legându-le în special de împlinirea mesajului mesianic vechi-testamentar.

În ceea ce privește „Templul iudaic”, definirea lui ca spațiu de rugăciune este mult mai complexă decât sinagoga. Acest lucru se dovedește foarte limpede prin însemnările Noului Testament. Încă din primele momente din viața Sa pământească, Domnul apare în templu: ca prunc la tăierea împrejur și la întâmpinare, la 12 ani când le vorbește cărturarilor, când predică în templu, dar și atunci când îi alungă din templu pe zarafi și pe schimbătorii de bani (Matei XXI, 1-11). Templul din Ierusalim era așadar „centrul vieții spirituale” a poporului iudeu, lucru mărturisit de multe ori de Însuși Mântorul Hristos. El vorbește de pildă despre faptul că „mântuirea vine de la iudei” (Ioan IV, 22), completând această afirmație prin trebuința și folosul închinării celei adevărate, „în duh și în adevăr” (Ioan IV, 23). Acest aspect este foarte important pentru legătura autentică care

² Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, traducere de: Silviu Tatu, Raluca Mirăuță, Teofil Stanciu, Luca Crețan, Dorin Axente, Timea Pop, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2020, p. 62.

³ *Dicționarul Noului Testament...*, pp. 1188-1189.

trebuie să existe în rugăciunea cultică. Cu alte cuvinte, Mântuitorul ar putea avea în vedere aici „identificarea, curentă în iudaismul antic, a Duhului cu inspirația profetică și cu împu-ternicirea, dar și pasajele vechi-testamentare referitoare la închinarea charismatică, profe- tică (I Samuel X, 5; I Cronici XXV, 1-6). Având în vede- re credința larg răspândită că Duhul profetic nu mai era pe deplin activ, cuvintele lui Iisus trebuie să fie realmente șocante pentru ascul- tătorii din vechime. Ceasul ce are să vină este deopotrivă prezent și viitor; Iisus pune natura lumii viitoare la dispoziția ucenicilor Săi, în viața lor prezentă. Pentru evreii și samaritenii oprimați, ce tânjeau după făgăduința viitoare, și această afirmație este frapantă”⁴.

II. Psaltirea lui David – un manual de rugăciune

Socotită a fi cea mai populară scriere a Vechiului Testament, *Psaltirea* a rămas de mii de ani cartea de rugăciune, molitfelnicul și aliluiarul celor ce cheamă în ajutor numele lui Dumnezeu. Este arma duhovnicească ne- lipsită din rugăciunea monahului și totodată mângâierea fiecărui creștin la vreme de posti- re și întristare. Cei 150 de psalmi din care este alcătuită, cuprind în sine „tot ceea ce este mai folositor în toate”, definindu-o într-un totu- l ca pe „o adevărată comoară de învățături bune, punând la îndemâna fiecăruia, după sângu- ința lui, tot ceea ce îi este de folos”. Duhul și litera *Psaltirii* au stăbătit mai ales în teologia Sfinților Părinți, care au adus numeroase lă- muriri cu privire la adâncul înțelesurilor du- hovnicești desprinse din vorbirea tainică a omului cu Dumnezeu în rugăciune.

II.1. Caracterul de laudă și de cerere al rugăciunii în Psalmi

Întreaga *Psaltire* este o neîntreruptă rugă- ciune prin care omul iubitor de nevoință ajun- ge să-și ridice sufletul pe cele mai înalte culmi duhovnicești și, în același timp, să coboare ce- rul pe pământ. Cu toate acestea, există câțiva psalmi reprezentativi în care găsim mențiuni precise despre rânduiala și folosul rugăciunii. Prin aceste trimiteri, Sfânta Scriptură lămu- rește totodată și conținutul terminologic al „rugăciunii”, evidențiindu-se de asemenea și caracterul ei funcțional. În completare, exe- geza patristică oferă lămurirea contextului general, mergând până la analiza amănunțită a celor mai subtile detalii ale textului.

„... milostivește-te spre mine și ascultă rugăciunea mea!”

Primul loc din cartea *Psalmilor* unde găsim mențiunea directă a termenului de „rugăci- ne” este *Psalmul* IV, 1: „... milostivește-te spre mine și ascultă rugăciunea mea!”. Socotit o cântare de laudă adusă de David înaintea mi- nunilor lui Dumnezeu, „care l-au preaînălțat peste tiranica apostazie a lui Abesalom, fiul său”, mesajul textului are conotație genera- lă, fiind potrivit pentru „fiecare creștin care voiește a se izbăvi de primejdii”⁵. Ridicată ca un strigăt al celui apăsător de necaz „Când Te- am chemat, m-ai auzit, Dumnezeul dreptății mele. Milostivește-te spre mine și ascultă ru- găciunea mea” (*Psalmul* IV, 1) – rugăciunea se face pentru vindecarea „celor grei la inimă” (*Psalmul* IV, 2). Sfântul Ioan Hrisostom spune în acest sens că „David numește fii ai oamenilor pe cei ce viețuiesc într-un răutăți și pe cei aplecați spre

⁴ Comentariu cultural-istoric..., p. 311.

⁵ CUVIOSUL EFTIMIE ZIGABENUL, SFÂNTUL NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, transliterare, diortosire, revizuire după ediția grecească și note de Ștefan Voronca, Ed. Cartea Ortodoxă, Ed. Egumenița, s.a., p. 81.

păgânătate, fiindcă cei ce nu sunt astfel sunt după fire fii ai lui Dumnezeu; iar prin grei la inimă vrea să zică că sunt groși cu inima, trupești, pironiți în cele pământești, alergând după răutăți și putrezind în dezmierdări; căci inima fiind făcută din fire ușoară și tinzând a se ridica spre cele de sus, iar noi făcându-o grea afară de fire”⁶.

„la aminte glasul rugăciunii mele”

Urmărind perspectiva contextualizată, *Psalmul V* oferă următoarea mențiune cu privire la termenul de „rugăciune”: „Graiurile mele ascultă-le, Doamne, înțelege strigarea mea. la aminte glasul rugăciunii mele” (*Psalmul V*, 1-2). La o primă vedere, reiese că vorbirea omului cu Dumnezeu se desfășoară etapizat. Psalmistul confirmă aici ca primă treaptă „răgăciunea rostită”, fiind totodată o notă generală de intensitate și de expresie a Bisericii (în calitatea ei de comunitate liturgică): „căci cei ce se roagă din inimă obișnuiesc a zice aceleași, fie numind rugăciunea *graiuri* – fiindcă aceasta prin cuvinte și *graiuri* se glăsuiește, fie prin *strigare* – ca una ce se face cu tărie și cu putere; iar *glas* o numește ca pe una ce este articulată și cu bună însemnare. Căci *strigarea* pare a fi neînsemnată și fără articulare, dar și celelalte ziceri potrivit s-au zis de Proorocul, că *ia aminte*, a zis, la *rugăciunea mea*, și nu numai atât, ci și *înțelege*, adică cunoaște ce vor să zică *graiurile* acestea, și încă *ia aminte* la ele și nu ca pe un lucru netrebnic să treci *rugăciunea mea*, fie că se face prin buze, fie prin inimă, este o însușire a Scripturii a numi lucrările lui Dumnezeu din lucrările oamenilor, așa cum o face și aici”⁷. Întregul conținut dialogic al rugăciunii, descoperit prin ascendența terminologică de la „grai”, „strigare” și mai apoi „glasul rugăciunii”, are menirea să confirme autoritatea divină: „Împăratul meu și Dumnezeul meu. Căci către Tine mă voi ruga Doamne. Dimineața vei auzi glasul meu, dimineața voi sta înaintea Ta și mă vei vedea” (*Psalmul V* 2-3).

„Domnul rugăciunea mea a primit”

Psalmul VI exprimă o trecere a sufletului de la starea de profundă lamentație, la starea de rugăciune și vorbire cu Dumnezeu: „Depărtați-vă de la mine toți cei ce lucrați fărădelegea. Că auzit-a Domnul glasul plângerii mele. Auzit-a Domnul cererea mea, Domnul rugăciunea mea a primit” (*Psalmul VI*, 8-9). Din punct de vedere lingvistic, legătura dintre cele două teme prin care se descrie rugăciunea psalmistului (lamentația și lauda) confirmă totodată caracterul unitar al psalmului. Aceasta reiese din folosirea contextualizată a două verbe imperative („să se întoarcă” și „să se rușineze”): „Să se rușineze și să se tulbure toți vrăjmașii mei; să se întoarcă și

⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁷ *Psaltirea în tâlcuirile Sf. Părinți*, vol. 1, pp. 88-89.

să se rușineze foarte degrab” (Psalmul VI, 10). Dincolo de constituția lor dură, cele două verbe sunt interpretate de Sfinții Părinți ca reflex al rugăciunii împărtășite, în folosul celor ce „se tem de Domnul”, ca ei „să se întoarcă de la răutatea lor, și așa, prin aceasta, să se pocăiască și să se îndrepteze”⁸. În concluzie, *Psalmul VI* este un exemplu foarte clar de trecere de la rugăciunea de cerere/lamentație la rugăciunea de laudă. „Ambele elemente sunt foarte bine delimitate în psalm, cu lamentația ocupând prima parte și cererea pe cea de a doua. Trecerea de la una la cealaltă este dintr-o dată. Cu toate acestea, acest lucru nu face acest psalm să fie compozit. Mai mult, nefiind în niciun fel sesizabilă vreo schimbare de ton, topica psalmului este în mod cert centrată pe rugăciune”⁹.

„Spune-voi toate minunile Tale”

Dacă anterior am observat trecerea de la rugăciunea de cerere (sau lamentație) la rugăciunea de laudă/mulțumire, în contextul *Psalmului IX/X* parcursul rugăciunii este de data aceasta prezentat de la mulțumire, la cerere. Pentru prima etapă, termenul analog este cel de „mărturisire”: „Mărturisi-mă-voi Ție, Doamne, cu toată inima mea, spune-voi toate minunile Tale” (Psalmul IX, 1). „Nu atât Taina Mărturisirii e amintită aici, cât nevoia sufletului cuvios de a preamări lucrările lui Dumnezeu și, prin ele, pe Autorul lor”¹⁰. Trecerea de la rugăciunea de laudă, la tonul rugăciunii lamentative, apare astfel din nou verbul „miluiește-mă” (Psalmul IX, 13), transferat mai apoi la diateza reflexivă: „Scoală-Te, Doamne, să nu se întărească omul; să fie judecate neamurile înaintea Ta!” (Psalmul IX, 19). În concluzie, din punct vedere structural, „Psalmul IX/X conține puternice legături lingvistice care scot în evidență o compoziție complexă și totodată unitară. Mișcarea textului merge în sensul opus al compoziției clasice de lamentație-laudă. Atunci când citim pe de-a-ntregul putem observa o compoziție plină de tensiune”¹¹.

În perspectiva sa explicită de dialog cu Dumnezeu, termenul de „rugăciune” apare de asemenea și în alte locuri din cartea Psalmilor: „Binecuvântat să fie Domnul, că a ascultat glasul rugăciunii mele!” (Psalmul XXVII, 9); „La Tine va alerga tot trupul, că Tu ascuți rugăciunea mea” (Psalmul LXIV, 2); „Iar eu la Tine alerg cu rugăciunea mea” (Psalmul LXVIII, 16); „Să pătrundă rugăciunea mea până la Tine” (Psalmul LXXXIV, 2); „Rugăciunea celor fără de ajutor va asculta” (Psalmul CI, 18); „Mă bucur că a auzit Domnul glasul

⁸ *Ibidem*, p. 103.

⁹ Federico G. VILLANUEVA, *The „Uncertainty of a Hearing”: A study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament*, Brill, Leiden/Boston 2008, p. 64.

¹⁰ Pr. Ioan Sorin USCA, Prof. Ioan TRAI, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți – XIII. Psalmii*, Ed. Christiana, București, 2009, p. 63.

¹¹ Federico G. VILLANUEVA, *The „Uncertainty of a Hearing”*..., pp. 106, 111.

meu și rugăciunea mea” (Psalmul CXIV, 1); „Fie urechile Tale cu luare aminte la glasul rugăciunii mele” (Psalmul CXXIX, 2); „Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta” (Psalmul CXL, 2).

II.2. Beneficiile psiho-somatice ale Psaltirii. Perspectiva patristică

Confirmarea Psaltirii ca și carte de căpătâi pentru viața duhovnicească a omului credincios vine din Însăși cuvintele Mântuitorului Hristos, Care le-a spus ucenicilor Săi după Înviere că trebuia să împlinească toate cele scrise despre Sine „în Legea lui Moise, în prooroci și în psalmi” (Luca XXIV, 44.). Căutând la profunzimea conținutului din această lucrare plină de har dumnezeiesc, Sfinții Părinți au căutat să surprindă și să tâlcuiască folosul și roada duhovnicească adusă pentru suflet și pentru trup. Între toți, Sfinții Vasile cel Mare și Efreem Sirul au rămas cei mai reprezentativi exegeți al Psaltirii, cuvintele lor de învățătură însoțind și astăzi conținutul liturgic al acestei lucrări.

„îngrijește de cel bolnav și păstrează întreg pe cel sănătos”

Nevoitor neîntrecut și teolog luminat al Bisericii, Sfântul Vasile cel Mare ne-a lăsat un comentariu unic la cartea *Psalmilor*. Cuvintele sale pun în lumină folosul aparte al acestei cărți sfinte prin care părinții de odinioară făceau minuni, alungau demonii și aduceau pe îngeri pe pământ. De la el aflăm că rugăciunea *Psaltirii* „vindecă rănila cele vechi ale sufletului și aduce cât se poate de grabnic însănătoșirea celui de curând rănit. Îngrijește de cel bolnav și păstrează întreg pe cel sănătos. În genere, ea face ca patimile, care de-a lungul vieții omenești caută să se cuibărească în suflete, să fie îndepărtate și la aceasta ajunge prin crearea îngrijită a unei stări sufletești pline de bucurie și de plăcere, care face ca în suflete să ia ființă cugetele cele înțelepte”¹². Cuvântul Psaltirii este doctorie pentru trup și pentru suflet. În învățăturile psalmilor, Sfântul Duh amestecă „doctoria” cea mult trebuincioasă mântuirii noastre. „De altfel, tot asemenea fac și doctorii cei înțelepți atunci când au dat bolnavilor doctorii amare: căci ei le amestecă mai întâi cu miere și numai după aceea le dau celor care nu ar putea să le ia altfel. Deci, aceasta este cauza care a făcut ca să se ajungă și pentru noi la cântările acestea pline de armonie ale psalmilor, pentru ca cei care-i vor citi, să creadă că fac cântări, iar în realitate să-și cultive sufletele”¹³. În această stare creștinul dobândește „liniștea sufletului” și alungă de la sine „valul gândurilor”, slăbește „mânia sufletului” și înfrânează „pornirea către patimi”.

¹² SFÂNTUL VASILE CEL MARE, „Din Cuvântul înainte la Psalmi”, în *Psaltirea Proorocului și Împăratului David*, Ed. IBMBOR, București, 2017, pp. 8-10.

¹³ *Ibidem*, p. 10.

„Psalmul este luminare a sufletelor, sfințire a trupurilor”

Cel mai mare teolog și imnograf al Siriei creștine, dăruit cu numele de „Harpa Duhului Sfânt”, Sfântul Efrem Sirul laudă la rândul său foloasele psiho-somatice ale *Psaltirii*. Asemenea Sfântului Vasile, poetul sirian vede în *Psaltire* medicamentul duhovnicesc care vindecă suferințele cele ascunse ale sufletului și dă trupului putere să lucreze cele ce sunt spre folosul mântuirii. „Psalmul este alinarea sufletului, dăruitor al păcii, Psalmul este adunător al prieteniei, unire a celor despărțiți, al celor învrăjbiți împăcător. Psalmul este aducătorul de ajutor al îngerilor, armă întru frica de noapte, odihnă ostenelilor de ziua, pruncilor întemeiere, bătrânilor împodobire, prea îmbătrâniților mângâiere, femeilor podoabă prea potrivită. Psalmul pe pustietăți le face sălaşe, pe târguri le înțelepțește, al celor noi începători învățătură de slovă, al celor sporți creștere, al celor desăvârșiți întărire, glas al Bisericii. Acesta praznicelor le dă strălucire, acesta pe întristarea cea după Dumnezeu o zidește. Că Psalmul și din inimă de piatră scoate lacrimi. Psalmul este lucrul îngerilor, petrecerea cea cerească, tămâia cea duhovnicească. Psalmul este luminare a sufletelor, sfințire a trupurilor”.¹⁴

Psalmi cu efecte taumaturgice

Din punct de vedere structural, putem distinge *Psalmii* după ideea principală pe care o transmit. Există în acest sens: *Psalmi* dogmatici sau de adorare, *Psalmi* cu conținut moral, *Psalmi* de mulțumire și de pocăință, *Psalmi* istorici, *Psalmi* liturgici, *Psalmi* mesianici, *Psalmii* sau cântarea treptelor și *Psalmi* taumaturgici. Efectul generat asupra naturii psiho-somatice a omului se reflectă cel mai bine în conținutul *Psalmilor* taumaturgici.

Între aceștia, *Psalmul* XXII (în unele ediții scripturistice numerotat cu XXIII) este socotit între „psalmii însănătoșirii”, alături de *Psalmul* CII. Acesta este recomandat ca remediu duhovnicesc pentru orice fel de tulburare psiho-somatică. Citirea lui se face în stare de desăvârșită liniște interioară. Efectele pe care le produce vin dinspre suflet spre trup. Forța pe care o imprimă cuvintele psalmistului este o certificare a protectoratului paternal divin: „Domnul mă paște și nimic nu-mi va lipsi. La loc de pășune, acolo m-a sălășluit, la apa odihnei m-a hrănit. Sufletul meu l-a întors, povățuitu-m-a pe căile dreptății, pentru numele Lui. Că de voi și umbla în mijlocul morții, nu mă voi teme de rele; că Tu cu mine ești” (*Psalmul* XXII, 1-4). De cele mai multe ori, sufletul „se poate înstrăina de sine însuși, de propria lui autenticitate”¹⁵. În acest caz, „revenirea la sine se face prin Dumnezeu”.

¹⁴ „Cuvânt pentru Psalmi al Preacuviosului Părintelui nostru Efrem Sirul”, în *Psaltirea*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2007, pp. 15-17.

¹⁵ Pr. Ioan Sorin USCA, Prof. Ioan TRAIU, *Psalmii în tâlcuirea Sfinților Părinți*, p. 129.

„Dacă Împăratul nostru Hristos ar fi depărtat de noi prin spațiu” – spune Sf. Ioan Gură de Aur – „ai avea dreptate să te întrebi cum poți fi lângă El; dar cum El este de față în orice loc, atunci este alături de orice om care îl dorește, de orice om cu viață curată”¹⁶. Prin prezența Sa în suflet, Domnul scoate afară orice frică și odată cu ea, toată suferința trupească.

Psalmul CII conferă prin conținutul său sugestii puternice asupra psihicului uman. Mesajul este unul al regenerării și al întineririi duhovnicești: „Bindecuvintează, suflete al meu, pe Domnul și toate cele dinlăuntrul meu, numele cel sfânt al Lui. Bindecuvintează, suflete al meu, pe Domnul și nu uita toate răsplătirile Lui. Pe Cel ce curățește toate fărădelegile tale, pe Cel ce vindecă toate bolile tale” (*Psalmul CII*, 1-3). Într-una dintre cele mai frumoase exegeze atonite la acest text, părintele arhim. Emilianos Simonopetritul punctează câteva elemente de interferență psiho-somatică: „Tot ce există mai autentic, mai puternic înlăuntrul meu, cu osebite duhul, care cârmuiește toate puterile de mai sus ale omului care se întorc către Dumnezeu, Îl slăvește pe Dumnezeu. Dar de ce se exprimă în acest fel? De ce se îndeamnă pe el însuși? De ce își poruncește? Deoarece trupul este neputincios, fiindcă, de cele mai multe ori, avem o înclinare către moțială duhovnicească. Așa că încearcă să se trezească pe sine însuși, să-și scoale puterile adormite ale sufletului, firea sa leneșă. Grăbește, își zice, scoală, ridică-te, umblă, trezește-te din letargia care te chinuie! Chiar și cel mai duhovnicesc om se află zilnic în pericolul de a cădea în amorțire, pentru că nu lipsește niciodată din noi acea înclinație a sufletului care ne face să ne întoarcem spre cele de jos și vrea să ne culce la pământ, să ne reîntoarcă în pământul din care am fost luați”¹⁷.

III. Rugăciunea ca necesitate existențială: dimensiunea liturgică și mărturisitoare

Mergând dincolo de formalismul rânduielilor iudaice, Domnul conferă rugăciunii o dimensiune personală. El învață despre necesitatea reactivării filiației duhovnicești, prin întoarcerea totală în dialogul cu Tatăl (*Abba*): „iar când vă rugați, nu fiți ca fățarnicii cărora le place, prin sinagogi și prin colțurile ulițelor, stând în picioare, să se roage, ca să se arate oamenilor; adevărat grăiesc vouă: și-au luat plata lor. Tu însă, când te rogi, intră în camera ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție; când vă rugați, nu spuneți multe ca

¹⁶ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, LIV, 5, în PSB 23, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1994, p. 630.

¹⁷ *Tâlculiri la Psalmi. Veniți să ne bucurăm de Domnul*, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2011, pp. 251-252.

neamurile, că ele cred că în multa lor vorbărie vor fi ascultate” (Matei VI, 5-7). La rândul său, Sfântul Apostol Pavel vine și subliniază tainica întărire duhovnicească a rugăciunii personale, arătând că: „Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negărite” (Romani VIII, 26).

În consistența cea mai profundă a existenței sale, omul descoperă și trăiește o permanentă dorință a regăsirii duhovnicești în bucuria Duhului Sfânt. Treaptă cu treaptă, dezlegându-se din robia păcatului și ridicându-se drept în lupta cu ispitele, nevoitorul ajunge să-și împodobească viața cu neîncetata rugăciune, împletind laolaltă mucenicia și sfințenia.

Realitățile perene ale vieții bisericești s-au rânduit întotdeauna după capacitatea și posibilitățile noastre dohovnicești. Există o creștere și o descreștere lăuntrică, o înmulțire sau o secătuire a capacităților noastre sufletești. Pentru fiecare treaptă a unei vieți cu adevărat trăite în credință, rugăciunea ocupă un loc esențial. Valoarea ei rămâne incontestabil intrinsecă, fiindu-i proprie și familiară doar omului duhovnicesc. Adevăratul rugător nu se mai socotește pentru lumea aceasta, ci pentru o altfel de viață, pentru o existență plină de duh și adevăr. Este nevoie însă de „multă trezvie, ca să nu fim furați de minciună”, spune avva Dorotei de Gaza, pentru a înmulți în chip desăvârșit această stare. Cu alte cuvinte, îndemnul Sfântului Apostol Pavel, „Rugați-vă neîncetat” (I Tesaloniceni V, 17), are o valoare și o dimensiune comunitară. Trezvia rugăciunii personale nu rămâne nici pe departe singularizată, ci se împarte și la alții pentru ca astfel să dobândească cu adevărat valoare și folos. „Chiar când zic *Doamne miluiește* la singular, mă gândesc la păcatele mele care nu s-au săvârșit într-o izolare individuală, ci față de alții,

influențându-i și pe ei la păcat, sau într-o legătură cu alții. Deci mă rog mai mult sau mai puțin implicit și pentru ei, când mă rog pentru iertarea mea. Dumnezeu nu mă primește la El lipsit de iubirea față de ceilalți, deci nerugându-mă și pentru alții. Rugăciunea pentru altul reprezintă una din formele în care se manifestă răspunderea unuia pentru altul”¹⁸.

Pentru a vorbi despre valoarea sacramentală a rugăciunii trebuie avută în vedere în primul rând dimensiunea ei liturgică. Dacă ne referim în mod punctual la perioada Postului Mare, rânduiala bisericească tinde să fie înțeleasă în mod formal ca împlinire a unui set de necesități, în mai mare parte formulate de manieră negativă. În fiecare dintre acestea regăsim cel mai adesea îndemnuri și recomandări la „abstinență” și „înfrânare”, precum și specificitatea împlinirii numeroaselor prescripții liturgice. Cu toate acestea, dimensiunea sacramentală în care se încadrează rugăciunea valorificată liturgic ne transpune paradoxal în bucuria unei „tristeți luminoase”. „Chiar și un om care are cunoștințe limitate despre rugăciune, când intră într-o biserică, în timpul unei slujbe din Post, înțelege aproape imediat, sunt sigur, ce semnificație are această contradictorie expresie. Pe de o parte, o atmosferă de tristețe domină slujba: veșmintele sunt de culoare închisă, slujbele sunt mai lungi decât de obicei și mai monotone, aproape nu există mișcare. Citire și cântare alternativă și nimic nu pare că se întâmplă. La intervale regulate de timp, preotul iese din altar și citește mereu aceeași scurtă rugăciune, și toată comunitatea punctează fiecare cerere a acestei rugăciuni prin închinăciuni. Astfel, pentru o vreme îndelungată, stăm în această monotonie, în această tainică tristețe”¹⁹.

¹⁸ Pr. prof. Dumitru STĂNILAOE, *Filocalia*, vol. XI, 1990, p. 364, nota 514.

¹⁹ Alexander SCHMEMANN, *Postul Mare. Pași spre Înviere*, traducere

În această atmosferă de taină, rugătorul transformă treptat tristețea liturgică în bucurie duhovnicească. Se intră astfel într-o stare de contemplație, încălzită și luminată de harul Duhului Sfânt. „Iubirea Domnului” – zice Sfântul Siluan Athonitul – „nu poate fi cunoscută decât prin Duhul Sfânt. Contemplând zidirea, un om bun și care are o conștiință curată cunoaște pe Dumnezeu, Ziditorul cerului și al pământului. Și aceasta e o lucrare a harului, deși încă slabă; lipsită de har, mintea noastră nu poate cunoaște pe Dumnezeu, ci este neîncetat atrasă spre cele pământești, spre bogății, spre slavă, spre plăceri”²⁰. Prin puterea harului dumnezeiesc, rugăciunea devine metanoia, adică preia capacitatea de transformare și sfințire a firii umane: „Am văzut oameni venind în mănăstire cu fețele desfigurate și urâte de patimi dar care, prin pocăință și prin viață de rugăciune, s-au schimbat și au ajuns plăcute la vedere... Astfel, păcatul desfigurează pe om, dar harul îl face frumos”²¹.

În forma ei cea mai simplă, rugăciunea înseamnă mucenicie și jertfă. Ceasuri întregi de nevoiță și lacrimi, metanii nenumărate, osteneli duhovnicești și posturi aspre, nopți întregi jertfite la lumina de candelă și neîncetate strigări de „Doamne miluiește!”, iată prin urmare o dimensiune mucenicească a rugăciunii. Mai mult, plină de conținut anamnetic, rugăciunea liturgică a preluat foarte mult din exemplificările primelor martirologii creștine. În această „tristețe luminoasă”, așa cum o numea părințele Schmemmann, nevoitorul pătrunde cu ochii duhovnicești dincolo de dvera postului, contemplând faptele minunate de martiriu și mărturisire ale sfinților mucenici. „Ca altar și jertfă, și preot, mucenicul seamănă cu rugul cel minunat, care ardea și nu se mistuia. Minunea se datorează harului dumnezeiesc, care este prezent și îl unge pe luptător, care este aprins în inima sa de focul cel mare al iubirii de Hristos. Teologia imnografiei bisericești vede jertfa mucenicului ca pe o ofrandă liturgică”²².

Cu această pregătire de rugăciune, sfințenie și mucenicie ajungem la primirea desăvârșită a întâlnirii cu Hristos Euharistic. Ca sursă a existenței noastre, în Sfânta Euharistie găsim necesitatea dinamică a unei permanentizări liturgice, îndreptată necondiționat „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci”. „Toate acestea, să fim siguri, nu se vor întâmpla peste noapte. Vor lua mult timp, mult efort și multă răbdare”²³.

și studiu introductiv de pr. dr. Vasile Gavrilă, Ed. Sofia, București, 2013, pp. 58-59.

²⁰ *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 123.

²¹ *Ibidem*, pp. 151-152.

²² Arhim. Spiridon BILALIS, *Martirii Ortodoxiei (teologia martiriului)*, traducere din limba neogreacă de Pr. dr. Ciprian-Ioan STANCIU, Ed. Christiana, București, 2016, p. 195.

²³ Alexander SCHMEMMANN, *Postul Mare* ..., p. 220.

Svetoslav
Ribolov*



* Profesor asociat docent în Patrologie din 2014 la Universitatea din Sofia „Sfântul Kliment Ohridski”. Doctor în teologie din 2010, titlu obținut la Universitatea din Veliko Tărnovo cu teza de doctorat „Premisele soteriologice ale hristologiei lui Teodor de Mopsuestia”. A studiat filologie clasică și teologie la Universitatea din Sofia „Sf. Kliment Ohridski” și la Universitatea Aristotelică din Tesalonic între 1992 și 2004. În acest text, sursele Sfinților Părinți și ale altor autori din antichitatea târzie vor fi citate în funcție de titlul și numărul de identificare din *Clavis Patrum Graecorum*, t. I-V = CPG; *Clavis Patrum Latinorum* = CPL, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* = BHG, sau prin denumirile latine general acceptate în știință.

Rugăciunea în literatura patristică timpurie (I)

1. Sensul duhovnicesc al rugăciunii

Pentru orice ființă rațională, cunoașterea lui Dumnezeu este nemijlocit legată de tema comuniunii cu Dumnezeu. Rugăciunea este una dintre cele mai puternice, autentice și mărețe expresii ale credinței creștine, ale comuniunii cu Dumnezeu. Fiecare om, în momentele sale de încercare, se îndreaptă de la sine către Dumnezeu, nădăjduind la sprijin, ocrotire și milă. Sfântul Ioan Gură de Aur (349–407), Patriarhul Constantinopolului, cel mai cunoscut reprezentant al școlii de teologie antiohiană și un exeget al Sfintei Scripturi deosebit de iubit de monahismul bizantin, a formulat ceea ce pare a fi cea mai simplă și în același timp cea mai profundă definiție a acesteia: „Rugăciunea – spune el – este un dialog cu Dumnezeu”¹. Fără îndoială, însă, cea mai strălucită definiție a relației dintre rugăciune și teologie a fost formulată de Evagrie Ponticul, ucenic al Sfinților Părinți Capadocieni, în lucrarea sa *Tratatul Practic*: „Dacă ești teolog, te vei ruga cum trebuie, iar dacă te rogi cum trebuie, ești teolog”². În acest context, însă, cuvântul „teologie” apare ca fiind treapta cea mai înaltă a vieții duhovnicești, scopul întregii experiențe duhovnicești a vieții creștinului. Totuși, pentru a ajunge la aceste înțelegeri adânci despre rugăciune, spiritualitatea creștină a parcurs un drum lung și amplu. În această lucrare vom încerca să analizăm latura externă și internă a rugăciunii în primele scrieri creștine, mai ales în scrierile care poartă numele apostolice, în scrierile lui Tertulian, ale Sf. Ciprian, Clement Alexandrinul și Origen, dar vom cerceta și câțiva scriitori mai târzii din tradiția ascetică a Părinților din secolul al IV-lea.

Potrivit unuia dintre primii întemeietori ai monahismului răsăritean, Evagrie Ponticul, „rugăciunea îl înalță pe om mai presus de natura sa, așezându-l la înălțimea îngerilor. Astfel, prin rugăciunea adevărată, monahul

¹ *Homiliae* 1-67 in *Genesim*, 30.5 (CPG 4409).

² *De oratione*, 60 (CPG 2452). Cf. D. Fagerberg, „Prayer as Theology”, în: Roy HAMMERLING, *A History of Prayer. The First to Fifteenth Century*, Brill, Leiden, Boston, 2008, pp. 118-119.

ajunge la înălțimea îngerilor”³. Această afirmație despre rugăciune nu este întâmplătoare, ci face parte dintr-o viziune de ansamblu asupra urcușului duhovnicesc către Dumnezeu. Urcușul duhovnicesc, conform lui Avva Evagrie, constă în trei etape: Prima este „practica” sau „lucrarea” (πρακτική) care constă în eliberarea de patimi; al doilea este „contemplarea firii” (φυσική θεωρία), care constă în contemplarea lucrării Creatorului, care dezvăluie măreția și înțelepciunea Sa; iar cel de-al treilea și cel mai înalt nivel este „teologia” (θεολογία), participarea la viața Sfintei Treimi, scopul suprem al vieții ascetice creștine, și anume adică, cunoașterea experiențială a Treimii, care este rezultatul revelării Fiului de către Tatăl, sprijinit în împreună lucrare de Duhul Sfânt. Astfel, ultima etapă a urcușului duhovnicesc este legată nemijlocit de actul rugăciunii. Teologul, potrivit marelui pustnic, este cel care poate dialoga cu Dumnezeu în măsura în care mintea sa se află într-o stare statică, nefiind distrasă de patimile și de gândurile păcătoase care izvorăsc din ele, fiind adunat în dialogul său nemijlocit cu Ziditorul⁴.

Astfel, rugăciunea devine o vocație permanentă pentru creștinul care își caută mântuirea în modul cel mai radical – în nevoința monahală. Aceasta este exact ceea ce întânim în *Apoftegmele părinților deșertului*. Autorul anonim al textului spune: „Călugărul care se roagă numai atunci când se roagă, acela nicidecum nu se roagă”⁵.

Din spusele Mitropolitului Kallistos de Dioclesia, aceste cuvinte ale anonimului alcătuitor al Cuvintelor Părinților deșertului au fost de fapt inspirate de îndemnul Sfântului Apostol Pavel: „Rugați-vă neîncetat” (1 Tesaloniceni V, 17)⁶. Care este înțelesul acestui sfat? De fapt, acesta face parte din sfatul apostolic adresat creștinilor din Tesalonic de a duce o întreagă viață creștină, iar rugăciunea se află în centrul ei practic. Același pare a fi și sensul cuvintelor Sf. Macarie Egipteanul⁷ în ale sale *Omiliile duhovnicești*. Pentru el, rugăciunea este permanenta „aducere aminte de Dumnezeu” (μνήμη τοῦ Θεοῦ): „Creștinul, (însă), este dator ca totdeauna să-și amintească de Dumnezeu... să iubești pe Domnul nu doar când mergi spre locul de rugăciune, ci să-ți amintești de Dumnezeu și să-L iubești, chiar și când te plimbi, când vorbești și când mănânci, să-și poată păstra dragostea și râvna pentru El”⁸.

³ *De oratione*, 36.

⁴ *Practicus*, 1-2 (CPG 2430). Vezi Ya. Kaminis, „Evagriei Pontiiski: Bogosloviето kato nacin na jivot”. *Forum Theologicum Sardicense*, 2 (2016), p. 116.

⁵ *Apophthegmata*, 104 (CPG 5561).

⁶ Kallistos WARE, *Mitropolit de Diocleia, Împărăția lăuntrică*. trad. B. Marinov, Omofor, Sofia, pp. 134 și urm.

⁷ Există o mare controversă în mediul academic în ceea ce privește cine anume a fost Sf. Macarie și dacă *Omiliile* în cauză sunt într-adevăr opera sa. Nu intrăm aici în această discuție, deoarece *Omiliile duhovnicești* sunt prin ele însele o mărturie autentică a monahismului creștin timpuriu, oricare ar fi autorul lor.

⁸ *Homiliae spirituals*, 43.3 (CPG 2411).

Același sens au și alte cuvinte ale aceluiași autor care, în contextul „aducerii aminte de Dumnezeu”, afirmă că multa vorbire nu este de trebuință Celui Preaînalt, ci deplina închinare și ascultare de El, nu doar în fiecare clipă de restriște a vieții, ci pe tot drumul nevoinței și al strădaniei omului: „Nu este nevoie de multă vorbire; întinde-ți brațele și grăiește: «Miluiește-mă, Doamne, după voia și înțelepciunea Ta!» Iar dacă lupta duhovnicească va fi și mai aprigă, spune: «Ajută-mă, Doamne!» El [Dumnezeu] știe ce este mai bine pentru noi și este milostiv cu noi”⁹.

Astfel, stăruința în rugăciune nu este direct legată de rostirea ei în cuvinte. Rugăciunea poate fi foarte scurtă, poate fi după cuvintele unuia dintre psalmi, de pildă. Deosebit de răspândită în monahismul timpuriu este fraza de început, după titlu, a Psalmului L: „Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta și după mulțimea îndurărilor Tale, șterge fărâdeleaga mea!”. Important este ca rugăciunea, plecând de pe buze, să ajungă la minte și să coboare mintea în inimă – centrul vieții duhovnicești, potrivit Sfinților Părinți. Sfântul Vasile cel Mare, în omilia sa despre mucenița Iulita, afirmă tocmai acest lucru – că rugăciunea creștină nu se reduce la a cere una sau alta, ci se întinde asupra întregii vieți creștine; puterea rugăciunii, potrivit lui, se manifestă în însăși dispoziția sufletului și în sufletul virtuții, cuprinzând întreaga viață și culminând în unirea cu Dumnezeu în rugăciunea neîncetată a minții¹⁰. Astfel, rugăciunea pare să înceapă să semene cu celelalte activități care mențin neîncetat viața trupului – bătaile inimii și respirația, dar care acum sunt înfăptuite de mintea omului în inima sa. Cum este cu putință așa ceva?

⁹ *Apophthegmata*, 19.

¹⁰ *Homilia in martyrem Iulittam*, 3-4 (CPG 2849).

Spre împlinirea celor spuse de Sf. Vasile cel Mare în chip limpede, putem adăuga mărturia Sf. Isaac Sirul că rugăciunea inimii neîncetată nu este o lucrare personală, ci reprezintă prezența și lucrarea activă a Însuși Duhului Sfânt în inima omului și este înțeleasă de părinții asceți creștini din vechime ca fiind „rugăciunea Duhului Sfânt în noi”. Aceasta este o lucrare neîntreruptă în el, indiferent de celelalte activități și îndatoriri ale vieții¹¹.

În acest sens, nu trebuie trecut cu vederea faptul că rugăciunea în experiența ascetică, încă de la începuturile monahismului creștin, a fost legată de „isihie” (ἡσυχία). Ceea ce este deosebit la această noțiune este faptul că ea nu înseamnă pur și simplu „tăcere”, ci o întreagă dispoziție duhovnicească de rugăciune neîncetată și adâncă către Dumnezeu; ea este, de fapt, dimensiunea practică a unei permanente „aducerii aminte de Dumnezeu”. Aceasta se poate vedea foarte limpede în îndemnul Sf. Antonie¹², în învățăturile lui Evagrie Ponticul către frații săi¹³, în gândurile înțelepte ale lui Avva Amonas¹⁴.

2. Timpul rugăciunii în creștinismul timpuriu

Rugăciunea a fost un element central al cultului Bisericii primare încă din epoca Noului Testament, fiind și o expresie înflăcărată a credinței în momentele grele de mărturisire a credinței în fața persecutorilor creștinismului. Cu toate acestea, avem mărturii despre rugăciuni dintr-o perioadă mult mai veche¹⁵. În mod cert, primele generații de creștini au avut

¹¹ *Sermones ascetici et epistolae*, 35 (CPG 7868).

¹² *Apophthegmata*, 10.

¹³ *Rerum monachalium rationes*, 8 (CPG 2441).

¹⁴ *Apophthegmata*, 4.

¹⁵ D.W. FAGERBERG, „Prayer as Theology”, în: Roy Hammerling, *A History of Prayer. The First to Fifteenth Century*, Brill, Leiden, Boston, 2008, pp. 118-182.

în fața lor atât modelul rugăciunii iudaice, cât și practicile de rugăciune ale lumii păgâne greco-romane precreștine. La evrei, la celelalte popoare semite din Orientul Apropiat, la greci și la romani, din cele mai vechi timpuri se practicau atât rugăciuni publice, cât și particulare. Același lucru este valabil pentru toate popoarele antice. În Biserica creștină timpurie, încă din epoca Noului Testament a început să prindă contur o practică liturgică. Ea pornește, fără îndoială, de la tradiția iudaică. În iudaism, rugăciunea către Dumnezeu cel Unul este privită ca fiind „slujirea particulară a lui Dumnezeu”¹⁶. Rugăciunea creștină s-a inspirat cu certitudine în cea mai mare măsură din mediul său natural, și anume din practicile de rugăciune ale iudaismului din perioada Antichității târzii.

În ciuda încercărilor din ultimele două secole de a creiona un tablou unitar al practicii iudaice a rugăciunii în epoca Noului Testament, se pare că tabloul este de fapt mult mai complex și mai variat¹⁷. Diferite grupuri din cadrul comunității religioase iudaice au avut, probabil, practici de rugăciune care diferă în diferite grade unele de altele. Ceea ce cunoaștem este că în rândul evreilor din perioada Noului Testament exista atât rugăciunea particulară, cât și cea comună¹⁸. Rugăciunea particulară de acasă pare să fi fost asociată cu recitarea a *șem-ei*¹⁹. Avem o mărturie în acest sens din *Mișna*, în care se dau îndemnuri clare cu privire la practica rugăciunii²⁰. Pe de altă parte, reiese clar din Noul Testament că și evreii practicau rugăciunea publică. Iată ce se spune în cartea *Faptele Apostolilor*: „Iar Petru și Ioan se suiau la templu pentru rugăciunea din ceasul al nouălea. Și era un bărbat olog din pânțele mamei sale, pe care-l aduceau și-l puneau în fiecare zi la poarta templului, zisă Poarta Frumoasă, ca să ceară milostenie de la cei ce intrau în templu; care, văzând că Petru și Ioan vor să intre în templu, le-a cerut milostenie” (Faptele Apostolilor III, 1-3).

În mod clar, Sfinții Apostoli Petru și Ioan au venit la templu pentru rugăciunea obișnuită, care avea caracter public, iar ologul, care se afla în fiecare zi la porțile templului, aștepta momentul rugăciunii pentru a cere milostenie de la oamenii care veneau să se roage. Ceea ce pare a fi un detaliu important este în ce anume consta practica rugăciunii în instituția sinagogii din perioada de după robia babilonică (597–539), căci elita iudaică din timpul robiei, fiind separată de templul din Ierusalim, s-a orientat spre un studiu sistematic și rațional al tradiției lor, iar sinagoga a apărut

¹⁶ *Sidur Vrata Molitvî (Șirei Tifil) na budni, Subotu i Prazdniki nusah „Așkenaz”*, Ierusalim-Moskva: Mahaim Joint, 1993. p. 13.

¹⁷ R. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West*, The Liturgical Press, Collensville, Minnesota, 1986, p. 6.

¹⁸ *Vezi Sidur Vrata Molitvî (Șirei Tifil)*, pp. 23-24.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 39-40.

²⁰ *Sidur Vrata Molitvî (Șirei Tifil)*, pp. 26-29. D. K. Falk, „Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church”, în: R. Bauckham, *The Book of Acts in its Palestinian Setting*, Paternoster/Grand Rapids, Carlisle, 1995, p. 296.

ca loc de studiu și interpretare a Scripturii și, probabil, ca o casă de rugăciune comunitară, de tip ebraic. *beit kneset*, adică „casă de adunare”, și nu templu²¹.

În diferitele secte iudaice, practicile de rugăciune nu au urmat întotdeauna un model uniform, așa cum se întâmpla în templul din Ierusalim. Aici, rugăciunile erau probabil trei sau patru (dimineața, la prânz, seara și la miezul nopții)²² sau de două ori pe zi (dimineața și seara)²³. În tradiția iudaică stabilită după distrugerea Templului, principalele rugăciuni zilnice sunt în număr de trei – *șaharit* (de dimineață), *minha* (de la amiază) și *maariv* (de seară). În tradiția iudaică, se crede că prima a fost instituită de Avraam, a doua de Isaac, iar a treia de Iacob. O rugăciune de o importanță deosebită în iudaism este *barkat ha-mazon*, care reprezintă o binecuvântare după masă. Textul ei se crede că a fost alcătuit de Moise, Iosua, David și chiar Solomon²⁴.

Din manuscrisele de la Qumran se poate deduce că membrii comunității religioase de acolo se rugau de șase ori pe zi²⁵. Membrii secței se adresau lui Dumnezeu de trei ori în timpul zilei, în felul mărturiilor din cartea proorocului Daniel – loc care va rămâne un model de rugăciune pentru mulți autori creștini: „Îndată ce Daniel a aflat că o poruncă a fost dată, a intrat în casa sa. care avea în cămara de sus fereastră deschisă înspre Ierusalim și în fiecare zi îngenunchea de trei ori, s-a rugat și

a lăudat pe Dumnezeu, cum făcea și mai înainte” (Daniel VI, 10).

Apoi, în timpul nopții, au urmat alte trei rugăciuni, împărțite în mod egal ca timp²⁶. Avem o relatare asemănătoare la istoricul iudeu Iosif Flavius, care în cartea sa *Antichitățile Iudaice*, care, de altfel, este bine cunoscută de scriitorii creștini, cel puțin până în secolul al IV-lea, menționează o întreită rugăciune de zi, la ceasurile trei, șase și nouă²⁷. Este foarte probabil ca aceasta să fi fost practica cea mai frecventă printre iudei, și tocmai de aceea ea a fost adoptată în Biserica Primară.

Se poate presupune cu mare probabilitate că a existat o rugăciune publică de dimineață în templul din Ierusalim, probabil o rugăciune de seară însoțită de jertfă, undeva în jurul orei 15:00, care, în epoca lor, reprezenta așa-numitul ceas IX. Rugăciunea de la Templu presupunea citirea cu voce tare a unor fragmente din *Tefila* în timpul jertfelor²⁸. Ceea ce se cunoaște despre practica rabinică din secolul I, din vremea rabinului Gamaliel, este că fragmente din *Șema* erau citite dimineața și seara, iar fragmente din *Tefila* dimineața, seara și după-amiaza târziu²⁹. Astfel, se poate conchide că, la momentul întemeierii Bisericii, rugăciunea publică în comunitatea iudaică legată de Templu se făcea de trei ori pe zi, iar rugăciunea în sinagogă de două ori. Se poate presupune că acest fapt a avut o influență hotărâtoare asupra apariției cultului creștin timpuriu și a practicii rugăciunii³⁰.

21 Sv. RIBOLOV, „Septuaginta i tradiciyata na grăckite otci”, în: *Tradiciya i kontekst v bogomislieto na grčckite otci*, Sofia: Sinod, ed. 2014, pp. 74-80. Cf. *Sidur Vrata Molitvî (Șirei Tifil)*, pp. 27-28.

22 P. BRADSHAW, *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*. Oxford University Press, London, New York, 1982, pp. 4-11.

23 D. K. FALK, „Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church”, în: R. Bauckham, *The Book of Acts in its Palestinian Settings*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1995, pp. 293-296.

24 Vezi *Sidur Vrata Molitvî (Șirei Tifil)*, pp. 39-41.

25 R. C. D. ARNOLD, „Qumran Prayer as an Act of Righteousness”, *The Jewish Quarterly Review*, 95 (2005), pp. 509-529.

26 L. Ed. PHILLIPS, „Prayer in the First Four Centuries A.D”, în: Roy Hammerling, *A History of Prayer. The First to Fifteenth Century*, Brill, Leiden, Boston, 2008, p. 34.

27 IOSEPHUS, *Antiquitates*, 14, 65.

28 L. Ed. PHILLIPS, „Prayer in the First Four Centuries A.D”, p. 36.

29 Vezi *Sidur Vrata Molitvî (Șirei Tifil)*, pp. 39-41.

30 Al. STEWEART-SYKES, „Prayer Five Times in the Day and at Midnight: Two Apostolic Customs”, *Studia Liturgica* 33 (2003), pp. 1-19.

Cu toate că cercetătorii au formulat diverse teorii despre rugăciunea creștină de două, trei și cinci ori pe zi la sfârșitul secolului I, singura mărturie de necontestat din acea perioadă o întâlnim în scrierea anonimă *Învățătura celor 12 apostoli*. În ea se spune despre creștini că trebuie să se roage de trei ori pe zi cu rugăciunea „Tatăl Nostru” (Πάτερ ἡμῶν)³¹. Această practică a fost preluată după modelul iudaic, după cum probabil este vorba despre ceasurile al treilea, al șaselea și al nouălea din zi. Cu toate acestea, explicația privind aceste ceasuri, în diferite surse, este diferită. Documentul anonim copt numit *Tradiția apostolică*³² spune că simbolismul acestor ceasuri reflectă cronologia răstignirii lui Hristos, descrisă în Evanghelia după Marcu. Aici, rugăciunea de dimineață și cea de seară sunt legate de chipul lui Hristos ca Mielul de jertfă. Aceasta pare a fi un ecou al cultului de dimineață și de seară din templul din Ierusalim.

Sfântul Clement Alexandrinul (aprox.150–215), una dintre primele autorități ale școlii alexandrine de cateheză, spune despre rugăciune: „Creștinul se roagă toată viața sa, străduindu-se ca prin rugăciune să se apropie de Dumnezeu... Fiecare loc și timp în care ne gândim la Dumnezeu este de fapt sfânt”³³. Cu toate acestea, el consideră, în scrierea sa numită *Stromatele*, că ceasurile de mai sus simbolizează Sfânta Treime – Dumnezeu Treimic al creștinilor³⁴. Clement menționează, de asemenea, și rugăciunea înainte de masă, cântarea de imnuri în timpul mesei și înainte de culcare și rugăciunea de noapte, legând rugăciunea de trei ori pe zi de practica creștinilor desăvârșiți, pe care el îi numește „înțelepțiți”, „gnostici” (γνωστοκοί)³⁵. Este foarte probabil să avem în fața noastră o formă de proto-monahism, adică un grup de creștini care duceau o viață ascetică riguroasă și mai consacrată lui Dumnezeu decât ceilalți membri ai Bisericii. Tocmai la ei și rugăciunea este mai puternică³⁶.

În veacul al III-lea, Origen a scris un tratat special despre importanța rugăciunii în Biserica creștină – *Despre rugăciune*. El menționează detalii

31 *Didache*, 8.3 (CPG 1000.6). Vezi traducerea Mitropolitului Simeon de Varna, *Pârvo poslanie na Klimenta do korintyanieto*; *Ucenie na dvanadesette apostoli*, Varna: Mitropolia de Varna și Veliki Preslav, 2020, p. 163. Pentru o prezentare detaliată a receptării acestei rugăciuni în literatura patristică până în secolul al V-lea, vezi K. Froehlich, „The Lord's Prayer in Patristic Literature”, în: Hammerling, Roy, *A History of Prayer. The First to Fifteenth Century*, Leiden, Boston: Brill, 2008, pp. 59–67.

32 *Tradiția apostolică*, 41 (CPG 1737). Până de curând, s-a presupus că acest document grecesc din secolul al III-lea, pierdut și păstrat doar în limba coptă, a fost opera Sf. Ipolit Romanul. Astăzi, majoritatea cercetătorilor se abțin să îi atribuie în mod categoric paternitatea. Ceea ce este important pentru noi este faptul că a rămas o sursă canonică și liturgică importantă pentru creștinii egipteni timp de secole și constituie o mărturie importantă a vieții Bisericii primare.

33 *Stromata*, 7.7 (CPG 1377).

34 *Stromata*, 7.7.40.3.

35 *Stromata*, 7.7.40.3; 7.7.49.4. Cf. L. TENECHEJIEV, *Bogoslovskata misal na pârvite tri veka*, T. 2: *Uchenieto na Ţârkvata v bogoslovskata misal ot kraiya na II do sredata na III vek*, Sofia: Dobrotoliubie, pp. 86–92. Cu siguranță nu este vorba despre gnosticii din antichitatea târzie, dar Clement a împrumutat probabil termenul pentru a ilustra o anumită categorie de creștini.

36 Sv. RIBOLOV, „Bogoslovie i literaturni janrove v rannata asketicheska literatura”, *Duhovna kultura*, 6 (2003), pp. 17–23.

importante cu privire la practicile de rugăciune care provin din epoca apostolică. Pentru ceasul întâi de rugăciune, el apelează la proorocul *Daniel* (VI, 10) și la *Psalmul* V, 3 al lui David, iar rugăciunea de la prânz o leagă de rugăciunea apostolului Petru pe acoperiș, la amiază (Faptele Apostolilor X, 1-9)³⁷; rugăciunea de seară, el o explică ca provenind din practica aducerii jertfei consemnată în cartea *Psaltire*: „Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta; ridicarea mâinilor mele, jertfă de seară” (*Psalmul* CXL, 2)³⁸.

Interpreții acestui pasaj din Origen încă se mai întreabă dacă se referă la trei sau patru ori pe zi și despre ce momente ale zilei scrie acesta, deoarece nu este pe deplin explicit, având în vedere că cititorii săi cunoșteau perfect contextul practicilor de rugăciune din epocă și nu a considerat necesar să dea mai multe detalii³⁹. O confirmare a practicii rugăciunii de trei ori în timpul zilei, fără ca rugăciunea de la prânz să fie stabilită cu precizie, este menționată într-o altă scriere a lui Origen. Este vorba despre *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, în care explică pe larg semnificația rugăciunii de la amiază, dar fără a fixa o

oră exactă pentru ea⁴⁰. Mai multă claritate în practica rugăciunii în Alexandria, în timpul lui Origen, este adusă de lucrarea sa *Contra lui Celsus*. Aici, însă, el face o distincție clară între rugăciunea de trei ori pe zi, care se cere de la fiecare creștin, și, separat, rugăciunea de la miezul nopții⁴¹. Reiese că, conform spuselor sale, rugăciunile din timpul zilei sunt ceva separat de rugăciunile de noapte.

La sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea, Tertulian învăța în Cartagina (circa 160–222). Și de la el s-a păstrat un text consacrat rugăciunii. El menționează, de asemenea, că în Vechiul Testament creștinii se rugau după tradiție la ceasurile trei, șase și nouă. Potrivit lui, ceasul al treilea își are originea în evenimentul Cincizecimii, căci tocmai în acest ceas Duhul Sfânt S-a pogorât peste apostoli sub formă de limbi de foc (Faptele Apostolilor II, 1-4)⁴². Ceasul al șaselea, notează Tertulian, vine evident de la urcarea apostolului Petru pe acoperișul casei pentru a se ruga după vedenie – a fost în același timp (Faptele Apostolilor X, 9). Ceasul al nouălea vine, potrivit lui, tot din tradiția Vechiului Testament, pentru că același apostol Petru suia împreună cu apostolul Ioan „în ceasul al nouălea” pentru rugăciune la templu, când au tămăduit ologul. Și cu toate că, potrivit lui Tertulian, în Biserică nu există nici o prescripție scrisă pentru ceasurile de rugăciune, încă din timpul proorocului Daniel este limpede că Israel se ruga de nu mai puțin de trei ori pe zi, motiv pentru care creștinii o fac în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh. Pe lângă rugăciunile obișnuite pe care creștinii le spun la răsăritul și la apusul soarelui, ar fi bine ca ei să se roage lui Dumnezeu pentru

37 „Iar în Cezareea era un bărbat cu numele Corneliu, sutaș, din cohorta ce se chema Italica, cucernic și temător de Dumnezeu, cu toată casa lui și care făcea multe milostenii poporului și se ruga lui Dumnezeu totdeauna. Și a văzut în vedenie, lămurit, cam pe la ceasul al nouălea din zi, un înger al lui Dumnezeu, intrând la el și zicându-i: Corneliu! Iar Corneliu, căutând spre el și înfricoșându-se, a zis: Ce este, Doamne? Și îngerul i-a zis: Rugăciunile tale și milosteniile tale s-au suit, spre pomenire, înaintea lui Dumnezeu. Și acum, trimite bărbai la lope și cheamă să vină un oarecare Simon, care se numește și Petru. El este găzduit la un om oarecare Simon, tăbăcar, a cărui casă este lângă mare. Acesta îți va spune ce să faci. Și după ce s-a dus îngerul care vorbea cu el, Corneliu a chemat două din slugile sale de casă și pe un ostaș cucernic din cei ce îi erau mai apropiați. Și după ce le-a istorisit toate, i-a trimis la lope. Iar a doua zi, pe când ei mergeau pe drum și se apropiau de cetate, Petru s-a suit pe acoperiș, să se roage pe la ceasul al șaselea.

38 *De oratione*, 12.2 (CPG 1477).

39 J.H. Walker, „Terce, Sext, and None, and Apostolic Custom?” *Studia Patristica* 5 (1962), pp. 206–212; Dugmore, C.W. *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, The Faith Press Ltd, London, 1964, pp. 67–68; P. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church*, pp. 9–11; 47–50.

40 *Libri x in Canticum Cantorum*, 2.4 (CPG 1433).

41 *Contra Celsus*, 6.41 (CPG 1476).

42 *De oratione*, 25.

hrană duhovnicească atât înainte de masă, cât și înainte de îmbăiere și înainte de orice activitate lumească⁴³. Avem o mărturie și argumente similare privind practica rugăciunii la ceasurile al treilea, al șaselea și al nouălea într-o altă scriere a sa, intitulată *Despre Post*⁴⁴.

Succesorul în teologie al lui Tertulian în Cartagina, ilustrul episcop al cetății Sf. Ciprian oferă, de asemenea, informații cu privire la practica rugăciunii în provincia Africa, în secolul al III-lea. El leagă rugăciunea întreită a proorocului Daniel de aceleași ceasuri ale zilei și reafirmă, de asemenea, temeiul trinitar al acestor ceasuri de rugăciune. În chip asemănător, Sf. Ciprian leagă ceasul al nouălea de răstignirea lui Hristos. Deși era conștient de moștenirea iudaică a practicii rugăciunii întreite, el era convins că aceasta a fost instituită de Biserica Apostolică. Aceasta este, conform spuselor lui, veche, dar de-a lungul timpului în „Biserică tainele s-au înmulțit la număr”⁴⁵. Deși nu lămurește ce vrea să spună, se pare că prin „taine” (scramenta) nu se referă la „cele șapte Taine”, deoarece în acea epocă acestea nu erau socotite ca fiind taine de sine stătătoare⁴⁶, separate de Euharistie, ci mai degrabă la rugăciuni și, mai precis, la numărul de rugăciuni din fiecare zi și cu diferite prilejuri. Putem afirma cu tărie că vechii creștini trăiau cu conștiința că rugăciunea era o „taină” în sensul larg al cuvântului și că ea, în calitate de vorbire cu Dumnezeu, constituia un element important, chiar central, al vieții religioase a creștinilor pe calea mântuirii. Potrivit Sfântului Ciprian al Cartaginei, noile obiceiuri de rugăciune statornicite de creștini sunt dimineța, în cinstea Învierii, la apus, în cinstea lui Hristos ca adevărat soare și adevărată zi, iar la sfârșit el recomandă rugăciunea de noapte sau de seară - o mărturie a perenității rugăciunii ca expresie a credinței puternice în Dumnezeu și a mântuirii⁴⁷. De altfel, acesta avea să devină idealul vieții monahale în Evul Mediu.

Putem concluziona că, în literatura creștină timpurie, ritmul practicii rugăciunii a fost inspirat mai ales din cartea proorocului *Daniel* (VI) și *Psalmul* CXL, 2: „Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta; ridicarea mâinilor mele, jertfă de seară”, precum și din unele episoade din Noul Testament care se referă la ceasurile de rugăciune din Vechiul Testament. Pe lângă Clement, Origen, Tertulian și Sf. Ciprian al Cartaginei vorbește despre rugăciunea de trei ori pe zi, care aparent este legată de ceasurile al treilea, al șaselea și al nouălea. Rămâne, în continuare, nerezolvată întrebarea dacă, atunci când se vorbește de rugăciunea de seară,

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ *De ieiunio*, 20 (CPL 29).

⁴⁵ *De dominica oratione*, 34-35 (CPL 43).

⁴⁶ John MEYENDORFF, *Vizantiisko bogoslovie Istoriceski nasoki i dogmaticeski temi*. trad. B. Ruškova, Sofia: Gal-Iko, 1995, pp. 239-240.

⁴⁷ *De dominica oratione*, 36.

este vorba de ceasul al nouălea sau de miezul nopții. Ceva asemănător ar putea fi mărturisit și de documentul creștin timpuriu *Învățătura celor 12 Apostoli*, care, de altfel, are o importanță deosebită, fiind unul dintre cele mai bine păstrate mărturii liturgice ale Bisericii de la sfârșitul veacului I. Remarcabil este faptul că, probabil, scrierea a fost alcătuită înainte de *A doua epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru* și cartea *Apocalipsa* a Sfântului Ioan Teologul⁴⁸.

Numărul mai mare de rugăciuni, de mai mult de trei ori pe zi prezent în monahismul creștin timpuriu, poate fi văzut ca o influență a diferitelor secte apocaliptice din iudaism, cum ar fi esenienii. Se știe că aceștia se rugau de mai mult de trei ori pe zi⁴⁹. De pildă, în comunitatea Sf. Pahomie din Egipt, rugăciunile se spun dimineața, la prânz, seara și în timpul nopții, iar numărul rugăciunilor poate fi de la șase până la opt ori pe zi. După cum reiese din viața sa, Pahomie însuși recomanda rugăciunea neîncetată pentru întreaga obște monahală, de dimineața până la asfințit, chiar și noaptea⁵⁰.

Cu toate acestea, nicăieri în aceste surse nu se menționează dacă aceste ceasuri se aplică rugăciunii comune sau particulare a creștinului. Tertulian, în mai sus pomenita lucrare a sa, scrie că creștinii „se adună adesea pentru rugăciune”⁵¹. Se poate presupune că se referă la adunările liturgice care au loc cel puțin o dată pe săptămână – și anume adunarea euharistică, liturghia, deoarece folosind cuvinte similare Sfântul Iustin Martirul și Filosoful descriese cu puțin mai înainte tocmai slujba duminicală a creștinilor în Prima Apologie⁵². Prin urmare, se poate presupune că ceasurile de rugăciune sunt ceasuri de rugăciune particulară. Cu toate acestea, ceea ce trebuie să reținem este că în epoca respectivă nu existau delimitări atât de clare între viața publică și cea particulară, în special în clasa oamenilor de rând care trăiau în familii extinse.

⁴⁸ Proto. Ivan Goșev, *Ucenie na dvanadesette apostoli, Godišnik na Bogoslovskiya Fakultet pri SU „Sv. Kliment Ohridski*, 1941, pp. 13-14; J. Quasten, *Patrology*, V 1: *The Beginnings of Patristic Literature*, Utrecht-Antwerp: The Newman Press, 1983, pp. 29-30.

⁴⁹ L. Ed. PHILLIPS, *Prayer in the First Four Centuries A.D.*, p. 45; Robert Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, p. 65.

⁵⁰ *Vita Pachomii Græca Prima*, 15; 60; 88 (BHG 1396).

⁵¹ *De oratione*, 25.

⁵² *Apologia*, 65-67 (CPG 1073). De altfel, în acest pasaj, în decurs de o pagină, Sf. Iustin face poate cea mai veche descriere a Tainei Euharistice, Dumnezeiasca Liturghie, spunând că aceasta începe cu o rugăciune.

Pr. Dr.
Ștefan Zară



Sfântul Cuvios Paisie de la Neamț, apărător al rugăciunii isihaste

Reinnoirea isihastă a monahismului românesc prin lucrarea neobosită a Sfântului Paisie de la Neamț a însemnat o dezvoltare fără precedent a traducerilor patristice în limba română, dar mai cu seamă o intensificare a practicii rugăciunii inimii în mănăstirile cu viață de obște.

Rugăciunea lui Iisus este o realitate duhovnicească prezentă în monahismul românesc, fără nicio întrerupere, încă din secolul al XIV-lea, însă era legată mai cu seamă de monahismul sihăstresc, pustnicesc, și mai puțin de cel chinovial. Sfântul Paisie este cel care întărește monahismul cenobitic din Țările Române, în secolul al XVIII-lea, introducând rugăciunea monologică în rânduiala vieții monahale de obște: „Isihasmul acesta adus în obște, în viața de obște, a făcut tăria spiritualității ortodoxe în acele timpuri și în acele părți ale pământului românesc”¹. Astfel, prin toată truda sa a reușit să statornicească în mănăstirile din Țările Române, dar și din Ucraina și Rusia, tradiția patristică athonită de practicare a rugăciunii lui Iisus nu doar în sihăstrie, ci și în mănăstirile cu viață cenobitică, „într-o vreme de mare încercare a Creștinismului, confruntat cu o mare criză spirituală în aproape toată Europa”². Astfel, nu este de mirare că paisianismul a fost analizat și ca un curent cultural-spiritual născut ca o contrapondere a Iluminismului, care autonomiza rațiunea umană, izolând-o de Logosul divin, de Lumina dumnezeiască: „De remarcat este faptul că isihasmul ortodox al secolului al XVIII-lea, cultivat cu mare intensitate în comunitatea monastică internațională de la Mănăstirea Neamț (români, ucrainieni, ruși, greci, sârbi, bulgari) ca într-un laborator al coborârii Cerului în lume și al minții în inimă, reprezenta în secolul raționalist al lui Voltaire o distincție și o demarcare semnificativă între rațiunea umană însingurată a culturii occidentale și rațiunea rugătoare, în comuniune divino-umană, a spiritualității răsăritene”³.

¹ †DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Vocație și destin filocalic la români”, în *Românii în reinnoirea isihastă*, Ed. Trinitas, Iași, 1997, p. 11.

² †DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Cuvânt înainte” la vol. Dan Zamfirescu, *Paisianismul. un moment românesc în istoria spiritualității europene*, Ed. Roza Vânturilor, București, 1996, p. 6.

³ †DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Cuvânt înainte”, p. 5.

Principala lucrare a monahului, rânduită de Cuviosul Paisie, era rostitrea neîncetată a rugăciunii inimii: „Prin chilii frații trebuie să trăiască cu frica lui Dumnezeu și după predania Sfinților Părinți, mai presus de orice nevoie preferând rugăciunea cu mintea, ca săvârșită în inimă de iubirea de Dumnezeu și izvorâtă din virtuți, cum învață despre aceasta mulți părinți purtători de Dumnezeu. Pe lângă rugăciune să se mai dedea și la cântări de Psalmi, citirea cumpătată a Vechiului și a Noului Testament și a cărților Sfinților Părinți”⁴.

Cuviosul Paisie de la Neamț a scris două lucrări apologetice pentru apărarea rugăciunii minții; ambele scrieri au avut un rol pastoral concret, și au fost precedate de o scriere, alcătuită în timpul șederii sale la Sfântul Munte, ca replică la o epistolă a starețului moldovean Atanasie de la schitul Kavsokalivia, care îl acuza, printre altele, că a înlocuit cu rugăciunea lui Iisus o parte din slujbele statornicite. Astfel, în mai multe capitole, a apărut practica acestei rugăciuni. Corespondența cu Atanasie Moldoveanul pare să fie între anii 1757–1758, „când obștea paisiană se mai afla încă la schitul Sfântului Constantin, încheind zidirea chiliilor acolo, și înainte de a fi fost făcut preot starețul Paisie în 1758”⁵. Scrisoarea Sfântului Paisie către egumenul Kavsokaliviei arată, în persoana Cuviosului Paisie, un stareț cu o pregătire teologică deosebită, aflat deja la maturitate duhovnicească.

Biograful său, Serghie Cetfericof, vorbind despre disputa teologică dintre cei doi monahi, scria: „Dar în același timp se iviră și vrăjmași împotriva starețului, care pizmuiau slava lui, sau îl bănuiau că nu păzește pravila bisericească. Printre aceștia se afla și un oarecare stareț Atanasie dintre moldoveni, care trăia cu ucenicii săi în schitul Capsocaliva: bărbat cuvios și râvnitor pentru credință, dar nu destul de informat asupra învățaturii și felului de viață a lui Paisie. Înviniuirile ridicate de Atanasie contra lui Paisie erau următoarele: că Paisie nu respectă și micșorează pravila de rugăciuni statornicită de Biserică pentru monahi; că tâlcuiește greșit scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul; că nu se poartă după rânduiala părintelui său duhovnicesc; că se aseamănă papei de la Roma, care cu vorba recunoaște poruncile Bisericii iar cu fapta le calcă, că a pus în locul pravilei bisericești pe a sa proprie; că vede rătăcirii la greci; oprește de a da anatemei pe eretici, zicând că acest drept îl au numai episcopii; că se raportează cu încredere la manuscrisele grecești și înlocuiește pravila bisericească cu rugăciunea lui Iisus. Atanasie îndemnă pe Paisie să se pocăiască și să nu se despartă de obiceiul obștesc al Sfântului Munte”⁶.

4 Protoiereul Serghie CETFERICOF, *Paisie, Starețul Mănăstirii Neamțului. Învățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe*, traducere de episcopul Nicodim, starețul Mănăstirii Neamț, Tipografia Mănăstirii Neamț, 1933, p. 178.

5 SFÂNTUL PAISIE DE LA NEAMȚ, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, vol. 2, ediția a II-a, selectate și traduse în limba română de Valentina Pelin, cu o prefață de Virgil Cândea, Ed. Doxologia, Iași, 2010, p. 26.

6 S. CETFERICOF, *Paisie, Starețul Mănăstirii Neamțului*, p. 144.

Este sigur că această corespondență s-a purtat în limba română, căci, spre deosebire de alte scrieri paisiene, atât scrisoarea lui Atanasie către Cuviosul Paisie, cât și răspunsul acestuia s-au păstrat în câteva manuscrise românești, fiind traduse doar mai târziu în slavonă. Astfel, cel mai vechi manuscris păstrat până în zilele noastre, al acestei corespondențe, în limba română, „datează din 1768 și a fost realizat la Mănăstirea Dragomirna de Rafail monahul de la Hurez (cf. B.A.R., mss. rom., nr. 5110, ff. 1-86)”⁷.

În fața acuzațiilor din partea acestui egumen, Sfântul Paisie de la Neamț a răspuns cu o epistolă, în paisprezece capitole, în care a arătat, invocând mărturia Sfinților Părinți, că ceea ce a făcut el este în duhul autentic al tradiției Bisericii noastre. Înainte de alcătuirea răspunsului său, s-a sfătuit cu duhovnicul său, cu care „se duse el la duhovnicii sobornicești cei mai bătrâni, care examinând epistola lui Atanasie, porunciră lui Paisie să scrie răspuns la ea și să demasce învinuirile nedrepte ale lui Atanasie și dacă acesta nu-și va recunoaște vina sa și nu se va căi, ei hotărâră să-l mustre pe față la soborul întregului Munte Athos”⁸.

În scrisoarea sa către Atanasie, Sfântul Paisie accentua, printre altele, despre folosul citirii cărților Sfinților Părinți și importanța acestora în îndrumarea spirituală, dar și importanța discernământului și a rațiunii luminate: „Am voit a-ți pomeni ție, părinte, de multe lucruri trebuincioase, însă mai vârtos decât de toate, te rog de aceasta, ca să lași îndeșartă și goală această gândire de a nu citi cărți, că vezi în ce groapă a pierzării ai căzut, împreună și cu ucenicii tăi, în urmarea cea împotriva Sfintei Biserici, pentru aceea că nu citești cărțile cu băgare de seamă. Că eu viața voastră o laud, nevoițele voastre le fericesc și mă folosesc de petrecerea voastră. Însă cu această nevoie a voastră trebuie și minte, trebuie și socoteală, ca să nu fie deșartă toată munca voastră, ci să fie și viața voastră, și urmarea voastră toată după puterea Sfintei Scripturi [...]. Pentru aceea, părinte Atanasie, dacă vrei singur să te mântuiești și să arăți ucenicilor tăi calea împărătească a poruncilor lui Dumnezeu, ceea ce duce către Împărăția Cerească, să te lipești cu tot sufletul către citirea cărților”⁹.

În aceeași scrisoare, adresată monahului Atanasie de la schitul Kavsokalivia, Sfântul Cuvios Paisie îl arată pe starețul său, Sfântul Cuvios Vasile de la Poiana Mărului, ca adevărat chezaș al învățaturii și lucrării sale: „Pentru starețul meu, părintele Vasile, îți vestesc ție că acest om este mărturisit nu numai de toată Țara Rusească și Țara Românească și a Moldovei, ci și de trei patriarhi: al Alexandriei și al Antiohiei, și al Ierusalimului, cu mulți arhierei întâmplându-se în București și auzind de

⁷ SFÂNTUL PAISIE DE LA NEAMȚ, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, vol. 2, p. 26.

⁸ S. CETVERICOV, *Paisie, Starețul Mănăstirii Neamțului*, pp. 144-145

⁹ *Ibidem*, pp. 104-105.

dânsul, l-au chemat în București. Și sobornicește de dânsul întrebând și socotind, l-au întrebat mult și pentru sfânta credință, și pentru învățătura cu care învață pe frații cei ce viețuiesc cu dânsul și pe cei ce vin către dânsul. Și aflându-l fără prihană și neclătit întru credința pravoslavnică, și socotindu-i învățătura lui, și socotind că de la sine nimic nu grăiește, ci numai că învață despre puterea Sfintei Scripturi, și văzându-l că urmează întru toate învățăturii sfinților învățători ai Bisericii și după a preacuvioșilor părinți, și neaflând întru dânsul nimic prihană, foarte s-au bucurat preasfinții patriarhi și l-au blagoslovit pe dânsul, și au mărturisit pentru dânsul înaintea a tot soborul, zicând ca nimenea să nu se îndoiască pentru învățătura lui. Ci și aicea, părinte Atanasie, în Sfântul Munte, multe cinstite fețe știu pe starețul meu”¹⁰.

Apărând practica rugăciunii neîncetate și scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul, care tratează despre această rugăciune, Cuviosul Paisie, scria: „Orbul, care niciodată n-a văzut soarele, măcar deși de la toți aude de mărirea și de lumina lui, dar nu așa se îndulcește precum acela ce vede cu ochii săi strălucirea luminii soarelui. Așijderea și cel ce niciodată nu a gustat miere, măcar deși de multe ori aude de dulceața ei, dar nu poate pricepe dulceața ei, așa precum cel ce cu singur lucru de multe ori gustând s-a îndulcit. Așijderea și sfinția ta, nu numai că nu ai citit niciodată, nici ai văzut, ci numai cât ai auzit, și aceea încă rar, de cartea Sfântului Grigorie Sinaitul, și acum voiești a grăi de Sfântul Grigorie cum învață. Auzi dar și ia aminte, ca să poți înțelege puterea cărții Sfântului Grigorie”¹¹.

Răspunzând tuturor învinuirilor aduse de monahul Atanasie, Cuviosul Paisie a produs o schimbare radicală în gândirea acestuia, încât „el îi recunoscă nedreptatea sa, se căi venind la stareț și își ceru iertare. Paisie cu bucurie iertă pe Atanasie și între ei se statornici o pace deplină”¹².

Prima scriere dedicată doar apărării practicii rugăciunii neîncetate, alcătuită de Sfântul Cuvios Paisie de la Neamț, este *Alcătuire despre rugăciunea minții*. Această scriere este un răspuns din anul 1770, sub formă de scrisoare, la defăimarea acestei rugăciuni de către un călugăr ucrainean din Munții Moșesnki, urmată, la câțiva ani de o a doua scriere, alcătuită la rugămintea egumenului Agaton de la Mănăstirea Poiana Voronei și a părinților și fraților din această mănăstire, împotriva „unui hulitor al cărților Sfinților Părinți ce învață pentru rugăciunea minții”, Teopempt de la Poiana Voronei.

Prima dintre aceste două scrieri a fost alcătuită în anul 1770 și cuprinde șase capitole, precedate de o „înainte cuvântare”. Biograful său, arătând

¹⁰ *Ibidem*, p. 85.

¹¹ *Ibidem*, p. 80.

¹² S. CETVERICOV, *Paisie, Starețul Mănăstirii Neamțului*, p. 146.

motivele care l-au făcut pe Cuviosul Paisie să alcătuiască această lucrare, scria: „Chiar în primii ani ai șederii în Dragomirna, starețul trebui să pășască la apărarea rugăciunii lui Iisus, adică a petrecerei prin rugăciunea lăuntrică cu Hristos, ca mijlocul cel mai de samă pentru biruirea cugetelor rele și a dobândirii curățeniei inimii. În munții Moșenskih din Ucraina se ivise un monah care respingea rugăciunea minții, ca eres și rătăcire. Acest monah dobândi atâta înrâurire asupra obștii sale, încât unii, ascultând cuvântările lui, adunară cărțile Sfinților Părinți, care vorbeau de rugăciunea minții și, legând de ele pietroaie, le aruncau în apă. Starețul, auzind de aceasta, scrise o lucrare de șase capitole despre rugăciunea minții, pe care o trimise monahilor rătăciți”¹³.

Unul dintre manuscrisele care cuprind această scriere a fost descris de pr. Paul Mihail și Zamfira Mihail, ca făcând parte dintr-un miscelaneu, descoperit în Biblioteca Mitropoliei Moldovei din Iași: *Miscelaneu: Scrisori ale starețului Paisie Velicicovski, și cu subtitlul: Sulul alcătuirii despre rugăciunea minții a părintelui nostru stareț arhimandrit Paisie, împărțit în capitole, cu o prefață, scris încă la Mănăstirea Dragomirna*, având specificat anul elaborării scrierii, cuprinsă între ff.208-251v. ale acestui manuscris¹⁴. În „înainte cuvântare” la această scriere, se motivează scopul și împrejurările alcătuirii acesteia: „Fiindcă a ajuns la auzul meu, care sunt cel mai de pe urmă, precum că unii din cinul monahal îndrăznesc să hulească dumnezeiasca, pururea pomenita și de Dumnezeu lucrătoarea rugăciune a lui Iisus, care se săvârșește sfințit cu mintea în inimă, întemeiați fiind pe nisipul

părerilor de sine, fără nicio mărturie, într-o asemenea boală de limbă a lor, la care, mă încumet a zice, vrăjmașul îi înarmează, de parcă cu unealta sa – limbile lor – ar putea prihăni această prea neprihănită și dumnezeiască lucrare și, prin orbirea minții lor, ar putea întunece acest soare al minții”¹⁵.

În capitolul I al *Capetelor despre rugăciunea minții*, Cuviosul Paisie arată că rugăciunea minții este lucrarea neîncetată a Sfinților Părinți de odinioară „și în multe locuri pusti și în mănăstirile cele de obște ea a strălucit ca un soare între monahi: în Muntele Sinai, în Schitul din Egipt, în Muntele Nitria, în Ierusalim și în mănăstirile care sunt în jurul Ierusalimului și, simplu spus, în tot Răsăritul – în Țarigrad și în Sfântul Munte al Athosului, și în insulele mărilor, iar în ultimul timp, cu harul lui Hristos, și în Rusia cea mare”¹⁶. În capitolul al II-lea, Sfântul Paisie de la Neamț arată „de unde își are începutul această rugăciune a minții și ce mărturii din Sfânta Scriptură aduc despre ea purtătorii de Dumnezeu Părinți” (p.167). Capitolul al III-lea tratează „despre faptul că sfințita rugăciune a minții este un meșteșug duhovnicesc” (p. 194), iar „acest meșteșug duhovnicesc este adevărata și netrecătoarea lucrare a monahilor, ca nu numai prin lepădarea de lume și a celor ce sunt în lume [...], ci să-și aibă monahii lucrarea (petrecerea) și prin însuși cugetul duhovnicesc pentru luarea-aminte la omul lăuntric, și prin rugăciune, care se deosebește și o întrece mult pe cea a oamenilor mireni” (pp. 195-196). Capitolul al IV-lea arată „ce pregătire trebuie să aibă acela care dorește să ajungă la această dumnezeiască lucrare” (p.195), accentuând și faptul că însăși rugăciunea va deveni dascăl pentru rugăciune, scriind: „În felurite

¹³ S. CETVERICOV, *Paisie, Starețul Mănăstirii Neamțului*, p. 206.

¹⁴ Paul MIHAIL și Zamfira MIHAIL, „Manuscrise slave în colecții din Moldova, II”, în *Romanoslavica*, XIX (1980), p. 62.

¹⁵ SFÂNTUL PAISIE DE LA NEAMȚ, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, vol. 2, p. 163.

¹⁶ *Ibidem*, p. 166.

chipuri harul lui Dumnezeu se va grăbi și îl va povățui, cu rugăciunile Sfinților Părinți, ca să deprindă, fără nicio îndoială, această lucrare dumnezeiască” (p.197). Capitolul al V-lea arată „ce este această sfințită rugăciune a lui Iisus după calitatea și lucrarea ei” (p.197), precum și faptul că „cei ce vor vrea însă să fie uniți cu dragostea preadulcelui Iisus, nesocotind toate frumusețile și plăcerile acestei lumi și liniștea trupească, nu vor dori nimic altceva să aibă în viața aceasta, decât numai pururea să se îndeletnicească cu această lucrare a raiului în rugăciune” (p.201). Ultimul capitol, cel de-al șaselea, arată „cum trebuie să ne învățăm de la început a lucra cu mintea în inimă această dumnezeiască rugăciune” (p.201).

Această scriere în șase capitole, alcătuită spre apărarea rugăciunii neîncetate, detaliază bazele biblice și patristice ale acestei rugăciuni, pregătirea celor care doresc să practice rugăciunea lui Iisus, metodele lucrării rugăciunii, dar și efectele acesteia, accentuând că cei care vorbesc sau scriu împotriva acestei lucrări lăuntrice fac acest lucru doar din necunoașterea scrierilor Sfintei Scripturi și ale Sfinților Părinți.

O ultimă scriere prin care Sfântul Cuvios Paisie de la Neamț apără rugăciunea lui Iisus și care o continuă, de fapt, pe cea din anul 1770, este un răspuns, de această dată, la defăimările călugărului Teopempt de la Mănăstirea Poiana Voronei asupra cărților Sfinților Părinți despre rugăciunea inimii. Această scrisoare a Sfântului Paisie din anul 1793 cuprinde o serie de povățuiri despre rugăciunea neîncetată, încheindu-se cu o listă în care sunt enumerați Sfinții Părinți care au scris despre rugăciunea inimii, cu o scurtă descriere a lucrărilor acestora. Originalul slavon al lucrării se păstrează Biblioteca Academiei din Sankt-Petersburg, în colecția lui A.I.

lațimirski, iar cea mai veche copie a acestuia pare a fi cea păstrată în Biblioteca Academiei Române mss. slavon nr. 380, ff. 68-89v, alcătuită de schimonahul Mitrofan, la Mănăstirea Neamț, în anul 1793. Din anul următor, 1794, datează o traducere în limba română a acestei scrisori, păstrată la Chișinău în fondul de carte al Bibliotecii Mănăstirii Noul Neamț¹⁷. Părintele Paul Mihail a editat corespondența starețului Paisie cu obștea de la Mănăstirea Poiana Voronei din alte copii ale manuscrisului paisian, păstrat la Mănăstirea Rila din Bulgaria: „La Mănăstirea Rila din Bulgaria, în 1931, în manuscrisul L 4/20, am dat de toată corespondența Mănăstirii Poiana Voronei cu starețul Paisie, și ulterior cu arhimandritul Sofronie tot de la Mănăstirea Neamț. E o copie scrisă îndată după moartea starețului Paisie, ca și atâtea alte scrieri ale sale răspândite pe la mănăstirile unde a fost sau a avut legături și ucenici”¹⁸. Corespondența Cuviosului Paisie referitoare la această problemă „se compune din jalba de la sobor către superiorul Mănăstirii Poiana Voronei, asupra ieromonahului Teopempt, hulitorul scrierilor Sf. Părinți și a rugăciunii lui Iisus. E datată la 1793, Iunie, 14 (În ediția scrisorilor publicate de Valentina Pelin apare data 17 iunie). A doua scrisoare e a superiorului Agathon către arhimandritul Paisie, starețul Mănăstirii Neamț, în care, expunând jalba soborului, roagă să nu-i lase în această chestiune fără îndrumare și lumină, după cum Însuși Duhul Sfânt îi va vesti”¹⁹. Sfântul Cuvios Paisie de la Neamț, expunând motivele care l-au făcut să alcătuiască scrisoarea sa, scria: „Fiindcă oarecare din soborul părinților de la Poiana Voronei cu

¹⁷ *Ibidem*, p. 245.

¹⁸ Paul MIHAILOVICI [Pr. Paul Mihail], „Starețul Paisie Velicovskii și erezia de la Poiana Voronei”, în *Arhivele Basarabiei*, nr. 1-4, 1938, p. 69.

¹⁹ *Ibidem*, p. 69.

numele Teopempt, cu vrednicia ieromonah, făcându-se al doilea Calavrit, a început cu grele hule pe Sfânta Rugăciune a Domnului nostru Iisus Hristos și pe Sfinții Părinții, care au învățat aceasta, încă și pe cei ce o au avut și o au acum, a-i huli și eretici a-i face pe părinții schitului, încă și farmazoni a-i numi²⁰. De aceea părinții din soborul Mănăstirii Poiana Voronei au cerut Sfântului Paisie să alcătuiască o lucrare întru apărarea rugăciunii inimii: „Neapărata trebuință ne silește pe noi a dezodihni pe sfinția voastră și părinteasca dragoste către care noi alergăm fără îndoială, fiind ca niște orfani, și mulțumim Atotputernicului nostru Ziditor că te mai ține încă întru această viață pentru folosul nostru cel de obște. Iar prin aceasta, arătăm sfinției tale pentru ieromonahul Teopempt, care viețuiește în schitul Voronii, despre care cu dovadă fățișă s-a dovedit acum că el s-a descoperit a fi hulitor nerușinat asupra Dumnezeieștii Scripturi, adică a sfintelor cărți ale de Dumnezeu însuflaților Sfinților Părinți care învață despre rugăciunea lui Iisus. Drept aceea, toți bieții frați ai acestui schit de obște nu au mai putut răbda hula cea fără de Dumnezeu a aceluia și mi-au înfățișat în scris despre el [...]. Căzând la picioarele sfinției voastre, cu smerenie ne rugăm dragostei părintești a sfinției tale să nu ne lași în această tulburare”²¹.

Cuviosul Paisie de la Neamț vestește că a primit scrisoarea starețului dimpreună cu cea a soborului „cu bucurie prin preaiubitul întru Domnul fratele nostru, duhovnicul Iachint”²² și având în vedere faptul că această „chestiune despre care se scrie e mare, atunci și răspunsul nu e mic și în scurt timp nu poate să le trimită. Copiind cele trimise, restitui originalul, făgăduind cu timpul a răspunde spre întărirea bisericii și folosul fraților iubitori. Urmează răspunsul pre larg – al starețului Paisie, care în fond e istoricul rugăciunii lui Iisus cu mărturisirile Sfinților Părinți²³.

Starețul Paisie le scrie părinților din soborul acestei mănăstiri că, pe pământul moldovenesc „această pravoslavnică și creștinească țară și mai mult decât altele iubitoare de străini și primitoare pentru străini” defăimarea rugăciunii lui Iisus vine de la „un oarecare deșert la minte filosof monah din Munții Moșenski”²⁴ și îi îndeamnă să aibă o sfântă râvnă și o credință nezdruncinată în cărțile Sfinților Părinți, care au scris pe această temă.

Sfântul Paisie prezintă rugăciunea inimii conform învățaturii Sfinților Părinți, arătând că „această sfântă rugăciune pentru unii, care n-au crezut și s-au îndoit de dânsa, s-a făcut piatră de poticnire și piatră de smintea-

20 SFÂNTUL PAISIE DE LA NEAMȚ, „Adeverire pentru rugăciunea minții”, în: *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, vol. 2, p. 245.

21 *Ibidem*, pp. 250-251.

22 *Ibidem*, p. 252.

23 Pr. Paul MIHAIL, „Starețul Paisie Velicovskii și erezia de la Poiana Voronei”, p. 70.

24 SFÂNTUL PAISIE DE LA NEAMȚ, „Adeverire pentru rugăciunea minții”, p. 253.

lă, după cum vedem în cărțile grecești ale preacuvioșilor noștri părinți Simeon Noul Teolog și ale ucenicului său Nichita Stithat, acum tipărite, prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu”²⁵. Înainte de a da o listă cu mărturii din Sfinții Părinți care au scris despre „sfânta și sfințita rugăciune a minții, adică cea săvârșită cu mintea în inimă”, Sfântul Cuvios Paisie îi îndeamnă pe monahii din Mănăstirea Poiana Voronei: „Voi însă, credincioși și adevărați fii ai Pravoslavniciei Biserici a lui Dumnezeu, ținându-vă de adevăr, fiți întemeiați pe piatra cea neclintită a credinței, având pentru adevărata lucrare a poruncilor lui Hristos și pentru această preasfântă rugăciune, atât mulțime de martori – pe preacuvioșii și de Dumnezeu purtătorii părinții noștri, a căror cuprindere în scurt lângă aceasta o alăturez –, urmați cu toată osârdia sfintelor învățături, silindu-vă cu sufletul și cu trupul spre tot lucrul bun și plăcut lui Dumnezeu, după puterea voastră, ajutându-vă darul lui Dumnezeu”²⁶.

În concluzie, vedem lămurit că Sfântul Cuvios Paisie de la Neamț nu doar că a fost un practicant al rugăciunii neîncetate, ci și a apărut-o, atât prin traducerile scrierilor Sfinților Părinți care tratează despre această rugăciune, cât și prin scrieri proprii, apologetice. Rugăciunea inimii este prezentată în învățătura Sfântului Paisie ca „săbie duhovnicească pentru înjunghierea vrăjmașului, de Dumnezeu nouă dăruită [...]. Rugăciunea aceasta încă, zic, nu este numai a minții, adică nu este săvârșită numai cu mintea și cu gura, căci aceasta fiecărui creștin ce vrea să se mântuiască se cuvine a o face, ci prin iscusința minții în inimă lucrată, cu numele lui Dumnezeu, străpungere este a vrăjmașului nevăzut”²⁷.

²⁵ *Ibidem*, p. 254.

²⁶ *Ibidem*, p. 257.

²⁷ Idem, „Preacinstul Părintelui Theodosie, Arhimandritul Sihăstriei Sofroniev”, în: *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, vol. 1, p. 71.





ІСАСАФ

Acad. Răzvan
Theodorescu
Vicepreședintele
Academiei Române



Influențele isihasmului asupra monahismului românesc

In istoria monahismului, veacul al XVI-lea marchează triumful unei doctrine – implicate dealtfel, întrucâtva, în chiar tipul de viață călugărească din Peninsula Balcanică, doctrină care înseamnă înainte de toate o extremă a entuziasmului monastic, a spiritualității mistice, a unor mai vechi preocupări metafizice ce-și găseau analogii frapante în Occidentul contemporan cufundat într-o multiplă criză politică, morală și intelectuală. Este vorba – s-a înțeles desigur – de isihasmul care, în vremea tulbure a luptelor civile din epoca domniilor unor Ioan al V-lea Paleologul (1341–1391) și Ioan al VI-lea Cantacuzino (1341–1355) în fruntea Bizanțului, a creșterii pericolului cuceririi turcești, a exploatării feudale și a numeroaselor moline, îndeosebi de ciumă, ce au marcat și în sud-estul Europei deceniile celei de-a doua jumătăți a veacului, era menit a-și lăsa o adâncă pecete asupra spiritului public medieval, mai aleas asupra păturilor populare din rândurile clerului de la Athos și Constantinopol, din Serbia și din Bulgaria, din țările române și din Rusia.

Indicând încă din primele timpuri ale monahismului o atitudine existențial-contemplativă a călugărilor Răsăritului siro-palestinian și microasiatic, însemnând de fapt – în credința misticilor orientali de la Sfântul Simeon Noul Teolog, la sfârșitul secolului al X-lea și la începutul celui de-al XI-lea, până la Sfântul Grigorie Sinaitul, în primul sfert al secolului al XIV-lea – o căutare a unirii credinciosului, a călugărului îndeobște, cu divinitatea printr-o continuă contemplație, prin rugăciunea mentală – adevărat paznic al spiritului (νοερά προσευχή, φυλακή νοός), prilej de purificare și înviere (ή της ψυχής κάθαρσις ή ανάστασις) – rugăciune ce implica o sumă de reguli fizice speciale (πράξεις) și o meditație (θεωρία) la capătul căreia se ajungea la extaz (έκστασις) și se avea mult râvnita viziune a luminii divine necreate (δόξα θεού) apărută profeților și revelată pe Muntele Tabor¹, ήσυχία a determinat prin lungile și subtilele discuții în

¹ Caracterizarea apare în scrisoarea de recunoaștere a patriarhului Matei din 26 iulie 1401; pentru eventualele relații ale bisericii moldovene cu patriarhia de la Pec înainte de 1401, vezi N. DOBRESCU, *Întemeierea mitropoliilor și a celor dintâi mănăstiri din țară*, București, 1906, p. 92; V. Laurent, „Auz origines de l'Eglise de

juru-i, în focul unor lupte teologice împletite nu o dată cu cele politice din sud-estul european în anii 1340–1350, cea mai însemnată doctrină bisericească a Orientului ortodox, cu implicații adânci și târzii în mentalitatea clericilor, a călugărilor, a marilor feudali din țările Europei răsăritene, în întreaga literatură și artă medievală a acestor părți de lume. Disputa dintre Sfântul Grigorie Palamas² și Barlaam de Seminara – de fapt, în ultimă instanță, între două concepții al căror nucleu teologic și dogmatic antrena în discuție un număr însemnat de alte aspecte ale gândirii și sensibilității cercurilor intelectuale balcanice din secolul al XIV-lea – ajunsă înaintea sinoadelor din 1341 și 1347, ca și în mișcările sociale ce au marcat cel de-al doilea oraș al imperiului în anii 1342–1350 (cunoscuta opoziție a „zeloților” din Salonic)³, avea să se încheie, în mai 1351 la sinodul de la Blaherne, cu proclamarea isihasmului palamit drept doctrină oficială a bisericii bizantine. Palamas, arhiepiscop al Salonicului (mort în noiembrie 1359), Ioan al VI-lea Cantacuzino, adept al celui dintâi, Calist I (iunie 1350 – după martie 1353; 1355–august 1363) și Filotei (noiembrie 1353–noiembrie 1354; februarie 1364–1376), patriarhii isihăști ai Constantinopolului, au fost

cu toții, așadar, contemporani cu, iar uneori, ca în cazul celor din urmă, actori principali în recunoașterea mitropoliei de la Argeș și a celor dintâi începuturi organizate ale ierarhiei eclesiastice muntene, contemporani totodată cu primii pași făcuți în consolidarea unei vieți mănăstirești cu reguli stabile de viață la Dunărea de Jos. Era firesc, deci – în climatul spiritual sud-est european de la mijlocul și de la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIV-lea, în toiul unor lupte teologice ce aveau să se încheie cu adoptarea oficială de către Marea Biserică a unei doctrine ce era chintesența punctului de vedere monahal, în primul rând athonit, în toate domeniile credinței și ale practicilor culturale ortodoxe – ca de la bun început elementul grecesc, prezent în jurul primilor mitropoliți de la Argeș și Severin, mai apoi monahii balcanici – foarte probabil sârbi – ca și cei locali din mănăstirile lui Nicodim, să fi fost în cea mai mare parte a lor isihăști convinși și militanți.

Știrile despre chipul în care unii ierarhi sau călugări de la nord de Dunăre și-au manifestat, în secolul al XIV-lea, convingerile isihaste sunt extrem de puține, iar adunarea lor nu a constituit, pe cât știm, o preocupare specială până acum. Dacă, teoretic, cunoscând opoziția manifestată uneori la Athos de către isihăștii palamiți față de regula Sf. Atanasie de la Lavra și, în general, față de cenobitismul athonit⁴, putem deduce că, cel puțin un timp, până la triumful idioritmiei la Sfântul Munte, monahii români aplecați spre viața nechinovială vor fi avut cu atât mai mult, conștient sau nu, poziții și simpatii isihaste, și dacă micile comunități călugărești apărute odată cu și chiar după venirea Sfântului Nicodim, la sfârșitul secolului al XIV-lea și în prima parte

Moldavie. Le meiropolite Jérémie ef Uévêque Joseph”, în REB, V, 1947, p. 161; S. Porcescu, „Iosif, cel dintâi mitropolit cunoscut al Moldovei”, în MMS, 3-4, 1964, p. 135-136; este de observat, prin analogie cu acest termen, că pentru perioada 1348-1371 când la Athos vor cârmui „protoi” sârbi, documentele athonite mai târzii se vor referi la „serboprotoi” (G. OSTROGORSKY, *Problemes des relations byzantino-serbes au XIV^e siècle*, în Congress Oxford, II, p. 10).

² Pentru lunga dispută între isihăști, reprezentăți de nobilul de la curtea lui Andronic al II-lea, Sf. Grigorie Palama – credincioși ideii de lumină divină necreată – și adepții lui Barlaam de Seminara, pentru care aceeași lumină era creată, materială, sensibilă și descriptibilă, ca și pentru implicațiile discuției, vezi D. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, Paris, 1959, pp. 261-281. Pentru practicile isihaste și pentru tradițiile lor în Sinai și în doctrina Sf. Simion Noul Teolog, vezi I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, în *Orientalia Christiana*, 1X, 2, 1927, pp. 101-210.

³ Pentru viața și învățătura acestuia, pentru întregul climat isihast al secolului al XIV-lea, vezi J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959.

⁴ O. TAFRALI, *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris, 1913.

a secolului al XV-lea, nu vor fi fost incompatibile cu idealul isihast de viață în lăcașuri mai mici, oarecum izolate, așa cum și erau de altfel Vodița sau Tismana, Cotmeana sau Cozia, datele precise indicând direct atitudini isihaste în Țara Românească – căci pentru Moldova asemenea date ne lipsesc înainte de 1400 – pot fi găsite în câteva texte și monumente de artă contemporane.

Socotim astfel, de pildă, că activitatea acelui „bărbat cinstit și sfânt, tare în cărți, și mai tare în judecată și cuvinte și răspunsuri”, cum îl caracteriza pe balcanicul Nicodim, cu evidentă prețuire intelectuală, un izvor sud-dunărean⁵ în legătură cu contribuția adusă în 1375 în capitala Imperiului bizantin, ca „tălmaci de cuvinte” – alături de Isaia de la Hilandar, de protosul Teofan și de cei doi ucenici, Silvestru și Nifon – la reluarea legăturilor dintre biserica sârbă și aceea constantinopolitană, s-a vădit a fi – de la începuturile ei în Oltenia – opera unui conducător de mică comunitate isihastă. Lucrul se poate citi printre rânduri în chiar pasajul, cuprins în hrisovul dat Vodiței de Vladislav I, anume cel relativ la contribuția directă a viitorului egumen și a călugărilor săi, prin chiar efortul lor fizic, la construirea acestui lăcaș ce continua, pe malul stâng al Dunării oltene, o activitate a aceluiași, anterioară anilor 1370–1372, în Craina vecină. Dând danii, cărți, argintării și broderii liturgice noii ctitorii, fiul lui Nicolae Alexandru ținea să precizeze: „iar cu munca lui chir Nicodim și a fraților lui, am zidit și am zugrăvit”⁶, ceea ce revine a recunoaște expres rolul de zidari, pietrari și zugravi a celor ce trecuseră de curând fluviul pentru a găsi condiții mai propice existenței, într-un ținut împădurit și îndepărtat de așezări mai importante, din statul Basarabilor; amintirea unei munci – de câteva luni probabil – prestate de către monahi ce nu se fereau să îndeplinească, deci, străvechi îndeletniciri ale cinului lor prin ridicarea și înfrumusețarea unei biserici de mănăstire, nu trebuie să ne mire câtuși de puțin în contextul spiritual mai sus schițat, asemenea participări directe ale călugărilor, ce erau pregătiți deopotrivă pentru meditații și pentru eforturi fizice, uneori grele, îndeosebi la construirea lăcașurilor proprii și a celor ale comunității constituind, între altele, și o practică isihastă curentă⁷ ce duce cu gândul, de altfel, la aceea similară din lumea cisterciană occidentală.

Dacă există un consens general asupra faptului că Sf. Nicodim a fost un adept al isihasmului⁸ – au fost chiar unele încercări, excesive după părerea noastră, de a se interpreta a sa „izgonire” („gonenie”) din jurul lui

5 J. MEYENDORFF, *Op. cit.*, p. 39.

6 Viața lui Isaia de la Hilandar, apud. E. LĂZĂRESCU, *Op. cit.*, p. 268.

7 DRH, I, nr. 6, pp. 18–19; că numărul călugărilor ce „au zidit și au zugrăvit” prima biserică a Vodiței poate să nu fi depășit cifra de doisprezece încercă a o dovedi, nu fără temei, T. Simedrea, *Op. cit.*, pp. 64–65, nota 5.

8 J. MEYENDORFF, *Op. cit.*, p. 38–39; în aceeași chestiune vezi, mai general, H. B. de WARREN, „Le travail manuel chez les moines a travers les ages”, în *La vie spirituelle*, LII, 1937, p. 80–123.

1399, despre care el însuși face mențiune pe dosul unei file din cunoscutul său Tetraevanghel din 1404-1405, drept o „goană după isihie”⁹ în „Țara Ungurească” (de fapt, nu în Prislopul transilvan, cum se crede îndeobște, ci probabil, din pricini neclare, în același Banat de Severin, aflat în principiu sub oblăduirea ungarilor chiar dacă cedat ca feudă lui Mircea cel Bătrân, acolo unde își înălțase prima ctitorie nord-dunăreană cu mai bine de un sfert de veac înainte) – s-a sugerat, nu mai puțin, și singulara ipoteză¹⁰ potrivit căreia acest ctitor de lăcașe și monah athonit, împreună cu frații săi retrași pe un mal pustiu al Dunării oltene, s-ar fi aflat într-un soi de distanțare spirituală foarte netă, dacă nu chiar într-o opoziție, față de restul clerului Țării Românești, față de curțile metropolitană și voievodală de la Argeș, mai apropiate de vârtoarea vieții de zi cu zi, de preocupările politice și de alt ordin. Ezităm serios, firește, a împărtăși un asemenea punct de vedere, ținând seama de faptul că avem puternice motive să bănuim că cercurile clericale – grecești, poate și slave și autohtone – din jurul unui Hariton de la Cutlumuz sau al unui Antim – omul patriarhiei conduse în acei ani de cunoscuți isihăști –, nu numai că își însușeau o doctrină similară celei ce pare a fi fost proprie călugărilor de la Vodița și Tismana, ci duceau chiar un mod de viață în care asceza monastică juca un rol însemnat, ca aproape pretutindeni în jurul tronurilor episcopale și metropolitane ale sud-estului european, în vremurile de criză spirituală dintr-a doua jumătate a secolului al XIV-lea.

O probă evidentă a convingerilor isihaste ale unui mitropolit contemporan al Țării Românești ne este oferită, de altfel, de cel de-al doilea testament, din iulie 1378, al unui alt athonit, prezent la noi în timpul domniilor lui Vladislav I și Radu I. Este cazul deja amintitului Hariton care, bolnav, spre sfârșitul vieții și al carierei sale, ierarh al bisericii muntene și protos al Athosului totodată, vorbea cu umilință despre „minunata câștigare a sărăciei, prin care ființele materiale par a fi în afara materiei”, amintea călugărilor că „după ce... am ajuns la arhierie și la slujba protatului, nu am uitat întâiul meu fel de viață, ci am vegheat asupra sărăciei mele obișnuite”, și ținea să sublinieze în sfaturile sale către aceștia: „îi rog stăruitor și îi sfătuiesc părăntește să păstreze sărăcia”¹¹. Era, socotim, în toate aceste propoziții ale importantului personaj bisericesc și o pecete a spiritului isihast care, exaltând sărăcia monastică, prin predici și scrieri, în secolul al XIV-lea de la

9 E. LĂZĂRESCU, *Op. cit.*, p. 264, nota 3, crede același lucru „fără a avea însă nici o probă peremptorie”. Cum am văzut, cel puțin indirect, o asemenea probă există.

10 T. SIMEDREA („Glosă pe marginea unei însemnări”, în M.O., 1-4, 1961, pp. 15-24) bănuiește că termenul „gonenie”, echivalentul grecescului *δίωξις*, ar fi fost folosit în text cu un sens figurat ce ar fi vrut să indice de fapt fuga lui Nicodim în căutarea liniștei „mai aproape de sihăstrie decât de chinovie” (*ibidem*, p. 19).

11 E. TURDEANU, „Les premiers écrivains religieux en Valachie: P'hégoumâne Nicodeme de Tismana et le moine Philothee”, în *RER*, II, 1954, p. 114 și urm.

Athos până în Rusia¹², aducea adesea în texte sfaturi ale unor însemnați reprezentanți ai călugărimii și ai înaltului cler episcopal adresate celor păstoriți de ei în acele vremuri de triumf al unui spirit nou, pentru adoptarea unei vieți umile și pline de privațiuni – dintotdeauna cerute, de altfel, monahilor –, pentru acea „câștigare a sărăciei” de care vorbea Hariton al Ungrovlahiei în 1378, care înnobila și spiritualiza, în credința, marilor isihasți, existența unor oameni ce se voiau depărtați de bunurile vieții.

Pentru întregirea celor câteva dovezi ce ne permit a vorbi despre o foarte probabilă și firească înrâurire a isihasmului asupra mentalității și culturii bisericești de la Dunărea de Jos în secolul al XIV-lea, vom adăuga celor de mai sus și mărturia unei piese de artă somptuoasă provenind din cea mai veche zestre de broderie liturgică a Tismanei, cea de-a doua ctitorie a isihastului athonit Nicodim. Este vorba de un epitrahil împodobit cu o mulțime neobișnuită de figuri – busturi de sfinți, apostoli, profeți, arhangheli și alte personaje sacre – cuprinse în câteva zeci de medalioane din fir de mătase, aur și argint, pe un fond albastru¹³, alături de motivele vegetal-florale și geometrice, într-o execuție bogată, într-o manieră ce ar duce gândul, mai curând, la confecționarea piesei într-un atelier sudic, bizantino-balcanic, poate chiar la Constantinopol sau la Salonic. Ca o particularitate ce ne interesează îndeosebi aici, trebuie relevat că broderia din secolul al XIV-lea de la Tismana poartă în două medalioane, cu inscripții prescurtate, monogramatice, aflate la partea superioară a piesei, cuvintele grecești – între care numărăm de două ori „lumina” (φῶς) – reprezentând expresiile „lumina lui Hristos se arată tuturor” (Φῶς Χριστοῦ φαίνει πασίν) și „lumină, viață” (Φῶς Ζωή)¹⁴.

Fie că, așa cum se bănuiește¹⁵, respectiva broderie liturgică va fi fost lucrată pentru cel dintâi mitropolit al părților apusene ale Țării Românești care a fost grecul Antim Critopulos – cel de la care, tot la Tismana, se păstrează un epigonation contemporan cu amintitul epitrahil, ce-i poartă numele într-o inscripție, de asemenea monogramatică (Μητροπολίτου ‘

¹² DIR, *Țara Românească*, nr. 21, p. 29-31; P. LEMERLE, *Op. cit.*, nr. 36.

¹³ J. MEYENDORFF, *Op. cit.*, p. 39; pentru evoluția acestei „reguli” a sărăciei în monahismul ortodox, vezi E. HERMAN, „Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern”, în *Ortentalia Christiana Periodica*, VII, 1941, pp. 406-460; pentru regăsirea ei, de data aceasta în lumea monastică a Occidentului catolic, la franciscanii secolelor XIII-XIV de pildă, vezi M. D. KNOWLES, D. BOLENSKY, *Nouvelle histoire de l'Eglise. 2. Le Moyen Age*, Paris, 1968, pp. 415-417, 422.

¹⁴ G. MILLET, *Broderies religieuses de style byzantin*, Paris, 1939-1947, pp. 4-6, planșele I-IV; E. TURDEANU, *La broderie religieuse en Roumanie. Les ctiles des XV et XVI siècle*, în BIRS, I, 1, 1941, p. 13-14; V. VĂTĂȘIANU, *Istoria artei feudale în țările române*, I, București, 1959, p. 464 și p. 466; P. Ș. NĂSTUREL, „Cuviosul Nicodim cel sfințit și odăjdiile mitropolitului Antim Critopol de la Tismana”, în M.O., 7-8, 1959, pp. 425-428.

¹⁵ *Ibidem*, p. 426; G. Millet, *Op. cit.*, p. 4, planșa I (aceste prescurtări grecești se deslușesc în medalioanele aflate în acea parte a broderiei ce acoperea ceafa celui ce a purta în timpul oficiului liturgic). Pentru apariția monogramelor acestor expresii în broderia Orientului creștin, vezi P. JOHNSTONE, *The Byzantine Tradition in Church Embroidery*, Londra, 1967, p. 52.

Ανθήμου Ούγγρο Βλαχίας)¹⁶ –, fie că ea a aparținut chiar Sfântului Nicodim cel venit tocmai dintr-o regiune sud-dunăreană unde par a se fi aflat, în acel timp, atelierele din care provin piesele brodate din mănăstirea gorjană, ceea ce ținem noi să subliniem este faptul că ne aflăm, prin monogramele de pe descrisul epitrahil, în fața unei dovezi pe care o socotim de oarecare greutate în cercetarea climatului isihast din așezămintele monastice ale Țării Românești la sfârșitul secolului al XIV-lea. După cum se știe, isihastilor aceluiași veac le erau proprii, la niveluri intelectuale diferite – și pe urma unor străvechi preocupări ale oamenilor bisericii –, interminabilele discuții dogmatice asupra naturii luminii – a luminii taborice în primul rând, cea asupra căreia se opriseră, cu opinii diametral opuse, un Palamas și un Barlaam –, legăturile stabilite între „eroii” monahismului bizantino-balcanic, athonit îndeosebi, și lumina miraculoasă, fiind un leit-motiv al literaturii hagiografice de coloratură isihastă ce ajungea să compare pe unii călugări, mai mult sau mai puțin vestiți prin traiul și faptele lor, cu soarele ce luminează totul, înconjurat de o lumină mirifică¹⁷ ș.a.m.d.

Ținând seama de împrejurarea semnificativă că între lecturile pe care, cum vom vedea, pare a le fi avut cu siguranță Nicodim, figura și opera lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în a cărei învățătură teologică motivul fundamental este lumina¹⁸ – lumina divină ai cărei mesageri sunt îngerii, aceea ce lumina în viața viitoare pe cei „drepti” și care era identică cu lumina Taborului¹⁹ –, învățătură a cărei înrâurire a suferit-o Sfântul Grigorie Palamas însuși²⁰ atunci când afirma că lumina taborică e mai presus de orice știință²¹, vom înțelege desigur mai bine semnificația pe care o avea aici, într-o îndepărtată mănăstire din Oltenia, prezența unei broderii purtând, parcă obsesiv, monograma unui cuvânt ce ocupa un loc atât de însemnat în disputele teologice ale timpului, dispute de care nu vor fi fost prea străini, în cursul puțin știutei lor cariere de la sfârșitul veacului al XIV-lea, nici fondatorul greco-sârb al lăcașului și nici mitropolitul, de obârșie bizantină, al acelor locuri.

Alăturând acestei mărturii unele aluzii la „lumina lui Hristos”, făcute în deja citatul testament din vara anului 1378 al mitropolitului Hariton, sfaturile de sărăcie date de același călugărilor de la Athos într-un limbaj folo-

16 P. Ș. NĂSTUREL, *Op. cit.*, p. 428.

17 I.R. MIRCEA, „Câteva observații asupra unor broderii românești de la mănăstirile Dionisiu-Athos și Tismana-Gorj”, în *M.O.*, 7-8, 1959, p. 435.

18 Fr. HALKIN, „Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos (XIV siècle)”, în *Analecta Bollandiana*, LIV, 1936, p. 66, nota 2.

19 P. SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane*, Milano, 1967, p. 135.

20 D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 83.

21 P. SCAZZOSO, *Op. cit.*, pp. 189-190.

sit, desigur, în spiritul timpului, nu de puține ori în fața clericilor și a monahilor din Țara Românească, ca și dovada unei contribuții fizice directe aduse la construirea Vodiței de către călugării lui Nicodim, putem conchide că avem destule dovezi pentru a susține cu temei, pe baza unor detalii revelatoare, că cel puțin în deceniile al optulea și al nouălea ale secolului al XIV-lea, când sunt deosebit de activi la nord de Dunăre balcanicii Antim, Hariton și Nicodim – dar, foarte probabil, și înainte ca, și mai târziu –, atât în centrele metropolitane de la Argeș și Severin, cât și în cele mănăstirești, retrase în codri și munți, în așezămintele de la Vodița și Tismana, de la Cotmeana sau Cozia, doctrina isihastă a fost știută și împărtășită în statul Basarabilor, creând o mentalitate și o întreagă spiritualitate pe care le vom reîntâlni în veacul al XV-lea, mai apoi la începutul celui de-al XVI-lea și ale căror ecouri în arta munteană dinainte de 1400 – în pictura murală, de pildă – le vom sublinia la locul cuvenit.

Avem multe motive să credem că și în Moldova celei de-a doua jumătăți a secolului al XIV-lea – chiar dacă într-o măsură mai mică decât în Țara Românească, ținând seama de lipsa unor contacte susținute cu clerul constantinopolitan și cu monahismul athonit până la începutul și, respectiv, în cea de-a doua parte a veacului al XV-lea – tendințele isihaste nu vor fi lipsit în comportarea și modul de viață al călugărilor autohtoni din schituri și mănăstiri, ale oamenilor Bisericii aflați în jurul unor Iosif și Meletie, legăturile – bănuite de noi – dintre Moldova și Biserica sârbească, ca și cele cu învecinata Biserică munteană putând contribui într-o măsură oarecare, desigur, la pătrunderea isihasmului în statul Mușatinilor. Însă abia odată cu domnia lui Alexandru cel Bun, cu stabilirea unor raporturi de colaborare cu Patriarhia bizanti-

nă, știm că Moldova a luat contact direct cu gândirea palamită, și isihastă în genere, prin manuscrisele unor opere teologice și juridice, de literatură hagiografică și omiletică datorate unor autori de formație isihastă (este cazul scrierilor lui Grigore Sinaitul și Filoteos Kokkinos – amintitul patriarh Filotei –, poate al „Sintagmei” lui Matei Blastares, mai târziu), manuscrise aduse și copiate până spre mijlocul secolului al XV-lea în principala mănăstire a țării, Neamțul, ca și în celelalte câteva puține așezăminte monastice unde mediul cultural slav, în relații cu climatul de cultură sud-dunăreană, pare a fi cunoscut o orientare isihastă și ale cărui legături cu mitropolii greci unioniști din scaunul de la Suceava – un Damian sau un Ioachim – vor fi știut, probabil, unele momente de încordare²².

Într-o atmosferă culturală ca aceea din lumea bizantino-balcanică – cu ecouri evidente în țările române, în secolul al XIV-lea – unde nota dominantă par a o fi dat, pe plan spiritual, sihaștrii, asceții și clericii isihăști, unde ideea retragerii într-o viață contemplativă ca unică posibilitate de existență, cât mai departe de o lume frământată politic, nedrept așezată social, bântuită de războaie, flageluri și molime pustiitoare era foarte răspândită, fusese mai mult decât firesc ca, alături de principala doctrină mistică a Ortodoxiei, să-și facă apariția, la antipozi, unele doctrine de nuanță heterodoxă, eretică, care, contestând temeiurile Bisericii și ale societății medievale, să propună maselor populare din sud-estul european alte moduri de viață și alte căi de izbăvire. Acesta a fost la Dunărea de Jos, în veacul al XIV-lea – și poate încă în secolul anterior – cazul bogomilismului.

22 D. STĂNILOAE, *Op. cit.*, p. 77.

Arhim.
Veniamin Micle



Schitul „Sfântul Procopie” de la Bistrița – Vâlcea

Se știe că, în practica voievozilor români, exista rânduiala ca, în urma unei victorii obținute într-un război, să ridice o biserică închinată unui sfânt militar. Cercetând istoria Patriei noastre, am constatat că unul dintre sfinții preferați, alături de marii mucenici Gheorghe și Dimitrie, a fost și Sfântul Mare Mucenic Procopie (†303), datorită sfințeniei vieții sale și vitejiei în fața dușmanilor. El a trăit pe vremea împăratului Dioclețian (244–311). S-a născut în Ierusalim; tatăl său, Hristofor era creștin, iar mama Teodosia, păgână, și a fost numit Neania. Murind tatăl său, mama sa l-a crescut în credința păgână. Ajungând la maturitate, Teodosia l-a prezentat împăratului Dioclețian, să-l facă soldat. Pentru inteligența, învățătura și destoinicia sa, a fost rânduit dregător la Alexandria și trimis acolo cu porunca să-i persecute pe creștini. Pe cale, s-a întâmplat însă o minune: a văzut fulgere, a auzit tunete și un glas din cer l-a strigat pe nume. Sfântul s-a rugat să-L vadă pe Cel Care îl chema, și a văzut o Cruce de cristal, iar vocea i-a spus: „Eu sunt Iisus cel răstignit, Fiul lui Dumnezeu”. În urma acestei vedenii, Neania a devenit creștin, fiind numit Procopie¹.

Dintre bisericile închinată de voievozii români Sfântului Mucenic Procopie, se păstrează două în Moldova, ctitorite de Ștefan cel Mare (1457–1504). Prima, a fost zidită în urma victoriei obținute la 8 iulie 1481 – ziua Sfântului Procopie – de voievodul moldovean, în lupta de la Râmnicu Sărat, împotriva lui Basarab al IV-lea cel Tânăr, domnul Țării Românești (1477–1481, 1481–1482); a doua, a fost zidită la Mișilăuți, despre care spune: „În anul 6989 (1481), luna iulie, 8, în ziua Sfântului Mare Mucenic Procopie, Io Ștefan voievod, din mila lui Dumnezeu domn al țării Moldovei, fiul lui Bogdan voievod, și cu prea iubitul său fiu Alexandru, a făcut război la Râmnic cu Basarab voievod cel Tânăr, domn al Țării Românești, poreclit Țepeluș. Și a ajutat Dumnezeu pe Ștefan voievod și a biruit pe Basarab voievod; și a fost pieire (cădere) foarte mare printre Basarabi. De aceea, Ștefan voievod a bi-

¹ *Proloagele*, vol. II, studiu introd. ÎPS. dr. Nestor Vornicescu, mitropolitul Olteniei, diortosite și îmbogățite de arhim. dr. Benedict Chiuș, Craiova, 1991, pp. 889–890.

nevoit, cu a sa bunăvoință și cu gând bun, a zidi casa acesta întru numele Sfântului Mare Mucenic Procopie, în anul 6995 (1487); și s-a început în luna iunie, 8; și s-a sfârșit în același an, în luna noiembrie, 13”².

În Țara Românească, sunt menționate tot două locașuri de cult închinat Sfântului Mucenic Procopie, construite ca urmare a unor victorii obținute în diferite războaie.

Astfel, la intrarea în defileul Bistriței din județul Vâlcea, a fost ctitorit un schit închinat Sfântului Mucenic Procopie. Despre el, învățatul rus Kovalevski consemna, prin anul 1845, că a existat aici un Schit închinat Sfântului Marelui Mucenic Procopie, întemeiat înainte de fondarea Mănăstirii Bistrița³. De asemenea, în viața lui Barbu Craiovescu se relatează că, atunci când avea 18 ani, a fost prins de turci și dus la Țarigrad, ferecat în lanțuri și condamnat la moarte. În ajunul executării sentinței capitale, stabilite pe 8 iulie, tânărul petrece noaptea în priveghere, rugând pe Marele Mucenic Procopie să-i salveze viața. Dimineața, intrând în celulă, temnicerii au rămas uimiți, văzând că lipsește condamnatul. În aceeași dimineață, egumenul Schitului de la Bistrița află pe Barbu în biserică, prosternat în fața icoanei Sfântului Procopie, legat la mâini și la picioare cu obezi de fier. Ca recunoștință, pentru izbăvirea supranaturală, tânărul boier hotărăște ca, în locul modestului Schit, să înalțe o mănăstire monumentală, ctitorind astfel Mănăstirea Bistrița olteană⁴. Minunea salvării tânărului boier este immortalizată într-o Icoană, aparținând secolului al XVIII-lea, ce reprezintă pe Sfântul Mucenic Procopie dezlegând din lanțuri pe Barbu Craiovescu. Pictată cu negru pe un fond alb-gălbui, icoana are inscripția: „Banul Barbu”⁵.

De asemenea, cronicarul polonez Maciej Strykowski (1547–1593), referindu-se la bătălia de la Posada, din anul 1330, dintre regele Carol Robert de Anjou al Ungariei și voievodul Basarab I al Țării Românești relatea că „pe acel loc, unde a fost bătălia, muntenii au clădit o mănăstire și au ridicat trei stâlpi de piatră, pe care eu însumi i-am văzut în anul 1575, venind din Turcia, dincolo de orașul Gherghița, la două zile de drum de Sibiu”⁶.

Ulterior, hrisoavele mărturisesc că la anul 1641, Matei Basarab învinge la Nenișori, nu departe de Gherghița, pe Vasile Lupu, și ridică o Biserica Domnească în Gherghița, având hramul Sfântul Procopie. Se știe că, lo-

² <http://www.stefancelmare.ro/Biserici-si-manastiri>.

³ Arhim. Veniamin MICLE, *Mănăstirea Bistrița Olteană*, București, 1996, pp. 14-15.

⁴ „Columna lui Traian” (1872), pp. 51-52, cf. Ștefan ȘTEFĂNESCU, *Bănia în Țara Românească*, București, 1965, p. 120, nota 1.

⁵ Dimensiunile: 80,4/18 cm. Din colecția Muzeului de Artă religioasă, icoana a trecut la Muzeul de Artă: Inv. nr. 115.

⁶ Bătălia de la Posada. Statul feudal Țara Românească, în <https://www.istorielocala.ro/index.php/biblioteca-judeatana-antim-ivireanul-valcea/item/409-b%C4%83t%C4%83lia-de-la-posada-statul-feudal-%C5%A3ara-rom%C3%A2neasc%C4%83.html>.

calitatea Gherghița este o veche așezare, fiind însemnată pe hartă în jurul anului 1100, mai jos de vărsarea Teleajenului în Prahova. În anul 1431, Gherghița era deja un târg, având o anumită vechime⁷. Pe locul bisericii văzute de călătorul polonez, trebuia să fi existat o construcție mai veche, probabil din lemn, iar Matei Basarab să o fi refăcut, primind denumirea de biserica „Sfântul Procopie – Domnească”.

Informația cronicarului polonez este foarte valoroasă, fiind singura care precizează că pe locul bătăliei de la Posada a fost construită o mănăstire închinată Sfântului Procopie.

Însă, aici se cuvin unele precizări. Cronicarul Strykowski a văzut mănăstirea de la Gherghița în anul 1575, la aproximativ un secol după dispariția schitului de la Bistrița. Astfel, în memoria colectivă s-a produs o confuzie: dispărând schitul ctitorit pe locul bătăliei de la Posada, unde a fost ctitorită Mănăstirea Bistrița, populația a atribuit mănăstirii de la Gherghița localizarea bătăliei, ceea ce este incorect, că nu acolo s-a petrecut.

Se știe că, de la începutul domniei sale, voievodul Basarab I (1310–1352) s-a aflat în stare de vasalitate față de regatul ungar. În anul 1324, voievodul muntean apare în documentele ungurești sub denumirea de: „Basarab, voievodul nostru transalpin”⁸. Această sintagmă reflectă relația de senior-vasal, existentă între regele ungar și voievodul român. În același document, este menționată reușita misiunii primite de omul de încredere al regelui, comitele Martin Bogár, care fusese trimis în repetate rânduri pe lângă Basarab. Regele acceptă existența politică a noului voievodat, în schimbul recunoașterii suzeranității sale. Totuși, un an mai târziu, Basarab cucereș-

te cetatea Severinului, cauzând tensionarea bruscă a relațiilor bilaterale. Documentul regal, emis la 18 iunie 1325, îl numește pe voievod: „Basarab transalpinul, necredincios coroanei maghiare”⁹ și relatează cum Ștefan, fiul comitelui cuman Parabuh, l-a înjosit pe rege, proslăvindu-l în schimb pe voievod. Mai mult, din anul 1327, Basarab refuză plata tributului de vasal. Aceste fapte l-au determinat pe rege, la sfatul lui Dionisie – ajuns ulterior ban de Severin – să întreprindă o expediție de recucerire a teritoriului pierdut și de pedepsire a vasalului său¹⁰.

Astfel, în luna septembrie 1330, Carol Robert de Anjou pleacă din Timișoara, în fruntea unei armate, să-l pedepsească pe Basarab. *Cronica pictată de la Viena* relatează că: „Regele și-a adunat o armată numeroasă, dar nu totuși întreaga sa putere, căci destinase foarte mulți luptători pentru diverse expediții împotriva dușmanilor regatului”¹¹. Potrivit opiniei unor cunoscători ai problemelor militare, armata regelui „ar fi numărat circa 10.000 de oameni”. Alături de el, se aflau Dionisie Szecsi, castelanul de Mehadia, și Tamas Szecsenyi, voievodul Transilvaniei; primului îi fusese promis Severinul, iar al doilea urma să primească o mare parte din Valahia.

Regele ocupă Banatul de Severin – care cuprindea și din Oltenia unele părți ale Mehedinților, Gorjului și Vâlcii – și înaintea-ză spre Curtea de Argeș, pe principala rută de comunicație ce străbătea Oltenia medievală, adică „Drumul Mare sau al Mehedinților” care lega vestul de estul regiunii pe traseul: Tismana – Târgu Jiu – Horezu – Vâlcea, tre-

⁷ <http://wikimapia.org/>.

⁸ Constantin C. GIURESCU, Dinu C. GIURESCU, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până astăzi*, București, 1971, p. 292.

⁹ VÁSÁRY ISTVÁN, *Cumans and Tatars*, Cambridge University Press, 2005, p. 150.

¹⁰ Bătălia de la Posada, vezi: secole.ro.

¹¹ Tudor SĂLĂGEAN, *Anul 1330 – Măcelul de la Posada*, în: [www.historia.ro/exclusiv web/general](http://www.historia.ro/exclusiv-web/general) (25.08.2010).

când peste Olt, direct la Curtea de Argeș. Zona fusese pustiită în prealabil de către supușii lui Basarab. Datorită acestei strategii de apărare, în rândurile armatei invadatoare apare foametea încă de la intrarea în Țara Românească.

Totuși, pe drum, Carol Robert primește din partea lui Basarab I o solie de pace, prin care îi propunea regelui, pe lângă renunțarea la Severin „și la toate cele ce țin de el”, recunoașterea vasalității față de Ungaria și achitarea sumei de 7.000 mărci de argint, pentru osteneala depusă în efortul de-a aduna oastea; oferea un tribut anual și un fiu al său la Curtea ungară drept garanție, solicitând: „Numai vă întoarceți în pace și vă feriți de primejdii, că de veți veni mai încoace, nu veți scăpa de dânsese”¹². Dar regele o respinge cu o suverană trufie.

Armata ungară continuă avansarea spre Curtea de Argeș, reședința voievodului, dar nu s-a ajuns la o ciocnire decisivă. După un asediu nereușit asupra cetății de scaun, Carol Robert o incendiază. Nu era victoria zdrobitoare pe care și-a dorit-o regele, iar bolile și lipsurile armatei cauzate de pustiirea pământurilor valahe de către Basarab I îl obligă pe semețul Carol Robert să comande retragerea spre baza de plecare pe traseul parcurs și cunoscut. În mod normal, orice armată lasă detașamente pentru apărarea liniilor de comunicații și depozite cu alimente greu perisabile, iar punctele de sprijin pentru regalitatea maghiară erau Severinul, Orșova și Mehadia¹³.

Unele documente ungurești, dar și *Cronica* lui Jan Długosz, relatează despre un armistițiu încheiat între cele două părți beligerante: Carol Robert „a ordonat o împăcare cu Bazarad”, iar acesta l-a asigurat „că va asculta de rege și că va da regelui și tuturor oamenilor săi siguranța de a se întoarce acasă și că-i va arata un drum drept”¹⁴. Potrivit condițiilor, ca românii să conducă armata ungară pe drumul cel mai scurt, la un anumit punct, li s-a recomandat o cale, orientată spre nord, unde se afla Transilvania. Din drumul Mehedinților, care trecea exact prin locul unde este amplasată în prezent Mănăstirea Bistrița, cea mai plauzibilă „cale cotită” a fost defileul Bistriței.

Documentele, atât *Cronica pictată* cât și *Diplomele cancelariei ungare*, vorbesc despre un defileu de tip canion: „loc strâmt și întunecos” (2 ianuarie 1333); „locuri strâmte și păduroase” (19 mai 1335); o cale „închisă de ambele părți cu râpe amețitoare” (13 decembrie 1335), iar *Cronica teutonă* a lui Petru de Duisburg vorbește despre „o regiune păduroasă”, menționând că „țărani ținutului acela tăiară pe jumătate cu fierăstraie arborii pădurii prin care ungurii trebuiau să treacă la întoarcere, astfel încât dacă

¹² *Bătălia de la Posada*, vezi: <http://enciclopediaromaniei.ro/wiki>.

¹³ Ionel-Claudiu DUMITRESCU, „Istorie Medievală. Localizarea bătăliei de la Posada”, în *Muzeul Județean Argeș. Argeșis, Studii și Comunicări* Seria Istorie, tom XXI, 2012, www.muzeul-judetean-arges.ro.

¹⁴ <http://www.youthvoice.ro/cultura>.

ar fi căzut unul să-l atingă pe altul și să-l doboare și tot așa în continuare. De aici și faptul că intrând ungurii în pomenita pădure, că și sus-amintiții țărani mișcă copacii ca să cadă unul peste altul și astfel toți cei doborâți dintr-o parte și cealaltă striviră marea mulțime a ungurilor”; acest procedeu nu are efect în defileuri largi, ci numai în locuri înguste, până la câțiva zeci de metri. Ori, defileul Bistriței este cel mai îngust din țara noastră, având în unele zone lățimea între 8–14 m. Potrivit vestigiilor istorice, acest defileu a fost locuit din epoca neolitică, fiind descoperite urme din cultura Cucuteni și din perioadele dacică, romană și medievală; el era străbătut de un drum al oilor, respectiv un drum de căruțe pe cursul apei, acea „cale blestemată”, cum o numea regele Carol Robert.

Potrivit documentelor emise de Cancelaria maghiară, lupta s-a desfășurat la „ieșirea noastră din această țară”. Se știe că partea de nord a Vâlcii făcea parte din Banatul de Severin, deci un ținut de frontieră disputat. Printr-o diplomă, emisă de Carol Robert de Anjou, în anul 1332, deci la doi ani după bătălia de la Posada, regele recunoaște faptele de vitejie săvârșite de Laurențiu, comite de Zarand, și de fratele său în bătălia mai sus amintită, scriind: „Și mai ales atunci când, pornind oastea noastră strânsă prin porunca regală, am ajuns în niște ținuturi de margine ale regatului nostru, ce erau ținute pe nedrept în Țara Românească de către Basarab, schismaticul, fiul lui Thocomerius”¹⁵, deci se înțelege că era în partea de nord a Olteniei. De asemenea, regele Carol Robert preciza că „pe când ne întorceam înapoi cu oamenii noștri, pe o cale blestemată în veci de Dumnezeu, închisă de ambele părți cu râpe amețitoare, iar înainte unde ea se lărga era întărită, în mai multe lo-

curi, de puternice prisăci” (13 decembrie 1335).

Calea de retragere a trupelor ungurești a fost cea pe care veniseră: drumul Mehedinților, cum precizează însuși regele în documentul din 13 decembrie 1335: „Pe când ne întorceam înapoi cu oamenii noștri”. Deci, retrăgându-se armata ungară de la Curtea de Argeș pe drumul străbătut la invadare și încrezându-se în ghizii români că o vor conduce pe drumul cel mai scurt în Transilvania¹⁶, o cotire din drumul principal spre nord, unde era situată zonă dorită de rege, avea toată credibilitatea. Astfel, ghizii români, puși la dispoziția regelui de către Basarab, părăsesc drumul drept și fac o cotitură, conducând pe unguri într-un defileu unde li se pregătise o capcană. *Cronica pictată* precizează că: „Regele a ajuns pe o cale oarecare cu oastea sa, dar calea aceasta era cotită și închisă de amândouă părțile de râpe foarte înalte de jur împrejur, iar regele și toți ai săi negândindu-se în adevăr la așa ceva, mulțimea nenumărată a valahilor sus pe râpe a alergat din toate părțile și a aruncat săgeți asupra oastei regelui, care se găsea în fundul unei căi adânci, ce nici nu se putea numi cale, ci mai curând un fel de corabie strâmtă, unde, din pricina înghesuiei, cei mai sprinteni cai și ostași cădeau din toate părțile în luptă”.

Analele lui Jan Długosz dau mărturie asemănătoare celor din *Cronica pictată*, scriind: „Basarab a venit pe o cale cu toată oastea sa, și calea sucită și de amândouă părțile cu râpe foarte înalte, era închisă împrejur, și unde calea zisă era mai largă, acolo valahii în mai multe locuri o întăriseră cu șanțuri săpate împrejur. Iar regele și toți ai săi la așa ceva întru adevăr nu s-au gândit. Mulțimea nenumărată a valahilor, sus pe râpe alergând din toate părțile, arunca săgeți asupra oastei ungurești

¹⁵ <https://octavianpaul.wordpress.com/2011/12/22/batalia-de-la-posada-9-12-noiembrie-1330>.

¹⁶ <http://www.dantanasa.ro/9-noiembrie-1330-inceputul-bataliei-de-la-posada-victoria-lui-basarab-i-impotriva-oastei-unguresti-condusa-de-carol-robert-de-anjou-2/>.

care era în fundul căii de drum, care însă nu ar fi trebuit numit drum, ci mai curând un fel de corabie strâmtă, unde, din pricina înghesuiei, cei mai sprinteni cai și ostași cădeau în luptă, pentru că din pricina urcușului prăpăstios din cale nu se puteau sui contra valahilor, pe nici una din râpele de pe amândouă laturile drumului; nici nu puteau merge înainte, nici nu aveau loc de fugă, fiind șanțurile săpate acolo, ci ostașii regelui erau cu totul prinși, ca niște pești în vâșă sau în mreajă”. Deci, bătălia nu s-a dat pe un drum, ci pe o cale, „un fel de corabie strâmtă”, cum o numește Jan Długosz.

Cert este că la 9 noiembrie 1330, ungurii ajung într-un „loc umbros și păduros”, în acea „vale îngustă și prăpăstioasă”, unde sunt atacați de oastea lui Basarab I, care era împărțită în patru corpuri: două acționau de pe vârful stâncilor, iar două închideau calea în defileu.

În primul atac, copacii doborâți și pietrele azvârlite de luptătorii munteni au blocat, atât retragerea, cât și înaintarea forțelor maghiare, conducând, probabil, și la fragmentarea acestora în corpuri separate, obligate să se apere independent, fără a reuși să se ajute între ele. Deruta forțelor maghiare, agravată de pierderile suferite și de panica generată de imposibilitatea de a înainta sau de a se retrage, le-a făcut incapabile de o ripostă puternică. Al doilea atac a urmat aceeași tactică, dar în partea de nord a defileului. Acțiunea lor a fost mult ușurată de faptul că în această zonă, defileul se îngusta considerabil.

Cronica pictată consemna că „mulțimea nenumărată a valahilor sus pe râpe a alergat din toate părțile și a aruncat săgeți asupra oastei regelui, care se găsea în fundul unei văi adânci”. Leșirea dinspre nord a defileului fiind închisă cu șanțuri și valuri de pământ, iar cea de sud cu copaci răsturnați, ostașii unguri „nici nu puteau străbate înainte, nici loc să fugă înapoi nu aveau, nici nu se puteau ridica împotriva valahilor pe coastele piezișe”. Ungurii erau obligați să forțeze apărarea românească pas cu pas deoarece nu existau rute alternative; locul îngust favoriza subțierea coloanei, ceea ce permitea lovirea în orice punct fără a exista posibilitatea unei reacții rapide. Astfel că, după o zvârcolire de aproape trei zile în ambuscada de proporții pregătită de voievodul român, trufașa armată care călcase pământul românesc a suferit „un cumplit dezastru”. „Au căzut tineri și bătrâni, principii și nobili, fără nicio deosebire. Căci această tristă întâmplare a ținut mult, de la ziua a șasea a săptămânii, până la ziua a doua a săptămânii viitoare, în cari zile ostașii aleși așa se izbeau unii pe alții precum în leagăn se leagănă și se scutură pruncii, sau ca niște trestii clătinate de vânt. S-a făcut aici mai cumplită ucidere, căci a căzut mulțimea de ostași, principii și nobili, și numărul lor nu se poate socoti.”

Încă din prima zi a luptelor, mii de cavaleri își pierd viața; zdrobiți sub pietre și trunchiuri de copaci, străpunși de miile de săgeți valahe, ei văd cum victoria lor se transformă într-o înfrângere catastrofală. Printre vic-

time, alături de numeroși nobili, s-au numărat și Toma, voievodul Ardealului, Andrei de Alba, purtătorul sigiliului regal, precum și preotul personal al regelui. O parte a supra-viețuitorilor au fost luați în robie, însuși regele recunoscând, doi ani mai târziu, că în urma bătăliei „s-au tras nu puține robii, cazne și primejdii pentru neamul unguresc”. Cronicarul medieval scria că „a fost aici un cumplit dezastu, căci au căzut o mulțime de ostași, de principii și de nobili și numărul lor nu se poate socoti”. Au fost luați și mulți prizonieri, iar „românii... puseră mâna pe o mare câtime de pradă, arme, veștminte scumpe, bani de aur și de argint și multe vase de preț”, care au asigurat îmbogățirea oastei muntene¹⁷.

Potrivit însemnărilor regelui Carol Robert de Anjou, lupta atinge apogeul când „cavalerii valahi” au șarjat în mod repetat asupra supra-viețuitorilor¹⁸. Însuși regele s-a aflat în pericol de moarte. Pentru salvarea personală, „își schimbuse însemnele armelor sale, cu care s-a îmbrăcat Desev, fiul lui Dionisie, pe care crezându-l vlahii a fi însuși regele l-au omorât cu cruzime. Și însuși regele de abia a scăpat cu câțiva inși”¹⁹, menționează *Cronica pictată*.

Într-o Diplomă din 13 decembrie 1335, acordată lui Nicolae Radoslav, regele menționează cum, „cu ajutorul lui Dumnezeu, se potoli ardoarea dușmanilor și se putu sparge latura dreaptă a zidului de dușmani, și luând-o la picior prin spărtura făcută din bătălia venită fără veste... aflară prilejul mântuirii și o luară spre casă”. „Latura dreaptă”, menționată de rege, este o poiană evidentă în defileul Bistriței, pe unde au evadat ungurii și au reușit să revină la dru-

mul Mehedinților, retrăgându-se – cum susțin o serie de istorici, bazați pe cronicile maghiare – spre Timișoara, locul lor de pornire.

Precizarea învățatului Maciej Kovalevski, despre existența unui schit închinat Sfântului Marelui Mucenic Procopie, întemeiat înainte de fondarea Mănăstirii Bistrița, este foarte importantă, însă un așezământ monahal, având o biserică închinată unui sfânt militar care sugerează un eveniment din categoria căruia face parte Sfântul Procopie, este simptomatică. În general, mănăstirile sunt închinare unor sfinți cuvioși sau unor evenimente soteriologice din istoria creștinismului. De asemenea, relatarea cronicarului polonez M. Strykowski, despre mănăstirea ctitorită de Basarab, „pe acel loc, unde a fost bătălia” la Gherghița, nu corespunde cu locul posibil al confruntării de la Posada.

Mai mult, în jurul anului 1350, lângă Schitul „Sfântul Procopie” a fost construită Mănăstirea „Schimbarea le Față” sub influența mișcării isihaste²⁰. Se știe că Nicolae Alexandru Basarab, domnul Țării Românești, era un adept al acestei mișcări dezvoltate la Paroria, în sudul Dunării. În corespondența Sfântului Grigorie Sinaitul, dascălul de la Paroria, întreținută cu „împărații pământului”, este menționat și Nicolae Alexandru I al Valahiei, la început asociat la domnie de tatăl său, Basarab I, apoi singur stăpânitor (1352–1364).

Credem că domnitorul a intenționat să immortalizeze evenimentele din anul 1330, petrecute în aceste locuri, prin ctitorirea unei mănăstiri care durează și astăzi, fiind cunoscută sub denumirea de „Biserica Bolniță” a Mănăstirii Bistrița.

Din nefericire, nu există imagini sau alte documente despre Schitul „Sfântul Procopie” de la Bistrița, decât numai cele menționate.

¹⁷ Basarab I. *Bătălia de la Posada*, vezi: www.istorielocala.ro, Home, Valcea (27 Iunie 2012).

¹⁸ <https://octavianpaul.wordpress.com/2011/12/22/batalia-de-la-posada-9-12-noiembrie-1330>.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Arhim. Veniamin MICLE, „*Bolnița Bistriței*”. *Mănăstire isihastă – secolul al XIV-lea, Sfânta Mănăstire Bistrița*, 2012, p. 272.

Pr. Dr.
Laurențiu Rădoi



Episcopul Damaschin Dascăluș – Harnic traducător și patriot convins (I)

Primul episcop al Râmnicului în perioada zisă „fanariotă” a fost Damaschin Dascăluș de la Buzău, un „erudit de primă forță și sânguritor neînterupt”, „născut din clasa cea mai de jos a poporului”, care, „prin meritele și osârdia sa”, a făcut, în aproape două decenii de păstorie, „o epocă glorioasă pentru Biserica noastră”.¹ Cărturar de seamă și bun patriot, s-a remarcat ca un dărz apărător al drepturilor eparhiei sale și un mare iubitor al limbii române, traducând până la sfârșitul vieții aproape toate cărțile de cult necesare la sfintele slujbe.

Viața lui Damaschin până la alegerea ca episcop. Asupra vieții acestui distins ierarh, „poate cea mai măreață figură ce a păstorit eparhia Râmnicului în veacurile trecute”², se știe prea puține, înainte de a fi ajuns episcop al Buzăului și apoi în Oltenia. Cine este și ce a făcut el înainte, nu cunoaștem, doar că a fost român,³ născut în jurul anului 1660⁴, într-o familie de moșneni, numită Voinescu, din satul Voinești, județul Dâmbovița⁵. A fost identificat de unii istoriografi cu „smeritul întru ieromonah Damaschin Gherbest, typarnicul”, care a luat parte, în 1683, la tipărirea *Apostolului* de la București și a *Bibliei* lui Șerban din 1688, atât ca tipograf, cât și ca „zugrav”⁶. Deoarece nu există un act sau vreo dovadă contemporană care să ateste că cei doi sunt aceeași persoană, alții consideră această ipoteză neacceptabilă, fiind un nume de monah comun⁷. De

¹ †Atanasie MIRONESCU, *Sfânta Episcopie a Eparhiei Râmnicului Noului Severin în trecut și acum*, Tipografia Gutenberg, Joseph Göbl, București, 1906, p. 95.

² P. S. Episcop VARTOLOMEIU et alii, *Anuar pe anii 1921-1925*, Tipografiile Române Unite S. A., București, 1924, p. 299.

³ Pr. Gabriel COCORĂ, „250 de ani de la păstoria episcopului Damaschin la Buzău”, în: *Glasul Bisericii*, an. VII (1958), nr. 9, p. 869 (se va cita GB).

⁴ Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, Editura Andreiana, Sibiu, 2014, p. 201.

⁵ Pr. Nicolae ȘERBĂNESCU, „Episcopii Râmnicului”, în: *Mitropolia Olteniei*, an. XIV (1964), nr. 4-6, p. 190 (se va cita MO).

⁶ Alex. LAPEDATU, „Damaschin Episcopul și Dascăluș – traducătorul cărților noastre de ritual”, în: *Convorbiri literare*, an. XL (1906), p. 563, nota 1; Mihail Regleanu, „Contribuții la cunoașterea episcopului de Râmnic, Damaschin”, în: *Hrisovul*, an. I, București, 1941, p. 442, 444 (se va cita H); Nicolae Șerbănescu, *Episcopii Râmnicului...*, p. 190.

⁷ Barbu TEODORESCU, „Episcopul Damaschin și contribuția sa la crearea limbii literare române”, în: MO, an. XII (1960), nr. 9-12, pp. 629-630; Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, ed. III, Editura Trinitas, Iași, 2006, p. 147.

altfel, dacă vom compara semnătura gravorului Gherbest din 1683 cu cea a episcopului din 1703, constatăm că nu sunt făcute de aceeași mână⁸.

Având în vedere numele de Gherbest ori Herberst, s-a afirmat că viitorul ierarh este din părțile Timișoarei sau Transilvaniei, și că va fi fost ucenicul episcopului Mitrofan al Buzăului, de la care va fi învățat meșteșugul tiparului, și pe care îl va urma în scaunul acelei eparhii⁹. În timp ce episcopul Ghenadie Enăceanu crede că este bănățean, precum tipograful „Atanasie-Vici”, adus de „Damaschin Gherbest, care era tot din acele laturi românești”, alții îl consideră de origine ucraineană, fără să aducă însă dovezi în acest sens¹⁰. În alte scrieri apare ca egumen al Mănăstirii Curtea de Argeș, de unde a trecut episcop la Buzău¹¹.

Din nefericire, nu avem date sigure nici despre familia sa. Unii cercetători arată că acest „român neaoș” avea rude în Voineștii Dâmboviței, unde dețineau moșie și vaduri de moară, iar numele de Gherbest l-ar fi luat din smerenie, „spre a-și ascunde adevăratul nume”¹². Dacă anumite acte îi amintesc pe frații săi, vătăful Bratul și săracul călugăr Iosif¹³, altele, din 1730-1740, pomenesc pe Eftimie căpitanul și Stan logofătul Voinescu, care erau încă în satul lor¹⁴. În 1731, este menționat Eftimie Voinescu, fratele său, și Radul, fiul acestuia, iar zece ani mai târziu, un văr al lui Radul, Ștefan Voinescu, ajuns logofăt în scaunul Craiovei. Nu este exclusă însă o coborâre a sa din Transilvania în Dâmbovița, așa cum se obișnuia pe atunci¹⁵.

Mărturiile vremii ni-l prezintă în schimb ca „Dascăl”, fără a spune însă în ce împrejurări și-a însușit cultura aleasă. Știa bine limbile slavonă, latină și greacă, fiind dascăl la școala de slavonie din București, apoi al fiului lui Constantin Cantacuzino¹⁶, iar în tainele tiparului și-a format mulți ucenici. În vechea noastră cultură, s-a remarcat mai ales prin traducerea cărților de cult, contribuind din plin la crearea și dezvoltarea limbii literare românești¹⁷.

Vorbind despre activitatea sa culturală, unul din ce-i care i-au urmat în străvechiul scaun episcopal al Râmnicului, episcopul Atanasie Mironescu, îl consideră „bărbatul cel mai doritor și cel mai muncitor pentru izgonirea limbilor străine din cărțile noastre sfinte”, care a lucrat în acest sens „îna-

8 Barbu TEODORESCU, *Episcopul Damaschin...*, p. 630, nota 18.

9 †Atanasie MIRONESCU, *Sfânta Episcopie...*, pp. 95-96; Mihail REGLEANU, *Contribuții...*, pp. 442, 444.

10 Barbu TEODORESCU, *Episcopul Damaschin...*, p. 629.

11 †Atanasie MIRONESCU, *Sfânta Episcopie...*, p. 96, nota 1.

12 Gabriel COCORA, *250 de ani...*, p. 869.

13 †Atanasie MIRONESCU, *Sfânta Episcopie...*, p. 95, nota 4.

14 Nicolae ȘERBĂNESCU, *Episcopii Râmnicului...*, p. 190.

15 Mihail REGLEANU, *Contribuții...*, pp. 443-444; Barbu TEODORESCU, *Episcopul Damaschin...*, p. 630.

16 I. D. LĂUDAT, „Contribuția tipografiei din Râmnicu Vâlcea la promovarea cărții în veacul al XVIII”, în: *MO*, an. XXVIII (1976), nr. 5-6, p. 363.

17 Nicolae ȘERBĂNESCU, *Episcopii Râmnicului...*, p. 190.

inte de a ajunge episcop”. Potrivit acestuia și nu numai, între „acei dascăli știuți foarte den limba elinească și pedepsiți întru a noastră limbă” care au tălmăcit *Biblia* de la 1688 se cuvine să amintim „și pe modestul ieromonah Damaschin Gherbest, supranumit «Dascălul», care era bărbat erudit în toată puterea cuvântului”, bun cunoscător a trei limbi străine. Numele lui nu s-a scris alături de ale „acelor mari și cinstite obraze bisericești și mirenești, care tălmăciră acel mare monument literar în limba românească”, întrucât pe atunci era „un simplu și prea modest «ieromonah» lucrător în tipografia de la Buzău”, dar nu se poate ca el să nu fi ajutat la această însemnată lucrare, mai ales că știa foarte bine limba slavonă¹⁸. În *Condica sfântă* este pomenit în rândul marilor ierarhi ai vremii, alături de Mitrofan și Antim Ivireanul, având înclinații spre cultura greacă¹⁹. Pornind de la această realitate, Nicolae Iorga afirma mai târziu: „Damaschin, dascăl de slavonește, ucenic al lui Mitrofan moldoveanul, avea pe la 1700 mai mult grija unei noi orânduiri după modele grecești a cărților de care e nevoie în biserică”²⁰. În acel an, avea să apară *Octoiul* de la Buzău, „făcut aproape din nou cu multă muncă de dascălul Damaschin al nostru”, după cum arată mitropolitul Teodosie²¹.

Episcop la Buzău. Dacă nu avem prea multe date despre el înainte de a ajunge ierarh, în schimb însă activitatea sa ulterioară ne este mai bine cunoscută. După decesul lui Mitrofan, reputația de bun cărturar l-a propulsat la scaunul de episcop al Buzăului, la 3 octombrie 1703, fiind ales dintre cei trei monahi propuși domnitorului Constantin Brâncoveanu²².

Odată ajuns aici, s-a dovedit în scurt timp „prelatul cel mai doritor de a înlocui limbile străine prin cea românească în biserica noastră”. Pentru un astfel de ideal trebuia să primească însă acordul sinodului și al mitropolitului Teodosie, care dorea ca serviciul divin să se officieze în slavonește. Traducerea cărților de ritual era privită cu rezervă, întrucât limba română era săracă și nu cuprindea „toate cuvintele isvoadelor slavonești și elinești”²³. Dacă înaltul ierarh se temea să traducă textele dogmatice, Dascălul de la Buzău „găsește destule expresii și limba românească în mâna lui devine capabilă de a reprezenta toate ideile religiei creștine”²⁴.

¹⁸ †Atanasie MIRONESCU, *Sfânta Episcopie...*, p. 120.

¹⁹ Arhim. Ghenadie ENĂCEANU, „Condica sfântă”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, an. VIII (1884), nr. 11, p. 811, nota 156 (se va cita BOR); † Ghenadie CRAIOVEANUL, *Condica Sfântă a Mitropoliei Ungrovlahiei*, vol. I, București, Tipo-litografia Cărților Bisericești, 1886, p. 100.

²⁰ N. IORGA, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, ed. II, vol. II, Editura Ministerului de Culte, București, 1930, p. 100.

²¹ N. IORGA, „Opera Episcopului Damaschin”, în: *Ramuri*, an. IV (1909), nr. 1, p. 2; N. IORGA, *Istoria Bisericii Românești...*, p. 100; Barbu TEODORESCU, *Episcopul Damaschin...*, p. 630.

²² †Ghenadie CRAIOVEANUL, *Condica Sfântă...*, p. 91; Mihail REGLEANU, *Contribuții...*, p. 442; Barbu TEODORESCU, *Episcopul Damaschin...*, p. 631.

²³ †Atanasie MIRONESCU, *Sfânta Episcopie...*, p. 121.

²⁴ Ghenadie ENĂCEANU, *Condica sfântă...*, p. 816.

Continuând activitatea tipografică a lui Mitrofan, noul ales a tipărit *Molitvele vecer-
niei și utreniei* (1702, 1703–1704), cu rugăciuni-
le în limba slavonă și tipicul în românește²⁵,
iar în 1703, *Psaltirea*, cu psalmii în slavonește,
dar indicațiile tipiconale, molitvele după ca-
tisme și câteva „învățăături” în românește. În
prefața închinată domnitorului și mitropoli-
tului, ierarhul scria astfel: „m-am îndemnat
de am tipărit această de suflete folositoare
Psaltire a Proorocului și Împăratului David,
pe limba cea obișnuită a se citi prin bisericile
rumânești slavonească, cu mai mare osârdie
diortosind-o și îndreptându-o”. Iar în alt loc
spunea: „Psaltirea este oglindă a dreptei cre-
dințe întru Dumnezeu, care pentru păcate
iartă, la calea dreptății aduce, spre laudele lui
Dumnezeu deșteaptă. Credința și nădejdea și
dragoste a avea întru Dumnezeu, învață”²⁶. În
1703, a publicat o nouă ediție, în românește,
pe care nu o semnează, însă o retipărește în
1725 la Râmnic²⁷.

Tot prin grija episcopului Damaschin, care
„va fi ostent și el, ca înaintașul său, la teasc,
noaptea făcând-o zi”²⁸, s-a retipărit, în 1704,
Apostolul, în românește, după ediția din 1683,
de la București²⁹. Pentru el a cerut, în prea-
labil, aprobarea mitropolitului, pe care a pri-
mit-o la 25 septembrie 1703. Cu acest prilej,
Teodosie i-a trimis și „două tocure de hârtie”
pentru a-i tipări și lui 25 de exemplare, „și să
nu le tipărești și acestea cum sunt celelalte
Apostoale, de iaste tabla îngustă, de au ră-

mas atâta câmp fără de treabă; ci cât țin lini-
ile ceale de pe margine să fie tot slovă și mai
adăugați și din jos vreun rând, ca să vă mai
sporească, și pentru hârtie, că vezi frăția ta,
că să face cheltuială multă”³⁰. Autorul prefe-
ței este însuși ierarhul, care, în dedicația către
domnitor, arată că a fost dată la lumină „spre
lauda lui Dumnezeu unuia în Troiță și spre fo-
losul rugătorilor Măriei tale preoților și a tot
pravoslavnicului norod și întru nemuritoarea
pomenirea numelui Măriei Tale...”³¹.

Din scurta sa păstorie la Buzău a rămas și
o versiune românească a *Tâlcuiri Apocalipsei*,
făcută de Andrei, arhiepiscopul Cezareei
Capadochiei, după o traducere slavonă a cuvi-
osului preot Lavrentie Zizaniia³². Predoslavia
manuscrisului, păstrat la Academia Română³³,
arată că „s-au scos pe rumânie de smeritul
Damaschin, Episcopul Buzăului”³⁴. Din titlu
și dedicația către domnitor și mitropolit ve-
dem că și această lucrare a fost tipărită, dar
nu s-a păstrat până la noi niciun exemplar³⁵.

Din păcate, Damaschin nu a putut să publi-
ce decât aceste cărți la Buzău, unde tipografia
va rămâne închisă pentru patru decenii, până
în 1743, din lipsă de activitate. Trebuie totuși
să mai notăm că, în calitate de ierarh, a militat
pentru înființarea unei școli la Focșani, după
cum reiese din scrisoarea adresată mitropoli-

²⁵ Ioan BIANU, Dan SIMONESCU, *Bibliografia românească veche* (1508–1830), tom. IV, București, 1944, p. 29 (se va cita BRV); Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, p. 147.

²⁶ BRV, tom. IV, pp. 29–30; Gabriel Cocora, *250 de ani...*, p. 872; Barbu TEODORESCU, *Episcopul Damaschin...*, p. 635.

²⁷ Barbu TEODORESCU, *Episcopul Damaschin...*, p. 635; Pr. Acad. Mircea PĂCURARIU, *Tiparul în Biserica Ortodoxă Română*, Editura Andreiana, Sibiu, 2016, p. 106.

²⁸ Gabriel COCORA, *250 de ani...*, p. 871.

²⁹ †Atanasie MIRONESCU, *Sfânta Episcopie...*, p. 123.

³⁰ Emil VÂRTOSU, „Glossă despre terminologia tipografică la 1703”, în: H, an. I, București, 1941, p. 449; Barbu TEODORESCU, *Episcopul Damaschin...*, p. 631.

³¹ Ioan BIANU, Nerva HODOȘ, *Bibliografia românească veche* (1508–1830), tom. I (1508–1716), București, 1903, p. 457; N. IORGA, *Istoria literaturii românești de la 1688 la 1780*, vol. II, ed. II, Editura Librăriei Pavel Suru, București, 1926, p. 465; Gabriel COCORA, *250 de ani...*, p. 871.

³² †Nestor VORNICESCU, *La aniversarea centenarului autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române. Date și fapte din viața bisericească a Mitropoliei Olteniei*, în: BOR, an. CIII (1985), nr. 5–6, p. 421.

³³ †Atanasie MIRONESCU, *Sfânta Episcopie...*, p. 121; Alex. LAPEDATU, *Damaschin Episcopul și Dascălul...*, p. 571.

³⁴ Alex. LAPEDATU, *Damaschin Episcopul și Dascălul...*, p. 572; Gabriel COCORA, *250 de ani...*, p. 871.

³⁵ Barbu TEODORESCU, *Episcopul Damaschin...*, p. 635.

tul Teodosie în 1703³⁶. Totodată, s-a arătat un iscusit săpător în lemn, prin stampele tipărite în *Apostolul* din 1683, dar și prin Antimisul, din pânză de in, cu clișeu de lemn, sfințit la 15 septembrie 1704³⁷. Nu în ultimul rând, trebuie să spunem că a avut numeroase griji legate de plângerile și neînțelegerile privind moșiile bisericești din eparhie, precum arată cărțile de judecată vlădicească păstrate în arhivele Episcopiei³⁸.

Episcop la Râmnic. Episcopul Damaschin a cârmuit la Buzău până la 16 aprilie 1708, când a fost strămutat la Râmnic³⁹, în locul unui alt mare cărturar, Sfântul Antim Ivireanul, care, la 28 ianuarie, a fost ales mitropolit la București⁴⁰. Aici și-a început adevărata sa activitate de păstor și traducător, dovedindu-se un bun gospodar, care a înmulțit averea Episcopiei, un apărător al Ortodoxiei și mănăstirilor din eparhie, dar mai ales un adevărat român și neîntrecut cărturar al vremii, prin introducerea limbii române în sfintele slujbe și traducerea mai tuturor cărților de ritual⁴¹.

Ca episcop la Râmnic, s-a bucurat de o mare autoritate, fiind trimis la 9 noiembrie 1711 de Sfântul Constantin Brâncoveanu, la Cozia, cu un om al domniei și un catastif, în care să scrie tot ce a mâncat și a cheltuit egumenul mănăstirii, care se arătase nevrednic în timpul păstoriei⁴². Trei ani mai târziu, la 25 martie, a doua zi după mazilirea domnitorului, a participat, împreună cu mitropolitul țării și alți boieri, la adunarea convocată de Mustafa Aga, trimisul Porții otomane, pentru alegerea noului domn, Ștefan Cantacuzino, care, la 2 iunie 1715, îl lasă să hotărască, alături de unii boieri, o neînțelegere dintre Mănăstirea Hurezi și rumânii din satul Hurezi⁴³. Un alt document, din 1722, ne arată că Divanul Craiovei îl anunță că, judecându-se pricina dintre Dobrotă județul și egumenul Cozianu, aceștia nu s-au prezentat. Pentru aceasta, cei doi s-au adresat ierarhului „cu rugămintea ca acesta împreună cu Șerban Bujoreanul să trimită oameni care să-i aducă pe moșnenii din Bogdănești și să cerceteze încă o dată pricina cu acea parte a lui Sima logofătul, moșie pe care nu o ține mănăstirea, ci moșnenii împreună cu Episcopia”.⁴⁴

³⁶ Emil VÂRTOSU, *Glossă...*, p. 451; Barbu Teodorescu, *Episcopul Damaschin...*, p. 631.

³⁷ Gabriel COCORA, *250 de ani...*, p. 872.

³⁸ Ioana IANCOVESCU, „Viața și lucrarea fericitului Damaschin Dascălul, episcopul Râmnicului (†5 decembrie 1725)”, în: *Martyria*, 2018, nr. 1, p. 24 (se va cita M).

³⁹ Ghenađie ENĂCEANU, *Condica sfântă...*, p. 815; Nicolae DOBRESCU, *Istoria Bisericii Române din Oltenia în timpul ocupației austriece (1716–1739)*, Editura Inst. de Arte Grafice Carol Göbl, București, 1906, p. 6.

⁴⁰ †Ghenađie CRAIOVEANUL, *Condica Sfântă...*, p. 100.

⁴¹ †Atanasie MIRONESCU, *Sfânta Episcopie...*, pp. 96–97.

⁴² DIRECȚIA GENERALĂ A ARHIVELOR STATULUI DIN REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA, *Tezaur medieval vâlcean. Catalogul documentelor de la Arhivele Statului din Râmnicu Vâlcea (1388–1715)*, vol. I, București, 1983, p. 349.

⁴³ Prof. dr. Corneliu TAMAȘ, „Date noi despre episcopul Râmnicului Damaschin Voinescu”, în: *MO*, an. XLIX (1997), nr. 3–6, pp. 131–132.

⁴⁴ DIRECȚIA GENERALĂ A ARHIVELOR STATULUI DIN REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA. FILIALA ARHIVELOR STATULUI JUDEȚUL VÂLCEA, *Comori arhivistice vâlcene. Catalogul documentelor de la Arhivele Statului din Râmnicu Vâlcea*

Asupra păstoriei sale și-a pus amprenta însă războiul dintre turci și austrieci, din 1716–1718, încheiat cu Pacea de la Passarovitz. Potrivit tratatului încheiat la 21 iulie 1718, Oltenia a ajuns sub stăpânirea Austriei,⁴⁵ rămânând în această situație până în 1739, când, în urma păcii de la Belgrad, a fost realipită la Țara Românească. În aceste împrejurări, episcopul Damaschin s-a arătat un abil diplomat, care a știut să înfrunte oficialitatea austriacă, să-și apere Biserica și să promoveze mișcarea culturală. Chiar în februarie 1717, când încă nu se încheiase pacea, dar austrieii se așezaseră în Oltenia, a condus o delegație de boieri la Viena, care să trateze despre situația țării din Oltenia. Într-un memoriu în 10 puncte, înaintat Consiliului de război, a cerut ca Biserica din dreapta Oltului să-și păstreze drepturile și privilegiile avute până atunci, iar mănăstirile să fie scutite de încartirui de trupe. În urma unui referat al Consiliului aulic, împăratul i-a admis cererea printr-un decret dat la 30 mai 1717, care avea să decidă în același timp administrarea provizorie a țării. Asupra celor două revendicări din memoriu, privitoare la Biserica, s-a aprobat să se acorde libertatea religioasă, iar așezămintele monahale să fie scutite de încartirui, cu excepția războiului, când trebuiau să se stabilească garnizoane în ele. Tot cu acest prilej, delegații au primit câte o distincție, iar episcopul o cruce, lucrată în aur și pietre.

În urma altor demersuri, s-a hotărât să se redea mănăstirilor tot ceea ce le luase Nicolae Mavrocordat în vremea domniei. Din păcate, aceste drepturi s-au respectat doar în timpul războiului, până când austrieii au luat Oltenia sub stăpânire. După încheierea păcii, generalul Steinvile, comandantul din Ardeal, a propus Consiliului de război ca: ierarhul Râmnicului să-și mențină numai drepturile bisericești, mănăstirile domnești să atârne, în afară de chestiunile bisericești, de vistieria împărătească și nu de boieri sau episcop, iar egumenii să fie aleși doar de către călugării respectivelor așezăminte. Totodată, o delegație de boieri, venind la Viena, a cerut Curții ca episcopul să nu mai depindă de Mitropolia Țării Românești, ci de mitropolitul numit de împărat în Serbia, iar preoții să fie hirotoniți doar de ierarhul oltean.

Ca urmare a acestor propuneri, împăratul Carol VI a emis un alt decret, la 22 februarie 1719, prin care arăta problemele privitoare la administrația Olteniei, precum și o proclamație către locuitori. În ceea ce privește Biserica, îi acorda libertate religioasă, cu protejarea cultului ortodox, dar ierarhul era scos de sub jurisdicția canonică a Mitropoliei Ungrovlahiei și pus sub cea a mitropolitului sârb din Belgrad sau a unui alt mitropolit din țările ereditare ale Casei de Austria, restrângându-i-se anumite drepturi

(1467-1800), vol. II, București, 1985, p. 48.

⁴⁵ Gabriel COCORĂ, *250 de ani...*, p. 872.

și atribuții. Erau apoi interzise amestecul clerului în afaceri și închinarea de mănăstiri la Locurile Sfinte din Răsărit, și orice legături cu ele, iar mănăstirile erau supuse, din punct de vedere administrativ, Guvernului austriac, care întărea și alegerea egumenilor. În privința privilegiilor și a scutirilor, urmau să fie mai întâi cercetate de Administrația austriacă din Oltenia, care trebuia să raporteze cele constatate Curții, „ca să se vadă din aceasta bunăvoință împăratească față de popor”. Până la confirmarea lor, mănăstirile și casele preoților urmau să fie exceptate de încartiruirii.

Trebuie notat însă că trecerea Episcopiei sub jurisdicția canonică a mitropolitului sârb, amestecul Curții în alegerea egumenilor, cât și punerea mănăstirilor sub controlul austriac l-au nemulțumit pe episcop, care a protestat, împreună cu egumenii de la Hurezi, Bistrița, Arnota și Govora, la 29 noiembrie 1719, înaintând Curții un memoriu în 11 puncte. Prin aceasta cereau ca Episcopia Râmnicului să fie ridicată la rangul de mitropolie, urmând să atârne canonic de patriarhul de Constantinopol. Printre altele se motiva că ar mai fi existat în trecut o mitropolie la Severin, care, înainte de a cădea aceste ținuturi sub stăpânirea turcilor, avea sub dependența sa pe episcopul din Mehadia. De asemenea, se cerea pentru conducătorul spiritual al Olteniei dreptul de supraveghere a așezămintelor monahale, de a destitui egumenii vinovați de proastă gestiune sau de neorânduie în păstoria comunității și de a fi înștiințat la clădirea de biserici și mănăstiri, donatorii să nu poată să numească stareții, iar în demnitatea de ierarh să fie aleși doar români cunoscuți pentru credința lor. Tot acum, s-au pronunțat pentru o organizare mai bună a mănăstirilor și accesul clerului la carte. Merită reținut punctul 10, prin care solicitau să se înființeze o școală românească la Râmnic, sub purtarea de grijă a episcopului, întreținută de mănăstiri și preoți, precum și o școală latinească în Craiova, pe seama Administrației austriece și a boierilor⁴⁶. Analizând documentele rămase din aceea perioadă, Veronica Tamaș a ajuns la concluzia că școala românească ar fi existat, așa cum a funcționat și cea de la Craiova, care, în 1724, era sub îngrijirea lui „Antonie dascăl latinesc”, plătit cu 18 taleri de Administrație⁴⁷.

⁴⁶ Nicolae DOBRESCU, *Istoria Bisericii Române din Oltenia...*, pp. 18-23; †Atanasie Mironescu, *Sfânta Episcopie...*, pp. 106-109; N. IORGA, *Hârtii din Arhiva mănăstirii Hurezului precum și din a Protopopiei Argeșului, din a boierilor Brâncoveni și altor neamuri, găsite în casele proprietății din Brâncoveni*, București, 1907, p. XIX; Barbu TEODORESCU, *Episcopul Damaschin...*, p. 632; Șerban PAPACOSTEA, *Oltenia sub stăpânirea austriacă (1718-1739)*, ediție îngrijită de Gheorghe Lazăr, Editura Enciclopedică, București, 1998, p. 291; Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, pp. 288-289; Doru CĂPĂȚARU, „Damaschin Episcopul, Dascălul și Diplomatul Râmnicului”, în: MO, an. LXIX (2007), nr. 5-8, pp. 141-145; Damaschin a protestat ca Episcopia să nu fie subordonată Mitropoliei din Belgrad, întrucât era urmașa „Mitropoliei din părțile Severinului, care mai înainte ținea locul (cele) a) Amasiei”, deci pe locul al paisprezecelea, după patriarhul ecumenic. „Astfel, mitropolitul de Râmnic (sic) era superior în grad celui de Belgrad”. Vezi Pr. prof. Nicolae I. ȘERBĂNESCU, *Biserica Ortodoxă Română de la primele întocmiri creștine pe pământ românesc*, la Patriarhie, vol. îngrijit de pr. dr. Mihai Ovidiu Cătoi, Editura Basilica, București, 2015, p. 465

⁴⁷ Veronica TAMAȘ, „Contribuții la istoricul învățământului vâlcean în evul mediu (1415-1830)”, în: *Studii*

Acest memoriu ne arată grija părintească pe care o avea episcopul oltean pentru biserica încredințată. Autoritățile n-au aprobat însă niciunul dintre dezideratele sale, editând un decret al împăratului, chiar în fața lui și a unei delegații de boieri și preoți, chemată la Sibiu, la 7 decembrie 1721, prin care au încetat legăturile între Episcopia Râmnicului și Mitropolia din București. Ba mai mult, la finalul anului 1725, Viena a recunoscut ca mitropolitul Belgradului să aibă sub jurisdicția sa și scaunul Episcopiei din dreapta Oltului, iar după numai un an pe cel al Mitropoliei Carlovițului.

În astfel de împrejurări, numirea sau destituirea egumenilor o făcea Curtea din Viena, pe baza recomandării oberdirectorului, în urma unei propuneri a administrației locale și mai rar a ierarhului. Ca urmare, din pricina amestecului direct în treburile mănăstirilor, au fost egumeni care au renunțat la Ortodoxie, precum cel de la Segarcea, trecut la unire, sau egumeni abuzivi, care erau acoperiți în abuzuri de generalii austrieci, pentru darurile făcute.

Pe de altă parte, trebuie precizat, că după luarea în stăpânire a Olteniei, Cămara Curții a delegat pe consilierul cameral din Ardeal să cerceteze puterea economică a ținutului, pentru a se fixa dările. În urma celor constatate, s-a propus împăratului să se numească o comisie, care să cerceteze toate titlurile în baza cărora mănăstirile stăpâneau moșiile și se bucurau de unele privilegii, ca să se poată lua anumite măsuri. La 21 noiembrie 1719, au fost trimise la Cămara Curții inventarele cu averile mănăstirilor, făcute chiar de episcop, care convocase egumenii cu toate documentele, după ce primise asigurări că nu se vor atinge de acele averi și privilegii, ci doar le vor verifica. Tot referitor la mănăstiri, în 1720, raportă Consiliului de război generalul Steinvill, oberdirectorul Olteniei.

Prin aceste rapoarte și anexele lor se menționa că în Oltenia erau 40 de mănăstiri, dintre care 18 de călugări, 5 de călugărițe și 17 schituri, care se împărțeau în patru clase: domnești, libere, închinatelor locurilor de jos și schituri închinatelor mănăstirilor din țară. Aceste așezăminte posedau peste 100 de moșii mari, cam a cincea parte din Oltenia, și se bucurau de următoarele privilegii: de a lua câte un număr oarecare de bolovani mari sau mici de sare de la Ocne, de a percepe vămi la anumite locuri, de a li se scuti de vămi mărfurile importante, de a fi scutite de unele dijme, de a lua vinărit din unele dealuri cu vii, de a pescui în bălțile cu pește etc. Potrivit raporturilor – despre care nu știm dacă mărturisesc adevărul -, o parte dintre ele s-au ruinat, în special cele închinatelor, pentru că nu erau bine administrate de stareți, care dispuneau de avutul lor, fără să justifice veniturile și cheltuielile. Mulți fugeau cu banii și sculele mănăstirii, iar cei ai

celor închinare erau schimbați din trei în trei ani. Domnitorii luau de la ei sume mari, prin buna înțelegere sau împrumut, pe care nu-i mai înapoiau, permițându-le în schimb tot felul de abuzuri.

Pe baza celor raportate, s-a propus: să se dea mănăstirilor bani în schimbul venitului ce-l luau de la vămi, să fie excluse de la orice amestec și control la perceperea vămile, fiscul să ia toate veniturile sau numai o parte din ele, încasate de la bâlciuri și târguri, să se reducă sarea ce se acorda de la Ocne la cantitatea necesară pentru consumație, să se perceapă oieritul în toți anii, să fie scutite mănăstirile de dijmărit, iar pescuitul în bălți să se lase în continuare, întrucât călugării aveau nevoie de pește, mai ales în timpul postului. De asemenea, mănăstirile bogate urmau să fie administrate de un proegumen sau dichiu și să fie inspectate în fiecare an sau cel puțin la doi ani de către un boier, însoțit de un funcționar fiscal. Unele dintre ele urmau să fie conservate, fiindcă serviseră ca aziluri, iar altele, în vreme de război, puteau adăposti trupele și magazinele.

Având în vedere aceste rapoarte, mănăstirile au fost impuse la „certas praestationes” și „varias decimas”, iar cantitatea de sare care le revenea a fost redusă de la 3.860 de bolovani la 196, mărunțită, nu în cantități mari. În plus, au fost supuse la darea oieritului și a dijmăritului pe fiecare an, începând cu 1720, și nu din trei în trei ani sau la venirea unui domnitor nou, iar din 1725 au fost puse la darea vinăriciului. Chiar dacă prin decret împărațesc au fost scutite de încartiruire, Mănăstirea Brâncoveni din județul Olt a fost ocupată de trupe, vreme îndelungată, până când Maria Brâncoveanu, în calitate de ctitor, a protestat la Viena.

Aceste încălcări ale drepturilor și privilegiilor mănăstirilor din eparhia olteană aveau să-și găsească un apărător energic în persoana episcopului Damaschin, care a protestat la Viena în repetate rânduri. Dacă în acele vremuri nu ar fi fost un ierarh precum el, probabil că marile averi ale mănăstirilor ar fi dispărut. S-a implicat atunci când egumenul de la Segarcea a trecut la unire, cerând să fie îndepărtat din mănăstire, s-a interesat de soarta așezămintelor monahale și a făcut singur catagrafii, când li s-au cerut titlurile de proprietăți, iar când au fost impuse la darea vinăriciului, a convocat egumenii a șase mănăstiri, alcătuind o jalbă către Administrația din Craiova, care le-a luat apărarea. Pornite din dragoste pentru țară și credința strămoșească, aceste acțiuni l-au făcut pe episcopul Atanasie Mironescu să conchidă: „credem că Providența a hotărât că, în aceste vremuri grele, biserica Olteniei să aibă de păstor pe cel mai vrednic și erudit bărbat ce a păstorit această eparhie în veacurile trecute”⁴⁸.

⁴⁸ Nicolae DOBRESCU, *Istoria Bisericii Române din Oltenia...*, pp. 23-52; †Atanasie MIRONESCU, *Sfânta Episcopie...*, pp. 109-116; N. IORGA, *Istoria Bisericii Românești...*, pp. 102-104.

Pr. Prof.Dr.
Ioan Stancu
Facultatea de
Teologie Ortodoxă
„Sfânta Muceniță
Filoteia” Pitești



Mihai Eminescu, un poet creștin?

Vreau să încep prin a vi-l prezenta pe cel despre care urmează să vorbesc: pe marele Mihai Eminescu, poetul neamului românesc. Pentru aceasta, voi apela la portretul făcut de I.L.Caragiale:

„Era o frumusețe! O figură clasică încadrată de niște plete mari negre. O frunte înaltă și senină, niște ochi mari – la aceste ferestre ale sufletului se vedea că cineva e năuntru: un zâmbet blând și adânc melancolic. Avea aerul unui sfânt tânăr coborât dintr-o veche icoană, un copil predestinat durerii, pe chipul căruia se vedea scrisul unor chinuri viitoare”.

Acest „exemplar de elită”, cum îl definea G. Murnu, era și el, ca toți muritorii, construit din trup și suflet, un suflet care domina de departe trupul acesta atât de frumos. Sufletul lui avea trăiri contradictorii, de la dorința de viață cea mai arzătoare până la cea mai profundă apatie, poate oboseală, poate blazare.

Afăm la Eminescu mărturia unei Ortodoxii curajos universale, capabilă să re-însuflețească, în perspectiva tradițiilor proprii ale Ortodoxiei românești. „Credința zugrăvește icoanele-n biserici”, spune el în *Melancolie*. Tot aici, face un tablou sumbru al Bisericii aflată în stare de paragină:

„Și țintirimul singur cu strâmbe cruci veghează”, „clopotnița trosnește, în stâlpi izbește toaca”. „Biserica-n ruină stă cuvioasă, tristă, pustie și bătrână...”. Să fie oare aici un tablou al credinței ortodoxe și al Bisericii sale din vremea lui Eminescu? Să fie acestea patru atribute definitorii pentru Biserica noastră? Nu. Cu siguranță, nu. Dar trebuie să amintim că era vremea când elita socială și, mai cu seamă elita Bisericii nu mai răspundeau menirii lor. „Pentru Biserică, elita nu este neapărat spuma pe care o aruncă la suprafață jocul liber al vieții; nu este ceea ce numim cu formula curentă „elita socială”, consacrată de naștere, de demnități ori funcțiuni, de factorul economic ori financiar și nici chiar de inteligență și erudiție. Sunt și acestea realități care contează în vremelnicia istoriei și pe a căror valoare Biserica nu o subestimează. Din punctul său de vedere însă, elitele în cel mai înalt sens al cuvântului, se selectează numai pe planul spiritual al credinței și al vieții creștine, cum demonstrează Sfântul Apostol Pavel

în *Epistola către Coloseni* cap. III¹. Biserica are căile ei de a crea elitele sale, a căror lucrare trebuie să se întoarcă în sprijinul activității ei. Căci elitele, fără nici o diferență, reprezintă pătura cea mai avansată a unei societăți, emanată de societate și care se întoarce să lucreze pentru mersul înainte al respectivei societăți. Acesta este rolul în istorie al elitelor². Biserica apreciază lucrarea elitelor sociale și a elitelor sale și de aici consideră că apostolatul laicilor are un rol foarte important în viața sa.

Era deci o perioadă de slăbire a Bisericii, a vieții religioase, a vieții sociale. Căci tinerii noștri „la Paris învață la gât cravatei cum să facă nodul”, iar „fonfii și flecarii, găgăuții și gușații, bâlbâiți cu gura strâmbă sunt stăpânii astei nații” (*Scrisoarea III*).

Românismul se mai află doar în paginile cronicilor. Cine să mai aibă grijă de Biserica neamului acestuia? Spunea Pr. Petre Vintilescu că, structural religios, poporul român a trăit Liturghia și în afara Bisericii, viața lui întreagă aflându-se sub semnul Bisericii: „Într-adevăr, atașamentul poporului român la slujba liturgică nu a fost stimulat de trebuința periferică a unui deliciu estetic, în lipsă de altele, pentru destinderea spiritului. Dimpotrivă, ea l-a atras prin puterea tainică cu care i-a răscolit fiorii nostalgici ai unei evadări dincolo de țările create ale cosmosului, în „țara de peste veac”, unde se găsește limanul mântuirii. În ultima linie, mântuirea se definește tocmai ca o ridicare a omului la viața cerească”³. Prin misterul care formează substanța și prin mijloacele de care se servește, Liturghia a fost singura în măsură să satisfacă această aspirație a sufletului religios”, spune autorul.

Apoi, el mai face o remarcă: „Dezvoltând sentimentul uniunii și comuniunii în Hristos între cei care participă la serviciile liturgice, riturile Bisericii cimentează coeziunea națională prin acea conștiință de unitate și certitudine, verificate în istoria noastră, peste vitregia factorilor politici”⁴. Iată cum prezintă Eminescu pe politicianii vremii sale:

*Și această ciumă-n lume și aceste creaturi
Nici rușine n-au să ieie în smintitele lor guri
Gloria neamului nostru spre-a o face de ocară.
Îndrăznesc ca să rostească pân' și numele tău, Țară! (Scrisoarea III).*

Dintotdeauna, Biserica și Țara au fost cele două repere ale trăirii românești. Atunci când a slăbit Țara, a slăbit și Biserica.

Există la Eminescu un impuls spre reflecția teologică. Consider că cea mai reprezentativă, pentru a demonstra lucrul acesta, este poezia

¹ Pr. Petre VINTILESCU, *Liturghia în viața românească*, p. 2.

² O lucrare foarte importantă în sensul acesta a scris prof. Ilie BĂDESCU, *Teoria latențelor colective*, București, 1997.

³ Pr. Petre VINTILESCU, Op.cit., p. 20.

⁴ Apreciem că spusele Părintelui Profesor Petre Vintilescu în anul 1943 sunt foarte actuale și poate că ar fi bine să se atragă la fel de elegant atenția intelectualilor și elitei românești care a apărut ca ortodoxă după 1989 și care filosofează religia, creând adevărate curente de influențe nepotrivite în rândul tinerilor.

Rugăciunea unui dac. Prima parte a poeziei se constituie într-o expunere a actului genezei. Elementul biblic este baza dezvoltării poetice și ideatice. La început, nu era nimic: nu erau pământul și cerul, nu era nici timpul. Era numai Dumnezeu. Așa cum reiese din poezie, Eminescu cunoștea bine că în actul creației Dumnezeu era în Treime. „Treimea este misterul inițial, Sfântul Sfinților realității divine, însăși viața Dumnezeului ascuns, Dumnezeului Celui viu”⁵. Este foarte greu a se vorbi despre Treime. Poezia în schimb o poate evoca, pentru că, înainte de toate poezia celebrează și nu are pretenția să explice.

Întreaga existență și întreaga cunoaștere, spune Lossky, sunt posterioare Treimii și-și află în ea fundamentul lor. Treimea nu poate fi sesizată de om, dar provoacă lauda sa. Dincolo de laudă și de adorare, dincolo de aportul personal al credinței, limbajul nostru, vorbind despre Treime, este aproape insuficient. Sfântul Grigorie Teologul spune că Persoanele Preasfintei Treimii „nu sunt divizate după voință”. Înseamnă că nu putem spune: Fiul a fost născut prin voia Tatălui; noi nu putem gândi pe Tatăl fără Fiul, căci El este Tatăl – Unuia – Născut. Așa a fost din veșnicie și va fi pentru vecie. În Treime nu este nicio schimbare. Sfântul Duh este Dumnezeu la același nivel cu Tatăl și cu Fiul. Dar El este distinct de Aceștia, căci există o diviziune de responsabilități. Rolul Duhului Sfânt este acela al unui executiv, al Unuia desemnat să pună în aplicare planul lui Dumnezeu. El este Dumnezeu Care acționează. Duhul Sfânt este garantul unității în sânul Treimii.

Să vedem cum prezintă Eminescu Treimea în *Rugăciunea unui dac*:

...Pe-atunci erai Tu singur, încât mă-ntreb în sine-mi:

Au cine-i zeul cărui plecăm a noastre inimi?

El singur zeu stătu-a' nainte de-a fi zeii (se referă la Dumnezeu-Tatăl)

Și din noian de ape puteri au dat scânteii. (Duhul Sfânt)

El zeilor dă suflet și lumii fericire,

El este-al omenirii izvor de mântuire:

Sus inimile voastre! Cântare aduceți-I,

El este moartea morții și învierea vieții! (Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu).

Și încă: Dumnezeu a creat omul trup și suflet, fizicul și spiritul. Nu doar sufletul, ci și trupul este făcut după chipul lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama spune lucrul acesta: „Împreună au fost create, după chipul lui Dumnezeu”.

Și El îmi dă ochii să văd lumina zilei (adică trupul)

Și inima-mi umplut-au cu farmecele milei. (adică sufletul).

Citind acest ultim vers, aflăm un plural ce pare inexplicabil: „inima-mi umplut-au”. Gândul mi-a zburat pe dată la cartea Facerii, când Dumnezeu

⁵ LOSSKY, *Pages Vladimir Lossky*.

hotărăște: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră” (Facerea I, 26). De ce pluralul? Nu era Dumnezeu singur? Răspunsul este unul singur: Nu. Nu era singur. Erau Trei în Unul. Că Eminescu a cunoscut aceasta este limpede. Mila este virtutea cea mai valoroasă a spiritului omenesc. Cele Trei Persoane ale Treimii au lucrat dimpreună pentru a umple inima omului cu superba, cu fermecătoarea milă.

Trebuie spus că monarhia Tatălui nu implică o subordonare a Fiului sau a Duhului Sfânt. Căci un principiu este perfect atunci când este principiul unei realități ce egalează, afirmă Vladimir Lossky⁶. Treimea nu este rezultatul unui proces, ci este un dat primordial. Ea își are principiul în ea însăși, nu dincolo de ea; nimic nu-i este superior. Monarhia se manifestă numai în, prin și pentru Treime în raportul Celor Trei, într-un raport mereu ternar, excluzând orice diadă, orice opoziție⁷.

Urmând poezia, aflăm de întâlnirea poetului cu divinitatea, întâlnire ce se aseamănă cu întâlnirile biblice ale lui Dumnezeu cu Moise pe muntele Sinai, sau cu Ilie. Dumnezeu îi spune lui Ilie să stea înaintea peșterii, „că iată, Domnul va trece; și înaintea Lui va fi vijelie năpraznică ce va despica munții și va sfărâma stâncile, dar Domnul nu va fi în vijelie. După vijelie va fi cutremur, dar Domnul nu va fi în cutremur; După cutremur va fi foc, dar nici în foc nu va fi Domnul; Iară după foc va fi adiere de vânt lin și acolo va fi Domnul” (III Regi XIX, 11-12). Dumnezeu nu este văzut de cel cu care Și-a dat întâlnire, căci „El își rezervă pentru totdeauna Taina Ființei Sale”⁸. Dar omul se înfioară la apropierea dumnezeirii, îi simte prezența.

Eminescu descrie întâlnirea sa cu Dumnezeu în câteva cuvinte. I-a auzit pașii prin vuietul vânturilor; apropierea lui Dumnezeu este resimțită ca o muzică duioasă, muzica fiind simbolul limbajului universal. Două versuri sunt suficiente pentru a închide aceste idei:

În vuetul de vânturi auzit-am al Lui mers;

Și-n glas purtat de cântec simții duiosu-l vers.

Dar poetul nu se bucură de multele și alesele daruri pe care i le-a făcut Dumnezeu. El vrea mai mult de-atât: el suferă și vrea ca Dumnezeu să-i îngăduie să moară. De ce? *Că chinul și durerea simțirea-mi a-mpietrit-o”, / Că pot să-mi blestem mama pe care am iubit-o.*

Dimensiunea suferinței sale este enormă. Este o suferință ce desființează naturalul. Este altfel decât cea din *Odă: Suferință, tu, dureros de dulce!* În trăirea acestei suferințe, Eminescu se leapădă și de Tradiție și de Ortodoxie. Suferința lui nu este purificatoare și nu este urmată de bucurie. Chiar dacă pare un paradox, suferința asociată cu bucuria este tema

⁶ Apud *Ibidem*.

⁷ Apud *Ibidem*.

⁸ La Israel și neamurile, p. 30.

centrală a primei Epistole Sobornicești a Sfântului Apostol Petru. De ce? Pentru că Dumnezeu este bucurie! Dumnezeu Se transmite omului, pe care nu încetează să-l trezească la viață și să-l creeze. Ori, transmiterea aceasta este mai întâi experiența unei bucurii de nespus. Misticii Orientului și cei ai Occidentului au putut spune: „Află bucuria și-L vei afla pe Dumnezeu!” Cel care pierde bucuria se găsește în rătăcire, nu mai are nici Cale, nici țel, pentru că este fără izvor. O viață autentic spirituală se măsoară în gradul bucuriei care sălășluiește în ea. Bergson spunea: „Omul nu poate trăi fără bucurie” sau „Acolo unde este bucuria, viața triumfă”⁹.

Filosofii susțin că bucuria se revelează ca fiind adevărul ființei noastre, pulsul ființei, criteriul adevărului, iar bucurie și adevăr sunt una. Bucuria îi face pe poeți să cânte, căci datorită ei arta lor este un cânt. Paul Claudel spunea: „În afara bucuriei nu este decât neantul; să crezi în neant înseamnă să te distrugi singur, să te așezi în sensul invers al spiritualității și să vrei să trăiești împotriva tainei vieții”¹⁰.

Dar nici poezii și nici filosofi nu pot spune „de ce” toate acestea: care este numele bucuriei, are ea un chip? A fost nevoie de profeți, „purătorii de cuvânt” ai lui Dumnezeu, ca să aflăm izvorul bucuriei: „Bucuria mea este în Domnul” (Psalmul CIII, 34) sau „Veniți să ne bucurăm de Domnul și să strigăm Lui Dumnezeu, Mântuitorului nostru!” (Psalmul XCIV, 1); sau: „Să se veselească cerurile și să se bucure pământul... să se bucure câmpiile și toate cele ce sunt pe ele!” (Psalmul XCV, 11).

Dar suferința poetului nostru este totală, profundă, distrugătoare, ce duce la transformarea profundă a conceptelor: ura este egală iubirii, binecuvântare și blestem tot una e. Numai moartea poate curma această suferință: „Când ura cea mai crudă mi s-ar părea amor,/ Poate-oi uita durerea-mi și voi putea să mor/. În fapt, poetul îi cere lui Dumnezeu imposibilul, adică îi cere să facă lucrurile pe dos față de cum sunt ele din veșnicie, adică să se transforme Dumnezeu și nu el, omul: „Să simt că de suflarea-ți suflarea mea se curmă / Și-n stingerea eternă dispar fără de urmă!” Ori, suflarea lui Dumnezeu este dătătoare de viață, nu de moarte. Spune Lossky: „Noi suntem cuvântul, logoul în care se vorbește. Și nu depinde decât de noi ca acest cuvânt să blesteme sau să se roage”¹¹.

În virtutea libertății primite chiar de la facerea sa, omul poate alege, fără ca Dumnezeu să intervină. Și spune Lossky: „Dumnezeu a creat omul ca pe un animal ce a primit poruncă să devină dumnezeu, spune un cuvânt al Sfântului Vasile cel Mare folosit de Sfântul Grigorie de Nazianz. Dar, pentru a executa porunca aceasta, omul trebuie să poată să o refuze.

⁹ A se vedea Alphonse GOETTMANN, *La Joie, Visage de Dieu, Visage de l'Homme*, Desclee de Brower, Paris, 2000.

¹⁰ Apud *Ibidem*.

¹¹ Pages Vladimir Lossky

În fața libertății omului, Dumnezeu nu are putere: nu poate încălca libertatea umană ce purcede din însăși Atotputernicia Sa. Omul a fost creat prin voința lui Dumnezeu, dar nu poate fi îndumnezeit numai prin aceasta. O singură voință pentru creație, dar două voințe pentru îndumnezeire. O singură voință pentru a face să se nască chipul, dar două pentru a face chipul asemănare. Iubirea lui Dumnezeu pentru om este atât de mare încât El nu-l poate constrânge: căci nu este iubire fără respect. Voința divină va respecta întotdeauna tatonările, răzgândirile, chiar revoltele voinței umane, pentru ca, în cele din urmă, să-l aducă pe om la un consimțământ liber: aceasta este Providența divină... Dumnezeu așteaptă la ușa sufletului, neîndrăznind vreodată să o forțeze”¹².

O altă poezie la care mă voi opri este *Înger și demon*. Ea, fata, este îngerul, el demonul. Îngerul se îndrăgostește de demon. Dar el își vede de drumul său ales în viață.

*El ades suit pe-o piatră cu turbare se-nfășoară
În stindardul roș, și fruntea-i aspră-adâncă, încrețită
Părea ca o noapte neagră de furtune acoperită-
Ochii fulgerau și vorba-i trezea furia vulgară.*

Aflat pe patul morții, abandonat de toți, demonul acesta se gândește la viața lui și ajunge la concluzia că tot ce a făcut a fost în zadar. Ori, „O astfel de moarte-i iadul!” gândește el. În ultimul ceas al vieții sale, îi apare umbra unui înger. Este fata. Cuvintele demonului ce urmează sunt ca o spovedanie făcută înainte de a muri:

*Am voit viața'ntreagă să pot răscula poporul
Cu gândirile-mi rebele contra cerului deschis –
El n-a vrut ca să condamne pe demon, ci a trimis
Pe un înger să mă-mpace și-mpăcarea, i-e amorul.*

În cartea profetului Daniel, este relatată istoria statuii ce-l reprezintă pe Nabucodonosor; satana își făcuse sălașul în rege. Porunca dată de rege era ca toată lumea să se închine înaintea acestei statui. Trei tineri credincioși refuză să o facă și sunt aruncați în cazanul cu foc. Numai că ei nu au ars, ci cântau în cazanul cu foc slavă Dumnezeului lui Israel. La un moment dat, regele cade cu fața la pământ și începe să se roage. Apare întrebarea: ce a văzut Nabucodonosor în cazanul cu foc? Foarte frumos este răspunsul dat de Origen: el spune că diavolul din Nabucodonosor L-a văzut pe Hristos alături de cei trei tineri. Dar cum de-L cunoștea diavolul pe Hristos? Îl văzuse în Rai, pe când diavolul era un înger între îngerii din grădina Edenului, spune Origen. Concluzia ar fi că, într-un fel sau altul, Dumnezeu Își face prezența exact atunci când trebuie și exact în forma în care trebuie.

¹² Pere A. GOETTMANN, *La Joie, Visage de Dieu, Visage de l'Homme*.

Am convingerea că Eminescu avea temeinice cunoștințe teologice. Dar, dacă nu ar fi așa, intuiția genialității sale lucra pentru el. Voi încerca o abordare creștin-ortodoxă a poeziei Luceafărul, așa cum o simt eu.

Povestea iubirii dintre cei doi tineri este în fapt povestea iubirii dintre Dumnezeu și unanitate. Un aspect al adevărului complex al Întrupării propus de poet este fundamentat altfel: Tatăl nu este de acord cu întruparea fiului său. Ce s-ar fi întâmplat, dacă lucrurile ar fi stat astfel? Răspunsul îl aflăm în poezia lui Eminescu.

Am spus că Dumnezeu a făcut omul spre îndumnezeire. Dar este enorm de greu, chiar imposibil omului să atingă asemenea înălțime. Cătălina, pământeană, este conștientă de distanța colosală dintre ea și Hyperion, Fiul Părintelui din ceruri. Or, cum ea nu se poate înălța în sfera dumnezeirii, îl cheamă pe El pe pământ. Ea îi cere:

*Cobori în jos, luceafăr blând
Alunecând pe-o rază,
Pătrunde-n casă și în gând
Și viața luminează-mi!*

Este a doua chemare a fetei. Asta după ce prima dată, refuzând invitația de a merge ea în ceruri, îi spusese lui Hyperion:

*Străin la vorbă și la port
Lucești fără de viață.
Căci eu sânt vie, tu ești mort,
Și ochiul tău mă-ngheață.*

Este limpede că pământeană nu a înțeles nimic. Îl vede ca pe un mort, pe el care era veșnicie și pentru vecii vecilor! Ochiul său are o privire rece, remarcă ea. Înțelegem: nimic din căldura superficială și păcătoasă a privirii tinerilor ce se uitau la ea.

Venirea lui Hristos pe pământ, Întruparea Sa a fost așteptată de oameni, a fost dorită de ei. Mama Sa nu a fost nici marea, nici noaptea, ci El a luat trup de la o femeie care se mântuiește prin maternitate: Pururea Fecioara Maria Maica Domnului. Evdokimov spune că vocația spirituală a femeii ar fi de „a naște pe Dumnezeu în sufletele devastate”¹³. Femeia aceasta, Maica Domnului, „se află acum în centrul comunității sfinților”¹⁴. Pe Maica Sa o încredințează Hristos, aflat pe cruce, ucenicului său iubit spunându-i: „Femeie, iată fiul tău!”.

Hyperion ascultă chemarea tinerei și merge la Părintele Său pentru a-l spune că vrea să renunțe la cer și veșnicie, pentru pământul ce-și urmează viața ancorat în timp.

De greul negrei veșnicii,

¹³ Paul Evdokimov, *Femeia în mântuirea lumii*.

¹⁴ Olivier Clement, *Întrebări asupra omului*, Alba-Iulia, 1997, p. 113.

*Părinte, mă dezleagă...
Reia-mi al nemuririi nimb
Și focul din privire,
Și pentru toate dă-mi în schimb
O oră de iubire!*

Această oră de iubire nu are nicio legătură cu păcatul. Este vorba de o iubire dincolo de deosebirea bărbat-femeie, este iubirea prototip. În *Taina iubirii*, Paul Evdokimov își fondează cugetarea pe cele două descrieri ale creației bărbatului și femeii din Facere, relatări pe care Iisus le asociază pentru a pune simultan, în cuplu, unitatea și alteritatea. Ca să reluăm o profundă exegeză iudaică, Dumnezeu a creat omenescul – ha adam – masculin și feminin. Luând nu o coastă, ci o parte, o jumătate a acestei realități încă insuficient diferențiată, El pune femeia față în față cu bărbatul. Și aceasta este descoperirea unui altul, care îmi este totuși consubstanțial – „os din oasele mele și carne din carnea mea”. Se văd corespondențele teologice pe care Evdokimov le pune în lumină cu multă ușurință: taina Treimii, Dumnezeu inaccessibil care Se face împărtășibil. „Iubirea omenească, în plenitudinea ei originară, reflectă comuniunea trinitară; alteritatea lui Dumnezeu este cea care întemeiază alteritatea umană, alteritatea celuilalt, iar harul Său întemeiază întâlnirea”¹⁵. Adevărata iubire este fecundă, „dar această fecunditate nu se exprimă doar prin copil: poate fi și prin facerea de bine, prin slujirea aproapelui, câteodată printr-o creație comună”¹⁶.

Părintele răspunde la cererea făcută de fiul Său astfel:

*Îți dau catarg lângă catarg,
Oștiri spre a străbate
Pământu-n lung și marea-n larg,
Dar moartea nu se poate...
Și pentru cine vrei să mori ?
Întoarce-te, te-ndreaptă
Spre-acel pământ rătăcitor
Și vezi ce te așteaptă.*

Îl aștepta trădarea. Trădarea omului, adică a femeii pentru care ar fi venit pe pământ, renunțând la cer: Cătălina alături de un tânăr superficial asemenea ei:

*...Și guraliv și de nimic,
Te-ai potrivi cu mine.*

Hristos a venit pe pământ pentru a salva umanitatea. Dumnezeu a fost de acord cu venirea aceasta, ba chiar Tatăl L-a trimis. Cum L-au primit

¹⁵ Olivier CLEMENT, „Cuvânt înainte”, în: Paul EVDOKIMOV, *Taina iubirii*, Ed. Christiana, București, 2006, p. 8.

¹⁶ *Ibidem*, p. 9

oamenii? Trădându-L. În ziua de Florii L-au primit cu ramuri de finic și cântarea Osana; peste câteva zile, aceiași oameni l-au cerut moartea. Să-L fi salvat Părintele pe Hyperion de la tragedia ce i s-ar fi putut întâmpla dacă ar fi ajuns pe pământ? Nu se știe.

Fără să se rușineze că se află în brațele unui bărbat, Cătălina îl cheamă din nou pe Luceafăr. Numai că, de data aceasta, „nu mai cade ca-n trecut/În mări din tot înaltul”. Și spune apoi câteva cuvinte pentru întreaga umanitate:

*Trăind în cercul vostru strâmt,
Norocul vă petrece,
Ci eu în lumea mea mă simt
Nemuritor și rece.*

Asocierea Luceafărului lui Eminescu cu Hristos poate părea forțată sau chiar neavenită. Dar derularea evenimentelor urmează același plan: există o chemare în ambele cazuri; o schimbare de lumi: realizată de Hristos prin Întrupare, dorită de Hyperion dar oprită de Părintele său; o trădare în ambele cazuri: Hyperion este trădat de cea pe care o iubea și era dispus la sacrificarea condiției sale; Hristos este trădat, condamnat, omorât de cei pentru care a venit să le asigure mântuirea; existența unui final conținând cuvinte definitorii pentru ei: Hyperion se retrage în lumea sa, Iisus pe cruce îl roagă pe Dumnezeu-Tatăl să-i ierte pe cei care l-au pus pe cruce.

Fără să fiu eminescolog, am încercat să dezvolt tema propusă în titlu după simțirea proprie. Cred că l-am înțeles pe Eminescu. Dacă nu, dacă am descris un alt om cu alte idei, îl rog să mă ierte. Parcă îl aud spunând:

*„Și când gândesc la viața-mi, îmi pare că ea cură
Încet repovestită de o străină gură,
Ca și când n-ar fi viața-mi, ca și când n-aș fi fost.
Cine-i acel ce-mi spune poveste pe de rost,
De-mi țin la el urechea și râd de câte-ascult
Ca de dureri străine?... ”.*

Dr. Florin Epure



Schitul de la Pietrari, ctitoria episcopului Climent al Râmnicului

În urmă cu 280 de ani, Preasfințitul Climent, episcopul Râmnicului (1735–1749), ridică, împreună cu frații săi – preotul Miha și Simion Vătășelu –, un mic așezământ monastic închinat *Sfintei Blagoveștenii*, pe malul drept al pârâului Otăsău, la locul numit „Pajiștea”, în localitatea natală, Pietrarii de Jos (com. Pietrari, județul Vâlcea).

Biserica „Buna-Vestire”¹ a fost construită pe moșia părintească, la anul 1742, pe locul unui lăcaș mai vechi din lemn, conducătorul lucrărilor fiind Ilarion, proegumenul Mănăstirii Bistrița, un om cu alese calități în care ierarhul vâlcean avea mare încredere².

Deasupra ușii de la intrare, ctitorul a gravat în piatră, cu slove chirilice, textul pisaniei: „†Această sfâ[n]tă și d[u]mnezeiască beserică întru care să ci[n]stește și să prăznuiaște Bl[a]goveșteniile Preasf[in]tei de D[u]mnezeu Născătoarei și Pururea Fecioarei Mariei, care din temeliia ei iaste zidită din bun gândul și cu toată cheltuiala părintelui, chir Climent episcopul Râmnicului Noul Severin, în zilele prealuminatului domn, Io Mihai Racoviță voevod, la curgerea anilor 7250[1742], la lun[a] lui a[v]g[ust] 26 dn[i], ispravnic fiind chir Ilarion proig[umenu] Bistriț[ei]”³, precum și un oarecare Dosoftei ieromonah⁴.

Pe muchia din lemn a ușii de la intrare a fost scrijelit următorul text: „La aceas[tă] sfântă biseari[că] a fost ostenitori la lucru[l] zidului și isprav[nic], Ilarion ier[om]onah proigum[en] Bistriț[ei], popa Miu, Dosoftei ier[o]m[onah] «1744»”⁵.

Biserica a fost construită din cărămidă și piatră, cu o formă dreptunghiulară cu absida altarului poligonală în exterior, fără turle. Pridvorul

¹ Este un obiectiv de patrimoniu cultural de categoria B – de importanță locală și regională –, clasat în Lista Monumentelor Istorice din România încă din anul 1991 (cod 39Bo260) și care apare în cea mai recentă evidență a Ministerului Culturii (2015), cu codul VL-II-m-B-09871.

² Veniamin MICLE, *Făclii nestinse*, Mănăstirea Bistrița – Eparhia Râmnicului, Costești, 2005, p. 258.

³ *Inscripții medievale și din epoca modernă a României. Județul istoric Vâlcea (sec. XIV-1848)*, coordonator Constantin BĂLAN, Ed. Academiei Române, București, 2005, p. 764.

⁴ P. Ș. NĂSTUREL, „Fostul Schit Buna Vestire din Pietrarii de Jos”, în *Mitropolia Olteniei*, An VII, nr. 3-4, Craiova, 1955, p. 207.

⁵ Inscripție pe glaful ușii de la intrare în pronaosul bisericii Buna-Vestire din Pietrarii de Jos.

este susținut de opt coloane iar arcele de sprijin pentru cupola centrală sunt consolidate cu tiranți de lemn. De la începuturi, biserica a avut acoperiș din șindrila de stejar; în 1910 a fost acoperită cu țiglă, iar în 1936 cu șită de brad. În prezent, biserica satului are un acoperiș cu învelitoare de tablă.

Biserica este pardosită cu lespezi mari de piatră și este împrejmuită cu un zid de piatră, înalt de 1,50 metri. Se știe că, în curtea bisericii, a funcționat un cimitir, până în anul 1927, atunci când enoriașii satului au făcut altul în exteriorul zidului curții (pe partea de sud).

Lăcașul Bunei-Vestiri a fost târnosit fără pictură, aceasta fiind realizată abia doi ani mai târziu, în anul 1744, în tehnica al fresco, de Popa Gheorghe zugrav și fratele său Andrei, și Danciu Filip, ucenic, ale căror nume se pot citi la proscomidie și iconostas (în dreptul icoanei de hram): „Pomenește, Doamne: zugrafi, Popa Gheorghie, Andrei, fratele lui, [și] Danciu Filip; 7253[1744]”⁶.

Pictura originală, realizată în cel mai pur stil post-brâncovenesc, se mai poate observa și astăzi, în ciuda stratului gros de fum depus pe pereți de-a lungul anilor. Deasupra intrării a fost pictată icoana de hram reprezentând-o pe Maica Domnului primind vestea minunată de la Arhanghelul Gavriil. Reprezentarea artistică respectă canoanele erminiei bizantine. Se poate observa că picioarele Arhanghelului sunt mult depărtate, ca și cum ar alerga. În mâna stângă ține un toiag, simbol al mesagerului. Mâna dreaptă, cu o mișcare puternică, se întinde către Fecioara Maria. El îi comunică vestea plină de bucurie de la Stăpânul lui, taina iconomiei dumnezeiești. Maica Domnului primește vestea în picioare și ține în mână un fus. Duhul Sfânt sub forma porumbelului este reprezentat pogorându-Se deasupra Fecioarei Maria, încadrat în raza slavei dumnezeiești. Pe umeri și pe cap, Maica Domnului poartă trei stelute, ca semn al pururea-fecioriei: înainte, în timpul și după nașterea Fiului.

Tabloul votiv al ctitorului se află în pronaos, zugrăvit pe peretele de la vest, cu legenda: „Climent, episcopul Râmnicului” și îl înfățișează mai tânăr și mai realist decât în pictura de la Bolnița Episcopiei⁷; cu barbă și mustăți negre, cu ochi mari și expresivi, trădând o deosebită vivacitate, cu o statură potrivită și cu o trăsătură hieratică a sfinților isihăști: fața suptă, dobândită din asprimea posturilor. Este înveșmântat în mantie cutată, cu dungi verzi și roșii. Pe cap poartă potcap și camilafcă neagră. În mâna dreaptă ține cârja arhierească, ce se termină la capătul de sus cu doi șerpi afrontați, care stau cap în cap, un simbol al înțelepciunii arhiereului, iar cu mâna stângă ține chivotul bisericii, dinspre partea pridvorului. La

⁶ C. BĂLAN, *Op. cit.*, p. 767.

⁷ Radu CREȚEANU, „Un mare ctitor de locașuri sfinte, Climent al Râmnicului”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 7-8, Craiova, 1970, p. 664.

capătul opus bisericuța este sprijinită de celălalt ctitor, „Macarie ieromonah, fratele episcopului Climent”. Lângă el este zugrăvit Ioan, fratele lui și în partea de jos este Nicolae, fiul său. În cartea sa, episcopul Athanasie Mironescu amintește și de chipurile pictate ale fraților episcopului Popa Miha și Simeon Vătășelul, cu cei doi fii ai săi. Pe peretele de la sud apare pictat „Io Constandin Nicolae voievod” (Constantin Mavrocordat, domnitorul Țării Românești, între iulie 1744 – aprilie 1748).

Cu prilejul finalizării picturii, a fost zugrăvită o nouă pisanie, pe perețele de vest al pronaosului, deasupra ușii de intrare în biserică: „Scrie Isus Sirah zicând: «Simon fiul Oniei, arhiereu mare, carele în viața sa făcu casa și în zilele sale întări biserica și străluci ca stea prin nor[i] și ca lumina plină și ca soarele, luminând biserica Celui de Sus». Așijderea să cuvine a zice și de acest părinte arhiereu, chir Climent, ep[i]scop al Râmnicul[ui], carele în viața și în zilele sale făcu case și zidi biserici, lângă care și această sf[â]ntă biserică, unde să cinstește și să prăznuiaște Buna-Vestire, o au zidit din temelie ei și cu zugrăvitul o au împodobit, împreună și cu fratele său, popa Mihul, carele călugărindu-se s-au numit Macarei ieromonah, întru vecinică pomenire lor și a părinților și a tot neamul lor. Mai prefăcut-au acest părinte ep[i]scop Climent și Episcopia Râmnicului, precum scrie în pisanii episcopii. Și au luat sfârșit de tot lucrul această sf[â]ntă biserică în zilele prealuminatului domn, Ioan Constandin Nicolae voievod, în anul 7253, la octo[m]vrie dă[n]i 20. Zugravi popa Gheorghe i brat ego [și fratele lui], Andrei I Danciul Filipu; 1744”⁸.

În pridvor se află pictată o capodoperă artistică iconografică, reprezentând scenele Raiului și Iadului, întocmai ca la ctitoria Brâncoveanu de la Hurezi. Tot aici poate fi admirată ușa sculptată artistic cu motive brâncovenești.

După ce a clădit schitul de călugări de la Pietrari, Episcopul Climent l-a înzestrat cu toate cărțile și odorele trebuitoare, cu vii și moșii și l-a închinat, inițial, Sfintei Mănăstiri Bistrița, după cum se poate vedea în hrisovul domnitorului Mihai Racoviță, din 10 februarie 1743: „[...] Iar după ce l-au săvârșit de toată zidirea și cu cele trebuincioase l-au împodobit din îndemnarea dumnezeiască au voit Sfinția Sa de l-au dat și l-au închinat să fie supus Sfintei Mănăstiri Bistrița, hotărând sfinția sa pentru toate ale schitului în cartea de închinăciune”. Actul de danie al voievodului Mihai Racoviță acorda schitului vinăriciul domnesc din Dealul Troian, a 28 de orașeni din „târgul Râmnicului”⁹. Domnitorul Grigore Ghica scutește călugării de taxe (dijmărit și vinărici) și le dă patru scutelnici pentru slujba lor (12 septembrie 1749)¹⁰.

⁸ C. BĂLAN, *Op. cit.*, p. 765.

⁹ Academia Română, Episcopia Râmnicului, dos. XCIV, 20.

¹⁰ *Ibidem*.

Aceste danii au fost întărite și de domnitorii care vor veni pe tronul Țării Românești: Matei Ghica Voievod (13 octombrie 1752), Constantin Racoviță (15 noiembrie 1753), Alexandru Ipsilanti (18 septembrie 1775) și Nicolae Constantin Caragea (7 septembrie 1782). Dar, se vede treaba că episcopul Climent s-a convins că schitul său „va putea fi mai bine ocrotit și administrat fiind sub Episcopie decât sub Mănăstirea Bistrița, unde vor fi fost năvălit din ce în ce mai mult călugării greci, care n-aveau alt scop decât a jefui aceste sfinte așezăminte strămoșești de avuturile lor”¹¹.

Prin cartea de închinăciune, din 24 martie 1747, înaltul prelat anunță transformarea lui în metoh al Episcopiei Râmnicului: „[...] Căruia obicei plecându-mă și eu smeritul, gândit-am ca să fac metoh de piatră la moșia mea Pietrari și să-l închin la Sfânta Episcopie a Râmnicului, și gândind eu și văzând că nu voi putea săvârși după gândul meu, fiind cu întâmplarea răzmeriții, ce au fost în această țară, fost-au ars turcii și Sfânta Episcopie aceasta, și surpându-se toate casele și biserica, mă chibzuiam unde voi lucra mai înainte. Deci, mai având noi încă doi frați, anume: Popa Mihul din Pietrari și Simion Vătășelul de acolo, le-am spus cum dorește sufletul meu a zidi sf[ântă] biserică la moșia noastră Pietrari, numai cheltueala [însă] nu este de ajuns. Deci ei aflându-se tot la un gând cu mine, m-au îndemnat și cu toții ne-am apucat și am făcut precum să veade sf[ântă] biserică și casele de lângă dânsa, și am împodobit sf[ântă] biserică cu zugrăveale și odăjdii și cărți și sfinte vase, împreună cu frații miei și am închinat-o la neamul cine să va trage din frații miei cei mai sus numiți, numai să aibă preoții cari vor fi la acea besearică să dea la sf[ântă] Episcopie a Râm[nicului] pe an 3 oacă de ceară întru semn de închinare, și să ție acei preoți și un călugăraș monah de la sf[ântă] Episcopie acolo. Și aceluia să fie hrana lui și îmbrăcămintea și chiverniseala din venitul moșiei partea mea de moștenire și de cumpărătoare, cu viile precum sunt hotărâte și alese. Iar mai mult să nu aibă voe sfânta Episcopie să tinde la nimic de ale besearice, nici a rândui alți preoți, cari nu vor fi din neamul ce am zis mai sus. Pentru că tot ce am făcut și am dat la această sf[ântă] biserică sunt toate din osteneala mea și câștigate cu omoforul și din munca fraților miei, iar din venitul ep[i]scopiei să nu gândească cineva că am pus preț de un ban, că venitul Ep[i]scopiei de ar fi fost cât de mult încă tot nu mi-ar fi fost de ajuns la ce jaf și surpare și stricăciune ajunsese Ep[i]scopia, precum știut de toți iaste”¹².

La 20 decembrie 1743, Preasfințitul Climent înalță o cruce de piatră, tot în cinstea „Bunei-Vestiri”, în „Dealul mare” (satul Pietrarii de Sus), pe moșia logofătului Ioniță Pietrarul: „Cu vrerea Tatălui și cu aju-

11 Athanasie MIRONESCU, *Istoricul Eparhiei Râmnicului*, Tipografia Gutenberg, București, 1906, p. 406.

12 Condica Episcopiei Râmnicului, f.16-17, doc. 2.

torul Fiiului și cu plinirea Duh[u]lui Sfânt. Ridicatu-s-au această sfântă cruce, în hramul Blagoveșteni[i] B[ogorodi]țe, cu osteneala iubitorului de Dumnezeu, chir Climent episcopu[l] Râmnicului, fiind de moștenire din satul Pietrari, în zilele mării sale domn[ului], Io Mihai Racoviță v[oi]e vod, dech[emvrie] 29 d[ă] ni 7252[1743]”¹³.

În anul 1746 mitropolitul Neofit I al Țării Românești, aflat într-o vizită la mănăstirile și schiturile din ținutul Vâlciei, a ajuns și la ctitoria Preasfințitului Climent de la Pietrari, unde a stat trei zile (30 iulie – 1 august), și chiar a oficiat o Sfântă Liturghie în această biserică, de praznicul Scoaterii Cinstitei Cruci a Domnului și a Mucenicilor Macabei (1 august 1746): „În ziua de miercuri 30 iulie am ajuns seara la o moșie a episcopului Climent numită Pietrarii, unde are o casă de piatră și o biserică de piatră și am rămas acolo și joi la 31 iulie”¹⁴.

La 4 martie 1751, cu aproximativ doi ani înainte de a pleca din această lume, Episcopul Climent își scria viața prin care lăsa nepoților lui de frați – Popa Nicolae, fiul lui Popa Simion și Popa Gheorghe, fiul lui Popa Mihul din Pietrari –, câte o parte din bunurile sale și a treia parte Schitului de la Pietrari. Arată că murind toți oamenii bătrâni face acest așezământ al său să se știe cine și câtă parte va deține fiecare. În testamentul său, ierarhul vâlcean mai amintește că se trage din Dumitru Modoran din Pietrari, care a avut patru fii, anume Ivan care n-a avut urmași, Radu care este tatăl său și al fraților lui, Oprea care a avut pe Constantin și pe Ion, de la care mai este în viață Diaconul Ștefan cu frații. Schitul mai moștenește o parte din viile de la Sutești, o mo-

șie la Piscăești și o moară la Folești. Episcopul a mai stabilit ca din venitul Schitului să se repara biserica de lemn de la Siliștea veche din Pietrari „făcută de el când nu era nici egumen, nici episcop”. Îl numește epitrop pe Popa Mihul, nepotul său, pentru averea schitului și pentru biserica și casele ei cu tot împrejurul și să facă pomeni și după el urmașii lui, „nimic să nu se ducă la casele lor”¹⁵.

La Arhivele din Râmnicu-Vâlcea se află o foaie a episcopului Climent făcută la sfârșitul vieții sale (31 ianuarie 1753), pe vremea când zicea că e proin episcop al Râmnicului, prin care spune că lasă epitrop al schitului și bisericii pe nepotul său, Popa Mihul și pe nepotul său Popa Nicolae peste orice se va găsi în urma sa. Și toată moșia de moștenire și de cumpărătoare să se facă în trei părți, două să le stăpânească schitul de la Pietrari, via de la Troianu și cârciuma din Țigănia Coziei le lasă nepotului său Popa Nicolae, iar cârciuma din capul orașului o lasă Episcopiei¹⁶.

Din câteva documente referitoare la satul Pietrarii de Jos aflăm numele a doi preoți ai schitului: Grigorie și Simion, la 24 mai 1764¹⁷.

La anul 1770 un meșter argintar, pe nume Panait, execută pentru Manu, nepotul episcopului Climent, un potir din argint, pe care acesta îl donează bisericii Buna-Vestire din Pietrarii de Jos¹⁸. Pe sfântul potir a fost săpat următorul text: „Acest sfi[n]te vase din vremi s-au răpus și acum s-a făcut de diaconu Manu, nepot[u] pre[a]sfi[n]ți[i] sale pări[n]telui Climent. Panait argi[n]tar. 1770”¹⁹.

¹³ SJVAN, *Tribunalul Județului Vâlcea, Diata Episcopului Climent*, dos. 849/1834, f. 48-50.

¹⁶ SJVAN, *Tribunalul Județului Vâlcea*, dos. 849/1834, f. 51.

¹⁷ Aurelian SACERDOȚEANU, „Acte referitoare la comuna Pietrari, plasa Govora, județul Vâlcea”, în *Arhivele Olteniei*, An IX, 1930, nr. 47-48, p. 39.

¹⁸ P. Ș. NĂSTUREL, *Op.cit.*, p. 207.

¹⁹ C. BĂLAN, *Op.cit.*, p. 768.

¹³ Dumitru BĂLAȘA, „Cruci de piatră în Țara Românească, catagrafiat în anul 1832 (II)”, în *Mitropolia Olteniei*, An XXIV, nr. 5-6 (mai-iunie), Craiova, 1972, p. 415

¹⁴ Ghenadie ENĂCEANU, „Mitropoitul Ungrovlahiei Neofit I”, în BOR, II, p.11.

Cartea din 5 februarie 1792, emisă de Episcopia Râmnicului, după jalba diaconului Manu din Pietrari, în urma morții acestuia, stabilea ca fiul său, Petre, să ocupe funcția de epitrop la Schitul Pietrari. Acesta avea obligația să înfrumusețeze casele de la schit, așa cum poruncise episcopul Filaret²⁰.

La 5 noiembrie 1795, Popa Petre din Pietrari se învoiește cu unchiul său de frate, fiii moșului său Nicolae, fiul lui Simion vătaful (fratele episcopului Climent) și cu unchiul său Radu, fiul lui Popa Gheorghe, fiul lui Popa Mihul, asupra Schitului Pietrari, să stăpânească frățeste moșioarele de la Pietrari, de la Văleni, de la Păușești-Otăsău, precum și din daniile bisericii de la Pietrari. Cu voia semnatărilor actului, s-a orânduit, ca epitrop al bisericii și caselor ctitorite de Episcopul Climent, să fie Popa Petre²¹.

Într-o catagrafie din anul 1834, găsim numele preoților care slujeau la acea vreme la Biserica „Buna-Vestire”: Gligore Costandin Foltea, Costandin Popa Nicolae, Nicolae Alexandru, Costandin diaconu Ion Popescu²².

La începutul secolului XX, la Pietrarii de Jos, se mai puteau vedea clădirile din piatră din jurul bisericii, zidite de Episcopul Climent pentru folosul călugărilor²³. Astăzi, se mai observă doar câteva resturi din vechile construcții, pe partea de sud și la est, dincolo de zidul de incintă.

Virgiliu Drăghiceanu vizitează ctitoria episcopului Climent, la 6 septembrie 1909, și consemnează în Raportul său ceea ce a găsit la Pietrari. Pe lângă transcrierea textelor pisaniilor și pietrei tombale, el descrie casa clădită de episcop în jurul bisericii: „Tot aici trebu-

ie să spunem ceva și de casa, din Pietrarii de Jos, a episcopului Climent, cu ziduri groase (0,60m) care pe o lungime totală de 14 m își deapănă camerile, din care două își păstrează caracterul original (5,40×2,95 – 3,50×2,60) cu bolte calote pe cinci pandantivi (care se ridicau de la colțurile și mijlocurile pereților) cu ferestre mici (0,95×0.90), cu pridvor în față”²⁴.

În anii 1880 și 1910-1911 bisericii i s-au făcut reparații și i s-a montat un acoperiș nou din țiglă. În anii 1934 și 1963, lăcașul este legat cu centură de fier deasupra brâului median și i s-a adăugat un acoperiș din șită de brad (noiembrie 1963)²⁵.

În arhiva Direcției Județene pentru Cultură Vâlcea se află inventarul bunurilor mobile și imobile ale Bisericii „Buna-Vestire” din Pietrarii de Jos, realizat la 1 aprilie 1972. Sunt menționate suprafețele terenurilor pe care sunt clădite biserica (140 mp) și clopotnița (16 mp), curtea bisericii (1100 mp) precum și cimitirul satului, pentru 60 de familii (1000 mp). Terenul pentru biserică și curte este donat de episcopul Climent, iar restul, de enoriașii satului. La această dată, biserica deținea 16 cărți de patrimoniu cultural, din secolul al XVIII-lea (inclusiv „Evanghelia” din 1746, tipărită de episcopul Climent) și 11 cărți din secolul al XIX-lea. De asemenea, mai deținea următoarele obiecte de cult: o cruce veche din lemn sculptat (sec. XVIII, a episcopului Climent), cinci icoane din veacul al XVIII-lea (Iisus Hristos, Maica Domnului, Sf. Nicolae, Buna-Vestire, 2 buc.) și una de la 1846 (Maica

²⁰ SJVAN, Tribunalul Județului Vâlcea, dos. 849/1834, f. 54.

²¹ Ibidem, f. 50-51.

²² V. ANTONIU, „O catagrafie din Vâlcea, 1834”, în *Arhivele Olteniei*, An XVI, 92-94, 1937, p. 348.

²³ Meletie RĂUȚU, *Monografia ecleziastică a județului Vâlcea*, Imprimeria județului și a comunei R.-Vâlcea, Râmnicu Vâlcea, 1908, p. 103

²⁴ Virgiliu N. Drăghiceanu, „Monumentele Olteniei (raportul al II-lea)”, în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* (BCMI), XXVI - fasc. 76, (aprilie-iunie 1933), Așezământul tipografic „Datina Românească”, Vălenii de Munte, 1933, p. 65.

²⁵ Arhiva Direcției Județene pentru Cultură Vâlcea (în continuare DJCV), Oficiul Județean al Patrimoniului Cultural Național (OJPCN), dosar nr. 3, cuprinzând clasificarea și catalogarea bunurilor mobile și imobile la data de 1 aprilie 1972, Parohia Pietrari-Bârlog, com. Stoenesti. Scurt istoric, I, f. 456.

Domnului). Mai sunt enumerate: un potir, disc, steluță, copie fier, epitaf din pânză și piatră funerară, toate din sec. al XVIII-lea. Conform aceluiași inventar, clopotul bisericii, din aliaj metalic, este din anul 1958. Mai sunt menționate o serie de obiecte de cult și cărți datate după anul 1900. Documentul este semnat de preotul paroh de la acea vreme, Ion Tuțu, și de Ion Bîzîc, ca membru al comisiei de inventariere²⁶.

Despre zidul din bolovani care împrejmuiește așezământul monastic se știe că a fost reparat la anul 1959²⁷. Patru ani mai târziu, doi contraforți de beton vor fi adosați în zona absidei altarului.

Pe vremuri, biserica avusese o clopotniță din lemn, deasupra porții de la intrarea în incintă. Deoarece, aceasta s-a deteriorat, clopotul a fost mutat provizoriu între doi stâlpi în pridvorul bisericii, pe latura de nord. Comunitatea a construit, în anul 1957, o clopotniță nouă din zid, în colțul de nord-vest al zidului de incintă care se vede și astăzi. Despre vechiul clopot de la Climent se știe că s-a spart și a fost topit, iar în anul 1958 a fost cumpărat altul nou²⁸.

În anul 1976, preot paroh la parohia Pietrari-Bârlog (com. Stoenеști) era Gheorghe Manu (din 1974 până în 1995) și cântăreț Constantin Pasăre²⁹. Din anul 1995, până în prezent, preot paroh este Ionel Iorgulescu.

Lucrările de reabilitare, consolidare și restaurare a bisericii-monument istoric au început în luna mai 2007, fiind finanțate de la Ministerul Dezvoltării Lucrărilor Publice și Locuinței prin Compania Națională de Investiții SA. Valoarea lucrărilor s-a ridicat la suma de 767.787 RON. În luna iulie a anului 2010 a avut loc recepția finală la terminarea lucrărilor³⁰. Prin intermediul acestui articol, vreau să aduc mulțumiri domnului senator Gheorghe Necula, primarului Nicolae Moraru și tuturor celor care au contribuit ca acest valoros obiectiv de patrimoniu cultural să fie reînnoit.

Dar, monumentul istoric mai are nevoie, urgent, de lucrări de restaurare a picturii în frescă din interiorul bisericii. De asemenea, se impun lucrări asupra drenului care nu este funcțional și din această cauză umiditatea favorizează apariția mușcăiului.

Echipa de arheologi care a asigurat cercetarea arheologică preventivă, cu ocazia lucrărilor de consolidare și efectuare a drenului în exterior (2007–2008), a dezvelit mormântul din partea dreaptă a pronaosului bisericii. Sub piatra tombală se aflau rămășițele pământești ale fratelui episcopului Climent, călugărul Macarie (Mihu), unul dintre ctitorii lăcașului, care a adormit întru Domnul la anul 1743. Pentru a fi cercetat mormântul

²⁶ *Ibidem*, II, f. 456.

²⁷ DJCV – OJPCN, dosar nr. 3, I, f. 456.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Pr. Dumitru SANDU (coord.), *Eparhia Râmnicului și Argeșului*, vol. II., Tipografia Institutului Biblic, București, 1976, p. 930

³⁰ Arhiva DJCV, Proces-verbal nr. 7682/20.VII.2010.6.

și mutată piatra funerară pe vechiul amplasament, a fost trasată o casetă perpendiculară. Mormântul zidit din cărămidă, cu boltă, avea dimensiunile de: L=2,10 m, l=0,69 m. Bolta a fost distrusă, probabil, când a fost mutată piatra funerară și s-a umblat la mormânt, deoarece în umplutură au fost găsite cărămizi întregi și fragmentare din aceasta³¹.

Piatra tombală a ieromonahului Macarie este încadrată de un chenar floral și are următorul text: „Supt această piatră, o[di]nesc oasele răpo[sa]tului robului lui Dumne[zeu], popei Mihului, de aicea [din] Pe[trari], Râm[n]icului, carele [la s]fârș[itul] vieții sale luâ[n]d cinul călugăresc s-au numit Macarie ieromonah; carele ș[i la] începerea sf[i]ntei biserici aceștia din pajiște, [până s-au isprăvit] de zidit și de târnosit, multă osârdie au: [a] rătăcit și oste[neala] a[u] [lua]t. Și după ce au isprăvit [de făcut] s-au pristăvit, în zilele [lumina]tului d[o]mn, Io Miha[il] Racoviț[ă] voievod, [la luna] lui martie 28, leat 72[51] [1743]”³².

Lângă mormântul zidit, în colțul de nord au fost găsite în poziție secundară osemintele altei persoane. Se știe că, în pridvor, la stânga, ar fi existat pe vremuri o piatră de mormânt, la care s-a umblat cu ocazia reparațiilor din 1911. Acolo ar fi fost îngropată o anume „cocoană Zinca”. Acea piatră tombală nu mai există astăzi, pridvorul fiind pardosit tot cu lespezi de piatră ca și interiorul. Este posibil ca osemintele defunctei Zinca să fi fost așezate lângă mormântul zidit al ctitorului.

Specialiștii de la Muzeul Județean au mai asistat și la săparea drenului lângă biserică unde s-au descoperit zeci de morminte vechi de sute de ani, de existența cărora nu mai știa nimeni. Osemintele care aparțin localnicilor din Pietrari au fost înhumate creștinește în cimitirul bisericii.

Așa cum am arătat mai sus, ctitorul Schitului de la Pietrarii de Jos este Climent, Episcopul Râmnicului (1735–1749). El se trăgea dintr-o familie de țărani chiar din această localitate³³. Despre Constantin (numele de botez) se spune că s-a născut în jurul anului 1685, în muntele Buila, unde mama sa găsisese loc de refugiu din calea năvălirii și jafurilor turcilor³⁴. În memoria mamei sale și a minunii făcute de Bunul Dumnezeu, episcopul va zidi acolo, pe creasta muntelui, o bisericuță (1740) care avea să dea naștere unei importante așezări monahale – Mănăstirea Pătrunsa (sat Bărbățești, comuna Bărbățești).

Părinții, pe numele lor Radu și Paraschiva Modoran, s-au stins din viață când el avea o vârstă fragedă, de aceea tânărul Constantin a ales calea

³¹ *Ibidem*, Raport de cercetare arheologică preventivă la biserica „Buna Vestire”, fostul schit Climent, sat Pietrarii de Jos, comuna Pietrari, județul Vâlcea (14.VIII.2008), întocmit de arhg. M. Iosifaru.

³² C. BĂLAN, *Op.cit.*, p. 766.

³³ Florin EPURE, „Climent al Râmnicului și stăpânirea chezară-crăiască”, în *Clipa – magazinul actualității culturale românești*, An III, iunie-iulie 2010, p. 13

³⁴ Veniamin MICLE, *Mănăstirea Bistrița olteană*, Mănăstirea Bistrița, Costești, 1996, p. 93.

Domnului; s-a călugărit la Mănăstirea Hurezi³⁵, și a ajuns egumen la mănăstirile Polovragi – metoh al Hurezilor –, (1726–1734)³⁶ și Bistrița (17 iunie 1734 – 28 iunie 1735)³⁷.

După moartea episcopului Inochentie, adunarea electorală mixtă din eparhia Râmnicului, întrunită la 28 iunie 1735, l-a ales episcop. Generalul Wallis l-a recomandat împăratului Carol al VI-lea și acesta l-a confirmat pe scaunul vlădicesc la data de 1 octombrie 1735³⁸. După ce a refuzat în repetate rânduri hirotonirea lui Climent, Vikentije Jovanović (Vichentie Iovanovici), mitropolitul Serbiei, care dorea „a-și mări propria sa autoritate bisericească” în Oltenia, semnează actul la Belgrad, abia la data de 12 aprilie 1737. După hirotonirea sa, care a avut loc în luna mai, a fost trimis la Sibiu pentru depunerea jurământului de credință față de împărat, în fața generalului Wallis, și apoi a fost înscăunat de Administrația din Craiova, în urma propunerii aprobate de Consiliul de Război austriac³⁹.

În anul 1737, ostilitățile austro-turce s-au reluat și au durat doi ani. Războiul a avut consecințe grave asupra ținutului vâlcean. Episcopul Climent înclina să fie de partea turcilor în acest nou conflict, de aceea a refuzat să se retragă în Transilvania, așa cum fusese sfătuit de administrația austriacă. Mărturii documentare ale contemporanilor menționează cum „grea rezmeriță în pământul nostru al Țării Românești, gonind tabăra turcească pre cea nemțească, prin strâmtorile Oltului printre munți, căci Toz pașa, trimis de seraschierul Mehmet pașa de la Vidin se îndrepta după 23 noiembrie spre Râmnic. Cete de turci și tătari au năvălit în județ, au ars și au distrus sate, au incendiat Râmnicul, răpind vite, luând în robie pe locuitorii pe care i-au putut prinde, „făcând mare pagubă și robie”, iar oamenii, câți au scăpat nerobiți, au fugit prin munți și prin peșteri. Râmnicului i s-a dat foc, ajungând „la pustiire de istov”⁴⁰.

Episcopul Climent s-a refugiat pe Valea Lotrului, unde se aflau 3.000 militari austrieci. Constantin Mavrocordat, domnitorul Țării Românești, și Murtaza pașa, comandantul corpului expediționar otoman, a lansat, la data de 29 octombrie 1737, separat, câte un apel către locuitorii Olteniei, prin care le cerea să se supună, arătând că trupele turcești sunt venite spre înlăturarea vrăjmașilor și „o să unească la un loc, iarăși precum a fost”. La cererea domnitorului țării, episcopul Climent a ieșit „să se închine turci-

³⁵ Academia Română, ms. 1396, f. 22-23.

³⁶ Alexandru ȘTEFULESCU, *Polovragii*, Tipografia N.D. Miloșescu, Târgu Jiu, 1906, p. 54.

³⁷ V. MICLE, *Op. cit. loc. cit.*

³⁸ Nicolae DOBRESCU, *Istoria Bisericii Române din Oltenia în timpul ocupațiunii austriece (1716-1739)*, Edițiunea Academiei Române, București, 1906, p. 118.

³⁹ *Ibidem*, pp. 125-130

⁴⁰ SJVAN, D.I./C.C.L.VI/45.

lor și tătarilor și a potolit zarva și robia și mult folos făcând”⁴¹. Se mai spune că episcopul Climent a stat doi ani în robie la turci⁴².

Dorința sa de a ieși de sub stăpânirea austriacă se poate vedea și din scrisorile deschise adresate clericilor și credincioșilor săi prin care îi îndemna să lupte pentru realipirea la Țara Românească: „clerului, boierilor și locuitorilor din partea muntelui, în județul Vâlcea spre a veni să se supuie împărăției turcești și a nu lăsa pe catane sau niscaiva hoți să facă tulburare, până în primăvară când se vor ciocni oștile și se va alege”⁴³. Prin pacea de la Belgrad (18 septembrie 1739), care a pus capăt războiului ruso-austro-otoman, Imperiul habsburgic a fost obligat să restituie Oltenia, readusă la hotarele Țării Românești.

În urma sfârșitului războiului, episcopul Climent a refăcut Episcopia arsă și distrusă de turci în 1739 (ctitoria sa avea să dureze peste 100 de ani); a reclădit între 1739–1749 biserica mare, cu clopotnița și cu casele dimprejur, precum și biserica-bolniță, clădită din temelie la 1745 „spre odihna și îngroparea răposăților și slujitorilor Sfintei Episcopii”⁴⁴. Pe lângă reconstruirea Episcopiei și ctitorirea schitului din localitatea natală, episcopul de Râmnic a mai ridicat schiturile Pătrunsa (Bărbătești) și Colnic (Moșteni-Frânțești), precum și bisericile din Moșteni-Pietrarii de Sus (Pietrari), Drăgănești-Bodești (Bărbătești), Bârzești-Bodești (Bărbătești), Folești (Tomșani), biserica din cartierul Goranu (Râmnicu Vâlcea) și altele.

Cred că niciun ierarh râmnician nu-l întrece pe episcopul Climent la opera de ctitorire de lăcașuri sfinte, cu toate că vremurile au fost deosebit de vitrege. Dar, nu este important numai numărul acestora ci mai ales valoarea arhitecturală și artistică a zidurilor sale inspirate de edificiile brâncovenești, păstrând și arhitectura tradițională locală.

Climent a luat parte, în anul 1746, la acțiunea de desființare a rumâniei întreprinsă de domnul Constantin Mavrocordat. La Arhivele Naționale ale României există documentul prin care, la 5 august, domnitorul întărea hotărârea Divanului țării de eliberare a rumânilor, act pe care s-a pus monograma și semnătura domnului, validat cu sigiliul său octogonal în chinovar, întărit de mitropolitul Neofit al Țării Românești și poartă semnăturile boierilor din Divan⁴⁵.

Episcopul Climent a continuat activitatea tipografică a predecesorilor săi, tipărind aproximativ douăzeci de cărți, fie religioase sau de învățătură. După anul 1742, Râmnicul devine cel de al doilea centru tipografic al Țării Românești și rămâne ca atare, până la sfârșitul veacului al XVIII-lea. Climent a tipărit multe din traduceri înaintașului său Damaschin (al cărui ucenic a fost): „Antologhionul” (1737 și 1745), „Octoiul” (1742), „Ceaslovul” (1742 și 1745), „Penticostarul” (1743), „Psaltirea” (1743 și 1746), „Evangheliarul” (1746), „Apostolul” (1747), „Catavasierul” (1747), „Liturghierul” (1747), „Molitvelnicul” (1747). A retipărit „Cazania lui Varlaam” (1748, cu unele schimbări); a tipărit și câteva broșuri originale: „Capete de poruncă la toată ceata bisericească” (1743), „Învățătura bisericească pe scurt pentru șapte Taine” (1746) și câteva pastorale⁴⁶.

41 N. DOBRESCU, *Op. cit.*, p. 132.

42 Marin DUMITRESCU, *Istoricul a 40 de biserici din România*, vol. III, Stabilimentul de Arte Grafice Universală, București, 1907, p. 19. Mironescu Athanasie, *Op. cit.*, p. 136.

43 Constantin C. GIURESCU, *Material pentru istoria Olteniei supt austriaci*, București, 1947, vol. III, pp. 315–318.

44 Pomelnicul Episcopiei Râmnicului, nr. 3, filele 25–26. MIRONESCU, *Op. cit.*, pp. 258–259.

45 Arhivele Naționale ale României (ANR), SANIC, Colecția Suluri, 19.

46 Ion BIANU, Nerva HODOȘ, *Bibliografia românească veche*, Atelierele Grafice „Socec & Co.”, Tipo Moldova, București, tom II (1910), pp. 52–107; tom IV (1944), pp. 56–58; 241–242.

În prefața din „Evanghelia” tipărită de el la Râmnic în 1746, se adresa domnului Constantin Mavrocordat, menționându-se că s-a tipărit ca să lumineze „nu numai celor din casă, adică din Țara Măriei Tale, ci tuturor celor ce vorbesc limba rumânească”⁴⁷. Episcopul a fost ajutat de câțiva colaboratori, ca ieromonahul Lavrentie de la Mănăstirea Hurezi, diortositor, autor de predoslovii și chiar tălmăcitor, precum și de tipograful Dimitrie Pandovici și frații Mihail și Constantin Atanasievici, dintr-o renumită familie de tipografi râmniceni⁴⁸.

Chipul lui Climent îl găsim zugrăvit la Pietrarii de Jos, Polovragi, Bolnița și Paraclisul Arhiepiscopiei Râmnicului, la fosta Mănăstire Titireciu de la Ocnele Mari, la biserica „Buna-Vestire” din Râmnicu-Vâlcea, „Intrarea în Biserica” Bodești și „Sfântul Nicolae” Vătășești din comuna Bărbănești.

„Ajuns la multă slăbiciune din pricina bătrânețelor și a dese[lor] boale”, Episcopul Climent a socotit că e bine să părăsească scaunul arhieresc și în primăvara anului 1748 a făcut „paretisis” (renunțare la scaun), în prezența mitropolitului Neofit și a domnului Grigore Ghica, cerându-le să „rânduiască pă alt frate să fie episcop la eparhia mea pre care vor aleage după pravilă”⁴⁹.

A adormit întru Domnul în ziua de 31 ianuarie 1753, cu numele de schimonahul Cosma și va fi înhumat în naosul Catedralei Arhiepiscopale de la Râmnic. Piatra tombală a episcopului nu s-a mai păstrat.

Despre Episcopul Climent, Preasfințitul Vartolomeu Stănescu al Râmnicului spunea: „A fost un prelat evlavios, muncitor, iubitor de învățătură și mai presus de toate, un bun chivernisitor al Casei Domnului”⁵⁰. Iar Meletie Răuțu, fost protoereu al județului Vâlcea, îl considera „cel mai legendar episcop din câți a avut Eparhia Rârnnicului după vremi”⁵¹.

Nu se știe în ce perioadă a fost părăsit de călugări și avea să devină biserică de mir ctitoria Episcopului Climent de la Pietrarii de Jos, cert este că de la mijlocul secolului al XIX-lea nu mai este menționată ca schit⁵².

Biserica „Buna-Vestire” a fostului schit Climent, astăzi filială a parohiei Pietrari-Schitu este o operă a arhitecturii și artei post-brâncovenești și o mărturie vie a dragostei unui vrednic ierarh pentru ținutul său natal și pentru strămoșii din rândul cărora s-a ridicat pentru a împlini voia Domnului să se așeze pe scaunul eparhial al Râmnicului.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 92.

⁴⁸ Mircea PĂCURARIU, „Episcopul Climent al Râmnicului (1735-1748)”, în *Mitropolia Olteniei*, An XVII, nr. 1-2 (ianuarie–februarie), Craiova, 1965, p. 30.

⁴⁹ Ghenadie ENĂCEANU, *Condica Sfântă*, Tipo-Litografia Cărților Bisericești, București, 1886, I, pp. 149-150.

⁵⁰ Vartolomeu STĂNESCU, *Anuarul Eparhiei Râmnicului Noului-Severin pe anii 1921-1925*, Tipografiile Române Unite, București, 1925, p. 300.

⁵¹ M. RĂUȚU, *Op.cit.*, p. 103.

⁵² I. DONAT, *Fundațiunile religioase ale Olteniei. Mănăstiri și schituri — cu o hartă*, Scrisul Românesc S.A., Craiova, 1937, p. 65.

Dr. Oana-Mădălina
Popescu



Din traduceri școlii paisiene: lucrarea referitoare la Sf. Botez a lui Evstratie Arghentie (I)

În vremea renașterii filocalice în spațiul românesc, din secolele XVIII-XIX, prin râvna Sf. Vasile de la Poiana Mărului, a Sf. Paisie Velicikovski și a ucenicilor acestuia, de la Dragomirna, Neamț și Secu, iar ulterior de la Cernica și Căldărușani¹, o atenție deosebită a fost acordată identificării, traducerii și multiplicării textelor sfinților din vechime referitoare la rugăciune, curățirea de patimi, paza simțurilor și a minții, căutându-se în acestea sfaturi practice de urmat. Pentru aflarea unor astfel de lucrări, s-au cercetat manuscrise din tot spațiul Ortodox, în special din Sfântul Munte Athos, fiind cunoscută colaborarea cuvioșilor din pământul românesc cu cei din zona greacă, în special cu Sf. Macarie al Corintului². De altfel, legăturile românești cu Sf. Munte sunt atestate din vechime, de la întemeierea statelor medievale³, Sfântul Munte Athos fiind considerat un centru monastic al întregii Ortodoxii, de la întemeierea primelor mari mănăstiri la jumătatea veacului al IX-lea și mai ales după exodul monahilor din Olympul Bythiniei în Athos.

După dobândirea acestor lucrări de factură isihastă, pentru folosul sufletesc al semenilor, s-a început o intensă activitate de strângere a lor în corpusuri, în miscelanee de literatură monahală sau de traducere a lor, din greacă în română și slavă, precum și copierea sau editarea traducerilor românești. Autorii care s-au ocupat despre viața și activitatea Sf. Paisie de la Neamț insistă asupra preocupării acestuia de achiziționare a scrierilor sfinte, precum el însuși mărturisea într-o scrisoare către arhimandritul Theodosie de la Schitul Sofroniev din Rusia: „Întâi de toate am început să cumpăr cu eforturi și cheltuieli foarte mari cărțile Părinților care vorbesc despre ascultare și înfrânare, despre trezvie și rugăciune. Pe unele dintre ele le-am copiat cu mâinile proprii, iar pe altele le-am cumpărat cu bani

¹ Dumitru FURTUNĂ, *Ucenicii starețului Paisie în mănăstirile Cernica și Căldărușani*, București, Ed. Nemira, 2002.

² Ierom. Theologos SIMONOPETRITUL, *Sfântul Paisie Velicikovski și ucenicii lui în Sfântul Munte și în Mănăstirea Simonopetra*, trad. din greacă Nathanael Neacșu, Iași, Ed. Doxologia, 2014, p. 22.

³ Vezi, de exemplu: Pr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 1, București, EIBMBOR, 1991; Pr. Ioan MOLDOVEANU, *Contribuții la istoria relațiilor Țărilor Române cu Muntele Athos (1650–1863)*, București, EIBMBOR, 2007.

ce proveneau din rucodelia [lucrul mâinilor] pe care o făceam pentru a înfrunta nevoile curente”⁴.

Ca urmare a interesului paisian pentru scrierile despre rugăciune, trezvie și isihasm, aceeași muncă a început să se depună, în acea vreme, și în lumea greacă, unde se transcriau în greaca demotică lucrări ale sfinților isihasți din secolul al XIV-lea. De pildă, Sf. Athanasie din Paros a transpus, din greaca veche în demotică, *Viața Sf. Grigorie Palama*, redactată de patriarhul Constantinopolului, Filothei Kokkinos (1353–1354, 1363–1376), și a publicat-o la Viena, în 1784.

La mai bine de două decenii de când Sfântul Paisie și ucenicii săi descoperiseră în Sfântul Munte Athos originalele în limba greacă ale scrierilor Părinților filocalici, Sfinții Macarie al Corintului și Nicodim Aghioritul au alcătuit și publicat la Veneția, în 1782, *Filocalia*, cu învățături din tradiția ortodoxă, inițiativă considerată de Olivier Clement o modalitate de contracarare a ideilor iluministe atee, răspândite mai ales după publicarea *Enciclopediei franceze*⁵. Însă aceasta a fost doar una din consecințele publicării acestor scrieri ale Sfinților Părinți, principala consecință fiind reîntoarcerea la Tradiția apostolică și patristică a Bisericii Ortodoxe, prin redescoperirea izvoarelor fundamentale ale Creștinismului⁶. Sf. Paisie a corectat vechile traduceri slavone ale *Filocaliei* și le-a completat cu alte câteva, mai noi. Mitropolitul Gavriil al Petersburgului i-a cerut manuscrisele slavone ale întregii colecții, pe care a tipărit-o în anul 1793 la Petersburg. *Filocalia* s-a tradus în limba română în obștea paisiană între anii 1755–1775. Arhetipul *Filocaliei* în limba română a fost colaționat pentru tipar la sfârșitul secolului al XVIII-lea, fără a fi vreodată tipărit. Un volum al acestui arhetip atestă că: „Această sfântă carte este a obștei starețului Paisie”, aflându-se, la rândul său, tot la Biblioteca Academiei Române⁷.

Este cunoscută, de asemenea și *Filocalia de la Dragomirna*, păstrată în manuscrisul românesc 2597, la Biblioteca Academiei Române din București, datând din 1769, deci înaintea tipăriturii din 1782, și care „are în comun cu ediția venețiană nouă scrieri ale sfinților Simion Noul Teolog, Grigorie Sinaitul și Casian Romanul, ale lui Simion al Thesalonicului, Nichifor din Singurătate și tâlcuirea anonimă «Arătare pentru graiurile ce să coprind în dumnezeiasca rugăciune a [minții]». Cuviosul Paisie a

⁴ A. Tahiaos, O Paisioj Belitskofsku kai askhtofilolgikh scolh tou, edd. IMHA, Thesalonic, 1964, p. 75, apud Ierom. Theologos SIMONOPETRITUL, *Sfântul Paisie și ucenicii lui în Sfântul Munte și în mănăstirea Simonopetra*, Iași, Ed. Doxologia, 2014, p. 19.

⁵ *Philocalie des Pères Neptiques*, introducere Olivier Clément, Paris, vol. I, 1995, p. 8, apud Mitropolit Daniel Ciobotea, „Philosophie des Lumières et lumière de la Philocalie. Raison autosuffisante et raison orante au XVIII^e siècle”, în *Iluminism și Isihasm*, Iași, Trinitas, 2006, pp. 34–54.

⁶ Mulțumim monahului Filotheu Bălan, de la Mănăstirea Petru-Vodă, din județul Neamț, pentru această precizare și pentru îndrumările pe care ni le-a dat în vederea realizării articolului de față.

⁷ BAR, Manuscrise—Carte Rară, Ms. rom. 1455, f. 1.

mai adăugat acestei culegeri texte absente din *Filocalia* venețiană, publicată peste treisprezece ani. Antologia de la Dragomirna avea aceeași tematică spirituală, ilustrată însă prin texte în bună măsură diferite⁸.

Receptarea scrierilor isihaste în Moldova și Țara Românească a fost cercetată cu competență de numeroși teologi, istorici, filologi, care au subliniat legăturile spațiului românesc cu lumea greacă și slavă a Ortodoxiei⁹.

O altă categorie de texte multiplicată în școala paisiană, în afara scrierilor filocalice, a fost cea a lucrărilor teologilor greci – mulți dintre ei acum fiind oficial canonizați – care apărau adevărul de credință ortodox, atenționând pe credincioși asupra diferitelor abateri, idei, concepții sau filozofii, mai nou apărute în Europa, dar și a unor practici liturgice care se depărtau de la vechile canoane, dar care se răspândeau, ca o modă, în lumea greacă, mai ales în zonele insulare – unde ortodocșii trăiau sub stăpânirea turcească și a puternicei propagande catolice – dar și în lumea orientală. Traducerea acestor texte, manuscrise sau tipărite, din greacă în română, s-a simțit ca o necesitate și s-a promovat, deoarece își făcuse apariția, și în spațiul românesc, filozofia atee și gândirea secularizată occidentală¹⁰, în

paralel cu propaganda diferitelor confesiuni, iar în Transilvania, după 1700, se impusese uniația¹¹, cu tot ce aducea ea primejdios pentru mântuirea sufletească, așa cum sublinia însuși Sf. Paisie Velicikovski, într-una din scrisorile sale¹².

Așa se face că, la Dragomirna, Neamț, Secu, Cernica și Căldărușani, în veacurile XVII–XVIII, s-au tradus și copiat numeroase miscelane de literatură monahală isihastă, filocalică – acestea cu prioritate – dar și scrieri apologetice sau de teologie polemică, unele dintre acestea regăsindu-se în prezent la *Cabinetul de Manuscrise-Carte Rară* al *Bibliotecii Academiei Române* din București, pe care l-am cercetat cu predilecție. Au fost traduse sau multiplicat și alte tipuri de lucrări, de istorie, din scriitorii clasici greci, de literatură, gramatică, etc.

În studiul de față dorim să prezentăm lucrarea teologului grec Evstratie Arghentie referitoare la Sf. Botez, păstrată la Biblioteca Academiei Române din București, în două copii românești, realizate la Căldărușani și Cernica, în 1791 și respectiv 1792¹³, după o copie a traducerii din greacă, prescrisă, în 1791, de Sava ieroschimonahul de la schitul Pocrov, un metoh al Neamțului, cu hramul „Acoperământul Maicii Domnului”, ctitorit

⁸ Virgil CÂNDEA, *Filocalia în literatura română veche*, în *Filocalia de la Prodrumu*, Universalia, 2011, p. 13.

⁹ Zamfira MIHAIL, „Receptarea scrierilor isihaste în limba română în secolul al XVII-lea”, în *Iluminism și Isihasm*, Iași, Trinitas, 2006, pp. 177-188; Zamfira MIHAIL, „Receptarea în limba română a scrierilor Sfinților Părinți în secolele XVII-XVIII”, în *La cumpăna dintre milenii*, Galați, Ed. Episcopiei Dunărea de Jos, 2000, pp. 139-161; Virgil CÂNDEA, *Locul spiritualității românești în reînnoirea isihastă*, în *Românii în reînnoirea isihastă*, ed. Virgil CÂNDEA, Iași, Trinitas, 1997, pp. 17-38; DANIEL, mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Vocație și destin filocalic la Români”, în *Românii în reînnoirea isihastă*, ..., pp. 5-17; Pr. Ioan MOLDOVEANU, „Circulația operelor palamite în spațiul românesc”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, București, 2002, pp. 563-579; VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Introducere în rugăciunea lui Iisus și isihasm*, trad. Ioan și Maria-Cornelia Ică jr., Sibiu, Ed. Deisis, 2009.

¹⁰ *Apologia creștină*, a Sf. Athanase din Paros, îndreptată contra volteristilor. Lucrarea a fost editată, în greacă, în Constantinopol, în 1798 și tradusă în română și tipărită la Neamț, în 1816 și la București, în 1819. Vezi Oana-Mădălina POPESCU, „Cărțile-modalități de zidire

sau pieire sufletească”, în *Martyria*, 2019, nr. 1, pp. 43-62.

¹¹ Pr. Mircea PĂCURARIU, *Uniația în Transilvania în trecut și astăzi*, Sibiu, Ed. Andreiana, 2020.

¹² SF. PAISIE DE LA NEAMȚ, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, trad. Valentina Pelin, vol. I, Ed. Tipografia Centrală, 1998, p. 66. Lucrarea Valentiniei Pelin s-a realizat prin cooperarea autoarei cu monahul Filotheu Bălan de la Mănăstirea Petru-Voda, în acea vreme încă necălugărit, care a și descoperit o mare parte din scrisorile publicate aici. Sf. Paisie, într-una din scrisorile sale, îi arătase preotului Ioan pericolul acceptării unirii cu Roma, descriind uniația: „Ce este, dar, Uniația? [...] Unia este înșelăciunea diavolului, ce-i vânează pe cei nesocotiți într-o pierzare. Unia este un lup răpitor de suflete, în piele de oaie. Unia este veninul aducător de moarte, în chip de miere, ce pierde sufletul [...] Unia este prăpastia iadului [...] Unia este ca și rămleni eretici. Cum dar uniații nu sânt rămleni, când toate dogmele credinței Ortodoxe le-au călcat în picioare și pe cele rămlenești le-au adoptat, zicând cu nerușinare precum că Sfântul Duh purcede și de la Fiul!”

¹³ BAR, *Manuscrise-Carte Rară*, Mss. rom. 426 și 5575.

de Sf. Pahomie de la Gledin, în 1714. Observăm intensele și rapidele legături între centrele monahale moldovene și muntene, căci imediat după manuscrisul din Moldova, textul a fost copiat și în Țara Românească, în timpul cuviosului Gheorghe. Acesta primise de la mitropolitul Țării Românești Grigorie II, stăreția Mănăstirii Cernica, în 1781, iar ulterior, în 1794, de la mitropolitul Filaret, și pe cea a Căldărușanilor. Anterior, stareț la Căldărușani fusese chiar Filaret, mitropolitul titular de Mira Lichiei (din 1776), viitorul episcop de Râmnic Filaret II (din 1780) și mitropolit al Țării Românești (din 1792). Filaret, numit stareț pe viață la Căldărușani – unde va fi ulterior și înmormântat – a vegheat asupra acestei mănăstiri chiar și după ce a fost numit episcop al Râmnicului, fiind¹⁴ cunoscut pentru activitatea sa de tipărire a cărților bisericești, dar și pentru traduceri pe care le-a făcut el însuși: *Cuvintele Sf. Dorotei* (1784) și *Cuvintele Sf. Teodor Studitul* (1784)¹⁵.

O copie românească după traducerea de la Neamț a scrierii apologetice a lui Evstratie Arghentie s-a executat în obștea Mănăstirii Căldărușani, în 1791; este vorba despre actualul manuscris 426 de la Biblioteca Academiei, un miscelaneu teologic, care conține, între ff. 33-69 v: *Carte preafumoasă pentru Sfântul Botez, despărțită în 32 de capete, ce se numește povățuitoarea celor rătăciți, alcătuită de doftorul filosof kir Eustratie Arghentie Hiotul [...], iar acum în tipariu fiind dată [...] în Țarigrad, în anul mântuirii 1756, martie 1*¹⁶. Textul, reprodus și la Cernica în 1792, era legat, în manuscrisul de la Căldărușani, împreună cu alte lucrări dogmatice și apologetice, combătând erorile și înnoirile practicate în spațiul apusean: *Cărtică împotriva latinilor, scrisă de preaînțeleptul kir Evghenie, dascălul școalei cei de acum curând adunate în muntele cel cu nume sfânt [...]* Și s-au dat acum la iveală prin tipariu, în zilele preasfințitului a toată lumea patriarh kirio kir Chiril, către care s-au și închinat, în Țarigrad, în anii de la Mântuitorul 1756¹⁷. De asemenea, la final, manuscrisul de la Căldărușani mai conține și: *Cuvânt al preasfințitului episcop al Astrahanului kir Nichifor Theotokes, pentru curățitorul foc cel izvodit, după întâia epistolă a lui Pavel cea către Corintheni*¹⁸. La finalul manuscrisului de la Căldărușani citim: „S-au tălmăcit la anul 1791, în sfânta mănăstire Neamțul și o am prescris eu, mult păcătosul Sava ieroschimonahul, în sfânta sihăstrie Pocrovul, întru acești an, 1791, în luna lui avgust s-au sfârșit. Amin”¹⁹.

¹⁴ Dumitru FURTUNĂ, *Ucenicii starețului Paisie în mănăstirile Cernica și Căldărușani...*, p. 39.

¹⁵ Pr. Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, ed. a III-a, Sibiu, Ed. Andreiana, 2014, p. 242.

¹⁶ BAR, Manuscrise-Carte Rară, Ms. rom. 426, ff. 33-69 v.

¹⁷ BAR, Manuscrise-Carte Rară, Ms. rom. 426, ff. 1-31 v.

¹⁸ BAR, Manuscrise-Carte Rară, Ms. rom. 426, ff. 73-83.

¹⁹ BAR, Manuscrise-carte Rară, Ms. rom. 426, f. 69 v.

Manuscrisul de la Cernica, păstrat în prezent, sub cota 5575, la Biblioteca Academiei Române din București, reproduce, în 39 file: Carte preafrumoasă pentru Sfântul Botez, despărțită în 32 de capete, ce se numește povățuitoarea celor rătăciți, alcătuită de doftorul kir Eustratie Arghentie Hiotul, de dumnezeiască râvnă fiind pornit, ca luminat întru dânsa să arate cum că, cu neputință iaste într-un fel oarecum a săvârși Botezul, cel de la Dumnezeu dat apostolilor, fără numai în trei afundări²⁰.

Lucrarea greacă fusese editată la Constantinopol, în 1756, cu binecuvântarea patriarhului ecumenic Chiril V (1748–1751, 1752–1757), cu care Arghentie colaborase și anterior. Căci, patriarhul Chiril era cunoscut pentru lupta sa împotriva înnoirilor apusene și pentru emiterea unor acte împotriva celor care practicau aceste ritualuri (1755), acceptate la sinodul din Constantinopol din 1756, la care au aderat și patriarhii Matei al Alexandriei și Parthenie al Ierusalimului²¹. S-a considerat că Eustratie Arghentie ar fi avut o contribuție la redactarea celui de-al doilea act²². Tot acestui patriarh i se datorează înființarea, în 1749, a Academiei din Sf. Munte, condusă din 1753 de Evghenie Vulgaris, pomenit și el în manuscrisul din 1791, căci în același an cu cartea lui Arghentie, se tipărise și a sa, tot la Constantinopol. În 1757 lucrarea lui Arghentie despre Botez a fost retipărită la Leipzig, cu un nume schimbat: *Floarea evlaviei sau Scurt tratat privind rebotezarea*²³.

Evstratie Arghentie mai publică și un *Manual contra infailibilității Papei*, la Iași în 1746, lucrare tradusă din greacă în arabă²⁴. Această lucrare, ca și cea despre Botez, fusese redactată în contextul disputelor teologice din lumea greacă a mijlocului secolului al XVIII-lea, în condițiile creșterii presiunii propagandei catolice asupra unor regiuni cu populație ortodoxă, de pildă în Chios și Peloponez²⁵. De asemenea, la mijlocul secolului al XVIII-lea, ierarhii din Antiohia, care se confruntau și ei cu aceste probleme, au susținut din plin traducerea din greacă în arabă a unor lucrări teologice și tipărirea lor²⁶. De altfel, Eustratie amintește și în lucrarea despre Botez de unele probleme pe care le-au avut ortodocșii din partea latinilor, în Siria, Ierusalim și Roma.

²⁰ BAR, Manuscrise-Carte Rară, Ms. rom. 5575, f. 1.

²¹ Theodore H. PAPADOPOULOS, *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Brussels, 1952, p. 198.

²² Kallistos WARE, *Teologia polemică greacă în perioada stăpânirii turcești. Contribuția lui Eustratie Argenti*, trad. din engleză Iuliana CONOVICI, Iași, Ed. Doxologia, 2021, p. 107. Cele două acte sunt Anatema și Deslușirea.

²³ Kallistos WARE, *Teologia polemică greacă în perioada stăpânirii turcești. Contribuția lui Eustratie Argenti...*, p. 91.

²⁴ BAR, Manuscrise-Carte Rară, CRV 250 D.

²⁵ Kallistos WARE, *Teologia polemică greacă în perioada stăpânirii turcești. Contribuția lui Eustratie Argenti...*, p. 66.

²⁶ Ioana FEODOROV, „Primele cărți arabe tipărite la Beirut și legăturile lor cu tipăriștele românești”, în *Miscellanea Historica et Archaeologica in honorem Professoris Ionel Cândea Septuagenarii*, ed. Costin Croitoru, București, Brăila, Ed. Academiei Române, Muzeul Brăilei Carol I, Ed. Istros, 2019, p. 189.

Evstratie Arghentie (circa 1687–circa 1757) era de origine din Chios, insulă aflată sub stăpânire genoveză, cucerită apoi de otomani în 1567, ulterior de venețieni, pentru o scurtă perioadă, în 1694, și recâștigată de turci. În insule, perioada stăpânirii venețiene a fost pentru grecii ortodocși grea, din punct de vedere religios, căci, libertatea de cult permisă de turci, a fost înlocuită cu puternică propagandă catolică și chiar cu prigonirea ortodocșilor. Prin urmare, ortodocșii din insule au ajuns să prefere mai bine stăpânirea turcească, care îi priva de anumite drepturi politice și economice, decât cea venețiană, cu consecințe în plan religios²⁷.

Kallistos Ware, a cărui lucrare despre teologia polemică greacă a secolului al XVIII-lea a fost de curând tradusă și în limba română, face referire la Dimitrie Cantemir, care descria comportamentul venețienilor în insule față de grecii ortodocși, astfel: „Le-au închis toate bisericile, au confiscat bunurile multora, le-au interzis preoților greci să-și îndeplinească slujba și să administreze sacramentele, au îngăduit numai și numai latinilor să-i spovedească pe grecii care se aflau pe moarte ori să boteze pruncii²⁸”.

În acest climat, la mijlocul secolului al XVIII-lea, în spațiul grec s-au scris și tipărit mai multe lucrări de teologie care, reluând hotărârile sinoadelor ecumenice, scrierile Sfinților Părinți și exemple concrete din Sf. Evanghelie, arătau necesitatea păstrării credinței Ortodoxe și a practicilor ei liturgice, precum și primejdia primirii credinței apusene, ajungându-se chiar la discutarea validității botezului apusean. În insule, de multe ori din neștiință, se considerau practicile apusene ca modă sau variantă locală, nebagându-se în seamă implicațiile dogmatice ale diferitelor ritualuri. Una din aceste lucrări despre Sf. Botez este cea pe care o prezentăm în studiul de față, izvor istoric pe care nu l-am mai găsit, cel puțin din cercetările întreprinse până acum, tipărit în română, el fiind tradus din greacă și scris în română, cu caractere chirilice, păstrat în mai multe manuscrise redactate în mănăstirile aflate sub influența Sf. Paisie Velicikovski, în timpul vieții sale, respectiv Neamț, Cernica și Căldărușani.

Precizăm și aceea că punctul de vedere al patriarhului ecumenic Chiril V, deși nu a fost împărtășit de toți teologii vremii, el având și numeroși contestatari, a fost susținut, prin diferite scrieri, și de așa-numiții colivari din Sfântul Munte, între care Neofit Cavesocalivitul, Sfântul Nicodim Aghioritul, Sf. Athanasie din Paros, exponenții athoniți ai gândirii patristice a Bisericii.

O cercetare teologică și istorică a scrierilor referitoare la Sf. Botez și la modul de primire al apusenilor la Ortodoxie, de-a lungul timpului,

²⁷ Kallistos WARE, *Teologia polemică greacă în perioada stăpânirii turcești. Contribuția lui Eustratie Argenti...*, p. 66.

²⁸ Demetrius CANTEMIR, *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire*, trad. N. Tindal, Londra, 1734, p. 392, apud Kallistos Ware, *Teologia polemică greacă în perioada stăpânirii turcești. Contribuția lui Eustratie Argenti...*, p. 66.

a fost realizată de teologul grec Gheorghe Metallinos, fost decan al Facultății de Teologie din Athena, lucrare tradusă și în limba română²⁹, deci accesibilă publicului, motiv pentru care, în prezentarea noastră, nu reluăm istoricul discuțiilor teologice despre acest subiect, ci ne referim strict la lucrarea lui Evstratie Arghentie, care, deși apare menționată în istoriografia românească, nu este detaliată din punctul de vedere al conținutului propriu-zis. Pentru situația Bisericii constantinopolitane sub stăpânirea turcească – adică contextul istoric în care această lucrare s-a născut – trimitem și la cunoscuta carte a lui Steven Runciman, care prezintă cele două tendințe din lumea greacă a secolului al XVIII-lea: cea a teologilor influențați de cultura occidentală și cea a partidei teologilor înclinați spre tradiționalism. Căci, după sinodul din 1484 din Constantinopol, care stabilise ca primirea latinilor la Ortodoxie să se facă prin abjurarea erorilor doctrinare și prin ungerea cu Sf. Mir, se redeschiseseră discuțiile pe această temă, mai ales în condițiile conviețuirii catolicilor și ortodocșilor, în insule. Runciman considera că reluarea temei în mediul post-bizantin nu provenea din respingerea de către greci a apusenilor, ci dintr-o „suspiciune reală că ritualul botezului latin nu era corect din punct de vedere canonic”³⁰. De altfel, teama grecilor era accentuată și de diferitele variante ale botezului apusean, folosite de-a lungul vremii, despre care amintește și Evstratie Arghentie în lucrarea sa.

Ca o paranteză, amintim că, în mediul românesc, în perioada renașterii filocalice, avem și alte mărturii referitoare la importanța săvârșirii Tainei Botezului prin afundare. De pildă, chiar Filaret II, episcopul Râmnicului, în timpul căruia s-a copiat manuscrisul lui Arghentie la Căldărușani, cerea, în enciclica sa canonică din 1781 adresată clericilor din eparhie, să folosească la Botez cristelnițe suficient de adânci pentru a permite afundarea copilului: „Pentru Sfântul Botez, la toate Bisericile, să fie umivalnițe mari și adânci, în care, când va boteza copiii, să-i cufunde în apă a-i acoperi, cufundându-i de trei ori, după cum să cuprinde în Molitvenic, cu cuvintele cele săvârșitoare ale Sfântului Botez, iar să nu-i stropească numai. Și să aibă și Sfântul Mir, pentru săvârșitul Tainei, puind și untdelemn în apa Sfântului Botez, după orânduială³¹”. În același sens, Sfântul Calinic de la Cernica, în *Manual de pravilă bisericască*³², tipărit a treia oară, în 1861, după edițiile de la București din 1852 și 1854, are, la final, o parte referitoare la Sf. Botez, specificându-se cum anume trebuie acesta săvârșit, pentru a fi valid: să se respecte prevederile din Molitfelnic, să se citească corect rugăciunile, să se facă cele trei cufundări, să se boteze în colimvitră, cu apă suficientă pentru a nu rămâne nicio parte a trupului necoperită cu apă; Botezul nu trebuie repetat, iar numele ales pentru prunc să fie unul creștin, din calendar³³.

29 Gheorghe METALLINOS, *Mărturisesc un Botez*, trad. Caliopie Papacioc, București, Ed. Evanghелиsmos, 2011.

30 Steven RUNCIMAN, *Marea Biserică în captivitate*, trad. Mihai-Silviu Chirilă, București, Ed. Sophia, 2013, pp. 390-391: „Urmând practica din creștinismul timpuriu, ortodocșii botezau prin scufundare. Biserica a permis ca, atunci când este o urgență, orice creștin botezat, indiferent de confesiunea sa, să poată săvârși un botez valid, atâta timp cât invocă Sfânta Treime; dar ritualul trebuie să includă scufundarea, în măsura în care acest lucru este posibil din punct de vedere fizic. Latinii botezau prin stropire. Mulți ortodocși considerau un astfel de botez necanonic, cerând rebotezarea convertiților, nu pentru că fuseseră deja botezați de eretici, ci pentru că, în opinia lor, nu fuseseră botezați cu adevărat”.

31 Constantin ERBICEANU, „Enciclica canonică a Episcopului de Râmnic Filaret”, în *BOR*, XV, 1891, nr. 7, pp. 508-513. Autorul comentează în note pasajul, arătând că ierarhul cerea efectuarea corectă a Botezului, prin afundare, iar nu prin stropire, ca la catolici. Autorul trimite și la canonul sinodului din Cartagina care arată că Botezul nu se repetă, cu comentariile lui, din Zonaras și Balsamon. Nu trebuie botezați a doua oară cei care sunt botezați în Numele Sfintei Treimi și cărora li s-a pronunțat formula nealterată. Îndată după Botez, pruncii erau unși cu Sf. Mir.

32 *Manual de pravilă bisericască*, Râmnicu-Vâlcea, 1861.

33 Eugen MARINA, „Contribuții la cunoașterea operei canonice a Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica”, în *Sfântul Ierarh Calinic de la*

Menționăm că, în iconografia Ortodoxă, icoana Botezului lui Hristos în Iordan este zugrăvită în așa fel încât să sublinieze afundarea în apă, iar nu stropirea. În acest sens, Constantine Cavarinos, nota: „În unele icoane, apa în care a intrat îi acoperă tot trupul, până la umeri, ca în mozaicurile de la Hosios Lukas, Daphni și Nea Moni. În alte icoane, murale sau pe lemn, apa curgătoare a râului apare de o parte și de alta a înălțimii trupului Său și sub picioare, fără a-l acoperi. Acest din urmă mod de reprezentare pare să fie utilizat pentru a nu strica linia clară a trupului, claritatea fiind unul dintre principiile folosite de iconarii bizantini. Însă, primul mod, mai vechi, de reprezentare a apei, în fața și pe ambele laturi ale trupului, este mai potrivit, pentru că are în vedere o claritate superioară a formei trupului. Arată că Botezul lui Hristos s-a făcut prin scufundarea totală în apele Iordanului, după cum ne spun Evangheliile Sfinților Matei (III, 16) și Marcu (I, 10)³⁴”.

Iar ca obiecte de orfevrărie, exemplificăm cu o cutie pentru păstrarea unei părți din moaștele Sf. Nicodim de la Tismana, executată în 1671, la cererea egumenului Mănăstirii Tismana, Petroniu. Piesa, aflată în prezent la Muzeul Național de Artă al României, este deosebită deoarece redă scene din viața și minunile sfântului. Între acestea, pentru tema noastră, reținem momentul botezării Sfântului Nicodim, pe când era prunc, într-o cristelniță mare, pentru a fi cufundat în întregime. Dinu C. Giurescu, care a descris racla, considera că scena este „cea mai veche ilustrare a unei asemenea ceremonii într-o operă de argintărie”³⁵.

În studiul de față, enumerăm pe rând ideile dezvoltate de Evstratie Arghentie, prezentând această lucrare ca pe o sursă istorică, inedită publicului românesc și realizată sub influența Sf. Paisie Velicikovski (1722–1794), de la a cărui naștere se împlinesc anul acesta 300 de ani.

Evstratie Arghentie menționează la începutul textului că a scris broșura, împlinind porunca Bisericii, care îi ceruse acest lucru. Și, într-adevăr, patriarhul Alexandriei, Cosma al III-lea, îl rugase să scrie cărți despre credință, spre folosul creștinilor, lucru la care a fost apoi susținut și de patriarhul Matei al Alexandriei și Silvestru al Antiohiei³⁶: „Drept aceia și noi, ca să nu rămânem fără de folos și deșerți la pricina aceasta, îndrăznim, împlinind porunca Bisericii, care ne-au îndemnat pre noi a scrie puține oareșcare câte ni s-au arătat cuviincioasă”³⁷.

Cernica, om al rugăciunii și al iubirii milostive, arhim. Nectarie Șofelea, (ed.), vol. I, București, Ed. Basilica, 2018, p. 257.

³⁴ Constantine CAVARNOS, *Ghid de iconografie bizantină*, ed. Ștefan Ionescu-Berechet, trad. Anca Popescu, București, Ed. Sophia, 2005, p. 83.

³⁵ Dinu C. GIURESCU, „O cutie de argint dăruită Tismanei în 1670-1671”, în *Mitropolia Olteniei*, 1961, nr. 5-6, p. 334.

³⁶ Kallistos WARE, Teologia polemică greacă în perioada stăpânirii turcești. *Contribuția lui Eustratie Argenti...*, p. 78.

³⁷ BAR, Manuscrise-Carte Rară, Ms. rom. 426, f. 35 v.

Din capitolul întâi aflăm că lucrarea este destinată pravoslavnicilor creștini, ca aceștia să nu uite importanța și semnificația Tainei Sf. Botez, așa cum a fost ea păstrată de Biserică timp de peste o mie șapte sute de ani și să nu se lase influențați de practicile nou apărute. În acest sens, ne amintim că și Sf. Athanasie din Paros, la începutul lucrării sale împotriva filozofiilor atee ale Iluminismului apusean, afirma același lucru: că se miră că, după atâtea secole de la propovăduirea Evangheliei, e nevoit să mai amintească creștinilor acest adevăr: că Iisus Hristos este Mesia, Fiul lui Dumnezeu; dar că e nevoit să o facă, pentru că ereziile occidentale iluministe se răspândiseră și în lumea greacă. În traducerea românească a lucrării Sf. Athanasie din Paros, s-a atașat și lucrarea Sf. Ioan Gură de Aur către iudei, în care le explică că Hristos este Mesia. Prin urmare, ambele texte – al lui Evstratie și al Sf. Atanasie – pot fi considerate măsuri de apărare a creștinilor greci față de idei și practici greșite apărute în Occident, dar care se întindeau, prin cuceriri politice, misionarism și modă, și la ortodocși.

Evstratie dă, la începutul textului, câteva lămuriri filologice referitoare la cuvintele botez, a boteza, în greacă și latină, accentuând semnificația de afundare. Deci ideea exprimată de acești termeni – completează Evstratie – este că botezarea presupune cufundarea în apă.

Urmează apoi explicarea semnificației actului ca Taină, arătând, în acest sens, că ceea ce se vede, ca practică liturgică, are o însemnătate și o parte nevăzută, ca Taină: „De vreme ce Botezul cel după Hristos iaste Taină și întru Taine alta care simțitor se vede și alta care gânditor se înțelege, după potrivirea Tainelor și după cum învață Sfințitul Gură de Aur, pentru aceasta se cade să vedem ce iaste ceea ce gânditor se înțelege prin lucrarea cea simțitoare a Sfântului Botez. Și aflăm că, în Așezământul cel Nou, multe se înțeleg prin această Taină, adică: scăldătoarea, așteptarea cea de a doua oară înnoirea, luminarea, lăsarea păcatelor, sfințirea și altele³⁸”.

Apoi, sunt luate pe rând și prezentate, cu trimiteri la scrierile Sfinților Părinți, pe parcursul a mai multor capitole, diferitele semnificații ale Botezului creștin: „Însă cea adevărată și cuprinzătoare înțelegere a dumnezeiescului Botez arată îngroparea și învierea cea împreună cu Hristos [...] pre lucrarea cea simțită a Botezului, privind pre om, în apă îngropându-se și din apă ieșind, să se suie fieștecarele credincios la mai dumnezeiasca înțelegere, adică de a înțelege pre cel ce s-au botezat, împreună îngropat și împreună înviat cu Hristos. De unde și Iisus Hristos, pre a sa îngropare, botezul mai înainte o au numit, în capul al 10-lea al Evangheliei după Marcu, către fiii lui Zevedeu, zicând: putea-veți bea paharul carele Eu îl beau și cu botezul carele Eu mă voi boteza să vă botezați?³⁹”

³⁸ BAR, Manuscrise-Carte Rară, Ms. rom. 426, f. 37 r.

³⁹ BAR, Manuscrise-Carte Rară, Ms. rom. 426, f. 37 r. Vezi *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Ediție jubiliară a

Autorul, în capitolul V și VI, dă și alte exemple din Noul Testament, în care se face referire la moarte și îngropare în Taina Botezului, de pildă, el trimite la capitolul al XII-lea din *Evanghelia Sf. Ap. Luca*, la capitolul al VI-lea din *Epistola către Romani* a Sf. Ap. Pavel și la capitolul al II-lea din *Epistola către Coloseni* a Sf. Ap. Pavel. Autorul menționează că despre aceleași semnificație vorbesc și părinții din vechime, amintindu-i pe Sfinții: Dionisie Areopagitul, Vasile cel Mare, Grigorie de Nissa, Ioan Gură de Aur, Chiril al Ierusalimului, Athanasie cel Mare, Augustin și Ambrosie al Mediolanului.

Ținând cont de această semnificație a Botezului, de îngropare și înviere cu Hristos, Evstratie Arghentie subliniază că Biserica, în vechime, obișnuia să-i boteze pe cei care doreau să vină la credință, în Sâmbăta cea Mare: „Iară catoliceasca⁴⁰ și apostoleasca Biserică, la îngroparea cea de 3 zile și la Învierea Mântuitorului privind, cu cale au dat, precum au luat, a să face praznicul Sfântului Botez în Sâmbăta cea Mare, când și Trupul au petrecut în mormânt⁴¹”.



Sfântului Sinod, ed. Bartolomeu Valeriu Anania, București, EIBMBOR, 2001, p. 1509: Marcu X, 38: *Iar Iisus le-a răspuns: Nu știți ce cereți. Puteți să beți paharul pe care îl beau Eu și să vă botezați cu botezul cu care Eu mă botez?*

⁴⁰ Cu sensul de universală.

⁴¹ BAR, *Manuscrise-Carte Rară*, Ms. rom. 426, f. 39 r.

Dan
Ciachir



Biblia sinodală din 1968

Cei peste 40 de ani de regim comunist prin care a trecut România au fost departe de a constitui o epocă istorică unitară. În decursul lor, o perioadă precum aceea a anilor 1948–1953, definită pe bună dreptate ca un vâleat al Terorii, când oamenii puteau ajunge la închisoare și pentru o anecdotă, a fost urmată, după moartea lui Stalin, de un așa-numit „dezgheț”, când Radu Gyr sau Petre Țuțea au fost eliberați din închisoare, unde aveau să reintre peste câțiva ani. Așa se face că, în 1955, Patriarhul Justinian și Sinodul Bisericii noastre au valorificat acel răstimp de relativă destindere, canonizând primii șapte sfinți români în cadrul unor ceremonii grandioase, desfășurate vreme de aproape o lună (octombrie) atât la București, unde peste 1.500 de preoți, monahi și monahii au străbătut în procesiune, în veșminte de slujbă, centrul Capitalei, de la Catedrala Patriarhală până la Biserica „Sfântul Gheorghe-Nou”, cât și pe cuprinsul întregului teritoriu canonic al Bisericii Ortodoxe Române. Au venit atunci să ne împărtășească bucuria duhovnicească a canonizărilor pomenite și a aniversării a 70 de ani de autocefalie a Bisericii Ortodoxe Române, înalți ierarhi ai Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol și ai mai multor Biserici Surori. În numărul II-12/1955 al revistei *Biserica Ortodoxă Română*, ilustrat cu multe și concludente imagini, care ar merita reeditate anastatic, se spune că România avea pe atunci 12.000 de preoți și circa 7.000 de călugări și călugărițe, numai la Văratec existând 500 de maici și surori.

O altă decadă a liberalizării (corelată cu derusificarea și cu deschiderea spre Occident), începută de Gheorghiu-Dej în anii 1962–1963, și-a avut punctul de vârf în 1968, pentru a fi curmată odată cu așa-zisele „Teze” din iulie 1971.

În 1968, în luna mai, generalul Charles de Gaulle, președintele Franței, a făcut o vizită de patru zile în țara noastră, care, patru luni mai târziu, nu a participat, în noaptea de 20/21 august, alături de trupele sovietice și ale celorlate state din Tratatul de la Varșovia, la invadarea Cehoslovaciei. Joi, 22 august, s-a desfășurat o sesiune plenară a Marii Adunări Naționale, în care Mitropolitul Iustin Moisescu al Moldovei și Sucevei l-a pomenit

pe Dumnezeu. Într-un „Apel al cultelor religioase”, difuzat în ziarele de a doua zi, inclusiv în *Scânteia*, ca și alocuțiunea Mitropolitului Iustin, Dumnezeu era pomenit de cinci ori; fapt fără precedent.

În toamna aceluiași an apărea într-un tiraj de o sută de mii de exemplare (menționat în caseta tehnică) antologia *Poezia românească modernă*, în două volume, din colecția *Biblioteca pentru toți*, îngrijită de Nicolae Manolescu, unde erau incluși Radu Gyr, Nichifor Crainic, Horia Stamatu și Ștefan Baciu (ultimii doi trăind în străinătate). Antologia aceasta, pe care am cumpărat-o și eu, aproape că se epuizase când a fost retrasă de pe piață, întrucât Eugen Jebeleanu s-a dus în audiență la Ceaușescu, plângându-i-se că „pentru poezii legionari s-a găsit loc în paginile sale, dar pentru cei comuniști, nu” (adică pentru el și Mihai Beniuc).

În octombrie 1968, elev în clasa a XI-a, eram deja obișnuit să intru în librării, îndeosebi în cea de la parterul blocului – o librărie de stat ca toate celelalte de pe atunci. Mare mi-a fost mirarea să văd, expusă la vedere, *Biblia*. O *Biblie* sinodală, tipărită cu binecuvântarea Patriarhului Justinian și însoțită de cuvântul său introductiv. *Biblia* costa 90 de lei, așa încât am scos fără nicio ezitare bancnota de 100 de lei pe care o aveam în buzunar și am cumpărat-o. În aceeași seară am deschis-o întâmplător la *Ecclesiast*, rămânând vrăjit de poezia și înțelepciunea acelui capitol, recitit apoi de nenumărate ori. Într-o seară de la mijlocul anilor '80 ai secolului trecut, în blocul „Adam” din marginea de răsărit a Cișmigiului, am ascultat, depănată de părintele Anania, povestea apariției acelei *Biblie* sinodale, cea dintâi de după instaurarea regimului comunist.

Până în 1963, Patriarhul Justinian nu a putut călători într-o țară ne-comunistă. Atunci i s-a permis să ia parte la prăznuirea unui mileniu de existență a Muntelui Athos. Marele lingvist de la Freiburg, Paul Miron, l-a întâlnit acolo. La un moment dat, Patriarhul i-a arătat butonii de la încheietura manșetei, spunându-i: „Uite, domnule profesor, butonii ăștia i-am primit în dar de la Nae Ionescu, care a fost de câteva ori pe la mine, la Vâlcea”.

În anul 1966, Patriarhul Justinian a făcut o vizită în Anglia, fiind primit de Regina Elisabeta a II-a, care auzise de un reviriment religios în România comunizată. Regina a adus un traducător al său, lăsându-l în anticameră pe cel venit de la București, iar la sfârșitul întrevederii i-a spus oaspetelui său că îi pregătise un cadou: un Rolls-Royce nou-nouț. Patriarhul Justinian i-a mulțumit, adăugând însă că în 1968 va împlini două decenii de patriarhat și că este mâhnit că în acest răstimp nu a reușit să tipărească o ediție a Sfintei Scripturi. Oficialii comuniști îi spuneau că singurul impediment era lipsa hârtiei... Și i-a sugerat Reginei Elisabeta să-i convertească darul într-o cantitate de hârtie pentru *Biblie*; pentru circa o sută-două sute de mii de exemplare.

Legat de primirea hârtiei, printr-o societate biblică britanică, avem mărturia unui mare teolog – părintele Ion Bria – fost redactor al Editurii Patriarhiei între anii 1966 și 1968, implicat atât în corespondența cu furnizorii hârtiei, cât și în tipărirea și difuzarea *Bibliei* sinodale din 1968. Reproduc din volumul său de memorii, *Al doilea botez*, mai întâi această precizare: „S-a convenit să se ia ca text de referință pentru Vechiul Testament versiunea lui Gala Galaction, iar pentru Noul Testament aceea a lui Vasile Radu, ediția 1952”.

„Am avut misiunea – continuă părintele Ion Bria – să traduc corespondența dintre Patriarhie și USB, să primesc eventual delegația USB, în diverse faze ale tipăririi și difuzării *Bibliei*. De fapt, de când a început tipărirea, rând pe rând, redactorii au fost prezenți în tipografie zi și noapte. Pentru Patriarhul Justinian, tipărirea constituia un mare succes politic al Bisericii, mai ales că obținuse aprobare pentru un plus de tiraj sub pretext că un număr de Biblii vor fi trimise românilor ortodocși din afara țării (Basarabia, Bucovina, SUA). Difuzarea *Bibliei* a revenit Tipografiei Patriarhiei (Pr. Sabin Verzan), care a expediat cu propriul camion câte zece exemplare pentru fiecare parohie din țară (zece mii de parohii). La terminarea acestui proces, delegatul USB (Societatea Biblică, n.n.) a făcut o vizită în țară, la parohii, credincioși, seminarii și mănăstiri, pentru a se convinge de realitatea tangibilă a difuzării *Bibliei*. Am fost martor cu părintele Gagiș la această inspecție a USB în România pe care patriarhul a acceptat-o. Am văzut *Biblia* nouă pe biroul preotului din casa parohială, pe pupitrul din biserici, în casele credincioșilor...”¹.

Potrivit estimărilor părintelui Bria, cu suplimentările menționate, tirajul *Bibliei sinodale din 1968* a atins două sute de mii de exemplare, cifră avansată și de Mitropolitul Bartolomeu Anania în discuția de acum mai bine de trei decenii.

¹ Cf. Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Al doilea botez*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, pp. 121-122.





ОУ НЕ БСТ
ЧЛКОВСЬ
ВНСОТН
СТНЙСКЪ
ШНГНЕР
ЕСЪ НЛЗН
КАТРОЕТО
ПАСНЪ

Sfântul
Ioan Gură de Aur



Cuvânt al celui între sfinți [Ioan] Hrisostom despre numele de *cimitir* și despre Crucea Domnului Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos¹

Traducere din limba greacă veche de Prof. Dr. Popescu Andrei - Ion

Adesea m-am întrebat din ce pricină (3) părinții noștri au așezat ca în această zi, noi să părăsim casele de rugăciune din orașe și să ne adunăm aici. (5) Mi se pare că nu în chip simplu și fără rost au făcut acest lucru. De aceea am căutat și motivul, iar cu harul lui Dumnezeu am găsit că este după rânduială, credibil, și potrivit cu sărbătoarea de față. Care este, așadar, motivul? (10) [Pricina stă în faptul că] prăznuim aducerea aminte de Cruce, [fiindcă] Cel ce S-a răstignit a fost răstignit în afara cetății, [și] de aceea [părinții] ne-au condus afară din cetate. Că oile, zice, urmează păstorului. Unde [este] împăratul, acolo [sunt] și soldații, și unde este leșul, acolo sunt și vulturii². Ci, de aceea zic, *afară* (15) *din cetate*. Dar, mai mult decât atât, să arătăm mai întâi că, privind acest lucru, și din Sfintele Scripturi [avem mărturie]. Ca să nu credeți că este o presupunere a noastră, vi-l aduc ca martor pe Pavel. Prin urmare, ce zice acela despre jertfe? [Zice] că *trupurile animalelor al căror sânge* (20) *se aduce pentru păcate de către arhiereu în templu, sunt arse afară din tabără*³. De aceea, și Iisus, ca să sfințească cu propriul său sânge poporul, a pătimit în afara porții. Deci, să ieșim către el afară din tabără, purtând ocară lui. (25) A zis [și] a poruncit Pavel: să ascultăm [și] să ieșim [afară din tabără]. Prin urmare, să ne adunăm împreună în afara [cetății]. Dar,

¹ Traducerea s-a făcut după originalul grecesc: J. P. Migne, ed., *Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κοιμητηρίου, καὶ εἰς τὸν σταυρὸν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ: De coemeterio et de cruce.*, Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPC) 49 (Paris: Thesaurus Linguae Graecae (TLG), 1857-1866), 393–98, accessed March 22, 2022, <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?2062:031:27> De asemenea, am consultat și recenta traducere a acestei omilii în limba engleză: David M. Friel, "Chrysostom's Homily on the Word Koimeterion and on the Cross: a Translation and Commentary," *Vigiliae Christianae* 76, no. 1 (2021), https://doi.org/10.1163/15700720-12341486https://brill.com/view/journals/vc/76/1/article-p1_1.xml În limba română această omilie a mai fost tradusă de pr. C. Patrîchie în: *Cuvântări panegirice. Nouă omilii despre misterii la sărbătorile Domnului nostru Iisus Hristos*. Teză de licență, București, 1913, 149-158; de Pr. D. Fecioru, în: *Cuvântări la praznice împărătești*, București, 1942, 110-120, iar ultima ediție revizuită a pr. Fecioru se găsește în: Sfântul Ioan Gură de Aur, „Predici la sărbători împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți”, trad. pr. prof. Dumitru Fecioru; introd. de Ierom. Policarp Pîrvuloiu, PSB (Serie nouă) 14 (București: Ed. Basilica, 2015), pp. 105–12. (n.trad.)

² Matei XXIV, 28.

³ Evrei XIII, 11.

de ce [să ne adunăm] în acest *martirion*⁴, și nu în altul? Fiindcă, cu harul lui Dumnezeu, din fiecare parte orașul ne este protejat (30) prin moaștele sfinților. Așadar, de ce părinții au poruncit să ne adunăm aici cu acest prilej, și nu într-un alt *martirion*? Deoarece aici odihnește o mulțime de mucenici. Prin urmare, pentru că astăzi Iisus S-a coborât la cei morți, din acest motiv ne adunăm aici. [Mai mult], din această pricină, și însuși locul acesta se numește *cimitir* [*koimeterion*]⁵, ca să înveți că cei morți și cei ce sunt așezați aici nu au murit, ci se odihnesc și dorm. Că înainte de venirea lui Hristos, moartea se numea *moarte*. În ziua în care veți mânca din pom, zice, (40) *cu moarte veți muri*⁶, și iarăși, *sufletul cel ce păcătuiește, acesta va muri*⁷. (394) Iar David [zice că]: *Moartea (3) păcătoșilor este cumplită*⁸. Și iarăși, *cinstită este înaintea Domnului moartea cuvioșilor săi*⁹. (5) Și Iov [zice că], *Moartea este odihna omului*¹⁰. Nu numai *moarte* o numea, ci și *iad*. Dar ascultă ceea ce zice David: *Însă Dumnezeu va elibera sufletul meu din mâna iadului, când mă va apuca*¹¹. Și Iacov [zice]: *Îmi veți duce bătrânețile mele cu durere în iad*¹²(10). Sfârșitul nostru avea aceste denumiri înainte de [venirea] Acestuia, dar, fiindcă a venit Hristos și a murit pentru viața lumii, de acum moartea nu mai este numită *moarte*, ci *somn* și *adormire*. Și, că o numește *adormire*, este clar din cele pe care le zice Hristos-(15): *Lazăr, prietenul nostru, a adormit*¹³. Dar nu a zis, a murit, cu toate că, într-adevăr era mort. Iar ca să înțelegi că denumirea de *adormire* era una străină, vezi cum ucenicii atunci când au auzit acest lucru, au devenit confuși și au zis:

4 Am considerat de cuviință să lăsăm în traducerea noastră transliterarea gr. μαρτύριον-ov, τό din cauza limitărilor de traducere în limba română a ceea ce desemnează acest termen grecesc, și anume, atât muncile pe care le-a suferit un martir, cât și locul/altarul pătimirilor sale (cf. G. Ioanidu, *Dicționarul elino-românesc* (București: Tipografia Statului, 1864), 1379). Generic poate fi înțeles prin biserică, capelă. Cf. Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek: μαρτύριον-ov, τό* (Brill, 2015), accessed April 19, 2022 (n.trad.)

5 Gr. κοιμητήριον-ov, τό poate fi înțeles prin dormitor, cimitir sau mormânt al unei familii (cf. Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek: κοιμητήριον-ov, τό* (Brill, 2015), accessed April 19, 2022). „Poate că cel mai important cuvânt din această omilie este *koimeterion*, echivalentul latin al lui fiind *coemeterium* (cu o ortografie diferită). Hrisostom atrage în mod intenționat atenția asupra etimologiei acestui cuvânt și aluzia sa intrinsecă face trimitere la somn. Se aplică aceeași etimologie și cuvântului englezesc „cemetery”, dar este înțeles în mod popular ca un „loc pentru morți”, și nu ca „loc de dormit”. O altă posibilitate în engleză este „dormitory”, deși Hrisostom nu intenționează cu siguranță niciuna dintre asociațiile pe care experiența modernității le-a atașat cuvântului respectiv. (N.b., Migne traduce *koimeterion* prin *coemeterium* în toate cele trei apariții ale sale în cadrul omiliei, dar adaugă și *dormitorii* doar într-un caz, ca și cum ar califica sensul termenului.) „Locul de dormit” este un mod adecvat [de înțelegere n.n.], dar mai degrabă într-o redare generică. (Friel, „Chrysostom's Homily on the Word Koimeterion and on the Cross: a Translation and Commentary,” 7). (n.trad.)

6 *Facerea* II, 17.

7 *Iezechiel* XVIII, 20.

8 *Psalmi* XXXIII, 22.

9 *Psalmi* CXV, 6.

10 *Iov* III, 23.

11 *Psalmi* XLVIII, 16.

12 *Facerea* XLII, 38.

13 *Ioan* XI, 11.

*Doamne, dacă a adormit, se va mântui*¹⁴. Deci, [ucenicii] nu știau (20) ce însemna cuvântul deja spus. Și iarăși Pavel, zicând către unii, [spune]: Oare cei care au adormit, au pierit?¹⁵ Și iarăși, în altă parte, vorbind despre cei morți [zice]: *Noi care suntem vii, nu o vom lua înaintea celor adormiți*¹⁶. Și din nou, în altă parte: *Ridică-te cel ce dormi*¹⁷, iar ca să (25) dovedească că despre mort zice acest lucru, a adăugat: *Și te scoală din morți*. Vezi că pretutindeni moartea este numită somn!

De aceea, și [locul celor adormiți] este numit cimitir, fiindcă numele [acesta] ne este folositor, și plin de multă înțelepciune. Deci, atunci când conduci (30) un mort aici, nu-ți bate pieptul, căci nu spre moarte, ci spre somn îl conduci. Îți este suficient acest nume pentru mângâierea necazului. Ia aminte unde [îl] conduci, anume la cimitir, și în ce timp îl conduci, anume după moartea lui Hristos, când tăria morții a fost distrusă. (35) Prin urmare, și de la loc, și de la timp, puteți să vă bucurați de multă mângâiere. Mai ales, în ceea ce privește femeile, acest cuvânt ni se potrivește, fiindcă această fire [femeiască], într-un fel, este mai compătimitoare și mai predispusă spre descurajare. Dar tu ai un leac (40) suficient de puternic pentru această descurajare, [și anume] numele [acestui] loc. De aceea ne adunăm aici.

2. Că astăzi Stăpânul nostru străbate toate cele din iad. Astăzi a sfărâmat porțile de aramă¹⁸; (395) astăzi a frânt zăvoarele de fier¹⁹. Vezi exactitatea cuvintelor! Nu a zis [că] a deschis porțile de aramă, ci, că *a sfărâmat porțile de aramă*, ca închisoarea [iadului] să devină de prisos. Nu a înlăturat zăvoarele, ci le-a sfărâmat, ca (5) închisoarea să devină neputincioasă. Și într-adevăr, unde nu este nici ușă, nici zăvor, chiar dacă intră cineva, nu este închis. Așadar, când Hristos sfărâmă [ceva], cine altcineva va putea să-l îndrepte? Căci, *ceea ce Dumnezeu va strica, cine va putea de acum să-l restabilească?*²⁰ Atunci când împărații sunt pe punctul de a elibera prizonierii (10), deși trimit epistole [de eliberare], nu fac așa, ci lasă și ușile, și închisorile, vrând să arate că iarăși e nevoie ca, fie cei eliberați, fie oricine altcineva, în locul acelora, să intre iarăși acolo. Dar cu Hristos nu este așa, ci, vrând să arate că moartea are sfârșit, (15) i-a sfărâmat porțile cele de aramă. Le-a numit de aramă, nu pentru că porțile erau din armă, ci pentru a arăta asprimea și nemilostivirea morții. Și ca să înțelegi că, atât

¹⁴ Ioan XI, 12.

¹⁵ I Corinteni XV, 18.

¹⁶ I Tesaloniceni IV, 15.

¹⁷ Efeseni V, 14.

¹⁸ Psalmi CVI, 16; Isaia XLV, 2.

¹⁹ Psalmi CVI, 16; Isaia XLV, 2.

²⁰ Ecclesiast VII, 13.

bronzul, cât și fierul, arată cruzimea și neînduplecarea (20), ascultă ce zice către cel nerușinat: *Vână de fier este grumazul tău, și fruntea ta de aramă*²¹. Dar nu a zis acest lucru astfel fiindcă avea vână de fier, nici pentru că avea fruntea de aramă, ci pentru că avea privirea nemilostivă, nerușinată și (25) necuviincioasă. Vrei să afli cum [iadul] era nemilostiv, neînduplecat și neclintit? De-atâta timp nimeni nu l-a convins să elibereze pe cineva dintre prizonieri, până ce a sosit Stăpânul îngerilor [și] l-a forțat, coborând [la iad]. Căci, mai întâi i-a legat puterea, și apoi a jefuit (30) lucrurile lui. De aceea a și adăugat: [că a prădat] *comori întunecate, nevăzute*²². Chiar dacă este un singur lucru spus, sensul este îndoit, căci întunecate sunt locurile, dar adesea pot fi văzute, aducând o făclie și lumină. Acel loc al iadului era foarte întunecat, (35) lipsit de veselie și niciodată nu a primit puterea luminii. De aceea [comorile lui] le-a numit întunecate [și] nevăzute. Și cu adevărat erau întunecate, până când a coborât Soarele dreptății și a strălucit peste ele, și a făcut iadul cer, căci, acolo unde [este] Hristos, acolo [este] și (40) cerul. Și pe bună dreptate numește iadul – comori întunecate, fiindcă multă bogăție zăcea acolo, și pentru că întreaga natură omenească este bogăție a lui Dumnezeu, [dar] a fost furată de către diavol care l-a înșelat pe primul om, și morții cu totul l-a supus. (45) Pavel arată, zicând că toată natura oamenilor era bogăție ce vine la Dumnezeu, *care îmbogățește pe toți cei ce-L cheamă pe El*²³. Așadar, așa cum un împărat, atunci când găsește un tâlhar care fuge prin cetăți, și răpește de peste tot, și coboară în peșteri, și acolo își pune bogăția, după ce-l leagă pe tâlhar, îl dă pedepsei, iar bogăția lui o mută în vistieriile împărătești, tot așa a făcut și Hristos, legând prin moartea Sa pe tâlhar și pe temnicer, adică pe diavolul împreună cu moartea, iar toată bogăția, adică neamul oamenilor, a mutat-o în vistieriile împărătești. Acest lucru și Pavel îl arată zicând: *Ne-a izbăvit (396) de sub puterea întunericului, și ne-a mutat în împărăția iubirii Lui*²⁴. Și, pe bună dreptate, ce lucru minunat că Însuși Împăratul a venit! Și încă niciun împărat n-ar încuviința să facă vreodată acest lucru, ci [mai degrabă] eliberează pe cei legați prin intermediul slujitorilor. (5) Dar aici, [lucrurile nu stau] așa, ci Însuși Împăratul a venit între captivi, și nu s-a rușinat de închisoare, și nici de cei închiși, căci nu avea să se rușineze de cel pe care l-a creat. Și a spart ușile, a sfărâmat încuietorile, a venit în iad, a lăsat pustie (10) toată închisoarea lui, și după ce l-a luat pe temnicer legat, așa s-a întors la noi. Tiranul era luat prizonier, cel puternic [era] legat. Însăși moartea, după ce a lăsat jos armele, a alergat lipsită [de arme] la picioarele Stăpânului. (15)

²¹ *Isaia* XLVIII, 4.

²² *Isaia* XLV, 3.

²³ *Romani* X, 12.

²⁴ *Coloseni* I, 13.

Ai văzut biruință minunată? Ai văzut roadele Crucii? Și, să îți spun și altceva mai măreț? Înțelege chipul biruinței, și atunci te vei minuna și mai mult. Că prin cele ce a biruit diavolul, prin acestea l-a învins Hristos. Și însăși armele aceluia luând, (20) cu acestea l-a înfrânt, iar cum [l-a biruit], ascultă. O fecioară, un lemn și o moarte erau mărturiile înfrângerii noastre. Fecioara era Eva, că încă nu cunoscuse bărbat. Lemnul era pomul [cunoștinței binelui și răului], iar moartea era pedeapsa lui Adam. Dar iată [că], iarăși o fecioară (25), și un lemn, și o moarte, aceste mărturii ale înfrângerii au devenit mărturii ale biruinței, fiindcă în locul Evei [a fost] Maria, în locul pomului cunoștinței binelui și răului, lemnul Crucii, în locul morții lui Adam, moartea lui Hristos. Ai văzut că prin cele ce [diavolul] a învins (30) prin acestea a fost biruit? Diavolul l-a înfrânt pe Adam prin pom, [iar] Hristos l-a înfrânt pe diavol prin Cruce. Un lemn a trimis [pe oameni] în iad, iar altul i-a ridicat pe cei ce căzuseră acolo. [Și] iarăși un lemn l-a ascuns fără de apărare pe rob, (35) iar alt [lemn] l-a arătat tuturor la înălțime pe Cel ce gol a biruit. În timp ce moartea [lui Adam] i-a osândit pe cei de după ea, moartea [lui Hristos] i-a înviat și pe cei ce au fost înaintea Lui. *Cine va putea grăi puterile Domnului?*²⁵ Din muritori am devenit nemuritori. Acestea (40) sunt biruințele Crucii. Ai cunoscut biruința? Ai înțeles chipul biruinței?

Învață în cel fel și izbânda a fost fără suferința [noastră]. Noi nu am sângerat [folosind] armele, nu am stat împotriva răului, nu am primit răni, nici nu am cunoscut războiul, dar am primit biruința. (45) Lupta [este] a Stăpânului, iar cununa a noastră. Așadar, și pentru că biruința [este] a noastră, să strigăm precum soldații, să zicem astăzi cu toții cântând Stăpânului cântare de biruință: *Moartea a fost înghițită întru biruință.*²⁶ *Unde îți este moarte, biruința? Unde îți este moarte (50) boldul?*²⁷

Acestea a izbutit Crucea. Crucea este trofeul împotriva demonilor, sabia împotriva păcatului, sabia cu care Hristos l-a rănit pe șarpe. Crucea este voia Tatălui, slava Unuia-Născut, (55) bucuria Duhului [Sfânt], podoaba îngerilor, (397) siguranța Bisericii tale, lauda lui Pavel, zidul [de sprijin] al sfinților, lumina întregii lumi. Că, precum cineva, când aprinde o lampă și o înalță dreaptă în sus în casa ce stă în întuneric, alungă afară întunericul, tot așa și lumea cea ținută în întuneric, aprinzând Hristos Crucea ca (5) o lampă și ridicând-o în sus, a risipit întunericul întregului pământ. Și, precum o torță are lumina sus în vârf, tot așa și Crucea avea strălucind sus pe vârful [Golgotiei], pe Soarele dreptății. Lumea s-a înspăimântat văzându-L (10) pe acesta ținut [pe Cruce], pământul s-a cutremurat, pietrele

²⁵ Psalmi CV, 2.

²⁶ Isaia XXV, 8; I Corinteni XV, 54.

²⁷ Osea XII, 14; I Corinteni XV, 55.

s-au despicat. Chiar dacă pietrele s-au despicat, nesimțirea iudeilor nu s-a sfărâmat. Catapeteasma [templului] s-a rupt, dar complotul lor cel rău nu s-a anulat. (15)

De ce s-a rupt catapeteasma? Pentru că templul nu a putut să-L vadă pe Stăpânul răstignit. Prin cele ce s-au întâmplat cu privire la catapeteasma lui, aproape că zice, îndemnând: cel ce vrea, așadar, [poate] să calce în Sfânta Sfintelor!²⁸ Că, ce folos am de la aceasta, din moment ce (20) o astfel de jertfă a fost adusă în afara ei! Ce folos am din legământ? Ce folos am din lege? În van și fără rost i-am învățat pe aceștia²⁹ atâta vreme. Acest lucru și profetul îl striga, zicând: *Pentru ce s-au întărit neamurile și popoarele au cugetat cele deșarte?*³⁰ Ei au auzit: *Ca (25) o oaie spre junghiere s-a adus, și ca un miel înaintea celui ce-l tunde, așa nu și-a deschis gura sa*³¹. Și concentrându-se atâta timp asupra profeției, nu au dat crezare lucrului [împlinit] ce sosise [lângă ei]. Vezi cum s-au îngrijit de lucruri deșarte? De aceea templul și-a rupt [catapeteasma] arătând de mai-nainte în chip clar pustiirea (30) ce va avea să vină după acestea.

Așadar, fiindcă și noi, în seara aceasta suntem pe punctul de a-L vedea pe Cel ce S-a răstignit pe Cruce ca un miel înjunghiat și omorât, vă îndemn să ne apropiem (35) cu frică, cu multă sfială și evlavie. Nu știți cum îngerii stăteau în mormântul care nu avea Trupul [Stăpânului], în mormântul gol? Dar totuși, fiindcă [mormântul] a primit în întregime Trupul Domnului, ei arată și locului³² [acestuia] multă cinste. Îngerii, cu toate că întreceau firea noastră, stăteau cu atâta sfială și evlavie în mormânt, iar noi, nu într-un mormânt gol urmând să ne înfățișăm, ci la însăși masa ce ține Mielul, să ne apropiem cu zarvă și tulburare? Prin urmare, ce iertare vom avea? (45) Nu în chip simplu zic acestea, ci, pentru că văd pe mulți cum în seara aceasta se tulbură, strigă, se îmbulzesc unii pe alții, se agită, se jignesc, și mai mult, își pricinuiesc mai degrabă osândă decât mântuire; din această cauză fac acest îndemn despre acestea. Ce faci omule? (50) Când preotul stă în fața (398) [Sfintei] Mese, mâinile ridicându-și spre cer, chemând Duhul Sfânt ca să vină și să sfințească cele ce sunt puse înainte, este multă liniște, multă tăcere. Când Duhul dăruiește harul, când coboa-

²⁸ Gr. ἅγια ἁγίων, τὰ, lit., altarul interior al Templului, adică Sfânta Sfintelor. (cf. C.W.H. Lampe, *Logos Bible Software: A patristic greek lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 19, accesat la 15 aprilie 2022). Teologia „Sfintei Sfintelor” era rezervată marelui preot. Tot ceea ce avea legătură cu altarul făcea trimitere la fiii lui Aaron (vezi *Numeri* XVIII, 7; III, 10). Sfântul Ignatie al Antiohiei, în secolul al II-lea, decriptează cine este cu adevărat Marele Preot: „Numai lui Iisus, ca marelui nostru preot, i-au fost încredințate lucrurile tainice ale lui Dumnezeu” Cf. Margaret Barker, *Logos Bible Software: Temple Theology: An Introduction*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londra, 2004, pp. 19–21 (n. trad.)

²⁹ Adică pe iudei.

³⁰ *Psalmi* II, 1.

³¹ *Isaia* LIII, 7.

³² Adică mormântului.

ră, când se atinge de cele puse înainte, când vezi oaia înjunghiată și gata [pentru jertfă], atunci, tu aduci tulburare, dezordine, nerăbdare, ocară? Și cum poți să te bucuri de această jertfă, din moment ce te apropii cu atâta dezordine de această Masă? Nu ne este de-ajuns că ne apropiem (10) cu păcate, ba mai mult nu ne abținem să continuăm cu păcatele nici în însuși timpul anterior venirii [către Sfintele Taine]! Că, ori de câte ori ne vom certa, tulbura, ne vom înțepa unii pe alții, cum vom fi fără păcate? De ce te grăbești, spune-mi? De ce te grăbești să vezi oaia (15) înjunghiată? Că, dacă ai fi toată noaptea lângă această Jertfă să o vezi, spune-mi adevărul, ai avea sațiu [din acest motiv]? Tu ai îndurat toată ziua, ți-ai petrecut cea mai mare parte a nopții, și abandonezi în scurt timp atâta trudă și, în momentul decisiv, pierzi [totul]? (20) Ia aminte ce este ceea ce stă înainte, și de unde și-a primit înțelesul! El a fost chinuit pentru tine, și tu Îl uiți, cu toate că Îl vezi omorât? *Unde este stârvul, zice, acolo sunt și vulturii*³³. Dar noi, nu ca vulturii, ci precum niște câini ne apropiem. Atât de mare este nerușinarea noastră. (25) Gândește-te, ce este ceea ce s-a vărsat odinioară? Este Sângele [Domnului] care a șters zapisul păcatelor [noastre], Sânge care a curățit sufletul tău, care a spălat întinăciunea [păcatului], care a triumfat peste începătoriile și puterile [întunericului]. *Dezbrăcând începătoriile și domniile, i-au vădit de față, arătându-i biruiți pe dâșii prin Cruce*³⁴. Trofeul biruinței, zice, are multe simboluri. Prăzile stau atârnat sus pe Cruce. Căci precum un împărat după ce învinge într-un război foarte greu (35) pune în vârful trofeului platoșa, și scutul, și armele tiranului, și ale soldaților celor ce au fost învinși, tot așa și Hristos, după ce a învins în războiul contra diavolului, a atârnat (40) sus pe Cruce ca pe un trofeu toate armele lui – moartea [și] blestemul –, ca toți să vadă trofeul: puterile cele de sus, cele din ceruri, oamenii de aici de jos, cei ce sunt pe pământ, și înșiși demonii cei răi care au fost înfrânți.

Așadar, fiindcă ne-am bucurat de un asemenea dar, să ne arătăm vrednici după putere bunătăților ce ne stau la dispoziție, ca să dobândim și Împărăția Cerurilor, cu harul și cu iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Hristos, prin Care și cu Care [l se cuvine] slavă Tatălui împreună cu Sfântul Duh, cinste [și] putere în vecii vecilor. Amin.

³³ Matei XXIV, 28.

³⁴ Coloseni II, 15.

СТН



СТН

АВРАМІЕ



Elena
Dulgheru



Transfigurarea prin rugăciune în filmul *Căința* de Abuladze (I)

Încă de la apariția pe ecrane în 1987, *Căința*, capodopera regizorului sovietic georgian Tenghiz Abuladze, a zguduit din temelii conștiința a milioane de oameni, devenind și rămânând până azi un manifest fundamental al artei a șaptea pentru libertate socială și politică, pentru eliberarea gândirii arestate de minciuna ideologiilor represive, criminale și deicide de orice fel. O eliberare făcută nu în numele unor jurisdicții și legi pământești, nu în numele ideologiilor de orice fel, ci în numele lui Dumnezeu, al vocii lui Dumnezeu care glăsuiește în fiecare om. În aceasta constă măreția, noblețea spirituală și perenitatea ultimei părți a trilogiei despre tiranie (alcătuită din peliculele *Ruga* – 1967, *Copacul dorinței* – 1977 și *Căința*), care a încununat opera irepetabilului om și cineast.

Realizată în 1984, în plină stagnare post-brejneviană, în care supravegherea politică, deși nu mai era așa evidentă, era încă foarte activă, ultima parte a trilogiei marelui caucazian a fost „arestată” timp de trei ani, primind dreptul de difuzare abia după venirea la cârma Uniunii Sovietice a lui Mihail Gorbaciov, an în care a și cunoscut succesul internațional, obținând la Cannes, Marele Premiu, Premiul Ecumenic și Premiul Special FIPRESCI, distincții la cele mai importante festivaluri din Uniunea Sovietică (printre care șase premii la Festivalul NİKA), o nominalizare la Globul de Aur american, distincții importante la Chicago și în Polonia.

Scoaterea filmului de sub interdicție, alături de alte importante producții sovietice contestatare, puse la zid de cenzură, este datorată demersurilor pe lângă forurile superioare cinematografice întreprinse de regizorul Elem Klimov, ales în 1986 președinte al Uniunii Cineaștilor.

Odată cu trecerea anilor și cu schimbarea regimurilor politice, devine limpede că cel mai reprezentativ lung-metraj de ficțiune care să sintetizeze monstruozitatea atentatului asupra naturii umane produse de sistemul totalitar comunist, dar și de orice alt sistem opresiv, este *Căința*.

Cu alte cuvinte, *Căința* a fost perceput de la început nu doar ca o capodoperă, ci ca un film-cult și un film-simbol, adică un impresionant film de artă și o monumentală parabolă politică și socială: excelența estetică,

cea de dramă psihologică, de spectacol imagistic-sonor, precum și de pildă istorică cu nucleu metafizic – toate acestea sunt de la sine înțelese.

Filmul cu titlul de difuzare *Pokaianie* (*Monanieba* în denumirea gruzină), a fost produs la studioul Gruzia-Film în 1984 dar, după câteva vizionări cu ușile închise, printre specialiști și funcționari de partid – cutumă obligatorie în epocă în tot blocul socialist răsăritean –, filmul a fost interzis din motive ideologice, punându-se chiar problema distrugerii integrale a tuturor copiilor lui, până la copia standard și negativ. Culmea este că tocmai reformatorul Eduard Șevardnadze, compatriotul regizorului¹, cel care, în urma unei discuții personale cu Tenghiz Abuladze, dăduse inițial undă verde realizării scenariului, va hotărî interzicerea difuzării filmului. Ceea ce, în contextul epocii, nu era neapărat de blamat, căci filmul puneă realmente în pericol poziția și libertatea prea multor oameni.

De fapt, șocul și spaima stârnite de primele vizionări în cercuri restrânse, fuseseră atât de mari, încât până și un activist de partid din aripa emancipatorilor, ca Eduard Șevardnadze, viitor promotor al curentului de transparență și libertate de expresie, numit Glasnost, pare-se că a vrut să preîntâmpine reacțiile conservatorilor, încă majoritari în posturile de conducere, considerând că era mai prudentă „punerea pe raft”, măcar temporară, a peliculei-manifest. O vizionau în taină, însă, funcționarii înalți ai forurilor culturale și de partid, înmărmurind de emoție și de groaza aproape sacră a deconspirării adevărului, niciodată până atunci rostit în fața întregii lumi. Iată ce povestește Aleksandr Iakovlev, membru cu vederi liberale al aparatului central de propagandă, adept al curentului Glasnost și viitor consilier al lui Mihail Gorbaciov, după vizionarea în familie a casetei interzise:

„Aflasem de acest film de la președintele Comitetului de Stat pentru Cinematografie, care era pe atunci Filip Ermaș. Apoi m-a sunat Șevardnadze și mi-a spus că lui, ca gruzin, îi era jenă să se ocupe de cazul acesta și m-a rugat să-l primesc în audiență pe Abuladze. Când acesta a venit la mine – eram pe atunci membru al Biroului Politic –, mi-a dat caseta, pe care seara am vizionat-o în familie. După terminarea filmului, vreo zece minute cu toții pur și simplu am tăcut. Totul fusese cutremurător. Am simțit că acest film, pe care ar fi trebuit să îl pun în dezbatere din punctul de vedere al luptei pentru libertatea creației, putea avea o importanță covârșitoare. Căci nu era un film de gen, care să dezbată o chestiune de nișă, ci puneă la modul cel mai general problema libertății omului, a fricii, a trădării, a puterii. Acolo, practic în fiecare scenă se minte, dar filmul este adevărat. Este ceea ce m-a atras în primul rând la acest film. Și mi-am dat cuvântul că pelicula va ieși pe ecrane”².

¹ Urmaș de deținuți politici. La vremea respectivă, prim secretar al Comitetului Central al Partidului Comunist al R.S.S. Gruzine, membru al Biroului Politic al C.C. al P.C.U.S. Ulterior, președinte al Georgiei (1995–2003).

² 24 мая 2011, Сергей Юрьенен, „Покаяние”, Архива Radio Svoboda,

Iată cum își povestește impresiile despre film însuși viitorul președinte Mihail Gorbaciov, reformatorul sistemului politic sovietic, cel care, odată ajuns la putere, se va folosi de *Căința* ca argument pentru promovarea curentului de transparență a expresiei care a fundamentat *Perestroika*, adică *Glasnost*:

„Când vorbim despre pocăință, vorbim despre «Glasnost» (transpareța exprimării), iar când vorbim despre «Glasnost», vorbim despre «Perestroika» și astfel vorbim, probabil, despre cele mai proeminente fenomene și evenimente ale acelei epoci. Apariția filmului *Căința* a avut, pe de o parte, efectul exploziei unei bombe, iar pe de altă parte a fost un eveniment cu totul firesc, întrucât curentul «Glasnost» era în creștere. Destinul filmului *Căința* nu a fost simplu. Epoca «Glasnost» a deschis porțile pentru peste o sută de filme, închise până la acea vreme pe rafturi (*Control rutier*³, *Comisarul*⁴, filmele Kirei Muratova⁵, multe documentare). Chiar și un film despre Lenin fusese interzis, *Schițe pentru portretul lui V.I. Lenin* în interpretarea lui Mihail Ulianov, pentru zugrăvirea lui Lenin în alte tonuri decât cele agreate de conducerea vremii. Eu le-am văzut pe toate și le apreciez foarte mult. Cred că, dacă nu ar fi luat atitudine conducerea de atunci, și acest film ar fi putut ajunge [pentru mai mult de trei ani – n.n.] în depozit. Chiar și în anii aceștia [în perioada «Perestroika» – n.n.] lucrurile se mișcau greu”⁶.

Monstruozitatea dictaturii totalitare – demonstrează magistral Abuladze împreună cu coscenaristele sale, scriitoarele Nana Djanelidze și Rezo Kveselava, și cu toată echipa de creație – rezidă în desfigurarea chipului omenesc și a raporturilor comunitare de către sistemul politic opresiv, prin cultivarea permanentă a fricii, a invidiei și a urii (conceptualizată în „ura de clasă”), prin minciună instituționalizată și delațiune, adică în expulzarea lui Dumnezeu din sufletul individual și colectiv, din sfera relațiilor interumane. Ceea ce echivalează cu infernul adus pe pământ.

S-au publicat în ultimii treizeci de ani destule cărți și articole de demascare a abuzurilor sistemului comunist, dar a susține public aceste adevăruri chiar în timpul regimului, în „viziuna lupului”, care era încă „activ și flămînd”, cerea un mare curaj mărturistitor, aproape nebunesc sau martiric. Adică un curaj și o tărie de caracter similare celor ale protagoniștilor lui Abuladeze din trilogia sa tragică, semn că aceste trăsături conturează o axă definitorie a operei sale.

<https://www.svoboda.org/a/24204605.html>

³ Titlu original: «Проверка на дорогах», 1971, debutul proeminentului regizor sovietic Aleksei Gherman.

⁴ Titlu original: «Комиссар», 1967, în regia lui Aleksandr Askoldov, film interzis timp de mai mult de douăzeci de ani.

⁵ Importantă regizoare sovietică de origine română.

⁶ Serghei Iurienin (Сергей Юрьенен), „Pokaianie, Arhiva Radio Svoboda”, 24 mai 2011, <https://www.svoboda.org/a/24204605.html>

Într-adevăr, exegeții – ca jurnalista de cinema Margarita Krasnețkaia, autoarea primei monografii a regizorului⁷ – au observat că toate lung-metrajele de ficțiune ale lui Tenghiz Abuladze, printr-o coincidență, tot șapte la număr, la fel ca la Tarkovski, sunt pătrunse de firul luminos al jertfei unui inocent pentru o cauză nobilă: „Conform canoanelor tragediei clasice, în fiecare film al lui Abuladze [din cadrul trilogiei – n.n.] mor purtătorii binelui și ai dreptății. Femeia este cea care întruchipează principiul luminii: Fecioara din *Ruga*, frumoasa Margarita din *Copacul dorinței*, soția pictorului din *Căința*”⁸.

„Indiscutabil – susține în 2021 criticul de film Aleksandr Popov⁹ – *Căința* este cel mai important eveniment cinematografic al epocii Perestroika. Pelicula nu doar că a conferit o nouă direcție artei postsovietice a ecranului, dar a înnoit, practic, viziunea de viață a milioane de oameni, exorcizându-i de himerele ideologice”. Aceeași apreciere și cheie de lectură a fost abordată de specialiști încă de la primele comentarii și exegeze ale filmului – atât în Uniunea Sovietică, dar și pe plan mondial.

Impozanța de copleșitoare parabolă politică, bazată pe o imensă forță cathartică, filmul și-o capătă din îmbinarea motivelor clasicizate din fresca generală a tragediilor regimului comunist – văzut ca întuneric absolut – cu destinele luminoase și tragice ale personajelor – călăi și victime ale istoriei, îmbinare comentată simbolic, discret și repetitiv, asemeni unui leitmotiv, de repere generale ale culturii universale, ale vechilor tradiții georgiene și ale mării culturi creștine. Astfel, caracterul deicidar și criminalitatea funciară a oricărui sistem dictatorial erau dovedite cu marea putere de convigere a *catharsisului*.

„Respingerea totalitarismului de pe poziția umanismului creștin, identificarea oricărui cult al personalității cu închinarea la diavol, precum și anvergura monstruoasă, prin amplitudinea ei, a vicleniei și duplicității tiranului, care îl transformă într-un demon întrupat – toate acestea sunt exprimate în *Căința* la nivelul subiectului, precum și conceptual și stilistic” – sintetizează același Aleksandr Popov¹⁰.

De fapt, spre deosebire de cineaștii sovietici catalogați ca metafizici, precum Aleksandr Sokurov și Andrei Tarkovski, ori ca postmodernii cu valențe mitic-transcedentale, ca Serghei Paradjanov, a căror descifrare a necesitat generații succesive de studii hermeneutice, Tenghiz Abuladze practică o poetică aparent ușor deslușibilă. Mesajul său pare că se degajă

⁷ Margarita Krasnețkaia, „Tenghiz Abuladze. Put' k pokaiianuju”, Kulturnaja revoljucia, Moskva, 2009.

⁸ Margarita Krasnețkaia, *op. cit.*, p. 118.

⁹ Александр Попов. Уроки свободы: мечты и надежды «перестроечного» кино // *situl kinopressa*, 17.02.2021, <http://kinopressa.ru/5730>.

¹⁰ Александр Попов, Уроки свободы: мечты и надежды 'перестроечного' кино (часть 12), <https://www.kinopoisk.ru/film/7661/reviews>.

de la prima vizionare aproape integral. Cineastul nu mizează pe ambiguități sofisticat încifrate și deturnante semnatic, ca același Tarkovski sau ca Bergman, de pildă. Planurile sematice ale filmului *Căința* sunt destul de bine definite, codurile simbolice sunt clare și au și fost deslușite corect, de public și de specialiști, încă de la început. Ceea ce nu înseamnă că sunt mai puțin dense ca mesaj spiritual ori mai puțin fascinante. Căci puterea transfiguratoare cu care se impune discursul despre conștiința civică și demnitatea umană în *Căința* își trage seva tocmai din expresivitatea estetică și din tensiunea dramatică și psihologică duse la paroxism, care produc catharsisul.

Chiar dacă unele semne creștine – ca salutul torționarilor, persiflator al celui evanghelic „Pace casei acesteia!” – nu erau ușor descifrabile de spectatorul sovietic, privat de cultură biblică, totuși, alte notații și conotații creștine – precum chipul nobil al pictorului Sandro Barateli, amintind de icoanele slave ale Mântuitorului, ori chipurile angelice ale soției acestuia, Ketevan și al fetei lor, Nino, ori postura spânzurării lui Sandro în timpul torturii, filmată în clarobscur, de jos în sus, asemeni unor reprezentări apusene ale Crucificării, ca să nu mai vorbim de bisericuțele de marțipan de pe torturile preparate de Ketevan adultă, care alcătuiesc coperta simbolică a filmului, punctată, la rândul ei, de paradigmatica întrebare: „Ce rost are o stradă care nu duce la biserică?” – toate aceste accente și simboluri au fost sesizate și decodate corect încă de la primele comentarii ale filmului.

„Abuladze folosește activ în filmul său simbolurile creștine, pentru a relata biografia unui dictator de provincie, Varlam Aravidze, în a cărui imagine și comportament sunt straniu combinate indicii ale lui Stalin, Hitler și Beria, precum și povestea victimelor lui Varlam, asemănate cu Hristos prin pătimirile lor. Creștinismul viu, autentic, întipărit în pătimirile mucenicilor, ale mărturisitorilor și ale oricăror victime nevinovate, ale sacrificărilor pentru adevăr, sunt incompatibile cu ideologia torționară și nu doar cu cea a comuniștilor (în acest sens, demistificarea de către regizor a minciunii propagandistice a Rusiei Sovietice e foarte abstractă, reperele temporale și spațiale fiind sugerate de foarte puține elemente scenaristice), ci și cu orice minciună la baza căreia se află ura funciară față de cei ce gândesc diferit și tendința de omogenizare socială pe toate planurile” – susține același Aleksandr Popov în publicația citată.

Vedem, din aceste comentarii, că dimensiunile politică și etică ale filmului o surclasau, în ochii tuturor categoriilor de comentatori (cinefili și experți), pe cea estetică, ce era trecută cu vederea ori considerată de la sine înțeleasă. Dar puterea de convingere a mesajului politic, etic și social,

percutant asemeni lăncii unui arhanghel al dreptății, provine tocmai din tensiunea dramatică a filmului, generată de confruntarea extremă dintre binele absolut și răul absolut, adică dintre puritate, evlavie, curaj, bunătate și nevinovăție, pe de o parte, și minciună instituționalizată, invidie, delațiune, arivism, cruzime și necredință, de cealaltă parte.

Raiul și iadul, coborâte pe pământ, se confruntă dramatic la cotele tragediei antice, într-un anonim orașel georgian de secol XX, în care tentaculele poliției politice își fac medrele. Dezvoltat cu minime indicii de timp și localizare, conflictul capătă rezonanțe planetare și aproape eterne, îmbrățișând, ca spectru al experienței totalitare, nu doar lumea sovietică cu gulagurile ei, ci și întregul bloc socialist cu închisorile lui politice, făcând totodată trimitere la statul polițienesc al Celui de-al treilea Reich, cu lagărele sale de exterminare și poliția sa politică, ori la alte iaduri concentraționare ale totalitarismelor de oricând și oriunde. Nu întâmplător tortionarii și comisarii poliției politice sunt costumați nu în cekişti (modelul lor istoric direct), ci în legionari romani și cavaleri medievali în armură, sugerând prin generalizare ubicuitatea și cvasi-eternitatea răului în istorie.

Potrivit aceleiași convenții a codurilor mimico-gestuale și vestimentare, dictatorul Varlam Aravidze, personalul central al peliculei (al cărui nume în limba georgiană înseamnă „nimeni”¹², adică cel ce și-a pierdut sufletul), combină indicii ale tuturor tiranilor din care își extrage esența: privirea malițioasă și zâmbetul impenetrabil al lui Stalin, pince-nez-ul cu lentile orbitoare al mareșalului Beria, temutul șef al NKVD și prieten apropiat al lui Stalin, cămașa neagră a „Ducelui” Mussolini, mustața retezată a lui Hitler, dar și – potrivit declarațiilor regizorului – atribute ale lui Pinochet și Pol Pot¹³. Toate acestea se unesc într-o imagine generică a dictatorului absolut, însetat de sânge, putere și slavă și incapabil de compasiune, adică a Diavolului însuși. Totuși, cei ce au cunoscut îndeaproape represiunile staliniste și exegeții filmului îl identifică cel mai mult pe Aravidze cu Lavrenti Beria, considerat principalul responsabil al epurărilor din anii '30. Obsedantul protagonist este magistral interpretat de Avtandil Maharadze, actor reprezentativ al scenei georgiene, care face un inegalabil tur de virtuositate în dublul rol pe care îl joacă în film: excentricul, imprevizibilul și maleficul primar Varlam Aravidze și fiul acestuia, anodinul Abel, profitor cu conștiința vândută al privilegiilor obținute de tatăl său.

În toată această mascaradă a marii confruntări dintre Bine și Rău, dintre Angelic și Demonic, reprezentanții sistemului opresiv sunt costumați teatral, într-o convenție scenică sugerând anonimatul și pierderea sinelui.

12 Cf. Lilia Mamatova, *Istina v dome hudojnika* // rev. *Iskusstvo kino* nr. 9 / 1994, p. 69.

13 Cf. Lilia Mamatova, *Istina v dome hudojnika* // rev. *Iskusstvo kino* nr. 9 / 1994, p. 69.

Torționarii poartă coifuri negre medievale, care le ascund fața și prevestesc nenorocul – semn al duplicității, al înregimentării într-un sistem de putere până la anularea persoanei. Eroii pozitivi, în schimb, sunt descriși în coordonate realiste, dar cu accente atemporale, chipurile lor pure și vestimentația trimițând la sublimul din imageria renascentistă și iconografia creștină: pictorul Sandro (aluzie onomastică la Sandro Boticelli, unul din cei mai rafinați și angelici pictori ai Renașterii), soția acestuia, Nino și fiica lor, Ketevan întrupează și ele, fizionomic și sufletește, aceleași caracteristici. Dar cel mai evident – la fel ca în filmele târzii ale lui Tarkovski – scenografia în care habitează grupul personajelor exemplare și hristofore dă mărturie – mai mult ca ele însele – despre idealurile lor. Casa-muzeu și pinacotecă a familiei Barateli, dar și sălașul sărăcăcios în care Nino va locui cu fiica ei după arestarea lui Sandro și confiscarea locuinței de familie – obicei frecvent în timpul prigoanelor staliniste; dar și tablourile renascentiste pe care soții Barateli le adăpostesc în biserica transformată, sacrileg, în laborator științific – toate aceste decoruri reflectă aerul supramundan al celor doi apărători ai valorilor sacre: moralitate, tradiție, credință, suflet național. Asta reprezintă pentru ei biserica, îi replică cu curaj pictorul Sandro primarului Aravidze, care și-a pus în gând demolarea acesteia. În pofida pledoariei curajoase a lui Sandro și a opoziției firave a localnicilor, vechea biserică aproape bimilenară va fi detonată, iar apărătorii ei vor plăti cu viața gestul lor de mărturisire creștină și patriotică.

Dar să amintim povestea filmului.

Prologul: Ketevan, o femeie încă tânără, pregătește torturi de frișcă în mica ei bucătărie de la parterul unui bloc patriarhal. Un vecin o vizitează, anunțând-o ultimele știri, printre care moartea primarului orașului, „mult-iubitul” Varlam Aravidze, „o mare personalitate și un binefăcător al cetății”, cum susține acesta, lăudându-se că l-a cunoscut personal. Asistăm la un ceremonial funerar pompos, cu necroloage de proslăvire grandilongvente până la absurd și stupiditate, amintind de cultul personalității lui Ceaușescu și a altor lideri megalomani ai comunismului: „Mult-iubitul nostru Varlam Aravidze avea marele dar de a transforma dușmanul în prieten și prietenul în dușman”.

Teatrul absurd continuă în forță, instituind una din cele două axe stilistice centrale ale filmului (grotescul și sublimul). A doua zi după înmormântare, familia și apropiații defunctului au sinistru surpriză să descopere cadavrul țepăn al acestuia, tronând în grădina vilei rezidențiale. O frică superstițioasă zdruncină familia cea mai respectată a urbei și pe acoaliții acesteia, spălându-le parcă poleiala ieftină a ateismului afișat. Mortul trebuie îngropat repede și fără zarvă, iar cazul mușamalizat. Însă cazul

se petrece, aproape identic, a doua și a treia zi, până la obsesie. Sentimentul blestemului pământului, care nu suportă să înghită trupul unui mare păcătos, emerge din adâncurile memoriei strămoșești în conștiința adormită a stăpânitorilor veacului. La sfatul unui vecin, mormântul este îngădit într-o cușcă cu gratii, dar mortul „evadează” din nou, fiind descoperit rezemându-se țeapăn de masa unei terase. În final pater familias este arestat: „așa cere procedura”, spune milițianul, „pentru a putea fi legal reînhumat”. Scena evocă cele mai savuroase momente ale satirei antitotale, de la Ilf și Petrov la Eugene Ionesco¹⁴. Simultan, prefectura declanșează o campanie de supraveghere a mormântului, pentru prinderea profanatorului de cadavre, campanie la care participă și nepotul defunctului, adolescentul Turnike. Pe înserate, acesta trage un foc de armă într-o siluetă care se apropie pe furiș de mormânt. Aceasta se descoperă a fi, spre surprinza tuturor, o femeie: este cofetăreasa din prolog, delicata Ketevan Barateli.

Următoarele secvențe sunt dedicate procesului lui Ketevan, care va constitui nucleul dramaturgic al filmului, declanșând o serie de evocări ale biografiei tragice a nefericitei femei și a părinților acesteia, Sandro și Nino, martirizați de Aravidze pentru vina de a fi apărat o biserică de la demolare. O doamnă distinsă, îmbrăcată în alb, cu pălărie cu boruri largi și voaletă, în stilul Belle-Epoque al aristocrației georgiene, este condusă în sala procesului de gardieni în negru, costumați în cavaleri medievali. Corpul de judecători poartă peruci baroce, accentuând registrul cromatic alb/negru. Judecătorii se plictisesc, unul dintre ei răsuște obsesiv un multicolor cub rubik¹⁵. Suprarealismul vestimentar și

contrastul alb/negru scot în evidență caracterul generic, oarecum metafizic al procesului, care, în esență, nu arbitrează un delict istoric concret, ci atentatul funciar la demnitatea umană al sistemului comunist. Astfel, pe lângă registrul situațiilor dramatice și al dialogurilor, se instituie și al treilea registru stilistic din evantaiul absurdului: cel al costumelor. Toate acestea conlucrează la edificarea dimensiunii de amplă parabolă politică a filmului. Distinsa doamnă Barateli, deși recunoaște că ea a dezgropat mortul, se consideră nevinovată, susținând ferm că „Atâta vreme cât ea este în viață, Varlam nu va dormi în mormânt”. Îl va dezgropa iarăși și iarăși. „Răzbunarea nu este o fericire pentru mine. Este crucea mea!”.

Dar poate fi răzbunarea o cruce? Poate fi ea o armă morală? Depinde cum este înțeleasă răzbunarea! În cazul de față, răzbunarea este tot una cu mărturisirea, ducând inevitabil la martiriu. Un ancestral simț al legii pământului strigă în conștiința acestei femei, lege după care păcatele strigătoare la cer întinează până și glia: nelegiuiții nepocăiți nu au dreptul să se odihnească în liniștea humei! De altfel, existase un caz real – povestește regizorul –, când în teribilul an 1937, un cekist din regiunea Mingrelia, râvnind la femeia unui consătean, l-a trimis pe soțul acesteia, nevinovat, în lagărul de muncă forțată, luându-i soția. După ani, când cekistul muri, cineva îi dezgropa în fiecare zi cadavrul, rezemându-l în picioare de poarta casei rudelor acestuia: era nefericitul fiu al deportatului pe nedrept, care astfel își răzbuna rușinea, umilința și viața ruinată¹⁶. A-ți dormi somnul de veci sub

ali în anii realizării filmului.

¹⁶ Cf. любовь хазан, ”Кинорежиссер Тенгиз абуладзе: «Что за страна? Я выбросил Ленина из могилы, а мне дали Ленинскую премию»” // revista-platformă «бульвар гордона», № 22 (474) 2014, 6 iunie 2014, <https://bulvar.com.ua/gazeta/archive/>

¹⁴ În special din piesa „Rinocerii”.

¹⁵ Joc de inteligență geometrică, foarte la modă printre intelectu-

blândul pământ e un dar care trebuie câștigat măcar prin calitatea de a fi om – sugerează ancestrala înțelepciune a unuia din cele mai vechi popoare creștine.

„Dar care este scopul vinovatei?” – o întreabă procurorii pe Ketevan. Drept răspuns, incriminata le povestește ce a însemnat pentru ea și familia ei Varlam Aravidze. Astfel plonjăm mai adânc, în nucleul de rememorare istorică al filmului, în care defilează generic tragediile personale și colective ale prigoanei staliniste.

În copilărie Ketevan asistase la ceremonia grandioasă a instaurării lui Varlam ca primar al orașului și la discursul lui isterico-fantasmagoric, în aclamațiile neroade ale mulțimii – pastişă exemplară a cultului personalității marilor dictatori din toate timpurile și locurile, dar mai ales a cultului lui Stalin. Din acest moment, prin hiperbolizare, grotesc și umor absurd, parabola regimului stalinist devine evidentă. Asistăm și la primele tururi de expresivitate și forță ale proteicului Avtandil Maharadze, interpretul lui Varlam, care portretizează inegalabil magnetismul seducției răului: un zâmbet galant și dominator, teatral-condescendent față de mulțimea obedientă, lentilele orbitoare ale pince-nez-ului, a căror sclipire stridentă parcă îți taie genunchii, retorica deșănțată a promisiunilor „viitorului fericit”, dar cu amintirea, ca în trecut, a „dușmanilor poporului, care mișună pretutindeni și trebuie vânați și demascați”. Într-unul din discursuri, Dictatorul citează sarcasticul dicton al lui Stalin despre „găsirea unei pisici negre într-o cameră neagră, mai ales când ea nu există” – trimitere la excesele polițiilor secrete, obligate să demaște reali, dar mai ales fictivi „dușmani ai poporului”, în campanii demente de epurare politică în care „norma de dușmani” capturați trebuia îndeplinită cantitativ, asemeni normelor în producție. Similitudinile cu climatul de teroare al „obsedantului deceniu” românesc devin evidente.

În timp ce mulțimea aplaudă frenetic alegerea noului staroste al urbei, într-un spectacol de dramoletă provincială, amintind de satirele politice ale lui Jiri Menzel, o cioară și o spânzurătoare se profilează profetic, în fundal, în spatele Dictatorului.

Singurul care nu se bucură de comedia deșănțată este pictorul Sandro: cu un fel de presimțire funestă, acesta închide ușa balconului de la care fetița sa Ketevan admiră, cu o fascinație naivă, spectacolul stradal. Sandro Barateli închide, prevăzător, fereastra balconului, iar regizorul ne invită nu în casa reală a pictorului, ci în casa sufletului său, vechea biserică a orașului – modul cel mai eficient, din punct de vedere cinematografic, de a-i contura portretul interior de adâncime.

O elevată corală creștină, care comentează muzical panoramarea atenției a interiorului bisericii, contrapunctează zbieretele calpe și mascarada retoricii propagandistice de afară, schimbând cardinal diapazonul emoției. Camera se concentrează pe fresce cu momente evanghelice dintre cele mai dramatice din registrul Bisericii Universale: Cina de Taină, Rugăciunea din Grădina Ghetsimani, Recunoașterea lui Hristos de către Apostolul Toma, asupra căreia camera adastă îndelung, Izgonirea protopărinților din Rai, când coloana sonoră părăsește corala creștină pentru un frivol cântecel de jazz. Deconcertant, interiorul sfântului lăcaș este invadat de o stație de transformatoare electrice, ai cărei stâlpi multicolori de porțelan, viguroși ca niște stalacmite masive, coabitează obraznic cu vechile fresce.

Mizanscena postmodernă, în care spațiul sacru a fost profanat de barbaria tehnologiei omnipotente, este comentată din off de un citat al lui Einstein, rostit – cum se spune în film – de marele savant cu puțină vreme înainte de moarte: „Soarta omului de știință modern este tragică. În timp ce inspirația îl conduce către limpezime și independență lăuntrică, dar cu eforturile sale aproape supraomenești el și-a făurit armele înrobirii sociale și distrugerii propriiei sale persoane. S-a ajuns până la aceea că puterea politică l-a îmbotnițat. Oare a trecut vremea aceea, când libertatea mentală și libertatea cercetătorului puteau ilumina și îmbogăți viața oamenilor? Oare, aflat în căutarea adevărului științific, el și-a uitat responsabilitatea față de semenii și demnitatea? Lumea noastră este amenințată de o criză, a cărei amploare nu pare a fi înțeleasă de cei care sunt meniți să hotărască destinele omenirii. Forța descătușată a atomului a preschimbat totul, în afara modului nostru de a gândi. Și ca urmare a acestora, alunecăm spre o nebănuită catastrofă. Pentru ca omenirea să poată supraviețui trebuie să-și schimbe modul de a gândi”.

Sandro Barateli, împreună cu un cuplu de vârstnici cuminți – „bătrânii cetății” –, îi explică primarului Aravidze influența nefastă a vibrațiilor stației electrice asupra frescelor și pereților fragili ai bisericii, rugându-l să salveze lăcașul, mutând laboratorul experimental într-un sediu adecvat. „Deci ești împotriva științei și a progresului?” – conchide inflexibil Aravidze, resuscitând limbajul de lemn al agitatorilor dictaturii proletare. „Suntem împotriva acelei științe care distruge monumentele de artă” – răspunde curajos pictorul. „Biserica oricum este aproape o ruină și nimeni nu mai merge în biserica voastră! Au trecut vremurile obscurantismului, când oamenii erau îndoctrinați că au fost creați de Dumnezeu... și ni se ascundea că ne tragem cu toții din maimuțe!” – intervine Doxopoulos, aghiotantul docil al lui Aravidze.

„Biserica Maicii Domnului este unul din cele mai importante monumente ale creștinismului timpuriu, este un monument al culturii, cum

de nu înțelegeți că distrugerea ei înseamnă a reteza rădăcinile vitale care hrănesc și îmbogățesc spiritual poporul? – Își continuă pledoaria pictorul. – Ce-ar fi dacă ați arunca în foc operele lui Homer, Tolstoi, Dante, Rustaveli, dacă nu ar mai răsună muzica lui Bach, Ceaikovski, Verdi, dacă am distruge catedralele Notre Dame, Țvetițhovei? În catedrala noastră se păstrau relicve unice, pe care strămoșii noștri le-au păstrat timp de secole, ca să le aducă până la noi. Acestea s-au pierdut, iar acum doriți să dărâmați și clădirea?!”

Inițial, Aravidze se arată colaborativ, chiar grijuliu și empatic, părând să înțeleagă în profunzime problema și temperând insistența primitivului Doxopoulos, care insistă pentru demolarea lăcașului: „Doxopoulos, nu ai și tu o mamă? Câți ani are? Dacă se îmbolnăvește, nu ai să ai grijă de ea? Așa e și cu biserica asta – un monument din secolul al VI-lea. Să ne lăsăm mama neocrotită la bătrânețe? Așa că trebuie să le mulțumim acestor nobili cetățeni că ne-au deschis ochii. Vă dau cuvântul meu că nu voi precupeți niciun efort pentru a rezolva această problemă”. Demonstrativ, Aravidze rupe în fața tuturor ordinul de demolare a bisericii.



СТЫ

НКОДН
СЪСШЕНЫ



Interviu realizat de



Interviu cu Protos. Clement Păunescu, Starețul Mănăstiri Slănic – Argeș

Întreaga spiritualitate patristică ancorată în duhul și în trăirea Ortodoxiei vorbește despre neputința unei teologisirii autentice în lipsa unei experiențe a rugăciunii. Preacuvioase Părinte stareț, credeți că lucrarea rugăciunii dă mărturie despre identitatea noastră umană, de ființe create după chipul lui Dumnezeu?

În primul rând, cred că ar trebui să înțelegem ce este cu noi în această existență, de ce ne-a adus Dumnezeu, cine suntem noi, care este raportul între noi, ca oameni și Dumnezeu, pe Care trebuie să-L recunoaștem că este Creatorul. Lumea a fost creată din prea plinul iubirii lui Dumnezeu. Noi, ca persoane, suntem darul iubirii lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat lumea pentru noi și nu pe noi pentru lume. Lumea a fost creată și dăruită lui Adam, pentru ca el să-și pună amprenta asupra acesteia și să l-o înapoieze lui Dumnezeu, înfrumusețată cu mintea și priceperea lui, pentru că dintre toate creaturile, omul este singurul care are minte (rațiune). Deci el a fost creat pentru a deveni Dumnezeu prin har. Omul este mai presus de îngeri, care au înțelepciune limitată. Pentru a înțelege toate acestea, omul are nevoie să intre în comuniune cu Dumnezeu, care se realizează prin rugăciune.

În al doilea rând, iubirea care stă la baza creării lumii și a omului înseamnă libertate. Căci nu este adevărată iubire, aceea care îngrădește libertatea. În libertatea pe care omul a primit-o, din iubire și pe care nu a înțeles-o corect, s-a născut și prima neascultare, prima cădere a lui Adam din comuniunea cu Dumnezeu. Pentru că n-a ascultat recomandarea de a nu mânca din pomul cunoașterii binelui și a răului. Revenirea la starea dinainte s-ar fi produs dacă atunci când l-a chemat Dumnezeu, care dorea să reentre în comuniune cu el, după cădere, ar fi recunoscut greșeala făcută. Dar Adam a învinovățit-o pe Eva și, cumva, implicit, pe Dumnezeu, care i-a dat-o pe aceasta, femeia. Iar Eva a dat vina pe șarpe și știm prea bine deznodământul, care nu putea fi altul, în aceste condiții. Consecința acestui păcat s-a transmis din generație în generație până la noi.

Omul este liber datorită iubirii lui Dumnezeu. Rugăciunea este necesară pentru ca omul să-l dăruiască lui Dumnezeu libertatea sa. Când ne rugăm, renunțăm la a ne folosi după propria pricepere de libertate și îl lăsăm pe Dumnezeu să intervină în viața noastră. De aceea rugăciunea este cel mai necesar lucru și trebuie să ne rugăm continuu.

Dumnezeu a arătat că omul nu poate fi liber, de sine stătător și auto-suficient. El, ori îi slujește lui Dumnezeu, ori îi slujește lui Mamona. De aceea ar trebui să fim atenți și analizăm cât timp am dedicat rugăciunii, pentru orice lucru, în decursul a 24 de ore. Ar trebui să fim în continuu dialog cu Creatorul: „Doamne, ce să fac? Să o iau la stânga, sau la dreapta?”, „Doamne, ce să vorbesc?” A-l folosi la fiecare pas pe „Doamne” înseamnă trezvie. Astfel, omul ajunge să nu facă absolut nimic, până nu cere ajutorul și binecuvântarea lui Dumnezeu. Căci omul, înzestrat cu înțelepciune, este, totuși, creatură. Pentru a-și folosi corect mintea, aceasta trebuie să fie luminată de Duhul Sfânt.

Când ne rugăm, renunțăm la a ne folosi după propria pricepere de libertate și îl lăsăm pe Dumnezeu să intervină în viața noastră. De aceea rugăciunea este cel mai necesar lucru și trebuie să ne rugăm continuu. ✠

Mântuitorul Hristos a spus că „nu oricine Îmi zice: «Doamne, Doamne», va intra în Împărăția Cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri!” (Matei VII, 21). Cum ar trebui să ne raportăm la rugăciune ca aceasta să fie bineprimită de către Dumnezeu?

Rugăciunile noastre pot fi de mulțumire, de cerere sau de preamărire, de slăvire a lui Dumnezeu. Ar trebui să mulțumim că am fost aduși în existență, să-l dăm slavă pentru tot ce ne înconjoară și să-l cerem lui Dumnezeu să ne ajute în cele trebuincioase, dar, mai mult decât orice, să cerem să ne lumineze întunericul. Noi avem o stare pervertită, suntem în întuneric, deși nu realizăm acest lucru și ni se pare că suntem în lumină. Sfântul Grigorie Palama s-a rugat doi ani: „Maica Domnului, luminează-mi în întunericul!” Avem nevoie să vedem lucrurile în Duhul lui Dumnezeu, să percepem înțelesul real al lumii, care a fost creată pentru noi. Din păcate, suntem prea adesea acaparați de lume, de materie și devenim incapabili de a mai privi în spatele acestora, esența, care este lucrarea lui Dumnezeu. Acest înțeles pierdut se poate redobândi prin rugăciune. Dacă punem în practică această continuă raportare și convorbire cu Creatorul, vom vedea că Dumnezeu nu ezită să ne răspundă la orice frământare pe care l-o încredințăm, dacă suntem atenți. Sfântul (Gheron) Iosif Isihastul nu făcea nimic până nu se ruga și nu se clintea din loc, până nu primea răspuns de la Dumnezeu. Dar noi, oameni ai mileniului al III-lea, ne grăbim. Suntem

în continuă mișcare. Nu avem timp să ascultăm răspunsul lui Dumnezeu. Dar, de fapt, dacă, totuși cerem un astfel de răspuns și suntem atenți, de multe ori nu ne convine ceea ce ne vine în minte. Dacă, însă, punem în practică, vom vedea că în spate este lucrarea lui Dumnezeu. De aceea, omul care conștientizează că este creatura lui Dumnezeu, vede că de câte ori nu este în duh de rugăciune, lucrarea lui este negativă pentru că, dacă nu se află în slujba lui Dumnezeu, alunecă în slujirea Mamonei.

Cea mai mare parte din timpul liber îl folosim pentru a ne împlini propria voie, fără rugăciune și de aici apar stresul și neliniștea de zi cu zi, tot mai prezentă în viețile noastre. Omul care se roagă, primește răspuns de la Dumnezeu și încearcă să îl îplinească, are liniște. Nu mai este stresat. Până nu începem conversația cu Dumnezeu în cele mai mărunte activități zilnice și până nu vom simți iubirea Sa, exprimată prin răspunsul dat la cel mai neînsemnată întrebări, nu vom conștientiza ce înseamnă și ce importanță vitală pentru sănătatea noastră duhovnicească are rugăciunea.

Rugăciunea este anularea voită a libertății, pentru a face loc intervenției divine în viața noastră. Ea trebuie făcută 24 din 24 de ore, în sensul de a intra în permanentă legătură cu Dumnezeu.

Care credeți că este cel mai mare dar al rugăciunii?

Cel mai de preț dintre darurile rugăciunii îl reprezintă libertatea câștigată întru Hristos, înțelegerea duhovnicească a lumii în care trăim. Noi avem o înțelegere pervertită și poate fi luminată prin harul rugăciunii.

Unde ne putem ruga, cât de des trebuie să ne rugăm și ce rugăciune ne îndemnați să practicăm?

Rugăciunea fiind o necesitate, o putem face, indiferent unde și când. Cu cât ne rugăm mai des, cu atât suntem într-o mai profundă comuniune cu Dumnezeu și atunci când simțim că în rugăciune ne câștigăm libertatea și avem împlinire lăuntrică, vom căuta să ne rugăm cât mai des, în tot locul, pentru a intra în comuniune neîntreruptă cu Creatorul.

Seara, nu putem să nu-l mulțumim Lui Dumnezeu pentru ziua care a trecut, cu toate realizările ei. Când omul începe să realizeze că în orice clipă viața lui este în mâna lui Dumnezeu și începe să ceară ajutor de la El și să simtă acest ajutor, atunci când nu se roagă, va conștientiza că îi lipsește ceva. Rugăciunea „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul/păcătoasa!” este o rugăciune bună, dar pentru aceasta este nevoie de un anumit cadru prielnic, cel puțin pentru novicii în tainele ei. Însă, ridicarea minții la Dumnezeu în orice clipă și în

orice loc este posibilă oricând omului și este rugăciunea cea mai practică: „Doamne, ce să fac?”, „Doamne, unde să mă duc?”, „Doamne, ce să răspund acum?” Aceste întrebări scurte sunt rugăciuni, deoarece I te adresezi Lui, ai intrat în comuniune cu El, ți-ai anulat libertatea și Îl faci să intervină.

Părintele Rafail Noica spunea la o conferință, ca răspuns la întrebarea dacă ne putem ruga oriunde, oricând și oricum, că nu există un anumit loc sau timp special pentru rugăciune. Ci, din contră, rugăciunea este hrana sufletului, este modul nostru de a fi, este firea omului. Nu înseamnă că nu trebuie să participăm la rugăciunile făcute în biserică, mai ales la Sfânta Liturghie. După începerea acesteia, Sfinții Părinți spun că este bine să ne așezăm discret, undeva, fără să deranjăm și că nu mai are rost să mergem să ne închinăm la icoane, să-i deranjăm prin evlavie noastră pe ceilalți oameni din biserică. Ci trebuie să intrăm în comuniune cu Dumnezeu, ascultând cuvintele preotului și răspunzând la ectenii, făcând chiar abstracție de strană. Astfel, când vom ieși din biserică, la finalul slujbei, vom simți o liniște lăuntrică specială.

Spuneți că rugăciunea este modul nostru de a vorbi cu Dumnezeu, dar, oare cum ar trebui să se raporteze creștinul la rugăciunea care nu a primit răspuns?

Atunci când, deși ne-am rugat pentru împlinirea unor dorințe, acestea nu s-au împlinit, ne întrebăm de ce nu primim răspuns. Trebuie să ne gândim că nici noi, ca părinți, nu i-am da copilului nostru, mic fiind, un cuțit, chiar dacă el ni l-ar cere cu insistență pentru a se juca. Așa este și cu Dumnezeu. Nefiind luminați de Duhul Sfânt, cerem lucruri nefolositoare, mai ales materiale, care pot deveni periculoase pentru mântuirea sufletului nostru. Uneori, nici cererea de a ne însănătoși nu este cea care ne aduce mântuirea, căci boala, ca și alte suferințe adânci, ne face să intrăm în deplină comuniune cu Dumnezeu. Sunt lucruri, precum boala, de care nu ne putem izbăvi decât cu ajutorul lui Dumnezeu, care ne fac să conștientizăm că suntem creaturi, dependente de Creator. Aceste aparente pedepse, sunt, în fapt, binecuvântări.

Când ne rugăm și nu primim răspuns pozitiv la cererile noastre, trebuie să-L rugăm pe Dumnezeu să ne ajute să înțelegem de ce se întâmplă aceasta. Și, în timp, dacă suntem cu luare aminte, vom vedea că toate sunt spre folosul nostru sufletesc.

Este foarte greu pentru omul contemporan să înțeleagă cine este Dumnezeu și ce vrea de la noi. El vrea ca noi să ajungem dumnezei prin har, prin anularea propriei libertăți, dăruindu-i-o Lui. Viața noastră poate fi un rai de pe pământ. Și așa trebuie să fie, căci veșnicia de aici începe. Ce

înseamnă veșnicie? Veșnicie înseamnă comuniunea cu Dumnezeu, intrarea în iubirea lui Dumnezeu. Dar să nu uităm că iubirea se întrepătrunde cu durerea, cu suferința. Nu există iubire, fără suferință. Iar suferința fără iubire este înfricoșător chin. Însuși Dumnezeu ne-a demonstrat acest lucru. El a venit pe pământ din iubire, iar noi L-am răstignit. Pe cruce fiind,

Este foarte greu pentru omul contemporan să înțeleagă cine este Dumnezeu și ce vrea de la noi. ...Viața noastră poate fi un rai de pe pământ. Și așa trebuie să fie, căci veșnicia de aici începe. Ce înseamnă veșnicie? Veșnicie înseamnă comuniunea cu Dumnezeu, intrarea în iubirea lui Dumnezeu. Dar să nu uităm că iubirea se întrepătrunde cu durerea, cu suferința. ❧

S-a rugat pentru oameni, să fie iertați, „că nu știu ce fac.”

Noi venim la biserică, ne rugăm lui Dumnezeu să ne îndepărtăm de El, nu să ne apropiem. În acatistele aduse la biserică vedem că se cere îndepărtarea de Dumnezeu, adică o viață comodă, liniștită, cu îndeplinirea patimilor noastre, aici, pe pământ.

Dar ce să cerem mai întâi de la Dumnezeu?

Când ne rugăm, ar trebui să începem prin a cere să înțelegem care este voia lui Dumnezeu, ca El să ne lumineze și să facă voia Lui cu noi. Când vom înțelege ce vrea Dumnezeu să facem, vom vedea că viața care ne apare ca un chin, într-o Vale a Plângerii, de fapt este un dar frumos și greșit este modul nostru de raportare la lume.

Dumnezeu ne răspunde și vrea să conlucreze cu noi. Noi așteptăm minuni, dar Dumnezeu ne iubește și ne respectă atât de mult, încât nu ne dăruiește niciun lucru fără încuviințarea noastră, pentru a nu ne știrbi libertatea și pentru a nu se anula pe Sine, care este iubire. De aceea, nu există minune fără participarea omului.

Căutarea lui Dumnezeu este datorată prealabilei noastre găsimi de către El. Așa cum spunea un Sfânt Părinte, ca din partea lui Dumnezeu: „Nu M-ai căuta, dacă nu te-aș fi găsit!” Noi trebuie doar să răspundem chemării Lui. El este permanent în noi și în aproapele, este prezent în omul care ne supără. Pentru că omul care ne supără, ne face conștienți de neputințele noastre, pe care, descoperindu-le, căutăm să ne luptăm pentru a ne îndrepta și, astfel, ajungem să tindem spre adevăratul sens al existenței umane, acela de a aduce pacea celor din jur, de a deveni plini de înțelegere față de neputințele oamenilor. Nu vom mai judeca pe nimeni, pentru că vom înțelege că tot ce se întâmplă rău în jurul nostru este urmarea ne iubirii. Păcatul înseamnă ne iubire. Dumnezeu este iubire și păcatul este lipsa lui Dumnezeu.

Odată ce ne luminează Dumnezeu, ca răspuns la rugăciunile noastre, înțelegem că viața este frumoasă, oamenii de care suntem înconjurați sunt cei mai buni. Părinții, soția, soțul, copiii sunt cei mai buni pentru

mântuirea noastră, pentru a ne da posibilitatea de a ne exprima iubirea față de Dumnezeu.

Asta nu înseamnă că viața trebuie să fie comodă. Odată ce ne aflăm în cădere, viața fără lacrimi, fără suferință, nu este viață, ci este moarte. Omul începe să simtă că trăiește cu adevărat când suferă, pentru că atunci are loc nașterea omului nou din cel vechi.

Rugăciunea este manifestarea firească a dependenței noastre totale de Dumnezeu, Care ne-a creat să tindem mereu spre o comunicare din ce în ce mai deplină cu El. Să fie aceasta calea spre mântuire?

Pentru a răspunde dacă putem aduce mântuirea sufletelor noastre prin practicarea rugăciunii, ar trebui să deslușim mai întâi înțelesul mântuirii, al rugăciunii și al veșniciei. Rugăciunea este intrarea în comuniune cu Dumnezeu, care ne arată rolul și scopul nostru în această lume, care este chiar mântuirea. Dar mântuirea nu este ceva abstract. Nu înseamnă că dincolo vom intra într-o lume care este una justiciară, dreaptă, după anumite judecăți preconcepute, în care oamenii sunt buni și răsplătiți ca atare, o lume în care fericirea se va supune calapoadelor gândirii noastre. Veșnicia înseamnă iubire. Iubirea lui Dumnezeu. Pentru dobândirea ei, este nevoie să ne despătimim. Această despătimire se poate realiza doar rugându-L pe Dumnezeu să ne ajute în toate încercările prin care vom trece, să ne dea răbdare și putere, așa încât să căpătăm înțelegeri noi, pe care altminteri nu le putem înțelege.

Calea mântuirii este specifică pentru fiecare om, deoarece suntem unici. De aceea, prin rugăciune, fiecare înțelegem ce avem de făcut pentru a deveni mai buni, pentru a ne împlini menirea de oameni. Omul este creatura făcută de Dumnezeu după chipul Său și chemată la asemănarea cu El, la îndumnezeire prin har. Omul este creat pentru a îmbunătăți lumea creată de Dumnezeu prin înțelepciunea noastră, pentru a o aduce înapoi, celui care a creat-o.

Care este legătura dintre post și rugăciune?

Pentru a înțelege cât de strânsă este legătura dintre post și rugăciune, trebuie să experimentăm cât de ușor ne putem ruga când postim și cât de îngreunate ne sunt mintea și sufletul atunci când ne îngrășăm trupul cu

Veșnicia înseamnă iubire. Iubirea lui Dumnezeu. Pentru dobândirea ei, este nevoie să ne despătimim. Această despătimire se poate realiza doar rugându-L pe Dumnezeu să ne ajute în toate încercările prin care vom trece, să ne dea răbdare și putere, așa încât să căpătăm înțelegeri noi, pe care altminteri nu le putem înțelege.. ❧

multe și alese mâncăruri. Depinde și ce se înțelege prin post. Postul nu înseamnă numai abținerea de la mâncare și nici abținerea de la anumite mâncăruri, ci este importantă și cantitatea pe care o mâncăm. În plus, foarte important este postul urechilor, al ochilor, al gurii, prin abținerea de la vorbe deșarte, al mirosului, pe lângă cel al stomacului. Toate acestea contribuie la calitatea rugăciunii.

Personal, resimt a fi cea mai frumoasă perioadă din decursul unui an, prima săptămână a Postului Mare, când majoritatea poporului nostru postește și oamenii vin la biserică, la „Canonul Sfântului Andrei Criteanul”. Simt atunci că postul mă ajută la rugăciune. Întotdeauna aș vrea să continuu în același ritm și în săptămâna următoare, dar nu reușesc. Nu mai am aceeași putere, pentru că mare parte dintre oameni renunță să mai postească și presiunea răului este mai mare și se simte o îngreunare a rugăciunii. Iată o dovadă clară că postul și rugăciunea făcute în comun au o putere extraordinară. Ca neam, așa am răzbit în istorie, cu armate mici, ținând piept unor imperii numeroase.

Preacuvioase Părinte stareț, când vorbim despre rugăciune, ce ar trebui să nu uităm?

Dumnezeu știe, negreșit, de ce avem nevoie, dar așteaptă să îi dăm undă verde pentru a pune în practică. Această undă verde l-o dăm permițându-l și cerându-l să își împlinească voia cu noi. ❧

Esențial ar fi să nu uităm că trebuie să avem un program de rugăciune. Chiar dacă se intră într-un ritual, este folositor să alocăm zilnic un timp de exercițiu, care ne ajută să ne familiarizăm cu îndreptarea gândului și a inimii către Dumnezeu. Rugăciunea cu timp o va susține, treptat și pe cea fără de timp. Cu cât

ne rugăm mai mult, cu atât dobândim o stare lăuntrică mai bună și avem mai multă liniște. Dumnezeu știe, negreșit, de ce avem nevoie, dar așteaptă să îi dăm undă verde pentru a pune în practică. Această undă verde l-o dăm permițându-l și cerându-l să își împlinească voia cu noi. Altminteri, nu va interveni în viața noastră, pentru a nu ne încălca libertatea născută din însăși ființa Sa, care este iubire.

Concluzionând, suferința este cel mai bun prieten, iar comoditatea și confortul sunt cei mai mari dușmani. Cea mai mare reușită este să ne biruim pe noi înșine. Să nu vorbim neîntrebați, iar atunci când suntem întrebați, mai întâi să ne rugăm și abia apoi să răspundem! Așa să ne ajute Dumnezeu!



ѿиіе

ѿеѿеіе
кїноіе
сты

ѿеѿе
еіе

иіаѿе
ѿѿеіе
иіаѿе
иіаѿе
кїноіе
ѿеѿеіе

иіаѿе
ѿеѿеіе
ѿеѿеіе
иіаѿе
ѿеѿеіе
ѿеѿеіе

СТЫ

ПАИСІЕ· СТЫ

ВЕНЕДН
КТЪ



ПОЕДМ
НІЕНЪ
КРЪ
М С У
ПОЕРЖ
Е ЛН III
БЕ

