

Martyria

Revistă de teologie și spiritualitate ortodoxă





Redactori

Pr. Constantin Olariu
Drd. Dragoș Cătălin Jumugă
Pr. Drd. Andrei-Lucian Ionescu

Concept grafic, tehnoredactare

Atelierul de grafică

Litera

Calluna, Alegreya Sans

Revista poate fi consultată
în format electronic, în limba română
și în limba engleză, pe site-ul
www.revistamartyria.ro.



*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. Constantin Olariu, Consilier Cultural
al Arhiepiscopiei Râmnicului

Colegiul de redacție (în ordine alfabetică)

Acad. Prof. Univ. Dr. Ilie Bădescu, Academia Română
Prof. Irakli Brachuli, Department of Ethics
and the Philosophy of Religion, „Ivane Javakhishvili”
Tbilisi State University, Georgia
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
Prof. Univ. Dr. Habil. 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 Kolovopólu, 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
Conf. Univ. Dr. Nicolae Xionis, Facultatea de Teologie,
Universitatea Națională și Kapodistriană din Atena
Prof. Anastasia Zakariadze, Anthim the Iberians Scientific
Center for Studying Philosophy and Theology,
„Ivane Javakhishvili” Tbilisi State University, Georgia

An VIII, Nr. 2 (xvi) iulie – decembrie 2023

Sumar

STUDIA THEOLOGICA

Sfințenia, calea înveșnicirii **5**
ÎPS Varsanufie, Arhiepiscopul Râmnicului

Sfântul Nicodim Aghioritul, Mișcarea
Colivarilor și revirimentul palamismului **11**
V. Rev. Arch. Maximos Constat

Lucian al Antiohiei **29**
și moștenirea sa teologică
Conf. Univ. Dr. Svetoslav Rybolov

Caracterul eclesiologic **43**
al Sfintei Taine a Cununiei
Conf. Dr. Nicolae Xionis

Sensuri teologice și iconografice în **57**
Erminia picturii Mănăstirii Polovragi
Pr. lect. univ. dr. Ioniță Apostolache

Prezența din icoană **83**
Prof. Dr. Georgiana Huian

Sfântul Isaac Sirul despre **93**
„dulceața Scripturilor” și rugăciunea inimii
Ieromonah Agapie Corbu

STUDIA HUMANITATIS

Imaginea luminii **99**
în poezia lui Eminescu (I)
Prof. univ. dr. Nicolae Georgescu

Începuturile organizării bisericești **112**
pe teritoriul binecuvântat al Vâlcii (I)
Arhim. Veniamin Micle

Vartolomeu Stănescu **132**
– ierarh cult și senator patriot (II)
Pr. Dr. Laurențiu Rădoi

Mormântul Teofanei, **92**
mama lui Mihai Viteazul, de la Cozia
Prof. dr. Florin Epure

Completări documentare referitoare **150**
la viața și activitatea Sfântului Ierarh
Calinic de la Cernica, Episcopul Râmnicului (II)
Dr. Oana-Mădălina Popescu

La Baia di San Paolo **158**
Dan Ciachir

VERBA PATRUM

Cuvânt al aceluiași [Ioan Gură de Aur] **163**
despre post și milostenie

ARS CHRISTIANA

„Călugărul și demonul”: **169**
un „Stan Pătitul” în variantă filosofică
Elena Dulgheru

VIA PEREGRINA

Bethleem – Casa Pâinii **177**
Stavrofora Theodora Videscu



† VARSANUFIE
Arhiepiscopul Râmnicului



Sfințenia, calea înveșnicirii

In *Epistola către Evrei*, Sfântul Apostol Pavel îi îndeamnă pe creștini să caute „sfințenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul” (*Evrei* XII, 14). De altfel, întreaga Sfântă Scriptură este o chemare la sfințenie: „sfințiți-vă și veți fi sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeuul vostru, sfânt sunt!” (*Levitic* XI, 44). Totodată, este exprimată necesitatea de a fi părtăși la comuniunea de iubire și viață a oamenilor cu Dumnezeu: „pentru că și Cel Ce sfințește și cei ce se sfințesc, dintr-Unul sunt toți” (*Evrei* II, 11). Tot ce apare sfânt sau sfințenie în lumea aceasta își are izvorul unic în Dumnezeu, Singurul Sfânt în Sine și prin Sine: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Dumnezeu, Atotțiitorul, Cel ce era și Cel ce este și Cel ce vine” (*Apocalipsa* IV, 8). Sfânta Scriptură evidențiază faptul că sfânt prin excelență este doar Dumnezeu (*Isaia* XL, 25), iar sfințenia lui Dumnezeu trece și la numele Lui: „Îmi voi face cunoscut Numele Meu cel Sfânt în mijlocul poporului Meu, Israel, și nu-i voi mai lăsa să-Mi pângărească Numele Meu cel Sfânt; ci vor ști neamurile că Eu sunt Domnul, Sfântul lui Israel!” (*Iezechiel* XXXIX, 7).

Sfințenia Preasfintei Treimi este sfințenie absolută în sine ca plinătate și perfecțiune de viață în iubire, în comuniunea Persoanelor distincte, eterne, infinite și interioare Una Alteia. Ea se revelează lumii prin coborârea lui Dumnezeu la ea, prin energiile Sale necreate, adică prin „adaptarea” lui Dumnezeu–Creatorul la capacitatea creaturilor de a primi sfințenia Sa¹. Dacă Dumnezeu nu ar fi revelat și împărtășit starea de sfințenie, omul nu ar fi putut contempla ce este caracteristic Ființei Dumnezeiești, întrucât, accentua Sfântul Grigorie de Nyssa, „duhul omenesc nu este în stare să cuprindă unitatea infinită a însușirilor ființei divine”².

Părintele Dumitru Stăniloae spune că „sfințenia însăși prezentă în lume e dovada existenței unei ordini transcendente. Aproape că identificăm dumnezeirea revelată cu sfințenia. Se poate spune că în sfințenie

¹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, E.I.B.M.B.O.R., București. 1987, vol. I, p. 256.

² Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Contr. Eunomie*, lib. 12, apud. Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. 1, p. 122.

ni se revelează concentrat toate însușirile dumnezeiești. Ea este misterul luminos și activ al prezenței divine³ și este, deodată, transcendentă și revelată: „Sfințenia lui Dumnezeu exprimă, pe de o parte, o calitate a lui Dumnezeu Cel în Treime, pe de alta, se manifestă în lume și devine o calitate participantă (comunicată) a ființelor umane. În primul aspect, ea este cu totul apofatică, indefinibilă; în al doilea, ea este sesizată, dar într-un mod greu de definit rațional”⁴. Este cunoscută în manifestările ei, întrucât Dumnezeu Își revelează sfințenia Sa peste toată lumea (*Psalmul CXLIV, 9*) și, în chip deosebit, omului, pentru ca acesta să devină sfânt, împlinindu-și astfel vocația de seminție aleasă, „neam sfânt, un popor pe care Dumnezeu Și l-a câștigat ca să fie al Lui, ca să vestiți puterile minunate ale Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa minunată” (*I Petru II, 9*). De aceea spune: „Fiți sfinți, pentru că Eu sunt Sfânt!” (*I Petru I, 16*). Dumnezeu cel Sfânt (*Levitic XI, 44-45*) este Cel Care sfințește pe oameni (*Levitic XX, 7-8*), în Duhul Sfânt.

Fiul lui Dumnezeu întrupat a ridicat firea noastră căzută în păcat, a umplut-o de strălucirea și de sfințenia Lui și o îmbracă în veșmântul sfințeniei, atâta timp cât persoana umană nu se îndepărtează de Mântuitorul Hristos, Cel Care ne încredințează: „Eu sunt viața, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne întru Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic” (*Ioan XV, 5*). Sfințenia își are, cu certitudine, izvorul în Hristos Cel sfânt prezent în Biserică⁵. „Unde există relația nemijlocită și intimă cu Hristos, și în El cu ceilalți credincioși, există și sfințenie”⁶. Sfântul Duh unește pe om cu Hristos și prin aceasta îl face să se împărtășească de sfințenia și de îndumnezeirea infinită care este în trupul lui Hristos sau în firea omenească a Lui. Aceasta se înfăptuiește, desigur, în Biserică, pentru că Bisericii se comunică, se împărtășește harul sfințeniei lui Hristos, dăruit prin Sfântul Duh. În rugăciunea arhierescă, Hristos Domnul Îi cere lui Dumnezeu-Tatăl: „sfințește-i pe ei întru adevărul Tău” (*Ioan XVII, 17*), pentru ca oamenii să poată realiza comuniunea sfântă de iubire cu Preasfânta Treime, pentru a fi în permanență Trupul tainic și sfânt al Domnului Hristos. Astfel, cel ce se împărtășește de sfințenie participă la sfințenia dumnezeiască (*I Ioan III, 1-3*) și devine el însuși teofor, hristofor, pnevmatofor și templu al Duhului Sfânt.

Sfântul Duh unește pe om cu Hristos și prin aceasta îl face să se împărtășească de sfințenia și de îndumnezeirea infinită care este în trupul lui Hristos sau în firea omenească a Lui. Aceasta se înfăptuiește, desigur, în Biserică. ✠

3 Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, E.I.B.M.B.O.R., București. 1987, vol. I, pp.258-259.

4 Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, E.I.B.M.B.O.R., București. 1987, vol. I, p. 256.

5 Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 278.

6 *Ibidem*, p. 278.

Prin umplerea cu sfințenia care vine de sus, viața omului se preface, se înnoiește și crește în asemănarea cu Dumnezeu⁷. Îndumnezeirea după care aspiră omul, creat după chipul lui Dumnezeu și în vederea asemănării cu El, nu se produce după fire, adică în mod natural, ci după har, prin realizarea virtuții, ca deprindere statornică de a face lucrător harul prin credință și fapte bune. „În fire, spune Părintele Dumitru Stăniloae, intră ceea ce este mai presus de fire”⁸, harul revine în firea omenească, deoarece originar el face parte din chipul divin din om, omul fiind o făptură harică din însuși actul aducerii sale la existență. Cu alte cuvinte, împărtășirea harului dumnezeiesc este aceea care îl restaurează pe om în autenticitatea sa, în vocația sa originară de a căuta înfierea sau starea de fiu, după har, al lui Dumnezeu. Aceasta reprezintă în fond starea naturală a omului, de a fi purtător de har sau de a fi persoană cu două lucrări, una omenească și cealaltă dumnezeiască. În acest sens, accentuează Sfântul Maxim Mărturisitorul, toți cei ce cred și împlinesc voia lui Dumnezeu au acces direct la primirea harului dumnezeiesc: „Nu socoti că e lipsit cineva de acest har, când auzi că numai despre marele Melchisedec a spus Scriptura că îl are. Căci tuturor le-a sădit Dumnezeu în chip natural puterea spre mântuire, ca fiecare să poată, dacă vrea, să se împărtășească de harul dumnezeiesc și dacă vrea să nu fie împiedicat să devină Melchisedec și Avraam și Moise și, simplu, să transfere pe toți sfinții în sine, fără să le schimbe numele și locurile, ci imitându-le modurile și viețuirea”⁹.

Efortul de asemănare a omului cu Dumnezeu descoperă deopotrivă rodirile și manifestările sfințeniei, până la o percepere existențială, prin trăire, ca împărtășire de harul dumnezeiesc în cadrul unor experiențe mistice, putând aminti de diferite pasaje biblice ale experienței vederii lui Dumnezeu, în lumina slavei Sale, de către proorocii Moise și Ilie, de către Sfinții Apostoli pe Muntele Tabor, Sfântul Arhidiacon Ștefan ori Sfântul Apostol Pavel, apoi diferite pasaje patristice care atestă sfințenia dobândită în timpul vieții pământești. În scrierile aghiografice, cât și în cele liturgice, sfințenia a fost lăudată, cântată și dorită, contribuind la dezvoltarea teologiei creștine, care o privește ca fiind esența sacrului și, în același timp, expresia a tot ceea ce definește starea opusă păcatului. De aceea, definirea și înțelegerea sfințeniei (despre care cunoaștem că se manifestă în lumea aceasta, dar nu este din lumea aceasta), nu poate fi un simplu demers

⁷ „Omul a fost făcut de Dumnezeu, din bunătatea Lui, din suflet și trup, pentru ca sufletul rațional și mintal dat lui, fiind după chipul Celui ce l-a făcut pe el, prin dorința și prin iubirea sa întreagă să tindă cu tărie din toată puterea spre Dumnezeu și să se îndumnezeiască prin asemănare...” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, Ambigua, traducere de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, în col. „Părinți și Scriitori bisericești”, vol. 80, EIBMBOR, București 1980, p. 93).

⁸ *Ibidem*, p. 139, nota 161.

⁹ *Ibidem*, p. 143.

intelectual – care oricum devine anevoios și de neînțeles pentru cei care vor să se cufunde fără sfințenie în adâncurile lui Dumnezeu și se grăbesc să teologhisească. Ea presupune, eminamente, o profundă și înălțătoare experiență duhovnicească, care „nu e o simplă relație cu Dumnezeu, ci o prezență vie și conștientă în fața Ziditorului”¹⁰, în care omul este pătruns de harul, iubirea și lumina dumnezeiască, ca experiență dobândită prin curățire sufletească, creșterea în virtute spre nepătimire și prin rugăciune neîncetată, ceea ce determină o atragere tot mai mare spre sfințenie.

Astfel, Sfinții Părinți au privit sfințenia omului ca fiind asemănarea lui cu Dumnezeu, la care se ajunge prin curățirea de patimi și prin lucrarea virtuților, într-o iubire atotcuprinzătoare, precum o descrie Sfântul Nectarie din Eghina: „Sfințenie! Nume dumnezeiesc, lucrare dumnezeiască; numele tău îl arată pe cel care a fost sfințit de Dumnezeu, pe cel cum-pătat și curat, pe cel liber de toată pata și de toată patima. Sfințenia este chemare înaltă, arătând desăvârșirea și înțelesul a toată virtutea. Tu propovăduiești pe omul care a fost creat după chipul lui Dumnezeu și a ajuns la asemănarea cu El. Tu îl arăți pe cel care trăiește în lume, ca cetățean al cerului. Tu îi dai omului cel de țărână numele de fiu al lui Dumnezeu. Tu îl prezinți pe cel ce-a ajuns învingător în lupta virtuții. Tu îl cunoști pe cel care râvnește la cele de Sus, pe adevăratul îndrăgostit de frumusețea dumnezeiască. Ești martorul credincios și nemincinos al culmii cinstei și slavei dumnezeiești, datorite ca răsplată oamenilor de către Dumnezeu”¹¹. Este înlăturată, așadar, orice asociere formală a sfințeniei cu simpla viețuire și, în aceleași timp, este afirmată necesitatea sălășluirii lui Dumnezeu în sufletului nevoitorului, pentru împlinirea vocației sfințeniei. Sufletul omului, creat după chipul lui Dumnezeu, izvorul sfințeniei, se menține și crește în asemănarea cu Dumnezeu cât este curat și este legat haric de viața spirituală, întrucât „nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu fără curățirea sufletului, căci sufletul întinat de păcate este închis și preocupat de satisfacerea poftelor egoiste, nemaifiind transparent pentru Dumnezeu. Răul îl opacizează pe om, devenind neputincios în a răspunde chemării lui Dumnezeu”¹². Este necesar ca sufletul să crească în Duhul Sfânt și să învăluie tot trupul, tinzând spre o „umplere” de sfințenia lui Dumnezeu,

Definirea și înțelegerea sfințeniei
nu poate fi un simplu demers intelectual...
Ea presupune, eminamente, o profundă și
înălțătoare experiență duhovnicească

¹⁰ Ion I. BRIA, „Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog”, în *S.T.*, anul VIII (1956), nr. 7-8, p. 479.

¹¹ SFÂNTUL NECTARIE DIN EGHINA, *Cunoaște-te pe tine însuși. Despre virtute*, trad. Laura și Gabriel Mândrilă, Editura Sophia, Metafrază, București, 2012, pp. 396-397.

¹² Adrian IONIȚĂ, *Hristologia neopatristică în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Teză de Doctorat, Universitatea București, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, București, 2010, p. 184.

pentru că lucrarea Duhului Sfânt în oameni este tocmai sfințirea lor și „sfânt este templul lui Dumnezeu” (*I Corinteni* III, 17). Aceasta face posibil ca sfinții să fie învăluiți de mireasma sfințeniei, pe care o sesizează în primul rând oamenii înduhovniciți, cei care dobândesc puterea de a descoperi lumina lui Dumnezeu pe chipurile sfinților. Prin harul divin, „Dumnezeu Însuși pătrunde întreg în cei vrednici întregi și sfinții pătrund întregi în Dumnezeu întreg”¹³. Însă „Sfinții nu se împărtășesc doar de rezultate, ci din chiar energiile dumnezeiești; ei se împărtășesc la propriu de Dumnezeu, prin contemplarea imediată a feței Domnului”¹⁴, „imitând pe îngeri și vrednicia lor”¹⁵.

Harul lui Dumnezeu pătrunde
și sfințește materia lumii prin
sufletul omului care sfințește trupul,
și prin viața omului în lume. ✠

Această conlucrare este transmisă și trupului prin suflet. Părintele Dumitru Stăniloae vorbește despre „iradierea spiritului viu prin trupul viu, iar aceasta are loc când trupul omului nu mai e stăpânit de materialitate și însușirile spirituale ale lui se fac străvezii, într-un mod neîmpiedecat prin ea”¹⁶.

Pentru aceasta, adresând chemarea la sfințenie, Sfântul Apostol Pavel spune: „să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu” (*Romani* XII, 1-2) și cunoaștem că trupurile sfinților care s-au făcut părtașe dumnezeirii au fost împodobite cu o slavă negrăită și cu un veșmânt dumnezeiesc strălucitor, devenind transmițătoare ale sfințeniei care înfrumusețează veacul viitor, căci „minunat este Dumnezeu întru sfinții Săi!” (*Psalmi* CXVII, 36). Lucrarea lui Dumnezeu devine „prin împărtășire și lucrare a sfinților. Dumnezeu Se mișcă cu lucrarea Lui în sfinți și sfinții se mișcă prin aceeași lucrare, devenită lucrarea lor, în Dumnezeu”¹⁷.

Însă nu doar sufletul și trupul trebuie să primească veșmântul sfințeniei, ci totul trebuie să fie sfințit, întreaga creație, întreaga activitate și timpul, care devine al veșniciei luminată de sfințenia lui Dumnezeu. Harul lui Dumnezeu pătrunde și sfințește materia lumii prin sufletul omului care sfințește trupul, și prin viața omului în lume. Atât de strânsă este legătura dintre om și lume, atât de adânc pătrunde sfințenia lui în ea, încât până și adormirea sfinților întru Domnul, despărțirea sufletelor lor de trupurile lor, se dovedește a fi un proces de sfințire a lumii, în care trupurile lor înduhovnicite pătrund chimia lumii și o sfințesc pe ea¹⁸.

¹³ Tomul aghioritic, în *Filocalia*, vol. VII, p. 380.

¹⁴ Pr. Dr. Doru COSTACHE, „Experiența Duhului Sfânt în viziunea Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Palama”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”*, Editura Universității, București, 2002, p. 620.

¹⁵ *Ibidem*, 19, în FR, vol. VII, p. 363.

¹⁶ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, vol. I, p. 293.

¹⁷ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, Nota 643, în *Filocalia*, vol. VII, p. 367.

¹⁸ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1999.

Sfințenia este, așadar, starea de desăvârșire prin care suntem chemați să ne asemănăm lui Dumnezeu, fapt pentru care Biserica îi arată pe sfinți ca fiind mărturisitorii vii ai sfințeniei lui Dumnezeu, care iradiază în lume și se revelează în purtarea Lui de grijă pentru om.

Sfințenia descoperă deopotrivă și dimensiunea eshatologică și caracterul profetic, prin faptul că sfinții sunt cei care vor intra în Ierusalimul cel ceresc și vor vedea pe Dumnezeu (Evrei XII, 14). În comuniune cu harul lui Dumnezeu și devenind tot mai apți prin această comuniune să primească măreția divină, sfinții vor primi fără încetare har peste har, Dătătorul fiind nesfârșit și inepuizabil¹⁹.

Această vedere a devenit posibilă, ca arvună a vieții veșnice, multor sfinți, ca deschidere sau pregustare anticipată a slavei Împărăției Preasfintei Treimi, încât sfântul „înaintând și ajungând din ce în ce mai familiar lui Dumnezeu, din cele ce se fac de către Dumnezeu cu el, cunoaște și cele ce le-a făcut cu toți sfinții de mai înainte și câte le va face cu cei ce vor urma. Iar despre cununile și răsplătirile viitoare e învățat, fiind călăuzit tainic de Dumnezeu Însuși, cunoscând că acestea sunt mai presus de minte, de cuvânt și de înțelegere. Mai mult decât aceasta, el își dă seama limpede cum va fi el și împreună cu el toți sfinții după Înviere”²⁰.

În felul acesta, „se înveșnicește cu sfinții, slava firii dumnezeiești, frumusețea veacului viitor și statornic, împărăția fără de început și fără de sfârșit a lui Dumnezeu”²¹.



¹⁹ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Triade* III, 2, 25, traducere în J. Meyendorff, *Défense des saints hésychastes*, pp. 688-689.

²⁰ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, „A cincea cuvântare morală”, în *Filocalia*, vol. VI, trad., introd. și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O.R., București, 1977, p. 195.

²¹ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, „Despre sfânta lumină”, 54, în *Filocalia*, vol. VII, p. 333.

V. Rev. Arch.
Maximos Conostas



Sfântul Nicodim Aghioritul, Mișcarea Colivarilor și revirimentul palamismului

Introducere

În secolul al XVIII-lea, Sfântul Munte Athos și insulele din zona Mării Egee au fost centrul unei remarcabile readuceri la viață a teologiei ortodoxe și a spiritualității ce continuă să influențeze și astăzi lumea ortodoxă. Această revenire și, mai ales, această mișcare mai amplă care a fost începută pot fi prezentate în două stagii distincte. În primul rând, s-a pus accentul mai ales pe păstrarea tradiției liturgice bisericești, o problemă reflectată inițial într-o dispută asupra rânduiei pentru slujba de pomenire a celor adormiți și, apoi, într-o controversă cu o amploare mai mare în ceea ce privește intervalul de timp la care oamenii pot primi Sfânta Euharistie. Pe de altă parte, însă, mișcarea s-a bazat pe o scoatere masivă la lumină a scrierilor Sfântului Grigorie Palama (†1359), aduse în atenție prin publicarea *Filocaliei* în anul 1782. Această readucere la viață, privită ca un tot, este supranumită „Renașterea Filocalică”, chiar dacă *Filocalia* a reprezentat prima reunire, într-o publicație mai largă, a întregii opere a Sfântului Grigorie Palama. Readucerea în prim-plan a scrierilor sale a fost realizată îndeosebi de Sfântul Nicodim Aghioritul (1749–1809), care a editat *Filocalia* și a cărui contribuție în teologia ortodoxă este abordată în acest articol.

Conducător al acestei mișcări, Sfântul Nicodim nu a lucrat singur, ci a fost ajutat de mai mulți monahi și clerici învățați, a căror lucrare s-a extins și în spațiul balcanic și în estul Mediteranei¹. Aceștia au fost cunoscuți în popor „colivari” (a cărui explicație o vom detalia pe parcurs), a căror poveste o vom relata în cele ce urmează.

În ciuda faptului că perioada medievală timpurie este cunoscută ca o „perioadă întunecată” în istoria Bisericii Ortodoxe, secolul al XVIII-lea a

¹ Christos ARABATZIS, „Δίκτυα αλληλογραφίας λογίων του 18ου αιώνα. Το Κολλυβαδικό στην αλληλογραφία” în: *Άγιον Όρος και λογιосύνη. Πρακτικά συνεδρίου, Thessaloniki*, Mount Athos Centre, 2014, pp. 169-76; Tasos GRITSOPOULOS, „Νικόδημος ό Άγιορείτης και τó κίνημα τών Κολλυβάδων” în: *Επετηρίς Έταιρείας Κυκλαδικών Μελετών* 16, 1996-2000, pp. 49-63; Manolis PATINIOTIS, „The Burden of Translation: Eugenios Voulgaris and the Circulation of Knowledge in Eighteenth-Century Europe” în: *Journal of History of Science and Technology* 8, 2013, pp. 53-56; Michael LOY, „Early Modern Travelers in the Aegean: Routes and Networks” în: *The Annual of the British School of Athens*, 114, 2019, pp. 371-378.

fost o „epocă de aur” pentru Muntele Athos. A avut loc o întoarcere în masă, dacă nu chiar completă, spre monahismul cenobitic, în timp ce chiliile mai mici au contribuit la transcrierea și publicarea manuscriselor. La nou-înființata Academie Athonită, matematica, filosofia, științele și alte materii erau predate de savanți și intelectuali de vârf. Autorii athoniți ai lucrărilor religioase cunoscute publicau cărți care își găseau un public larg printre laici. Comunitățile cu rânduială athonită înfloreau în România și Rusia, asigurând oportunități pentru transport și schimb de experiență². Bineînțeles, această revitalizare nu a fost lipsită de critici, iar încercările de a o opri au determinat o creștere a sprijinului oferit de către susținători, care au fost trecuți între timp în rândul sfinților.

„Renașterea filocalică” a avut loc ca răspuns la provocările create de Iluminismul european și de Revoluția franceză, mișcări politice și culturale ce se opuneau credinței religioase și ai căror promotori activau în Grecia și în Balcani. Drept răspuns, gânditorii ortodocși, ca Sfântul Nicodim și cei asemenea lui, s-au opus principiului potrivit căruia creștinii ce trăiau sub ocupație otomană – sau în alte circumstanțe – ar fi putut atinge libertatea absolută prin intermediul unei revoluții. Nici prin ideologia seculară a naționalismului, contrară misiunii universale a Bisericii³, nu putea fi realizată adevărata unitate. Cu toate acestea, creștinii erau îndemnați la o înnoire spirituală, încredințați fiind că singura formă adevărată de „iluminare” este cea realizată de harul lui Dumnezeu, dăruit credincioșilor prin botez, Sfânta Împărtășanie și rugăciune isihastă, așa cum ni se relevă pe parcursul Filocaliei.

Mișcarea „Colivarilor”

Termenul „colivar” provine din gr. κόλλυβον, un prinos adus pentru pomenirea celor adormiți, preparat din grâu fiert și oferit celor prezenți (*Ioan* XII, 24; *I Corinteni* XV, 36). Atunci când, în jurul anului 1757, aceste slujbe, contrar tradiției străvechi, au fost mutate din ziua de sâmbătă (ziua morții) duminica (ziua Învierii), a apărut o nemulțumire generală. Acești monahi ce s-au opus inovației au fost catalogați pe nedrept „colivari” („oamenii care preparau colivă”), denumire atribuită de către cei care îi prigoneau, aceștia continuând să o folosească multă vreme după ce problema slujbelor de pomenire s-a acutizat. Sfântul Nicodim a considerat acest gest ca fiind

² Panayiotis K. CHRESTOU, Τὸ Ἅγιον Ὄρος, Ἀθωνικὴ πολιτεία, ἱστορία, τέχνη, ζωή, Ερπεία, Athens, 1987, pp. 181-264; Paschalis M. KITROMILIDES, „Athos and the Enlightenment” în: *Mt Athos and Byzantine Monasticism*, ed. Anthony Bryer and Mary Cunningham, Variorum, Aldershot, 1996, pp. 257-62

³ Paschalis M. KITROMILIDES, „The Legacy of the French Revolution: Orthodoxy and Nationalism” în: *The Cambridge History of Christianity*, vol. 5, ed. Michael Angold, Cambridge University Press, 2014, pp. 233-237; Paschalis M. KITROMILIDES, „The Enlightenment and the Orthodox Word: Historiographical and Theoretical Challenges,” în: *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*, Voltaire Foundation, Oxford, 2016, pp. 5-16.

„fals și defăimător”, întrucât opozații omiteau intenționat adevăratele principii ale mișcării⁴.

Pentru a clarifica, nu coliva însăși a fost cauza controversii, ci a fost folosită drept pretext pentru acuzarea monahilor. Adevărata problemă era considerată alegerea duminicii ca zi de oficiere a Sfintei Liturghii, dimpreună cu refuzul de a degrada sau compromite un simbol creștin atât de puternic⁵. Unii au catalogat controversa ca o problemă lipsită de sens, ce a fost adusă în discuție de niște călugări înguști la minte, însă nu am putea spune că problema legată de data pentru Paști – care a ținut mai mult de un secol și nu a fost rezolvată de nicio autoritate în afara Primului Sinod Ecumenic – ar fi fost o simplă disensiune în rândul fanaticilor religioși preocupați de minuțiozitatea liturgică. Aspectele legate de credință nu sunt lipsite de sens pentru simplul motiv că Liturghia ortodoxă nu este un exercițiu într-un ritualism îngust, ci expresia concretă și exprimarea în mod practic a teologiei ortodoxe, fiind felul existențial al realizării sale în viața credinciosului.

Schimbarea ordinii canonice a generat un scandal și a provocat un răspuns puternic din partea lui Neofit Peloponesianul (1713–1784), ierodiacon la Mănăstirea Kavsokalivia, considerat fondatorul Mișcării Colivarilor⁶. Neofit condusesse cu puțin timp în urmă Academia Athonită (1749–1753), unde a devenit cunoscut pentru firea conflictuală și compromițătoare în ceea ce-l privea. A condamnat inovarea, catalogând-o drept o deviere flagrantă de la Sfânta Tradiție și a reușit să-i atragă și pe alții alături de el, inclusiv pe unul dintre studenții săi, Athanasios Parios (1722–1813), care, mai târziu, a devenit unul dintre liderii mișcării⁷.

Problema deseii împărtășiri

În ciuda faptului că disensiunile privind coliva au dat numele întregii mișcări, acest fapt a fost umbrat de o altă controversă referitoare la frecvența împărtășirii⁸. Cea din urmă a divizat mai mult decât problema slujbei de pomenire a celor adormiți, intrând în prim-plan. Împărtășirea intrase în declin încă din secolul al XVI-lea, însă pentru clerici și pentru fra-

4 NIKODEMOS OF THE HOLY MOUNTAIN, Ὁμολογία πίστεως ἡτοι ἀπολογία δικαιοσύνης, Venice, 1819, pp. 9–10. George DOKOS, *St Nikodemos the Hagiorite, Confession of Faith*, Uncut Mountain Press, The Dalles, OR, 2007, p. 29; Amphilochios RADOVICH, Ἡ φιλοκαλική ἀναγέννησι τοῦ XVII καὶ XIX αἰ. καὶ οἱ πνευματικοὶ καρποὶ τῆς, Gouladris-Horn Institute, Athens, 1984.

5 Nikodemos SKRETTAS, Ἡ Θεία Εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς Κυριακῆς κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῶν Κολλυβάδων, Pournara, Thessaloniki, 2006, pp. 436–462.

6 Ioannis ZEPEOS, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa. Die Kollyvadenbewegung (1750–1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklärung und Identität*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2012, pp. 186–196; TZOGAS, 1969, pp. 16–28; Christos ARABATZIS, „Ὁ Ἅγιος Ἀθανάσιος Πάριος στὴν ἱστορικὴ καὶ θεολογικὴ ἔρευνα” in: Ἅγιος Ἀθανάσιος ὁ Πάριος, Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (Πάρος 29 Σεπτεμβρίου – 4 Ὀκτωβρίου 1998), Sacred Metropolis of Paronaxia, Paros, 2000, pp. 73–86.

7 I. ZEPEOS, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa...*, pp. 134–136, 223–232;

8 Patapios BARKER, Chrysostomos GONZALEZ, *Manna from Athos: The Issue of Frequent Communion on the Holy Mountain in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, Peter Lang, Oxford, 2006.

ții din mănăstiri devenise o obișnuință să primească Sfânta Euharistie de patru ori pe an: de Paști, de Crăciun, de Adormirea Maicii Domnului și la sărbătoarea Sfinților Apostoli, sărbători precedate de multe zile de post⁹. O încercare fără temei de a da acestui obicei autoritate canonică¹⁰ a provocat o nouă reacție dură din partea lui Neofit, care a redactat drept răspuns un eseu numit *Despre deasa împărtășire*, publicat anonim, cel mai probabil pentru a evita cenzura eclesiastică. Lucrarea a fost finalizată în anul 1772 și publicată în anul 1777, deși multe ciorne fuseseră trimise între timp spre publicare¹¹. Într-o serie de 37 de „Obiecții și răspunsuri”, care au oferit ample oportunități pentru criticile sale deloc temperate, Neofit a respins puternic practica, afirmând că este într-o puternică opoziție cu ceea ce învăță, de fapt, Biserica. În același timp, el a denunțat episcopii pentru că nu au reușit să rezolve problema, printr-o decizie totală de responsabilități, dar și pentru a lor „corupție, simonie, camătă, lenevie și ignoranță”, care i-a făcut de fapt „schismatici și eretici”. A concluzionat, întocmai cu propriile lor obiceiuri, că erau deja „auto-excomunicați” și, sub conducerea lor disfuncțională, Biserica și-a pierdut vocația ei sfințitoare¹².

Publicarea tezei *Despre deasa împărtășire* s-a dovedit a fi controversată, dar problema cea adevărată, ascunsă printre acuzațiile explozive ale lui Neofit, a fost prea importantă pentru a fi neglijată. Astfel, după ce cartea fusese în circulație pentru câțiva ani, Sfântul Nicodim a revizuit-o complet și a realizat adăugiri care au dublat conținutul cărții (de exemplu, un comentariu euharistic asupra Rugăciunii Domnești în strânsă relație cu lucrarea Sfântului Maxim Mărturisitorul *Despre Rugăciunea Domnească*)¹³. Ediția revizuită a fost publicată anonim în anul 1783¹⁴.

În revizuirea studiului *Despre deasa împărtășire*, Sfântul Nicodim și-a propus să scrie într-un stil mai accesibil printr-o mai bună organizare

9 N. SKRETTAS, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς Κυριακῆς...*, pp. 309-310.

10 VASSA KONTOUMA-CONTICELLO, „De la communion fréquente. Le dossier grec (1772–1887)” în: *Rites de Communion. Conférences Saint-Serge I Ve Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 23-26 juin 2008*, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 59, ed. André Lossky and Manlio Sodi, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2010, pp. 191-192; NIKODEMOS OF THE HOLY MOUNTAIN, *Βιβλίον ψυχοφελέστατον περί συνεχούς μεταλήψεως τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων*, Antonio Bortoli, Venice, 1783, pp. 278-289; George DOKOS, *St Nikodemos the Hagiorite, Concerning Frequent Communion of the Immaculate Mysteries of Christ*, Uncut Mountain Press, Thessaloniki, 2006, V. Kontouma-Conticello, „De la communion fréquente. Le dossier grec (1772-1887)”, pp. 169-173.

11 Theodoretos HAGIOREITIS, *Περί τῆς συνεχούς μεταλήψεως Νεοφύτου Ἱεροδιακόνου Κανσοκαλυβίτου*, Tinos, Athens, 1976, pp. 7-33; N. SKRETTAS, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς Κυριακῆς...*, pp. 314-408; pp. 185-197.

12 Theodoretos HAGIOREITIS, *Περί τῆς συνεχούς μεταλήψεως Νεοφύτου Ἱεροδιακόνου Κανσοκαλυβίτου*, Tinos, Athens, 1976, pp. 111, 214; Gerhard PODSKALSKY, *Ἡ Ἑλληνικὴ θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453-1821*, trans. George D. Metallinos, Cultural Foundation of the National Bank of Greece, Athens, 2005, pp. 444-453; TZOGAS, 1969, pp. 29-42.

13 NIKODEMOS, *Ὁμολογία πίστεως ἥτοι ἀπολογία δικαιοσύνης...*, pp. 76-94; G. DOKOS, *St Nikodemos the Hagiorite, Confession of Faith...*, pp. 96-109. Trebuie precizat faptul că lucrarea Sfântului Maxim este inclusă în *Filocalia*.

14 V. KONTOUMA-CONTICELLO, „De la communion fréquente. Le dossier grec (1772–1887)”, pp. 200-201; N. SKRETTAS, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς Κυριακῆς...*, pp. 316-317.

a conținutului și întărirea ideilor prezentate cu citate din Sfinții Părinți și alți teologi de mai târziu, precum Sfântul Nicolae Cabasila (†1392), Sfântul Simeon al Tesalonicului (†1429) și Ghenadie al II-lea al Constantinopolului (†1473). Principalul său obiectiv a fost de a realiza o versiune care să nu stârnească atât de multe polemici și să nu atace direct Patriarhatul – chiar dacă el nu a putut ignora în totalitate cronică inabilitate a ierarhilor de a menține ordinea canonică și de a păstra integritatea doctrinei Bisericii. Cu toate acestea, neajunsurile celei dintâi ediții nu fuseseră uitate și, în anul 1785, lucrarea a fost desconsiderată de Patriarhul Gabriel al IV-lea (1780–1785).

Controversa privind Sfânta Împărtășanie și intervențiile Patriarhiei

Nu este clar care versiune a lucrării a condamnat patriarhul, dar se pare că a fost ediția din anul 1777 a lui Neofit. Controversa a continuat încă câțiva ani, închizându-se oficial în august 1819, în timpul celui de-al treilea patriarhat al lui Grigorie al V-lea (1797–1798, 1806–1808, 1818–1821). Într-o enciclică adresată stareților și călugărilor de la Muntele Athos, patriarhul Grigorie a aprobat împărtășirea frecventă pentru cei care s-au pregătit să o primească, dar a remarcat că frecvența în sine nu a fost „niciodată definită și nu a făcut obiectul unui canon apostolic”¹⁵.

Deși Neofit Kavskalivitul a fost fondatorul și principalul lider al Mișcării Colivarilor în prima sa fază, persoana sa controversată și stilul polemic l-au lăsat tot mai izolat.

Plecarea sa de pe Muntele Athos în anul 1759 a făcut ca influența asupra peninsulei să scadă¹⁶. Până în anul 1760, conducerea mișcării a trecut la ucenicul său Atanasie Parios, apoi la Macarie al Corintului și Sfântul Nicodim Aghioritul¹⁷. Revizuirea lucrării *Despre deasa împărtășire* este emblematică pentru interesul noii conduceri de a depăși tacticile reacționare ale fondatorului său. Fără a respinge preocupările mai profunde ale mișcării, Atanasie Parios, Macarie și Sfântul Nicodim și-au reorientat energia colectivă către o viziune a Ortodoxiei inspirată de mișcarea isihastă din secolul al XIV-lea. Această schimbare de direcție a survenit după o serie de intervenții ale Patriarhiei de Constantinopol.

Răspunsul Patriarhiei

Când rapoartele despre controversa crescândă au ajuns la Constantinopol, Patriarhul Teodosie al II-lea (1769–1773) a răspuns cu două enciclice: prima a fost emisă în iulie 1772, iar a doua în iunie 1773. Aceste scrisori au propus un compromis, argumentând că „cei care țin slujbe de pomenire sâmbăta fac bine, în timp ce cei care le țin duminica nu sunt supuși condamnării, deoarece nu se jellesc, ci săvârșesc rugăciuni de mijlocire a lui Dumnezeu”¹⁸. O a treia scrisoare, nedată, dar probabil scrisă la sfârșitul anului 1773, îi îndruma pe călugări să respecte regulamentele (typikon) schiturilor lor, iar schi-

¹⁵ Manuel GEDEON, *Κανονικά Διατάξεις. Ἐπιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα τῶν ἀγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μέχρι Διονυσίου τοῦ ἀπὸ Ἀδριανουπόλεως*, vol. 2, Patriarchal Printing Press, Constantinople, 1899, p. 154, cf. V. KONTOUMA-CONTICELLO, „De la communion fréquente. Le dossier grec (1772–1887)”, pp. 201–204.

¹⁶ TZOGAS, 1969, p. 19 cf. I. ZELEPOS, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa...*, pp. 192–193.

¹⁷ Constantine, MANAFIS, Christos ARABATZIS, “Ἀθανασίου τοῦ Παρίου, Ὑπεράσπισις τοῦ ἐγχειριδίου Περί τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως. Ἀνέκδοτη ἐπιστολιμαία πραγματεία” ἰν: *Ἐπετηρίς Ἑταιρεία βυζαντινῶν σπουδῶν*, 55, 2018–2019, pp. 123–200; G. PODSKALSKY, *Ἡ Ἑλληνικὴ θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453–1821...*, pp. 461–464.

¹⁸ Philipp MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1894, p. 229 cf. I. ZELEPOS, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa...*, pp. 149–151.

turile pe cele ale mănăstirilor lor¹⁹. În ceea ce privește problema Sfintei Împărtășanii, patriarhul Teodosie a încercat din nou să mulțumească ambele părți, spunând că „nu deasa sau rara împărtășire este problema, ci pregătirea prin pocăință și spovedanie”²⁰.

Toate cele trei scrisori au căutat o reconciliere între cele două tabere, însă niciuna dintre părți nu a fost dispusă să facă compromisuri. Se pare că Patriarhia nu a înțeles încă adâncimea dezbinării și potențialul real de conflict, care avea să fie dezvăluit prin uciderea brutală a unuia dintre cei mai vechi și mai loiali discipoli ai lui Neofit, ieromonahul Paisie, care, împreună cu bătrânul său, Teofan, au fost bătuți și înecați în largul coastei Athosului, pe 25 mai 1773²¹.

Pe măsură ce situația a continuat să escaladeze, au fost convocate două sinoade: primul, în aprilie 1774, la Mănăstirea Cutlumuș de pe Muntele Athos, iar al doilea, în iunie 1776, la Constantinopol. Ambele au fost ostile colivarilor. Cu intenția clară de a-și demonstra forța, sinodul de la Cutlumuș a reunit doi foști patriarhi, patru foști mitropoliți, doi mitropoliți activi și doi episcopi din Salonic. De asemenea, au fost prezenți în jur de 200 de călugări din schiturile și chiliile din jur. Colivarii au fost invitați, dar nu au participat. Sinodul a reafirmat poziția Patriarhiei și i-a anatematizat pe toți cei care nu au acceptat enciclica din anul 1773. Nu s-a ajuns la o rezolvare reală, iar sinodul s-a încheiat cu o liturghie arhierescă, duminică dimineața, urmată de o slujbă de pomenire pentru cei adormiți²².

Doi ani mai târziu, a fost convocat un al doilea sinod, la Constantinopol, sub președinția patriarhului Sofronie al II-lea (1774–1780). După numeroase eșecuri în rezolvarea problemei, Patriarhia era acum hotărâtă să pună capăt mișcării. Sinodul a decretat că slujbele de pomenire pot fi celebrate fie sâmbăta, fie duminica, și a anatematizat nominal un număr de colivari, inclusiv pe Atanasie Parios, pe care l-a condamnat ca eretic, l-a caterisit și l-a excomunicat. În hotărârea finală, sinodul a declarat problema închisă și nu a mai putut fi discutată²³. Destituirea lui Parios a fost o lovitură pentru mișcare, dar, patru ani mai târziu, după moartea patriarhului Sofronie, acesta s-a apărat cu succes în fața noului patriarh, Gabriel al IV-lea (1780–1805), care l-a reșezat în comuniune și reprimat în preoție.

¹⁹ Ph. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster...*, pp. 234–236.

²⁰ Ph. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster...*, p. 229 cf. I. ZELEPOS, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa...*, p. 150.

²¹ Symeon PASCHALIDIS, *Ἀγιορετικόν Πανάγιον τῶν ἐν Ἀθῶ ἀγίων ὁ χορός*, Mount Athos Center, Thessaloniki, 2013, pp. 291–293. Povestea este descrisă în detaliu de Athanasios Parios, *Δήλωσις τῆς ἐν τῷ Ἀγίῳ Ὁρεὶ παραχῶν ἀληθείας*, ed. Theodoretos Hieromonachos, Athens, 1988, pp. 93–100.

²² TZOGAS, 1969, pp. 152–161.

²³ Hotărârea Sinodului se află în Ph. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster...*, pp. 236–241, cf. I. ZELEPOS, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa...*, pp. 154–158.

Sinodul din anul 1776 a marcat sfârșitul primei faze a controversii. Neofit nu mai era prezent, iar aripa radicală a mișcării fusese eliminată prin moartea a doi dintre membrii săi. Supraviețuitorii, ca Parios, au fost sancționați și forțați să părăsească Athosul. Conducerea mișcării a trecut ulterior la Macarie al Corintului și Sfântul Nicodim, care au sosit pe Muntele Athos în anii imediat următori sinodului de la Cutlumuș. După cum s-a menționat mai sus, Macarie și Sfântul Nicodim nu aveau niciun interes să continue atacurile mioape ale aripii radicale asupra Patriarhiei. În schimb, ei și-au reorientat eforturile către recuperarea teologiei isihaste a Sfântului Grigorie Palama, care pentru ei era cea mai înaltă expresie a creștinismului ortodox și singura alternativă adevărată la o mișcare seculară care se promova cu ostentație ca „iluminism”. Înainte de a intra în detaliile renașterii palamite, va fi util să analizăm mai îndeaproape viața și opera Sfântului Nicodim.

Sfântul Nicodim de la Muntele Athos: Viața și opera

Sfântul Nicodim s-a născut în anul 1749, din părinți evlavioși și înstăriți, pe insula Naxos. Numele său de botez a fost Nicolae. El a primit educația primară de la un preot învățat de pe insulă, iar la vârsta de 16 ani s-a înscris la Școala din Smyrna, o academie teologică unde a excelat în filologia clasică. Înzestrat cu o memorie vizuală de excepție, avea uimitoarea abilitate de a-și reaminti pasaje întregi din cărțile pe care le citise, împreună cu capitolele și numerele de pagină, ceea ce, în mod natural, l-a făcut remarcatul întregii școli²⁴.

După întoarcerea sa la Naxos, în anul 1770, Sfântul Nicodim a fost secretar al episcopului locului și, probabil, ar fi urmat o carieră convențională în Biserică dacă nu ar fi avut întâlnirea memorabilă cu trei ieromonahi athoniți: Grigorie al Nisyrosului, Neofit al Chiosului și Arsenie Peloponesianul, membri ai Mișcării Colivarilor, care fugiseră de pe Muntele Athos și se stabiliseră pe Naxos. Ei l-au introdus pe Sfântul Nicodim în practica rugăciunii isihaste și l-au îndemnat să se întâlnească cu Macarie, fostul Mitropolit al Corintului (1731–1805), care pe atunci (cca. 1773–1774) se întâmpla să fie pe insula Hydra. Macarie fusese recent (1770) forțat să abdice de la scaunul său în urma unei revolte grecești eșuate împotriva turcilor²⁵.

²⁴ Theokletos Dionysiatis, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, Papadimitriou, Athens, 1959, pp. 30–31.

²⁵ I. ZELEPOS, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa...*, pp. 196–209; Stylianos Papadopoulos, Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου: Ὁ Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ, Athens, 2000, pp. 17–40; Antonios CHAROKOPOΣ, Ὁ ἅγιος Μακάριος ὁ Νοταρᾶς, Μητροπολίτης Κορίνθου (1731–1805), Athens, 2001, pp. 76–78; Achilleas G. CHALDAEAKES, „Ἀγίου Μακαρίου Νοταρᾶ: Ἡ ἐξ Ἡδρας διέλευση,” in: Ὁ Ἅγιος Μακάριος (Νοταρᾶς). Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ, Μητροπολίτης Κορίνθου καὶ ὁ περίγυρός του, ed. Stylianos Papadopoulos, Doukas, Athens, 2006, pp. 48–71.

La momentul întâlnirii lor, Macarie avea aproximativ 43 de ani, iar Sfântul Nicodim aproximativ 25 de ani. Macarie i-a împărtășit lui Nicodim planul său de a culege textele patristice ce aveau să devină prima ediție tipărită a *Filocaliei*, alături de alte proiecte de publicare, și l-a invitat pe tânăr să-l sprijine. Aceste întâlniri au avut un rol decisiv asupra Sfântului Nicodim și aveau să determine în mare măsură cursul vieții și lucrării sale ulterioare. Invitația lui Macarie l-a atras pe Sfântul Nicodim în munca de erudit editor de texte, la care a excelat într-o asemenea măsură încât, în cele din urmă, l-a depășit pe mentorul său. Astfel, cea mai mare lucrare a lui Macarie, *Filocalia*, și mișcarea mai amplă pe care o reprezenta, sunt asociate și astăzi în conștiința publică Sfântului Nicodim.

În timp ce se afla pe insula Hydra, Sfântul Nicodim s-a întâlnit cu un alt călugăr athonit, Silvestru Capadocianul, care era și el membru al mișcării colivarilor. Silvestru plecase de pe Muntele Athos în urma morții celor doi monahi, scăpând cu o barcă ce l-a dus pe insula Hydra²⁶. La sosire, l-a informat pe Macarie despre evenimentele de pe Athos și i-a furnizat materiale care documentează istoria controverselor²⁷. S-a întâmplat ca Silvestru să aibă un rol important în îndrumarea Sfântului Nicodim către viața monahală. Mai târziu, în același an (1775), la vârsta de 26 de ani, Sfântul Nicodim – având o scrisoare de recomandare de la Silvestru – s-a urcat pe o navă spre Muntele Athos și s-a prezentat la Mănăstirea Dionisiu. Silvestru era în contact cu un grup de călugări de acolo care făceau parte din Mișcarea Colivarilor, iar Sfântul Nicodim a fost primit în obște și a fost tuns în monahism, slujind ca citeț în biserica mare, pentru ca, în cele din urmă, să ajungă secretar al starețului. Cu excepția unui singur an pe care l-a petrecut în retragere ascetică pe o insulă pustie din apropiere, Sfântul Nicodim a rămas pe Muntele Athos pentru tot restul vieții sale, ca simplu călugăr, nefiind hirotonit.

Doi ani mai târziu, în anul 1777, Macarie a călătorit la Muntele Athos și i-a trimis vorbă Sfântului Nicodim să se întâlnească cu el într-o chilie din apropierea capitalei athonite. Macarie avea cu el o versiune preliminară a *Filocaliei*, pe care i-a înmănat-o Sfântului Nicodim, cerându-i să corecteze și să revizuiască textul pentru publicare. Poate părea neobișnuit faptul că, deși avea doar 28 de ani și se afla pe Muntele Athos de doi ani, Sfântului Nicodim i s-a încredințat sarcina monumentală de a edita *Filocalia*, pentru care a scris și prologul.

Însă, datorită inteligenței sale remarcabile, a memoriei vizuale, a pregătirii în greaca clasică și a experienței rugăciunii isihaste, Sfântul Nicodim

26 A. Parios, *Δήλωσης τῆς ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει ταραχῶν ἀληθείας...*, pp. 93-94.

27 Christos ARABATZIS, „Ἀγνωστες εἰδήσεις περί τοῦ ἁγίου Μακαρίου Νοταρᾶ μέσα ἀπό τὴν ἀνέκδοτη ἀλληλογραφία τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Παρίου” in *Ὁ Ἅγιος Μακάριος (Νοταρᾶς). Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ, Μητροπολίτης Κορίνθου καὶ ὁ περίγυρός του*, ed. Stylianos Papadopoulos Doukas, Athens, 2006, pp. 399-400.

era printre cei mai îndreptățiți dintre contemporanii săi pentru a întreprinde un astfel de proiect, pe care l-a finalizat în doi ani. Rezultatul a fost prima ediție a *Filocaliei*, care a apărut sub tipar 5 ani mai târziu, în anul 1782²⁸.

Publicațiile Sfântului Nicodim

Din anul 1782 până la moartea sa, în anul 1809, Sfântul Nicodim a alcătuit un număr impresionant de cărți, multe dintre ele în colaborare cu Macarie din Corint²⁹. Opera Sfântului Nicodim a fost vastă și a acoperit întreaga gamă de subiecte teologice: dogmatice, liturgice, patristice, morale, apologetice, hermeneutice, omiletice, hagiografice, pastorale, de drept canonic și, nu în ultimul rând, ascetice și de spiritualitate. A fost cu siguranță cel mai prolific scriitor și editor care a lucrat la Muntele Athos, titlu pe care îl deține până în prezent. Printre publicațiile sale majore se numără peste 25 de cărți, dintre care unele au peste 1000 de pagini. Printre acestea se numără comentarii biblice masive, verset cu verset, la *Psalmi* (Constantinopol, 1819–1821), la *Epistolele Sfântului Apostol Pavel* (Veneția, 1819) și la *Epistolele sobornicești* (Veneția, 1806). Pentru aceste lucrări, Sfântul Nicodim s-a inspirat în mare măsură din comentariile scriitorilor

exegetici bizantini, printre care Teofilact al Bulgariei (†1107) și Eutimie Zigabenos (†1120), pe care le-a adaptat și le-a refăcut în mod liber, traducându-le în greaca modernă, extinzându-le aria de interpretare și umplându-le cu adnotări abundente, dintre care, cele mai multe, par să fi fost scrise din memorie.

Din scrierile Părinților Bisericii, Sfântul Nicodim a publicat prima ediție a scrierilor Sfântului Simeon Noul Teolog (†1022) (Veneția, 1790), prima ediție a celor peste 800 de *Întrebări și răspunsuri ale Sfinților Varsanufie și Ioan* (secolul al VI-lea) (Veneția, 1816) și volumul multiplu *Evergetinos* (Veneția, 1783), o colecție organizată tematic de învățături morale extrase din apoftegmele Părinților deșertului și din Viețile Sfinților, reunite inițial, în secolul al XI-lea, de Paul Evergetinos. Sfântul Nicodim a realizat, de asemenea, o ediție în trei volume a operelor complete ale Sfântului Grigorie Palama, în anul 1796, pe care o vom prezenta în detaliu în cele ce urmează.

Pe lângă *Filocalia* (Veneția, 1782) și recunoscând nevoia de lucrări populare de ascetă și spiritualitate, Sfântul Nicodim a mai publicat: *Un manual de îndrumare spirituală* (Viena, 1801); *Războiul nevăzut* (Veneția, 1796); și *Exercițiile spirituale* (Veneția, 1800). Ultimele două lucrări au fost mult timp subiect de controversă, deoarece ambele se bazează pe cărți pioase romano-catolice, anume *Combattimento Spirituale* de Lorenzo Scupoli (1610) și o versiune a *Esercizi Spirituali* di S. Ignazio Loiola a preotului iezuit Giovanni Pietro Pinamonti (1632–1703). Multă vreme s-a crezut că Sfântul Nicodim însuși a tradus aceste lucrări din italiană în greacă, dar acum s-a stabilit că traducătorul a fost de fapt Emmanuel Romanitis († cca. 1760)³⁰.

²⁸ Chrysostomos SAVVATOS, „Η συλλογή Φιλοκαλία καὶ ἡ συμβολὴ τοῦ ὁσίου Μακαρίου τοῦ Νοταρᾶ στὴ συγκρότησίν της” în: Ἅγιος Μακάριος (Νοταρᾶς), *Γενάρχη τοῦ Φιλοκαλισμοῦ Μητροπολίτης Κορίνθου. Πρακτικὰ Συνεδρίου*, ed. Stylianos Papadopoulos, Doukas, Athens, 2006, pp. 145–58; Paschalis M. KITROMILIDES, „Philokalia's first journey?” în idem, *An Orthodox Commonwealth: Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Variorum, Aldershot, 2007, pp. 341–360.

²⁹ Christos KRIKONIS, „Συνεργασία Μακαρίου Κορίνθου καὶ Νικοδήμου Ἀγιορείτου. Ἀρχὴ ἐκδόσεως νηπτικοασκητικοῦ περιχομένου ἔργων” în: Ἅγιος Μακάριος (Νοταρᾶς), *Γενάρχη τοῦ Φιλοκαλισμοῦ-Μητροπολίτης Κορίνθου. Πρακτικὰ Συνεδρίου*, ed. Stylianos Papadopoulos, Doukas, Athens, 2006, pp. 159–179. Pentru o listă completă a lucrărilor a se vedea: Elia Citterio, „Nicodemo Agiorita” în: *La théologie byzantine et da tradition*, vol. II, ed. Carmelo Giuseppe Conticello and Vassa Conticello, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 905–940.

³⁰ Emmanuel FRANGISKOS, „Ἀόρατος Πόλεμος (1796), Γυμνάσματα Πνευματικά (1800). Η πατρότητα των

Originar din Creta, Romanitis vorbea fluent greaca și italiana, iar la începutul secolului al XVIII-lea s-a stabilit la Mănăstirea Sfântul Ioan din Patmos, unde a tradus 11 lucrări pioase romano-catolice. Nu există nicio dovadă că Sfântul Nicodim a vizitat vreodată Patmos, însă Macarie din Corint a petrecut acolo o perioadă îndelungată de timp studiind manuscrisele din biblioteca mănăstirii. Prin urmare, putem fi destul de siguri că Macarie a fost legătura care l-a conectat pe Sfântul Nicodim la traducerile din Patmos și că i-a dat aceste traduceri (sau copii ale acestora) în timpul următoarei sale vizite la Sfântul Munte, în anul 1784. Astfel, Sfântul Nicodim nu a avut niciun contact direct cu operele originale italiene, pe care le-a primit în traduceri grecești deja modificate. Și, departe de a transcrie și tipări pur și simplu aceste traduceri, Sfântul Nicodim le-a revizuit complet în ceea ce privește forma, conținutul și limbajul lor, într-o asemenea măsură încât acestea seamănă foarte puțin cu originalele lor romano-catolice³¹.

În utilizarea acestor surse, Sfântul Nicodim a lucrat cu principiul conform căruia „convingerile eterodoxe și obiceiurile ilegale ale latinilor și ale altor eretici trebuie să le detestăm și să ne îndepărtăm de ele, dar tot ceea ce se găsește în ele ca fiind corect și afirmat de canoanele Sfintelor Sinoade, nu trebuie să detestăm sau să ne îndepărtăm de ele, ca nu cumva să detestăm și să ne îndepărtăm de canoane fără să ne dăm seama”³². Alte publicații includ co-

lecții importante de vieți de sfinți: *Synaxaristes* (650 de vieți), în trei volume (Veneția, 1819), *Noua selecție [Ekloge] de vieți de sfinți* (36 de vieți) (Veneția, 1803) și *Noul Martirologiu* (85 de vieți) (Veneția, 1799), acesta din urmă cuprinzând relatări ale martirilor care au fost uciși după căderea Constantinopolului în anul 1453. Sfântul Nicodim a publicat, de asemenea, un volum mare numit *Morala creștină* (Veneția, 1803), apoi un manual despre învățătura ortodoxă cunoscut sub numele de *Exomologetarion* (Veneția, 1794) și o colecție exhaustivă a canoanelor Sinoadelor locale și ecumenice cunoscută sub numele de *Rudder* (Leipzig, 1800), precum și *Despre deasa împărtășire* (Veneția, 1783)³³ și, în sfârșit, *Mărturisirea de credință* (Veneția, 1819). Mărturisirea este răspunsul Sfântului Nicodim adresat criticilor săi cu privire la chestiunea dese împărtășiri și la săvârșirea slujbelor de pomenire în zilele de duminică. Ea oferă o justificare cuprinzătoare a Mișcării Colivarilor și a fost, probabil, ultimul lucru pe care l-a scris, sănătatea sa începând deja să se deterioreze în anul 1805.

În plus față de cele de mai sus, Sfântul Nicodim a fost, de asemenea, un imnograf remarcabil și a compus în jur de 40 de slujbe bisericești (akolouthiai) la diferiți sfinți și sărbători, inclusiv *Slujba Sfinților Părinți athoniți* (Hermoupolis, 1847), o sărbătoare pe care a sprijinit-o să fie instituită. Pentru alte 40 de slujbe care erau incomplete, el a alcătuit textul imnografic care lipsea. De asemea, a alcătuit *Theotokarion*-ul, o colecție de 56 de canoane către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, Theotokos, câte unul pentru fiecare zi a săptămânii în toate cele opt glasuri (care continuă să fie cântat în mănăstirile or-

‘μεταφράσεων’ του Νικοδήμου Αγιορείτη” în: *Ερανιστής* 19, 1993, pp. 102-135. Idem, “Τό ζήτημα τῆς γλωσσομάθειας τοῦ Νικοδήμου Ἀγιορείτη” în: *Ερανιστής* 23, 2001, pp. 173-190 cf. Norman RUSSELL, „St Nikodemos the Hagiorite and the Spirituality of the Catholic Reformation” în: *The Way*, 56, 2017, pp. 83-95.

31 I. ZELEPOS, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa...*, pp. 217-218.

32 NIKODEMOS OF THE HOLY MOUNTAIN, *Εορτοδρόμιον ἡτοι ἐρμηνεία εἰς τοὺς ἀσφατικὸν κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἐορτῶν* = *Heortodromion*, Nicholas Glykys, Venice, 1836, p. 584, n.1.

33 George DOKOS, *Made for Union: The Sacramental Spirituality of St Nikodemos of the Holy Mountain* Newrome Press, Columbia, MO, 2020, pp. 105-153.

todoxe)³⁴; apoi o lucrare voluminoasă numită *Heortodromion*, care este un comentariu biblic, teologic și filologic detaliat asupra canoanelor (imnurile cântate în timpul utreniilor) marilor sărbători (Veneția, 1836); un comentariu asupra celor nouă ode biblice numit *Grădina harurilor* (Veneția, 1819) și *Noua Scară*, un comentariu asupra „Imnurilor de înălțare” cântate la utreniile de duminică (Constantinopol, 1844). Aceste lucrări aveau ca scop inițierea credincioșilor în semnificația teologică profundă a imnurilor care erau cântate pe tot parcursul anului liturgic și, în special, duminica. Ele sunt exemple remarcabile de predare a teologiei ortodoxe prin intermediul imnografiei.

În anul 1805, la vârsta de 57 de ani, sănătatea Sfântului Nicodim a început să se șubrezească, iar la începutul lunii iulie 1809 a suferit un atac cerebral. La 13 iulie, el a cerut ca moaștele lui Macarie din Corint (†1805) să fie aduse la el pentru a le putea venera. În acea noapte, călugării au jughet alături de el, în zori a primit Sfânta Împărtășanie, iar la scurt timp a trecut la cele veșnice. În decurs de 28 de ani (1777–1805), Sfântul Nicodim a realizat o operă excepțională care a fost expresia principală a Mișcării Colivarilor: 16 publicații importante au apărut în timpul vieții sale, iar alte 9 dintre proiectele sale au fost publicate de colivari în anii de după mutarea sa la Domnul³⁵. În pofida mării diversități tematice a acestor publicații, scopul lor a fost acela de a aduna, defini și învăța credința și viața ortodoxă, ceea ce presupunea o întoarcere cuprinzătoare la tradiție în deplinătatea ei. La puțin peste un secol de la mutarea sa la cele veșnice și ca răspuns la o scrisoare din partea mănăstirilor de la Muntele Athos, Patriarhul Atenagora al Constantinopolului (†1972) l-a recunoscut oficial pe Sfântul Nicodim ca sfânt, la data de 31 mai 1955³⁶, cu zi de prăznuire pe 14 iulie.

În Naxos, acolo unde s-a născut Sfântul Nicodim, această sărbătoare este precedată de o perioadă festivă timp de o săptămână (7–14 iulie) și, în plus, este cinstit, din nou, la 2 septembrie, când are loc Sărbătoarea Tuturor Sfinților din Naxos.

Sfântul Nicodim este sărbătorit în chip deosebit și la Muntele Athos, în prima duminică din octombrie, împreună cu toți sfinții athoniți³⁷.

³⁴ Constantine KARAIARIDIS, „Ο Άγιος Νικόδεμος ὁ Ἀγιορείτης ὡς Λειτουργιολόγος” în: *Πρακτικά Ἀ’ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου Ἁγίου Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης: Ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του*, 21-23 Σεπτεμβρίου 1999, vol. 2 Holy Monastery of St Nikodemos, Goumenissa, 2006, pp. 18-22.

³⁵ Constantine MANAFIS, „Εἰδησις περὶ τὰς ἐκδόσεις ἔργων Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου ἐξ ἀνεκδότων ἐγγράφων τοῦ ἀρχιεῖς τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Μεγίστης Λαύρας τοῦ Ἄθω” în: *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Κυκλαδικῶν*, 16, 1996-2000, pp. 309-335; Nikodemos LAVRIOTIS, „Στεφάνου ἱερομονάχου τοῦ Σκουρταίου καταγραφή (ἡμερολογίου) 1834–1836 περὶ ἐκδόσεως ἔργων ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου” în: *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Κυκλαδικῶν*, 16, 1996-2000, pp. 168-192.

³⁶ Theokletos DIONYSIATIS, Ἁγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, Papadimitriou, Athens, 1959, pp. xii-xiii.

³⁷ Manolis VARVOUNIS, „Σύγχρονη ναξιακὴ λαϊκὴ λατρεία τοῦ ἁγίου Νικόδημου τοῦ Ἀγιορείτη”, 2020, https://www.researchgate.net/publication/341233520_Synchrone_naxiake_laike_latreia_tou_agiou_Nikodemou_tou_Agioreite, pp. 3-5, accesat la 29.05.2023.

Ediția operelor Sfântului Grigorie Palama

Interesul pentru scrierile Sfântului Grigorie Palama a scăzut după căderea Constantinopolului, în anul 1453, dar nu a dispărut complet. Publicarea a trei lucrări ale Sfântului Grigorie în *Tomos Agapes* al patriarhului Dositei al II-lea al Ierusalimului (Iași, 1698) este un exemplu binecunoscut al acestui interes, la care s-ar putea adăuga multe altele³⁸. Însă abia în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea a apărut un efort coordonat pentru a face din teologia și spiritualitatea Sfântului Grigorie Palama un element central al vieții Bisericii Ortodoxe. Această renaștere fără precedent a tradiției isihaste și-a găsit cel mai mare reprezentant în Sfântul Nicodim, care a fost numit „Grigorie Palama al secolului al XVIII-lea”³⁹. Atât Macarie din Corint, cât și Atanasie Parios au înțeles importanța de a avea toate operele adunate ale Sfântului Grigorie Palama disponibile într-o singură ediție tipărită și, în anul 1784, discutau proiectul cu Sfântul Nicodim, care a început să lucreze la el în anul 1795⁴⁰.

Într-o remarcabilă operă de erudiție, Sfântul Nicodim a reușit să finalizeze ediția, dar aceasta nu a fost niciodată publicată. După cum vom vedea, un eveniment politic a determinat autoritățile să facă o razie în tipografia unde urma să fie tipărită integral opera, iar în acea agitație, manuscrisul s-a pierdut. Deși nu a fost publicat niciodată, munca Sfântului Nicodim rămâne edificatoare, iar istoria proiectului merită să fie binecunoscută. Să analizăm, așadar, de la început, desfășurarea acestui efort extraordinar.

Când Sfântul Nicodim a început să adune materiale pentru noua ediție, doar un număr mic de lucrări ale Sfântului Grigorie Palama erau disponibile în tipar: *Tratate apodictice despre Pogorârea Duhului Sfânt* (Constantinopol, 1627); *Titluri de înlocuire (Antepigraphai) pentru Bekkos* (Roma, 1629); *Mărturisirea de credință* (Paris, 1672; Jassy, 1698); *Tomosul Sfântului Munte (Tomosul Hagioritic)* (Iași, 1698); *Expunere a împietății lui Varlaam și Akindynos* (Iași, 1698); *Viața Sfântului Petru din Muntele Athos* (Anvers, 1698); *Io Omilii* (Moscova, 1776); și *Dialogul lui Theophanes și Theotimitos* (Leipzig, 1779)⁴¹.

Cu excepția *Tomosului Sfântului Munte*, aceste lucrări au fost de un interes relativ limitat pentru colivari, iar unele dintre ele – cum ar fi edi-

³⁸ Klaus-Peter TODT, „Dositheos II. Von Jerusalem” în: *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. II, eds. Carmelo Giuseppe Conticello, Vassa Conticello Brepols, Turnhout, 2002, pp. 659-711 cf. Tikhon Pino, *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*, London and New York, 2022, pp. 11-12.

³⁹ Ἀγίου Νικοδήμου, *Πρόλογος εἰς τὰ συγγράμματα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Κολλυβαδικὴ γραμματεία*, 4, Tinos/Sacred Monastery of Panagia Chrysopodaritissa, Athens, 2021, pp. 13-23.

⁴⁰ Ibidem, pp. 37-45

⁴¹ Pentru referințe complete a se vedea: Ibidem, 27-28; Robert Sinkewicz, „Gregory Palamas” în: *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. II, ed. Carmelo Giuseppe Conticello, Vassa Conticello, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 138-155 cf. Norman Russell, *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 25-32 și T. Pino, *Essence and Energies...*, pp. 11-13.

ția *Titlurilor de înlocuire*, publicată la Roma de un catolic – au fost scrise dintr-o perspectivă categoric antipalomită. Astfel, necesitatea unei ediții complete a scrierilor Sfântului Grigorie Palama devenise evidentă și, în acest scop, Macarie din Corint a făcut primii pași.

Macarie din Corint a avut o primă încercare cândva în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea – nu se știe exact când – în momentul în care a găsit un manuscris la Marea Lavră⁴² care conținea o colecție de 70 de lucrări ale Sfântului Grigorie Palama: 10 lucrări teologice și 60 de omilii. În fruntea lor se afla Viața Sfântului Grigorie Palamas de Philotheos Kokkinos⁴³. Macarie a editat aceste lucrări și le-a pregătit pentru publicare. În scurta sa prefață la ediție, el compară scrierile Sfântului Grigorie Palama cu „flo- rile dintr-o grădină care până acum fuseseră ascunse în spatele unei uși încuiate”, ascunse așa cum erau în „manuscrise vechi și inaccesibile”⁴⁴. Știind că mulți dintre cititorii săi îl vor găsi pe Sfântul Grigorie Palama (chiar și tipărit) provocator atât în ceea ce privește limbajul, cât și concep- tele sale, Macarie îi încurajează astfel: „citiți aceste lucrări în mod conti- nuu și nu folosiți dificultatea limbii grecești ca scuză pentru a le ignora, deoarece limbajul acestor lucrări este de așa natură încât, dacă le citiți în mod continuu, cu seriozitate și cu atenție, înțelesul lor va deveni clar și ușa înțelegerii voastre se va deschide”⁴⁵.

Fragmente din versiunea originală, scrisă de mână, a ediției lui Macarie se află la Universitatea din Illinois, dar ediția în sine nu a fost niciodată tipărită⁴⁶. În prefață, Macarie recunoaște că este posibil să existe și alte lu- crări nepublicate ale Sfântului Grigorie Palama despre care nu știe⁴⁷. Prin urmare, este posibil ca atunci când Macarie l-a invitat pe Sfântul Nicodim să lucreze la *Filocalia*, el a aflat și de alte manuscrise care conțineau lucrări suplimentare ale Sfântului Grigorie Palama și a abandonat sau a amânat propria sa ediție (incompletă), până când întregul corpus palomit ar pu- tea fi reasamblat⁴⁸. Deși proiectul lui Macarie nu a fost niciodată dus la bun sfârșit, acesta a contribuit direct la alcătuirea *Filocaliei* (Veneția, 1782), care a reprodus cinci lucrări ale Sfântului Grigorie Palama din ediția lui Macarie: *Către preacurata călugăriță Xenia*, *Un decalog nou-testamentar*, *Trei texte despre rugăciune și curăția inimii*, *Cele 150 de capitole* și *Tomosul*

⁴² M. Lavra 1907 Ω 95 cf. Sophronios Eustratiades, Spyridon Lavriotes, Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας τῆς ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει, Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη, 2-3, Librairie ancienne Honoré Champion, Paris, 1925, pp. 348-350.

⁴³ N. Russell, *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age...*, pp. 52-210.

⁴⁴ Ἀγίου Νικοδήμου, *Πρόλογος...*, p. 507.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 507-508.

⁴⁶ C.G. Lowe, "A Byzantine Manuscript of the University of Illinois" în: *Speculum* 4 (1929), pp. 327-328.

⁴⁷ Ἀγίου Νικοδήμου, *Πρόλογος...*, p. 508.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 116.

*Sfântului Munte*⁴⁹. Cu excepția *Tomosului*, aceasta a fost prima dată când aceste lucrări au apărut în tipar. La aceste articole, *Filocalia* a adăugat o singură lucrare: Sfântul Grigorie Palama, *În apărarea celor care practică o viață de liniște* (Triadele I.2).

În prefața sa la opera Sfântului Grigorie Palama din *Filocalie*, Sfântul Nicodim explică faptul că aceste lucrări nu sunt decât „fragmente dintr-un corpus mult mai mare”, făcând aluzie, probabil, la planurile pentru o ediție completă⁵⁰.

Atanasie Parios: Necesitatea unei ediții

La doi ani după publicarea *Filocaliei*, Atanasie Parios a publicat un volum dedicat Sfântului Grigorie Palama, pe care l-a numit Ὁ Παλαμᾶς ἐκείνος (Viena, 1784). În ea a inclus o traducere în greacă modernă a *Vieții Sfântului Grigorie Palama* de Kokkinos, împreună cu o slujbă completă pentru sfânt și două canoane de pocăință. Aceasta a fost urmată de recunoașterea oficială a sfințeniei Sfântului Grigorie Palama de către Sinodul din 1368⁵¹; *Decalogul Noului Testament* (reprodus din *Filocalia* din 1782); *Mărturisirea de credință a Sfântului Grigorie Palama* (reprodusă din versiunea din 1698 a lui Dositheos); și un *Encomiu* despre Grigorie Palamas de Nil din Constantinopol (†1388)⁵². După cum sugerează alegerea textelor, aceasta a fost o colecție de popularizare, oferind cititorilor o relatare amplă a vieții și a minunilor Sfântului Grigorie

Palama, încurajând venerarea lui ca sfânt al Bisericii prin săvârșirea slujbelor ce i-au fost închinat. În introducerea volumului, Parios menționează necesitatea unei ediții a operelor Sfântului Grigorie Palama, dar recunoaște că sarcina este dincolo de abilitățile sale, probabil având în vedere numărul limitat de manuscrise pe care le avea la dispoziție în Salonic la acea vreme: „Știu că atât cei care doresc cunoaștere, cât și cei care o dețin mi-au cerut să pregătesc o ediție a scrierilor Sfântului Grigorie, ceea ce este cu adevărat un lucru de dorit. Cu toate acestea, trebuie să vă cer iertare, deoarece o astfel de sarcină nu poate fi îndeplinită aici, la Salonic. Dacă, totuși, în alt loc, Dumnezeu ar dori să trezească zelul altcuiva, să mă informeze despre intenția sa pioasă și îi voi pune la dispoziție cu plăcere toate exemplarele din operele lui Palama pe care le am în posesie”⁵³. Parios a scris aceste cuvinte spre sfârșitul mandatului său de profesor la Salonic (1777–1783) și pare evident că îl are în vedere pe Sfântul Nicodim. Acest lucru este confirmat de ucenicul și biograful Sfântului Nicodim, Eutimie, care relatează că: „În viața lui Nicodim, Parios se gândea la el: Nicodim a fost rugat de Atanasie Parios, care la acea vreme preda la Salonic, să întreprindă efortul de a aduna toate lucrările părintelui nostru Sfântul Grigorie Palama și să le pregătească pentru publicare, așa cum crede el că este mai bine. Nicodim a acceptat cererea cu bucurie, nu în ultimul rând din cauza iubirii sale pentru Sfântul Grigorie. Când și-a terminat lucrarea, a trimis-o la Viena pentru a fi tipărită”⁵⁴. În timp ce entuziasmul lui

49 Antonio Rigo, „Nicodemo Aghiorita e la sua edizione delle opere di Gregorio Palamas” în: *Paisij, lo Starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa* “Paisij Velickovskij e il suo movimento spirituale,” Bose, 20-23 settembre 1995, ed. Adalberto Mainardi, Edizioni Qiqajon, Bose, 1997, pp. 165-182; Ἀγίου Νικοδήμου, *Πρόλογος...*, pp. 28; 98-119.

50 *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*, vol. 4, Aster Papademetriou, Athens, 1966, p. 90.

51 N. RUSSELL, *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age...*, pp. 417-447.

52 Ἀγίου Νικοδήμου, *Πρόλογος...*, p. 33, n. 53.

53 A. RICO, „Nicodemo Aghiorita e la sua edizione delle opere di Gregorio Palamas”..., p. 168.

54 Nikodemos BILALIS, “Ὁ πρωτότυπος βίος τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου” în: *Πρακτικά Α' Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου Ἁγίου Νικοδήμου ὁ Ἀγιορείτης: Ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του*, 21-23 Σεπτεμβρίου 1999, vol. 1, Holy Monastery of St Nikodemos, Goumenissa, 2006, p. 60.

Parios pentru ediție nu îi era necunoscut Sfântului Nicodim, pare probabil că Macarie a jucat un rol esențial în acest proiect. El ar fi discutat cu siguranță proiectul cu Parios în Salonic, înainte de 1783, sau în Chios, în 1794 și apoi a transmis dorințele lui Parios către Sfântul Nicodim, care a finalizat ediția în 1796 și, după cum ne informează Eutimie, a trimis-o la o tipografie din Viena⁵⁵.

Sfântul Nicodim și ediția operelor Sfântului Grigorie Palama

Acesta a fost cel mai ambițios și, cu siguranță, cel mai provocator proiect pe care Sfântul Nicodim l-a întreprins vreodată. De asemenea, a fost pentru prima dată când o ediție de o asemenea amploare și dificultate a fost înfăptuită de un călugăr care lucra la Muntele Athos. Printre provocări s-a numărat și cantitatea imensă a materialului în cauză. Sfântul Grigorie Palama a fost un scriitor voluminos, iar corpus-ul său conține 50 de lucrări adesea lungi, care umplu 6 volume mari în ediția critică modernă. La acestea, Sfântul Nicodim a adăugat o altă lucrare lungă, *Viața Sfântului Grigorie Palama* de Philotheos Kokkinos, care în ediția modernă are 160 de pagini⁵⁶. Deși Sfântul Nicodim a dobândit o listă a scrierilor Sfântului Grigorie Palama, găsirea textelor propriu-zise se va dovedi dificilă. Prima sa sarcină a fost să caute într-un număr select de biblioteci de pe Muntele Athos – ceea ce a durat multe luni – căutând manuscrise care să conțină lucrări ale Sfântului Grigorie Palama. Când a găsit unul, următorul pas a fost să copieze lucrările de mână direct din manuscris. Într-o notă de subsol la prologul pe care l-a scris pentru ediție, Sfântul Nicodim ne spune că unele dintre lucrări au fost copiate din manuscrisele pe care le-a găsit la Marea Lavră și la Vatopedu. Un alt manuscris i-a fost trimis de la Mănăstirea *Sfânta Anastasia* (în afara Salonicului), și încă unul dintr-o bibliotecă din Kydonies (Ayvalik) de pe coasta vestică a Asiei Mici. Aici menționează și lucrările Sfântului Grigorie Palama retipărite din *Filocalia*. La Mănăstirea Simonopetra, Sfântul Nicodim a găsit un manuscris important pe care i s-a dat permisiunea de a-l împrumuta. Într-o mișcare destul de neobișnuită, manuscrisul nu a fost copiat, ci a fost trimis direct la tipografie, unde urma să furnizeze cea mai mare parte a materialului pentru primul volum din ediția proiectată în trei volume⁵⁷. Sfântul Nicodim a finalizat proiectul în anul 1796, după ce a stabilit

⁵⁵ Ἀγίου Νικοδήμου, *Πρόλογος...*, p. 43.

⁵⁶ Demetrios G. Tsamis, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγιολογικὰ ἔργα*, vol. 1, Center for Byzantine Studies, Thessaloniki, 1985, pp. 427-591 cf. N. Russell, *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age...*, pp. 52-210.

⁵⁷ NIKODEMOS OF THE HOLY MOUNTAIN, *Πρόλογος εἰς τὰ συγγράμματα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 4.7, 1883, p. 100, n. 23; text revizuit în *Πρόλογος*, 2021, pp. 182-184 cf. A. Rigo, „Nicodemo Aghiorita e la sua edizione delle opere di Gregorio Palamas”..., pp. 45-46.

prima ediție a operelor complete ale Sfântului Grigorie Palama⁵⁸. Tot ce mai rămăsese de făcut era alegerea unui editor – și aici era necesară o oarecare prudență. Sfântul Nicodim ar fi știut că sub Chiril Loukaris (1572–1638), în tipografia patriarhală din Constantinopol au fost tipărite copii ale scrierilor anti-latine ale Sfântului Grigorie Palama, pe care latinii, care i-au mituit pe otomani, au reușit să le arunce în mare⁵⁹. Veneția nu ar fi fost o alegere bună, deoarece cărțile noi trebuiau să fie aprobate de cenzorii romano-catolici, care nu ar fi privit cu ochi buni materialele anti-latine publicate de greci. Acesta este cel mai probabil motivul pentru care, cu zece ani mai devreme, numele lui Varlaam și Akindynos au fost eliminate din *Cele 150 de capitole* ale lui Palama tipărite în *Filocalia* și înlocuite cu cuvinte precum „adversari” și „răufăcători”. După disputa cu Sfântul Grigorie Palama, Varlaam (†1348) s-a convertit la catolicism și a devenit episcop în Calabria, iar cenzorii venețieni nu aveau de gând să aprobe lucrări care purtau numele lui Varlaam în titlu, acuzându-l de erezie⁶⁰.

Prin urmare, Sfântul Nicodim a trimis ediția la o tipografie din Viena, unde nu exista cenzură și unde guvernul era tolerant din punct de vedere religios. Viena găzduia, de asemenea, o mare comunitate greacă, cu o tipografie activă, condusă de doi frați greci. Probabil că Sfântul Nicodim nu știa că frații făceau parte dintre apropiații lui Rigas Feraios

(1757–1798), un gânditor politic și revoluționar grec. Frații erau dedicați programului lui Feraios, iar tipografia lor a devenit principalul loc de desfășurare a ideilor sale revoluționare. În august 1797, Feraios s-a aflat la Viena, inițial pentru a comunica cu Bonaparte și apoi pentru a supraveghea publicarea unei serii de tratate revoluționare ale sale. Autoritățile austriece au devenit îngrijorate, iar Feraios a fost arestat la 8 decembrie, după care poliția a făcut o razie în birourile tipografiei, confiscându-i echipamentele, manuscrisele și stocul. În haosul și confuzia care au urmat, ediția Sfântului Nicodim a operelor Sfântului Grigorie Palama s-a pierdut⁶¹.

La aflarea veștii pierderii manuscrisului, Sfântul Nicodim a intrat într-o stare de profundă melancolie care a durat două luni. Renașterea isihastă s-a întemeiat pe scrierile Sfântului Grigorie Palama, iar editarea operelor sale avea să fie încununarea mișcării. Dar totul a fost în zadar. Multiplele încercări de recuperare a operei au rămas, de asemenea, fără rezultat⁶². Tot ceea ce a supraviețuit din ediție a fost prologul Sfântului Nicodim, o copie scrisă de mână, care a fost găsită în chilia sa și publicată aproape un secol mai târziu într-o revistă a Patriarhiei Ecumenice⁶³. Nu putem decât să ne întrebăm cât de diferită ar fi fost astăzi teologia ortodoxă dacă o ediție completă a operelor Sfântului Grigorie Palama ar fi fost disponibilă în secolul al XVIII-lea.

58 Deși, fără *Scrisoarea către Menas*, pe care Sfântul Nicodim nu a reușit să o găsească, cf. Antonio Rigo, „L'epistola a Menas di Gregorio Palamas a gli effetti dell'orazione” în: *Cristianesimo nella storia* 9, 1988, pp. 58–66.

59 Paschalis M. KITROMILIDES, „Orthodoxy and the West: Reformation to Enlightenment” în: *The Cambridge History of Christianity*, vol. 5, ed. Michael Angold, Cambridge University Press, 2014, p. 196. Ettore Perrella, „Ο Γρηγόριος Παλαμάς και η Δύση” în: *Θεολογία* 83(3), 2012, p. 73; Πρόλογος, 2021, p. 77, n. 146.

60 Panayiotis K. CHRESTOU, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, vol. 5, Kyromanos, Thessaloniki, 1992, pp. 33–34 cf. Πρόλογος, 2021, pp. 77–78.

61 Πρόλογος, 2021, pp. 74–88.

62 C. Manafis, „Εἰδησις περί τὰς ἐκδόσεις ἔργων Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου...”, pp. 309–335; N. Lavriotis, „Στεφάνου ιερομονάχου τοῦ Σκουρταίου καταγραφή (ἡμερολογίου) 1834–1836 περί ἐκδόσεως ἔργων ἁγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου”, pp. 168–192.

63 NIKODEMOS OF THE HOLY MOUNTAIN, *Πρόλογος εἰς τὰ συγγράμματα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ...* pp. 94–101, cf. Πρόλογος 2021, pp. 121–128; 142–185 = ediție critică.

Concluzie

Mișcarea filocalică din secolul al XVIII-lea a adus o contribuție vitală la viața Bisericii Ortodoxe din Grecia în anii de dinaintea și de după Războiul de Independență (1821). Scopul principal al mișcării a fost acela de a reînnoi și de a consolida identitatea ortodoxă într-o perioadă de declin eclesial intern și de schimbări sociale și politice externe⁶⁴. A fost, fără îndoială, cea mai mare mișcare teologică și spirituală pe care Biserica Ortodoxă a cunoscut-o de la înflorirea isihasmului în secolul al XIV-lea și nu a fost întâmplător faptul că și-a tras inspirația direct din tradiția isihasmului. Efectul a fost acela de a reorienta Biserica spre izvoarele ortodoxe și spre un mod de viață organizat în jurul Liturghiei și al rugăciunii ascetice. Deși mișcarea și-a avut originea în Muntele Athos, impactul său a fost de mare anvergură, nu numai în Grecia și în Balcani, ci și în lumea slavă, începând cu traducerea slavonă a *Filocaliei* în anul 1793, a cărei învățătură despre Rugăciunea lui Iisus a fost popularizată în *Calea unui pelerin* (Kazan, 1884) și a devenit un element central al renașterii religioase rusești de la sfârșitul secolului al XIX-lea⁶⁵. În Grecia, canonizarea Sfântului Nicodim în anul 1955, urmată de o nouă ediție a *Filocaliei* în 1957, a permis unei noi generații de teologi să se întoarcă la sursele ortodoxe tradiționale și să depășească învățăturile teologice occidentale care ajunseseră să domine educația teologică⁶⁶.

După cum am văzut, mișcarea a început ca un mic grup de zeloți monahi și a evoluat într-o rețea intelectuală de scriitori, cercetători și editori. Schimbarea a început odată cu inițiativa lui Macarie din Corint și a Sfântului Nicodim. Macarie provenea dintr-o familie puternică, era episcop și un lider carismatic. Ca succesor al lui Neofit Kavsokalivitul, Macarie era un ierarh tânăr, proeminent din punct de vedere social, care în mișcarea de renaștere duhovnicească lua locul unui diacon în vârstă, izolat și certăreț. Străin de mediul izolat al Muntelui Athos, Macarie se deplasa cu ușurință în Chios și Smirna, care erau centre bogate de comerț, industrie și educație. A lucrat îndeaproape cu Sfântul Nicodim, sugerând sau inițind proiecte pe care prietenul său mai tânăr le ducea la bun sfârșit. Sfântul Nicodim nu era un simplu caligraf, ci un teolog extrem de creativ, care era profund ancorat

⁶⁴ Dimitrios MOSCHOS, „An Alternative 'Enlightenment': The Philokalia” în: *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*, ed. Paschalis Kitromilides, The Voltaire Foundation, Oxford, 2010, pp. 66-70.

⁶⁵ Graham SPEAKE, „St Paisy Velichkovsky (1722–1794): Reviver of Hesychasm” în Idem, *A History of the Athonite Commonwealth. The Spiritual and Cultural Diaspora of Mount Athos*, Cambridge University Press, 2018, pp. 213-233; Irina Paert, „Monasticism and Elders between Reform and Revival, 1721-1801” în: *Spiritual Elders. Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy*, Northern Illinois University Press, Dekalb, 2010, pp. 41-70.

⁶⁶ Stavros YIANGKAZOGLU, „Η Παρουσία του αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτου στη θεολογική σκέψη του 20ου αιώνα” în: Πρακτικά Β' Επιστημονικού Συνεδρίου: Άγιος Νικόδημος ό Άγιορείτης – 200 χρόνια από την κοίμησή του, Monastery of St Nikodemos, Pentalophos, 2011, pp. 131-160; Panayiotis K. Chrestou, „Neohellenic Theology at the Crossroads” în: *The Greek Orthodox Theological Review* 28, 1983, pp. 39-54.

în sursele patristice și bizantine. Multe dintre proiectele de publicare pe care le-a întreprins au fost cu adevărat monumentale și nu putem decât să ne minunăm de energia sa aparent inepuizabilă. Alături de *Filocalie*, ediția operelor adunate ale Sfântului Grigorie Palama trebuia să fie încununarea mișcării, dar publicarea ei a fost zădărnicită. Este greu de calculat pierderea suferită de lumea ortodoxă din cauza indisponibilității îndelungate a corpusului palamit. Abia după 165 de ani, în anul 1962, a apărut primul volum al ediției critice moderne a Sfântului Grigorie Palama, și încă 53 de ani până la publicarea celui de-al șaselea și ultimul volum al seriei, în anul 2015.

Mișcarea Colivarilor a contestat structurile de putere stabilite pe Muntele Athos și la Patriarhia Ecumenică. Concentrarea atenției asupra problemei împărtășirii rare a fost, de fapt, o acuzație la adresa decadenței monahale contemporane și a indifferenței ierarhice. Deși colivarii au fost persecutați în Muntele Athos, au reușit să își aducă mesajul în lumea ortodoxă mai largă. Expulzarea lor și dispersarea ulterioară prin Marea Egee a adus o mai mare coeziune mișcării lor și a asigurat creșterea acesteia. Cu toate acestea, ierarhia nu a fost dispusă să recunoască autoritatea călugărilor erudiți și a refuzat să împărtășească hegemonia sa instituțională. Odată cu schimbarea de direcție inițiată de Macarie și Sfântul Nicodim, mișcarea și-a recăpătat legitimitatea prin publicații și proiecte academice, care au arătat adevărații maestri ai tradiției teologice și spirituale ortodoxe⁶⁷. De asemenea, mesajul lor era acum comunicat unui public mai larg și mai alfabetizat, căruia i se adresau direct prin intermediul publicațiilor lor. Inspirați de teologia și spiritualitatea Sfântului Grigorie Palama, ei îi chemau pe credincioși să intre mai adânc în taina Bisericii și le ofereau mijloacele pentru a face acest lucru. Adevăratul spirit al mișcării este foarte viu în Biserica Ortodoxă de astăzi și pentru mulți rămâne o opțiune vitală într-o lume luminată, „radiind de dezastru triumfător”⁶⁸.



⁶⁷ Socrates D. PETMEZAS, „On the Formation of an Ideological Faction in the Greek Orthodox Church in the Second Half of the Eighteenth Century: The Kollyvades” în: *Bulletin de correspondance hellénique moderne et contemporain* 2, pp. 5-6, 2020, <https://journals.openedition.org/bchmc/416?lang=en>, accesat la 29 Mai 2023.

⁶⁸ Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO, *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. trans. Edmund Jephcott, Stanford University Press, Stanford, 2002, p. 1.

Conf. Univ. Dr.
Svetoslav Rybolov



*Textul a fost prezentat în cadrul unei conferințe organizată cu ocazia împlinirii a 120 de ani de la nașterea prof. Ilija Tsonevski, la 4 mai 2023, la Facultatea de Teologie a Universității din Sofia „Sf. Clement de Ohrida”.

Lucian al Antiohiei și moștenirea sa teologică*

Apostolat și ucenicie

În zorii creștinismului, asimilarea unei anumite cunoașteri (în acest caz, o cunoaștere revelată de Dumnezeu) a reprezentat o provocare majoră pentru Sfinții Apostoli, întrucât Domnul Iisus Hristos S-a apropiat de ei tocmai ca Învățător pentru a le arăta calea izbăvirii de păcat și, mai târziu, pentru a le descoperi dumnezeirea Sa la Schimbarea la Față de pe Muntele Tabor. Apostolii înșiși Îl numesc „învățător” (*rabi*). De fapt, slujirea apostolilor este strâns legată de slujirea învățătoarească, care mai târziu este transmisă episcopilor. Propovăduirea Bisericii își găsește deseori expresia prin învățătură, într-un proces de transmitere și primire a cunoașterii. Cu toate acestea, pentru primele generații de creștini, problemele legate de organizarea sistematică a educației și a științei nu erau de o importanță capitală. Cu timpul, însă, pe măsură ce numărul credincioșilor și al celor care doreau să primească Sfânta Taină a Botezului a crescut, a început să apară necesitatea înființării unor școli bisericești organizate, care să se ocupe de catehizarea celor care doreau să devină creștini și, ulterior, de educarea clerului. Pe temeiul acestei activități se pun fundamentele expunerii științifice a doctrinei și a activității misionare a Bisericilor locale. Aceasta din urmă a început să se bucure mai târziu chiar de sprijin din partea statului, în Imperiul Roman încreștinat, datorită naturii particulare a structurii sale statale, iar școlile sale au devenit parte din sistemul educațional al imperiului¹.

Școala catehetică din Antiohia

De exemplu, faimoasa Școală de Teologie din Alexandria a luat naștere tocmai ca o școală catehetică. Este foarte probabil ca Școala antiohiană de teologie (dacă a existat o astfel de structură unitară) să-și fi început existența pe același principiu, dar într-o formă mai puțin organizată și insti-

¹ Vezi Fr. WINKELMANN, *Istoria na rannoto Hristianstvo*, trad. G. Kapriev, Sofia. 19; H. Hunger, *Imperia na novo sredishte - hristianskiyat duh na vizantiiskata kultura*, trad. G. Indjieva, Sofia..

tuțională. În a doua jumătate a secolului al III-lea și în prima jumătate a secolului al IV-lea, orașul Antiohia, deși avea o populație de aproape două ori mai mică decât cea a Alexandriei, este totuși comparabilă ca importanță economică și culturală cu aceasta din urmă: populația este cuprinsă între 350.000 și 500.000 de rezidenți permanenți, ceea ce implică o viață urbană bine dezvoltată, cu instituțiile sale fundamentale, inclusiv școli și universități². Spre deosebire de școala alexandrină, însă, școala antiohiană este învăluită în mult mai mult mister și perioade întregi din existența ei ne-au rămas necunoscute din cauza lipsei mărturiilor istorice. De fapt, nicăieri nu avem o mărturie istorică concretă că Antiohia ar fi avut un centru precis pentru învățarea sistematică și studiul științific al Scripturii, așa cum a avut școala de teologie din Alexandria. Din informațiile pe care le avem despre autorii individuali care sunt considerați ca aparținând așa-numitei „Școli antiohiene”, ajungem la concluzia că această denumire se referă probabil la mai mulți învățați ai Bisericii care locuiau în oraș și în împrejurimi și care au păstrat aceeași tradiție de propovăduire a învățăturii lui Hristos – o opinie exprimată pentru prima dată de cercetătorul ucrainean H. Fetisov despre teologii din Antiohia din secolul al IV-lea. Acest punct de vedere este acum, treptat, acceptat pe scară largă în știință³. În jurul acestor învățători, cel mai probabil în biserici, chiar și în case particulare din oraș dăruite Bisericii, se adunau tineri, cuprinși de dorința arzătoare de a studia Scripturile⁴. Cercetătorul modern, nu de puține ori ghidat mai degrabă de ideile sale din prezent, exagerează uneori importanța instituțională a școlilor catehetice și a școlilor în general din acea epocă. Este foarte probabil ca rolul personalității individuale a învățătorului să fi fost mult mai important decât instituția școlii în sine, mai ales că fiecare dintre învățătorii din această tradiție se remarcă, de asemenea, printr-o viață asce-

Cercetătorul modern, nu de puține ori ghidat mai degrabă de ideile sale din prezent, exagerează uneori importanța instituțională a școlilor catehetice și a școlilor în general din acea epocă. Este foarte probabil ca rolul personalității individuale a învățătorului să fi fost mult mai important decât instituția școlii în sine. ✠

² De la 350.000 la 500.000 de persoane măsura A. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, p. 24; aproximativ 300.000 de persoane estimează A. Guillou, 'Ο Βυζαντινός Πολιτισμός. Μετάφρ. P. Odorico, Σμ. Τσοχανταρίου, 2η έκδοση, Αθήνα 1998, p. 345.

³ VEZI N. FETISOV, *Diodor Tarsiiski. Opyt cerkovno-istoriceskogo issledovanija ego jizni i deiatelnosti*, Kiev 1915, pp. 56 și urm. și receptarea acestei teze în A. SIDOROV, *Bl. Feodorit Kirski – arhipastyr', monah, bogoslov. Ego znacenie v istorii drevnohristianskoi Cerkvi i pravoslavnogo bogoslovija* – în: *Bl. Feodorit Kirski, Istorija bogoljubcev*. Moscova: Palomnik, 1996, pp. 3-135. Acesta din urmă menționează, de asemenea, literatura de specialitate pe această temă.

⁴ Fapte interesante din viața Bisericii din Antiohia între sfârșitul secolului I și începutul secolului al III-lea. în: G. DOWNEY, *Ancient Antioch*. Princeton, New Jersey: PU Press 1963, pp. 120-142; D.S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch. A study of early Christian thought in the East*. Cambridge: Cambridge University Press 1982, pp. 1-66; Παπαδόπουλος, Χρυσόστομος, Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν, *Ιστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιόχειας*. Ἐν Ἀλεξάνδρειᾳ 1951, pp. 3-128.

tică desăvârșită, care era strâns legată de activitatea lor învățătoarească. Aceștia par să fi fost văzuți nu doar ca simpli învățători (dascăli asemenea celor din școlile laice de retorică), ci ca bătrâni duhovnicești, înțelepți, care împărtășesc experiența lor spirituală în studiul și înțelegerea Sfintelor Scripturi⁵. Probabil că, într-o anumită măsură, același lucru se poate spune și despre școala din Alexandria, deși trebuie să remarcăm o diferență semnificativă între cele două școli. Dispunem de mărturii clare potrivit cărora școala din Alexandria era deschisă și la ea veneau necreștini interesați de Sfânta Scriptură, pe când despre Antiohia nu se poate spune același lucru. Dimpotrivă, accesul în cercul antiohian al lui Diodor de la mijlocul secolului al IV-lea cerea o perioadă de probă înainte de a putea intra în el, astfel încât acesta se aseamănă mai mult cu obștile monahale de mai târziu⁶.

Elementul comun, însă, pare să fi fost tocmai importanța figurii „învățătorului” în școală. Această presupunere se impune dacă ne întoarcem la școlile filozofice din Antichitatea târzie (despre care avem un corp de informații foarte vast și lămuritor) și încercăm să ne imaginăm ce trebuie să

După o serie de învățători gnostici care s-au pretins a fi „adevărați creștini”... și după valul montanist de vagabonzi itineranți care s-au pretins și ei a fi propovăduitori..., s-a impus în mod clar o poziție mai activă a Bisericii în ceea ce privește catehizarea, tocmai ca proces metodologic de instruire. ❧

fi reprezentat o școală creștină în epoca respectivă; aceasta nu poate să nu fi avut nimic în comun cu școlile laice, dar nici nu poate fi o copie fidelă a acestora, ci mai degrabă oferea o anumită alternativă de viață și de educație pentru tineri⁷.

Ceea ce numim „Școala antiohiană” (probabil că același lucru este valabil și pentru cea alexandrină) pare să fi fost legată, ca fenomen, de tendințele specifice ale societății mediteraneene din acea vreme (mai ales în Orient). Nevoia

de a instituționaliza și sistematiza învățătura Scripturii sub controlul Bisericii nu este întâmplătoare. După o serie de învățători gnostici care s-au pretins a fi „adevărați creștini” în secolul al II-lea și după valul montanist de vagabonzi itineranți care s-au pretins și ei a fi propovăduitori „singuri credincioși Duhului”, s-a impus în mod clar o poziție mai activă a Bisericii în ceea ce privește catehizarea, tocmai ca proces metodologic de instruire.

Pe de altă parte, deși nu avem nicio mărturie a unei astfel de preocupări sistematice cu privire la învățătura Scripturii în Antiohia înainte de mijlo-

⁵ Vezi considerațiile interesante pe această temă ale lui B. NASIF, „Spiritual Exegesis in the School of Antioch” — în: B. NASIF, (ed.), *New Perspectives on Historical Theology. Essay in Memory of John Meyendorff*. Grand Rapids/Michigan-Cambridge/U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company 1996, pp. 343-377.

⁶ Vezi paragraful referitor la acest punct din: Behr, J. *The Formation of Christian Theology*. Vol. 1: *The Way to Nicaea*. New York: SVS Press 2001, pp. 263 și următoarele.

⁷ Vezi C. ROBERTS, *Manuscript and Belief in Early Christian Egypt*. London 1977, 54; John Dillon, *The Academy in the Middle Platonic Period*. Dionysus 3, 1979, pp. 63-77, și în limba bulgară o prezentare competentă a învățământului standard din acea epocă în: P. BROWN, *Vlast i ubejdenie v kăsnata anticinost*. Prev. D. Iliev, Sofiya: Lik 2004, pp. 61-110.

cul veacului al III-lea, putem lega acest impuls pentru o expunere sintetizată a Învățăturii în școli bisericești organizate de evoluțiile globale din lumea mediteraneană a timpului. La sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea s-a produs sinteza moștenirii culturale elene, care a dat naștere tradiției clasice care s-a menținut în Evul Mediu.

Epoca împăraților Antonini a fost această perioadă fecundă, în timpul căreia viața intelectuală s-a intensificat, au fost compilate enciclopediile folosite secole mai târziu, au apărut manuale de medicină și de științe naturale, s-au format gusturi literare și o retorică politică care vor rămâne ca niște borne de reper chiar și în Bizanțul târziu. În legătură cu aceste procese se află și dezvoltarea generală a educației și a vieții culturale. În plus, educația devine din ce în ce mai mult acel mijloc care legitimează cel mai bine individul în clasele superioare. Importanța sa a crescut în mod invers proporțional cu scăderea influenței aristocrațiilor ereditare în armată și în organele de conducere ale imperiului. Acest proces este, de asemenea, important în modelarea atitudinii statului față de creștinism. Noilor „bărbați de seamă” ai Imperiului Roman, care proveneau din armată, care s-au afirmat mai degrabă în funcție de calitățile lor decât pe baza originii lor aristocratice, le-a fost mult mai ușor să-și revizuiască opiniile și nu au mai fost atât de strâns asociați cu vechiul conservatorism al aristocrației romane (și cu vechile culte păgâne corespunzătoare), principalul dușman al creștinismului în primele secole⁸.

Aceasta a fost perioada în care ponderea vieții politice și a oportunităților economice ale Imperiului Roman s-a mutat treptat spre Răsărit. Roma însăși era acum complet dependentă de aprovizionarea cu cereale din Egipt. Apogeul acestui proces de lungă durată va fi reprezentat de mutarea capitalei de la Roma la Byzantium (devenit ulterior Constantinopol) de către Constantin cel Mare, în 330. Elitele oligarhice ale orașelor elenistice din Orient adoptaseră deja o identitate romană, iar Occidentul latin își însușise de mult timp moștenirea clasică a Greciei. De asemenea, importanța crescândă a Orientului se va manifesta prin îndreptarea atenției imperiale către provinciile orientale, în contextul renașterii Persiei în anii 1520 și al celor trei campanii întreprinse de regele persan Șapur I în Siria, Cilicia și Capadocia între anii 252 și 260⁹.

...educația devine din ce în ce mai mult
acel mijloc care legitimează cel mai
bine individul în clasele superioare.
Importanța sa a crescut în mod invers
proporțional cu scăderea influenței
aristocrațiilor ereditare în armată și în
organele de conducere ale imperiului. ❧

⁸ Vezi P. BRAUN, *Svetät na kăsnata antichnost (150-750 g. sl. Hr.)*. Prev. St. Gjaurov, Sofija: Nauka i izkustvo 1999, pp. 17, 27-30.

⁹ *Ibidem*, p. 20.

Aceste evenimente pot fi corelate cu intensificarea și desfășurarea de către Biserica din Antiohia a unor programe educaționale de anvergură. Astfel, la mijlocul secolului al III-lea, tabloul zugrăvit de izvoare începe treptat să evidențieze existența în Antiohia a unei școli pentru studiul Scripturilor.

Sfântul Mucenic Luchian, activitatea și scrierile sale

Primul reprezentant al școlii antiohiene este, de obicei, considerat a fi *mucenicul Luchian*¹⁰. În *Lexiconul bizantin al lui Suidas* se afirmă că Luchian a fondat o „școală” (διδασκαλεῖον) în Antiohia¹¹. Probabil că acesta a fost un bătrân din oraș și se ocupa cu tâlcuirea Sfintelor Scripturi și cercetarea gramaticală și istorică amănunțită a textului acestora. Acesta s-a născut în orașul sirian Samosata, în jurul anului 240, într-o familie de părinți de viță nobilă și a studiat Sfânta Scriptură în orașul vecin Edessa sub conducerea unui anume Macarie¹². În conștiința sinodală a Bisericii s-a păstrat mărturia că mucenicul Luchian a îndreptat și curățat manuscrisele întregii Scripturi de interpolări eretice, probabil gnostice. În *Luminânda* de la 15 octombrie, când Biserica Ortodoxă îl prăznuiește se cântă astfel¹³:

Ca unul care ești plin de dar duhovnicesc
și de înțelepciune,
Luchiane cu totul laudate,
Toată scriptura cea de Dumnezeu insuflată
o ai tâlcuit, mucenice,
Iar înșelăciunea elinilor cea de mulți dumnezei,
și știința cea cu nume mincinos înfruntându-le,
ai veselit Biserica lui Hristos, purtătorule de chinuri;
luminând cu cuvintele tale
mulțimile drept măritorilor.

Πνευματικῆς ὡς ἐμπλεως, χάριτος καὶ σοφίας,
Λουκιανὲ πανεύφημε, τὴν Θεόπνευστον Μάρτυς,
Γραφὴν ἡρμήνευσας πάσαν,
πλάνην δὲ τῶν Ἑλλήνων,
ἤλεγξας τὴν πολύθεον,
καὶ ψευδώνυμον γνῶσιν,
τὴν δὲ Χριστοῦ, Ἐκκλησίαν ἡύφρανας,
Ἀθλοφόρε,
φαιδρύνων ἐν τοῖς λόγοις σου,
Ὁρθοδόξων τὰ πλήθη.

În acest caz, referirea la „înșelăciunea Elinilor” (πλάνην τῶν Ἑλλήνων) se referă la idolatria păgânilor, împotriva căreia Luchian scria sau predica în

¹⁰ Deși nu avem o opinie definitivă în surse cu privire la un anumit părinte al așa-numitei școli antiohiene, următorii autori, care se ocupă de tradiția antiohiană îl identifică pe Mucenicul Luchian ca fiind primul învățător antiohian sau întemeietorul acestei școli: A. BUONAIUTI, *Luciano martire, la sua dottrina e la sua scuola*. RSCST 4 (1908), pp. 833-834, n. 3; Stokes, G. *Lucianus, priest of Antioch*. DCB, Vol. III, London 1889, p. 748; G. Bardy, *Recherches sur Saint Lucien d'Antiochie et son école*, Paris: Études de Théologie Historique 1936, pp. 78-79; Sellers, R. *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*. London: SPCK 1940, 107; G. Downey, *Op. cit.*, p. 141; D. S. WALLACE-HADRILL, *Op. cit.*, p. 30 sq. De părere contrară, și anume că primul reprezentant al acestei tendințe teologice specifică nu putea fi considerat Mucenicul Lucian este A. Sidorov, *Svjatoj Lukian Antiohijskij i ego ucheniki*. AO 2 /49/, 2007, p. 57. Acesta din urmă propune ca prim învățător al acestei școli pe Sfântul Eustatie al Antiohiei.

¹¹ SUIDAS, s. v. (PG 117, 1289B) în traducere latină.

¹² SUIDAS, s. v. (PG 117, 1289B).

¹³ Μηναιόν τοῦ Ὁκτωβρίου περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ τῆς προσθήκης τοῦ τυπικοῦ. Ἀθήναι: Αποστολική Διακονία 1991, p. 157.

mod evident, iar „știința cea cu nume mincinos” (ψευδώνυμον γνῶσιν) se referă foarte probabil tocmai la sectele gnostice, care adesea atacau textul Scripturii, folosindu-l în scopuri proprii și, în felul acesta, făceau propriile lor adăugiri și interpretări la anumite pasaje din ea. Acest lucru este adevărat mai ales în cazul gnosticilor creștini – marcioniții și basilidenii¹⁴. Pe de altă parte, literatura creștină anti-gnostică cu privire la gnostici comentează pretenția acestora de a poseda „adevărata cunoaștere” în termeni ironici, afirmând că, în fapt, este vorba de „știință mincinoasă” (ψευδώνυμος γνῶσις), și anume ea înlocuiește adevăratele înțelesuri ale numelor din Scriptură, încercând să le încorporeze într-un alt discurs religios; ea se opune tradiției apostolice păstrate în conștiința sobornicească a Bisericii (iată ce înseamnă expresia: „mulțimile drept măritorilor” – Ὁρθοδόξων τὰ πλήθη)¹⁵.

Informații similare găsim în *Lexiconul bizantin Suidas*, unde se spune că mucenicul Luchian a fost nevoit să îndrepte textul biblic deoarece acesta fusese corupt de-a lungul timpului de către „oamenii cei mai vicleni care au încercat să strice unele înțelesuri din cărți și astfel au sădit sămânța multor minciuni”¹⁶.

Aceeași informație o avem și din *Viața Sfântului Luchian*¹⁷. Să nu uităm că în Antiohia au activat în secolul al II-lea mai mulți gnos-

tici renumiți, iar cu o generație înaintea lui Luchian a trăit aici armeanul Vardesan, un gnostic vestit, cunoscut pentru că a întemeiat o școală de studiu al Scripturii. Printre altele, aceasta presupunea modificarea textului biblic pentru a-l face să se potrivească cu ideile școlii vardesiene. Este însă foarte probabil ca lucrarea sa să fi lăsat urme semnificative în Antiohia atunci când Luchian și-a început activitatea acolo¹⁸.

Opera mucenicului Luchian este așa-numita *Recenzia lui Luchian la Sfânta Scriptură*, text care a devenit textul liturgic îndeobște acceptat de la Antiohia la Constantinopol¹⁹ și care a fost probabil folosită de toți reprezentanții ulteriori ai Bisericii din Constantinopol și chiar de Sfinții frați Chiril și Metodiu în traducerea Sfintei Scripturi în slavonă realizată de aceștia în anii '60 ai secolului al IX-lea²⁰. Textul Vechiului Testament din această versiune se bazează pe revizuirea Septuagintei „Celor șaptezeci de tâlcuitori” a lui Teodot, confruntată cu codicele ebraice pe care mucenicul le avea în Antiohia. Potrivit *Lexiconului lui Suidas*, el „a îndreptat toate cărțile, primindu-le după limba ebraică, pe care o cunoștea în chip desăvârșit”²¹.

¹⁸ Pentru detalii cu privire la gnosticul antiohian Vardesan vezi A. HILGENFELD, *Bardesan – der letzte Gnostiker*. Leipzig 1864.

¹⁹ Παπαδόπουλος, Στ., *Πατρολογία. Τόμος Β'. Ὁ Ἐτέταρτος Αἰώνας (Ἀνατολή καὶ Δύση)*. Ἀθήνα 1990, p. 76. Fericitul Ieronim mărturisește că mucenicul Luchian a compilat recenzii ale „Traducerii celor șaptezeci”, a Noului Testament și ale altor texte mici: *De viris illustribus* 77 (PL 23,723); *Epist. ad Damasum* (PL 29, 527); *Praef. ad Paralip.* (PL 29, 423-425).

²⁰ B. PIPEROV, *Prezviter Lukian, negovata recenzija na biblejskia tekst i prevodat na sv. sv. Kiril i Metodij*. GDA 18 /44/, 1971, pp. 883-896.

²¹ SUIDAS, p. v. (PG 117, 1289B). O altă figură importantă a școlii din Antiohia din aceeași epocă a fost prezbiterul Dorotei (B. PIPEROV, *op. cit.* 288). Boyan Piperov admite că acesta a lucrat împreună cu mucenicul Luchian la așa-numita *Recenzie a lui Luchian*. Avem foarte puține informații despre el. Se știe că a fost un erudit al limbii ebraice și cunoștea foarte bine Scripturile și tradiția interpretativă iudaică (EUSEBIUS CAESAR., *Hist. eccl.* VII, 32. PG 20, 721B; G. BARDY, *Recherches sur Saint Lucien d'Antiochie...* pp. 43-44.). Eusebiu menționează, de asemenea, că a fost un ascet prin exemplu (EUSEBIUS CAESAR., *Hist. Eccl.*, VII, 32 (PG 20, 721B): Φιλόκαλος δ' οὗτος περί

¹⁴ Vezi H. JONAS, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, third ed., Boston 1992, pp. 130-146; 174-205.

¹⁵ Cf. II. CONEVSKI, *Uchenieto na sv. Irinei Lionski za lichnostta i izkupitelnoto delo na Iisusa Hrista*. GDA 15, 1965, 153-170; Jevtich, *ep. Atanasij, Uchenieto na sv. Irinei Lionski za Carkvata, Pravoslavieto i Evharistijata*. V: Crkva, Pravoslavie, Evharistija – kratka antologija na savremennoto srpsko bogoslovie. Prev. M. Stoyadinov, chast I, Sofia 1999, pp. 35 și următoarele.; N. BROX, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Zur Charakteristik der Systeme)*, München 1966, pp. 169-200. Despre influența gnosticilor encratiți și valentinieni asupra Școlii din Alexandria și în Siria, vezi C. ROBERTS, *Op. cit.*, pp. 49-60.

¹⁶ SUIDAS, s.v. (PG 117, 1289B).

¹⁷ Un scurt text inclus în *Viața Impăratului Constantin la PHILOSTORGIUS, Hist. eccl.* II, 12-14 (PG 65, 476B - 477B).

Este prea probabil ca acest text să fi fost consacrat ca bază a celui bizantin încă din timpul arhiepiscopatului de Constantinopol al Sfântului Ioan Gură de Aur²². Putem considera că școala mucenicului Luchian se afla sub tutela imediată a Bisericii tocmai pentru că acesta se preocupa cu multă seriozitate de fixarea în Biserica Antiohiei a textus recept pe care se întemeiază viața ei liturgică²³.

În nicio perioadă istorică nu avem în Biserică o critică textuală în folos propriu (așa cum vedem la sectele gnostice), iar lucrarea asupra textului Scripturii este întotdeauna condiționată de necesitățile liturgice – viața liturgică vie și plină de har – a Bisericii. Astfel, autenticitatea cărților sfinte este garantată de conștiința și autoritatea comunitară a Bisericii²⁴.

Din păcate, însă, niciuna dintre lucrările de tâlcuire ale Sfântului Luchian nu s-a păstrat²⁵. Se poate presupune că extrase din scrisoarea sa, vorbind despre martiriul episcopului Antim, reprezintă epilogul unei epistole din Nicomidia către antiohieni, care se găsește în Cronica pascală (Πασχάλιον Χρονικόν)²⁶. Acest document oferă, de asemenea, informația prețioasă că mormântul mucenicului se află în orașul Drepanon din Bitinia (locul de naștere al Sfintei Elena și numit mai târziu după ea Elenopolis), unde mai târziu a fost ridicată o biserică purtând hramul său și unde a mers în pelerinaj împăratul Constantin înainte de a muri. Aici, în Nicomidia, el a pătimit mucenicia în timpul persecuției împăratului Maximinus în 311 sau 312, probabil la 7 ianuarie²⁷. Iar istoricul bisericesc Filostorgius a mărturisit că mama împăratului Constantin, Sfânta Elena a întemeiat un oraș cu numele ei la ieșirea din Golful Nicomidia, pentru că în acel loc un delfin a adus în chip minunat la mal trupul neînsuflețit al mucenicului după ce acesta a fost ucis nu departe de acolo, în Nicomidia²⁸.

τὰ θεῖα γεγονώς... τὴν φύσιν δὲ ἄλλως εὐνοῦχος, οὕτω πεφυκώς ἐξ αὐτῆς γενέσεως). Apogeul activității sale a fost în jurul anului 275, în timpul episcopatului lui Timotei și Chiril la Antiohia (Χρήστου, Π. Op. cit., p. 946). Probabil că, la fel ca și sfântul-mucenic Luchian, și-a încheiat drumul pământesc ca mucenic în timpul persecuțiilor lui Dioclețian (Eusebiu Cezar, Hist. eccl. VII, 6. PG 20, 752B). Sursele ulterioare fac referire la el ca fiind „un om bătrân, episcop de Tyr, duhovnicesc, care a mucenicit sub împărăției Liciniu și Constantin” și citează scrierile sale de tâlcuire precum *Despre profeți*, *Despre cei doisprezece apostoli*, *Despre cei șaptezeci de apostoli* (Chronicon Paschale, Bonn, 2, 120-138, PG 92, 1072).

22 Această teză este susținută și de Παπαδόπουλος, Στ. Op. cit. 76.

23 Vezi Παπαδόπουλος, Χρυσόστομος, Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν, Op. cit. 118. Cf. Hieronymus, *De vil.* III. 77 (PL 23, 723).

24 Vezi Em. Traicev, Kam vaprosa za tipologicheskoto talkuvane na Sveshh. Pisanie în: Sbornik ot mezhdunarodna nauchna konferencia „Religia, obrazovanie i obshchestvo za edin miren sviat”, Kardjali, 2003, p. 121.

25 În ceea ce privește teoriile despre presupusele sale scrieri dispărute vezi G. BARDY, Op. cit., pp. 82-180.

26 Vezi. *Chronicon Paschale ad ann.* 327 (PG 92, 689).

27 În această zi, romano-catolicii îl prăznuiesc până în prezent. Sursele care atestă moartea sa martirică sunt: EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, VIII, 13; IX, 6 (PG 20, 773C; 808D-809A); HIERONYMUS, *De viris illustribus* 77 (PL 23, 723); PHILOSTORGIUS, *Historia ecclesiastica*, II, 13 (PG 65, 476BC); JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In sanctum Lucianum martyrem* (PG 50, 519-526); SYMEON METAPHRASTES, *Martyrium S. Luciani* (PG 114, 401).

28 PHILOSTORGIUS, *Historia ecclesiastica*, II, 12 (PG 65, 476BC).

Fericitul Ieronim, în lucrarea sa *Despre oamenii iluștri*, mărturisește că mucenicul Luchian a scris scrisori scurte și o mică *Carte despre credință*.²⁹ Mult mai probabil să fie vorba de textul simbolului transmis de episcopii arieni la Sinodul de la Antiohia din 341, avându-l în frunte pe Eusebiu de Nicomidia.³⁰ Acest text este cel care stabilește cea mai directă legătură între personalitatea mucenicului Luchian și arieni. Istoricul bisericesc Sozomen mărturisește că episcopii adunați acolo au afirmat că „aceasta este credința lui Luchian”³¹. Acest sinod a fost cel mai important dintr-o serie de sinoade anti-niceene de la mijlocul secolului al IV-lea³². La el au participat împăratul Constantius și alți înalți magistrați.³³ Sinodul a emis patru definiții dogmatice, despre a doua dintre ele afirmându-se că este opera mucenicului Luchian. Asocierea mucenicului cu activitățile Sinodului a fost unul dintre mijloacele prin care cei care au luat parte la Sinod s-au distanțat cât mai mult posibil de persoana lui Arie, care fusese deja condamnat la Niceea³⁴ și de a dovedi vechimea credinței lor în opoziție cu cei care susțineau „consubstanțialitatea” (τὸ ὁμοούσιον), adică cea niceeană.

În ciuda îndoielilor exprimate de Sozomen (sub influența sa și a unui număr de cercetători din epoca modernă³⁵), acest simbol pare să se înscrie într-o polemică anti-sabeliană și anti-monarhianistă, care în epoca mucenicului Luchian era de actualitate pentru Antiohia și nu numai. Această temă va fi tratată în scrierile Părinților, învățătorilor și scriitorilor antiohieni pentru o lungă perioadă de timp – chiar și în secolul al V-lea. Deși nu se poate spune nimic pozitiv despre acest „simbol”, A. Sidorov și G. Bardi acceptă autenticitatea textului. Potrivit acestora, nu este o coincidență faptul că adepții formulei omișioasă au fost cei care au aderat mai târziu

Asocierea mucenicului cu activitățile Sinodului a fost unul dintre mijloacele prin care cei care au luat parte la Sinod s-au distanțat cât mai mult posibil de persoana lui Arie, care fusese deja condamnat la Niceea... ❀

²⁹ *De viris illustribus* 77 (PL 23, 723).

³⁰ SOCRATES SCHOLASTICUS, *Hist. eccl.* II, 10 (PG 67, 201-204C). Aproape același text, cu foarte mici diferențe, se păstrează în Athanasius Alexandrinus, *Epistola de Synodis* 23 (PG 26, 721-724); Avem, de asemenea, și o traducere în limba latină în Hilarius Pict. *Liber de Synodis seu de fide orientalium* 29 (PL 10, 502-504). Vezi HERMIAS SOZOMENUS, *Hist. eccl.* III, 5 (PG 67, 1041-1045A), care nu transmite textul, dar se îndoiește că paternitatea este a lui Luchian.

³¹ Hermias Sozomenus, *Ibid*: ἔλεγον ταύτην τὴν πίστην ὁλόγραφον εὐρηκέναι Λουκιανὸν τοῦ ἐν Νικομηδείᾳ μαρτυρήσαντος.

³² Vezi KOEV, *Dogmaticeskite formulirovki na parvite cetiri vselenski sabori*. Sofia: Sinodalno izdatelstvo 1968, pp. 58 și următoarele

³³ A. SIDOROV, *Sfântul Luchian al Antiohiei...*, 41. A se vedea subcapitolul privind Sinodul: Socrates Scholasticus, *Hist. eccl.* II, 8. (PG 67, 196A-197B) și Hermias Sozomenus, *Hist. eccl.* III, 5 (PG 67, 1041A-1045A).

³⁴ A. Sidorov, *Sfântul Luchian al Antiohiei...*, pp. 42-43.

³⁵ Vezi A. SPASKI, *Istoria dogmaticeskikh dvizheni v epohu Vselenskih sabarov (v svazi s filosofskimi uceniami togo vremeni)*. Izd. vtoroe, Moskva 1995, p. 230; A. KARTASHOV, *Vselenskie sobori*. Izd. Vtor., Moskva 1994, p. 66; R. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh 1988, p. 290.

la el, fiind conservatori în ceea ce privește noțiunea de „consubstanțial”, dar și anti-arieni, realizând fundamentele total eronate ale acestei erezii.³⁶ Cu toate acestea, atât Sidorov, cât și Bardi evaluează conținutul simbolului nu ca eretic, ci ca fiind anacronic în contextul controversei triadologice. Cu toate acestea, el se înscrie ferm în tradiție și cu greu poate fi considerat „greșit”; dimpotrivă, invocarea sa în cadrul controversei reprezintă o mișcare bine gândită din partea lui Eusebiu de Nicomidia și a celor din preajma sa³⁷.

O altă lucrare care îi poartă semnătura este *Apologia*, publicată de Rufin de Aquileia în traducerea sa latină a *Istoriei bisericești* a lui Eusebiu³⁸. Este mult prea improbabil ca acesta să fie textul lui Luchian, cel puțin așa cum a ajuns el până la noi. Gustave Bardi oferă o analiză detaliată a zeci de expresii din această traducere în latină care corespund literaturii apologetice latine din secolele II–III. Interesant este faptul că, deși este vorba de o traducere a unei lucrări a lui Luchian, aceasta este realizată foarte liber și cu ajutorul unui număr de „clișee” împrumutate din apologiile latine din epocă. Pe de altă parte, o serie de elemente ale acestei apologii coincid cu date din *Viața Sfântului Luchian*, care se regăsesc în *Istoria Bisericească* a lui Filostorgiu, astfel încât textul nu poate fi în nici un caz despărțit de tradiția asociată cu numele învățătorului antiohian³⁹. Ce este deosebit de important în acest text, dacă într-adevăr el conține gândurile mucenicului Luchian, este modul în care el descrie scopul Întrupării. Potrivit textului, Dumnezeu trimite Atotînțelepciunea în trup la oameni pentru a le arăta calea spre Dumnezeu și pentru a-i învăța cine este Creatorul a tot ceea ce există. În același timp, chiar la începutul textului se subliniază faptul că Dumnezeu este cu totul inaccesibil și incognoscibil:

„Această Majestate absolută nu poate în niciun caz să intre în simțurile minții omenești, dacă nu este coborâtă [în sensul de deschis, dar prin coborâre] prin harul Duhului Său, sau prin lămuririle Cuvântului sau Înțelepciunii Sale... Acel adevărat Dumnezeu atotputernic, pe care mâinile noastre nu l-au făurit [ca idoli păgâni], având milă de oamenii rătăciți, a trimis în această lume Înțelepciunea Sa înveșmântată în trup, pentru a ne învăța despre Dumnezeu, care a creat cerul și pământul; care trebuie căutat nu în lucrurile făcute de mâini omenești [idoli], ci în cele veșnice și nevăzute. El ne-a rânduit legi pentru viață și porunci spre învățătură – să fim cumpătați, să ne bucurăm de sărăcie, să prețuim blândețea, să fim făcători de pace, să îmbrățișăm curăția inimii, să avem îndelungă-răbdare

³⁶ Vezi A. SIDOROV, *Sfântul Luchian al Antiohiei...*, pp. 44-45; G. BARDY, *Op. cit.*, pp. 130-132.

³⁷ A. SIDOROV, *Ibid.*, p. 45; Bardi, G. *Op. cit.*, p. 132.

³⁸ Rufinus, *Hist. eccl.* IX, 6. Gustave Bardi a publicat o ediție critică a textului în studiul său despre Luchian: *Op. cit.*, pp. 134-149.

³⁹ Philostorgius, *Hist. eccl.* II, 14 (PG 65, 476C-477A).

[cf. Fericitile – Matei V,3-11]... După aceasta, și în cele din urmă că El Însuși, care era fără de moarte – și anume, Cuvântul și Înțelepciunea lui Dumnezeu – s-a dat pe Sine Însuși la moarte, prin care a fost pus în trup pentru a ne da nouă pildă de îndelungă răbdare. Însă El nu ne-a amăgit prin moartea Sa, ci a înviat a treia zi... dar fără de prihană, fără pată și curat, El a primit moartea doar până la a o birui prin înviere⁴⁰.

O altă presupusă scriere a sa, sau opera unui discipol al său, este scurta tâlcuire a convorbirii dintre dreptul Iov și soția sa, atribuită „unora care l-au ascultat pe Luchian” și care se găsește în *Tâlcuire la cartea lui Iov* de Iulian de Halicarnas⁴¹.

Cercetătorii operelor mucenicului Luchian au ajuns la concluzia că acesta l-a urmat pe Origen în ceea ce privește lucrul și metodologia textului și că revizuirea sa a Vechiului Testament urmează coloana a cincea din *Hexapla* lui Origen, care nu a supraviețuit, dar despre care știm că a fost textul „Traducerii celor Șaptezeci” pe care Origen l-a revizuit⁴². Totuși, acest fapt nu-l face pe Luchian un ucenic al lui Origen. Nu avem nicăieri dovezi că cei doi s-au întâlnit. Gustave Bardy crede că, din punct de vedere pur cronologic, nu există nicio posibilitate ca Luchian să fi participat la prelegerile lui Origen⁴³.

Îndoeli privitoare la mucenicul Luchian

Cu toate acestea, Fericitul Ieronim, în lucrările sale citate mai sus, în care menționează activitatea mucenicului Luchian în domeniul criticii biblice, nu este deosebit de măgulitor în aprecierile sale, ceea ce se datorează, cel mai probabil, îndoielilor legate de cercul de clerici adepți ai ereziei lui Arie și care se autointitulau „tovarăși ai lui Luchian”⁴⁴. Această apreciere nu poate fi acceptată în mod necritic, deoarece Fericitul Ieronim nu este întotdeauna obiectiv cu privire la învățătorii din Răsărit.

În epoca modernă, savantul german Adolf Harnack a îndrăznit fără ezitare să-l numească pe Luchian „Arie înainte de Arie”⁴⁵, dezvoltând teza

40 BARDY, G. *Op. cit.*, pp. 138: Neque enim possit sublimis illa maiestas sensibus humanae mentis inlabi, nisi vel spiritus sui virtute delata, vel verbi ac sapientiae suae interpretationibus indicata... Verum omnipotens ille duces, quem non nostris minibus fictum, sed cuius nos decebat esse figmentum, errors miseratus humanos, sapientiam suam misit in hunc mundum carne vestitam, quae nos doceret deum, qui caelum fecisset et terram, non in manufactis, sed in aeternis atque invisibilis requirendum. Vitae etiam nobis leges ac disciplinae praecepta constituit, servare parsimoniam, paupertate gaudere, mansuetudinem colere, studere paci, puritatem cordis amplecti, patientiam custodire... Inde et denique, quod et ipse, qui erat immortalis, utpote verbum ac sapientia dei, morti se praeibuit quo nobis in corpore positus patientiae praeberet exemplum. Sed nec nos sua morte decepit, quibus post diem tertiam resurrexit... sed innocens, immaculatus et purus ad hoc solum mortem suscepit, ut eam vinceret resurgendo...

41 BARDY, G. *Op. cit.*, pp. 42.

42 BARDY, G. *Op. cit.*, pp. 42-44; Piperov, B. *Op. cit.*, p. 294.

43 Vezi. BARDY, G. *Op. cit.*, pp. 42 sq.

44 B. PIPEROV, *Op. Cit.*, p. 292.

45 Ad. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1 Band: Die Entstehung des Kirchlichen Dogmas*. Darmstadt 1893,

că mucenicul a fost adevăratul inițiator al ereziei ariene, modificând opiniile eretice ale lui Pavel din Samosata. Harnack trasează o schemă simplă, aparent evidentă, pe care, însă, nu o găsim nicăieri în izvoare. Ea îi plasează pe Pavel din Samosata, Luchian și Arie în dependență succesivă – fiecare succesor învățând de la cel precedent, în timp ce preotul Arie dă în vileag „nelegiuirea lui Luchian”. Această poziție este adoptată de întreaga școală protestantă germană până în ziua de azi⁴⁶ și a exercitat o influență semnificativă asupra unui număr considerabil de studii istorico-dogmatice ortodoxe contemporane care abordează problema arianismului⁴⁷. O astfel

...este de datoria cercetătorului ortodox să studieze memoria sa în contextul Tradiției, ca pe cea a unui Sfânt și nu a unui eretic. Numele său nu ar fi rămas curat în conștiința sobornicească a Bisericii dacă ar fi fost într-adevăr legat de erezia care a zguduit Biserica pe tot parcursul secolului al IV-lea. ✠

de afirmație, desigur, ne nedumerește, deoarece numele lui Luchian rămâne în conștiința Bisericii ca fiind numele unui martir și al unui sfânt. În icoana din 15 octombrie el este laudat ca fiind „luminat de Duhul Sfânt, ...săbie strălucitoare, care taie fără greș toate buruienile – învățăturile străine ale ereticilor, ...propovăduitor al adevărului”⁴⁸.

Iar *Lexiconul bizantin al lui Suda* îl laudă ca pe o pildă de viață ascetică îmbunătățită⁴⁹. Încă de la începutul secolului al XX-lea, părintele

Dmitrii Lebedev anticipează dezvoltarea controverselor asupra personalității și memoriei Sfântului Luchian în mediul academic și spune că este de datoria cercetătorului ortodox să studieze memoria sa în contextul Tradiției, ca pe cea a unui Sfânt și nu a unui eretic. Numele său nu ar fi rămas curat în conștiința sobornicească a Bisericii dacă ar fi fost într-adevăr legat de erezia care a zguduit Biserica pe tot parcursul secolului al IV-lea⁵⁰.

Printre izvoarele care menționează numele lui Luchian, preotul din Antiohia, se pot distinge două linii: una îl așează ca fiind cel sub care a

pp. 526-532, 731-732; eiusdem, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 2 Band, Darmstadt, 1964, p. 187; eiusdem, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Zweiter Band*, Leipzig 1904, pp. 138-146; E. BOUNAIUTI, „Luciano martire. La sua dottrina e sua scuola”. *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 4 (1908), pp. 830-837; 909-923.

⁴⁶ Reprezentanții săi de seamă care împărtășesc această teză a lui Harnack sunt: Fr. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Halle⁴ 1906, p. 234; R. SEEGER, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Band: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche*. Erlangen 1923³, pp. 21-22; B. ALTANER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg-Basel-Wien 1966, p. 214.

⁴⁷ Vezi KOEV, *Op. cit.*, 12-18; A. DVORKIN, *Očerki po istorii Pravoslavnoi Cerkvi. N. Novgorod*, 2003, 150; Ioan Romanidis, *Kratka pravoslavna svetootečeska dogmatika*. Sofia: Ruenski manastir 2007, 39 sl.

⁴⁸ *Μηναίον τοῦ Ὁκτωβρίου*, p. 154: Γνώσει τῇ θεῖα καθωπλισμένος, καὶ τὸν νοῦν θεῖα δόξα ἐλλαμφθεὶς Ἀθλητά, τῷ Πνεύματι φωτιζόμενος, μάχαιρα ὡφθης ἐστιλβωμένη, τὰ ζιζάνια πάντα ἄρδην ἐκτέμνων, αἰρετικῶν τὰ ἀλλόφυλα δόγματα ἐνδοξεῖ· καὶ κήρυξ τῆς ἀληθείας, πρὸς ζωὴν ὑπαλειφὼν ἅπαντας, τοὺς εὐσεβῶς προσιώντας σοι, ἐκ κινδύνων δὲ λυτροῦσαι καὶ θλίψεων. Πρεσβεύων μὴ παύσῃ ὑπὲρ πάντων ἡμῶν.

⁴⁹ SUIDAS, s. v. (PG 117, 1289B).

⁵⁰ Pe această poziție se află D. LEBEDEV, *Evsevi Nikomidiski i Lukian (K voprosu o proishozhdenii arianstva)*. (VB, 1912, april, 722-734; mai, 180-189). De asemenea, a aderat la ea și Bolotov, V. *Lekcii po istorii drevne Cerkvi. IV. Istoria Cerkvi v period Vselenskih soborov. 3. Istoria bogoslovskio misli*. Moskva 1994, 3.

studiat prima generație de arieni și ai cărui adepți au fost Arie, Eusebiu din Nicomidia, Maris al Calcedonului, Asteriu din Capadocia, Teognis din Nicomidia, Leontie din Antiohia etc⁵¹. De asemenea, la Sinodul pro-arian de la Antiohia din 341, cel de-al doilea simbol, care la prima vedere lasă impresia unei amprente ariene, și căruia adepții formulei *homiousios* i-au rămas credincioși, a fost atribuit chiar de ei, așa cum am menționat, tocmai mucenicului Luchian. Ca text al său, simbolul a rămas să fie discutat la Sinodul din Caria din 367⁵². Totuși, să ne amintim că adepții *homiousios* sunt mai degrabă ortodocși care sunt îngrijorați de termenul de „consubstanțial” (ὁμοούσιος), deoarece, potrivit lor, ar putea duce la o contopire sabeliană a celor trei persoane ale Treimii, dar, de fapt, ei au condamnat erezia lui Arie. Mai mult, conform realizărilor moderne ale cercetătorilor lui Arie, nu există nicio dovadă certă, în afară de cea citată, că Arie a studiat cu Luchian. Mai mult, după descoperirea, în secolul al XX-lea, a unui număr de fragmente aparținând lui Pavel din Samosata, Luchian și Arie, teza conform căreia ar exista o legătură directă între cei trei a rămas în plan secund. Dimpotrivă, acum putem afirma cu certitudine că nu există o relație directă între Pavel din Samosata și Luchian⁵³. Dar Arie aparține mai degrabă unei tradiții care și-a clarificat doctrinele în

opoziție cu Pavel din Samosata în anii 60 ai secolului al III-lea⁵⁴.

El este asociat într-o epistolă a lui Alexandru, episcop de Alexandria, în 321, cu persoana ereticului Pavel din Samosata, menționându-se că, din cauza rătăcirii sale, a rămas în afara comuniunii cu Biserica în vremea celor trei episcopi care au urcat pe scaunul episcopal din Antiohia după condamnarea episcopului eretic Pavel din Samosata în 268-269. Cu toate acestea, în această epistolă se spune că Luchian a fost succesorul (διάδοχος) lui Pavel de Samosata, dar nu se spune dacă în opiniile sale sau pe tronul episcopal⁵⁵. Este cu totul logic că este vorba de o succesiune pe tronul episcopal, deoarece Pavel a fost depus și declarat exclus din Biserică de către Sinodul de la Antiohia din 268/269.

Al doilea indiciu pe care îl observăm în izvoarele referitoare la pomenirea mucenicului Luchian Eusebiu de Cezareea îl descrie ca fiind „un om desăvârșit în toate privințele, cumpătat în viață și învățat cu multă pricepere în științele sfinte”⁵⁶.

Pentru învățătura sa ortodoxă desăvârșită este laudat de Sfântul Ioan Gură de Aur⁵⁷. Același mucenic Luchian este numit sfânt, ascet, mare mucenic în „Sinopsis”, operă atribuită celui mai mare luptător împotriva ereziei ariene, Sfântul Atanasie cel Mare⁵⁸. Deosebit de importante pentru noi rămân textele litur-

51 PHILOSTORGIUS, *Historia ecclesiastica*, II, 14 (PG 65, 476D-477A); EPIPHANIUS, *Adversus haereses*, 43, 1; 69, 6 (PG 41, 817-820; 42, 209C-213A); eiusdem, *Ancoratus*, 33, 4 (PG 43, 77AC).

52 Χρήστου, Π. *Ελληνική Πατρολογία*, τ. Β' (Περίοδος διωγμῶν). Θεσ/νίκη 1978, p. 952. Textul propriu-zis este păstrat în Hermias Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, III, 5; VI, 12 (PG 67, 1041A-1045A; 1321B-1328A). Cu toate acestea, Sfântul Epifanie al Ciprului, atunci când se referă la acest text, este precaut în a-l accepta ca fiind unul autentic al mucenicului Luchian, vezi *Adv. haer.* 43, 1 (PG 41, 817-820).

53 VEZI C. BARDY, *Paul de Samosate. Étude historique*. Louvain-Paris 1923, 58-59, 400 sq.; LOOFS, *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte*. Leipzig 1924, 185-186; WILLIAMS, R. *Arius. Heresy and Tradition*. London 2001, pp. 162-163.

54 VEZI J. BEHR, *The Nicene Faith. Formation of Christian Theology*, Vol. 2, part 1. NY: SVS Press, 2004, pp. 21 sq.

55 Epistola s-a păstrat în Theodoretus Cyrensis, *Historia ecclesiastica* I, 3 (PG, 82, 900D-901A).

56 Eusebius Caesar., *Hist. eccl.*, IX, 6 (PG, 20, 808D-809A).

57 *Homilia panegyrica in S. Martyrem Lucianum*. PG 50, 519-526. Interesant este faptul că, totodată, avem dovezi foarte clare că Sf. Ioan Gură de Aur era la curent cu erezia lui Pavel din Samosata și cu dimensiunile ei dogmatice. Cuvintele sale sunt: „Să se rușineze cei care au acceptat nebunia lui Pavel din Samosata, pentru că se împotrivesc unui adevăr atât de vădit!” — *Hom. in Joannem*, 17, 2 (PG 59, 109B).

58 ATHANASII ALEXANDRINUS, *Brevi divinae Scripturae Veteris ac Novi Testamenti Synopsis, id est Compendium* 77 (PG 28, 436).

gice, unde pomenirea sa este păstrată nealterată și este cinstit ca un mare mucenic⁵⁹.

Oricare ar fi tradiția cu care asociem numele mucenicului Luchian, așa cum subliniază pe bună dreptate Otto Bardenhever, fragmentele sale incontestabile care au ajuns până la noi nu ne permit să confirmăm acuzațiile de învățătură greșită, fie că este vorba de cea a lui Pavel din Samosata, de Arie sau de orice alți eretici care au urmat⁶⁰.

Din acest punct de vedere, contrar celor mai mulți cercetători din domeniul istoriei dogmatice contemporane, autorii care s-au ocupat în mod aprofundat de personalitatea mucenicului, cum ar fi Friedrich Loofs⁶¹, Gustav Bardi⁶², Dimitris Balanos⁶³, și Panayiotis Christou⁶⁴, pentru a lămurii conflictul din jurul numelui lui Luchian, presupun existența a două personalități cu acest nume în Antiohia, care au activat în a doua jumătate a secolului al III-lea, una din cercul lui Pavel din Samosata și născută în jurul anului 230, cealaltă cu cel puțin douăzeci de ani mai tânără și, mai probabil, asociată cu martiriul de la Nicomidia din 311-312. Cel de-al doilea, potrivit acestora, este, de asemenea, considerat a fi fost învățătorul lui Arie; tot el a fost figura principală în dezvoltarea timpurie a școlii de teologie din Antiohia⁶⁵. Primul, potrivit lui D. Balanos și P. Christou, ar fi fost destul de bătrân pentru a merge, la vârsta de aproximativ 80 de ani, la Nicomidia, unde a suferit martiriul. Un argument care, în sine, are puțină valoare, fiind în întregime ipotetic.

Unul dintre argumentele lui D. Balanos prin care consideră că mucenicul Luchian nu este aceeași persoană cu ucenicul și succesorul lui Pavel din Samosata portretizat în Epistola episcopului Alexandru al Alexandriei este că, episcopul Alexandru mărturisește că, după condamnarea lui Pavel din Samosata, Luchian „a rămas în afara comuniunii cu Biserica, sub trei episcopi, pentru un număr destul de mare de ani.”⁶⁶ Balanos crede că, în această situație, Luchian nu ar fi putut deveni mucenic al Bisericii, fiind în neascultare, ci pur și simplu că arienii, având nevoie de o autoritate care

⁵⁹ Μηναίον τοῦ Ὀκτωβρίου, pp. 150-157.

⁶⁰ Otto BARDENHEWER, *Op. cit.*, 2 Band, Darmstadt 1962, p. 433.

⁶¹ Fr. LOOFS, *Das Bekenntnis Lucians des Märtyrers*. Sitzungber. d. Preuss. Academie 1915, pp. 576-603.

⁶² G. Bardy, *Le discours apologétique de S. Lucien d'Antioche*. RHE 22 (1926), pp. 487-512 și cartea sa de mai târziu, bazată în întregime pe această teză: *Recherches sur Saint Lucien d'Antiochie et son école*. Paris: Études de Théologie Historique 1936.

⁶³ Μπαλανός, Δ. Λουκιανός ὁ μάρτυς καὶ Λουκιανὸς ὁ ἀποσυνάγωγος. Πρακτικά Ἀκαδ. Ἀθηνῶν 7, 1932, pp. 306-311.

⁶⁴ Χρήστου, Π., *Op. cit.*, p. 951.

⁶⁵ Această teză este acceptată în mod necritic de A. SIDOROV, *Sviato Lukian Antiohiski i ego uceniki*. AO 1, /48/, 2007, p. 38, și a devenit fundamentul pentru dezvoltarea întregii sale lucrări despre Luchian. A 1 /48/, 2007, pp. 36-50; 2 /49/, 2007, pp. 38-57.

⁶⁶ THEODORETUS CYRENSIS, *Historia ecclesiastica* I, 3 (PG, 82, 900D-901A): Ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετείς χρόνους.

să se angajeze în susținerea doctrinei lor, au încurcat în mod deliberat relațiile despre cele două persoane distincte care poartă acest nume și care provin din Antiohia. Cu toate acestea, el, așa cum observă și P. Christou⁶⁷, nu ține cont de faptul că în text se vorbește de un timp limitat – sub trei episcopi, de „mulți ani”, nu de „perioade de timp nedeterminate”. Aceasta înseamnă că și mucenicul Luchian s-a aflat într-o neascultare temporară, a fost restaurat mai târziu și chiar se pare că a învățat în Biserică până la sfârșitul vieții sale. De fapt, Sfântul Ierarh Alexandru al Alexandriei stabilește că este vorba de o perioadă limitată – sub trei episcopi, care sunt Domnus (din 268 până în 270-1?), Timeu (270-271? până în 279-280?) și Chiril (din 279-80? până în 303)⁶⁸, adică până în 303.

Totuși, aceasta rămâne o ipoteză bine construită, care nu a putut fi dovedită în niciun fel cu dovezile istorice de care dispunem. Din acest motiv, ea este respinsă de către patrologul grec contemporan Stylianos Papadopoulos⁶⁹.

Concluzie

Așadar, putem spune că, în ciuda îndoielilor exprimate de mai mulți scriitori bisericești, amintirea acestui mucenic pentru credință este păstrată nealterată în Biserică, iar textele liturgice despre el indică în mod cert că personalitatea sa este destul de clar asociată cu învățăturile și studiile sale biblice. Cu toate acestea, în cercetările de istorie bisericească și patristică, opera sa este nu de puține ori subestimată, dar fără argumente serioase. Cu toate acestea, fără îndoială, textul biblic recept care a ieșit din mâinile sale a devenit textul liturgic de bază al Bisericii Constantinopolitane și, astfel, a avut ulterior o influență semnificativă asupra a numeroase traduceri, dintre care cea mai timpurie a fost însă cea în slavonă a Sfinților frați Chiril și Metodie. Astfel, acesta a exercitat o influență semnificativă asupra însăși formării limbii bulgare.

⁶⁷ Χρήστου, Π. *Op. cit.* 950.

⁶⁸ Vezi pentru cronologia episcopilor de Antiohia, așa cum a fost stabilită de mărturiile lui Eusebiu de Cezareea din R. DEVREESE, *Le Patriarchat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*. Paris, 1945, pp. 115 sq.

⁶⁹ Παπαδόπουλου, Στ. *Op. cit.*, p. 76.

Conf. Dr.
Nicolae XIONIS,
Facultatea de Teologie
Ortodoxă, Univ. de Stat
și Capodistriană
din Atena, Grecia



Caracterul eclesiologic al Sfintei Taine a Cununii

Traducere din limba greacă și adnotări de prof. univ. dr. Ion Marian Croitoru.

Existența Sfintei Taine a Căsătoriei se raportează la însuși actul creației, în timpul căruia, conform relatării din *Facere*, femeia a fost creată din coasta lui Adam ca ajutor¹, pentru ca și cei doi împreună, în cadrul comuniunii de iubire, să exprime și trupește faptul de a fi după chipul lui Dumnezeu în întreaga fire umană. Acest fapt este confirmat de înseși cuvintele Domnului Iisus Hristos, Care spune în mod caracteristic: *de la începutul făpturii², bărbat și femeie i-a făcut Dumnezeu³. Bărbatul (ἄρρεν) și femeia (θῆλυ⁴)*, în conformitate cu Origen, la fiecare dintre ei referindu-se Domnul Iisus Hristos în cuvintele Sale către farisei, nu înseamnă împărțirea firii umane, ci diferențierea omului întreg în cele două sexe, masculin și feminin⁵, în raport cu Dumnezeu. Din contră, prin termenii *bărbat (ἄνθρωπος)* și *femeie (γυνή⁶)*, prin ei consemnându-se distingerea somatică a omului (ἄνθρωπος), se arată ființa bărbatului în raport cu femeia. În felul acesta, când bărbatul *se lipește nu femininului, ci femeii lui și [cei doi]⁷ devin un trup, fiindcă un trup sunt bărbatul și femeia⁸*, după cuvântul Mântuitorului Iisus Hristos⁹, atunci *bărbatul și femeia* devin un om unitar,

¹ *Facerea* II, 18 și 21-24; vezi și „Γάμος”, în *Λεξικὸν Βιβλικῆς Θεολογίας*, εκδ. Βιβλικό Κέντρο “Ἄρτος Ζωῆς”, Ἀθήνα, 1980, p. 194.

² Adică al zidirii sau al creației (n. trad.).

³ *Marcu X*, 6 (ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς).

⁴ Termenii grecești citați în versetul biblic de la *Marcu X*, 6, ἄρρεν/ἄρσεν, -εν și θῆλυς sunt adjective, însemnând *masculin, bărbătesc*, respectiv, *feminin, femeiesc*. În textul biblic citat, respectivii termeni sunt luați cu valoare de substantive (n. trad.).

⁵ Așa cum indică și cele două adjective substantivizate, menționate mai sus (n. trad.).

⁶ Acești termeni grecești indică substantivele pentru *bărbat* și *femeie* (n. trad.).

⁷ Atât în text, cât și în note, am introdus, între paranteze drepte și cu acordul autorului, uneori, chiar prin consultare directă, completări de sensuri și lămuriri privind unele nuanțe, pentru o mai ușoară și adecvată înțelegere a celor expuse (n. trad.).

⁸ ORIGEN, *La Evanghelia după Matei* (Εἰς τὸ Κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον) 14, în *Patrologia Graeca* (= PG) 13, 1228 BC (κολλᾶται οὐ τῷ θήλει ἀλλὰ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ καὶ γίνονται ἐπεὶ ἓν σὰρκι ἄνθρωπος καὶ γυνή εἰς σάρκα μίαν).

⁹ *Marcu X*, 7-9: *De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa, și vor fi amândoi într-un trup. Încât nu mai sunt deloc doi, ci un trup* (Ἐνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Ὡστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ ἓν σὰρξ).

care se descoperă ca după chipul întreg al lui Dumnezeu în însuși modul lui de viață prin comuniunea de iubire¹⁰.

[Din cele de mai sus reiese clar că] instituția Căsătoriei nu reprezintă o simplă unire morală între două ființe sau caractere diferite, dar care sunt deoființă¹¹, ci trimite deslușit, după Sfântul Apostol Pavel și conform Sfinților Părinți ai Bisericii, la legătura ontologică creatoare dintre Dumnezeu și om, precum și la legătura recreatoare a Domnului Iisus Hristos cu Biserica. Această comuniune dintre Dumnezeu și om, care îl determină ontologic pe om, nu are legătură cu părerea personalistă despre desăvârșirea persoanei prin comunicarea cu celălalt (*Mitsein*), ci trimite clar la distingerea fundamentală (propriu-zis și metaforic) dintre Dumnezeu Cel Nezidit și fără de cauză și creația zidită și cauzată¹². De aceea, înființarea Sfintei Taine a Căsătoriei nu constă în legătura dintre oameni, ci în creația omului de către Dumnezeu. În acest mod, Sfânta Taină a Căsătoriei primește, în mod clar, un caracter eclesiologic și prin ea, după cum și prin celelalte Sfinte Taine, este consemnată firea reală a acestora, care are un caracter ontologic și înseamnă comuniunea ființelor raționale cu Dumnezeul Treimic, descoperit prin intermediul energiilor divine. Prin urmare, nu este posibil să fie exclus ca scop al Căsătoriei sensul *plinătății* (*Erfüllung*)¹³, de vreme ce prin comuniunea iubitoare dintre Dumnezeu și om, al cărei chip este Căsătoria, se realizează plinătatea ontologică a ființei zidite atât cât Îl privește pe Dumnezeu, prin participarea la energiile dumnezeiești nezidite (îndumnezeire), cât și referitor la legătura conjugală, prin comuniunea deplină a soților (*un trup*).

Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și, îndeosebi, al Căsătoriei se înțelege mai bine, dacă se va avea în vedere că ființele înseși și modul de viață al omului reprezintă exprimări ale acestei legături tainice dintre Dumnezeu și om, legătură în care se trăiește modul bisericesc¹⁴ de viață. Acest mod de viață nu este nimic altceva decât trăirea și experiența dogmelor Bisericii, din moment ce dogma, ca exprimare teoretică a adevărului autentic al credinței, este formularea istoriei înseși a Bisericii, adică a

μία). Vezi și Matei XIX, 4-6. De menționat că textul în limba greacă diferă puțin de traducerea consacrată în limba română, fapt pentru care am tradus ținând cont de textul original, marcând, prin îngroșare, diferențele de sens (n. trad.).

¹⁰ ORIGEN, *La Evanghelia după Matei* 14, în PG 13, 1228 B-1229 A; SFÂNTUL EPIFANIE, *Contra ereziilor* (Κατὰ αἰρέσεων) III, în Epiphanius, *Ancoratus und Panarion* (Die griechischen christlichen Schriftsteller 25, 31, 37), vol. 1-3, reed. K. Holl, ed. Hinrichs, Leipzig 1933, p. 92 ș.u.; vezi și Γ. Πατρώνου, *Θεολογία καὶ ἐμπειρία τοῦ Γάμου*, εκδ. Δόμος, Ἀθήνα 2000, p. 319 ș.u.

¹¹ În sensul că bărbatul și femeia au aceeași ființă umană, autorul folosind termenul grecesc *ὁμοούσιος* / *deoființă* (n. trad.).

¹² Fr. COURTH, *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg i.Br., 1995, p. 322 ș.u.

¹³ *Ibidem*, p. 326; H. VORGRIMMER, *Sakramententheologie*, Patmos, Düsseldorf, 1987, p. 314.

¹⁴ Sau eclesiastic (n. trad.).

*Revelației dumnezeiești prin faptele istorice*¹⁵. În felul acesta, Sfintele Taine exprimă „modul în care” omul Îl percepe și trăiește pe Dumnezeu Cel revelat. Dar și în cadrul Bisericii, ca loc de comuniune dintre Dumnezeu și om, se dobândește experiența legăturii dintre zidit și Nezidit, care se

Sfânta Taină a Căsătoriei, așadar, ca legătură reală și adevărată a bărbatului cu femeia este chipul legăturii și unirii lui Hristos cu Biserica. În felul acesta, partea duhovnicească se leagă cu partea trupească și devine taină a adevărului ascuns în chipul legăturii conjugale. ✠

exprimă în înseși aceste Sfinte Taine, de vreme ce ele reprezintă lucrări ale mădularelor Trupului spre desăvârșirea prin participarea la Capul [Bisericii], Care este Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Iisus Hristos¹⁶.

Pe baza acestei interpretări a Sfintelor Taine este percepută, în mod deplin, firea¹⁷ Bisericii, care nu este doar un așezământ pe pământ, un organism independent între Dumnezeu și oameni, prin intermediul căruia se asigură

mântuirea omului¹⁸, ci, în primul rând, este comuniune, este însăși viața omului, care rezultă din viața tainică și comuniunea cu Dumnezeu. De aceea, Sfântul Nicolae Cabasila va spune: „Iar Biserica este întruchipată în [Preacuratele] Taine¹⁹, nu ca în simboluri, ci ca mădularele în inimă și ca ramurile în rădăcina plantei, și, după cum a spus Domnul, ca mlădițele în vie²⁰. Căci nu este aici doar o comunitate de nume sau o analogie de asemănare, ci o identitate de fapt. Și pentru că Trup și Sânge al lui Hristos sunt [Preacuratele] Taine, prin urmare, în Biserica lui Hristos acestea sunt mâncare și băutură adevărată”²¹.

Sfânta Taină a Căsătoriei, așadar, ca legătură reală și adevărată a bărbatului cu femeia este chipul legăturii și unirii lui Hristos cu Biserica. În felul acesta, partea duhovnicească se leagă cu partea trupească și devine

¹⁵ Vezi I. Καρμίρη, *Σύνοψις τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, extras din *Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, Ἀθῆναι, 1957, p. 4 ș.u.; N. Ξεῤῥάκη, *Ὁρθόδοξος Δογματική*, vol. A', ἐκδ. ΕΝΝΟΙΑ, Ἀθῆνα, 2006, p. 180 ș.u.; N. Ματσούκα, *Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος* (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 2), ἐκδ. Πατριαρχικὸ Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη, 1969, p. 31 ș.u.

¹⁶ IDEM, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'Ε'*, Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως, ἐκδ. ΠΟΡΥΠΝΑΡΑΣ, Θεσσαλονίκη, 1985, p. 465.

¹⁷ Sau natura (n. trad.).

¹⁸ Vezi Miguel M. GARIJO-GUEMBE, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, ed. Patmos, Düsseldorf, 1988, p. 14.

¹⁹ Adică în Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos (n. trad.).

²⁰ Vezi Ioan XV, 4-5 (n. trad.).

²¹ SFÂNTUL NICOLAE CABASILA, *Interpretarea Dumnezeieștii Liturghii XXXIX (Ερμηνεία τῆς θείας λειτουργίας ΛΘ')*, Sch. 62, p. 230 (PG 150, 452 CD: *Σημαίνεται δὲ ἡ Ἐκκλησία ἐν τοῖς μυστήρις, οὐχ ὡς ἐν συμβόλοις, ἀλλ' ὡς ἐν καρδίᾳ μέλη καὶ ὡς ἐν ῥίζῃ φυτοῦ κλάδοι καὶ καθάπερ ἔφη ὁ Κύριος ὡς ἐν ἀμπέλῳ κλήματα. Οὐ γὰρ ὀνόματος ἐνταῦθα κοινωνία μόνον ἢ ἀναλογία ὁμοιότητος, ἀλλὰ πράγματος ταυτότης. Καὶ γὰρ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ τὰ μυστήρια, ἀλλὰ τῇ Ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ ταῦτα βρώσις ἐστὶν καὶ πόσις ἀληθινή*). Vezi și Χρυσοστόμου Σαββάτου (νῦν Μητροπολίτου Μεσσηνίας), *Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ὡς θεμέλιο τῆς πνευματικῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς κατὰ τὸν Νικόλαο Καβάσιλα*, extras din *Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, ΜΑ, Ἰθῆναι, 2005, p. 284 ș.u.; N. Ματσούκα, *op. cit.*, pp. 352 ș.u., 467 ș.u.

taină a adevărului ascuns în chipul legăturii conjugale²². Crearea Evei din coasta lui Adam, fapt care arată legătura indestructibilă dintre ei ca *os din oasele* [lui Adam] și *carne din carnea* [lui]²³, reprezintă chipul și icoana legăturii dintre Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, și crearea Bisericii²⁴, Care se face *trup* și se unește cu omul²⁵, pentru ca omul să devină, conform Sfântul Atanasie cel Mare, *dumnezeu după har*²⁶.

Constituirea Bisericii de către Hristos se arată, după Sfântul Ioan Gură de Aur, mai întâi de toate, în momentul în care unul dintre soldați a înțepat coasta Trupului lui Hristos pe Cruce și imediat a ieșit din ea sânge și apă. Din acest sânge și din această apă a fost instituită întreaga Biserică, din moment ce sângele înseamnă, conform Sfântului Ioan Gură de Aur, Sfântul Duh, iar prin apă și prin Duh se realizează renașterea și intrarea credinciosului în Împărăția Cerurilor. În felul acesta, așadar, Biserica, cu care se leagă omul prin intermediul Botezului (apă) și în care crește duhovnicește prin Taina Dumnezeieștii Euharistiei (sânge), este făcută din coasta lui Hristos, așa cum întocmai și Eva este creată din coasta lui Adam²⁷. Astfel, credinciosul devine membru al Trupului lui Hristos, adică al Bisericii, și reprezintă carne din carnea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu întrupat și os din oasele Lui, de vreme ce din sângele și apa lui Hristos suntem născuți²⁸ și ne hrănim. Și după cum în timpul somnului lui Adam este făcută femeia, așa și cu moartea lui Hristos pe Cruce este instituită Biserica²⁹.

22 Sfântul Ioan Damaschinul, *La Epistola către Efeseni (neautentică)* [Εἰς ἐπιστολὴν πρὸς Ἐφεσίους (ἄμφ.)], în PG 95, 852 AB; Diodor din Tars, *La Epistola către Efeseni* [Εἰς ἐπιστολὴν πρὸς Ἐφεσίους (in Catenis)], în *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, editor K. Staab, Ed. Aschendorff, Münster, 1933, p. 83. Despre chip și adevăr vezi N. Ματσούκα, *Ὁρθοδοξία καὶ αἵρεσις στοὺς ἐκκλησιαστικοὺς συγγραφεῖς τοῦ Δ', Ε', ΣΤ' αἰῶνα*, ἐκδ. ΠΟΥΡΝΑΡΑΣ, Θεσσαλονίκη, 1992², p. 70 ș.u.

23 *Facerea II*, 23 (ὅστων ἐκ τῶν ὀστέων ἡ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός). Expresia *σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός* se poate traduce în limba română și cu trup din trupul (n. trad.).

24 Sevir, *La Epistola către Efeseni* [Εἰς ἐπιστολὴν πρὸς Ἐφεσίους (in Catenis)], în *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt...*, p. 312. Vezi și X. Ἀνδρουτσου, *Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, ἐκδ. ΑΣΤΗΡ, Ἀθήναι, 1956², p. 396 ș.u.; X. Βάντζου, *Ὁ γάμος καὶ ἡ προετοιμασία αὐτοῦ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου ποιμαντικῆς. Συμβολὴ εἰς τὴν Ποιμαντικὴν Θεολογία καὶ ψυχολογίαν*, Ἀθήναι, 1977, p. 19 ș.u.

25 Vezi ORIGEN, *La Evangelia după Matei* 14, în PG 13, 1232 A.

26 Vezi Ioan I, 14 și SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Contra arienilor I* (Κατὰ Ἀρειανῶν Α'), în PG 26, 92 C: *dar Dumnezeu fiind, a devenit apoi om, pentru ca... pe noi să ne îndumnezeiască* (ἀλλὰ Θεὸς ὢν, ὥστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα... ἡμεῖς θεοποιηθῇ).

27 Vezi TEODORET AL CIRULUI, *Interpretare a Epistolei către Efeseni* (Ερμηνεία τῆς πρὸς Ἐφεσίους Ἐπιστολῆς), în PG 82, 548 C.

28 Adică, renăscuți duhovnicește la viața cea nouă în Domnul Iisus Hristos (n. trad.).

29 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Laudă la Maxim* (Ἐγκώμιον εἰς Μάξιμον), în PG 51, 229 BC. Sub aceste premise, Căsătoria exprimă plinătatea ontologică a omului în lume și reprezintă spațiul în care este trăit modul bisericesc de viață, altfel spus, constituie realizarea (Nachvollzug) legăturii dintre Hristos și Biserică și nu o simplă încurajare spre o comuniune de viață și iubire, care se referă la legătura sfințitoare a lui Hristos (Heilsiebe Christi), vezi Fr. COURTH, *op. cit.*, p. 330 ș.u. Așadar, în Căsătorie și având conștiința că viața conjugală reprezintă modul bisericesc-tainic de viață, este trăită unitatea cea în Hristos a membrilor familiei și se realizează „un trup” (Efeseni II, 16), „într-un trup” (Efeseni V: 31), „într-un Duh” (I Corinteni XII, 13).

În acest sens, Sfânta Taină a Căsătoriei nu reprezintă doar legătura anterioară a lui Hristos cu Biserica lui Israel, care se referă la înfierea poporului înzestrat și încheierea primului Legământ³⁰, ci este prelungită și la Biserica cea următoare dintre neamuri, care arată calea dinamică și atrăgătoare a acestei legături. Această cea de a doua legătură a lui Hristos cu Biserica neamurilor este rezultatul ruperii primei legături a lui Hristos cu Biserica lui Israel³¹, ceea ce corespunde cazului în care Căsătoria se clatină, din cauza lipsei de încredere a femeii în bărbat. Bărbatul nu mai reprezintă punctul de referință al vieții conjugale și al modului de existență al femeii, având ca rezultat ruperea comuniunii și schimbarea modului de viață al femeii. Această desfășurare a lucrurilor duce, prin constrângere, la distrugerea Căsătoriei, din moment ce este întreruptă comuniunea dintre bărbat și femeie și este ruptă unitatea cuplului.

Prin urmare, prima soție a Mirelui Hristos este, după Sfinții Părinți și scriitori ai Bisericii, Sinagoga, în care vine Fiul lui Dumnezeu pentru a Se uni într-un trup și a o conduce la mântuire. Dar, când El întâmpină *cerbicia inimii*³² ei și indiferența poporului israelitean,

30 Ieșirea XIX 5-6; vezi și W. ZIMMERLI, *Επίτομη Θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, μτφρ. Β. Στογιάννος, ἐκδ. Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα, 20012, pp. 55 ș.u., 226 ș.u.

31 Fr. COURTH, *op. cit.*, p. 324. Vezi și SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *La Psalmi 88* (Εἰς τοὺς Ψαλμοὺς ΠΗ'), PG 27, 389D: „În veacîl voi păzi, adică pe popor, cu mila Mea și Legământul Meu”. Pe de o parte, pe cel ce a crezut prin El, adică prin Hristos, îl numește popor. Pe de altă parte, milă numește iertarea [păcatelor] prin credință. Iar Legământul îl numește cel nou, care este și de încredere, adică sigur și cert și permanent. Căci primul Legământ a încetat, pentru că era slab și fără de folos; deoarece Legea nu a condus pe nimeni la desăvârșire. De asemenea, vezi și SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *La Profetul Malahia 12* (Εἰς τὸν προφήτην Μαλαχίαν 12), PG 72, 297BC: Deoarece Legea a fost preînchipuire și înaintea exclamare a închinării în Duh și adevăr și „legiuri pentru trup”, după cum scrie minunatul Pavel, „care au fost valabile până la vremea îndreptării”. Iar timpul reînnoirii nu este altul, cred, decât venirea Mântuitorului nostru. De aceea, primul Legământ, fiindcă nu are impecabilitate, se spune că a fost făcut să dispară; căci a fost învechit; împlinirea lui a fost necesară prin noul și cel de al doilea [Legământ], care este dincolo de orice greșală și păcat.

32 În cazul despre care se vorbește, *cerbicia inimii* este interpretată

care merg până la moartea pe cruce a Mirelui, atunci El dă *carte de despărțire* (= divorț), conform Legii lui Moise, și o îndepărtează din acoperișul conjugal. Așadar, *divorțul* nu vine să vindece o Căsătorie problematică, ci să dizolve Căsătoria. Nu are importanța rezolvării problemelor, ci exprimă tăgăduirea comuniunii tainice și a ieșirii din comuniunea harismatică a Bisericii³³. De aceea, *cartea de despărțire* nu se dă, firește, ca pedeapsă pentru comportamentul necuviincios al femeii, adică al Sinagogii, ci pentru că s-a găsit la ea ceva neplăcut³⁴, care înseamnă că infidelitatea este cauza acestui comportament, desfrâul duhovnicesc al poporului, care, orbit deja de idolatrie, a întrerupt comuniunea cu Dumnezeu și s-a îndreptat către lucrurile pământești și spurcate ale vieții lumești³⁵.

Așa și în cazul Căsătoriei, divorțul se dă când unul dintre soți se deosebește de comuniunea harismatică de iubire și rupe caracterul unificator și vindecător al Căsătoriei. Divorțul condamnă un mod diferit de concepție și de viață, după cum se petrece chiar

ca starea de negare a Bisericii lui Israel față de Mirele Hristos și nu se referă la *cerbicia inimii* bărbatului față de femeie, caz în care se dă posibilitatea de divorț, *pentru evitarea a ceea ce poate fi și mai rău pentru femeie*, din moment ce bărbatul, dacă nu putea să se elibereze de o femeie de care nu-i plăcea, ar încerca să o și omoare!, vezi Σ. Αγουρίδη, „Ο Ἰησοῦς καὶ οἱ γυναῖκες”, în *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν* 10 (1981), p. 67. Dar chiar și într-un asemenea caz, cu alte cuvinte, dacă posibilitatea de divorț se dă pentru *cerbicia inimii* bărbatului, astfel încât să fie protejată femeia de înjosire și moarte (Levitic XXII, 23), importanța eclesiologică a acestei exprimări nu se schimbă, de vreme ce poporul israelitean, care este caracterizat de *cerbicia inimii* datorită supremației bărbatului, îl neagă pe Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Iisus Hristos, făcând vizibil desfrâul său duhovnicesc.

33 Γ. Πατρώνου, *op. cit.*, p. 297 ș.u.

34 Deuteronom XXIV, 1.

35 Ieșirea XXXIV, 15-18; *Isaia 1*: 21. Vezi și SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *La Profetul Isaia* (Εἰς τὸν προφήτην Ἠσαΐαν), în PG 70, 1201 A-1204 A; ORIGEN, *La Evanghelia după Matei 14*, în PG 13, 1232 C-1237 A; Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Diferite întrebări și alegeri ale unor diferite capitole nedesluite* 31 (Ερωτήσεις διάφοροι καὶ ἐκλογαὶ διαφόρων κεφαλαίων ἀπορρομένων 31), în *Corpus Christianorum* (Series Graeca 10), editor J. H. Declerck, Ed. Brepols, Turnhout, 1982; vezi și „Νυμφίος/Νύμφη”, în *Λεξικό Βιβλικῆς Θεολογίας...*, p. 707.

și în cazul ereziei, care exprimă un mod diferit de experiență a Dumnezeuului Treimic în cadrul comunității bisericești, sparge unitatea trupului bisericesc și neagă posibilitatea mântuirii³⁶. Prin urmare, divorțul conferă partenerului o posibilitate de scăpare din *cerbicia inimii*, astfel încât să se dea puțința pentru căutarea plinătății iubirii și a fidelității conjugale într-o a doua sau a treia Căsătorie³⁷. Și acest lucru, deoarece Căsătoria este un fapt care îl îndepărtează pe om de *idolatria trupului* și reprezintă o stare mântuitoare în viața lui³⁸.

Idolatria, desigur, drept cauză de bază a „divorțului” omului de Dumnezeu, nu privește doar închinarea la idoli, ci dăinuie chiar și sub forma bogăției, a puterii, a măririi sau și a unui *dumnezeu creștin închipuit după dorințele și necesitățile omului contemporan*. Această formă de idolatrie nu este nimic altceva decât stăpânirea demonică a *imaginației*, cunoașterea *ne-ființei* ca ființă, precum și a minciunii și a finitului ca modul de viață real și adevărat³⁹. Un asemenea fel de cunoaștere, care creează o „realitate” a unui suflet „irațional”, nu se datorează, firește, *iraționalului for-*

Idolatria, desigur, drept cauză de bază a „divorțului” omului de Dumnezeu, nu privește doar închinarea la idoli, ci dăinuie chiar și sub forma bogăției, a puterii, a măririi sau și a unui *dumnezeu creștin închipuit după dorințele și necesitățile omului contemporan*... 

*mal*⁴⁰ al omului, fiindcă acest lucru ar arăta că o disfuncționalitate firească a rațiunii este cauza imaginației și, prin urmare, omul este scutit de responsabilitatea unui mod idolatru de viață. Așadar, idolatria este patologie⁴¹ și este localizată în rațiunea *bolnavă*, care pe toate le supune puterii raționale a omului și sfârșește prin a idolatriza și a se închina fie zidirii iraționale, cu care se și aseamănă⁴², fie propriului sine⁴³, adică înseși puterii rațiunii lui⁴⁴.

Conform acestei interpretări, atât idolatria, cât și erezia, care se referă la părți ale întregii învățături [a Bisericii]⁴⁵, reprezintă

36 În acest sens, divorțul nu ar putea să fie identificat cu erezia, care *combate taina treimică a unității Persoanelor și Ipостасurilor dumnezeiești* (Γ. Πατρώνου, *op. cit.*, p. 300), ci ar putea să fie interpretat ca o *faptă de „iconomie” și de „iubire de oameni” a Bisericii față de omul bolnav* (*ibidem*, p. 302), care faptă corespunde condamnării ereziei, pentru a se asigura unitatea Bisericii și mântuirea omului. Și acest lucru pentru că erezia, ca interpretare sau înțelegere nereușită a conținutului învățăturii dogmatice propovăduite de Biserica despre lucrarea mântuitoare în Hristos, constituie..., mai mult decât se cuvine, un avânt în detrimentul adevărului dogmatic, într-un mod în care sunt zguduite coerența și echilibrul organic al tuturor adevărilor în parte, adevăruri care constituie, în totalitate, dogma mântuirii în Hristos... Erezia, conform acestor adevăruri, se opune conținutului Revelației în Hristos, așa cum acesta a fost transmis Bisericii sobornicești, iar interpretarea diferită a conținutului mântuirii în Hristos aduce despărțire de trupul Bisericii sobornicești; erezia se separă de totalitatea trupului și, prin urmare, se desprinde de comuniunea credincioșilor (N. Ματσούκα, Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος, ἐκδ. Πατριαρχικὸῦ Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη, 1969, p. 94 ș.u.).

37 Γ. Πατρώνου, *op. cit.*, p. 302.

38 *Ibidem*, p. 336 ș.u.

39 SFÂNTUL IOAN DAMASCHINUL, *Expunere a credinței ortodoxe* (Ἐκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) 31, în KOTTER I, p. 83.

40 Prin *iraționalul formal* se înțelege ceva care se află, în mod paralel, cu rațiunea, dar nu este rațiune sau logică, ci doar pare că este (n. trad.).

41 Termenul *patologie* provine din cuvintele *pătımire* (πάθος) și *rațiune* (λόγος), ceea ce înseamnă pătımirea rațiunii (n. trad.).

42 SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *La Facere VII* (Εἰς τὴν ἐνέσιν Ζ'), în PG 53, 67 D-68 D.

43 *Idem*, *La Epistola către Romani* (Εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίων ἐπιστολήν), în PG 60, 408 A.

44 N. Ματσούκα, Θεολογικὴ κτισιολογία καὶ ἐκκλησιολογία κατὰ τὸν Μέγαν Ἀθανάσιον. Σημεῖα πατερικῆς καὶ οἰκουμενικῆς θεολογίας, Θεσσαλονίκη, 2001, p. 128 ș.u.

45 Deja din Antichitate erezia începe să se distingă de principii, adică să se deosebească de învățătura filosofică a unei școli, conținând anumite principii incerte. În acest sens, Diogene Laertiu observă, referindu-se la sceptici și pironiști, următoarele: *pe de o parte, așadar, erezie numim ceea ce urmează sau pare că urmează un principiu aparent adevărat; în acest sens, just vom numi erezie [filosofia] sceptică; dacă, însă, considerăm ca erezie pe cei ce se închid în canoane, care sunt consecvente cu principiile pe care le arată, nu s-ar fi numit [pironiștii] erezie, pentru că nu au principii* [Diogene Laertiu, *Introducere* (ἸΠροίμιον) 1, 20, în *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, II, editor H. S. Long, Edition Clarendon Press, Oxford, 1964 (αἵρεσιν μὲν γὰρ λέγομεν τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν· καθ' ὃ εὐλόγως ἂν αἵρεσιν τὴν Σκεπτικὴν καλοῖμεν. εἰ δὲ αἵρεσιν νοοῖμεν πρόσκλησιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν, οὐκέτ' ἂν

un segment al comunității bisericești, segment care încearcă, fără succes, să redefinească și să delimiteze un mod de viață diferit de cel care este fundamentat pe viața comuniunii bisericești, adică pe dogmele Bisericii. De aceea, prin intermediul ereziei sau al idolatriei este interpretat greșit

Rezultatul acestui refuz la masa de nuntă, adică de a participa la hrana solidă și rațională a tainelor dumnezeiești, este moartea duhovnicească, ea venind ca o consecință firească a autoizolării omului și a lipsei de comuniune cu Dumnezeu. ❧

modul de viață al comunității bisericești și se realizează devierea de la punctul de referință al comuniunii bisericești, care este Mirele Hristos, Capul Trupului bisericesc⁴⁶.

Așadar, oamenii contemporani, care sunt înrobiți unui mod material de viață, caracterizat de dorința măririi și a îmbogățirii, nu sunt diferiți de acei invitați la nuntă în *Parabola nunții fiului de împărat*, pe care îi cheamă împăratul să participe la nunta fiului său și aceștia

refuză, fie gășind ca pretext grijile lor zilnice vitale, fie desconsiderând și adresând injurii slugilor, pe care le-au și ucis⁴⁷. Rezultatul acestui refuz la masa de nuntă, adică de a participa la hrana solidă și rațională a tainelor dumnezeiești, este moartea duhovnicească, ea venind ca o consecință firească a autoizolării omului și a lipsei de comuniune cu Dumnezeu⁴⁸.

Iubirea lui Dumnezeu, însă, este atât de mare, încât nu este limitată de reacția și negarea unei anumite grupări de oameni. De altfel, *mulți sunt chemați, dar puțini aleși*⁴⁹. De aceea, ea se adresează neamurilor, cu scopul de a umple masa de nuntă. Așa îi cheamă pe toți oamenii *răi și buni*⁵⁰ să participe la nunta lui Hristos cu Biserica. Intrarea la ospățul de nuntă se arată ca fiind deschisă pentru toți oamenii, încât toți să aibă posibilitatea de a intra în Împărăția lui Dumnezeu. Dar, pe de altă parte, este clar că nu pot să rămână în bucuria nunții cei vicleni și vicioși, care preferă să fie în necurăție, rușine și meschinărie⁵¹. Se cuvine ca cei invitați să fie în mod corespunzător pregătiți, ceea ce înseamnă că va trebui ca ei să se schimbe și să se îmbrace cu hainele de nuntă specifice momentului, adică să devină milostivi și să fie caracterizați de bunătate, smerenie, blândețe și mărinimie sufletească⁵².

προσαγορεύοιτο αἵρεσις οὐ γὰρ ἔχει δόγματα]). După Sfântul Ignatie ale Antiohiei, erezie înseamnă orice învățătură înstrăinată de cea creștină. Concret, el spune: *Așadar, vă rog, nu eu, ci iubirea de Iisus Hristos; folosiți doar hrana creștină, iar de iarba străină, care este erezie, depărtați-vă* [Sfântul Ignatie de Antiohia, *Către tralieni* VI, 1 (*Πρὸς Τραλλιανοῖς* ΣΤ', 1), în PG 5, 680 A (*Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ· μόνῃ τῇ χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθε, ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθε, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις*)].

⁴⁶ Vezi N. Ματσούκα, *Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος...*, p. 94 ș.u.; idem, *Ὁρθοδοξία καὶ αἵρεση στοὺς ἐκκλησιαστικοὺς συγγραφεῖς τοῦ Δ', Ε', ΣΤ' αἰῶνα...*, p. 33 ș.u.

⁴⁷ Matei XXII, 1-14.

⁴⁸ Vezi ORIGEN, *La Evanghelia după Matei* 17, în PG 13, 1524 C-1525 C. A se compara cu *Evrei* V, 13-14.

⁴⁹ Matei XXII, 14.

⁵⁰ Matei XXII, 10 (n. trad.).

⁵¹ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *La Efeseni* XX (*Εἰς Ἐφεσίους* K'), în PG 62, 137 B.

⁵² ORIGEN, *La Evanghelia după Matei* 17, în PG 13, 1528 B.

Totuși, această schimbare a oamenilor, adică a celor invitați la nuntă, nu se realizează exclusiv doar prin ei înșiși, ci prin Iisus Hristos, Care, ignorând înfățișarea exterioară, adică nedând importanță comportamentului exterior și, în multe aspecte, social, se concentrează asupra omului interior, asupra cultivării frumuseții sufletului, care [constă în] starea de blândețe, modestie și îngăduință⁵³. El nu se interesează de cel bogat și de noblețea exterioară, ci de noblețea sufletului⁵⁴. De aceea, așadar, Însuși Mirele Bisericii, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, lasă tronul părintesc și vine spre mireasă⁵⁵, pe care o întâlnește *murdară, necurată, goală, plină de sânge*⁵⁶, și dându-Se pe Sine de dragul ei la moarte, *a prefăcut necurăția, a rezidit-o, a îndreptat-o, i-a iertat păcatele ei și a metamorfozat-o într-o frumusețe de neîntrecut*⁵⁷. Și după cum prin împreunarea tatălui cu mama se naște fiul, care reprezintă un rod al participării iubitoare a unuia cu celălalt⁵⁸, iar cei trei reprezintă deja un trup, la fel se petrece și în cazul lui Hristos cu Biserica, în care, prin participare, omul devine un trup cu Domnul Iisus Hristos⁵⁹. Modul de participare al omului se realizează prin iubirea jertfitoare, care este temelia schimbării și a unirii femeii cu bărbatul, precum și a Bisericii transformată în Trup al lui Hristos, astfel încât să fie *cei doi într-un trup*⁶⁰.

Premisă, așadar, a acestei unități iubitoare între cei ce se unesc conjugal este, pe de o parte, părăsirea părinților și lipirea bărbatului de soția lui, așa cum se menționează dintru început în cartea *Facerii*⁶¹, iar pe de altă parte, supunerea femeii față de bărbat⁶². Realizarea acestei legături,

53 SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *op. cit.*, în PG 62, 138 B.

54 *Ibidem*, 138 C.

55 IDEM, *Laudă la Maxim*, în PG 51, 230 C.

56 IDEM, *La Psalmul 5* (Εἰς Ψαλμὸν Ε'), în PG 55, 63 C (ῥυπῶσαν, αὐχμῶσαν, γυμνήν, πεφυρμένην αἵματι).

57 IDEM, *Laudă la Maxim*, în PG 51, 228 AB (μετέβαλε τὴν ἀηδίαν, μετέπλασε, μετεῤῥύθμισεν, ἀφῆκε τὰ ἡμαρτημένα... εἰς κάλλος ἀμήχανον).

58 Vezi Γ. Πατρώου, *Θεολογία καὶ ἐμπειρία τοῦ Γάμου...*, p. 327.

59 SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *La Efeseni XX*, în PG 62, 139 D-140 A: *deoarece se arată că după ce îi părăsește careva, adică bărbatul, pe părinții lui, din care s-a și născut, se unește cu aceea, cu alte cuvinte, cu femeia lui; și, prin urmare, trupul, adică tatăl, mama și copilul, este, după ce a fost amestecat din împreunarea fiecăruia dintre cei doi; căci după unirea semințelor, se naște copilul; încât cei trei sunt un trup. Așadar, la fel și noi, cât îl privește pe Hristos, devenim un trup prin participare* (δεῖκνυσιν γὰρ, ὅτι τοὺς γεννησαμένους τις ἀφείας καὶ ἐξ ὧν ἔφυ, ἐκεῖνη συμπλέκεται· καὶ λοιπὸν ἡ σὰρξ ὁ πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ καὶ ὁ παῖς ἐστὶν ἐκ τῆς ἐκατέρου συνουσίας συγκαθεῖσα· καὶ γὰρ μιγέντων τῶν σπερμάτων, τίκεται ὁ παῖς· ὥστε τοὺς τρεῖς εἶναι μίαν σάρκα. Οὕτως οὖν ἡμεῖς πρὸς τὸν Χριστὸν γινόμεθα μία σὰρξ διὰ μετουσίας). Vezi și „Νυμφίος/Νύμφη”, în *Λεξικό Βιβλικῆς Θεολογίας...*, p. 708 ș.u.

60 Matei X, 7 (οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν).

61 *Facerea II*, 24.

62 *Efeseni V*, 22-24. Supunerea femeii față de bărbat nu se înțelege, desigur, ca o supunere înrobitoare față de stăpânirea bărbatului, după cum se și explică mai jos, ci în cadrul lărgit al economiei dumnezeiești, care este descrisă în paragraful precedent (*Efes. V*: 16-20) și întregită prin îndemnul *supuneți-vă unul altuia întru frica lui Hristos* (*Efes. V*: 21). În felul acesta, supunerea ia caracterul punctului existențial de referință al femeii față de bărbat ca soție a lui, din moment ce ruperea legăturii și retractarea ei conduce la dizolvarea legăturii conjugale în sine și la anularea însușirii existențiale a soției. Firește, în fața obligației supunerii femeilor este pusă iubirea bărbatului față de femeie, care are și ea același caracter existențial de determinare a bărbatului ca soț și se sprijină pe aceleași premise care sunt valabile pentru sensul supunerii femeii față de bărbat.

...legătura dintre bărbat și femeie depășește limitele convenționalismului social și dobândește un caracter ontologic, din moment ce această legătură se raportează atât la crearea omului însuși, cât și la lucrarea iconomiei dumnezeiești, adică la procesul de renaștere al Bisericii și unirea ei într-un trup cu Logosul întrupat al lui Dumnezeu. ✠

deși este un rezultat al alegerii libere, reprezentă, totuși, o *lege naturală*, care s-a dat după *facerea femeii* și a fost sădită în *firea oamenilor*⁶³. În felul acesta, legătura dintre bărbat și femeie depășește limitele convenționalismului social și dobândește un caracter ontologic, din moment ce această legătură se raportează atât la crearea omului însuși, cât și la lucrarea iconomiei dumnezeiești, adică la procesul de renaștere al Bisericii și unirea ei într-un trup cu Logosul întrupat al lui Dumnezeu pentru

mântuirea întregii zidiri, adică a firii văzute⁶⁴. Dar, pentru ca această iubire transformatoare să conducă la unitatea reală a bărbatului cu femeia, va trebui ca și *femeia să se teamă de bărbat*⁶⁵. Acest lucru înseamnă că femeia nu va trebui să *pretindă egalitatea*, ci să-și recunoască bărbatul drept cap al ei, exprimându-și, totodată, în acest mod, iubirea față de el. Și acest lucru deoarece capul nu este diferit de trup, ci reprezintă mădular inseparabil al lui, pe care trupul nu poate să-l respingă. Astfel, această legătură de iubire și teamă asigură, după Sfântul Ioan Gură de Aur, pacea, de vreme ce aceasta nu poate să fie realizată *nici când familia se conduce după principii democratice, nici când toți sunt stăpâni*⁶⁶.

De altfel, supunerea femeii constituie un răspuns și nu premisă a iubirii bărbatului, care iubire predetermină, cu desăvârșire, caracterul ontologic al soților, vezi Ἰω. Καραβιδοπούλου, *Βιβλικές Μελέτες Γ'*, εκδ. ΠΟΡΥΝΑΡΑ, Θεσσαλονίκη, 2004, p. 97 ș.u.

63 TEODORET AL CIRULUI, *Interpretare a Epistolei către Efeseni* (Ἑρμηνεία τῆς πρὸς Ἐφεσίους Ἐπιστολῆς), în PG 82, 548 CD (μετὰ τὴν τῆς γυναικὸς δημιουργίαν... τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων); vezi și SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Laudă la Maxim*, în PG 51, 229 C-230 A.

64 *Ibidem*, 229 D: *Și cercetează înțelepciunea apostolică; căci nici din legile dumnezeiești, nici doar din cele omenești nu ne îndeamnă la iubirea femeilor, ci și din acestea și din acelea, pe ambele acestea pe rând le pune; pentru ca, pe de o parte, cel mai superior și mai învățat să fie condus la iubire de către cele de Sus, adică de către legile dumnezeiești, iar pe de altă parte, cel slab de către cele de Jos, altfel spus, de către legile omenești, și cele ale firii (Καὶ σκοπεῖ σοφίαν ἀποστολικήν· οὔτε γὰρ ἀπὸ τῶν θείων νόμων, οὔτε ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων μόνον, εἰς τὴν ἀγάπην ἡμᾶς ἐνάγει τῶν γυναικῶν, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τούτων καὶ ἀπ' ἐκείνων ἐναλλάξας ἀμφοτέρα ταῦτα τίθησιν· ἵνα ὁ μὲν ὑψηλότερος καὶ φιλοσοφώτερος ἀπὸ τῶν ἄνωθεν, ὁ δὲ ἀσθενὴς ἀπὸ τῶν κάτωθεν καὶ τῶν τῆς φύσεως εἰς φίλτρον ἐνάγηται).*

65 *Efeseni* V, 33. În acest punct va trebui să se consemneze că Sfântul Apostol Pavel nu insistă atât asupra supunerii femeii față de bărbat, cât asupra iubirii bărbatului față de femeie până la jertfa de sine. Acest fapt, desigur, nu micșorează deloc valoarea importantă a supunerii femeii în legătura cu iubirea pe care bărbatul o scoate în evidență față de ea, în cadrul legăturii conjugale, avându-se în vedere că supunerea femeii față de bărbat era de la sine înțeleasă, în acea epocă. De aceea și Sfântul Apostol Pavel se referă îndeosebi la iubirea bărbatului față de femeie, subliniind responsabilitățile lui crescând față de ea, de vreme ce acest lucru nu era de la sine înțeles, în societatea acelei epoci dominate de către bărbat, vezi Ἰω. Καραβιδοπούλου, *op. cit.*, p. 105 ș.u.

66 SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *La Efeseni* XX, în PG 62, 141 A (οὐδὲ δημοκρατουμένης οἰκίας, οὐδὲ πάντων ἀρχόντων). Această poziție a Sfântului Ioan Gură de Aur, referitoare la legătura funcțională dintre teamă și iubire în cadrul căsătoriei, nu lasă posibilități de interpretare a unei supunerii reciproce între bărbat și femeie, după cum aceasta este sesizabilă în legăturile conjugale contemporane și este susținută de către profesorul Ioan Karavidopoulos, vezi Ἰω. Καραβιδοπούλου, *op. cit.*, p. 107 ș.u. Sfântul Părinte subliniază comportamentul bărbatului față de femeie, comportament care se cuvine să fie caracterizat de iubirea jertfitoare și să constituie un indiciu existențial al soțului, indiciu care se potrivește mai mult legăturii ontologice tată-fiu și medic-bolnav decât *legăturii morale* stăpân-rob și judecător-inculpat. Supunerea bărbatului față de femeie, din contră, trimite direct la legătura morală, caracterizată de comportamentul formal-legalist al soților, care predetermină condi-

Așadar, Sfânta Taină a Căsătoriei este mare, fiindcă se raportează la lucrarea mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care și-a lăsat Tatăl și, lipindu-Se de Biserică, o face un duh cu Sine Însuși⁶⁷. La această iubire chenotică, însă, pe care o exprimă Hristos față de Biserică, se cere teama față de Dumnezeu⁶⁸, care garantează legătura dintre Dumnezeu și om, neconducând la autoizolarea egocentrică a omului și la autonomizarea lui, adică la contradicție, răzvrătire și dorință de întâietate⁶⁹. Și acest lucru deoarece contradicția conduce la revoltă și la revendicarea puterii, care înseamnă rupearea și întreruperea legăturii celui supus față de stăpânul său. Însă, supunerea omului față de Dumnezeu sau a femeii față de bărbat nu înseamnă dominarea tiranică a stăpânului față de cel supus. Tocmai din acest motiv, Dumnezeu nu l-a creat pe bărbat capabil pentru toate lucrurile, căci ar fi devenit neglijabil genul femeilor și s-ar fi dezvoltat o legătură de putere. Același lucru este valabil și pentru crearea femeii, care ar fi arătat o mare arroganță. Dar în comun și pentru pace îngrijindu-se, și păstrând ordinea cuvenită fiecăruia (ὁμοῦ καὶ τῆς εἰρήνης προνοῶν, καὶ τὴν πρέπουσαν ἐκάστω τάξιν διατηρῶν), Dumnezeu dă aptitudini diferite fiecăruia, astfel încât să evidențieze și să sublinieze *distingerea dintre fiecare*, distingere care asigură coexistența funcțională și legătura lor și nu asuprirea unuia de către celălalt⁷⁰. Deși în cazul bărbatului și a femeii se

țiele de conviețuire și conduce la o coexistență armonioasă a lor, și nu de unitatea reală și identitatea ontologică a celor ce se află în legătura conjugală, astfel încât să constituie un trup în Iisus Hristos.

67 I Corinteni VI, 17.

68 SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *op. cit.*, în PG 62, 140 BC.

69 *Ibidem*, 142 C.

70 IDEM, *Laudă la Maxim*, PG 51, 231BC: Căci dacă l-ar fi făcut pe bărbat să fie folositor în ambele, adică în cele de mai mari și în cele de mai mici lucruri, atunci ar fi devenit neglijabil genul femeilor; iarăși, dacă ar fi îngăduit femeii lucrul cel mai mare și cel mai folositor, atunci le-ar fi umplut cu multă

Dumnezeu dă aptitudini diferite fiecăruia, astfel încât să evidențieze și să sublinieze *distingerea dintre fiecare*, distingere care asigură coexistența funcțională și legătura lor și nu asuprirea unuia de către celălalt. ✠

pretind aptitudini diferite, cu scopul de a fi asigurată diferențierea dintre ei, nu se petrece același lucru și în cazul lui Hristos cu Biserica. Și aceasta fiindcă diferența dintre Hristos și Biserica, Dumnezeu și om, se datorează diferenței ontologice dintre Nezidit și zidit, în care *pe de o parte, [firea] nezidită este făcătoarea zidirii, iar pe de altă parte, [firea] zidită este cea care are prin firea nezidită cauza și puterea de a fi*⁷¹. Dar în cazul uneia și aceleiași ființe și

arroganță pe femei. De aceea, nici pe ambele nu le-a dat unuia, încât să nu fie micșorat celălalt gen și să pară că este de prisos; nici pe cele două nu le-a împărțit în mod egal fiecăruia, pentru ca iarăși, din cauza egalității, să nu fie vreun conflict sau dispută (Εἰ γὰρ ἐν ἀμφοτέροις ἐποίησε τὸν ἄνδρα ἐπιτήδειον εἶναι, εὐκαταφρόνητον ἂν τὸ τῶν γυναικῶν ἐγένετο γένος· πάλιν, εἰ τὸ μείζον καὶ χρησιμώτερον ἐπέτρεψε τῇ γυναικί, πολλὰς ἂν ἐνέπλησε τὰς γυναικάς τῆς ἀπονοίας. Διὰ τοῦτο οὐτε ἀμφοτέρα ἐνὶ ἔδωκεν, ἵνα μὴ τὸ ἕτερον ἐλαττωθῇ γένος, καὶ περιττὸν εἶναι δοκῇ· οὐτε ἐξίσης ἀμφοτέρα ἑκατέρῳ διένειμεν, ἵνα μὴ πάλιν ἐκ τῆς ἰσοτιμίας μάχη τις γένηται καὶ φιλονεικία).

71 SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Contra lui Eunomie I* (Κατὰ Εὐνομίον Α'), 271, în *Contra Eunomium Libri I-II*, editor W. Jaeger, Leiden, 1960 (Jaeger), p. 106 (PG 45, 33 BC: ἄκτιστος μὲν ἡ ποιητικὴ τῆς κτίσεως, κτιστὴ δὲ ἡ διὰ τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν αἰτίαν καὶ τὴν δύναμιν τοῦ εἶναι ἔχουσα). Vezi, de asemenea, idem, *Contra lui Eunomie III*, 6, 66, JAEGER II, p. 209, (PG 45, 793 C), precum și idem, *Explicarea Cântărilor Cântărilor VI* (Εξήγησις τοῦ Ἀισματός Αἰσμάτων ΣΤ'), JAEGER VI, p. 174: Dar și firea inteligibilă este împărțită în două, pe de o parte, este cea nezidită și făcătoare a ființelor, pururea fiind ceea ce întotdeauna este și întotdeauna la fel, superioară față de orice adaos și neîngăduitoare a micșorării bunurilor, iar pe de altă parte, cea care, prin zidire fiind adusă la existență, țintește pururea către prima cauză a ființelor și se menține pentru totdeauna în bine, prin participarea la Cel superior, iar, într-un anume mod, este zidită mereu prin creșterea în cele bune, transformată spre mai bine, astfel încât niciodată să nu fie observată în ea vreo limită, nici să fie îngrădită de vreo limită creșterea ei spre mai bine (Πάλιν δὲ καὶ τῆς νοητῆς φύσεως διχῇ διηρημένης, ἡ μὲν ἀκτιστός ἐστι καὶ ποιητικὴ τῶν ὄντων, αἰεὶ οὕσα ὅπερ ἐστὶ καὶ πάντοτε ὡσαύτως ἔχουσα, κρείττων τε προσθήκης ἀπάσης καὶ τῆς ἐλαττώσεως τῶν ἀγαθῶν ἀνεπίδεκτος, ἡ δὲ διὰ κτίσεως παραχθεῖσα εἰς γένεσιν πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον αἰεὶ βλεπεί τῶν ὄντων καὶ τῇ μετουσίᾳ τοῦ ὑπερέχοντος διὰ παντός ἐν τῷ ἀγαθῷ συντηρεῖται καὶ τρόπον τινὰ πάντοτε κτίζεται διὰ τῆς ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐπαυξήσεως πρὸς τὸ μείζον ἀλλοιουμένη, ὡς μὴδὲ ταύτη τι πέρας ἐνθεωρεῖσθαι μὴδὲ ὅρῳ τινὶ τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον αὐτῆσιν αὐτῆς περιγράφεσθαι).

firi, cum este cazul omului, distingerea dintre sexe se face pe baza diferitelor aptitudini și nu a firilor.

În cadrul acestei diferențieri dintre bărbat și femeie, dimensiunea temerii, pe care femeia este datoră să o arate față de bărbat, și caracterul de metamorfoză [al acestei temeri] poate cineva să le perceapă mai bine dacă va avea în vedere felurile supunerii și legătura dintre ele. După Sfântul Grigorie de Nyssa, supunerea se distinge în patru feluri: a) a slugii față de stăpân; b) a firii iraționale față de cea rațională; c) a unuia dintre doi adversari față de celălalt, în perioada situației de război, și d) a tuturor oamenilor față de Fiul Unul-Născut și Cuvântul lui Dumnezeu, iar prin El față de Tatăl⁷². Sfântul Ioan Damaschinul distinge supunerea în două categorii: a) în firească, în care sunt cuprinse legăturile dintre femeie, copii și părinți, și b) în cea după lege, care se referă la legătura dintre slugă și stăpân⁷³. Pe baza distingerilor de mai sus ale supunerii, ar putea să se facă o clasificare a ei în două categorii, care au o diferență majoră. Prima categorie este supunerea cea *firească*, referindu-se la *calitatea* diferită a ființelor zidite și la schimbarea spre mai bine. Acestei categorii aparține supunerea ființelor iraționale față de cele raționale, care se deosebesc *după fire*, precum și supunerea întregii realități zidite materiale față de Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, iar prin El față de Tatăl, realitate care se distinge *după ființă*. Cea de a doua categorie se referă la supunerea *după lege*, care cuprinde supunerea celui învins în fața învingătorului, în cadrul unei confruntări violente, precum și supunerea slugii față de stăpân. Supunerea *după lege*, în opoziție cu cea *după fire*, este caracterizată de stăpânirea tiranică a unuia față de celălalt și, de aceea, conform Sfântului Grigorie de Nyssa, nu rămâne statornică, pentru că în una și aceeași fire, cum este cea umană, *ceea ce este egal după fire și de același gen are însăși dorința spre mai bine și egalizarea spre ceea ce domină*⁷⁴. Totuși, în cazul supunerii *după fire*, legătura dintre cel supus și stăpân nu are forma morală, juridică a schemei ascultare-răsplată, neascultare-pedeapsă, ci a legăturii calitative, a îmbunătățirii și a desăvârșirii celui inferior spre mai bine. În felul acesta, supunerea ființelor iraționale față de cele raționale și a firii zidite față de Fiul și Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu, Care, asumându-și *firea umană*, Se dă pe Sine Tatălui⁷⁵, arată elementul dominant

72 SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Contra lui Eunomie A'*, 193, în *Contra Eunomium Libri I-II*, editor W. Jaeger, Leiden, 1960 (Jaeger), p. 8 (PG 45, 309 A). A se compara cu *ibidem*, 191-193, Jaeger I, p. 82 ș.u. (PG 45 308 D-309 D) și *idem*, *La faptul când toate sunt în supunerea Sa* (Εἰς τὸ ὅταν ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα)..., Jaeger III, p. 6 (PG 45, 1305 C, 1305 D-1308 A).

73 SFÂNTUL IOAN DAMASCHINUL, *La Epistola către Efeseni* [Εἰς ἐπιστολὴν πρὸς Ἐφεσίους (neautentică)], în PG 95, 849 B.

74 SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Contra lui Eunomie A'*, 527, Jaeger I, p. 178 (PG 45, 413 B); *ibidem*, 525, JAEGER I, p. 178 (PG 45, 413 A). Pentru mai multe detalii vezi N. Ξιῶνη, *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἄγ. Γρηγόριο Νύσσης*, εκδ. ΓΡΗΓΟΡΗ, Ἀθήνα, 1999, p. 109 ș.u.

75 SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt polemic față de Expunerea lui Eunomie* 83 (Ἀντιρρητικός πρὸς τὴν Εὐνομίου Ἐκθεσιν 83), Jaeger II, p. 346 (PG 45, 504 AB).

în fața firii supuse, care, prin participare și nu prin presiune abuzivă, este condusă spre conservarea vieții și desăvârșire. Dar această legătură depășește schema răsplată-pedeapsă, în care sunt cuprinse împreună legăturile cele *după lege* – iar existența lor depinde de anumite condiții în cadrul legăturilor sociale convenționale – și se transformă în schema ontologică ascultare-viață, neascultare–moarte⁷⁶.

Așadar, teama, în înțelesul moral al cuvântului, după cum și *răsplata* (μισθαργία), aparțin, după Sfântul Grigorie Teologul, celor două categorii mai joase de creștini, care sunt cele ale slugilor și ale simbriașilor, care sunt considerate stadii preliminare în procesul dinamic spre starea de fiu⁷⁷, în care domină iubirea oamenilor liberi⁷⁸. Numai prin legătura liberă de iubire a fiului⁷⁹ față de Tatăl, dezvăluindu-se legătura ontologică a omului cu Dumnezeu, poate să fie interpretată corect și legătura

treptelor de mai jos ale slugii și simbriașului, care privesc viața morală a omului, se referă la preceptele morale ale Legii și reprezintă trepte de inițiere în calea duhovnicească a omului și în mântuirea *din credință*⁸⁰. Și acest lucru pentru că Legea și morala, luate împreună, păzesc adevărul duhului de minciuna idolatriei, dar nu asigură mântuirea, care este rezultat al împăcării, adică al anulării atât a Legii, cât și a idolatriei în Persoana Cuvântului întrupat al lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă în Trupul lui Hristos, adică în Biserică⁸¹. De aceea, Hristos nu transformă Sinagoga, ci zidește Biserica, nu devine elinul⁸² iudeu, ci prin Sine însuși și după ce și pe el și pe acela El i-a topit ca într-un creuzet, a scos din interior un lucru minunat, El devenind *întâi acel lucru*⁸³.

Prin urmare, supunerea *după fire*, caracterizată de iubirea jertfitoare, este cea care se referă la ascultarea și la teama femeii față de bărbat și a copiilor față de părinți. Și acest lucru deoarece teama, așa cum menționează caracteristic Sfântul Ioan Gură de Aur, este diferită la femeia slugă de ceea ce este la femeia liberă, care se identifică cu ipostasul bărbatului și reprezintă proiecția trupului acestuia⁸⁴. Așadar,

76 Ultimul fel de supunere, adică cea a firii zidite față de Iisus Hristos și prin El față de Tatăl, nu se referă la aceeași categorie ontologică, după cum cea a ființelor iraționale față de cele raționale, ci la două zone ontologice diferite, cea a realității zidite și cea a firii dumnezeiești nezidite, în care cea de a doua reprezintă semnul existențial de referință al primei. Dar și în cazul ființelor iraționale față de cele raționale, chiar dacă se menține egalitatea după rațiunea ființei, locul dominant al ființelor raționale joacă un rol important în conservarea sau distrugerea realității zidite iraționale, făcându-se cunoscut, în acest mod, elementul dominant al ființelor raționale față de firea zidită irațională.

77 Adică stare de filiație, în care se poate afla orice om credincios, fie că este un bărbat sau o femeie (n. trad.).

78 SFÂNTUL GRIGORIE TEODOLOGUL, Cuvântul XL (La Sfântul Botez) [Λόγος Μ' (Εἰς τὸ ἄγιον βάπτισμα)], în PG 36, 373 C: Așadar, cunosc trei clase a celor ce se mântuiesc, sclavia, cu alte cuvinte, clasa slugilor și a robilor, simbria, adică clasa celor ce sunt plătiți pentru munca lor, înfierea, înțelegându-se clasa fiilor. Dacă ești rob, teme-te de răni, altfel spus, de bătaia cruntă; dacă ești simbriaș, vezi doar ceea ce ai luat. Iar dacă deasupra acestora ești și fiu, ca pe Tatăl respectă-L pe Dumnezeu. Lucrează binele, pentru că bine este să te supui Tatălui, chiar dacă nu urmează să-ți fie ceva. Aceasta este plata, adică faptul de a te dăruii Tatălui (Τρεῖς γὰρ οἶδα τάξεις τῶν σωζομένων, δουλείαν, μισθαργίαν, υἰότητα. Εἰ δοῦλος εἶ, τὰς πληγὰς φοβήθητι· εἰ μισθωτός, πρὸς τὸ λαβεῖν βλέπε μόνον. Εἰ δὲ ὑπὲρ τούτους, καὶ υἱός, ὡς πατέρα αἰδέσθητι. Ἔργασαι τὸ καλόν, ὅτι καλὸν τῷ πατρὶ πείθεσθαι, κἂν εἰ σοὶ μὴδὲν ἐσσεσθαι μέλλοι. Τοῦτο αὐτὸ μισθός, τὸ τῷ πατρὶ χαρίζεσθαι). Vezi și SFÂNTUL VASILE CEL MARE, Cuvinte morale VII (Despre păcat) [Ἡθικοὶ λόγοι Ζ' (Περὶ ἁμαρτίας)], în PG 32, 1212 D-1213 B.

79 Sau a fiicei. Referire tot la starea de filiație, vezi mai sus nota 77 (n. trad.).

80 SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, La Epistola a II-a către Corinteni VII (Εἰς Β' Κορινθίους Ζ'), în PG 61, 446 C: Încât, când te vei îndepărta de lege, atunci vei vedea bine legea; iar cât timp o vei ține și nu vei crede în Hristos, nu cunoști nici această lege (Ὡστε ὅταν ἀποστῇς τοῦ νόμου, τότε ὄψει τὸν νόμον καλῶς· ἕως δ' ἂν αὐτὸν κατέχῃς, καὶ μὴ πιστεύῃς Χριστῷ, οὐκ οἶδας οὐδὲ αὐτὸν τὸν νόμον). Vezi și idem, Cuvânt despre pocăință VI (Λόγος περὶ μετανοίας ΣΤ'), în PG 49, 320 D: Căci legea îi conducea pe cei atenți la Hristos; cel care îl necinstește pe învățător, îl ignoră și pe pedagog (Ὁ γὰρ νόμος τῷ Χριστῷ παρέπεμπε τοὺς προσέχοντας· ὁ τὸν διδάσκαλον ἀτιμάζων, ἀγνοεῖ καὶ τὸν παιδαγωγόν).

81 SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, La nașterea lui Hristos (Εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ), în PG 46, 1144 A; SEVIR, La Epistola către Efeseni [Εἰς ἐπιστολὴν πρὸς Ἐφεσίους (in Catenis)], în Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt..., p. 308 s.u.

82 Prin acest termen se înțeleg neamurile care se închinau la idoli, adică păgânii (n. trad.).

83 SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, La Efeseni V, în PG 62, 40 B (ἀλλὰ δι' ἑαυτοῦ καὶ τοῦτον κάκεινον χωνεύσας, ἕνα ἀνήνεγκε θαυμαστόν, αὐτὸς τοῦτο πρῶτον γενόμενος).

84 IDEM, La Efeseni XX, în PG 62, 142 B: Dar când auzi teamă, să pre-

când femeia, care este în chip de Biserică și reprezintă sufletul omului în fața Marelui Hristos, se va elibera... de unirea cu cele iraționale ale patimilor⁸⁵ și respinge, prin ascultare, toate mișcările diferite ale firii, atunci se unește doar cu ceea ce trebuie să fie iubit și dorit, și se contopește prin mișcarea și acțiunea iubitoare, transformându-se pe sine în firea celui ce participă⁸⁶. Din contră, cea de a doua legătură, adică supunerea după lege, reprezintă un fenomen social, care există sub anumite condiții și nu are o valoare stabilă.

Așadar, primul caz, care se referă la legătura dintre bărbat și femeie și se raportează la firea însăși, adică la modul de existență al omului, are o mare importanță pentru interpretarea legăturii lui Hristos cu Biserica, de vreme ce conținutul acestei legături are, în mod clar, o dimensiune ontologică. Și acest lucru pentru că supunerea femeii față de bărbat nu privește doar legătura și unirea lor trupestă, ci mai ales legătura duhovnicească și unitatea interioară. În cazul lui Hristos cu Biserica, acest lucru arată dependența duhovnicească și ontologică a Bisericii față de Hristos, Care reprezintă, fiind Cap al ei, începutul ei ontologic. În felul acesta, prin urmare, ascultarea față de bărbat, adică de Hristos, reprezintă premisa fundamentală a unității și a curățirii prin iubire a femeii, adică a Bisericii. Orice diferențiere a trupului de Cap înseamnă negarea iubirii vindecătoare a lui Hristos și persistența celor invitați la nunta Marelui, după *Parabola nunții fiului de împărat*, de a fi în hainele murdare și profanate ale sufletului, care arată preocuparea mișcărilor și acțiunilor sufletului de voințele trupului care conduc, în cele din urmă, în afara căsătoriei și, desigur, în întunericul cel mai din afară⁸⁷.

În consecință, supunerea Bisericii față de Hristos, chip al căreia este supunerea femeii față de bărbat, înseamnă încrederea și credința în Dumnezeu. Din contră, revendicarea întâietății conduce la o trădare din partea Bisericii, care se întoarce la modul idolatru de viață, ceea ce se identifică cu imaginația și este caracterizat, după Sfântul Ioan Damaschinul,

tinzi teama care i se cuvine femeii libere și nu cumva de la roabă; căci trupul este al tău; deoarece dacă vei face acest lucru, adică se pretinzi teamă de la roabă, îți aduci vehement injurii ție însuși, necinstind propriul tău trup (Ἀλλ' ὅταν ἀκούης φόβον, ἐλευθέρῃ προσήκοντα φόβον ἀπαίτει, μὴ καθὼς παρὰ δούλης· σῶμα γάρ ἐστι σόν· ἂν γὰρ τοῦτο ποιήσης, σαυτὸν καθυβρίζεις, τὸ σῶμα ἀτιμάζων τὸ σόν).

85 SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre suflet și înviere* (Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως), în PG 46, 89 C (ἐλευθέρῃ γένοιτο... τῆς πρὸς τὰ ἄλογα τῶν παθῶν συμφυΐας).

86 *Ibidem*, 93 C (πάντα τὰ ποικίλα τῆς φύσεως... κινήματα... τὸ μόνον τοῖον τι ἀγαπητὸν καὶ ἐράσιμον προσφύεται τε αὐτῷ καὶ συνανακρινᾶται διὰ τῆς ἀγαπητῆς κινήσεώς τε καὶ ἐνεργείας).

87 Matei XXII, 13. Vezi SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *op. cit.*, în PG 46, 88 AB: *Oricine va deveni cu totul trupesc în cugetul lui, preocupând fiecare mișcare a sufletului și fiecare lucrare cu voințele trupului, unul ca acesta nici atunci când va ieși din trup, nu se desparte de patimile cele după trup, așa cum cei ce au rămas destul timp în locurile cele mai urât mirositoare, nici dacă s-ar muta în aer bun de respirat, nu se curăță de mirosul respingător, cu care s-au amestecat prin îndelunga ședere în el* (Ὡς εἴ τις ὅλος δι' ὧν ἀποσαρκωθείη τῇ διανοίᾳ, πᾶσαν ψυχῆς κίνησιν τε καὶ ἐνέργειαν ἐν τοῖς θελήμασι τῆς σαρκὸς ἀσχολῶν, ὁ τοιοῦτος οὐδὲ τῆς σαρκὸς ἔξω γενόμενος τῶν κατ' αὐτὴν παθημάτων χωρίζεται, καθάπερ οἱ ἐπὶ πλεον ἐνδιατρίψαντες τοῖς δυσωδεστέροις τῶν τόπων, οὐδὲ εἰ πρὸς τὸν εὐπνουν ἀέρα μετέλθοιεν καθαρεύουσι τῆς ἀηθείας, ἣν διὰ τῆς χρονιωτέρας ἐν αὐτῇ διαγωγῆς ἀναμίσξαντο). Vezi și ORIGEN, *La Evangelia după Matei* 14, PG 13, 1228A.

de minciună și răutate. Acest lucru se datorează faptului că răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu și dorința întâietății conduce la cunoașterea *nefinței*⁸⁸ și denaturarea realității, folosind *nefința* ca *fință* și neatribuind fiecăreia ceea ce îi aparține⁸⁹. Așadar, premisă fundamentală a curățirii și a sfințirii, a unirii cu Dumnezeu prin participare și iubire, este supunerea, care se exprimă prin credință⁹⁰ și *spălarea apei prin cuvânt*, adică cu Botezul în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh⁹¹. În felul acesta, Hristos trece de la Sinagoga iudaică la Biserica cea din neamuri, iar omul devine, prin Botez, mădular al Trupului lui Hristos, și după cum Hristos iubește Biserica și se îngrijește de ea, ca de un mădular inseparabil al Trupului Său duhovnicesc, așa trebuie și bărbatul, după imitarea lui Hristos, să iubească și să-și îngrijească femeia ca pe un mădular al trupului său și *carne din carnea lui*⁹². Astfel, Biserica, văzută din punct de vedere ontologic, este creația din nou a omului, își raportează existența în Însuși Iisus Hristos, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, și se trăiește în viața sacramentală a omului. Această viață sacramentală se realizează zilnic în unitatea duhovnicească și trupească a bărbatului cu femeia prin Sfânta Taină a Căsătoriei.



88 SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Contra maniheilor*¹ (Κατὰ Μανιχαίων 1), Kotter IV, p. 351.

89 *Ibidem* 60, KOTTER IV, p. 379: Așadar, acest lucru este răutatea faptul de a fi folosit neființa ca ființă, adică faptul de a nu atribui fiecăreia cele proprii; proprii fiecăreia sunt cele ce sunt stabilite de către Dumnezeu (Τοῦτο οὖν ἐστὶ κακία τὸ τῷ μὴ ὄντι ὡς ὄντι χρῆσασθαι, τὸ μὴ παρέχειν ἐκάστῳ τὰ ἴδια· ἰδια ἐκάστῳ τὰ ὑπὸ Θεοῦ ὀριζόμενα).

90 SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *La faptul când toate sunt în supunerea Sa* (Εἰς τὸ ὅταν ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα), Jaeger III, 2, p. 18 ș.u. (PG 44, 1317 A-D).

91 SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *La Efeseni* XX, în PG 62, 137 D; SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *La Epistola către Efeseni* (neautentică), în PG 95, 849 BC: Stăpânirea nu dorește să fie dură supusului. Căci acesta este principiul ade-vărat, domnul să se îngrijească de toți cei ce sunt sub el, care principiu a fost arătat în Hristos, Care nu a căutat ceea ce l se cuvenea, ci interesul Bisericii. Căci, pe de o parte, slava Lui a fost în nemurire și aceasta a fost cea care l se datora și l se cuvenea; iar pe de altă parte, mântuirea Bisericii a fost în curățirea păcatului, care nu s-ar fi făcut pur și simplu, dacă nu ar fi lucrat Hristos schimbarea vieții murdare, desființând asemănarea ei cu moartea, pentru ca murind împreună cu El să ne eliberăm de viața în care trăiam. Iar cauza acestei curățiri este Sfântul Botez. Căci se adaugă acelei ape in-vocarea prin cuvânt, invocare care îl arată sfânt. În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh (Τὸ ἡγεμονικὸν οὐ βούλεται σκληρὸν εἶναι τῷ ὑπηκόῳ. Αὕτη γὰρ ἀληθὴς ἀρχή, τὸν ἀρχοντα κήδεσθαι τῶν ὑφ' αὐτὸν, ἥτις ἐν Χριστῷ πέφηνεν, μὴ ζητήσαντι τὸ ἐαυτῷ πρέπον, ἀλλὰ τὸ τῇ Ἐκκλησίᾳ συμφέρον. Ἡ μὲν γὰρ αὐτοῦ δόξα ἐν ἀθανασίᾳ ἦν, καὶ αὕτῃ ὀφειλομένη τε καὶ πρέπουσα· ἡ δὲ τῆς Ἐκκλησίας σωτηρία ἐν καθάρσει τῆς ἁμαρτίας ἥτις οὐχ ἁπλῶς ἐγίνετο, εἰ μὴ τῆς ῥυπωθείσης ζωῆς μετάρθεσιν εἰργάσατο Χριστὸς, τὸ ὁμοίωμα ταύτης καταλύσας θανάτῳ, ἵνα συναποθνήσκοντες αὐτῷ λυθῶμεν τῆς ζωῆς ἥς ἐζῶμεν. Ταύτης δὲ τῆς καθάρσεως αἴτιον τὸ ἅγιον βάπτισμα. Πρόσεστι γὰρ ἐκεῖνῳ τῷ ὕδατι ἡ διὰ ῥήματος ἐπίκλησις, ἅγιον αὐτὸ ἀποφαίνουσα. Ἐν ὀνόματι Πατρὸς, καὶ Υἱοῦ, καὶ ἁγίου Πνεύματος).

92 *Ibidem*, în PG 95, 852 A.

Pr.lect.univ.dr.
Ioniță Apostolache,
Univ.din Craiova,
Facultatea de
Teologie Ortodoxă



Sensuri teologice și iconografice în Erminia picturii Mănăstirii Polovragi

In conformitate cu tradiția Bisericii Ortodoxe, iconografia este departe de a însuma o simplă valoare decorativă, dedicată exclusiv satisfacerii simțului estetic. În esență, pictura bisericească constituie o adevărată „teologie în imagini”, însumând o gamă complexă de repere și argumente biblice, liturgice, dogmatice, hagiografice și de istorie bisericească. Cu alte cuvinte, „picturile dau glas monumentelor. Ele cristalizează idei, simțiri și viață, reprezintă documente și izvoare de istorie. Iconografia ne introduce în lumea de artă a trecutului nostru”¹.

Indispensabilă din punct de vedere bisericesc, iconografia însumează o multitudine de teme, având o istorie complexă și urmând o tradiție bine stabilită din punct de vedere liturgic. Mai mult decât o artă, iconografia ortodoxă reprezintă un resort pentru mântuire, o posibilitate catehetică de întărire în credință, o apologetică vie a formelor pline de fond și a sensurilor ce străbat dincolo de imagine și formă. Există în acest sens o complexă erminie teologică, argumentată în cele mai fine detalii de la cromatică, la gestică sau heraldică. În toate aspectele sale, arta bisericească iconografică însumează o adevărată „eliberare de sub tirania simțurilor”, confirmând „dorința de a vedea fără a fi văzut, de a cunoaște fără a fi cunoscut, de a lua fără a da”. Această formă paradoxală de înțelegere ne duce cu gândul la metamorfoza taborică, generând înaintea icoanei o adevărată „schimbare de percepție”. „Mesajul Schimbării la Față – creația este o icoană, o teofanie, o manifestare slăvită a lui Dumnezeu – poate fi copleșitor datorită responsabilității pe care o așează pe umerii noștri, fiindcă ea ne spune de fapt că fabricile mizerabile din Asia, mahalalele din America, pământuri însângerate de ucideri din Orientul Mijlociu și din Africa sunt și ele străbătute de lumina necreată. A percepe un astfel de adevăr și a-l vedea chiar și pentru o clipă este poate mai mult decât majoritatea dintre noi putem duce. Și dacă am putea, ce trebuie să facem pentru a cinsti o astfel de vedere? ...A vedea lumina lui Hristos în întreaga creație înseam-

1 I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, București, 1973, p. 9.

nă și a vedea suferința întregii creații întrupată în Răstignire, a percepe paradoxul că Taborul și Golgota sunt același munte. Având o astfel de vedere înaintea ochilor lor, o astfel de piatră sub picioarele lor, adevărații ucenici părăsesc luminați confortul înălțimilor”.²

I. Tipicul iconografic în tradiția picturală românească

Urmând tradiției și erminiei bizantine, pictura bisericească din Țările Române se încadrează unui tipic iconografic bine stabilit, cu particularitățile și specificitățile sale. De aceea, detaliile cromatice și simbolurile ortodoxe, chipurile sfinților și al Maicii Domnului, scenele biblice din viața Mântuitorului Hristos, precum și alte detalii din pictura murală nu sunt puse nicidecum la întâmplare, ci urmând un canon sau tipic predefinit. Există însă o ascendență istorică în formarea programului iconografic, variind de la o regiune la alta, precum și în funcție de evoluția arhitecturii religioase-bisericești, a dimensiunilor și suprafețelor destinate activității picturale. „Au contribuit la aceasta și ideile sau curentele teologice (dogmatice) care au frământat cugetarea creștină, gusturile și intențiile ctitorilor ziditori de biserici, care au impus uneori pictorilor preferințele lor, iar uneori chiar și fantezia pictorilor înșiși, care pe acest teren aveau prilejul să-și afirme identitatea. Într-un fel se picta o biserică creștină din secolele IV–VI și în alt fel o biserică ortodoxă din secolul al XIV-lea; într-un fel se pictează o biserică modestă de parohie, într-un fel o catedrală măreață și somptuoasă și în alt fel o mănăstire sau un paraclis de Curte domnească sau o biserică de cimitir, ori o necropolă, în care credința și nădejdea Învierii – joacă rolul principal”³.

Forma clasică de delimitare a tipicului iconografic bizantin, specific în integralitatea sa locașurilor de închinare românești, se pliază pe cele trei elemente de conținut arhitectonic bisericesc: *altarul și tâmpla (catapeteasma)*, *naosul și pronaosul*, *suprafețele exterioare*. Există de asemenea și o a doua formă de structurare și analiză a picturii bisericești, grupată în trei cicluri iconografice: ciclul dogmatic; ciclul liturgic; ciclul praznical.

II. Canonul iconografic după ansamblul arhitectural

II.1. Pictura altarului cumulează partea cea mai sacră a bisericii, altarul (gr. *bima*, *ierateion*; lat. *sacrarium*, *altare*) fiind locul unde se săvârșește Sfânta Jertfă din cadrul Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii. Aici este socotit a fi „sediul Dumnezeirii, punctul de întâlnire a divinului cu umanul,

² Arhim. Maximos CONSTANS, *Arta de a vedea. Paradox și percepție în iconografia ortodoxă*, trad. Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, București, 2017, pp. 45-46.

³ Pr. prof. Univ. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală – cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, vol. II, Ed. Basilica, București, 2015, p. 66.

al supranaturalului cu naturalul, hotar între cer și pământ, poartă spre veșnicie”⁴.

În Sfântul Altar vom găsi două categorii de scene și personaje, alcătuind după cum urmează programul iconografic clasic al acestui spațiu liturgic și sacru: 1. *Scene istorice sau simbolice* legate de evenimentul liturgic al săvârșirii *Jertfei Euharistice*; și 2. *Chipuri de arhierei și de clerici* (diaconi coliturghisitori) din perioada Bisericii Primare, al căror nume sunt legate de alcătuirile Sfintelor Liturghii, al celor mai importante compoziții imnografice.

În absida centrală a Sfântului Altar, pe locul cel mai înalt, o vom găsi de fiecare dată zugrăvită pe *Maica Domnului Oranta* sau „Platitera ton Ouranon” („Cea mai înaltă decât cerurile”) sau (în latină) „Madona de majestate”. „După primul tip, Sfânta Fecioară este înfățișată, de obicei, stând pe tron, ca împărăteasă a cerurilor, așa cum a văzut-o Proorocul David, în versetul pe care preotul îl citește la slujba Proscomidiei: *De față a stat împărăteasa, de-a dreapta Ta, în haină aurită îmbrăcată și preaînfrumusețată* (Psalmi XLIV, 11). În brațele sale, pe genunchii ei, poartă pe Pruncul Iisus, *Pâinea cea cerească*, cum este numit în rugăciunea principală a Proscomidiei. De obicei, doi îngeri sau arhangheli (Mihail și Gavriil), în poziția de adorare, încadrează chipul Maicii Domnului, în dreapta și în stânga. La unele biserici mai vechi, din Grecia, Bulgaria, Serbia și sudul Italiei, pe lângă îngeri, mai apar și chipuri de sfinți care, de cele mai multe ori, sunt sfinți patroni ai ctitoriilor respective, iar, uneori, apar chiar chipuri de ctitori și donatori, în atitudine de adorare. În bisericile moldovenești, ca la Moldovița, se văd și chipurile Sfinților Ioachim și Ana, părinții Născătoarei de Dumnezeu, iar în bisericile muntene, ca la vechea Biserică Domnească Sfântul Nicolae din Curtea de Argeș, Sfânta Fecioară este încadrată în dreapta de Arhanghelul Mihail și de Sfântul Nicolae, patronul bisericii, iar în stânga de Arhanghelul Gavriil și de Sfântul Ioan Gură de Aur, toți prosternându-se spre Sfânta Fecioară. În bisericile zugrăvite în secolul al XIX-lea (Antim din București), Maica Domnului este încadrată de David și Solomon”⁵.

Tot în Sfântul Altar, între Maica Domnului și registrul inferior, al ierarhilor, regăsim trei teme cu caracter liturgic: *Cortul Mărturie* (Tabernacolul), *Liturghia îngerească* și *Împărtășirea Apostolilor*. De asemenea, în cele două abside vom regăsi câteva scene cu particularitate tematică. Astfel, la Proscomidiar, pot fi zugrăvite „chipuri și scene în legătură cu Nașterea și Patimile Domnului, care sunt prezente în ritualul Proscomidiei”:

4 A. HACKEL, „Der Kiechenbau als Symbol”, în vol. *Der Christliche Osten. Geist und Gestalt*, Regensburg, 1939, p. 303.

5 I.D. ȘTEFĂNESCU, *La peinture religieuse en Valachie et en Transylvanie*, Paris, 1932, p. 52; O. TAFRALI, *Monuments byzantins de Curtea de Argeș*, Paris, 1931, p. 52; Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală*, vol. II, p. 79.

Răstignirea, Purtarea Crucii, Punerea în mormânt, Mântuitorul așezat în Sfântul Mormânt sau Pieta. O particularitate deosebită o constituie scena „viziunii (sau proorociei) Sfântului Petru al Alexandriei”, în care îl regăsim pe „Iisus, tânăr, în picioare, pe Sfânta Masă, cu cămașa sfâșiată, iar Sfântul Petru, cel dintâi episcop alexandrin care osândește pe Arie, Îl întreabă: „Cine Ți-a sfâșiat veșmântul, Mântuitorule”?, iar Iisus răspunde: „Arie nebunul”. Sursa de inspirație a acestei scene iconografice este un text liturgic din slujba Duminicii Sfinților Părinți, de la Sinodul I Ecumenic (Duminica a VII-a după Paști)⁶.

În bisericile brâncovenești din Oltenia, incluzând aici pe lângă biserica „Adormirea Maicii Domnului” a Mănăstirii Polovragi, Bisericile Hurezi și Dintr-un Lemn, în absida Proscomidiarului este zugrăvită euharistic următoarea scenă: „Hristos așezat pe o masă sau pe mormânt, având în spate Crucea; din coasta Lui odrăsleşte o ramură de viță de vie, care se încolăcește pe brațele Crucii sau pe trupul lui Iisus și își pleacă, până la mâna Lui, ciorchinii, din care El stoarce vin (sângele Lui), în potir (Ioan XV, 1)”⁷.

În absida opusă Proscomidiarului, cea dinspre miazăzi, erminiile zugravilor recomandă pictarea Mântuitorului Hristos ca „Înger de mare sfat”, înconjurat de Sfinții Evangheliști sau de Sfântul Ioan Botezătorul, precum și de Moise ținând în mâini Tablele Legii. Se mai pot picta de asemenea și alte personalități ale Vechiului și Noului Testament, precum: Profeții, Sfinții Apostoli, Sfinții Doctori Anarghiri, dar și scene ca Înălțarea Sfintei Cruci sau Adormirea Maicii Domnului.

⁶ Vezi: *Viața Sfântului Petru al Alexandriei*, în Sf. Dosoftei al Moldovei, *Viețile Sfinților* (1686), la 24 noiembrie; cf. G. MILLET, „La vision de Pierre d'Alexandrie”, în *Melanges Charles Diehl*, vol. II, Paris, 1930, p. 99-115.

⁷ A. POPA, *Mănăstirea Săracă*, Timiș, 1943, p. 30.

II.2.1. Altarul Bisericii „Adormirea Maicii Domnului” a Mănăstirii Polovragi

Biserica „Adormirea Maicii Domnului” a Mănăstirii Polovragi are o iconografie cu totul aparte. Capodoperă a Școlii Brâncovenești, finalizată la 11 septembrie 1703 de zugravii Andrei, Simeon, Istrate și Hranit⁸, pictura urmează îndeaproape coordonatele clasice ale programului iconografic. De aceea, în cele ce urmează, preluând itinerariul arhitectural, vom încerca să exemplificăm pentru fiecare structură în parte compoziția iconografică.

Pe registrul superior al absidei principale (conca mare) o găsim zugrăvită pe Maica Domnului pe Tron sau „Mai înaltă decât cerurile” – Platitera ton Ouranon. Cromatica îmbină foarte frumos culorile de roșu voievodal, albastru închis și bleau-ciel (pentru anumite părți din veșminte) și, pe alocuri, nuanțe de verde crud. Maica Domnului tronează cu Pruncul în brațe, ea la rându-i Scaun al Împăratului Ceresc. Poziția corpului este sobră, susținând prezența dumnezeiască a Pruncului, Care binecuvintează cu mâna dreaptă. În partea stângă și în partea dreaptă a Scaunului celui de Sus se găsesc cei doi Arhangheli, Mihail și Gavriil, identificați prin inițialele grecești M și Γ. Fiecare dintre ei, așezați în poziție smerită, arată cu mâinile întinse către Maica Domnului și către Prunc, socotindu-se astfel ca semn de mărturisire deplină a identității lor.

1. În cel de al doilea registru, de sus în jos, tot pe bolta Sfântului Altar, regăsim scena „Împărtășirii Apostolilor”. Mântuitorul Hristos, îmbrăcat în straie arhieresti, fără mitră, șade în fața Sfintei Mese, fiind pictat de două ori, în partea stângă și în partea dreaptă. Sfânta Masă se găsește sub un cort, pe

⁸ Detaliu menționat pe pomelnicul pictat în proscomidiarul bisericii: „Pomenește, Doamne, pe Andreiu, Simion, Istrate, Hranit, zugravii care au fostu; avgust 5 leat 7211”.

ea fiind așezată deschis Sfânta Evanghelie, la cuvintele: „Luați mâncați, acesta este Trupul Meu...”, „Beți dintru acesta toți, Acesta este Sângele Meu...” (scrise în limba slavonă). În partea dreaptă, Domnul împărtășește pe Apostoli cu Trupul Său, iar în stânga, având în mână Sfântul Potir, îi împărtășește cu Sângele Său. Și aici predomină nuanțele de roșu pal, veșmintele Mântuitorului și ale Apostolilor fiind străbătute de nuanțe de albastru și verde. În scenă apare pictat și Iuda, în partea dreaptă, întors cu spatele către Mântuitorul și implicit către Împărtășanie, pe care o scuipă din gura sa și iese de la Cină (*Matei XVI, 14*)

2. Tot în registrele superioare, în continuarea scenei „Împărtășirii Apostolilor”, regăsim pe Arcul Triumfal care leagă Altarul de Catapeteasmă, mai multe scene din vindecările minunate săvârșite de Domnul, dar și din viața Sa și a Maicii Domnului, toate argumentate și susținute de Sfânta Scriptură. Împreună alcătuiesc „Duminicile Penticostarului”, o temă absolut inedită pentru stilul brâncovenesc, în special pentru Mănăstirea Polovragi. Astfel, începând de la dreapta, la stânga, avem scena „Aducerii Maicii Domnului în Templu” (în slavonă: *Blagoveštenia*). Aici, Maica Domnului este încredințată de Sfinții ei Părinți, Ioachim și Ana, arhiereului, în Templul din Ierusalim. În spatele Sfinților Părinți este reprezentat alaiul „fecioarelor”, care o conduc pe Sfânta Pruncă pe treptele Templului, așa cum arăta odinioară proorocul Iezechiel: „Lungimea pridvorului era de unsprezece coți și lățimea de douăzeci de coți. La el suia o scară cu zece trepte. Și lângă stâlpi erau coloane: una de o parte și alta de altă parte a intrării” (*Iezechiel XL, 49*). În continuare, mai avem de asemenea: „Vindecarea hidropicului”; „Vindecarea paralticului”; „Vindecarea orbului din naștere”. În partea stângă a arcadei întâlnim: „Convorbirea cu femeia samarineancă” și „Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul”.

3. În nișa Proscomidiarului se regăsește imaginea lui „Iisus în mormânt”. Hristos apare aici gol, cu rănilor din mâini și din coastă vizibile și sângerânde. Cromatica dominantă este galbenul pai, chipul Domnului fiind străbătut de tristețe și de durere. Măinile Sale sunt așezate împreunate, în spate fiind pictată Sfânta Cruce, iar de-a dreapta și de-a stânga Maica Domnului și Sfântul Ioan Evanghelistul.

4. În rezumat, la ceea ce am arătat detaliat până acum, adăugând câteva mici completări, trebuie să observăm că „Arcul triumfal” al Sfântului Altar „este frecvent rezervat, în epoca brâncovenească, Duminicilor Penticostarului și scenei Înălțării Domnului. Aceste două teme se găsesc și la Polovragi, pe arcele bolții altarului. Dacă Înălțarea, care se găsește pe arcul triumfal la o seamă de biserici brâncovenești, reprezenta o temă pentru bolta altarului fixată încă din epoca paleologică, minunile Duminicilor Penticostarului încep să formeze un ciclu tematic distinct în pictura murală

din Țara Românească și să figureze pe arcul triumfal doar începând cu epoca brâncovească. Ele sunt desfășurate, de fapt, în continuarea scenei Învierii Domnului, plasată, prin tradiție, în absida nordică a naosului. La Polovragi, Duminicile Penticostarului sunt însoțite și de icoana „Înjumătățirii Praznicului Cincizecimii” reprezentată, tradițional, prin scena în care Iisus la 12 ani îi învață pe preoți în templu. Confuzia operată în imagine între cele două evenimente evanghelice distincte, relatate în *Ioan* VII, 14-39, respectiv *Luca* II, 41-52, datează din epoca Bizanțului mediu, fiind răspândită de iconografi în cursul veacului al XIV-lea și rămasă în tradiție ca atare. La Polovragi mai apare o scenă, care nu face parte din ciclul Proscomidiarului: *Vindecarea hidropicului*. Ea completează într-un chip sugestiv, șirul minunilor săvârșite de Mântuitorul Hristos prin apă, prăznuite în Duminicile Penticostarului: *Vindecarea orbului*, *Vindecarea paralticului*, *Convorbirea cu samarineanca la fântâna lui Iacob*, dar și tema centrală a *Înjumătățirii Praznicului Cincizecimi*, cea a slăvirii lui Hristos ca Izvor al vieții⁹.

5. Registrul inferior al Altarului urmează erminia tradițională, aici fiind zugrăviți *Arhieriei*, alcătuitori al Sfintelor Liturghii: Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Dialogul, alături de Sfântul Spiridon al Trimitundei sau de Sfântul Atanasie cel Mare.

11.3. Erminia tâmplei sau a catapetesmei cuprinde mai multe registre suprapuse vertical și delimitate orizontal, începând de la:

Ușile Împărătești, Cina cea de Taină și (în partea superioară) Sfânta Cruce. Marele liturgist român, părintele profesor Ene Braniște, vorbește în acest sens despre un „program clasic (normativ)” al erminiei catapetesmei, la care vom face referire și noi. „Evoluția iconografiei catapetesmei de azi începe cu icoanele Mântuitorului, ale Sfintei Fecioare, ale Sfinților Îngeri și ale Sfinților Apostoli (menționate în documente încă din secolul al VI-lea), precum și cu icoana Deisis (rugăciune, mijlocire), menționată în secolul al VII-lea. Aceste icoane împodobeau la început coloanele care susțineau grilajul despărțitor dintre altar și naos, precum și arhitrava (grinda orizontală) de deasupra lui, din vechile biserici creștine. Această evoluție se încheie însă abia prin secolul al XVI-lea, când programul iconografic al bisericilor ortodoxe se formează în chip definitiv și când el începe să fie fixat și sub forma unor reguli scrise, în așa numitele *erminii* (călăuze) ale zugravilor. De aceea, iconografia tâmplei se conformează, încă din epoca formării ei complete și definitive, unor reguli precise și rămâne stabilă și uniformă până astăzi, în toate bisericile ortodoxe construite ori zugrăvite începând din secolul al XVI-lea. Cu excepția altarului, nicio altă parte sau suprafață a interiorului bisericilor ortodoxe nu prezintă o uniformitate și stabilitate mai mare, în ceea ce privește decorul iconografic”¹⁰.

Într-o descriere succintă asupra erminiei catapetesmei, trebuie să menționăm, pe registre, următoarea compoziție structurală, cu delimitare pe structura orizontală, de la Sfintele Uși Împărătești: registrul inferior – sau al Icoanelor Împărătești: Mântuitorul (în dreapta); Maica Domnului (în stânga); Icoana primului hram (în dreapta); Sfântul Ioan Botezătorul

⁹ Arhim. Timotei AIOANEI, Florin ȘINCA, Elisabeta NEGRĂU, *Polovragi, Mănăstirea de lângă cer. Istorie, spiritualitate, artă*, volum apărut cu binecuvântarea IPS Irineu, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, 2012, pp. 63-64.

¹⁰ Pr. prof. Univ. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală...*, vol. II, pp. 93-94.

sau icoana celui de al doilea hram (în stânga). Registrul al doilea sau al icoanelor praznicale cuprinde cele 12 mari Praznice ale Ortodoxiei, expuse după cronologia anului liturgic-bisericesc: *Nașterea Maicii Domnului* (8 septembrie); *Înălțarea Sfintei Cruci* (14 septembrie); *Intrarea în Biserică sau Aducerea Sfintei Fecioare în templu* (21 noiembrie); *Nașterea Domnului* (25 decembrie); *Botezul Domnului* (6 ianuarie); *Întâmpinarea Domnului* (2 februarie); *Buna Vestire* (25 martie); *Florile sau Intrarea în Ierusalim (Duminică dinaintea Paștilor)*; *Înălțarea Domnului* (joi în săptămâna a VI-a după Paști); *Pogorârea Sfântului Duh sau Cincizecimea* (Duminică Rusaliilor, a VIII-a după Paști); *Schimbarea la Față* (6 august) și *Adormirea Maicii Domnului* (15 august). În centrul lor se găsește așezată *Icoana Marelui Praznic al Învierii Domnului*, mai sus *Cina cea de Taină* și sub *Sfânta Cruce Răstignirea*.

Pe registrul median (al doilea de jos în sus) îi găsim reprezentări pe cei 12 Sfinți Apostoli. În centrul lor se regăsește icoana Mântuitorului Hristos ca Arhiereu, ca Împărat sau ca Învățător, sălășluit de o parte și de alta de Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul.

Al treilea registru, cel mai înalt, reunește chipurile celor 12 Prooroci ai Vechiului Testament, având în mijloc pe Maica Domnului cu Pruncul în brațe, despre care ei cu toții au proorocit. Amintim, aici, de asemenea, pe patriarhii și pe dreptii din Legea Veche: Aaron, Moise, Ghedeon, David etc.

„În bisericile românești” – spune pr. prof. univ. dr. Ene Braniște – „de regulă, cele trei registre cu icoane sunt egale ca mărime, iar icoanele care le decorează sunt, de asemenea, de mărime uniformă, fiind zugrăvite direct pe suportul de lemn sau de zid al catapetesmei, ori constituie icoane mobile, rotunde ori pătrate, care se încadrează în firidele peretelui catapetesmei, putându-se detașa la nevoie, spre a fi spălate, restaurate sau înlocuite. Fiecare chip sfânt ocupă o icoană (un panou patrulater ori un medalion rotund); mai rar, Apostolii și Profeții sunt grupați câte doi în câte o icoană, din lipsă de spațiu sau pentru considerații de ordin istoric”¹¹.

II.4. Pictura naosului și pronaosului are ca punct central Pantocratorul.

Fiind locul cel mai înalt al bisericii, Iisus Hristos Atotțiitorul (Παντοκράτωρ) constituie „elementul cel mai important al bisericii ortodoxe, îndeosebi al bisericilor ortodoxe construite pe plan de cruce greacă, spre această turlă convergând toate liniile arhitectonice și îndreptându-se toate privirile credincioșilor din sfântul locaș”. În această minunată creație iconografică, Hristos este Cel care binecuvintează creația Sa, străjuind din înălțimea locașului Său toată firea lucrurilor văzute, după cum se mărturisește în Simbolul de Credință: „Făcătorul cerului și al pământu-

¹¹ Pr. prof. Univ. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală* ..., vol. II, p. 99.

lui, al tuturor celor văzute și nevăzute”. Zugravii înfățișează Pantocratorul în variantă de „bust”, cu privirea îndreptată spre cei din biserică. Tipicul iconografic al Pantocratorului din bisericile ortodoxe românești urmează linia tradiției orientale, Domnul fiind reprezentat cu „fața de culoare brună, cu ochii negri, barba neagră, trăsăturile feței fine, dar severe, privirea serioasă, dar totuși dulce. În stânga ține deschisă Sfânta Evanghelie, pe care sunt înscrise inițialele A și Ω (începutul și sfârșitul), iar cu dreapta binecuvintează. Chipul Pantocratorului este zugrăvit de cele mai multe ori într-un medalion circular, ocolit de un curcubeu multicolor, în jurul căruia sunt înscrise diferite formule biblice sau liturgice”.¹²

Începând de la Pantocrator se analizează structura tipicului iconografic pentru naosul și pronaosul unei biserici ortodoxe. Găsim astfel, de sus în jos, în turlă mai multe posibilități iconografice de reprezentare, precum:

- chipurile sfinților Prooroci mici (de obicei 12 cu numărul): Osea, Ioil, Amos, Avdie (Obadia), Iona, Mihea (Mica), Naum, Avacum (Habacuc), Sofonie (Țefania), Agheu (Hagai), Zaharia și Maleahi (Malahia), urmați de profeții mari: Isaia, Ieremia, Iezechiel și Daniel; apoi de Prorocii mai vechi: Sfinții Ilie și Elisei; și de alți prooroci, ca: Ghedeon, Baruh, Ahia, Ioad;¹³

- Dumnezeiasca Liturghie sau Liturgia cerească, unde Mântuitorul este reprezentat ca Arhiereu, stând în fața Sfintei Mese, cu Sfânta Evanghelie înaintea, sau împărțându-i pe Sfinții Apostoli. Este o scenă destul de rar întâlnită, prin poziționarea ei în al treilea registru al turlei, găsindu-se doar în câteva dintre bisericile de tradiție istorică din România, cum sunt cele din Snagov (sec. XIX) și Mofleni, lângă Craiova (sec. XVII).

- la baza turlei, în cele patru colțuri, se găsesc reprezentate în pandantivi chipurile Sfinților Evangheliști, însoțiți de corespondențele lor zomorfice: Matei – îngerul; Marcu – leul; Luca – vițelul și Ioan – vulturul.

- pe suprafața arcurilor mari de la baza turlei, găsim de asemenea zugrăvite în unele biserici românești mai multe elemente cu argumentație biblică, precum: Sfânta Mahramă (Mandylion, sau Chipul cel nefăcut de mână omenească); Sfânta Căramidă (icoana lui Abgar al Edesei); prooroci cu suluri cuprinzând proorocii despre sărbătorile praznicale, care urmează să fie zugrăvite imediat sub ei.

11.5. Pictura naosului sau a „sânului bisericii” se cuprinde între catapeteasmă și pronaos. Din punct de vedere liturgic, naosul este „partea rezervată credincioșilor”, prezentând în chip simbolic „Biserica pământească, lumea văzută, organizată în universul creștin al harului”.¹⁴ De aceea, tipi-

¹² V. GRECU, *Cărți de pictură bisericească bizantină*, Cernăuți, 1936, p. 318.

¹³ V. GRECU, *Cărți de pictură bisericească bizantină ...*, p. 137.

¹⁴ Pr. Ene BRANIȘTE, *Programul iconografic*, p. 17-18.

cul sau erminia iconografică a acestui spațiu are o dimensiune catehetică, fiind alcătuită din scene biblice, edificatoare pentru întărirea adevărurilor de credință prin care trebuie să se întărească fiecare dintre cei care vin să se roage. „În această parte a sfântului locaș – spune părintele profesor Ene Braniște – personalitatea, gustul și talentul, gradul de cultură teologică și fantezia pictorilor s-au putut desfășura mai liber decât în decorarea altarului, a catapetesmei sau a turlei celei mari, unde tipicul iconografic este mai stabil și uniform. De aceea, nici chiar redactorii erminiilor bizantine de pictură nu dau un program iconografic tip pentru naos, ci se mulțumesc să dea câteva indicații generale asupra ciclurilor de teme care se pot ilustra pe pereții naosului”¹⁵.

Vom vedea în cele ce urmează câteva elemente de specificitate:

- pe arcurile mari ale naosului sunt zugrăvite în general scene legate de tematica Sfintei Treimi, Întruparea și Jertfa liturgică. Există de asemenea și posibilitatea să regăsim și: chipul Sfântului Ioan Botezătorul „înaript” (ex: Biserica din Bălinești); chipuri ale profeților (la Popăuți, în Moldova); Schimbarea la Față a Domnului, Arătarea înaintea femeilor mironosițe; Necredința lui Toma; Înălțarea la cer etc.

- Pe bolțile naosului în mod tradițional vom întâlni următoarele reprezentări scenografice: Nașterea Domnului (în absida sudică); Învierea sau Pogorârea la iad (în absida nordică). „Pe restul suprafeței absidelor și a pereților verticali ai naosului, în aceleași registre (pe zona superioară), se zugrăvesc scene ilustrând momente principale din viața Mântuitorului sau din activitatea și din parabolele și minunile Sale, astfel încât, în jurul icoanei centrale a Nașterii din semicupola absidei sudice, să fie grupate momente și evenimente în legătură cu Nașterea, cu Buna Vestire (*Luca* I, 26-36), vizita Sfintei Fecioare la Sfânta Elisabeta (*Luca* I, 39-56), magii de la Răsărit, Fuga în Egipt, iar pe perețele nordic, se vor grupa momente și episoade în legătură cu Patimile și Învierea: Intrarea lui Iisus în Ierusalim, Cina cea de Taină, Rugăciunea din Grădina Ghetsimani, Prinderea și judecarea lui Iisus, Patimile, Purtarea Crucii, Răstignirea, Pogorârea de pe Cruce, Arătările după Înviere, Duminica Tomii (*Ioan* XX, 24-29)”¹⁶. Există, bineînțeles și excepții de poziționare a scenelor, care nu sunt întotdeauna expuse cu aceeași regularitate, ci variază de la loc, la loc. Avem, de pildă, situația Mănăstirii Hurezi, unde Învierea este pictată în bolta din latura nordică, iar în cea sudică vom găsi scena cu cea de A Doua Venire a Domnului.

- Pereții naosului cuprind de asemenea o varietate de scene biblice din viața Mântuitorului Hristos (în registrul median – cea mai importantă

¹⁵ V. GRECU, *Cărți de pictură bisericească bizantină...*, p. 304.

¹⁶ Pr. prof. Univ. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală...*, vol. II, p. 124.

scenă este bineînțeles Deisis), precum și o paletă întreagă hagiografică (în registrul de jos). Între cei mai des întâlniți sfinți pictați în naos îi putem aminti pe Sfinții Militari (Gheorghe, Dimitrie, Teodor Tiron, Teodor Stratilat, Mercurie, Iacov Persul) și pe Sfinții Doctori fără de Arginți (Cosma și Damian, Chir și Ioan, Pantelimon și Ermolae, Samson și Diomid, Talaleu și Trifon).

· Pe suprafața de răsărit a peretelui despărțitor dintre naos și pronaos (atunci când acesta există), deasupra ușilor vom găsi întotdeauna scena Adormirii Maicii Domnului, în registrul superior, iar în registrul inferior avem „friza ctitorilor”.

Ca o concluzie la cele mai sus arătate în detaliu, părintele profesor Ene Braniște rezumă succint întregul program iconografic al naosului, după cum urmează: „pe peretele de nord, se zugrăvește Învierea Domnului, iar pe cel de sud, Nașterea; în zona de mijloc, pe peretele de nord, deasupra stranei stângi, Maica Domnului ca împărăteasă șezând pe tron și străjuită de doi arhangheli, iar pe partea opusă, de pe peretele de sud, deasupra stranei drepte, Mântuitorul, înveșmântat ca Arhiereu, stând pe tron, având în dreapta pe Sfântul Ioan Botezătorul, adică tema iconografică pe care am numit-o Deisis (la unele biserici însă, în locul acesta se zugrăvesc Răstignirea sau Coborârea de pe Cruce). În zona inferioară, pe peretele de sud, se zugrăvesc sfinții militari ca Sfinții Dimitrie sau Gheorghe și Sfinții Împărați Constantin și Elena, având între ei Sfânta Cruce, iar pe peretele de nord, alți sfinți, dintre cei mai venerați în popor, ca Sfântul Nicolae sau Sfânta Parascheva. Pe amvon, dacă există, se zugrăvesc Sfinții Evangheliști cu simbolurile lor, iar pe peretele de lângă amvon, deasupra lui, Sfântul Ioan Gură de Aur”¹⁷.

II.6. Pictura Pronaosului (tinda bisericii, nartexul sau nartica) se regăsește între naos și ușa de intrare în sfântul locaș. Programul iconografic al pronaosului este descris foarte explicit și lămuritor în Erminia Zugrăvilor:¹⁸ „Dacă sunt două bolți, pe cea dintâi se zugrăvește scena *Toată suflarea* (*Psalmul CXLVIII*): un cer, în mijlocul căruia tronează Hristos, înconjurat de îngeri și rotocoale de sfinți din toate categoriile; la unele biserici se adaugă, într-un rotocol de la periferia cerului acestei scene, chipuri de animale domestice și sălbatică, de toate felurile (păsări, fiare târâtoare), pomi, copaci, munți și dealuri, soarele și luna, ilustrându-se astfel participarea sau colaborarea lumii, a naturii și a întregii firi create la proslăvirea lui Dumnezeu, alături de oameni și sfinți. Apare uneori și Zodiacele

¹⁷ Pr. prof. Univ. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală* ..., vol. II, p. 134.

¹⁸ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sofia, București, 2000, pp. 153-154.

(Roata lumii sau crugul lunilor și al anotimpurilor anului). În a doua boltă se desenează alt cer, în care se ilustrează Axionul liturgic, al Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare (*De Tine se bucură...*). În mijloc tronează Sfânta Fecioară ca orantă, cu mâinile întinse a rugă și ocrotire... Dacă e o singură boltă, pe ea se zugrăvește de obicei chipul Sfintei Fecioare orantă, cu sau fără medalionul Pruncului pe pieptul ei. În bisericile mai vechi găsim însă aici pe Iisus-Emanuel, pe Cel vechi de zile sau Sfânta Treime sub forma Filoxeniei lui Avraam... Mai jos, pe abside, pe pereții dreپți, împărțiți și ei în mai multe zone sau registre longitudinale, ca și în naos, se zugrăvesc în zona superioară sinoadele ecumenice sau cele șapte soboare a toată lumea, iar în registrele de mai jos se ilustrează Sinaxarul (Mineele), adică scene principale din viața și pătimirea sfinților mucenici din calendar, pictate în compartimente (tablouri) mai mari sau mai mici. Ilustrarea Mineelor începe de obicei cu luna septembrie, pe peretele de răsărit al pronaosului, din stânga ușii de intrare în naos. Fiecare tablou zugrăvește un moment sau un eveniment caracteristic al sfântului respectiv; o inscripție sumară indică ziua și luna în care sfântul a mucenicit și e sărbătorit... Tabloul votiv al ctitorului bisericii, prosternându-se în fața Mântuitorului sau oferindu-l ca dar biserica zidită de el și uneori chiar chipuri de donatori (ca la biserica Mănăstirii Mamu), ocupă de obicei registrul inferior al peretelui de apus al pronaosului, de o parte și de alta a ușii de la intrare ... Programul iconografic al pronaosului, descris până aici și recomandat de erminiile zugravilor, îl găsim aplicat fidel în bisericile din epoca Sfântului Constantin Brâncoveanu, ca, de exemplu, grupul bisericesc de la Hurezi și Polovragi, sau biserica fostei mănăstiri de la Baia de Aramă, zidită în 1699”.¹⁹

II.7. Naosul Bisericii „Adormirea Maicii Domnului”

– Mănăstirea Polovragi

Urmând erminia clasică a picturii bizantine, naosul Bisericii „Adormirea Maicii Domnului” a Mănăstirii Polovragi are ca punct de referință bolta turlei celei mari, pe care regăsim pictura Pantocratorului. Urmează o desfășurare completă pe registre, cinuri de arhangheli, profeți, apostoli, iar, pe arcele bolților, sfinții din grupul celor 40 de mucenici. Părțile superioare ale naosului, sau cele două abside mari din stânga și din dreapta tâmplei, au drept conținut iconografic câteva momente-scene din istoria mântuirii noastre: Schimbarea la Față – praznic parusiac al Mântuitorului Hristos și Pogorârea la iad a Domnului sau Răstignirea. Tot aici, în registrele inferioare, găsim „câte două registre de scene evanghelice, cuprinzând minuni și Praznice împărătești, respectiv momente ale Pătimirii. În scenele evan-

¹⁹ Radu CREȚEANU, „Biserica din Baia de Aramă”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 10-12/1955, p. 578-579.

ghelice se remarcă prezența Uciderii pruncilor, temă dezvoltată narativ de pictorul cretan Teofan la Marea Lavră de la Muntele Athos, fiind preluată apoi de zugravii epiroți și de echipa grecească a pictorului Constantinos, care a utilizat-o la Biserica Doamnei și la Hurezi”.²⁰

1. Pantocratorul este fresca ce tronează locul cel mai înalt al bisericii. Reprezentarea este clasică, Iisus Hristos fiind identificat cu tradiționalele caractere grecești, prescurtate: IC XC O ΠANTOKPATOP. Cu mâna dreaptă El binecuvintează, iar cu stânga ține închisă Sfânta Evanghelie. Veșmintele sunt de culoare închisă, mantia fiind zugrăvită maroniu. Pe dedesubtul mantiei, care acoperă ce mai mare parte a Trupului Său, se întrezărește cămașa de culoare roșie. Fondul general pe care este reprezentată fresca este albastru închis, pastelat cu steluțe aurii. Imaginea Pantocratorului de la Polovragi este înconjurată de un cerc curcubeu, în care cromatica alunecă din exterior spre interiorul imaginii de la roșu închis, roșu deschis, albastru închis-deschis, până la maroniu deschis.

2. Profeții și îngerii se regăsesc în absida sudică a naosului. Distingem în poziție întreagă, stând în picioare, pe Profeții: Mihea, Iona sau Agheu. Ei au sururile deschise, cu însemnarea aici a profețiilor pe care le-au descoperit cu privire la Persoana și venirea Mântuitorului Hristos. Îngerii sunt reprezentați cu chipuri de arhangheli, fără însă să fie identificați onomastic. Ei poartă în mâini globuri însemnate cu monograma lui Hristos (XP) și sulite lungi. Cromatica variază, fiind evidentă în special pe mantile în care sunt înveșmântați, atât proorocii, cât și îngerii: roși, purpuriu, mov sau albastru bleu-ciel.

3. Uciderea pruncilor este una dintre scenenele care marchează elementul de specificitate al școlii lui Constantinos. Acest detaliu iconografic se regăsește, după cum am spus anterior, inițial la mănăstirea athonită Pantocrator, fiind preluată de Constantinos și de ucenicii săi și aplicată la mănăstirile Hurezi și Polovragi, dar și la Biserica Doamnei din București. Scena se desfășoară pe patru secvențe, începând din colțul stâng, unde îl găsim pe Irod dând poruncă ostașilor săi să înceapă masacrul. Tot în partea de sus, în colțul drept, este zugrăvită o secvență care o înfățișează pe Maica Domnului adăpostită într-o peșteră din munte și neatinsă de sabia ucigașilor de prunci. În partea de jos, iconarul desfășoară tematic masacrul celor 14 mii de prunci uciși cu sabia de Irod, ca să-L prindă pe Hristos.

4. Sfinții Ierarhi, Sfinții Evangheliști și sfinți din cei 40 de mucenici, Hristos judecat de Pilat sunt elementele de detaliu din registrele inferioare din baza turlei celei mari a naosului. Găsim aici, conform erminiei bizanti-

²⁰ Polovragi – Mănăstirea de lângă Cer, p. 66.

ne, reprezentările clasice celor patru evangheliști, desfășurați pe o rotundă legată, care înconjoară toată baza turlei. În apropierea fiecăruia dintre ei, într-un medalion particular așezat spre a i se distinge apartenența, găsim simbolurile Sfinților Evangheliști: Îngerul, Leul, Vulturul și Boul. Această scenă consistentă este flancată sus de chipurile ierarhilor, iar în partea de jos de chipurile unora dintre sfinții 40 de mucenici, cu toții așezați iconografic în medalioane rotunde și identificați cu caractere slavonești. Sub sfinții mucenici, la baza turlei și timpanul vestic, este reprezentată o scenă biblică: „Hristos judecat de Pilat”. Aici Domnul este reprezentat gol înaintea procuratorului roman, regăsindu-se de asemenea și momentele aducerii sale la Ana, Caiafa și Irod (în scenele conexe aceștia). Mulțimea este de față, gesticulând cu mâinile despre „vinovăția Domnului” și nu lipsesc, de asemenea, ostașii cu săbii și cetatea pe fundal. Un detaliu aparte este prezența Proorocului David care ține un sul deschis, marcând astfel proorocia judecării Mântuitorului Hristos: „judecat a fost de cei fără de legel”.

5. Scenele din viața dreptului patriarh Iosif se găsesc pe peretele vestic al naosului. Aceasta este într-adevăr o particularitate a picturii de la Mănăstirea Polovragi. Se desfășoară în patru episoade, fiind pomenită liturgic în Denia din Lunea Mare a Săptămânii Patimilor și implicit legată de următoarele scene cu Pătimirea Mântuitorului Hristos, reprezentate detaliat în cele ce urmează. „Ciclul vieții preafrumosului Iosif este unul rar în pictura murală de tradiție bizantină. Dacă în primele secole bizantine, Cartea Genezei fusese mult ilustrată, în special în manuscrisele de cult, în Evul Mediu reprezentările narative veterotestamentare s-au diminuat considerabil. Ciclul patriarhului Iosif figurează în picturi murale la Biserica *Sfântul Nicolae* a Mănăstirii Phalianthropinon (Ioannina), în secolul al XVI-lea, și în secolul al XVII-lea la Biserica *Nașterii Domnului* din Arbanasi (Bulgaria). Sursa iconografică a ciclului de la Polovragi este, însă, una diferită de aceste realizări. Recent, în anul 1700, se tipărise la Episcopia Buzăului *Triodul*, cu ilustrații gravate de Ioanichie Bakov, un gravor ucrainean, care utiliza ca modele gravurile cărților tipărite la Kiev. *Triodul* de la Buzău a fost gravat cu o seamă de ilustrații, printre care și cu patru scene din viața lui Iosif, ilustrând sinaxarul deniei din Lunea Mare. Gesturile personajelor din ilustrațiile gravate ale vieții lui Iosif din *Triod* și cadrul scenografic pe care se săvârșesc acțiunile au fost reproduse în picturile murale de la Polovragi, însă zugravii au suprimat elementele stilistice occidentale care se găseau în compozițiile gravorului ucrainean, scenele fiind preluate în maniera zugravilor brâncovenești, pentru a se integra registrului ansamblului pictural”.²¹

21 Polovragi – Mănăstirea de lângă Cer, pp. 72-73.

6. Tematica *Deniilor din Săptămâna Patimilor*: Pilda celor 10 fecioare; Blestemarea smochinului, Spânzurarea lui Iuda, iar în vecinătate, Femeia cea păcătoasă se desfășoară în absida peretelui vestic din naos, imediat sub scenele descriptive din „Viața patriarhului Iosif”. „O temă recurentă a deniei de Joi Mari, cea a denunțării ucigătoarei iubiri de arginți, este ilustrată la Polovragi prin juxtapunerea scenei Spânzurării lui Iuda, și a Întâlnirii vameșului Zaheu cu Hristos”, opunând destinele celui mântuit din patima iubirii de arginți și celui pierdut de ea. În timpanul peretelui vestic a fost pictată o scenă dezvoltată a Judecării lui Hristos de către Pilat, în care guvernatorul roman și fariseii Sinedriului își prezintă fiecare sentința. Deasupra, pe bolți, figurează episoadele Biciuirii, Batjocoririi și Lepădării lui Petru. Întreaga structură iconografică evocă episoadele din denia celor 12 evanghelii, a Vinerii celei Mari. Alături, Somnul lui Iisus, imagine numărată și la Hurezi printre scenele ciclului Pătimirii, sintetizează tematica slujbelor Sâmbetei Mari²².

7. Ciclul Pătimirilor Domnului Hristos cuprinde 10 tablouri, desfășurate în cadrul celui de al doilea registru din absidele de sud și de nord, sub Ciclul Deniilor din Săptămâna Patimilor. De la stânga la dreapta, de sus în jos, regăsim astfel următoarele reprezentări: Spălarea picioarelor; Rugăciunea din Grădina Ghetsimani; Prinderea lui Iisus în Grădina Ghetsimani; Iisus înaintea lui Irod; Iisus pe drumul Crucii; Iisus răstignit între tâlhari; Coborârea de pe cruce; Punerea în mormânt; Pecetluirea mormântului; Mironosițele la mormântul gol.

Ciclul Patimilor Domnului de la Polovragi reprezintă o veritabilă desfășurare de detalii și teme iconografice. Imaginea hristică este cea care tronează întregul ansamblu mural, reușind să îmbrace de la un capăt la altul firul desfășurării picturale. Logica evenimentelor surprinse de zugrav este bineînțeles una evanghelică, contextualizând fiecare moment descris în Sfânta Scriptură al evenimentului în sine. Astfel, putem evidenția următoarele detalii, corespunzătoare fiecărei scene:

a. Îl regăsim pe Mântuitorul Hristos înaintea Ucenicilor, explicându-i lui Petru pentru ce este necesar să-L lase să-i spele picioarele. El este încins cu un ștergar de culoare albă, stând cu mâna ridicată înaintea Apostolilor care, deja, se descaltă. Primul dintre ei este Sfântul Apostol Petru, reprezentat cu părul încăruntit, ca cel mai în vârstă dintre Ucenici (verhovnicul). Planul general este al unei case cu cerdac, reprezentând astfel Foișorul Cinei celei de Taină. Scena Spălării picioarelor Ucenicilor este descrisă în detaliu în Evanghelia de la Ioan (XIII, 5-15).

²² Polovragi – Mănăstirea de lângă Cer, p. 74.

b. Rugăciunea din Grădina Ghetsimani îl așază pe Domnul Hristos pe un munte înalt, surprins în convorbire cu Tatăl, un înger fiind prezent acolo cu un șervet de culoare roșie pentru a-i șterge picăturile de sudoare prefăcute în sânge. La baza muntelui, ucenicii sunt așezați laolaltă dormitând, pentru a se exprima astfel cuvântul Evangheliei: „Dormiți, nici măcar un ceas nu ați putut să privegheați alături de Mine!” (*Luca XXII, 46*).

c. Prinderea lui Iisus este reprezentată de asemenea într-o mulțime de detalii. Se distinge foarte clar ostașii veniți cu săbii și cu toiege ca să-L prindă. Hristos își întinde mâinile și cei veniți îl leagă. Este de față și Iuda, care îl sărută pe obraz, reprezentat aici fără aureolă, semnul căderii din apostolat. Sfântul Apostol Petru, de asemenea prezent în scenă, intervine și taie urechea slugii arhiereului, iar pe acesta îl chema Malhus (*Matei XXVI, 51; Marcu XIV, 47; Luca XXII, 50; Ioan XVIII, 10*).

d. Iisus înaintea lui Pilat are, de asemenea, un cumul consistent de personaje: în centru Iisus, flancat de ostași și farisei, iar pe scaun șade Pilat, care se spală pe mâini pentru a înlătura orice fel de răspundere morală înaintea poporului. Înaintea tronului lui Pilat este zugrăvită o masă pe care este așezat un pergament, însemat cu vina Mântuitorului Hristos. Contextul iconografic este al palatului imperial, care se distinge în fundal.

e. Drumul Crucii este redat cu Hristos legat la mâini și purtat de un ostaș, care îl trage înainte cu funia. În spatele Său se găsesc alți ostași, de care este păzit cu sulițe. Înaintea Domnului îl aflăm aici pe Simon din Cirene, care îi poartă Crucea sub care mai înainte căzuse (*Matei XXVII, 32*). În planul îndepărtat sunt redați cei doi tâlhari care, de asemenea, merg la răstignire, apoi Maica Domnului și celelalte femei mironosițe, care îl însoțeau de departe.

f. Răstignirea între cei doi tâlhari este o altă temă iconografică din Ciclul Pătimirilor. Poziția Domnului pe Cruce este cea de îmbrățișare. El se găsește de data aceasta gol, deasupra capului Său fiind reprezentată plăcuța cu însemnele batjocoritoare: „Împăratul iudeilor”. Alături îi stau, afară de cei doi tâlhari răstigniți, Maica Sa, Sfântul Ioan Evanghelistul și celelalte femei mironosițe, precum și fariseul Nicodim, prietenul Său tainic.

g. Coborârea de pe Cruce are ca moment semnificativ expresia de durere pe care o transmite. Domnul Învierii Se pogoară mort de pe elementul de tortură, prefăcut prin sângele Său în Altar de mântuire. Sunt prezenți de asemenea: Maica Domnului, Nicodim fariseul, Ioan Evanghelistul, femeile mironosite, dar și alți slujitori care-L dezleagă.

h. Punerea în mormânt are iarăși o expresivitate cu totul aparte. Maica Domnului își îmbrățișează Fiul mort. Alături îl găsim pe Sfântul Ioan Evanghelistul, dar și pe fariseii Iosif și Nicodim, reprezentați aici cu aureole de sfinți. Prezența lor se consemnează liturgic în troparul punerii în

mormânt: „Iosif cel cu bun chip de pe lemn luând Preacurat Trupul Tău, în gulgi curat înfășurându-L și în mormânt nou cu miresme L-a pus”.

i. Pecetluirea mormântului ni-i arată iarăși pe ostașii adunați să împlinească porunca iudeilor, confirmată și oficializată de Pilat: „și a prăvălit o piatră la ușa mormântului” (*Marcu XV, 46*).

j. Mironosițele la mormântul gol ni le prezintă pe Maria Magdalena și pe celelalte femei mironosițe în convorbire cu îngerul care le arată giulgiurile singure și mormântul fără de piatră, deschis și nelocuit. Scena urmează relatării biblice de la Marcu, unde se relatează următoarele: „Și ziceau între ele: Cine ne va prăvăli nouă piatra de la ușa mormântului? Dar, ridicându-și ochii, au văzut că piatra fusese răsturnată; căci era foarte mare. Și, intrând în mormânt, au văzut un tânăr șezând în partea dreaptă, îmbrăcat în veșmânt alb, și s-au spăimântat” (*Marcu XVI, 3-5*).

8. Completarea iconografică și iconologică a „Ciclului pătimirilor” se cuprinde în scena „Pogorării la Iad a Domnului”, pe care o regăsim în conca absidei nordice. Ea încheie deopotrivă „ciclul narativ al Pătimirii și pe cel liturgic al Triodului, ca ilustrare a praznicului Duminicii Sfintei Învieri. În cadrul scenei apare reprezentat, ca și la Hurezi, prorocul Osea ținând un filacter pe care este scris: „Unde-ți este, marte, boldul?” (*Osea XIII, 14*), profeție reactualizată în cuvântul de învățătură al Sfântului Ioan Gură de Aur, citit de fiecare dată la finele Utreniei Pascale.

9. În conca sudică găsim reprezentarea „Schimbării la Față a Domnului”. Fiind în fapt vorba despre pictura unei mănăstiri, această reprezentare iconografică este foarte importantă și îi vom atribui în consecință o serie mai amplă de explicații iconologice, încercând să identificăm specificul isihast pe care zugravul a reușit să-l transpună la Polovagi. Astfel, privind scena *Schimbării la Față a Domnului* de la Mănăstirea Polovragi, distingem cele două planuri clasice: trei personaje în partea de sus și trei în partea de jos. În mod particular, în scenă se cuprind cele două momente anterioare și posterioare evenimentului: Iisus este reprezentat urcând pe Muntele Tabor în tovărășia celor trei Ucenici și, mai apoi, coborând de pe Munte împreună cu aceștia. De reținut, de asemenea, este că există „o mare deosebire de atitudine” între cele două planuri principale ale reprezentării. „Pe vârful muntelui, Moise și Ilie stau în picioare, de o parte și de alta a lui Hristos; ei sunt cuprinși în cercul luminos și participă la Slava lui Dumnezeu în deplină armonie cu El, în timp ce Apostolii, situați în partea de jos a icoanei, la poalele muntelui, sunt copleșiți și atitudinea lor exprimă neorânduială și dezordine. Acest contrast amintește că omul nu poate vedea pe Dumnezeu cu ochii săi trupești”. Moise și Ilie, dimpreună cu proorocul Isaia, sunt singurii dintre oameni care, după căderea proto-

părinților, au primit îngăduința să-L vadă pe Dumnezeu.²³ Mai mult, ei se aflau la momentul acela în părtășia tainică a luminii harului dumnezeiesc. Ochii lor vedeau dintr-o altă lume pe Soarele Dreptății, fiecare devenind astfel tipuri împlinite ale făgăduințelor făcute de Dumnezeu odinioară cu poporul ales. „Moise și Ilie se închină în fața lui Iisus. Moise întruchipează Legea, iar Ilie vine în numele profeților pentru a da mărturie, împreună cu ei, despre dumnezeirea lui Hristos, Care este «plinirea Legii și a proorocilor»”. Pe de altă parte, ochii Apostolilor sunt orbiți de lumina și strălucirea harului dumnezeiesc. Cu toate acestea, „la vederea lui Hristos în slavă, ei sunt plini de bucurie și vor să oprească în loc această clipă. Petru cere să rămână pentru totdeauna pe munte și, de aceea, propune să facă trei colibe, trei corturi aici că să se înveșnicească întru vederea lui Dumnezeu. El nu știa ce spune, căci era prea devreme, iar ei nu erau pregătiți pentru veșnicie. Trebuiau să treacă cu Hristos prin moarte pentru a-L revedea în slavă, după Înviere”.²⁴ Icoana Schimbării la Față a Domnului ne arată că potențarea eshatologică a icoanei reiese din sinergia harică pe care o împărtășește. Lumina ei nu vine niciodată din afară, căci, fiind plină de har dumnezeiesc, ea strălucește întotdeauna dinăuntru. De aceea, se poate spune că „iconograful zugrăvește cu lumina taborică”. Așa se face că, după pravila veche, „orice monah iconograf pictează prima sa icoană cu subiectul Schimbarea la Față a Domnului, pentru ca Hristos «să strălucească lumina Sa în sufletul iconografului»”. Acest aspect deosebit de profund reiese dintr-un manuscris din Sfântul Munte, de unde aflăm că cel afierosit cu această slujire trebuie „să se roage cu lacrimi fierbinți, ca Dumnezeu să intre în sufletul său. Să se ducă la preot, ca preotul să se roage asupra lui și să-i citească Rugăciunea Schimbării la Față”.

10. Registrul inferior al naosului este completat de următoarele scene: Deisis, Maica Domnului cu Pruncul însoțită de îngeri, precum și sfinții militari, doctori fără de arginți și cuvioși: Procopie; Teodor Stratilat; Govdela; Hristofor sau Teoctist. Aducem aici următoarele explicații: „registrul inferior al naosului este ocupat, alături de tradiționala scenă Deisis și de o imagine a Maicii Domnului cu Pruncul însoțită de îngeri, provenită din repertoriul picturii grecești, cu reprezentări de sfinți mucenici, grupați, după tradiție, în categoriile militarilor, doctorilor fără de arginți, curtenilor. Sfântul Mucenic Procopie, pictat în absida sudică, prezintă pe cingătoarea sa inscripția: „Iată ce este bun” (... și ce este frumos, decât numai a locui frații împreună). Acest cuvânt din psalmi (Ps. 132, 1) face aluzie la calitatea Sfântului Procopie de a fi unul dintre patro-

²³ Cf. *Ieș.* XXXIII, 18-23 și 3 *Regi* XIX, 9-13.

²⁴ *Viu este Dumnezeu. Catehism Ortodox*, traducere în limba română și postfață de pr. Ioan Nicolae, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, pp. 105-106.

nii Tainei Cununii. Prezența mucenicească a lui Procopie într-o biserică de mănăstire, purtând această inscripție, are însă și o altă semnificație, anume cea a elogierii valorilor vieții monahale de obște. Arhimandritul Ioan, egumenul Hurezilor și ispravnicul picturilor de la Polovragi, fusese adus de Sfântul Constantin Brâncoveanu de la Mănăstirea Negru Vodă din Câmpulung, organizată de Matei Basarab ca o adevărată mănăstire de obște. Voievodul Sfânt Constantin Brâncoveanu dorise, la rândul său, să formeze la Hurezi o mănăstire de obște, cunoscute fiind tendințele idioritmice recurente din monahismul valah medieval. În acest context, elogiul psaltic prezent la Polovragi în inscripția purtată de Sfântul Procopie – care era cel de al doilea sfânt de hram al Mănăstirii Hurezi, după cel al Sfinților Împărați – pare a dobândi semnificația unui îndemn cald la prețuirea valorilor vieții monahale de obște. Glaful ușii naosului este pictat cu două imagini simetrice: imaginea Sfântului Hristofor purtându-l în spate pe Pruncul Iisus, și cea a Sfântului Teoctist, de asemenea ca hristofor. Neîntâlnite anterior în Țara Românească, ele par a proveni din repertoriul zugravilor greci. Întrucât sinaxarele nu conțin un astfel de episod hagiografic legat de vreunul din sfinții numiți Teoctist, este posibil să fie reprezentat aici imnograful Teoctist Studitul, sfânt isihast din veacul al XIV-lea, autor al unui *Canon de umilință către Hristos*. Sfântul are capul acoperit cu camilă-fcă neagră, element iconografic ce lipsește la vechii asceți”²⁵.

II.8. Pronaosul Bisericii

„Adormirea Maicii Domnului”

– Mănăstirea Polovragi

Din punct de vedere arhitectural, pronaosul Bisericii Mănăstirii Polovragi constituie o reproducere fidelă a primului plan al bisericii din secolul al XVI-lea. Din acest considerent, având un aspect arhitectural atipic pentru epoca brâncovenească, erminia pronaosului este dominată de câteva teme majore, plasate simetric pe suprafețele largi ale bolții:

1. Maica Domnului înconjurată de profeți este o redare clasică în stil brâncovenesc a icoanei murale Maica Domnului Platitera sau Oranta. Specificul ei vine însă din fundalul general, în care îi regăsim pe profeții Vechiului Testament cu manuscrisele celor pe care le-au mărturisit în vechime despre dânsa. Culoarele în care este redată Sfânta Fecioară sunt calde, predominând nota de roșu (culoarea mantiei în care este înveșmântată). Măinile îi sunt ridicate în poziție de rugăciune, chipul este cald, privirea îi este dulce. Pruncul binecuvintează cu mâna dreaptă, fiind înveșmântat în mantie de culoare galbenă. Medalionul central în care este zugrăvită este străjuit de patru heruvimi, purtând în mâini globuri și sulite. În spațiul geometric imediat următor, proorocii vechi sunt zugrăviți pe două rânduri, câte patru pe fiecare dintre ele.

2. Duminica Tuturor Sfinților se găsește pe perețele estic (sus) al pronaosului. Este o temă introdusă de zugravii greci de la Hurezi, întărită imnografic prin mesajul liturgic „De tine se bucură!”. Pe pereții laterali apare „Imnul Acatist” „în variantele compoziționale apropiate de cele pictate în pronaosul bisericii Mănăstirii Hurezi”²⁶.

²⁵ Polovragi – Mănăstirea de lângă Cer, p. 82-85.

²⁶ Polovragi – Mănăstirea de lângă Cer, p. 88.

3. Registrul inferior al pereților pronaosului este dedicat în exclusivitate tablourilor votive ctitoricești. Se găsesc reprezentați aici boierii: Danciu Pârâianu și sora sa, Stanca, boierii Petru Barbu și Preda, urmașii lui Danciu, care „au cedat drepturile ctitoricești domnitorului Constantin Brâncoveanu, reprezentat la rândul său aici ca nou ctitor împreună cu doamna Maria, alături de arhimandritul Ioan de la Mănăstirea Hurezi și de Teodosie, Mitropolitul Ungrovlahiei”. Apare de asemenea, între ctitori, și domnitorul Matei Basarab, care fusese în scaun pe vremea de început a târnosirii mănăstirii Polovragi.

4. Pisania este așezată deasupra ușii de la intrare, fiind elementul în care se regăsesc redată toate etapele istorice prin care a trecut mănăstirea, de la fondarea ei, până în zilele de domnie a lui Matei Basarab și până la recuperarea ei de la Patriarhia Ierusalimului, restaurarea și închinarea ei ca metoc al Mănăstirii Hurezi, în zilele Sfântului Constantin Brâncoveanu.

5. Între Sfinții cuvioși în glafurile ferestrelor din pronaos îi regăsim pe Sfântul Grigorie Decapolitul și Sfântul Nicodim de la Tismana. Cei doi se regăsesc în tradiția monahală din Oltenia pe care au marcat-o providențial de-a lungul veacurilor. Sfântul Grigorie Decapolitul are moaștele la Mănăstirea Bistrița din județul Vâlcea. De asemenea, Sfântul Nicodim de la Tismana este fondatorul și ocrotitorul monahismului din Oltenia, fiind cel care a întemeiat mănăstirile Vodița, Topolnița, Vișina, Tismana, Prislop. În consecință, logica iconografică a prezenței reunite a celor doi sfinți cuvioși în pronaosul bisericii Mănăstirii Polovragi este pentru a se sublinia legătura de filiație duhovnicească între monahii de aici și Părinții monahismului din Oltenia.

II.9. Pridvorul

Pridvorul Bisericii „Adormirea Maicii Domnului” a Mănăstirii Polovragi constituie o piesă de mare valoare iconografică, fiind totodată și un etalon de recunoaștere a stilului autentic brâncovenesc. El a fost adăugat, evident, în perioada brâncovenească, păstrându-se până astăzi în forma sa clasică, originală – deschisă, sprijindu-se pe coloane. „Programul iconografic al pridvorului este format, în mare parte, din teme devenite tradiționale în pictura brâncovenească a pridvoarelor, precum Iisus Emanuel înconjurat de cete îngerești, reprezentat în calotă, episoade ale primului capitol din Geneză, icoana de hram – Adormirea Maicii Domnului – pictată deasupra intrării și Martiriile apostolilor, temă elaborată în spațiu grecesc post-bizantin și introdusă deja, în pictura brâncovenească, de echipa zugravilor lui Constantinos, la Biserica Doamnei, Hurezi și la biserica Mănăstirii Mamu (1699)”²⁷.

²⁷ Polovragi – Mănăstirea de lângă Cer, p. 96.

Vom încerca în cele ce urmează să redăm o scurtă descriere iconografică a acestui spațiu:

1. Pe frontispiciul ușii de la intrarea în biserică, în pridvor, regăsim zugrăvită în frescă Icoana Hramului – „Adormirea Maicii Domnului”. Autorul ei, zugravul Constantin, a așezat-o aici după aproape un deceniu (1711–1712) de la zidirea efectivă a bisericii, fiind probabil comandată în mod special de arhimandritul Ioan de la Hurezi.

2. Mănăstirile Sfântului Munte se găsesc reprezentate pe peretele estic al pridvorului, în partea stângă și dreaptă a ușii principale de intrare în sfântul locaș. Reproducerea acestora s-a făcut după gravurile *Proschinatarului Muntelui Athos*, „un ghid de pelerinaj comandat de domnitorul Constantin Brâncoveanu” de la anume Ioan Comnenul, un cărturar grec care și-a imprimat această lucrare mai întâi la Mănăstirea Snagov, în 1701²⁸.

În concluzie, în sincronia analizei celor două planuri, arhitectural și iconografic, putem spune că Mănăstirea Polovragi a reușit să aducă până în prezent această comoară aleasă de istorie și de artă bisericească, neștirbită și bine conservată. Acest lucru s-a datorat în primul rând calității în care echipele zugravilor din școala brâncovenească au reușit să împodobească această neprețuită bijuterie a patrimoniului bisericesc din Biserica Ortodoxă Română. În ultimii ani, prin implicarea directă a Înaltpreasfințitului Părinte Irineu, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, Biserica Mănăstirii Polovragi a fost integral restaurată, redobândind „prospețimea cromatică” din vremurile sale de strălucire. S-au refăcut de asemenea și locurile afectate de trecerea timpului, reușindu-se o ireproșabilă încadrare în stil a elementelor lipsă. Pe lângă elementele prezentate, în mare parte cu referire la pictura murală, un alt exemplu pilduitor poate fi aici Iconostasul Bisericii „Adormirii” de la Polovragi. „Sculptat în lemn, aurit și pictat în nuanțe vii de albastru și roșu, acesta a fost împodobit de aceiași meșteri pictori brâncovenești. El a fost restaurat între anii 2007–2012 de o echipă condusă de restauratorul expert Mihaela Nacu. Inscripțiile de pe icoanele împărătești menționează, în românește, anul 1704–1705 și pe zugravii Istrate și Hranit, iar inscripția de pe icoana de hram precizează că aceste icoane „făcutu-le-am eu, smeritul Ioan, egumenul de la Hurezi”, urmând o dată păstrată incomplet, care a fost citită ca 1708–1709, iar mai apoi ca 1699–1700. Cel mai probabil însă, iconostasul, care este menționat printre lucrările arhimandritului Ioan de împodobire a bisericii, a fost realizat în aceeași perioadă cu picturile murale. Icoanele sunt zugrăvite în culori

²⁸ Ioan Comnenul, *Proskynearion tou Hagiou Orous tou Athonos*, Snagov, 1701; Eleonora COSTESCU, „L'image du Mont Athos dans l'exonartex de Polovragi (Vâlcea, Roumanie)”, *Balkan Studies*, 1973, nr. 2, pp. 308–312.

vii, pitorești, aflându-se într-un vizibil acord stilistic cu picturile murale din interiorul bisericii”²⁹.

III. Cele trei cicluri tematice ale canonului iconografic: dogmatic, praznical și liturgic

Negreșit, putem spune că iconografia ortodoxă este o artă. Există însă și o dimensiune mult mai adâncă pe care Biserica a cultivat-o prin această manifestare exterioară de expresie și formă. Este vorba despre cele trei valențe tematice ale icoanei: dogmatic, liturgic și praznical. Din acest considerent, iconografia se poate defini ca „artă teologică deoarece exprimă, reprezintă și face vizibil prin forme și culori același conținut exprimat în documentele scrise”³⁰.

Corelativ subiectului pe care îl reprezintă în chip văzut prin culoare și expresie plastică, icoana în particular și pictura murală în general pot fi încadrate în trei cicluri tematice, consemnate în programul iconografic drept: *Ciclul Dogmatic* (Dogmatikos Kyklos) – cu elemente de factură teologică (personaje sau evenimente); *Ciclul Liturgic* (Leitourgikos Kiklos) – marcând elementele de factură liturgică din viața Bisericii; *Ciclul Praznical* (Heortastikos Kyklos) – incluzând cele mai importante praznice din anul bisericesc.

III.1. *Ciclul Dogmatic* (Dogmatikos Kyklos)

Este prezent în trei zone arhitecturale diferite, urmând tipicul clasic al basilicilor bizantine: 1. Partea de deasupra ușii centrale dintre pronaos și naos; 2. Cupola și 3. Semicalota absidei principale de răsărit. Tematica iconografică are o semnificație teologică cu totul aparte, adăugând substratului artistic un bogat conținut teologic, pus în evidență prin detaliile de conținut prin care se constituie scena sau personajul în sine. Există în esență un temei teologic bine argumentat și totodată extrem de util erminiei prin care reprezentările ciclului dogmatic se definesc.

· În prima locație amintită, latura despărțitoare dintre pronaos și naos, găsim aproape de fiecare dată zugrăvită icoana Mântuitorului Hristos ca „Ușă” sau ca „Învățător”. Temeiul teologic se găsește în textul de la Ioan X, 9: „Eu sunt ușa: de va intra cineva prin Mine, se va mântui”. De asemenea, o argumentație biblică quasi similară o găsim și în alte texte relevante, ca de pildă: „unul este Învățătorul vostru: Hristos” (Matei XXIII 8-10); „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine”

²⁹ V. BRĂTULESCU, „Mănăstirea Polovragi”, în *Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice*, XXXIII (1940), p. 7; Alexandru EFREMOV, *Icoane românești*, București, 2003, pp. 65-66; Polovragi – Mănăstirea de lângă Cer, p.98.

³⁰ Pr. Stephane BIGHAM, *Icoana în tradiția ortodoxă*, traducere de Diana Preda și Cornel Apostol, Ed. Theosis, Oradea, 2016, p. 57.

(Ioan XIV, 6); „Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla întru întuneric, ci va avea lumina vieții” (Ioan VIII, 12). Cu aceste înțăriri biblico-dogmatice, „Iisus este reprezentat fie în întregime, așezat pe tron, fie bust. În ambele icoane, Hristos este înfățișat binecuvântând cu mâna dreaptă și ținând în stânga o Sfântă Evanghelie deschisă la unul dintre versetele citate, scris în ea cu majuscule”³¹.

· Hristos-Pantocrator este reprezentarea poziționată în cel mai înalt loc al bisericii, în turla mare. Există mai multe argumente biblice pentru expresia dogmatică a Pantocratorului, însă sursa teologică principală se regăsește în primul rând în *Crezul* ortodox: „Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul (Pantocrator)”. Reprezentarea este întotdeauna în bust, cu mâna dreaptă binecuvântând, iar cu strânga ținând deschisă Sfânta Evanghelie.

Pantocratorul Mănăstirii Polovragi se încadrează în mod firesc în erminia brâncovenească, urmând totodată valențele clasice ale tipicului iconografic. E drept însă că fără Pantocrator nu putem concepe existența unui program iconografic. Este propriu-zis imposibil ca un lăcaș de închinare să fie lipsit de protecția dumnezeiescului Proniator și Atotțiitor Părinte. Pe de altă parte, dacă în analiza erminiei picturale după principiile arhitecturale începem întotdeauna cu prezentarea Altarului, prima temă fiind a Maicii Domnului Oranta, în contextul tematic al ciclurilor iconografice, prima temă majotă este Pantocratorul. Cu bogate reverberații dogmatice, El, Dumnezeul cel Atotțiitor, transmite prin intermediul culorii și măiestriei formelor un puternic mesaj dogmatic.

Între trăsăturile picturale ale Pantocratorului cel mai adesea se distinge „caracterul său

contrastant”. Modalitate de expresie a zugravilor bizantini, implicit și pentru Mănăstirea Polovragi, contrastul se distinge cel mai bine pe chipul Pantocratorului, evidențiind în consecință două tipuri de portret divergente: „o imagine naturalistă a unui tânăr fragil și o figură colosală, aproape neomenească, redată într-un stil care este în comparație abstractă, hieratică și simbolică”³².

Esența dogmatică a acestei reprezentări are o evidență „proniatoare”, transpusă emanamente într-o centralitate iconică. În acest sens, se poate spune că „din cupola centrală a bisericii, Hristos Pantocratorul îi privește și îi îmbrățișează pe toți, pe îngeri și pe sfinții trecuți din această viață, pe ultimii așezați în general într-un registru inferior celui al îngerilor, și pe credincioșii vii din biserică. Hristos Pantocratorul ne conduce, folosindu-se de îngeri și de sfinți, în viața noastră de acum, spre viața noastră viitoare, la unirea cu El, Care ne cheamă spre împărtășirea cu El, aflat sau venit în întâmpinarea noastră pe Sfânta Masă din Altar. Dar în legătură cu Pantocratorul, cu îngerii, cu sfinții avem încă de acum o pregustare a vieții viitoare. Iar aceasta ne ajută să înaintăm la o și mai deplină pregustare a ei prin Sfânta Împărtășanie cu Hristos, Cel jertfit și înviat pe altar”³³.

Următoare Pantocratorului și coborând spre sânul bisericii, regăsim de asemenea și alte scene care fac parte din Ciclul Dogmatic: *Corul îngerilor* – situată în partea înaltă a turlei, încadrată în primul registru de sub Pantocrator; *Proorocii* – al doilea registru al Turlei; *Cei patru Evangheliști cu simbolurile lor* – în pandantivii de la baza turlei celei mari.

³² Arhim. Maximos CONSTAS, *Arta de a vedea. Paradox și percepție în iconografia ortodoxă*, traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 77.

³³ Dr. Bogdan BOTEZATU, *Cultul divin și imaginea. Teologia și funcția liturgică a Icoanei*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2013, p. 273.

³¹ Constantine CAVARNOS, *Chid de iconografie bizantină*, ediția a II-a, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2001, p. 41.

· Un loc aparte în programul iconografic cuprins în Ciclul Dogmatic îl are icoana Maicii Domnului-Platytera sau „mai înaltă decât cerurile”, situată în conca mare a Sfântului Altar. Temeiul dogmatic este elevat descris în numeroasele cântări liturgice închinare ei, în care este arătată cu numirile de: „chivot al Împăratului ceresc”; „Scaun al Împăratului ceresc”; „năstrapă de aur a Manei celei dumnezeiești” etc. Tematica de natură hristologică, în strânsă legătură cu Întruparea Mântuitorului Hristos. Reprezentarea iconografică evidențiază însemnele cu monograme grecești: *Mitir* – Maica; *Theou* – Domnului; *i Platitera ton ouranon* – mai înaltă decât cerurile. Imediat sub aureola Pruncului Hristos, de o parte și de alta, stă scris: Iisus Hristos sub formă abreviată, folosindu-se prima și ultima literă a Numelui grecesc: IC HC. Iar lângă Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil sunt înscrise primele trei litere ale cuvântului grecesc „arhanghel” – O APX, urmate de numele fiecăruia.

În înțelepciunea sa, Biserica a rânduit ca această icoană a Maicii Domnului să troneze pe bolta mare a Sfântului Altar. Rolul ei este indispensabil, dat fiind faptul că fără această scenă o biserică nu poate fi sfințită, nici măcar parțial. Mai este numită și Oranta (Rugătoare) atunci când reprezentarea ei se face cu mâinile ridicate, în rugăciune. În Biserica „Adormirii” de la Mănăstirea Polovragi, Maica Domnului este reprezentată șezând pe tron, cu Pruncul în brațe, acesta fiind cel care binecuvintează. Legătura ei cu Pantocratorul este în primul rând dogmatică (prin conținutul eminent hristologic), putând fi totodată justificată practic. Așa se face că, „credinciosul, mai înainte de a ajunge în centrul bisericii, Îl vede pe Hristos ca Învățător, ca Ușă care duce la mântuire. Când intră în naos, Îl vede în cupolă pe Hristos Atotțiitorul și Judecătorul lumii, înconjurat de puterile cerești, de prooroci și de evangheliști. Și, privind mai departe, pe bolta de deasupra altarului o vede la Maica Domnului – Platytera mijlocind împreună cu Fiul ei pentru mântuirea lumii. Aceasta este o concepție cu adevărat extraordinară a artei bizantine”.³⁴

· Icoana „Celei De A Doua veniri a Domnului” – Deisis face de asemenea parte din ciclul dogmatic al erminiei bizantine. Asemenea Pantocratorului, este inspirată din conținutul Crezului ortodox: „Și iarăși va să vină cu slavă să judece viii și morții”. În limba greacă, cuvântul „deisis” înseamnă „rugăciune stăruitoare de mijlocire”. Ea se găsește de regulă pe perețele dinspre apus al pronaosului, fiind rânduită în așa fel încât să aibă o vizibilitate cât mai mare pentru toți credincioșii participanți la rugăciune. Iată o descriere cuprinzătoare a acesteia: „în centrul compoziției

³⁴ G.A. SOTERIOU, „Hoi Eikonographiloi Kykloi tou Byzantinou Naou” („Ciclurile iconografice ale bisericii bizantine”), *Nea Hestia*, Christmas Issue, 1955, pp. 410-411.

se află Hristos într-o „slavă” (mandrolă) circulară, așezat pe tron, înconjurat de mulți îngeri. În dreapta lui stă Maica Domnului, iar în stânga, Sfântul Ioan Înaintemergătorul, ambii plecați în rugăciune. Hristos binecuvintează cu amândouă mâinile, iar pe pieptul Lui stă Sfânta Evanghelie, deschisă la următoarele cuvinte: „Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția pregătită vouă de la întemeierea lumii!” (Matei XXV, 34). Deasupra Lui stă scris: „Iisus Hristos, slava și bucuria lumii”. Îi ies în întâmpinare cete de sfinți: apostoli, proroci, mucenici, ierarhi, călugări și drepți, atât femei, cât și bărbați”³⁵.

„Deisisul” de la Polovragi ni-L prezintă pe Mântuitorul Hristos tronând pe scaunul de Judecată. În mâna dreaptă ține înșchisă Sfânta Evanghelie, iar cu dreapta binecuvintează. Este înveșmântat în mantie purpurie și cămașă roșie, poartă capul descoperit, descoperind aceleași trăsături și gesturi ca în icoana Pantocratorului. În dreapta stă Maica Domnului, înveșmântată în mantie roșie și hlamidă purpurie, chipul îi este smerit cu privirea plecată. Mâna dreaptă este îndreptată către Mântuitorul Hristos, arătând tuturor celor ce Îl privesc și se roagă Lui: „Calea”. Mâna stângă este așezată în dreptul inimii. În stânga Tronului îl găsim pe Sfântul Ioan Botezătorul, cu privirea aspră, înveșmântat în mantie de culoare vernil și cămașă mov. Aureolele celor trei sunt embosate, cea de pe capul Mântuitorului fiind în mod deosebit însemnată cu Sfânta Cruce. Decorul surprinde câteva detalii particulare, pe care le putem culege cu privirea de pe postamentul pe care este așezat Tronul de judecată și în spațiul de sub picioarele Domnului.

Substanța dogmatică a acestei icoane completează particularitatea ei iconografică, punând în valoare fiecare gest al celor trei personaje. Ermeneuții spun că Deisisul în general reprezintă „modelul Bisericii în rugăciune”. Mai mult, în această icoană găsim o transpunere tipologică a propriei noastre judecăți. Ne găsim înaintea celor mai importante modele de urmat în viața noastră pământească, de la care, în mod cert, avem direcția de cum trebuie să fim. „Hristos Judecător ține Evanghelia: este judecata prin cuvânt, dar, în compoziția redusă la cele trei persoane din Deisis este și judecata prin modele, prin arhetipuri. Judecata include aspectul ei imanent: viziunea feței așa cum a fost ea gândită de Dumnezeu. Fecioara și Sfântul Ioan sunt gândurile lui Dumnezeu în privința femininului și a masculinului, ei sunt adevărurile lor normative, ipostaziate. Orice ființă, privindu-i, se judecă pe sine... În centru este totalitatea, conținutul Cuvântului, întrupat în Hristos Dumnezeu-Om și apoi aceeași înțelepciune în revelația ei gradată, ieșind din Hristos și manifestându-se în întrupările sale istorice umane și arhetipizate: Fecioara Maria și Sfântul Ioan”³⁶.

³⁵ Constantine CAVARNOS, *Ghid de iconografie bizantină*, pp. 50-51.

³⁶ Paul EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, Ed. Christiana, București, 2015, p. 238.

III.2. *Ciclul liturgic (Leitourgikos Kiklos)*

Legat în mod special de Sfântul Altar, ciclul liturgic cuprinde următoarele scene: *Dumnezeiasca Liturghie* sau *Liturghia Cerească*; *Împărtășirea Apostolilor* și *Sfinții Ierarhi*. Argumentația iconologică „se leagă, pe de o parte, de simbolismul Sfântului Altar, ca Altar ceresc, iar pe de altă parte, de Dumnezeiasca Liturghie, de ale cărei rugăciuni mistice este inspirat”³⁷.

· *Scena Sfintei Liturghii* apare zugrăvită sub icoana Maicii Domnului –Platytera, având următoarea compoziție: „în centru se află un baldachin, numit în limba greacă *kouvoriklion*, sub care este Sfânta Masă (*Hagia Trapeza*) sau Altarul. Pe Sfânta Masă se află așezată Sfânta Evanghelie, iar deasupra ei un serafim cu șase aripi. Hristos, în veșminte de arhieru, dar fără mitră, stă lângă Sfânta Masă, binecuvântând cu amândouă mâinile. Este zugrăvit de două ori: în stânga Sfintei Mese și în dreapta ei. Îngeri în chip de tineri, fără barbă, îmbrăcați în veșminte diaconești, pornesc din partea de nord (din stânga) a Sfintei Mese, purtând pe capetele lor Cinstitele Daruri. În fața lor merg alți îngeri, cu lumânări și cădelnițe. Îngerii se întorc către dreapta Sfintei Mese, unde sunt primiți de Iisus. În partea de sus a compoziției se află inscripția H TEIA ΛΕΙΤΟΡΓΙΑ (Sfânta Liturghie)”³⁸.

· *Împărtășirea Apostolilor* este zugrăvită în absidă, sub scena Dumnezeieștii Liturghii. Aici îl găsim pe Mântuitorul Hristos reprezentat de două ori, în dreapta și în stânga Sfintei Mese, cu fața către Sfinții Apostoli care se apropie de Dânsul pentru a primi Dumnezeiescul Trup și Dumnezeiescul Său Sânge. Deasupra acestei scene regăsim biblicul îndemn euharistic: „Luați mâncați, Acesta este Trupul Meu... Beți dintru Acesta toți, Acesta este Sângele Meu al legii celei noi...”. Această frumoasă reprezentare are puternice conotații biblice, amintind implicit de momentul Cinei celei de Taină, când Domnul a instituit Dumnezeiasca Taină a Sfintei Împărtășanii. De menționat este faptul că evenimentul Împărtășirii Apostolilor este reprezentat ca desfășurându-se într-o biserică, nu în casă, așa cum relatează Evangheliștii. Iconograful surprinde de asemenea și momentul în care Iuda părăsește întâlnirea, scuipă Sfânta Împărtășanie și merge să-L vândă pe Iisus.

· *Reprezentările Sfinților Ierarhi* sunt poziționate în registrul de jos al iconografiei Sfântului Altar. Cel mai adesea, îi găsim reprezentați pe autorii Sfințelor Liturghii folosite în Biserica Ortodoxă: Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Dialogul. Ei acoperă partea centrală a registrului, fiind încadrați și de alte chipuri arhieresti, precum: Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Spiridon al Trimitundei, Sfântul

³⁷ George A. SOTERIOU, „Hoi Eikonographiloi Kykloi tou Byzantinou Naou”, p. 411.

³⁸ Constantine CAVARNOS, *Ghid de iconografie bizantină*, pp. 56-57.

Atanasie cel Mare etc. Privirea ierarhilor este realizată în așa fel încât se concentrează spre Sfânta Masă, de regulă în absida ferestrei centrale, fiind reprezentat Hristos Prunc, așezat pe Sfântul Disc, cu inscripția: „Mielul lui Dumnezeu, Cel ce Se sfarmă și nu Se desparte, Cel ce Se mănâncă pururea și niciodată nu Se sfârșește, ci pe cei ce se împărtășesc îi sfințește”.

Tot în Sfântul Altar vom întâlni de asemenea și alte chipuri și scene, aparținând ciclului liturgic. Astfel, la Proscomidiar sunt pictați adesea diaconii Ștefan și Lavrentie. Apoi, în același context îl putem întâlni pictat pe Sfântul Roman Melodul sau scena „Punerii în mormânt a Domnului”. În latura opusă, numită liturgic „Diaconicon”, avem zugrăviți mai mulți prooroci și sfinți, pe dreptul Melhisedec, „împăratul Salemului”, „preot al Dumnezeului celui Preaînalt” (cf. *Facerea* XIV, 18). În unele locașuri de închinare, găsim reprezentarea „Jertfei lui Avraam”, așezată pe catapeteasmă, perpendicular pe poziția Sfintei Mese.

III.3. *Ciclul Praznical* (Heortastikos Kyklos)

Acest cadru tematic al programului iconografic eclesial cuprinde cele 12 icoane praznicale (*Dodekaeorton*), după cum urmează: 1. *Buna Vestire*; 2. *Nașterea Domnului*; 3. *Botezul Domnului*; 4. *Întâmpinarea Domnului*; 5. *Schimbarea la Față*; 6. *Învierea lui Lazăr*; 7. *Intrarea în Ierusalim*; 8. *Răstignirea*; 9. *Învierea*; 10. *Înălțarea*; 11. *Cincizecimea*; 12. *Adormirea Maicii Domnului*.

În legătură cu rânduirea iconografică, conținutul teologic și poziționarea scenelor din Ciclul praznical, ermeneutul grec Constantine Cavarinos face următoarele completări: „În bisericile zugrăvite în mod cu totul tradițional, ciclul praznical din naos include, pe lângă *Dodekaeorton*, și alte scene din viața Mântuitorului și a Maicii Domnului, cum ar fi: *Vindecarea paralticului*, *Vindecarea orbului din naștere*, *Convorbirea lui Hristos cu femeia samarineancă*, *Nașterea Maicii Domnului*, *Intrarea Maicii Domnului în Biserică* și mari evenimente ale Bisericii, cum sunt *Înălțarea Sfintei Cruci* și *Sinoadele Ecumenice*. Numărul lor variază în funcție de spațiul disponibil pentru reprezentarea iconografică. În naos sunt zugrăviți sfinții: în primul registru, deasupra stranelor, sunt redați în picioare, iar în registrele superioare, sub formă de busturi închise adesea în medalioane. Chipurile sfinților, ca și scenele martirice și alte evenimente, apar și pe pereții pronaosului”³⁹.

³⁹ Constantine CAVARNOS, *Chid de iconografie bizantină*, p. 63.

Prof. Dr.
Georgiana Huian
Institutul de Teologie
Veche-Catolică,
Univ. din Berna
Institutul de
Teologie Ortodoxă
„Saint-Serge”, Paris



Prezența din icoană

Pentru Răsărit, *icoana este una dintre sfintele taine*, mai precis cea a prezenței personale” afirma teologul Pavel Evdokimov.¹ Icoana are „o *lucrare teofanică*, de descoperire a unei prezențe dumnezeiești, a prezenței lui Dumnezeu Însuși sau a harului dumnezeiesc în sfinții Săi. Dar icoana are și o *lucrare mistagogică*, de inițiere a privitorului în taine de nepătruns cu mintea sau cu gândul, precum taina Întrupării Domnului nostru Iisus Hristos, taina lucrării Nevăzutului în cele văzute sau taina sfințirii și a îndumnezeirii omului și a pătrunderii întregii lumi create de lumina necreată a lui Dumnezeu.

De asemenea, icoana are o lucrare revelatorie în ordinea cunoașterii: ea dezvăluie faptul că, prin Hristos, creatul a fost izbăvit de singurătatea și înstrăinarea lui față de Creator, iar zidul care crescuse între Ziditor și zidirea sa a fost năruit de Mântuitorul lumii și transformat în punte de lumină. În acest sens, icoana are o *misiune pedagogică sau didactică și epistemologică*, învățând și făcând cunoscute lumii întregi, prin formele artei vizibile, episoadele istoriei mânturii noastre. Icoana ne arată, așadar, mereu și mereu istoria, dar și actualitatea mântuirii omului și a lumii. Ea se înfățișează permanent în fața noastră, ca o chemare a iubirii dumnezeiești, care este în același timp o chemare către o iubire neîntreruptă, neclintită și veșnică și către o comuniune mai presus de fire.

Icoana este *chemarea către o relație* care nu începe și nu se termină în imediatul trăirilor cotidiene, care nu se consumă în (nesemnificativele și prea măruntele) intensități ale sentimentelor omenești, ci se poate ridica, prin har, către comuniunea veșnică cu Persoanele Sfintei Treimi. Taina prezenței personale, de care vorbea Evdokimov, se transformă astfel în taina comuniunii nesfârșite de iubire, pe care o mărturisește permanent icoana și la care ne invită și pe noi, oamenii, deopotrivă cu putere și cu delicatețe.

¹ Paul EVDOKIMOV, *L'art de l'icône: théologie de la beauté*, Paris: Desclée de Brouwer, 1972, p. 154. Pe parcursul acestui articol, traducerea citatelor din edițiile în franceză sau germană aparțin autoarei.

Inițiere în teofania din icoană

Pătrunzând într-o biserică, suntem întâmpinați de prezența lui Hristos, a Maicii Domnului și a sfinților din icoane. Sentimentul singurătății se disipează, ca și sentimentul unui anumit egocentrism (care ne urmărește mereu în lume). Descoperim acolo o comuniune tainică, ce dăinuie dinaintea pășirii noastre în interiorul spațiului sacru și, în fond, dinaintea intrării noastre, prin Botez, în spațiul eclezial care este prin excelență Trupul mistic al Domnului. Ne întâmpină așadar prezența lui Dumnezeu și prezența celor apropiați lui, a oamenilor îndumnezeiți, prezențe care ne așteaptă cu bucurie să devenim, la rândul nostru, *prezențe statornice* – iar nu simpli turiști sau trecători – în comuniunea lor, care se dovedește a fi acolo – vie, profundă și cuprinzătoare – dinaintea istoriei noastre personale. Cum se produce însă această *certitudine* a prezenței, mai mult, această *îmbrățișare* într-o comuniune a prezenței și această *chemare* la prezență, întru relația cu Dumnezeu și sfinții lui, întru sfințenie?

„Desigur, icoana nu are o realitate proprie; în ea însăși, ea nu este decât o bucată de lemn; dar tocmai pentru că ea își trage toată valoarea sa teofanică din participarea la «cu totul altceva» prin intermediul asemănării, ea nu poate închide nimic în ea însăși, ci devine ca o schemă de răspândire a luminii. Absența volumului exclude orice materializare, icoana traduce o prezență energetică care nu este nici localizată nici închisă, ci iradiază împrejurul punctului ei de condensare”².

Pentru Evdokimov, această prezență a unei energii dumnezeiești este ceea ce distinge icoana de tabloul religios, ca și „teologia liturgică a prezenței” de percepția și experiența estetică. Chiar dacă și tabloul religios poate suscita o „emoție admirativă”, aceasta reacție a privitorului nu va conduce totuși la depășirea „triunghiului imanentismului estetic” (operă–artist–privitor), nu va produce o deschidere spre un alt plan ființial, spre transcendența dumnezeirii³. Și în cazul în care s-ar produce trecerea de la emoția estetică la sentimentul religios, acesta din urmă își are originea în „capacitatea subiectivă” a spectatorului și nu poate trece dincolo de subiectivismul uman. În schimb, icoana deschide spre planul transcendent, ea frânge și depășește limitele percepției estetice, ea sparge „triunghiul estetic și imanentismul lui”, arătând calea spre *mysterium tremendum*, spre un „sens mistic”.⁴

...această prezență a unei energii dumnezeiești este ceea ce distinge icoana de tabloul religios... fără a nega experiența estetică, dar și fără a oferi o experiență estetică facilă sau intelectual descifrabilă, icoana ne propune *altceva*. ❧

² *Ibidem*, p. 154.

³ *Ibidem*, p. 155.

⁴ *Ibidem*, p. 155.

Prin urmare, fără a nega experiența estetică, dar și fără a oferi o experiență estetică facilă sau intelectual descifrabilă – fie în domeniul așteptărilor noastre naturaliste, fie în acord cu curente artistice pe care le cunoaștem și care au un stil propriu și o determinare istorică – icoana ne propune *altceva*. Ea ne aduce experiența tainei, a prezenței tainice de *dincolo*, care se răsfrânge atât de aproape, *dincoace*, și pătrunde până în străfundurile ființei noastre. Acest *Dincolo* care se arată *dincoace* și ni se face cât se poate de *lăuntric*, care ne invadează și ne luminează, până la transportarea noastră în afara imediatului și a necesității lui „aici și acum”, este numit de Evdokimov „al patrulea principiu” în raport cu triumphiul estetic. Acest principiu este „parusia Transcendentului cărui icoana îi atestă *prezența*”⁵.

Evdokimov construiește, polemizând cu tradiția și arta sacră a Occidentului, o diferențiere netă între percepția icoanei în Răsărit și a imaginii religioase în Apus. Linia de demarcație se trasează între „perspectiva sacramentală a prezenței”, teologia epifaniei iconice, cultivată în

Răsărit, mai ales în urma celui de-al Șaptelea Sinod Ecumenic (787), și ancorarea exclusivă în amintire, în valoarea comemorativă sau anamnetică, subliniată în Apus odată cu Conciliul Tridentin (1545–1563)⁶.

Însă perspectiva tainei prezenței dumnezeiești presupune nu numai încadrarea liturgică și eclezială – în cultul și spațiul sacru – a icoanei, ci și pregătirea maestrului iconar și a privitorului pentru a „surprinde” prezența.

Amândoi au nevoie de o inițiere în taina pre-

zenței, pentru a o putea reda și sesiza, pentru a se putea împărtăși de ea și a o putea împărtăși mai departe.

Mai întâi, iconarul trebuie să se deprindă cu „postirea ochilor”, pentru a se desprinde de percepțiile sale estetice subiective și a-și lăsa privirea să se identifice cu privirea Bisericii⁷. Apoi, el trebuie să râvnească și să se roage ca mâna să-i fie condusă de har, spre a reda nu doar frumosul, ci și adevărul Prezenței dumnezeiești în chipul înfățișat pe lemn sau pe perețele bisericii⁸.

La rândul său, privitorul are nevoie de a fi cultivat spre a deveni receptiv la prezența din icoană. Nereducând icoana la aspectul artistic sau mă-

Însă perspectiva tainei prezenței dumnezeiești presupune... și pregătirea maestrului iconar și a privitorului pentru a „surprinde” prezența. Amândoi au nevoie de o inițiere în taina prezenței, pentru a o putea reda și sesiza, pentru a se putea împărtăși de ea și a o putea împărtăși mai departe. ✠

⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁷ *Ibidem*, p. 156.

⁸ *Ibidem*, p. 153. Evdokimov citează un manuscris din Muntele Athos, care vorbește despre rugăciunea cu lacrimi a iconarului, pentru ca Dumnezeu să-i lumineze sufletul și să-i conducă mâna, „spre a realiza în mod desăvârșit trăsăturile tainice” ale lui Hristos.

iestria tehnică, privitorul se poate împărtăși de teologia pe care o întruchipează icoana, de Descoperirea pe care ea o mijlocește și de Comuniunea între Pământ și Cer pe care ea o deschide. Michel Quenot explică:

„Reducerea icoanei la un obiect de artă echivalează cu privarea ei de semnificația sa principală. Ea este «teologie în imagine», adică propovăduiește prin culorile sale și actualizează ceea ce Evanghelia dezvăluie prin cuvânt. Prin urmare, ea este o expresie a revelației dumnezeiești și a comuniunii noastre cu Dumnezeu. Atunci când credincioșii ortodocși se adună în clădirea unei biserici, ei stabilesc o legătură cu Biserica cerească prin intermediul icoanelor și al rugăciunilor liturgice”⁹.

Desigur, perceperea teologiei din icoană, intrarea în legătură cu Dumnezeul adevărat și cu adevărul cunoașterii Sale prin icoană, ca și simțirea întrepătrunderii și a coliturghisirii dintre Biserica pământească și cea cerească, sunt experiențe profunde și în sine inepuizabile, care pot fi mereu adâncite. Ele transmit prezența Împărăției lui Dumnezeu, arătând valoarea anticipatorie, profetică și eshatologică a icoanei. Dar aceste experiențe nu exclud simțirea frumosului. Numai că frumosul nu este o construcție estetică, un produs al receptării subiective a imaginii, ci își are originea în izvorul și Arhetipul frumuseții, Dumnezeu-Omul, Hristos. Michel Quenot confirmă astfel intuiția lui Evdokimov privitoare la depășirea esteticului și adaugă necesitatea curățirii privirii. Mai mult, el menționează faptul că privitorul însuși trebuie să se lase prefăcut de către lumina dumnezeiască, pentru a înțelege icoana ca mediu al luminii taborice.

„Icoana, care nu este nici pur estetică, nici pur spirituală, este frumoasă în sine, iar fru-

musețea ei izvorăște din arhetip. Fără îndoială că acest tip de frumusețe îi scapă iubitorului de artă pură, deoarece descoperirea esenței interioare a icoanei necesită iluminarea interioară a privitorului ei. Acesta trebuie să primească mai întâi lumina care este Dumnezeu Însuși (Ioan 1,9 și VIII,12) înainte de a putea percepe, cu o privire curățită, strălucirea de pe Muntele Tabor care transfigurează materia”¹⁰.

Prin urmare, prezența dumnezeirii în icoană presupune prezența dumnezeirii în om: Dumnezeu trebuie să fie mai întâi prezent în om (fie el meșter sfințit, făuritor de icoane, fie privitor credincios, închinător la icoane), pentru ca omul să poată făuri și privi, prin har și în adevăr, icoana ca *prezență*. Dar cine este modelul (arhetipul) și temelia prezenței lui Dumnezeu în om? Cine este temeiul absolut al posibilității de a zugrăvi și privi icoana?

Fundamentul și arhetipul prezenței

Boris Bobrinsky subliniază fundamentul hristologic al teologiei icoanei. Materia icoanei este nu numai mărturisitoare a Întrupării lui Hristos, ci ea atestă însăși transfigurarea materiei în Hristos și în Biserică. Precum cuvântul rostit sau scris, și materia vizibilă, fără a putea cuprinde Necuprinsul esenței dumnezeiești, poate deveni, prin prefacerea în focul Duhului Sfânt, un mediu de comunicare a prezenței dumnezeiești. „În experiența trăită de Biserică, icoana este taina lui Hristos Dumnezeu-Omul. Deoarece Cuvântul dumnezeiesc a luat trup și materie în Întruparea Sa, întrucât acestea au fost transfigurate în lumina Învierii și în cele din urmă ridicate în Înălțare pentru a participa la viața dumnezeiască, limba și arta umană pot fi botezate în Biserică și – în focul Duhului – devin ca-

⁹ Michel QUENOT, *Die Ikone. Fenster zum Absoluten*, Würzburg: Echter, 1992, pp. 13-14.

¹⁰ M. QUENOT, *Die Ikone*, p. 15.

pabile să transmită simțurilor și înțelegerii noastre omenești prezența Dumnezeieștii Treimi în ea însăși și în sfinții săi”¹¹.

Credința în Hristos presupune credința în Întruparea Fiului lui Dumnezeu cel Unul Născut. Or, mărturisirea Întrupării se întemeiază dogmatic pe mărturisirea că Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat – un singur ipostas în două firi (naturi), așa cum formulează Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451). Noțiunea de unire ipostatică a celor două naturi sau firi ale lui Hristos este precizată de Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol (553). Această înțelegere este fundamentală pentru înțelegerea icoanei ca zugrăvire a lui Hristos Domnul. „Este Hristos Dumnezeu adevărat și om adevărat într-o singură persoană? Taina fundamentală a credinței creștine se bazează pe răspunsul afirmativ la această întrebare. La fel și venerarea icoanelor. Așadar, dacă Întruparea lui Hristos stă la temelia icoanei, atunci icoana, la rândul ei, mărturisește Întruparea. Dacă cineva neagă una dintre acestea, o neagă și pe cealaltă. În consecință, icoana lui Hristos este icoana prin excelență”¹².

Icoana lui Hristos nu reprezintă nici firea dumnezeiască, nici firea omenească, căci acestea sunt nedespărțite în Ipostasul lui Hristos.¹³ Ci icoana lui Hristos reprezintă Persoana Sa, în care cele două firi sunt unite

...icoana ne permite să pregustăm
viziunea Zilei a Opta, să ne bucurăm
deja de ceea ce va fi vederea lui
Dumnezeu față către față. 

în mod „neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat” (Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon). Însăși *Persoana unică a lui Hristos*, iar nu vreuna dintre firile Sale, luată în sine și despartită de cealaltă, *constituie fundamentul și Arhetipul icoanei*. Prin urmare, „Icoana arată persoana Cuvântului veșnic întrupat și nu

umanitatea Sa separată de dumnezeire”¹⁴. În acest sens, icoana ne permite să pregustăm viziunea Zilei a Opta, să ne bucurăm deja de ceea ce va fi vederea lui Dumnezeu față către față. Potrivit Sfântului Teodor Studitul, icoana este întotdeauna neasemănătoare prototipului în ceea ce privește *esența*, dar asemănătoare în ceea ce privește *Ipostasul și Numele*¹⁵.

Conștiința dogmatică a Bisericii Ortodoxe leagă adevărul și venerarea icoanelor de icoana prin excelență, icoana lui Hristos, iar adevărul acesteia se îndreptățește ca dovadă și mărturie a Întrupării și, prin aceasta, a *unirii ipostatice* a celor două firi în Hristos. Pe de altă parte, Întruparea însăși are

¹¹ Boris BOBRINSKOY, Vorwort [Prefață], în: QUENOT, *Die Ikone*, 1992, p. 7.

¹² M. QUENOT, *Die Ikone*, p. 53.

¹³ P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône*, p. 178. Cf. Leonid OUSPENSKY, „Sinn und Sprache der Ikonen”, în: Leonid OUSPENSKY & Vladimir LOSSKY, *Der Sinn der Ikonen*, Bern und Olten: Urs Graf-Verlag, 1952, p. 32.

¹⁴ M. QUENOT, *Die Ikone*, p. 59.

¹⁵ P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône*, p. 179.

loc pe fondul *structurii iconice* a ființei umane¹⁶, căci omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (*Facerea I*, 26). Hristos Însuși, purtând în Întrupare o vocație iconică, fiind „icoana” sau „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura” (*Coloseni I*, 15), îi arată omului pe Dumnezeu Tatăl (*Ioan XIV*, 9: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl”). Pe de altă parte, el îi redă omului propria sa icoană cerească, propriul său chip arhetipal, de vreme ce Arhetipul care stă la temelia creației omului după chipul lui Dumnezeu este Însuși Hristos¹⁷.

Privind icoana lui Hristos, Îl privim pe Cel Care este singura „icoană naturală a Tatălui”, după o expresie a Sfântului Ioan Damaschinul, marele apărător al icoanelor¹⁸. Dar în aceeași icoană a lui Hristos regăsim oglindită, zugrăvită în chip tainic și imaginea adevărată a omului, căci Cel înfățișat este Cel după al Cărui chip a fost creat omul și Cel către a Cărui asemănare trebuie să tindă omul, spre a se sfinți. Prin icoana lui Hristos ni se deschide privirea către o prezență personală care este icoana Tatălui și icoana omului deopotrivă. Hristos este icoana deoființă cu Dumnezeu Tatăl și icoana arhetipală a omului. Așadar, prezența cu care ne întâlnim în icoana lui Hristos este ea însăși marcată de o structură personală iconică. Mai mult, această persoană iconică, Hristos, unește în Întruparea Sa necreatul și creatul. Aceasta unire minunată și mai presus de înțelegere nu produce însă amestecul sau schimbarea substanțială a creatului și necreatului, la fel cum cele două firi ale lui Hristos nu se schimbă (modifică) și nu se amestecă în unirea lor ipostatică.

Paul Evdokimov rezumă astfel acest tip de argumentare astfel: „În dumnezeirea Sa, Fiul este Imaginea consubstanțială a Tatălui, în umanitatea Sa, Hristos este icoana lui Dumnezeu, dar «cel care M-a văzut pe Mine, L-a văzut pe Tatăl»; cele două firi în Hristos, dumnezeiască și omenească, revin la lpostasul său unic și deci la Imaginea unică, dar care se exprimă după două modalități diferite. Imaginea este una, la fel cum lpostasul este unul, însă această unitate păstrează diferența dintre necreat și creat”¹⁹.

Icoana este nu doar mărturia unirii neamestecate dintre creat și necreat; ea marchează însăși esența mărturiei creștinismului. Centrat în

Icoana este nu doar mărturia unirii neamestecate dintre creat și necreat; ea marchează însăși esența mărturiei creștinismului. Centrat în Întrupare, creștinismul devine fundamental iconic. ✠

16 SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Marele Cuvânt Catehetic*, Ed. Sophia, București, 1998, p. 28.

17 P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône*, p. 177-178.

18 SFÂNTUL IOAN DAMASCHINUL, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor/Orationes pro sacris imaginibus*, III, 18-23 (MPG, 1337 C—1344 A).

19 P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône*, p. 178.

Întrupare, creștinismul devine fundamental iconic. Natura sa iconică nu este în contradicție cu absența chipului lui Dumnezeu în Vechiul Testament, căci această absență nu este decât locul pregătit pentru arătarea chipului în Hristos, ca un spațiu profetic în care va fi găzduită teofania. Leonid Uspenski precizează cu privire la această dinamică a continuității, iar nu a rupturii dintre o perioadă aniconică și una iconică: „Imaginea este deci proprie înseși naturii creștinismului, acesta fiind nu doar revelația Cuvântului divin, ci și Imagine divină manifestată prin Dumnezeu-Omul. Biserica învață că imaginea se întemeiază pe Întruparea Celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi. Nu este vorba despre o ruptură și cu atât mai puțin de vreo contradicție cu Vechiul Testament – așa cum cred protestanții – ci, dimpotrivă, de o împlinire nemijlocită. Căci existența imaginii în Noul Testament este implicată de interzicerea imaginii în Vechiul Testament. Chiar dacă faptul ar putea să pară ciudat, pentru Biserică, imaginea sacră decurge tocmai din absența imaginii directe în Vechiul Testament; prima este urmarea și desăvârșirea celeilalte”²⁰.

Temeiul și arhetipul prezenței din icoană este Hristos cel Întrupat. Întruparea dă astfel coerență atitudinii față de imagine, față de vizibilitate și de teofania Invizibilului în vizibil în toată istoria mântuirii. Arătarea chipului hristic în icoană urmează alegerii lui Dumnezeu de a se arăta lumii în Hristos și de a umple lumea cu vizibilitatea chipului lui Hristos. „Căci întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii. Și sunteți deplini întru El, Care este cap a toată domnia și stăpânirea” (*Coloseni* II, 9-10). Dar cum poate ajunge omul la deplinătatea propriului său chip, după chipul și întru asemănarea cu Hristos? Cum poate deveni ființa umană însăși icoana lui Hristos?

Chipul prezenței

Dumnezeu Se arată omului în Întrupare în chip omenesc, în chipul lui Hristos. Chipul este expresie a identității personale, el este purtător al amprente personale. Prezența personală cu care ne întâlnim în icoană este purtătoare de chip, iar privitorul o recunoaște după chip. Chipul și numele sunt amprente fundamentale și indicatori inconfundabili ai identității personale, de aceea icoana poartă întotdeauna, conform tradiției, și inscripția numelui persoanei pe lângă chipul zugrăvit pe ea.

Preeminența chipului în icoana ortodoxă este dată și de tradiția redării frontale a persoanelor, iar frontalitatea²¹ amplifică sentimentul întâlnirii față către față (și nu doar al apariției unei fețe, sau al așezării în fața cuiva,

²⁰ Leonoid USPENKY, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, Ed. Anastasia București, 1994, p. 12.

²¹ Monahia Atanasia VĂEȚIȘI, „«Și refăcând chipul în vrednicia cea dintâi, l-a unit cu dumnezeiasca frumusețe...» Note despre icoana bizantină și imaginea religioasă occidentală”, *Studii Teologice* 4/2009, pp. 139-158

sau al contemplării unei fețe dintr-o postură neutră și non-dialogală). Mai mult, tehnica iconografică a redării ochilor permite o privire cu dublu sens: privind icoanele, ne simțim și noi priviți, de unde și intensificarea reciprocității în întâlnirea dintre privitor și persoana sfântă din icoană²². Realizarea comuniunii, a întâlnirii într-un spațiu comun, este permisă și de către perspectiva inversă,²³ o perspectivă care bulversează așteptările percepției naturale a adâncimii spațiului. Prin această perspectivă, spațiul icoanei nu rămâne pur și simplu ancorat în „acolo” și „departe” și bine delimitat de restul lumii (sau, mai bine zis, de lumea noastră). Dimpotrivă, inversarea perspectivei permite preluarea privitorului în spațiul icoanei și asigurarea unei continuități între spațiul icoanei și spațiul imediat al privitorului.

Frontalitatea, reciprocitatea privirilor, bulversarea graniței dintre spațiul icoanei și spațiul nostru – toate acestea permit ca prezența din icoană să ne fie mai aproape, să ne devină familiară, ba chiar să ni se arate ca o *chemare la comuniune*, să invite la o *relație personală*. Chemarea și invitația sunt în mod fundamental definite de chipul din icoană. Centralitatea feței sau a chipului este sugerată și de felul în care folosim limba: spunem că o icoană „înfățișează” sau „întruchipează” pe cineva, adică ni-l face prezent prin fața sa, prin chipul său.

O interesantă teologie a chipului este dezvoltată de teologul rus Pavel Florensky în lu-

crarea sa *Iconostasul* (1922). El propune o distincție între trei concepte: „fața”, „masca” sau „aparența” și, în fine, „chipul”²⁴. „Fața este ceea ce vedem prin experiența zilnică, modul în care ni se înfățișează realitățile lumii de aici.”²⁵ Fără a forța spiritul limbii, putem spune că fața se atribuie nu numai oamenilor, ci și altor realități, ființe sau lucruri: spunem, de pildă, „fața naturii” (exemplul lui Florensky), „fața pământului” sau chiar „fața lumii”. Aceste expresii arată că fața semnifică, pentru experiența comună, o suprafață a întâlnirii, a contactului, a cunoașterii și a recunoașterii unei realități. Deși fața nu este lipsită de un „caracter real și obiectiv”, totuși „limita dintre subiectiv și obiectiv [...] nu apare în mod clar în conștiința noastră”²⁶. Fața nu poate fi considerată întru totul independent de percepțiile prin care ea se reflectă în conștiința unui privitor. Cu toate acestea, fața precede orice prelucrare artistică: ea este anterioară imaginii artistice și deci portretului, putând fi identificată cu „natura în stare brută, asupra căreia lucrează portretistul”²⁷. În fond, portretul este un mod posibil de prelucrare artistică a feței și de definitivare a percepției ei. Realizarea portretului depinde de – și, în același timp, exprimă – „modul de organizare cognitivă a artistului”, dar și capacitatea sa de a mânui mijloacele artistice²⁸.

În schimb, „chipul” sau „realizarea iconică” este „manifestarea ontologică”, plenară a ființei care poate fi întâlnită ca „față”²⁹. Florensky

²² Cf. Jean-Claude LARCHET, *Viața Liturgică*, trad. Felicia Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2017, pp. 49-51.

²³ Pentru perspectiva inversă, v. celebrul studiu al lui Erwin PANOFKY, „Die Perspektive als «symbolische Form»”, *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25*, Leipzig/Berlin: Teubner, 1927. Înaintea sa, teologul rus Pavel Florensky se dedicase analizei perspectivei inverse, pornind de la icoanele medievale rusești: Paul FLORENSKY, „Perspectiva inversă” (1919), publicată în traducere românească în volumul: Pavel FLORENSKY, *Iconostasul*, trad. Boris Buzilă, Ed. Anastasia, București, 1994, pp. 73-131. Pentru considerații recente, v. Janine LUGE-WINTER, „Die Ikone und das Wie ihrer Darstellung”, în: *Die Ikone und das Darstellbare: Ikonentheorien im bildtheoretischen Kontext*, Bielefeld: Transcript Verlag, 2022, pp. 180-196.

²⁴ V. o succintă analiză a conceptelor în articolul meu în limba germană: Georgiana HUIAN, „Mit und ohne Maske: Das Sehen des verborgenen Gesichts”, *Konstruktiv* 45/2021, pp. 8-9.

²⁵ Pavel FLORENSKY, *Iconostasul*, trad. de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 147.

²⁶ *Ibidem*, p. 147.

²⁷ *Ibidem*, p. 147.

²⁸ *Ibidem*, p. 148.

²⁹ *Ibidem*, p. 148.

recurge aici la deosebirea dintre chipul lui Dumnezeu și asemănarea cu Dumnezeu. În acord cu înțelegerea patristică, el descrie chipul lui Dumnezeu ca fiind „ceva actual, un dar ontologic al lui Dumnezeu, temelia spirituală a oricărui om, considerat ca atare”, în vreme ce asemănarea este „o realitate potențială, capacitatea de desăvârșire spirituală”, mai precis „posibilitatea de a întruchipa în viață chipul lui Dumnezeu”.³⁰ Atunci când persoana umană înaintează spre și ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, fața atinge „claritatea structurii sale sufletești”. Atunci ea se va deosebi deopotrivă de fețele obișnuite, prinse în ordinea empirică a întâlnirii fără profunzime cu ceilalți, ca și de portretele artistice, rămase în ordinea estetică a prelucrării naturii³¹.

Înălțarea de la simpla față la chip sau *prefacerea feței în chip* se produce, pentru Florensky, printr-un proces de îndepărtare sau curățire de ceea ce este întâmplător și neesențial, dar și de dobândire a strălucirii energiei dumnezeiești. Astfel, chipul este fața ridicată la asemănarea cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, chipul constituie fața înnobilită, luminată, pătrunsă și transfigurată de asemănarea cu Dumnezeu, fața în care transpare, fără echivoc, „destinația fundamentală a propriei sale esențe”³². Contemplarea chipului – în acest sens tare impus de Florensky, în sens de chip purtător al asemănării cu Dumnezeu și purificat de tot ceea ce în față nu este decât „față”, adică trăsătură brută, netransfigurată de har – nu poate conduce decât la Arhetipul său, la Cel cu care s-a realizat asemănarea.

„Chipul (imaginea iconică) prin el însuși, ca realitate ce poate fi contemplată, constituie mărturia acestui prototip și cei cărora li se schimbă fața în chip vestesc, fără cuvinte, tainele lumii nevăzute, făcând aceasta numai prin felul cum arată”.³³ Este, desigur, vestirea tuturor chipurilor din icoane, chipuri care au ajuns la asemănarea cu Dumnezeu. De aceea, icoana, departe de a se îngriji de redarea exactă (fotografică) sau măiestrit artistică (portretistică) a feței sfinților, se concentrează pe înfățișarea chipului în care să transpară asemănarea cu Prototipul dumnezeiesc. Chipurile icoanelor ne mângâie, ne odihnesc și ne îmbărbătează atunci când le contemplăm, tocmai pentru că ele redau parcursul de la față la „chip”, și „pătrunderea de energia imaginii lui Dumnezeu, care tâșnește asemenea unui izvor, în pofida presiunii scoarței materiale”³⁴.

Dincolo de noțiunile de față și de chip, fundamentale pentru înțelegerea firii iconice a omului și semnificației icoanelor, Florensky vorbește

³⁰ *Ibidem*, p. 148.

³¹ *Ibidem*, p. 148.

³² *Ibidem*, p. 148.

³³ *Ibidem*, p. 148.

³⁴ *Ibidem*, p. 148.

despre „mască”, care presupune un parcurs al feței către polul diametral opus chipului, adică realizării asemănării dumnezeiești. Astfel, masca este „ceea ce seamănă cu o față, ceea ce se dă drept față”, însă este goală pe dinăuntru: situată la „antipodul chipului”, masca este un simulacru, o suprafață de impostură, lipsită de un conținut ființial și de o idee lăuntrică (*eidos*)³⁵. Când fața nu ne descoperă imaginea lui Dumnezeu, ci ne arată, mincinos, altceva, ceva ce nu are consistență de ființă, când ea se lasă întunecată de patimă și de păcat, atunci ea devine mască. Florensky descrie cu un dramatism de inspirație dostoevskiană prefacerea decadenței a feței în mască. El atrage astfel atenția asupra dinamicii opuse a ceea ce mărturisea icoana, parcă punând în fața cititorului o alegere existențială: vrei să-ți fie fața chip sau mască? „Pe măsură ce păcatul pune stăpânire pe personalitatea cuiva, și fața acealua încetează să mai fie fereastra prin care radiază lumina lui Dumnezeu, începând să arate, din ce în ce mai vizibil, pe geamurile sale, pete de murdărie. Fața se desprinde de personalitate, de principiul său modelator, își pierde vitalitatea, încremenind în masca patimii care o stăpânește”³⁶.

Dezvăluindu-ne realitatea chipului arhetipal al Dumnezeu-Omului Hristos, icoana dezvăluie și transfigurarea în lumină dumnezeiască a feței care ajunge chip, pe măsură ce dobândește asemănarea cu Dumnezeu. Ea este astfel o înfățișare a destinației noastre fundamentale, a chemării către împlinirea ființei noastre, a scopului și a sensului vieții. Cu suavitate, ea ne amintește permanent că putem deveni *chipuri*, asemenea chipurilor care ne întâmpină în spațiul bisericii și ne îmbrățișează în comuniunea lor, ca într-o horă veșnică, sau – dimpotrivă – *măști* într-o lume a simulării, a pretinderii și a superficialității înșelătoare și trecătoare. Cu delicatețe și cu tărie, chipul din icoană ne invită întotdeauna să privim în adâncimea ființei și să lăsăm adâncimea ființei să privească în noi, pentru a ne modela într-o asemănare.



³⁵ *Ibidem*, p. 149.

³⁶ *Ibidem*, p. 151.

Ieromonah
Agapie Corbu



Sfântul Isaac Sirul despre „dulceața Scripturilor” și rugăciunea inimii

Scrind corintenilor despre citirea și înțelegerea Scripturii, Sfântul Pavel arată că stă un vâl pe inima cititorilor care nu l-au cunoscut și primit în ei pe Hristos. Sfântul Apostol trece anagoric de la vâlul exterior, fizic, pe care Moise și-l puna pe față (Ieșirea XXXIV, 34), la vâlul lăuntric așezat pe minte și pe inimă care împiedică înțelegerea Scripturii. Vâlul este orbirea față de adevăr (II Corinteni IV, 4), cauzată de împietrirea inimii (II Corinteni III, 14)¹. În același timp, Apostolul surprinde într-un mod foarte dens, în numai câteva versete (II Corinteni III, 14-18), un proces duhovnicesc de schimbare radicală a omului prin viața în Hristos. Spunând că „vâlul se desființează în Hristos”, Apostolul exprimă un adevăr permanent (prezent gnomic) care constă în procesul treptat de înlăturare a vâlului de pe inimi, în măsura în care oamenii se întorc spre Domnul (prezent iterativ)².

Descrierea detaliată a procesului duhovnicesc prin care trece omul de la orbirea față de adevăr la primirea și vederea „luminii Evangheliei slavei lui Hristos” (II Corinteni IV, 4) este cuprinsă în scrierile filocalice, Sfântul Isaac Sirul fiind unul dintre autorii care exprimă multiplele fațete ale acestui proces duhovnicesc, chiar dacă nu o face în mod sistematic³. În vremea lui Isaac exista în monahismul siro-oriental un curent de contestare a necesității citirii Scripturii și a angajării pe calea rugăciunii neîncetate, întrucât acestea ar duce, chipurile, la înșelare. Isaac precizează că nu rugăciunea

¹ Cf. Murray J. HARRIS, *The Second Epistle to Corinthians*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2005, p. 305.

² Cf. M.J. HARRIS, *The Second Epistle to Corinthians*, p. 304.

³ În studiul de față vom abrevia scrierile isaachiene conform sistemului încetățenit între specialiști: Sfântul ISAAC SIRUL I = *Cuvinte ascetice*: Mar ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, (ed.) P. Bedjan, Paris, Otto Harrassowitz, 1909 (textul siriac, în continuare BD); ediția critică a textului grec: Ισαάκ τοῦ Σύρου, Λόγοι Ἀσκητικοί, (ed.) Marcel Pirard, Sfânta Mănăstire Iviron, Sfântul Munte Athos, 2012, preluată în Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte ascetice*, *Cuvintele I-XXX*, vol. 1., ediție bilingvă, intro., trad. și comentarii de ierom. Agapie Corbu (*Philocalica Syriaca* 4), Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2022; Sfântul ISAAC SIRUL II = ISAAC OF NINEVEH, *The Second Part. Chapters IV-XLI*, ed. S. Brock (CSCO 555-556, Syr. 223-224), Peeters, Louvain, 1995; trad. rom. în Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici, Partea a II-a*, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003; Sfântul ISAAC SIRUL, KG = *Capete gnostice*, text siriac în Ms Oxford, Bodleian Library, syr. e 7 (în prezent, Valentina Duca lucrează la o ediție critică); trad. rom. în Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici, Partea a II-a*, ed. cit.; Sfântul ISAAC SIRUL III = ISACCO DI NINIVE, *Terza collezione*, (ed.) S. Chialà, (CSCO 637-638; Syr. 246-247), Peeters, Louvain, 2011; trad. rom. în Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici, Partea a III-a*, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005.

continuă duce la rătăcire, nici părăsirea psalmilor și a Scripturii, ci schimbarea rânduielilor monahale tradiționale și părăsirea „cu desăvârșire a Sfințelor Taine, disprețuindu-le și nesocotindu-le”⁴. Odată cu disprețul și refuzul Sfințelor Taine, acești monahi „s-au tăiat și de la lumina dumnezeieștilor Scripturi, de studiul cuvintelor Părinților” și de toate formele exterioare care țin de asceza monahală tradițională⁵. Astfel că citirea Scripturii este integrată organic de Isaac în ansamblul vieții bisericești și monahale, menționarea importanței fundamentale a Sfințelor Taine neputând fi subliniată îndeajuns.

Vom prezenta în continuare, pornind de la scrierile isaachiene, câteva particularități ale procesului de trecere de la o inimă oarbă față de adevărul Scripturii la una care înțelege Scriptura și, prin ea, la împărtășirea de lumina dumnezeiască.

Pentru a rodi duhovnicește, citirea Scripturii trebuie făcută în condiții aparte și cu un scop bine precizat: curățirea cugetului de împrăștiere, intrarea minții în inimă și rugăciunea săvârșită acolo. Citirea se face la început „neîncetat și fără de saț”, scopul fiind povățuirea cugetului „să vadă rânduiala fapturilor lui Dumnezeu și a lucrurilor Lui, și îi dau putere din ele, și îl pregătesc să dobândească imbolduri luminoase din subțirimea lor, și îl fac să călătorească cu limpezime spre înțelegerea fapturilor lui Dumnezeu”⁶. În privința ambianței exterioare în care monahii trebuie să practice citirea duhovnicească a Scripturii, Isaac dă îndrumări concrete legate de caracterul isihast al vieții călugărești: „Citește și în Evangheliile cele rostuite de Dumnezeu spre a fi cunoscute de întreaga lume, ca să iei merinde din puterea proniei Lui cea din fiecă generație și cugetul să ți se afunde în cele minunate ale lui Dumnezeu. Pentru că o astfel de citire ajută scopului tău. Citirea să-ți fie în liniște față de tot ce se petrece în întregul univers și fii liber de multa tulburare a trupului și de învolburarea lucrurilor ca, prin înțelesurile dulci, să cerci în sufletul tău gustul cel preadulce, care este mai presus de orice simțire, și pentru ca sufletul să le simtă prin zăbava sa în ele”⁷.

Citită în aceste condiții isihaste, Scriptura face cugetul să se îmbibe de „amintirea Scripturilor” (אודנא דא-קטבה – *’uhdana da-ktabe*)⁸. Substantivul אודנא דא-קטבה (*’uhdana*) folosit de Isaac în această sintagmă are sensul de „amintire însoțită de reflecție”. Ne găsim, așadar, în fața unei asimilări a Scripturii în straturile profunde ale minții prin citirea în liniște și însoțită de meditare.

⁴ Sfântul ISAAC SIRUL II, 14, 42.

⁵ Sfântul ISAAC SIRUL II, 14, 42.

⁶ Sfântul ISAAC SIRUL I, 4, 215-218.

⁷ Sfântul ISAAC SIRUL I, 4, 219-228.

⁸ Sfântul ISAAC SIRUL KG 2, 45; II, 15, 5.

După citirea practică la început, cu accentul pe cantitate, acum citirea își încetinește mersul datorită meditării care o însoțește și care se face mai întâi prin lentoarea unei citiri semi-cântate, apoi prin cercetarea înțelesurilor cuvintelor, iar apoi prin stăruirea în asimilarea ca rugăciune a imboldurilor harice venite în vremea citirii sau a meditării. Pe mecanismul interior al acestui proces se întemeiază afirmațiile lui Isaac despre rugăciunea care se naște din citirea Scripturii, „izvorul și mama rugăciunii, prin care suntem purtați spre iubirea de Dumnezeu”⁹.

Pentru un începător scopul citirii este, în primul rând, de „a uita lumea trecătoare, de a muri în gândirea sa față de aducerea-aminte de ea și față de lucrurile ei pieritoare, ca și față de îndeletnicirea cu gândurile patimilor”¹⁰. În măsura în care citirea devine „dulce”, începătorul reușește să închidă ușa cugetului față de lume „cu ajutorul desfătărilor neîncetate din citirea [Scripturilor] care îi luminează calea pe care umblă spre Dumnezeu în mintea sa, din care orice întunecime a pierit”¹¹, dar la el „partea citirii este mai mare decât cea a rugăciunii [...], chiar dacă la citire nu este lipsit nicio clipă de țâșnirile rugăciunii”¹².

Fiecare cuvânt al Scripturii are „o Sfântă și o Sfântă a Sfintelor”¹³. Când mintea este imboldită de har și purtată de sensul duhovnicesc al unui cuvânt al Scripturii, poate să cerceteze cu ajutorul harului această Sfântă a Sfintelor, care, din perspectivă antropologică, se află în inima omului. În acest fel, citirea duhovnicească a Scripturii conduce la ceea ce Sfântul Isaac numește „rugăciunea inimii”¹⁴.

Dar pentru a intra în inimă trebuie ca mai întâi să fie ridicat vălul care o acoperă și care împiedică înțelegerea duhovnicească a Scripturii. Ridicarea sau ruperea vălului de pe inimă este un proces de durată, iar în esență constă în întoarcerea minții în inimă din mișcarea ei de împrăștiere prin lume. Această mișcare este considerată de Isaac „o cutreierare” a minții, dezordonată și parțial involuntară, implicând toate puterile sufletești sub acțiunea simțurilor fizice, a amintirilor, a grijilor, a puținătății credinței și a dezbinării inimii¹⁵. Dată fiind obișnuința omului cu aceste mișcări împrăștiate și cu plăcerea nefirească pe care mintea o resimte cutreierând prin lume, Isaac nu pretinde o împotrivire frontală față de această mișcare haotică, ci propune reorientarea minții spre alt fel de „împrăștiere”, printr-o serie de lucrări ascetice în care este implicată partea rațională a sufle-

⁹ Sfântul ISAAC SIRUL II, 29, 5.

¹⁰ Sfântul ISAAC SIRUL II, 30, 7.

¹¹ Sfântul ISAAC SIRUL II, 30, 7.

¹² Sfântul ISAAC SIRUL II, 30, 7-8.

¹³ Sfântul ISAAC SIRUL II, 30, 10.

¹⁴ Sfântul ISAAC SIRUL III, 2, 1.

¹⁵ Cf. Sfântul ISAAC SIRUL I, 1, 57-62; 4, 426-433.

tului. Citirea Scripturii este una dintre aceste lucrări, preferată de Isaac, întrucât prin această citire mișcarea de împrăștiere rea a minții este treptat înlocuită cu o „împrăștiere bună”: „Împrăștierea e rea atunci când omul care se roagă înaintea lui Dumnezeu e abătut de gânduri deșarte, meditănd la ceva rău sau având gânduri rele. Împrăștierea e bună atunci când tot timpul rugăciunii gândirea hoinărește cu privire la Dumnezeu, la slava și măreția Lui, plecând de la amintirile Scripturilor și înțelegerilor rostirilor dumnezeiești și cuvintelor sfinte ale Duhului.”¹⁶

Treptat, sub înrâurirea harului, inima noastră oarbă devine mai întâi simțitoare față de ceea ce citește mintea¹⁷. Acest moment corespunde unui început de „înțelegere a Scripturii”, care, pentru Isaac, echivalează cu gustarea din „dulceața (ܕܠܥܬܐ – *haliuta*) cuvintelor lui Dumnezeu”¹⁸. Derivat din verbul ܕܠ (hly), „a fi, a deveni dulce”, „a vorbi sincer și corect”, substantivul *haliuta* desemnează dulceața naturală a fructelor, adică tot ceea ce produce în mod firesc o îndulcire a simțurilor, în opoziție cu îndulcirile artificiale. Pentru Sfântul Isaac, acest termen arată că e vorba de o desfătare duhovnicească, pregătită de Dumnezeu pentru puterile sufletești ale omului, care, atunci când ajung la starea lor firească, despățimă, se pot îndulci de har. Nu este vorba doar de un moment final, ci de un proces treptat, care începe cu o simplă percepție plăcută a dulceții Scripturii, dulceață care curăță cugetul în isihie, atunci când monahul stăruie timp îndelungat în aceasta¹⁹. Simțirea dulceții cuvintelor Scripturii începe odată cu frământarea în minte a cuvântului biblic și cu cerce-

tarea înțelesurilor lui. Acum „gândurile deșarte fug datorită înțelesurilor dumnezeieștilor Scripturi”²⁰. Isaac descrie trecerea treptată de la simpla citire a Scripturii la simțirea dulceții ei, care, în măsura stăruinței, conduce la uimire. Cităm mai jos întregul fragment, datorită densității lui teologice și a importanței sale:

„Pentru că petrece netulburat de patimi, mai ales dacă zăbovește întru îndeletnicirea cu dumnezeieștile Scripturi prin cercetarea înțelesurilor lor. Fiindcă gândurile deșarte fug de la el datorită înțelegerii dumnezeieștilor Scripturi, înțelegere care se înmulțește și stăruie în ele, așa încât cugetul lui nu se poate depărta de amintirea lor, nici să ia aminte la viața aceasta, în general, din cauza mării plăceri venite din îndeletnicirea sa [cu Scriptura], fiind ridicat deasupra acelora, în multa lui isihie din pustie. De atunci omul uită de el însuși și de firea lui și ajunge ca ieșit din sine, fără să-și mai aducă aminte deloc de veacul acesta, îndeletnicindu-se și cugetând mai ales cele despre măreția lui Dumnezeu, zicând: «Slavă Dumnezeirii Lui! Uimitoare sunt minunile faptelor Lui! La ce înălțime a ridicat nevrednicia mea, la ce lucruri m-a învrednicit să cuget și în ce fel de gânduri îndrăznește și se desfătează sufletul meu!» Și, petrecând în aceste lucruri minunate și fiind pururea uimit, se îmbată întotdeauna și ajunge ca în viețuirea de după înviere.”²¹

Perspectiva ascetică a lui Isaac începe de la simpla făptuire a citirii Scripturii, încadrată între celelalte osteneli ascetice, și sfârșește într-o experiență a vieții veacului ce va să fie. Putem astfel vorbi despre o orientare eshatologică a citirii Scripturii.

Dulceața duhovnicească devine pentru Isaac un criteriu pentru educarea omului lăuntric și a puterilor sale sufletești, care învață să acțio-

¹⁶ Sfântul ISAAC SIRUL II, 15, 4-5.

¹⁷ Sfântul ISAAC SIRUL I, 19, 6.

¹⁸ Sfântul ISAAC SIRUL II, 29, 5; I, 37, 145.

¹⁹ Cf. Sfântul ISAAC SIRUL I, 27, 545.

²⁰ Sfântul ISAAC SIRUL I, 27, 544-545.

²¹ Sfântul ISAAC SIRUL I, 27, 539-559.

neze în lumea psihică și duhovnicească, în planul văzut și în cel inteligibil, în acord cu învățăturile cuvântului lui Dumnezeu din Scripturi. Instrumentele principale sunt poruncile și aplicarea lor în viața cotidiană. Citind Scriptura, monahul urmărește să înainteze pe calea adevărului care trece prin propria lui inimă, având drept criteriu „dulceața cugetării la Hristos”²².

La această stare supremă de înțelegere a Scripturii au ajuns sfinții, trăind, dincolo de cuvântul simplu, harul învisterit în el. Aici au ajuns însă prin asumarea crucii și a răstignirii împreună cu Hristos. Pentru a descrie acest adevăr, Sfântul Isaac preia imaginea paulină a vălului de pe inimă și o aplică schimbărilor duhovnicești ale sufletului: „Așadar, mișcă-ți sufletul și înduplecă-L cu lacrimi pe Cel care le mântuiește pe toate ca să ridice perdeaua (Matei XXVII, 51) de la ușa inimii tale și să smulgă întunericul furtunii patimilor de pe tăria cea dinlăuntru, ca să te învrednicești să vezi raza zilei”²³.

Trebuie subliniată insistent opțiunea lui Isaac pentru sintagma cu care a ales să denumească acest vâl (ܐܬܪܐ ܕܥܝܢܐ – *ape tar'a*), pentru că ea este folosită în Evanghelia după Matei (XXVII, 51) pentru a traduce grecescul καταπέτασμα, „catapeteasmă”, respectiv perdeaua care acoperea intrarea în Sfânta Sfintelor și care „s-a rupt în două, de sus până jos” la moartea lui Iisus. Precizăm că Sfântul Isaac avea la îndemână și alte sinonime biblice pentru „vâl”: ܬܗܦܝܬܐ (tahpita: II Corinteni III, 14-16), ܫܘܫܦܐ (šušepa: leșirea XXXIV, 33), ܐܠܐ (wilo), ܟܠܬܐ (kelta), ܡܦܪܫܐ (prasa – învelișul de păr de capră care acoperea Cortul: leșirea XXVI, 7), ܡܦܪܝܬܐ (prisa: leșirea XXV, 7), ܡܦܪܬܐ (parkta – perdeaua de în brodată cu heruvimi, așezată la intrarea în Sfânta Sfintelor: II Paralelipomena III, 14). Totuși el a ales termenul folosit numai de evanghelistul Matei datorită semnificațiilor teologice dense și fundamentale pe care le cuprinde: doar prin moartea pe cruce a lui Hristos este sfâșiat vâlul de întuneric care orbește inimile oamenilor, pentru a nu putea vedea lumina adevărului.

În concluzie, citirea Scripturii este o lucrare ascetică esențială pentru în sănătoșirea firii umane afectate de păcat și pentru înaintarea duhovnicească spre rugăciunea inimii. Citirea este una ascetică, practică în liniște și urmează mai multe etape. Stăruirea ascetică în ele, începând cu simpla citire cantitativă, urmată de meditarea la înțelepciunea lui Dumnezeu învisterită în cuvintele Scripturii, reprezintă nucleul procesului de „înțelegere” a Scripturii, de asimilare a ei și chiar de „exegeză” duhovnicească. În acest proces ascetic complex, citirea Scripturii, lucrările treptate ale harului asupra firii umane și restaurarea ei în Hristos sunt într-o neîncetată întrepătrundere, care duc de la o măsură a credinței la o măsură mai mare, până se ajunge la „credința limpede a inimii” de pe care harul a îndepărtat vâlul patimilor, așa încât inima se desfată de vederea celor învisterite în Scripturi.

²² Sfântul ISAAC SIRUL II, 30, 14.

²³ Sfântul ISAAC SIRUL I, 59, 115-119 (BD 448, 1-5).



Prof. univ. dr.
Nicolae Georgescu



Imaginea luminii în poezia lui Eminescu (I)

Sursa luminii

Eminescu descrie odaia sa în câteva poezii și scrisori care, puse cap la cap, pot da o imagine a spațiului ideal de lucru și odihnă. Zicem spațiu ideal, pentru că pare același, deși adresele sunt diferite – și chiar orașele sunt diferite: Iași ori București, poate chiar Viena pentru *Noaptea* (1871). Atmosfera este, însă, aceeași peste tot: un „înăuntru” nocturn. Odaia ca spațiu pare a intra în atenția poetului în momentul când „Sătul de lucru caut noaptea patul”. Chiar dacă momentul în sine al rupe-rii de muncă este important, ne va interesa, mai întâi, ceva de dinaintea lui, și anume lumina din odaie: de vreme ce-și caută patul, înseamnă că cel muncit a stins-o. Ca în *Scrisoarea I*: „Când cu gene ostenite sara suflu-n lumina-”.

Pentru versul acesta am îmbinat câteva tradiții editoriale, și, în căutarea obiectului propriu-zis, a sursei luminii, ele trebuie deslușite filologic. Prima tipărire a *Scrisorii I*, din „Convorbiri literare”, 1 februarie 1881, are termenul *luminare*, ca în manuscrise. Așa se păstrează cuvântul în toate cele 11 ediții ale lui Titu Maiorescu (1883–1911) și în ediția lui G. Bogdan-Duică (1924). I. Scurtu (1909) schimbă însă: *lumânare* și după el păstrează G. Ibrăileanu (1933, cu *î*) și Perpessicius (1939 cu *â*, 1964 cu *î*). Astăzi s-a generalizat lumânarea, mai ales prin desenele și gravurile care însoțesc textul eminescian (cel mai cunoscut este desenul Ligiei Macovei) – deși G. Bulgăr (1999) și, după dânsul, noi înșine (2002) am restituit termenul original. Trebuie să înțelegem că una este *a sufla în lumânare*, cum mai facem azi de ziua cuiva ori prin biserici – și *a sufla în luminare* este alta, adică poate să se refere la sursa luminii în general: flacăra de lampă, felinar, lemn, gaz aerian, lumânare etc. În *Scrisoarea I* este vorba despre lampă, și vom arăta de ce. Mai întâi, însă, să ne aducem aminte de atmosfera din poezia *Noaptea* (1871, cu 10 ani înainte). Edițiile curente, de astăzi, au: „Lumânarea-i stinsă-n casă... somnu-i cald, molatic, lin”, termenul *lumânare* fiind pus prima dată în text de Titu Maiorescu în ediția a șasea (1894)

– și păstrat apoi în lanț de toți editorii (mai puțin G. Bogdan-Duică, pentru că respectă textul *Convorbirilor literare*). Tot G. Bulgăr a restituit termenul original, dar aceste ediții restitutive trec neobservate de manuale, antologii, ediții de editură etc. Să stăm, însă, și să cugetăm: cum poate să se vadă noaptea, într-o odaie, o lumânare... stinsă?! În acest paradox îl lasă editorii pe Eminescu schimbând un biet semn dintr-un singur cuvânt, pe *i* cu *â/î*. Este limpede că avem de-a face cu o expresie de limbă, *luminarea-i stinsă* înseamnă exact ce înseamnă astăzi *lumina-i stinsă*. Expresia are alt sens decât cuvintele din care este compusă.

Dați-vă seama, stimați cititori, ce ar însemna – ce înseamnă, de fapt – modernizarea în serie, mecanică, a cuvintelor, câte expresii de limbă se desființează, câte paradoxuri citim, gândim și trăim. Din păcate, trebuie urmărite pas cu pas toate aceste situații de limbă. Am făcut acest lucru în ediția noastră sinoptică, dar reiau mai explicit, mai pe înțeles, demonstrațiile „încifrate” acolo în chip de note pentru a se înțelege – pe de o parte posibilitățile foarte largi pe care le are limba română pentru exprimare, și, pe de altă parte, modul cum noi înșine îngustăm, de-a lungul timpului, aceste posibilități, cum le epuizăm prin standardizare și reguli normative. Odaia lui Eminescu are, desigur, și lumânare ca sursă a luminii – vezi *Cugetările sărmanului Dionis* unde *carafa pântecoasă doar de sfeșnic mai e bună* – dar dominantă, pentru creație, pentru lucru în general, este lampa, cum o vedem în *Singurătate* (1879): *A târziu când arde lampa*.

Pentru imaginea din *Noaptea* importantă este, din punct de vedere filologic, poziția apostrofului și punctuația. Dacă facem un mic efort, fie și rebusistic, putem să ne dăm seama cum înțelege fiecare editor în parte imaginea, metafora, cuvintele. În „Convorbiri literare” avem apostroful strâns, acela care indică forme legate, iar după expresie urmează trei puncte (de suspensie), exact așa: *Luminarea-i stinsă'n casă... somnu-i cald, molatic, lin*. Titu Maiorescu păstrează în prima ediție termenul, dar mărește pragul apostrofului, ca pentru forme disjuncte, și pune virgulă în loc de trei puncte, adică așa (sunt redundant pentru că-mi este teamă de tipografi și de computerul care și-a „implementat” ortografia actuală): *Luminarea-i stinsă 'n casă, somnu-i cald, molatic, lin*. Celelalte ediții păstrează, în serie, apostroful larg maiorescian, dar revin la punctele de suspensie din revistă. Se vede clar: Titu Maiorescu face o descriere, enumără ce este „în casă”, adică luminarea/lumânarea, somnul cald, molatic și lin sunt înșiruite strict în aceeași serie gramaticală. Și ce înșiruire strâmbă: ceva concret, un obiect, alături de abstracțiuni sensibile... Vreau să spun că chestiunile acestea nu țin de gramatică ori de lingvistică, nu se supun regulilor sau normelor care standardizează: este vorba doar de simțul limbii ca atare, o expresie sinonimică la ceea ce se cheamă îndeobște „filolo-

gie”. Când autorul strânge expresia și pune puncte de suspensie după ea – este de la sine înțeles că o izolează, deci construiește mai întâi atmosfera, lumina stinsă dinăuntru, iar apoi somnul și visul, se păstrează, așadar, constant în zona abstracțiunilor, nu le amestecă în concret.

Revenind la *Scrisoarea I*, și acolo e chestiune de apostrof. Maiorescu preia, la fel, apostroful larg, creând forme disjuncte: *sara suflu'n luminare* – și instituie la toți editorii acest fel de apostrof. În „Convorbiri literare” Eminescu are un apostrof care poate fi considerat mediu, adică ceva mai mic decât cel larg dar mai mare decât cel strâns. Sunt, în toată poezia sa tipărită la „Convorbiri”, trei sau patru forme ale acestui apostrof mediu, cea mai ușor de înțeles fiind aceea din *Scrisoarea IV: Povestesc ele 'n de ele*, unde avem de-a face cu un calup de cuvinte, cu o rostire egală. În imaginea luminării, însă, acest apostrof trebuie considerat strâns. Eminescu are multe locuri unde cere lectură imitativă, adică așa cum se desfășoară acțiunea, și vom reveni asupra lor. Când ai, însă, scrierea legată: *sara suflu'n luminare*, și vezi formele aliterante *sa-/su-*; *a-u-u-u-a* – sugestia suflatului încet și continuu vine de la sine. Dimpotrivă, pauza după suflu sugerează acțiune rapidă. Considerați cele două obiecte în discuție, lampa sau lumânarea, și vedeți cum se stinge fiecare în parte prin suflat asupra lor.

Pentru o și mai bună înțelegere a diferenței dintre sensul cuvintelor și cel al expresiilor, iată încă două locuri din aceleași poezii. Eminescu are așa: *Căci perdelele'ntr-o parte când le dai* – și *De pe fruntea mea cea tristă tu dai vițele'ntr-o parte*. Să se observe: în *Noaptea* (1871) are cratimă – în *Scrisoarea I* (1881) are apostrof pentru *într-o* / *într-o*. Dar edițiile preiau, toate, după Maiorescu, primul apostrof larg: *perdelele 'ntr-o parte*, și *vițele 'ntr-o parte*. Așadar, cum e cu perdelele: le dă pe amândouă într-o (singură) parte? Dar cu vițele de păr: le dă pe toate într-o singură parte, ca și cum i-ar face o cărare marginală? Este clar că aici apostroful strâns cere citirea împreună iar în intenția poetului avem de-a face cu o expresie de limbă: *într-o parte* = *la o parte*. Poate că odaia nici nu are fereastră cu două perdele, poate că pluralul perdele se referă, aici, la o singură perdea cu franjuri ori foarte bogată, din mai multe pânzeturi adăugate una peste alta – oricum, sensul este acela al descoperirii spațiului interior, întunecat, pentru a pătrunde lumina lunii înăuntru. Iar acest sens – numai apostroful îl stabilește.

Lumina de la Răsărit

Dar, chestiunea luminii din odaie nu este doar a lui Eminescu. S-o urmărim, tot în opera poetului, înconjurând, însă, un chip feminin într-o odaie a unei case cu cerdac. Desigur, ne referim la *Sonetul cerdacului*, postumă eminesciană descifrată și editată prima dată de Nerva Hodoș în 1902. Fiind un text ce trimite către misterul relației dintre poet și Veronica

Micle, merită să-l recitim. Iată-l, în editarea lui Perpessicius: *Stau în cerdacul tău...Noaptea-i senină. / Deasupra-mi crengi de arbori se întind, / Crengi mari în flori de umbră mă cuprind / Și vântul mișcă arborii 'n grădină. // Dar prin fereastra ta eu stau privind / Cum tu te uiți cu ochii în lumină. / Ai obosit, cu mâna ta cea fină / În val de aur părul despletind. // L-ai aruncat pe umeri de ninsoare, / Desfaci râzând pieptarul de la sân, / Încet te-ardici și suflă 'n lumânare...// De-asupra-mi stele tremură prin ramuri, / În întuneric ochii mei rămân, / Și-alături luna bate trist în geamuri.* Sonetul este datat 1879 de către Perpessicius, după hârtie și scris – iar datarea este acceptată de toți editorii. Vom reveni, desigur, asupra *lumânării* – care este tot *luminare* și aici. Deocamdată să rezolvăm (adică: să punem!) problema cronologiei. În albumul pe care și l-a confecționat la Vărațic în vara lui 1889 din poeziile ei și ale lui Eminescu, Veronica Micle preia acest sonet și-l adnotează astfel: „M-ai rugat să-ți cânt din Schumann. Cât de mult îți place muzica. Este o noapte de mai din acelea ce nu se pot uita... Tu priveai în grădină, iar eu, la razele lunii, descifram bucățile triste cerute de tine”¹.

Iubitorii de confluențe între arte vor putea să verifice dacă în *Sonetul cerdacului* se resimte muzica lui Schumann. Care să fie, însă, casa cu cerdac și grădină din acest sonet? Cea din Iași, strada Butului 4, domiciliul soților Micle? Drept este că în anumite perioade ei închiriau această casă, pentru că aveau la dispoziție și locuința de serviciu a lui Ștefan Micle, Rectorul Universității. La un moment dat, în 27 octombrie 1877, citim într-o scrisoare către poet a Veronicăi: „...scrisoarea aceasta am scris-o pe-afară, într-atât sunt de spionată de oamenii din jur, unul pleacă, altul vine, sunt mai rău ca la un hotel.”² – Aceasta pare a fi forfota din casa universității. În mai 1879 Ștefan Micle era încă în putere (va muri în august al acestui an, în urma unei congestii pulmonare sau a unei răceli grave contractate la o partidă de vânătoare de rațe sălbatice), aceeași lume multă îi înconjură familia. Situația nu se confirmă nicicum pentru primăvara lui 1879 (că e primăvară, vedem după copacii înfloriți), casele din Iași ale soților Micle erau aglomerate, nu e loc aici de stat poetul în cerdac și cântat poeta la pian. Nici măcar nu știm, apoi, dacă aceste case ieșene aveau grădină.

Desigur, e oțios să faci istorie literară după un text poetic. Faptul, însă, că sonetul este databil 1879 – deci trimite în zona vieții cronometrice; apoi faptul că Veronica oferă mărturia de mai sus, întărind impresia timpului real – iată ce ne face să insistăm. Până în august 1879, la moartea lui Ștefan Micle, este din principiu extrem de puțin probabil ca Eminescu și Veronica să se fi întâlnit în intimitate la ea acasă. Uneori – deși foarte

¹ Veronica MICLE, *Dragoste și poezie. Ale lui pentru mine, ale mele pentru el*, ediție de Octav Minar, București, Ed. Socec/Cs.A., f.a. 1924.

² O.XVI, p. 543.

rar – ea este cea care vine în odaia lui, ca în poemul *Singurătate*. Alte întâlniri sunt realmente de taină, n-avem cum le proba. Știm, însă, că Veronica Micle mai avea două locuri, două case unde se retrăgea – una numai a ei, la Târgu Neamț, și alta a familiei, la Ungheni, lângă Iași. Aici, la Ungheni, a primit vestea că soțul ei este pe moarte. Casa din Târgu Neamț, apoi, o va ceda Mănăstirii Văratec la 16 octombrie 1886 (câteva săptămâni înainte ca Eminescu să fie adus la bolnița mănăstirească din același târg). Ca tânără boieroică moldavă – era soția Rectorului Universității, probabil cea mai importantă funcție științifică și culturală din fosta capitală a Moldovei! – Veronica petrecea multe zile în plimbări, fie pe la rude și cunoscuți, fie pe la mănăstiri – fie pe la căsuțele lăsate de ea în urmă. O casă cu cerdac, grădină și pian nu poate fi o chilie mănăstirească, deci rămâne foarte probabilă întâlnirea celor doi îndrăgostiți la Târgu Neamț – poate chiar în 1879, sau poate după această dată, oricând până în 1888, cu excepția fragmentelor temporale când se știe pozitiv că ei au fost despărțiți.

Octav Minar descrie fugăr loc, prin 1924: „Într-o casă cu două etaje, din care cel de sus are un cerdac, locuiește bătrâna maică Fevronia Sârboica, care a găzduit pe Veronica Micle și în casa căreia poeta și-a dat duhul”³. În epocă, prin casă cu două etaje se înțelege casă cu parter și etaj, „casă pe două rânduri de odăi”, cum se mai zicea. Această Maică Fevronia povestește, ea însăși: „În fiecare vară, pe la începutul lui iulie, știam că voi găzdui o lună pe Veronica, soția profesorului universitar Ștefan Micle”. În zilele acestea din iulie 1889, când s-a retras la Văratec, poeta se plimba, își completa albumul cu poezii adno-

tate, primea oaspeți, cânta, recita. Povestește aceeași Maica Fevronia: „Într-o seară, după ce umblase toată ziua hai-hui prin pădurile de brad ale Văratecului, fără să prânzească, o văd în amurg că sosește obosită, palidă, cu ochii împăienjeniți, deabia putând să mai urce cele câteva scări, și cade zdrobită pe o canapea care era în cerdac”. Ea își revine și-și continuă plimbările. În ultima zi din viață, pe 3 august 1889: „A invitat ca niciodată pe toți cunoscuții din Văratec. Era bine dispusă. A cântat *Steluța* și *Vezi rândunelele se duc*. Apoi a recitat poezii de ale ei și de ale lui Eminescu. Pe la miezul nopții invitații s-au retras, iar Veronica a spus că-i obosită și că vrea să se odihnească...” Aici pare a se fi aflat cerdacul unde Eminescu contempla lumina lunii – iar Veronica își căuta liniștea.

Pe de altă parte, cercetări oarecum recente atestă că Eminescu însuși a avut o casă închiriată la Mănăstirea Văratec, între 1874–1889, pentru renovarea căreia a încercat Maica Benedicta (Zoe Dumitrescu-Buşulenga) să sensibilizeze autoritățile – pare-se, fără succes; și această casă are cerdac – dar să reinterogăm textul literar: „Stau în *cerdacul tău*” spune poetul – deci se află în vizită la Ea... Amândoi au avut case de vară (de odihnă) la Mănăstirea Văratec.

Dacă acest sonet nu ne dă vreo adresă precisă, în schimb poate să ne lămurească în privința luminii din interiorul odăii. Manuscrisul și prima publicare (Nerva Hodoș, 1902) ne vorbesc despre luminare: *Încet te-ardici și suflă 'n luminare*. Este aceeași expresie pe care am întâlnit-o în *Scrisoarea I: Când cu gene ostenite sara suflu'n luminare*. Am dedus că acolo este vorba de lampă, poate aceeași din *Singurătate* (*A târziu când arde lampa*) – și că poetul suflă încet și prelung deasupra sticlei de lampă ori jos, în focar, după ce-l ridică de pe stativul în care stă gazul sau uleiul lampant. De ce ar fi

³ Octav MINAR, Introducere la Ed. Cit., p. 96-97

vorba, în sonetul ce-o privește pe ea, de lumânare? Un editor explică chiar astfel: „Înăuntru, visătoarea, începând să se dezbrace, suflă în lumina lumânării și o stinge. Afară, ochii iubitorului în întuneric, sub stelele care pâlpâie prin ramurile arborilor, sub luna care scânteiază trist, în ferestrele întunecate, tristețea fiind a sufletului osândit să fie singur”⁴. Nu știu cât de convins este dl. editor că acesta ar fi un poem al tristeții: mai degrabă dânsul reia un șablon, zicându-se îndeobște că poezia de dragoste eminesciană este tristă. Mai sus, însă, textul spune: *Dar prin fereastra ta eu stau privind / Cum tu te uiți cu ochii în lumină*. Nu este de crezut că poate fi aceasta „lumina lumânării”, care este doar o flăcăruie ce dă întunericul la o parte pe o rază mică. Aici lumina inundă părul ce se desprinde „în val de aur”, lasă minunea să poată fi contemplată pe geam, din cerdac. Înăuntru este o sursă de lumină mai vie, mai puternică decât cea a unei lumânări – capabilă chiar să învingă lumina lunii, vezi finalul: *Iar luna bate trist în lucii geamuri*: când sursa dinăuntru se oprește, lumina lunii nu mai străbate geamul, nu se mai îngemănează cu lumina interioară. Este vorba, material vorbind, de o lampă – una destul de arătoasă chiar – iar spiritual nu putem vorbi în nici un caz de bărbatul care privește pe furiș, de pe cerdac, femeia dezbrăcându-se, etc.: este o scenă casnică, așa cum sugerează și înscrisul Veronicăi Micle. Această confuzie între lampă și lumânare observ că se face mai ales începând de pe la mijlocul secolului al XX-lea (Perpessicisus, 1956) – și nu pot să trec cu vederea că acum începe, cu aproximație, și epoca electrificării: lumina cea nouă, a becului, este văzută în „antiteză” cu cea mai veche lumină, a lumânării, nu se mai ține cont de invenția mediană a lămpii, se uită de lampadare, de pildă, care făceau o lumină poate la fel de puternică, în orice caz mai odihnitoare decât cea electrică. Erau, însă, pentru cei înstăriți, nu pentru oamenii de rând care adunau și păstrau mucuri de lumânări pentru zile negre...

Din acest sonet eminescian mai rețin imaginea *Crengi mari în flori de umbră mă cuprind*. Ea mă ajută să înțeleg funcția gramaticală a apostrofului postpus în scrierea veche – nu numai la Eminescu, dar în mod special la Eminescu. Iată, de pildă, aceste două versuri din basmul eminescian *Călin Nebunul*: *Pe păreți icoane mândre zugrăvite-n umbră par / Cum că chipur’le din ele dintre codri mari răsar*. Este vorba tot de lumina lunii – care de data aceasta înălbește pereții exteriori ai unui castel. Am redat textul așa cum îl au edițiile noastre curente. În manuscrisul eminescian este, însă, așa: *Pe păreți icoane mândre zugrăvite n’umbră par...* Poetul are, adică, acest apostrof oarecum ciudat: deși cade vocala *î* din *în*, și ar fi trebuit scrie *zugrăvite’n umbră*, totuși apostroful este după *n*. Poetul scrie, adică leagă

4 Mihai Eminescu, Sonete, Ediție de Petru Creția.

cuvintele așa cum vrea să se accentueze pentru sens. Într-adevăr, una e una și alta e alta: cum avem noi, corect gramatical, înseamnă zugrăvite la umbră, zugrăvite și puse, aflate, undeva în umbră. Cum vrea poetul, însă, e altceva: el spune că aceste icoane sunt *zugrăvite cu umbră*, în rostire / recitare se accentuează al doilea termen și se citește legat: *numbră*. Sunt tocmai *florile de umbră* din *Sonetul cerdacului*. Deși poetul ne spune și ne repetă cum vrea să lege cuvintele, noi nu avem urechi să-l auzim. Apostroful a fost scos din scrierea limbii române în 1953, în aceeași epocă de elan electric despre care am amintit mai sus. Chestiunea este că scrierea tradițională românească are trei feluri de apostrof: unul strâns care leagă cuvintele, altul larg care le desparte – și, iată, unul postpus, foarte frecvent în poezia veche, mai ales la Dosoftei (dar foarte frecvent și în vorbirea liberă, așa-zis populară, de astăzi). Pe lângă acestea, mai există desigur și cratima, adică liniuța dintre cuvinte. Biata liniuță – astăzi a preluat funcțiile celor trei apostrofuri naturale ale limbii – și pe cele ale cratimei vechi. Limba română este, în fond, singura limbă romanică fără apostrof în scriere. Își poate cineva imagina franceza lipsită de acest semn? Da, dar în anii '50, anii electrici, nu este așa, lumina nu mai venea de la apus...

Lumina, ca expresie

Din textele văzute până acum rezultă că în epoca eminescienă erau doi termeni, *luminare* și *lumânare*, cu sensuri diferite. Pentru omul secolului al XIX-lea o expresie ca „a stinge lumina” era imposibilă, lumina fiind, încă!, un principiu și o realitate cosmică; el zicea „stinge luminarea”, gândindu-se la instalația care făcea lumină – și care putea fi lampă, candelabru sau chiar lumânare. Modernizându-ne prin întrebuintarea generală a curentului electric, noi am „inventat” – dar și în limbajul nostru curent când zicem „stinge lumina” ne referim strict la lumina artificială, făcută de mâna și mintea omului. Sensul invers, aprinderea luminii, pare, însă, dominat de înțelesul etimologic al cuvântului. Într-adevăr, *a aprinde* vine din latinește: *ad* și *prehendere*, cu sensul primar *a se prinde de*. În latinește există *apprehendo* / *adprehendo*, dar nu are nimic de-a face cu focul, înseamnă doar *a lua*, *a prinde*, iar sensul românesc nu numai că ne individualizează între limbile romanice, dar păstrează o interesantă mitologie (și metafizică) a focului: când *aprind focul* nu înseamnă că scot focul la iveală dintr-un lemn, că focul ar fi în interiorul obiectului și n-aș face decât să-l exteriorizez; nu, focul *se prinde de ceva*, se „ad prinde”; el există în sine, are viața, imperiul, consistența lui – și în mod deliberat acceptă să se încurce în realitatea noastră, să o consume. Sensul primar este „a pune foc” – în lemne, sau în altceva care arde. Focul nu se creează de către om, el trebuie păstrat, întreținut; dacă se stinge, ca în basmul *Călin Nebunul*,

stă timpul în loc până ce flăcăul care nu l-a vegheat aleargă tocmai pe tărâmul celălalt, ia o scânteie din focul zmeilor, și o aduce ca să-l aprindă din nou și aici.

A aprinde lumina, așadar, este resimțit prin extensie de la obiceiul punerii focului, nu înseamnă a crea, a face lumina – ci a o conecta la văzul nostru, a o *prinde* în realitatea noastră. Existența ei în tensiunea electrică, în firele electrice, a devenit lucru de la sine înțeles pentru omul tehnic de azi – care ar trebui să știe, iată, că la fel era resimțit focul în ancestralitatea folosirii sale: ca un element în sine, ca o stihie dintre cele patru ale lumii – care poate fi provocată, chemată, adusă și prinsă.

Dacă revenim, însă, la filologie și încercăm să lărgim baza de informații pentru a face diferența cât mai clară între *luminare* și *lumânare*, vom vedea că lucrurile nu sunt chiar așa de limpezi. În general teoria este mai simplă decât practica – iar verificarea uneia prin cealaltă este dificilă în oricare sens. Iată, de pildă, următoarea amintire a lui Ioan Slavici, care încurcă lucrurile de toată frumusețea: „În primăvara anului 1883, însă, el a început să se îndărătnicească și nu mai eram nici eu tot cel de mai nainte (...) Obiceiul lui era că citea cu glas tare ceea ce îi plăcea, mai ales poeziile, și făcea multă gălăgie când scria, se plimba, declama, bătea cu pumnul în masă, era oarecum în harță cu lumea la care se adresa. Îi băteam în perete; el stinge lumânarea și se liniștea, dar era de rea credință și nu se culca. Peste câțiva timp, când credea c-am adormit, aprindea din nou lampa și iar începea să bodegânească. Mă sculam atunci, mă duceam la el și-l rugam să mă lase să dorm. (...) Acesta a fost pentru mine primul semn al bolii de nervi ce-l cuprinsese”⁵. Am citat din Ioan Slavici:

„Amintiri”. În această perioadă Slavici scrie când cu *î*, când cu *â* (*dânsul/dînsul, când/cînd*, etc). Nu asta m-ar deranja în primul rând, ci altele. Mai întâi, faptul că această amintire, atât de importantă, nu prea este reluată de biografi. Este una dintre extrem de rarele mărturii despre modul cum crea Eminescu, aflăm că el declama, își interpreta retoric propria poezie, era mereu nemulțumit, revenea. De aici reiese importanța deosebită pe care o acorda poetul scrierii ca oglindă a poeziei rostite, adică punctuației, poziției apostrofului, accentelor, etc.

Să-l lăsăm pe Slavici în ereziile lui, dar noi, care avem astăzi o informație mai bogată despre Eminescu decât prietenul său de la 1883 (pentru faptul că putem corobora nesfârșite informații parțiale pe care acela nu le deținea), trebuie să ne întrebăm: ce scria Eminescu în primăvara lui 1883 atât de preocupat? Poetul nu mai publica poezii în *Convorbiri literare* din septembrie 1881, *Luceafărul* fusese definitivat din 1882 și dat la *Almanahul „România Jună”* din Viena. În vara lui 1883 va avea cunoscutul atac speculat de adversari – iar în iarnă va ieși, sub îngrijirea lui Titu Maiorescu, volumul său de *Poesii* care cuprinde, pe lângă cele 24 de poezii publicate între timp, vreo 40 de titluri noi, inedite. La acestea lucra el intens în primăvara lui 1883; sunt poeziile cu o muzicalitate deosebită ordonată și organizată de către poet prin scriere.

După cum mai arătat, Perpessicius ajunge, în notele sale de subsol, unde urmărește infinitele versiuni și variante ale acestor poezii, la concluzia că volumul din decembrie 1883 i-a fost pus lui Titu Maiorescu înainte gata organizat de către altcineva, criticului revenindu-i sarcina de a-l pregăti pentru tipar. Nici Perpessicius nu spune cine l-a organizat, dar este de la sine înțeles că Eminescu însuși este arhitectul volumului său. Oricum, Slavici ne

⁵ Ioan SLAVICI, *Amintiri*, Ed. Cultura Națională, București, 1924, p. 26

spune că în primăvara lui 1883 poetul lucra intens – și că el, Slavici, a dedus din acest stil de muncă boala ce va exploda la 28 iunie. Să nu fi știut Slavici la ce lucra prietenul și chiriașul său?

Noi cunoaștem, astăzi, din tezaurul editat la anul 2000, scrisoarea lui Eminescu din 8 februarie 1882 către Veronica Micle: „Titus îmi propune să-mi editez poeziile și am și luat de la el volumul 1870 – 1871 din *Convorbiri* unde stau *Venere și Madonă și Epigonii...*”⁶. Cunoașteam până acum numai scrisoarea de răspuns a Veronicăi, prin care-i spunea: „Aud că-ți editezi frumoasele tale poezii...”⁷. Publicată încă de la începutul secolului al XX-lea, această scrisoare a ei a fost trecută cu vederea fiind singura dovadă a faptului: fiind întărită, însă, de cea a lui, ambele constituie adevăratul act de naștere al Ediției princeps din 1883. Observăm, însă: Maiorescu știa, Veronica Micle știa – cum de nu aflase încă Slavici că Eminescu își lucrează intens acest volum?! Asemenea decizii de publicare sunt de domeniu public, nu ne putem imagina că se pregătea în ascuns, în secret, o carte de acest fel.

Mai sus cu doar câteva rânduri, Slavici scrie: «Dădeam lecțiuni la Școala normală a societății, la „Azilul Elena Doamna” și la Institutul Manliu. Sîmbetele dar și-n ajunul zilelor de sărbătoare, cînd nu aveam să fiu la opt dimineața pe catedră, stăteam și eu adeseori cu el și discutam chestiuni de gramatică, de pedagogie, de filozofie ori de istorie, întregi nopți senine, care nu se pot uita. De obicei însă nu-l lăsam să stea, și era destul să bat în perete pentru ca să-și stingă lumînarea». În sensul întrebării lui Perpessicius, aceea privitoare la cine va fi organizat volumul de poezii ajuns în fața lui Maiorescu, Slavici pare a răspunde că nu el, că habar nu are ce făcea poetul, etc.

Sunt de-a lungul istoriei vremuri sincere, când documentele, mărturiile, înscrisurile publice, presa – în general, litera scrisă – se lasă ușor înțelese și simți la tot pasul că doresc să-și comunice conținutul – și vremuri ne-sincere, disimulate, când fie oamenii nu au curajul sau dorința de a spune ce se întâmplă în lume, fie scrisul însuși este îmbibat de formule, expresii, cuvinte cu sensuri multiple. Texte ca cele de mai sus, ale lui Ioan Slavici, trebuie interpretate – iar înțelegerea va fi una dedusă, demonstrată. Nu putem să credem că el nu știa la ce lucrează Eminescu în primăvara lui 1883, nu putem să credem nici că declamările nocturne ale poetului erau dovezi ale unei boli nervoase. Să stăm, însă, oricum am sta și să judecăm drept: Slavici bate în perete – iar Eminescu stinge *lumînarea*. După care poetul „aprindea din nou *lampa*”. Este clar că pe Slavici nu-l interesează lumina ca atare, că aceasta nu străbătea prin perete ca să-l deranjeze la

⁶ *Dulcea mea Doamnă / Eminul meu iubit. Corespondență inedită Mihai Eminescu – Veronica Micle*. Ediție îngrijită, transcriere, note și prefață de Cristina Zarifopol-Illias. Edit. Polirom, 2000, p.188

⁷ O.XVI, p. 452

somnul profesional. Îl deranjează efectul luminii, faptul că ea îl pune pe poet în contact cu manuscrisele sale, îl „aprinde” pe Eminescu în operă. Cum poate, apoi, să vadă Slavici, prin perete, dacă în odaia poetului este aprinsă lampa sau lumânarea? Vedeți cum zice: „el stingea lumânarea (...) și aprindea din nou lampa (...) Mă sculam atunci, mă duceam la el și-l rugam să mă lase să dorm”. De vreme ce se ducea la el, ar însemna că vede ce e aprins acolo, lampa adică. E absurd, însă, să credem că poetul aprindea la început lumânarea, iar după ce o stingea pe aceasta aprindea lampa; cu ce ar fi fost mai liniștită una decât cealaltă? Slavici vrea să spună prin „el stingea lumânarea” – „el stingea lumina, luminarea” – și prin „aprindea din nou lampa” – „aprindea din nou lumina, luminarea, lampa”. Cine are proprietatea termenilor înțelege prin „din nou” reiterarea aceleiași acțiuni. Nu te poți descălța de pantofi și apoi, mai târziu, să te descălți „din nou” de cizme, de pildă.

Este vorba, așadar, de expresii de limbă al căror sens s-a dezlegat, ulterior, în cuvintele din care sunt compuse. O dovadă ne este furnizată de dicționarul roman-francez al lui Fr. Damé⁸: în vol. II, din 1894, el înregistrează „luminare”, ca substantiv feminin, cu sensurile: 1. „acton d’éclairer; de luire; de briller” și 2. „luminație”, dând exemplul: „Luminarea-Sea” – „Son Altesse” (mai obișnuit, în basme, este „Luminăția Sa”). Imediat mai jos este înregistrat „lumînare” cu sensul „cierge, bougie, chandelle”. Fie că uită, fie că se corectează din mers, în volumul IV din 1897, la cuvântul „a stinge”, Fr. Damé traduce chiar expresia eminesciană din *Scrisoarea I*: „după stinsul lumînării – après qu’on eût éteint la lumière” – exact expresia care ne interesează: „după ce a fost stinsă lumina” este echivalentă cu „după stinsul lumînării”.

Dicționarul tezaur al limbii române nu a lucrat, încă, termenul „lumînare / luminare”, dar pentru „a stinge” vedem că sensurile sunt bine diferențiate, cu trimitere la Heliade-Rădulescu („până se vor stinge *lumînările*”) ori I. Ghica („am stins *lumânarea*”). Nu știu cum vor proceda Onor. D-nii lingviști sau onoratele colege ale dumnealor – dar principiul dicționarului este că termenii sunt luați din ediții, de obicei critice. Or, în edițiile actuale diferențele s-au șters, textul s-a netezit: va considera Dicționarul, ca instituție, că edițiile mai vechi sunt mai bune decât cele noi iar edițiile de autor sunt cele mai bune?! Ar fi grozav, asta ar însemna că și Dicționarul face abstracție de editologia românească din ultimii 50 de ani și trece, ca să-și împlinească menirea, dincolo de tăietura cenzorială a lui 1953. În această situație, însă, avem de-a face cu un corpus foarte, foarte pestriț; ceea ce numim noi *Dicționarul Limbii Române* este o lucrare ce pornește de la litera A și se oprește la litera Z – dar citează ediții din 1901

8 Fr. DAMÉ: *Nouveau dictionnaire roumain-français*, Imprimerie de l'État, 1893, s.v.

până astăzi într-un consens amalgamatic foarte, foarte supus vremurilor. Este o lucrare ce de-abia de acum înainte urmează să se reelaboreze.

Noi la Eminescu să rămânem, și să ne uităm ceva mai sus, la unul dintre avatarurile „luminii” pe care le-am înregistrat. Se spune, așadar, „Luminăția Ta” pentru franțuzescul „Votre Altesse”. Mărimea persoanei nu se judecă, așadar, neapărat după înălțime – mai există un criteriu, acela al luminii. De data aceasta, lumina internă, *a sa*, dar și lumina care luminează în jur. Iată cum în limbajul acesta elevat, de înaltă curte, de epocă a luminilor dacă vreți, lumina poate fi confiscată, poate avea un proprietar. Este cazul invers decât al focului, care am văzut că se aprinde, de undeva din sinea sa stihială, în lucruri, invers decât al luminii electrice care, și ea, aprinde becul sau alt obiect – dar din afară. Cu aceasta suntem în întrebarea lui Eminescu, la care nu cred să se poată da încă un răspuns: este, sau nu, omul o lumină, aceasta-i întrebarea – pe care o vom dezvolta ca întrebare și, poate, ceva mai mult – în nici un caz, însă, ca răspuns. „Adevăr deplin în viață încă nimeni n-a cules”, cum ne învață chiar poetul – nu vom fi tocmai noi cel care-l contrazice.

Omul ca lumină

Un punct de vârf al pesimismului eminescian poate fi considerată negarea categorică din *Împărat și Proletar: Spuneți că-i omul o lumină / Pe lumea asta plină de-amaruri și de chin? / Nici o scântee 'ntr'însul nu-i candidă și plină / Murdară este raza-i ca globul cel de tină / Asupra cărui dânsul domnește pe deplin*. Aceste câteva versuri de început țin întregul poem, în sensul că desfășurarea ulterioară a argumentelor este legată de ele. A vorbi despre o „rază murdară”, a nega până și scântei omenești, arheului, candoarea și plinătatea categorială este o plângere a ființei din adâncul ei. „Lume” vine, în românește, de la „lumen” latinesc, un compus din lumină: am putea fi induși în dulcea eroare că poetul face, aici, printr-un joc de cuvinte, o concesie dialecticii, în sensul că lumea ca însumare a oamenilor este lumină – dar omul singular, nu. Nici această concesie nu se poate susține, însă. Comparația este clară și dură: *globul cel de tină*, globul pământesc, nu are lumină proprie, este luminat din afară de alte astre, mai ales de soare și de lună. La fel și omul generic: este „luminat” din afara sa de concepte, de abstracțiuni precum dreptate, religie, bogăție, revoluție etc. El dă foc, sau pune foc (revoluțiile de-a lungul timpului) – dar nu din el însuși, pentru că nu are foc interior. Omul este ca o oglindă, așa cum este globul cel de tină – ori Luna, care în alte contexte este: *Ea, copila cea de aur, fîca negurii eterne*. Întunericul, negura – sunt eterne; lumina este fragment, este întâmplare, noroc, adică depinde de întâlnirea în Univers a unui obstacol care s-o reflecte. În *Satira I* avem cunoscutele versuri ce definesc această stare a luminii din afară: *Precum pulberea se joacă*

în imperiul unei raze, / Mii de fire viorie ce cu raza încetează, / Astfel, într'a vecinicii noapte pururea adâncă, / Avem clipa, avem raza, care tot mai ține încă... / Cum s'o stinge totul piere; ca o umbră 'n întuneric / Căci e vis al neființii universul cel chimeric... Imaginea este aceea a pătrunderii luminii printr-o fantă, să zicem: printr-o gaură într-o scândură. Raza din spatele fantei, sau fascicolul, prinde în corpul ei (lui) firicelele de praf care altfel nu se văd. Noi avem, azi, imaginea obiectivului de proiecție a unui film pe ecran, sau imaginea unei lanterne aprinse în noapte; pe vremea lui Eminescu acestea nu se descoperiseră încă, poezii de la sfârșitul secolului al XIX-lea (toți poezii lumii, nu numai Eminescu, dar și el) le anticipează și le prefigurează. La nivelul Universului, aceasta este lumea cea văzută: ceea ce se plasează în fascicul. Acesta este viața însăși: ceea ce se luminează, ceea ce este prins în fascicul. În aceeași *Satiră I* avem și tabloul cosmogoniei în viziunea aceluia savant ce se gândește numai la trecut și viitor (*În prezent cugetătorul nu-și oprește a sa minte*). Iată cum se stinge lumea: *Soarele ce azi e mândru el îl vede trist și roș / Cum se 'nchide ca o rană printre nori întunecoși, / Cum planeteii toți îngheață și s'azvârl rebeli în spațiu / Ei, din frânele luminii și ai soarelui scăpați...* Am mai discutat pasajul acesta: dezacordul din ultimul vers n-a putut fi rezolvat de editori, a rămas, practic, neobservat „din frânele luminii și ai soarelui”. Trebuia „și ale”. Presupunând o formă „frân, frânuri”, cu sensul „frâu”, încă este acord incorect. Virgulele ar rezolva, trebuind puse, de pildă, astfel: *Ei, din frânele luminii, și ai soarelui, scăpați* – deci, cu sensul: și planeteii soarelui. Nu putem corecta, însă (n-a făcut-o nici un editor) pentru că Eminescu însuși n-a pus aceste virgule nicăieri în vreun manuscris al *Scrisorii I*.

Trecem, dar rămânem în idee: așadar, la sfârșitul „vecinicii”, când se închide un ciclu

cosmic, lumina nu mai poate avea rol de frâu/ frână, nu mai poate ține „planeții” – care devin rebeli și se azvârl în spațiul infinit. Această cosmogonie ne spune un lucru foarte important, și anume că noul ciclu cosmic ce va începe după apocalipsă va însemna, de fapt, prinderea din nou a planeteilor rebeli în frânele luminii. Vrând-nevrând ajungem la *Luceafărul* și la vorbele lui Demiurg: „Cere-mi cuvântul meu de 'ntâi”. Acest cuvânt înseamnă nu vreo „parolă” sau „formulă magică” – ci pur și simplu o înțelegere, pecetluirea unei convenții cosmice, o promisiune că Demiurgul se va ține de cuvânt. Hyperion este unul dintre planeteii rebeli din spațiu care au intrat sub *Cuvântul dintâi* și acum, dintr-o dată, vrea să-l rupă, vrea să se dezlege: *De greul negrei vecinicii / Părinte mă dezleagă*.

Este interesant de văzut dacă Hyperion, el însuși, are lumină interioară, dacă este el o lumină. Primul său portret ne propune o interesantă postură de *mort frumos cu ochii vii / Ce scântee 'n afară*, părând că într-adevăr ochii astrului „izvorăsc scântei”. Cel de-al doilea portret, însă, ne dezvăluie o „lumină neagră”, în strofa cunoscută: *Doar ochii mari și minunați / Lucesc adânc chimeric / Ca două patimi fără saț / Și pline de 'ntuneric*. A luci nu înseamnă a avea sau a face lumină: și antracitul lucește (vezi metafora politico-jurnalistă „Luceafărul Huilei”). Hyperion se află în frâiele luminii, este un stâlp de bază al Creației, deci el reflectă lumina. Dar reflectă prima lumină, lumina cea dintâi. Pământul sau Luna, ca Planeteii, primesc lumina de peste tot, lumină amestecată, „murdară” ca și cea a Omului. În drumul său către Demiurg, Hyperion: *Vedea ca 'n ziua cea de 'ntâi / Cum izvorăsc lumine, / Cum izvorând îl înconjoară / Ca niște mări de-a 'notul; / El zboară, gând purtat de dor / Pân' piere totul, totul*. (Să nu uităm că ne aflăm în odaia filologi-

că a Poetului, și să punctăm diferențele textului ca text. Edițiile de azi și manualele școlare au, aici, cu virgulă: *El zboară, gând purtat de dor,/ Pân piere totul, totul*, deci este o apozitie sau o comparație: el zboară *ca un* gând pe care-l poartă dorul; textul eminescian, genuin, elimină a doua virgulă, sensul fiind că dorul poartă gândul până ce piere totul, este, deci, o ierarhie, o cauzalitate, dorul împinge, este cauza primă. Oricum ar fi, ne aflăm într-o fundătură a gândului din care nu putem ieși fără a defini, de fapt, lumina, mai bine zis fără a-i stabili statutul cosmic. Ea ține lumile în coerență, „izvorăște” de peste tot când Hyperion se apropie de ziua cea dintâi, de ziua legământului. Dar ce este ea, în fond?

Pasajele privind statutul luminii sunt foarte mișcate în edițiile poeziilor antume eminesciene, „virgulița” lui Maiorescu și a altor editori face ravagii în acest domeniu. Dăm câteva exemple (cu părere de rău că nu avem răgazul să le dăm pe toate: facem, însă, trimitere la ediția noastră – unde credem că n-am scăpat vreunul). Mai întâi acesta, din *Lasă-ți lumea ta uitată*, cea de-a doua poezie din Ediția princeps, o inedită la nivelul anului 1883 (una dintre multele poezii despre care I. Slavici dă mărturie că poetul le lucra zi și noapte în primăvara lui 1883). Textul nostru „de consum”, în punctuația maioreșciană: *Iată lacul. Luna plină / Poleindu-l îl străbate;/ El aprins de-a ei lumină / Simte-a lui singurătate...* De la ediția a VII-a în sus Maiorescu pune o virgulă după *Poleindu-l* păstrată și la Perpessicius (Ibrăileanu merge, însă, după edițiile I-VI, textul de mai sus). „Convorbirile literare”, care publică după manuscrisul poetului, au astfel: „Luna plină,/ Poleindu-l, îl străbate”. Aceste două virgule eminesciene atrag atenția asupra celor două mișcări, una de suprafață, o poleială – și cealaltă în profunzime, o străbatere. Deci: luna nu străbate lacul din țărm în țărm poleindu-l, ci mai întâi îi mângâie suprafața, iar apoi îl „aprinde” în întregul său acvatic, îl face să aibă conștiință de sine, să-și simtă singurătatea. Strofa următoare: *Tremurând cu unda-n spume...* Acest lac, de aici, are viață, tremură de fericire, își simte singurătatea. Nu este un peisaj descris („pictat”) aici, ci o cauzalitate, un dramatism al cosmosului. Exemplele pe care le vom da în continuare vor arăta că la Eminescu iubirea din cosmos este imensă, copleșitoare – iar față de această rezultantă a uriașei lumini în expansiune omul cu iubirea lui terestră devine mic, este cu adevărat copleșit, stă în ungherul sufletului ca spectator. Măreția naturii constă în această iubire a elementelor, în această prindere și aprindere a lor unele de la altele. Dorul este în cosmos, nu în bietul suflet omenesc: dorul este chiar lumină, Lumina de fapt, care împinge gândul până ce piere totul, totul. În cheia poemului Împărat și Proletar, omul nu este o lumină, sau mai bine zis nu mai este o lumină – pentru că s-a uscat, în el, iubirea, pentru că nu mai este iubire pe pământ, candela ei nu s-a aprins încă.

Arhim.
Veniamin Micle



Începuturile organizării bisericești pe teritoriul binecuvântat al Vâlcii (I)

Pentru a înțelege începuturile organizării bisericești în zona Vâlcea, trebuie mai întâi clarificată o afirmație făcută de un renumit istoric de artă, academicianul Răzvan Theodorescu (1939–2023), cu privire la creștinismul ortodox al poporului român, care poate deruta pe cei neinițiați, motiv pentru care necesită unele explicații¹. Dar, să-l cităm pe autor: „Este o enormitate a afirma că ne-am născut ortodocși. Ne-am născut creștini în măsura în care atunci când etnogeneza se încheia, creștinarea proto-românilor de asemenea se terminase. Populația romanică era o populație creștină în sens latin, iar aici stau mărturie argumentele lingvistice precum: *Basilica*, *Dominus Dei* etc. Latinitatea creștinismului nostru este o latinitate provincială, daco-moesică, însă în niciun caz nu se poate vorbi de Ortodoxie. Din punct de vedere metodologic, vorbim de catolicism și ortodoxism abia după momentul Schismei lui Cerularius din 1054”². De la început, se constată că istoricul face o gravă confuzie între „limbă” și „credință”. Strămoșii poporului român au fost creștini ortodocși care vorbeau o latină provincială, din care s-au păstrat numeroase cuvinte, precum: *Basilica* (Biserică), *crux* (cruce), *presbyter* (presbiter, preot), *angelus* (înger), *cantare* (cântare), *christianus* (creștin), *sanctus* (sfânt), *Domine Deus* (Dumnezeu).

Dar, pentru clarificarea problemei, vom recurge la documentele istorice.

Noțiunea de Ortodoxie, în Epoca patristică. Pentru a înțelege corect subiectul propus spre analiză, se impune mai întâi clarificarea noțiunii de „Ortodoxie”. Se știe că ea este de origine greacă, formată din două cuvinte: primul, „*orthos*” înseamnă „drept, adevărat”, iar al doilea, „*doxa*” înseamnă „credință, închinare”. Deci, Ortodoxia este dreapta credință a creștinului și adevărata închinare pe care el o aduce lui Dumnezeu³. Dacă privim termenul în context teologic, trebuie spus că „Ortodoxia este cea care a

¹ Arhim. Veniamin MICLE, „Creștinismul ortodox în teritoriile românești, anterior secolului al XIV-lea”, în *Posada* – 685. Țara Loviștei. *Studii de geografie, toponimie, istorie și etnografie*, Dinică Ciobotea, Eugen Petrescu, Radu Ștefan Vergatti (coord.), Ed. Universitaria, Craiova, 2015, pp. 169-196.

² Răzvan THEODORESCU, *E o enormitate a afirma că ne-am născut ortodocși*, în „*Historia.ro*” (18.04.2011).

³ Arhim. Veniamin MICLE, *Ortodoxia, adevărata credință*, ediția a IV-a, Sfânta Mănăstire Bistrița, 2010, p. 3.

păstrat și păstrează în continuare, prin Tradiția dinamică ecclesială, adevărata învățătură a Bisericii celei Una⁴.

De la apariția sa, creștinismul a fost ortodox, întrucât creștinul ortodox păstrează dreapta credință așa cum Dumnezeu a descoperit-o oamenilor, prin sfinții prooroci și prin Iisus Hristos, cum afirmă Sfântul Apostol Pavel, că Dumnezeu: „În multe rânduri și în multe chipuri a vorbit părinților noștri prin prooroci; iar în zilele acestea mai de pe urmă, ne-a grăit nouă prin Fiul” (Evrei 1, 1-2). Iisus Hristos nu a schimbat învățătura proorocilor, ci numai a desăvârșit-o, adică a învățat mai mult și mai deplin, despre ceea ce Dumnezeu le descoperise lor. De aceea, El zice: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc” (Matei V, 17). El a vegheat la păstrarea credinței Ortodoxe, și s-a rugat lui Dumnezeu Tatăl, ca toți creștinii „să fie una după cum Tu, Părinte, întru Mine, și Eu întru Tine, așa și aceștia întru Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (Ioan XVII, 21).

Pentru apărarea credinței ortodoxe, Sfântul Apostol Iuda scria creștinilor: „Vă îndemn ca să luptați pentru credința dată sfinților, odată pentru totdeauna, că s-au strecurat printre voi unii oameni nelegiuți, care de mai înainte au fost rânduiți spre această osândă” (Iuda 1, 3-4). Despre ei, zice că, „sunt ca niște pete de necurăție la mesele voastre obștești...; nori fără apă, purtați de vânturi, pomi tomnatici fără roade, de două ori uscați și dezrădăcinați, valuri sălbatice ale mării, care își spumegă rușinea lor, stele rătăcitoare, cărora întunerecul întunerecului li se păstrează în veșnicie” (Iuda 1, 12-13). De asemenea, Sfântul Apostol Ioan scrie că: „Oricine se abate și nu rămâne în învățătura lui Hristos, nu are pe Dumnezeu” (II Ioan 1, 9). Adică, cine pierde credința ortodoxă, acela pierde și pe Dumnezeu, și nu mai are nădejde de a-și mântui sufletul. Iar în altă parte spune, despre cei care s-au îndepărtat de Ortodoxie, că „dintre noi au ieșit, dar nu erau de-ai noștri, căci de ar fi fost de-ai noștri, ar fi rămas cu noi; ci ca să se arate că nu sunt toți de-ai noștri, de aceea au ieșit” (II Ioan 11, 19).

Precum Sfinții Apostoli au depus mari eforturi pentru păstrarea învățăturii ortodoxe, la fel au procedat și urmașii lor, episcopii și preoții, care au primit puterea să învețe și să conducă pe credincioșii ortodocși pe calea mântuirii, păstrând adevărata credință, învățând pe toți creștinii care doresc să-și mântuiască sufletul, să rămână în credința ortodoxă. Un renumit învățat, numit Origen (185-255), profesor la Școala teologică din Alexandria Egiptului, în lecțiile sale folosea mereu cuvântul „Ortodoxie”, pentru a denumi adevărata învățătură creștină⁵.

Menționăm faptul că, în secolul al IV-lea, apare marele eretic Arie, originar din Egipt. Episcopul său, Alexandru, a insistat mult pe lângă el

⁴ Pr. dr. Dragoș UNGUREANU, *Cine și ce este Ortodoxia?* în „Viața Bisericii – Reflecții” (2 Aprilie 2013).

⁵ Arhim. Veniamin MICLE, *Ortodoxia...*, p. 9.

ca să „revină la Ortodoxie”, însă n-a ascultat. Din această cauză, episcopul l-a excomunicat; el nu s-a liniștit, ci a călătorit prin Palestina și Asia Mică, atrăgând la rătăcirea sa pe unii creștini care nu cunoșteau bine învățătura ortodoxă. Pentru apărarea ei, s-au ridicat o serie de sfinți, dintre care cel mai înflăcărat a fost Sfântul Atanasie cel Mare, arhiepiscopul Alexandriei (328–373), care învăța că există o singură credință adevărată, cea ortodoxă⁶. Noțiunea de „ortodox” era deja intrată în uzul terminologiei teologice, definind autentică doctrină. Sfântul Atanasie a trăit și s-a format ca teolog în mediul unde cuvântul „ortodox” avea rădăcini adânci în tradiția Bisericii, iar episcopul Alexandru al cetății Alexandria îl cheamă, în anul 321, pe Arie să „revină la Ortodoxie”⁷. De asemenea, primul Sinod Ecumenic, întrunit la anul 325, în orașul Niceea, este supranumit „Sinodul ortodocșilor”, care a încercat să readucă la „Ortodoxie” pe cei desprinși din sânul ei⁸; însuși Sfântul Atanasie a fost numit, de episcopul Epifanie din Salamina (315–403), „Stâlpul Ortodoxiei” și „Părintele Ortodoxiei”⁹, încât credința apărută și propovăduită de el a devenit „Credința ortodoxă”¹⁰. Cei 318 Sfinți Părinți de la Sinodul I Ecumenic au stabilit în scris învățătura ortodoxă, consemnată în *Simbolul credinței* sau *Crezul*, pe care orice creștin adevărat îl cunoaște și îl rostește zilnic, ca dovadă a mărturisirii sale de credință¹¹. De asemenea,

Crezul se rostește la fiecare Sfântă Liturghie săvârșită de preot. La acest Sinod, printre mulți Sfinți Părinți, s-au afirmat în chip deosebit, datorită râvnei lor în apărarea Ortodoxiei, Sfinții ierarhi Nicolae al Mirelor Lichiei (280–345) și Spiridon al Trimitundei (270–348).

Pentru refacerea unității, a cărei integritate fusese știrbită de eretici, Sfântul Atanasie învață că trebuie luată în considerație credința tradițională a Bisericii. Concepția sa are cu atât mai multă valoare cu cât autorul ei este autentic continuator al tradiției ortodoxe din primele trei veacuri ale creștinismului, constituind sinteza gândirii și trăirii adevărate, făurite de înaintașii săi. Pentru aceasta, Sfântul Atanasie îndeamnă pe creștini să țină tradiția, pentru că pe ea se întemeiază Biserica, precum scrie în *Epistola întâi către Serapion*: „Să luăm în privire tradiția cea de la început, învățătura și credința Bisericii Ortodoxe, pe care Domnul a dat-o, iar Apostolii au predicat-o și Sfinții Părinți au păstrat-o, căci pe aceasta este întemeiată Biserica, și cine se depărtează de ea, acela nici într-un chip nu poate fi, nici a se numi creștin”¹².

Sfântul Atanasie cel Mare nu vedea nici o diferență între învățătura Bisericii primitivă prin Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură. În schimb, învățătura ereticilor este mai nouă, dezvoltată separat și în contradicție cu învățătura tradițională. Despre arieni, spunea că: „Deoarece ei înșiși recunosc că învățătura lor este nouă, nu trebuie să tăgăduiască, că ereziile lor nu vine de la Părinți, ci este ceva străin, iar ceea ce nu vine de la Părinți, ci s-a scornit abia acum, ce alta trebuie să fie decât aceea despre care Pavel zice la *I Timotei IV*, 1”¹³.

⁶ Idem, „Sfântul Atanasie cel Mare, apostol al unității creștine”, în *Mitropolia Olteniei*, XXV (1973), nr. 9–10, pp. 721–730.

⁷ PG. XXV, 685, cf. prof. dr. Milan ŠESAN, „Din istoricul noțiunii de Ortodoxie”, în *Mitropolia Ardealului I* (1956), nr. 1–2, p. 64.

⁸ PG. XXV, 233, 236, cf. *Ibidem*.

⁹ Panarion, 59, 2 PG: 41, cf. pr. prof. M. Șesan, „Ortodoxia și catolicitatea”, în *Ortodoxia III* (1951), nr. 1, p. 120.

¹⁰ Del Medico, „A propos d'une mosaïque d'Istanbul”, în *Byzantino-slavica XVI* (1955), 2, Praga, p. 260, apud pr. prof. Milan ŠESAN, *Din istoricul...*, p. 64, nota 2.

¹¹ Pr. conf. dr. Daniel BENGĂ, „Crezul de la Niceea (325) – o istorie teologică (II). Contextul istoric și teologic al Sinodului I Ecumenic”, în *Ziarul Lumina* (10 noiembrie 2010).

¹² Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola I ad Serapion*, c. 28, PG. XXVI, p. 593.

¹³ SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Orat. I contra arianos*, c. 9, PG XXVI, p. 28.

În ciuda ereziilor cu care a luptat Biserica Ortodoxă, ea și-a păstrat unitatea. Însă, în secolul al XI-lea, mai precis, în anul 1054, s-a produs o ruptură între creștini: răsăritenii au rămas ortodocși, păstrând adevărata credință, așa cum o stabilise sinoadele ecumenice, iar apusenii au devenit catolici, cunoscuți și sub numele de romano-catolici, datorită faptului că recunosc ca șef suprem al lor pe papa de la Roma¹⁴. Deși Biserica Romano-Catolică are multe învățături păstrate din Biserica Ortodoxă, totuși ea nu poate fi considerată ortodoxă, pentru că a introdus o serie de învățături noi, care nu se găsesc în vechea tradiție a Bisericii nedespărțite.

Pătrunderea creștinismului pe teritoriile românești. Creștinismul ortodox a pătruns pe teritoriile strămoșilor noștri odată cu vestirea Evangheliei de către Sfântul Apostol Andrei († 30 noiembrie 60 d. Hr.) care, potrivit recentelor demonstrații ale istoricului grec George Alexandrou – autorul uneia dintre cele mai vaste monografii dedicate Apostolului – a petrecut 20 de ani în Dacia¹⁵, fiind însoțit de Apostolul Filip († 80 d. Hr.), cum rezultă dintr-o serie de cercetări extrem de serioase care conferă adevărata dimensiune a procesului de încreștinare a strămoșilor noștri și de trăire a creștinismului în această zonă europeană¹⁶.

Despre vitalitatea creștinismului ortodox, mărturisește puternica organizare a monahismului în secolul al IV-lea¹⁷, fiind atestată documentar și la noi¹⁸. Existența mănăstirilor, atât în Scythia Minor, cât și în Goția, este mărturisită de Sfântul Epifanie (315–403), în lucrarea sa *Contra ereziilor*¹⁹. De asemenea, sunt menționate mănăstiri în jurul Dunării, de către Paulin de Nola (353/354–431), în *Cântarea a XVII-a*²⁰. Printre acestea, s-a numărat și cea de la Niculițel, unde s-au descoperit rămășițele pământești ale Sfinților Zoticos, Attalos, Kamasis și Filipos; se știe că al doilea nume al localității este *Mănăstiriștea*, iar un document din anul 1599 o menționează sub denumirea de „Monaster”²¹.

În mănăstirile dobrogene, au existat călugări cu vastă cultură teologică și laică; dintre ei, cei mai cunoscuți sunt Teotim I, Ioan Casian și

¹⁴ Prof. Teodor M. POPESCU, „Geneza și evoluția schismei”, în *Ortodoxia*, Anul XI, nr. 2-3 (1954), pp. 163-217.

¹⁵ Dumitru MANOLACHE, „Uluitoarea ipoteză grecească”, în *Gardianul*, (27 noiembrie 2009).

¹⁶ Idem, Apostolul Filip, al doilea misionar în Dacia, în Idem (13 noiembrie 2009).

¹⁷ Pr. N. ȘERBĂNESCU, „1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența Episcopiei Tomisului”, în *BOR*, LXXXVII (1969), nr. 9-10, p. 991.

¹⁸ Arhim. Veniamin MICLE, „Despre monahismul ortodox român, anterior secolului al XIV-lea”, în *Glasul Bisericii*, XXXVII (1978), nr. 3-4, pp. 300-317.

¹⁹ SFÂNTUL EPIFANIU, *Contra ereziilor*, Cartea III, tom. I, erezia 70, cap. 14, PG, XLII, col. 372 B, cf. Ioan G. COMAN, „Aria misionară” a Sfântului Niceta de Remesiana, în *BOR*, LXVI (1948), nr. 5-8, p. 350, nota 1.

²⁰ SFÂNTUL PAULIN DE NOLA, *Carmen XVII*, v. 218-220, ed. G. Hartel, în „C. S. L.”, vol. XXX, pars II, Viena, 1894, cf. I. G. Coman, art. cit., p. 350.

²¹ Constantin C. GIURESCU, Dinu C. GIURESCU, *Istoria românilor. Din cele mai vechi tipuri până la întemeierea Statelor românești*, vol. I, București, 1974, pp. 146, 256.

Dionisie Exiguul, care au ajuns renumiți scriitori de limbă latină și traducători din limba greacă, precum și „călugării sciți”. Episcopul Teotim I era o personalitate distinsă, admirat de contemporanii săi; hunii păgâni îl numeau: „Dumnezeul romanilor”²². Fiind o minte luminată, a scris opere cu conținut ascetic, cunoscute și apreciate chiar și de străini²³. Altă personalitate distinsă a Bisericii noastre străbune este Ioan Casian²⁴; tânărul Ioan a intrat încă din copilărie, „a pueritia nostra”, după propria mărturisire, într-o mănăstire, unde asculta învățăturile călugărilor și le urma exemplul²⁵. De asemenea, Dionisie Exiguul; el s-a născut în jurul anului 470, deci cu o sută de ani mai târziu decât Sfântul Ioan Casian. În timpul copilăriei a primit „hrană duhovnicească” – după cum mărturisește el însuși – de la episcopul Petru²⁶. Spre deosebire de Sfântul Ioan Casian, Dionisie Exiguul ne oferă informații valoroase despre patria sa, Sciția, recunoscută prin frigul îngrozitor și barbarii fioroși, dar s-au ridicat „cu harul lui Dumnezeu, prin Botez, un număr de oameni, dintre care unii sunt fericiți Părinți cu care această regiune se slăvește ca de o fertilitate duhovnicească deosebită..., oameni pe care am fost învrednicit să-i văd ducând o viață cerească, într-un trup fragil”²⁷. Deși s-a impus în cultura bisericească cu valoroase opere, totuși el „a rămas celebru pentru faptul că

este autorul unui nou sistem de numărătoare a anilor; el este cel care a introdus era creștină sau era noastră. Anul 1 este considerat anul 754 de la fondarea Romei”, când s-a născut Mântuitorul nostru Iisus Hristos, fiind adoptată încă din secolul al VII-lea în Italia, din al VIII-lea în Anglia, din cel următor în Franța, apoi, cu timpul, în toate țările lumii. Prietenul său, Cassiodorus, îl așează în galeria „bărbaților iluștri, strălucitori de podoaba învățăturilor sănătoase”, recunoscând că era „scit de origine, dar cu totul roman ca ținută”; a predat împreună cu el Dialectica, în Mănăstirea Vivarium din Calabria, fiind înțelept, simplu și smerit²⁸.

La începutul secolului al VI-lea (anul 519), din creștinismul ortodox dobrogean, documentele menționează un grup de călugări, format din Ioan Maxențiu, Leonțiu, Ioan, Mauriciu, Petre Diaconul, Ioan și Ahile; ei sunt cunoscuți datorită disputelor hristologice la care au participat, prin susținerea formulei „Unul din Sfânta Treime a suferit în trup”. Doctrina lor a fost declarată de împăratul Justinian (15 martie 533) obligatorie pentru cei care mărturiseau credința ortodoxă, iar la Sinodul al V-lea ecumenic, a triumfat definitiv²⁹.

Atât de înfloritoare era Ortodoxia la poporul traco-romanizat, încât documentele atestă o puternică prezență la Locurile Sfinte a călugărilor proveniți din rândul lor, fiind cunoscuți sub denumirea de „bessi”³⁰. Astfel, în descrierea unei călătorii la Muntele Sinai, ce datează din prima jumătate a secolului al VI-

²² Pr. prof. I. RĂMUREANU, „Sfinți și martiri la Tomis-Constanța”, în *BOR XCII* (1974), nr. 7-8, p. 1007; Pr. prof. I. COMAN, „Însemnări asupra lui Teotim de Tomis”, în *Glasul Bisericii XVI* (1975), nr. 1, p. 46.

²³ Pr. prof. I. RĂMUREANU, *art. cit.*, pp. 1007-1008.

²⁴ Arhim. Veniamin MICLE, *Ioan Casian, Sfânt străromân*, Sfânta Mănăstire Bistrița, 2011, p. 32.

²⁵ *De institutis coenobiorum...*, Prefața 4, pp. 4-5, cf. Pr. prof. Ioan G. COMAN, „Sciții Ioan Casian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraneană...”, în *Studii Teologice XXVII* (1975), nr. 3-4, p. 192, nota 21.

²⁶ *Dionysius Exiguus*, în „Scriptores Illyrici Minores”, *Corpus Christianorum – Series Latina*, LXXXV, Turnhout, 1972, p. 59, 1, cf. pr. prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 196, nota 45.

²⁷ *Idem*, *Praefatio ad Ioannem et Leontium*, l. p. 55, cf. *Ibidem*, nota 46.

²⁸ CASSIODORUS, *De institutione divinarum litterarum* 23, PL, LXX, col. 1137, cf. pr. prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 196, nota 48.

²⁹ Pr. Vasile Gh. SIBIESCU, *Călugării sciți*, Sibiu, 1936, p. 26.

³⁰ Bessii au ocupat o parte din teritoriul Bulgariei de azi, ducând lupte victorioase cu Imperiul roman. La mijlocul secolului I d. Hr., împăratul Tiberius Claudius I (41–54) îi cucerește, transformând regiunea lor într-o provincie romană, numită Tracia, cf. Bucur Mitrea, „Dicționar istoric. Neamuri și triburi trace – Bessii, Burii, Apulii”, în *Magazin Istoric X* (1976), nr. 3 (108), p. 26.

lea, se relatează despre trei egumeni care vorbeau, în mănăstirea respectivă, limbile: latina, greaca, siriana, egipteană și bessă. Deci, în secolul al VI-lea avem călugări bessi la Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai³¹. La fel, în *Viața Sfântului Teodosie* (†529), scrisă în anul 530 de episcopul Teodor de Petra, autorul consemnează faptul că Sfântul Teodosie a zidit patru biserici în mănăstirea fondată de el în 465, lângă Betleem, iar „în a doua, neamul bessilor înălța în limba lor rugăciuni Stăpânului comun”³². De asemenea, în anul 553 exista o mănăstire de bessi la Constantinopol³³. În fine, Ioan Moscul, autorul lucrării *Pratul spirituale* sau *Limonarium*, care a trăit în a doua jumătate a secolului al VI-lea și în prima jumătate a secolului al VII-lea, spune că, în Palestina erau două mănăstiri apropiate, cu numele Subiba, una de limbă bessă, iar alta de limbă siriacă³⁴, iar în *Viața Sfântului Sava cel Sfințit*, se vorbește de mai multe mănăstiri besse în această regiune³⁵. Aceste mărturii îl determină pe istoricul german Karl Holl să exprime cu uimire: „Cât de frecvent apar bessii!”³⁶.

Mănăstirile ortodoxe daco-romane din secolul al IV-lea, vetre de înaltă spiritualitate și cultură, stau la temelia celor românești de mai târziu³⁷; ele se conduceau după principiile stabilite de Sfântul Ioan Casian, care recomanda o asceză în cel mai curat duh ortodox, la nivelul teandriei, urmărind domolirea și stăpânirea trupului și a simțurilor, nu distrugerea lor³⁸. Monahismul a fost așa de înfloritor la strămoșii noștri, datorită continuității etnice daco-romane pe aceste meleaguri. Se știe că la daci, preoții „prin felul lor de viață, prin moravurile lor austere, prin hrana lor..., constituiau de fapt un adevărat ordin călugăresc. Ei nu se căsătoreau, nu mâncau carne și nici un fel de vietate, ci numai lapte, brânză și miere. Duceau o viață de asceți; poporul le acorda un mare respect și îi numeau *prea cuvioși și călători prin nori*”³⁹.

Pătrunderea avaro-slavă din anul 602, în fostele provincii romano-bizantine de la Dunăre, a avut repercusiuni negative asupra înfloritoarei organizații bisericești întâlnită în secolele IV–VI. Însă, după încetarea stăpânirii avaro-slave în Banat și Transilvania, apar noi date; este menționat episco-

31 Antonini Placenti itinerarium, cap. 37, 1, PL, LXXVII, 911-912, cf. pr. prof. Dumitru STĂNILAOE, „Besii în mănăstirile din Orient, în BOR, XCIV (1976), nr. 5-6, p. 586.

32 PG CXIV, col. 505, cf. pr. prof. Dumitru STĂNILAOE, art. cit., p. 587.

33 Mansi, Concil. Coll. Ampl. V, p. 987, cf. Ibidem.

34 PG LXXXVII, 3, col. 3025, cf. Ibidem.

35 Pr. prof. Dumitru STĂNILAOE, art. cit., p. 587.

36 „Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit”, în *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II Der Osten*. 2 Halbband, Verlag Moh, Tübingen, 1928, pp. 242-243, cf. Ibidem.

37 Pr. prof. Ioan G. COMAN, „Sfinții Părinți și spiritualitatea ortodoxă română”, în *Ortodoxia* XXVII (1975), nr. 4, p. 595.

38 Ibidem.

39 Diac. prof. Emilian VASILESCU, *Istoria religiilor. Manual pentru Institutele teologice din Biserica Ortodoxă Română*, București, 1975, p. 328.

pul Ursus, considerat de istorici ca fiind din părțile locului. El participă la lucrările Sinodului al VII-lea Ecumenic, întrunit la Niceea, în anul 787⁴⁰. Aceasta constituie o dovadă profund grăitoare a dinamismului Ortodoxiei noastre din secolul al VIII-lea.

Începând cu secolul al IX-lea, există numeroase informații despre intensificarea vieții bisericești organizate, în care apar preoți, călugări, egumeni și episcopi⁴¹. Unul dintre cele mai vechi centre de pe teritoriul actual al României s-a descoperit în cariera de piatră de la Basarabi din județul Constanța; este un adevărat „complex”⁴², format din biserici și paraclise, cunoscute până în prezent în număr de șase⁴³, datând de la sfârșitul secolului al IX-lea și fiind în plină activitate chiar peste o sută de ani⁴⁴. Aici, pe pereții locașurilor se păstrează numeroase texte în limbile slavonă și greacă, ce datează din secolul al X-lea. Astfel, pe un stâlp din naosul unei bisericuțe se găsește inscripția: „Doamne, ajută robului Tău Iosif”. Cercetătorul Ion Barnea presupune că acesta ar fi fost un călugăr, dar preot cu siguranță, ca Damian, pomenit într-o inscripție slavonă din aceeași bisericuță⁴⁵. Iar pe peretele din dreapta al aceluiași locaș, în partea stângă a intrării, este notat anul 982, indicând data fondării bisericii⁴⁶.

În această perioadă, s-a impus o nouă organizare a teritoriului de la Dunărea de Jos, datorită revenirii stăpânirii bizantine sub împăratul Ioan Tzimiskes (969–976). Odată cu această stabilitate politică și administrativă, era firesc să renască și o activitate ortodoxă intensă, în care, ca peste tot, rolul cel mai însemnat îl vor fi îndeplinit călugării, a căror prezență este sigură în acest teritoriu al secolului al XI-lea⁴⁷. Ca dovadă avem pe călugărul Eftimie, trimis la Dunăre, ca misionar creștin printre pecenegi, botezând chiar pe conducătorul lor, Kegen⁴⁸.

Un alt centru ortodox dobrogean este cel de la Bisericuța-Garvăn; aici s-au descoperit ruinele unei biserici de proporții mai mici, datând din secolele XI–XII, în jurul căreia a fost un cimitir și o serie de locuințe⁴⁹.

⁴⁰ Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 1, București, 1980, p. 181.

⁴¹ IDEM, „Două milenii de viață bisericească”, în *Telegraful Român*, Anul 124 (1 octombrie 1976), nr. 37–38, p. 2.

⁴² Constantin C. GIURESCU, Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, vol. I, p. 256.

⁴³ Emilian POPESCU, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV–XIII descoperite în România*, București, 1976, p. 202.

⁴⁴ I. BARNEA, V. BILCIUREANU, Șantierul arheologic Basarabi (reg. Constanța), în *Materiale și cercetări arheologice* VI (1959), pp. 169–180.

⁴⁵ Emilian POPESCU, *op. cit.*, p. 211.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 212.

⁴⁷ Răzvan THEODORESCU, *Bizant, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (sec. X–XIV)*, București, 1974, p. 67.

⁴⁸ Alex. M. IONIȚĂ, „Viața mănăstirească în Dobrogea până în secolul al XII-lea”, în *Studii Teologice* XXIX (1977), nr. 1–2, p. 87.

⁴⁹ I. BARNEA, *Dinogetia*, ed. a II-a, București, 1969, p. 47; IDEM, „Monumente de artă creștină descoperite pe teritoriul Republicii Populare Române”, în *Studii Teologice* X (1958), nr. 5–6, pp. 298–305.

Descoperiri interesante s-au făcut și în altă zonă a țării; este vorba de cercetările efectuate în anul 1971 în comuna Pescari din județul Caransebeș, la locul numit Peșterile Mici, cunoscute și sub numele de Găurile Chindiei, de pe valea Dunării. Aici sunt menționate urme ale creștinismului ortodox românesc, ca: numele prorocului Isaia, pentagrama și crucea bizantină, fiind datate între sfârșitul secolului al X-lea și începutul secolului următor. Cercetătoarea Maria Comșa crede că aici a locuit un „călugăr schivnic”⁵⁰. Toate aceste mărturii dovedesc că pe actualul teritoriu românesc, strămoșii noștri au continuat să-și desfășoare viața sub toată bogăția spiritualității ei⁵¹.

În secolele XI–XII, românii, sub denumirea de „vlahi” au luat contact direct cu Ortodoxia din Muntele Athos, unde peregrinau sute de familii cu turmele lor, iar unii tineri, sub imperativul vocației, se călugăreau⁵². Alții își căutau locuri retrase, prin munții și peșterile din țară, după cum dovedesc urmele unor așezări rupestre, datând din epoca respectivă, descoperite recent în părțile Sălajului din Transilvania; ele au forma unor chilii săpate în stâncă⁵³, asemănătoare celor de la Basarabi din Dobrogea.

Despre Mănăstirea Râmeț din județul Alba se crede că datează din secolul al XI-lea, fiind descoperite 20 de schelete, în incinta bisericii și în jurul ei, care sunt considerate a fi la fel de vechi ca edificiul monastic.⁵⁴

O mănăstire din secolul următor, existentă și astăzi, este cea de la Hodoș-Bodrog, județul Arad, fiind menționată documentar în anul 1177, sub denumirea de Hodust⁵⁵.

Un vechi așezământ monahal a fost Mănăstirea Peri, situată în centrul istoric al comitatului Maramureș⁵⁶, despre care urmașii Dragoșștilor afirmă că este „o moștenire din părinți”⁵⁷. Se pare că pe la sfârșitul veacului al XII-lea sau începutul celui următor, aici s-a înființat o sihăstrie, întreținută de străbunii Dragoșștilor, cu hramul „Sfântul Arhangel Mihail”, protectorul familiei. Tradiția Mănăstirii Râmeț leagă întemeierea acestui sfânt lăcaș de opera ieromonahilor Romulus și Ghenadie, care ar fi plecat de aici, la anul 1215, și au pus temelia Mănăstirii⁵⁸. Istoricul Nicolae Iorga menționează un registru al Mănăstirii Râmeț, unde sunt înscrise cei doi călugării, plecați în Maramureș⁵⁹.

Existența creștinismului ortodox în Transilvania este atestat de mănăstirile românești din secolul al XII-lea, menționate de papa Inocențiu al III-lea care, prin ordinul emis la 16 aprilie 1204 și adresat episcopului catolic de Oradea, poruncește ierarhului să viziteze mănăstirile „călugărilor greci”, adică a călugărilor ortodocși români. De asemenea, se menționează că mănăstirile respective sunt „ruinate” din cauza lipsei de îngrijire a episcopilor diecezan și a călugărilor, de aceea recomandă să vadă dacă le poate reorganiza chiar

⁵⁰ Maria COMȘA, „Inscripția chirilică din Peștera Gaura Chindiei, comuna Pescar (județul Caraș-Severin)”, în *Monumente Istorice și de Artă*, Anul XLVI (1977), nr. 1, pp. 36–36.

⁵¹ Prof. Victor BRĂTULESCU, „Sfântul Nicodim”, în *Mitropolia Olteniei* (1970), nr. 5–8, p. 594.

⁵² P. USPENSKI, *Răsăritul creștin*, vol. III, pp. 355–363, cf. pr. Teodor Bodogae, „Tradiția Sfântului Munte în viața popoarelor ortodoxe”, în *Ortodoxia* V (1953), nr. 2, p. 216, nota 40.

⁵³ Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU, *Două milenii...*, p. 1.

⁵⁴ Dr. Anna Eva BUDURA, *Suplicile unui locaș sfânt: complexul monahal Râmeț* (f. a.).

⁵⁵ Pr. prof. Mircea PĂCURARIU, *Mănăstirile Bisericii Ortodoxe Române...*, p. 212.

⁵⁶ Pr. Gheorghe DUMITREAN, „Mănăstirea din Peri, cea mai veche mănăstire ortodoxă română cunoscută în teritoriile intracarpatic”, în *Calendar vestitor și povățuitor al creștinilor din Maramureș și Sătmar pe anii 1991–1992*, Baia Mare, 1991, p. 53.

⁵⁷ †Vasile, episcopul Oradiei, „Rolul Mănăstirii din Perii Maramureșului”, în *Mitropolia Ardealului* XXIII (1978), nr. 1–3, p. 18.

⁵⁸ Adrian BUCURESCU, „Renașterea Mănăstirii de peste Tisa: De la Peri la Săpânța”, în *România liberă*, 31 iulie 2006.

⁵⁹ Dr. Anna Eva BUDURA, *op. cit.*

prin acei călugări greci, sau dacă le poate reuni într-un episcopat catolic⁶⁰. Pentru ca aceste mănăstiri să fi ajuns „ruinate” în anul 1204, deși aceasta era o formulă papală pentru a le acapara în folosul călugărilor catolici⁶¹, „ele existau din cel puțin secolul al XII-lea, după părerea noastră, însă, erau mult mai vechi”⁶², remarcă savantul român Constantin C. Giurescu.

În secolul al XIII-lea, Biserica Ortodoxă Română apare, în documente, având în fruntea ei episcopi. Astfel, papa Grigorie al IX-lea, într-o scrisoare din anul 1234, adresată lui Bella, principele Ungariei, scrie: „În episcopatul cumanilor sunt, după cât aflăm, niște popoare numite valahi care, deși se socotesc creștini, nu primesc tainele bisericești de la venerabilul frate al nostru, episcopul cumanilor, care are dioceza acolo, ci de la oarecare pseudo-episcopi ce țin ritul grecilor. Și unii din regatul Ungariei, atât unguri, cât și germani și alți dreptcredincioși, locuind printre ei, trec la credința lor și, făcându-se una cu acei valahi un singur popor, primesc zisele taine, disprețuind pe episcopul cumanilor”⁶³. Istoricul Giurescu afirmă că „din moment ce exista la această dată episcopi ortodocși, trebuia să existe și reședințe ale lor, și aceste reședințe, potrivit tradiției, nu pot fi decât la mănăstiri”⁶⁴.

Unele mănăstiri existente însă în secolul al XIII-lea sunt identificate. Așa avem Mănăstirea Bezdin⁶⁵, reclădită în secolul al XVI-lea pe temeliiile alteia mai vechi, distrusă de tătari în marea invazie din anii 1241–1242; Mănăstirea Șumi, menționată într-un document din anul 1270, cunoscută astăzi sub numele de Mănăstirea Săraca⁶⁶ din județul Timiș.

Legendara chilie a lui Daniil Sihastru și Peștera Sfântului Nicodim de la Tismana sunt dovezi grăitoare despre urmele vieții de sihăstrie a călugărilor români din trecutul Bisericii noastre strămoșești⁶⁷. Nu trebuie uitat faptul că, în secolul al XIII-lea, monahismul cunoștea o epocă de înflorire în toată Europa, de aceea, ținutul carpato-dunărean nu putea rămâne mai prejos⁶⁸. Totuși, lipsa locașurilor monahale, din acest veac, nu trebuie să surprindă pe nimeni, dacă reamintim invazia tătarilor de la mijlocul secolului, care a pustiit totul, precum și de faptul că, pentru Transilvania, actele papale cereau suprimarea libertății cultului ortodox,

⁶⁰ Constantin C. GIURESCU, Dinu C. GIURESCU, *op. cit.*, vol. II, p. 63.

⁶¹ *Ibidem*, vol. I, p. 254.

⁶² *Ibidem*, vol. II, p. 64.

⁶³ *Ibidem*, vol. I, p. 214.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 255.

⁶⁵ Oliver VELESCU, Adrian CORVATESCU, „Un monument din vestul țării. Mănăstirea Bezdin”, în *Buletinul Monumentelor Istorice* XLI (1972), nr. 1, pp. 49–58.

⁶⁶ Longhin I. OPRIȘA, „Un vechi monument de artă românească din Banat: Mănăstirea Săraca”, în *Mitropolia Banatului* XIX (1969), nr. 7–9, pp. 429–435.

⁶⁷ Prof. Victor BRĂTULESCU, *art. cit.*, p. 594.

⁶⁸ Constantin C. GIURESCU, Dinu C. GIURESCU, *op. cit.*, vol. I, p. 256.

iar regii Angevini, în secolul următor, interziceau prin lege construirea unor locașuri de piatră destinate acestui cult⁶⁹.

Monumente bisericești antice, dovezi despre organizarea creștinismului la români. De-a lungul istoriei creștinismului, arhitectura religioasă a cunoscut o evoluție ascendentă; având la bază stilul laic de construcție, pe parcurs i s-au adăugat note specifice, care reprezintă simboluri și adevăruri creștine. Inițial, la noi s-au introdus stilurile arhitectonice apărute în exterior, care și-au însușit elemente caracteristice spiritualității și culturii naționale. La început, arhitectura noastră bisericească a cunoscut o puternică influență din partea Bizanțului, exercitată pe căi diferite: fie direct, prin meșteri aduși de la Constantinopol de primii voievozi români, fie indirect, prin meșteri veniți din regiunile ortodoxe de la sudul Dunării, ca Bulgaria, Serbia și Muntele Athos, sau din Orient, precum Turcia și Armenia.

Stilul bazilical paleocreștin. Despre existența locașurilor de cult ortodoxe pe teritoriile strămoșilor noștri mărturisește cea mai veche biserică creștină, descoperită în Moldova, la Mihălășeni, județul Botoșani. Arheologii botoșăneni, în campania de săpături din perioada 1983–1988, au descoperit 520 de morminte situate în jurul unei biserici, datând de la mijlocul secolului al IV-lea⁷⁰. Asemenea locașuri au existat în multe zone, care n-au rezistat vitregiilor istorice și intemperiei atmosferice, majoritatea fiind construcții de lemn.

Primele locașuri creștine de cult construite în țara noastră aparțin stilului bazilical din epoca paleocreștină; ele au fost ridicate mai ales în Dobrogea (Sciția Minor), între secolele IV–VII, în vechile cetăți greco-romane: Tomis (Constanța), Callatis (Mangalia), Histria, Tropaeum-Traiani (Adamclisi), Axiopolis (Cernavodă), Dinogetia (Garvăn), Argamum (Doljman), Ibida, Troesmis (Iglița), Ulmetum (Pantelimon), Noviodunum (Isaccea), Capidava (Calachioi). În general, sunt bazilici de tip elenistic, cu câte trei nave și de mici dimensiuni, construite din piatră și având uneori și diferite anexe, ca baptistere, cripte, diaconicoane etc., majoritatea fiind biserici de parohie. Dărâmate odată cu cetățile respective, mai ales de avari, în secolul al VII-lea, urmele lor, sub formă de temelii, resturi de ziduri, fragmente de coloane etc., au ieșit la iveală în urma săpăturilor arheologice efectuate la sfârșitul secolului al XX-lea. În restul țării, s-au mai descoperit bazilici din epoca paleocreștină în Oltenia, la Sucidava, lângă Celei, și în Banat, la Giridava-Morisena, localitate cunoscută astăzi sub numele de Cenad.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 254.

⁷⁰ Cosmin ZAMFIRACHE, „Descoperire unicat: cum arăta cea mai veche biserică creștină din Moldova. A fost găsită în mijlocul unui adevărat „oraș al morților”, în *Adevărul* (30 mai 2015).

Stilul bizantin. În arhitectura bisericească, stilul bizantin constituie o evoluție a stilului bazilical, specific primelor locașuri de cult creștine, care aveau forma de navă simplă, menținându-se sub diferite forme evolute în Apus. Prin secolul al VI-lea, în părțile răsăritene, stilul bazilical începe a fi înlocuit de o nouă artă, numită bizantină, ale cărei prime monumente arhitectonice – bisericile din Asia Mică și Sfânta Sofia din Constantinopol – nu sunt altceva decât bazilici cu cupole.

În timpul crizei iconoclaste din secolele VIII–IX, se produce o decadență a artei religioase răsăritene; abia după triumful Ortodoxiei asupra iconoclasmului (842–843), începe a doua perioadă de înflorire a artei bizantine, care durează până în secolul al XII-lea, cuprinzând epoca împăraților din dinastia Macedonenilor (867–1057) și a Comnenilor (1081–1185). O mare influență exercită în această perioadă asupra dezvoltării artei bizantine teologia și monahismul; eliberat de influențele străine, evoluează după geniul său propriu, secolul al XI-lea atingând adevărata vârstă de aur a artei religioase, potrivit afirmației lui L. Brehier. Acum se construiesc biserici de dimensiuni mai mici, dar planul cel mai obișnuit rămâne crucea greacă înscrisă într-un pătrat, cu brațul răsăritean mai prelungit, spre a oferi un spațiu mai mare absidei principale; se lungește de asemenea brațul de vest al crucii, spre a oferi spațiu mai mare încăperilor de la intrare (pronaos, nartex, pridvor). De asemenea, cunoaște o mare răspândire și planul treflat, caracteristic mai ales bisericilor athonite, de după secolul al XI-lea.

Capodopera artei bizantine din Italia, în această epocă, este biserica *Sfântul Marcu* din Veneția, construită în secolele X–XI, care reproduce nu numai planul, ci și mozaicurile bisericii dispărute a Sfinților Apostoli din

Constantinopol. Tot din aceeași epocă, provin și cele mai vechi biserici din țările balcanice, păstrate până azi, ca Sfânta Sofia și Sfântul Clement, ambele din Ohrida, construite în secolul al XI-lea. La noi în țară, cele mai vechi biserici de zid, adică din piatră și cărămidă, păstrate până astăzi, sunt bisericile San-Nicoară și Sfântul Nicolae domnesc din Curtea de Argeș, construite înainte de anul 1352; ambele reprezintă tipul bizantino-constantinopolitan cel mai pur, format în capitala Imperiului, în epoca împăraților Macedoneni din secolele IX–XI⁷¹.

Stilul romanic. La interferența secolelor X–XI se afirmă un nou stil arhitectonic, numit romanic. Apărut în diferite regiuni ale Franței, este reprezentat prin excelență de monumentala biserică a Mănăstirii Cluny din Burgundia, ctitorită de ordinul călugărilor benedictini, care administrau aproximativ două mii de biserici și mănăstiri în diferite țări, ca Franța, Germania, Spania și Italia. Fiind primul stil arhitectonic internațional, biserici romanice se întâlnesc peste tot, în Europa de vest, nord și est (România și Polonia), și chiar în afara ei, ca Siria și Palestina. Planul bisericilor romanice continuă linia planului bazilical, devenind însă foarte variat, în funcție de țări și regiuni. Astfel, întâlnim monumente de plan rectangular, rotund, cruce greacă (tipic arhitecturii bizantine), cruce latină (caracteristic majorității acestor edificii), treflat, poligonal, cu sau fără nave laterale, cu un transept sau două, cu una sau două abside opuse⁷².

Bisericile ortodoxe de pe teritoriul actual al României, din secolele XII–XIV, păstrate în

⁷¹ Arhim. Veniamin MICLE, *Bolnița Bistriței. Mănăstire isihastă – secolul al XIV-lea*, Sfânta Mănăstire Bistrița, 2012, p. 31.

⁷² Ovidiu DRĂMBA, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 3, București, 1990, p. 354.

forma lor originală sunt mai multe, dintre care menționăm pe cele din: Strei-Sângeorgiu (sec. XII), Densuș, (sec. XII–XIII), în stil romanic și gotic; Strei (sec. XIII), în stil romanic și gotic rustic, ctitoria boierului român Ambrozie; Gurasada și Santamaria-Orlea (sec. XIII), ultima ctitorită de familia cnejilor români Cănde din localitatea Râu de Mori, exemplifică trecerea de la stilul romanic la cel gotic; picturile murale și ale navei îmbină stilul bizantin cu cel italian și reprezintă cel mai vechi ansamblu ortodox din țară (1300). Din secolul al XIV-lea menționăm: Ostrov, Sânpetru, Nucșoara, Peșteana, Lesnic, Criscior, Ribița, mănăstirile Prislop și Râmeț.

Cuceririle turcești din Balcani vor împiedeca pătrunderea la noi a influenței bizantine în mod direct, ci numai prin intermediul Serbiei și al Bulgariei, unde se realizaseră adevărate monumente bizantine, dar cu adaptări locale. Astfel, vor începe în secolul al XIV-lea să apară pe teritoriul țării noastre biserici de tip sârbo-bizantin, la Vodița, Tismana, Cozia, Brădet și Cotmeana.

Inscripții creștin-ortodoxe în teritoriile românești. Despre vechimea creștinismului ortodox în teritoriile românești stau mărturie o serie de inscripții, păstrate pe unele monumente bisericești, vase cultice și obiecte funerare. Spre exemplificare, vom prezenta câteva dintre ele în ordine cronologică.

Din secolele III–IV, se păstrează o placă de calcar, descoperită în ruinele unei biserici de cimitir, având inscripția: „Lui Chiril, Chindeas și Tasiuș le încredințez pe Eufrașius”. Se știe că aceștia sunt sfinți martiri, care au pătimit la Axiopolis⁷³.

Secolul al IV-lea oferă mai multe dovezi. Astfel, pe un bloc de calcar din Constanța avem inscripția monogramei lui Iisus Hristos și textul: „Doamne, ajută altarului creștinilor!”⁷⁴; pe o masă monolită de calcar, descoperită probabil într-una din camerele funerare din necropola Tomisului, sunt reprezentate simbolurile creștine: porumbelul, peștele și monograma lui Hristos, încadrată într-un cerc⁷⁵, și având inscripția: „Fericitului Timotei, din partea lui Dinias, având ca neofit numele Emanuel”. Jacques Zeiller crede că Timotei este episcopul de Tomis, participant la Sinodul al III-lea ecumenic de la Efes⁷⁶; Dinias este un nume rar, dar atestat în inscripțiile din Beoția⁷⁷ și Bulgaria, sub forma Dinis, fiind considerat

⁷³ Emilian POPESCU, *op. cit.*, p. 205.

⁷⁴ Ion BARNEA, *Creștinismul în Scythia Minor după inscripții*, în „Studii Teologice”. Anul VI, nr. 1-2 (1954), p. 96.

⁷⁵ Emilian POPESCU, *op. cit.*, p. 60.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 61.

⁷⁷ W. PAPE, G. BENSELER, Pape-Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen (Nachdruck der dritten Auflage)*, I, Graz, 1959, p. 301, cf. Emilian POPESCU, *op. cit.* p. 61.

nume trac⁷⁸; pe un opaiț descoperit la Constanța, într-un sarcofag, este chipul lui Hristos cu barbă și păr lung, îmbrăcat într-o mantie lungă, cu mâinile ridicate spre binecuvântare, Maica Domnului, cei 12 apostoli, și textul: „Pacea mea o dau vouă” (Ioan, XIV, 27); un opaiț de bronz, descoperit în Dobrogea, în formă de pește și realizat prin turnare, are pe o parte Crucea cu brațele egale, iar pe cealaltă monograma lui Hristos și inscripția: „Hristos” și semnul: „†”⁷⁹.

Secolele IV–V le reprezintă o amforă cu inscripția „Hristos”⁸⁰; o stelă de marmură descoperită în Constanța, având în centrul frontonului o cruce latină, caracteristică secolelor respective, și inscripția: „Aici odihnește Marú, de doi ani, 10 luni și 14 zile, fiica lui Ioan, administrator al (bisericii) Sf. Ioan”⁸¹; o placă de marmură descoperită în Constanța, cu inscripția: „Pentru Theodule, soția mea, care a fost fiica preotului Patricius. Și am pus acest epitaf spre amintirea noastră (și) a mea, care sunt încă în viață... ceea ce este demn de...”⁸². Patricius este un nume frecvent în epigrafia creștin, fiind al doilea preot atestat până acum în Scythia Minor⁸³; o gemă de cornalină, descoperită în Constanța, împreună cu alte geme datând din secolele II–III e. n., având pe față reprezentarea lui Iisus Hristos răstignit pe o cruce în formă de T; la picioare, sunt redată chipurile Sfinților Apostoli, având inscripția: „Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitor”⁸⁴, care se păstrează la British Museum din Londra; o așchie de marmură ruptă din capacul unui sarcofag, având inscripția: „Ai milă de cei fără trup! Aici odihnește Alexandru, de curând convertit”⁸⁵; inscripția are o cruce la începutul textului și alta la sfârșit; o placă de marmură descoperită în cartierul Tomis Nord (1968), cu inscripția: „Aici odihnește martirul lui Hristos și episcopul...”. Ion Barnea presupune că numele martirului și episcopului ar fi fost Titus (numit de unele texte Philus), pomenit de *Acta Sanctorum* la 3 ianuarie și ar fi pătimit în timpul împăratului Licinius, prin anii 319–323⁸⁶; acesta ar fi fost cel de-al doilea episcop cunoscut la Tomis, după Evangelicus, care a trăit în vremea lui Dioclețian⁸⁷; un vas mic din cerami-

78 *Inscriptions Graecae in Bulgaria repertae*. ed. de Georgi Mihailov, cf. Emilian POPESCU, *op. cit.* p. 61.

79 D. TUDOR, „Antichități din Scythia Minor în colecția Maria Istrati Capșa din Muzeul „Palatul Cultural” din Turnu Severin”, în *Analele Dobrogei* 16 (1935), p. 31–32.

80 Emilian POPESCU, *op. cit.*, p. 120.

81 Ion BARNEA, „Creștinismul în Scythia Minor după inscripții”, în *Studii Teologice* VI, nr. 1–2 (1954), p. 75.

82 Emilian POPESCU, *op. cit.*, p. 62, nr. 27.

83 Ernestus DIEHL, *Inscriptiones latines christianae vetres*, Berolini, 1925–1931, III, p. 122.

84 H. LECLERCQ, *Manuel d’archéologie chrétienne depuis les origines jusqu’au VIII^e siècle*, Paris, 1907, tom II, pp. 368–369.

85 Ion BARNEA, *art. cit.*, p. 101.

86 Idem, „Inscripții paleocreștine inedite în Tomis”, în *Revista Pontica*. Anuarul Muzeului de Istorie Națională și Arheologie Constanța 7 (1974), pp. 376–380.

87 *Izvoarele Istoriei României*, vol. II, București, 1970, pp. 704–707.

că, găsit într-un mormânt din Constanța, cu inscripția: „Ai milă de mine, Doamne”⁸⁸; un fragment de amforă, are pe umăr inscripția: „Maica Domnului”⁸⁹.

Din secolul al V-lea, se păstrează partea superioară a unei amfore, având inscripția: „Maria naște pe Hristos”⁹⁰.

Același secol, sau începutul secolului al VI-lea, oferă un *bloc dreptunghiular de calcar*, care a făcut parte din zidul de incintă al cetății Tomis, având inscripția: „Doamne Dumnezeule, ajută cetății refăcute! Amin!”⁹¹. În credința locuitorilor din orașele romano-bizantine, crucile și invocațiile lui Dumnezeu, așezate pe construcții și mai ales pe zidul de incintă, aveau rol apotropaic⁹², adică al apărării împotriva duhurilor rele.

Din secolele V–VI, avem mai multe date. Astfel, pe *buza* unui vas de marmură, provenind dintr-un edificiu cu bazilică creștină, se păstrează textul: „Domnul este luminarea mea și mântuitorul meu, de cine mă voi teme” (*Psalmul XXVI*, 1)⁹³; pe un *fragment* de marmură, de la Constanța, se află o cruce cu inscripția: „Emanuel. Cu noi este Dumnezeu” (*Isaia VII*, 14)⁹⁴, prin care se anunța nașterea din Fecioară a lui Iisus Hristos; un *taler*, în formă de disc, a aparținut bisericii mitropolitane din Tomis și are inscripția latină: „A fost făcut din nou prin grija lui Paternus, prea cinstitul nostru episcop. Amin!”. Numele episcopului constituie un element prețios pentru datare, întrucât actele sinoadelor menționează pe Paternus

Tomitanul⁹⁵, la începutul secolului al VI-lea; el a participat și la Sinodul din Constantinopol (519), semnând actele sinodului la loc de frunte și intitulându-se: „Paternus misericordia Dei episcopus provinciae Scythiae metropolitanus”. Titlul justifică ipoteza, potrivit căreia Paternus era mitropolitul Scythiei, având în subordinea sa 14 episcopate⁹⁶; *arhitravă de calcar*, descoperită la Constanța, având textul: „†Harul lui Dumnezeu. Fiți sănătoși trecătorilor! Aici odihnește de 51 ani... Așez-o, Doamne, cu dreptii. Kaliope a lui Sulifera. Amin. Eu Entolios Cezarianul (din Cezareea), fiind... am construit din darurile lui Dumnezeu acest locaș veșnic”⁹⁷. Caliope este nume de origine greacă, dar folosit și în mediul iudaic și oriental, iar Sulifera este probabil nume semitic; având în vedere numele cu aspect semitic, se presupune că Entolios și soția sa au venit din Cezareea Palestinei la Tomis⁹⁸; o *stelă de marmură* găsită în Constanța; partea superioară are o cruce, iar într-un cheinar simplu există inscripția: „Aici odihnește Heraclide, citeț al sfintei Biserici universale”⁹⁹. Lectorul sau citețul face parte din gradele inferioare ale Bisericii¹⁰⁰. Un *vas de marmură* cu inscripția greacă pe buză: „Domnul este luminarea mea și Mântuitorul meu, de cine mă voi teme” (*Psalmul XXVI*, 1)¹⁰¹. Un *vas de ceramică* are inscripția: „Hristos atotputernicul”¹⁰². Un *bloc de calcar*, aflat în zidul cetății

⁸⁸ Ion BARNEA, *art. cit.*, p. 105.

⁸⁹ Emilian POPESCU, *op. cit.*, p. 121.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 163.

⁹¹ Vasile PÂRVAN, „Zidul cetății Tomis”, în *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, Seria II, tom. XXXVII, București, 1915, pp. 419–421.

⁹² Dietrich CLAUDE, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, în „Byzantinisches Archiv”. Heft 13, München, 1969, pp. 139–140.

⁹³ Emilian POPESCU, *op. cit.*, p. 156.

⁹⁴ Ion BARNEA, *art. cit.*, pp. 94–95.

⁹⁵ J. D. MANSI, *Acta concil.*, VIII, 481, cf. Emilian POPESCU, *op. cit.*, p. 98.

⁹⁶ Emilian Popescu, „Contributions à la géographie historique de la Péninsule Balkanique aux V–e – VIII–e siècles de notre ère”, în *Dacia*, NS, XIII (1969), p. 411.

⁹⁷ Ion BARNEA, *art. cit.*, p. 100.

⁹⁸ Emilian POPESCU, *op. cit.*, p. 81.

⁹⁹ Ion BARNEA, *art. cit.*, pp. 89–90.

¹⁰⁰ Hanton, „Lexique explicative du Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure”, în *Byzantion*, 4 (1927/1928), pp. 63–64.

¹⁰¹ Ion BARNEA, *art. cit.*, p. 67.

¹⁰² Emilian POPESCU, *op. cit.*, p. 170.

Axiopolis din Dobrogea, pe care este săpată o cruce și inscripția: „Iisus Hristos”¹⁰³. *Un fragment de amforă*, cu inscripția: „Maria naște pe Hristos. Harul lui Dumnezeu”¹⁰⁴. Precizăm că asemenea inscripții se întâlnesc pe numeroase fragmente de amfore.

Din secolul al VI-lea, avem *un braț de cruce* descoperit la Mangalia, având inscripții pe ambele fețe: „În moarte stă învierea” și „Lumină, Viață”¹⁰⁵; *o cruce de calcar*, descoperită la Mangalia cu inscripția: „Aici s-a făcut rugăciune spre pomenirea episcopilor Ștefan...”. Valoarea ei este foarte mare, pentru că atestă, pentru prima oară, episcopi în alt oraș al Scythiei decât Tomis¹⁰⁶; *o stelă de marmură* descoperită în Constanța, cu inscripția creștină: „Amintire. Paula soția lui Paul sirianul, ipodiaton”¹⁰⁷, fiind astfel menționat pentru prima dată un ipodiaton în Scythia¹⁰⁸; *o amforă* are inscripția: „A lui Hristos Dumnezeu”¹⁰⁹.

De la sfârșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al VII-lea, se păstrează o cruce de marmură descoperită în satul Lazu din județul Constanța, având inscripția: „Oasele sunt ale lui Gheorghe. Cel de o credință cu el robului Tău (Doamne) Gheorghe, fiul lui Murinus”¹¹⁰.

Secolul al XIII-lea păstrează două cruci relicvar de bronz; prima are pe capetele brațelor scurte monograma hristică, repetată de câte două ori, și inscripția: „Iisus Hristos învinge”; pe verso: „Născătoare de Dumnezeu, ajută!”¹¹¹, iar a doua are pe o față reprezentat pe Iisus Hristos cu păr lung și barbă, răstignit, iar la capetele brațului scurt două chipuri umane: Maica Domnului și Sfântul Apostol Ioan, precum și inscripția: „Iisus Hristos învinge”¹¹².

Voievozi români, ctitori de biserici și mănăstiri ortodoxe. Odată cu apariția primelor voievodate, documentele scrise și arheologice demonstrează că voievozii poporului român s-au afirmat și ca mari constructori de biserici și de mănăstiri ortodoxe, pe teritoriile de sub stăpânirea lor.

În primul rând, se cuvine a preciza faptul că voievozii români aveau strânse legături cu Imperiul Bizantin ortodox, care sunt dovedite prin

¹⁰³ *Ibidem*, p. 209.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 165.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 140.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 137.

¹⁰⁷ Ion BARNEA, „Relațiile provinciei Scythia Minor cu Asia Mică, Siria și Egiptul”, în *Pontica*, 5 (1972), p. 257.

¹⁰⁸ Emilian POPESCU, *op. cit.*, p. 85.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 171.

¹¹⁰ Emilian POPESCU, „Descoperirile arheologice de la Lazu, jud. Constanța”, în *Studii Clasice VII* (1965), pp. 251-261.

¹¹¹ Idem, *Inscripții...*, p. 194.

¹¹² Petre DIACONU, „Despre localizarea Vicinei”, în *Pontica* 3 (1970), p. 291.

mărturii scrise. Astfel, voievodul Menumorut din Crișana, care a domnit la sfârșitul secolului al IX-lea și începutul celui următor, avea centrul administrativ la Biharia în județul Bihor, și unele cetăți fortificate importante, precum Satu Mare și Zalău. Stăpânirea lui Menumorut s-a întins peste Crișana, între râurile Tisa, Someș și Mureș, fiind o formă de organizare mai veche pe care a acesta a moștenit-o de la înaintașii săi. Menumorut se declară vasal al împăratului ortodox din Bizanț, atunci când solii maghiari îi solicită să se supună puterii ducelui ungur Arpad. Inițial, maghiarii au încercat să îl aducă la supunere pe cale diplomatică, așa cum scrie Anonymus, în *Gesta Hungarorum*: „Trimișii lui Arpad..., Usubuu și Veluc, ...sosind în fortăreața Byhor, au salutat pe ducele Menumorut și i-au prezentat darurile pe cari i le trimisese ducele lor. În urmă însă, comunicându-i solia ducelui Arpad, au pretins teritoriul pe care l-am numit mai sus. Iar ducele Menumorut i-a primit cu bunăvoință și încărcându-i cu diferite daruri, a treia zi le-a spus să se întoarcă acasă. Totuși le-a dat răspunsul, zicându-le: Spuneți lui Arpad, ducele Hungariei, domnului vostru. Datori îi suntem ca un amic unui amic, cu toate ce-i sunt necesare, fiindcă e om străin și duce lipsă de multe. Teritoriul însă ce l-a cerut bunei voințe a noastre nu i-l vom ceda niciodată, câtă vreme vom fi în viață. Și ne-a părut rău că ducele Salanus i-a cedat un foarte mare teritoriu, fie din dragoste, cum se spune, fie de frică, ceea ce se tăgăduiește. Noi însă, nici din dragoste, nici de frică, nu-i cedăm din pământ nici cât un deget, deși a spus că are un drept asupra lui. Și vorbele lui nu ne turbură inima că ne-a arătat că descinde din neamul regelui Athila, care se numea biciul lui Dumnezeu. Și chiar dacă acela a răpit prin violență această țară de la strămoșul meu, acum însă grație stăpânului meu, împăratul din Constantinopol, nimeni nu poate să mi-o mai smulgă din mâinile mele”¹¹³.

La începutul secolului al X-lea, în Transilvania, pe lângă alte voievoodate, este menționat și cel al lui Gelu, „ducele valahilor”¹¹⁴. Voievodatul său se întindea din părțile Someșului până la Mureș, fiind populat de români și slavi, creștini de credință ortodoxă. Recentele cercetări arheologice efectuate în raza comunei Dăbâca din județul Cluj¹¹⁵, fosta sa reședință, au descoperit temeliile a șase biserici, uneori suprapuse; cele mai vechi datează din secolul al X-lea¹¹⁶. Aici a existat, prin secolele IX–XI, un scaun episcopal ortodox român¹¹⁷, cu ierarh adus de la Patriarhia din Constantinopol, datorită legăturilor voievodului Gelu cu Imperiul

¹¹³ ANONYMUS, *Gesta Hungarorum*, Ed. Mentor, București, 2000.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 95.

¹¹⁵ Ștefan PASCU, Mircea RUSU, „Cetatea Dăbâca”, în *Magazin Istoric I* (1967), nr. 8, p. 5.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1980, vol. 1, p. 205.

Bizantin¹¹⁸. În anul 950, Gelu fondează biserica ortodoxă bizantină din Alba Iulia¹¹⁹, unde a slujit episcopul ortodox Ierotei, primul ierarh cunoscut al Transilvaniei¹²⁰. Documentele istorice bizantine arată că el a fost primul episcop al Turciei, însă potrivit Institutului de Istorie al Academiei Ungare, Turkia era Transilvania, definită de râurile Criș, Mureș, Timiș, iar în vest de Tisa¹²¹. Episcopia Transilvaniei a fost creată de Gelu pentru mulțimea credincioșilor ortodocși români și slavi¹²². După anul 900, când ungurii, stabiliți în Panonia, au inițiat incursiuni de cucerire spre Crișana, Banat, Transilvania și Maramureș¹²³, a devenit o perioadă grea pentru populația sedentară din aceste locuri. Voievodatul lui Gelu s-a confruntat cu o situație internă precară și cu dificultăți create de popoarele năvălitoare din răsărit. În aceste împrejurări, conducătorul maghiar Tuhutum pătrunde prin Mezeș, traversează Almașul, îl ucide pe Gelu și-i ocupă țara¹²⁴.

Voievodul Ahtum (1000–1028/30), conducătorul formațiunii statale medievale din prima jumătate a secolului al XI-lea de pe teritoriul Banatului istoric, având reședința în cetatea Morisena pe malul Mureșului, a construit în anul 1002, la Morisena, cu binecuvântarea ierarhiei ortodoxe, prima mănăstire, având hramul Sfântul Ioan Botezătorul¹²⁵. În anul

1054, când Biserica s-a despărțit între ortodocși și catolici, mănăstirea de la Morisena a fost ocupată de catolici, devenind benedictină. Fiind o mănăstire impunătoare, episcopul Gerardus de Sagredo strămută pe călugării ortodocși și se stabilește aici¹²⁶, unde va locui mai mulți ani până și-a construit o nouă reședință¹²⁷, iar călugării români ortodocși au ridicat o nouă mănăstire, cu hramul Sfântul Gheorghe, zidită între anii 1030–1031, la Orosłamoș¹²⁸, astăzi Maidan în Serbia¹²⁹.

A doua mănăstire ortodoxă construită de același voievod, numită Ahtunmonostur, a fost ridicată în primii ani ai secolului al XI-lea, ale cărei ruine se păstrează la 10 km sud-vest de Pecica, din apropierea orașului Arad¹³⁰. Prin anul 1030, profitând de faptul că protectorul lui Ahtum, împăratul bizantin, era ocupat cu războaiele din Asia Mică, regele Ungariei trimite pe Chanadinus să-i ocupe țara. Ahtum câștigă prima bătălie de lângă Beba Veche, dar moare în bătălia de la Tomnatic. Sub acoperirea unui război între претенденții unui ducat – Chanadinus fiind un fost general de-al lui Ahtum – regele Ștefan a ocupat Banatul.

Tot în Banat, împăratul bizantin Vasile al II-lea Bulgaroctonul (976–1028) înființează,

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 275.

¹¹⁹ G. MIHĂILĂ, *Studii de lingvistică și filologie*, Ed. Facla, Timișoara, 1981, p. 10.

¹²⁰ René BUSTAN, *Les relations dans la perspective de la construction européenne*, p. 71.

¹²¹ Ioan Aurel POP, *Istoria Transilvaniei medievale*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997.

¹²² Stelian BREZEANU, *O istorie a Bizanțului*, Ed. Meronia, București, 2005, p. 191.

¹²³ Valer HOSSU, *Nobilimea Chioarului*, Ed. Napoca Star, 2003, pp. 8–9.

¹²⁴ Alexandru MADGEARU, *Românii în opera notarului anonim*, Cluj-Napoca, 2001, p. 143.

¹²⁵ H. GELZER, „Ungedruckte und wenig bekannte

Bistümverzeichnisse der orientalischen Kirche II”, în *Byzantinische Zeitschrift*, nr. 1, 1892, p. 256–257.

¹²⁶ HENSZLMANN Imre, *Archaeologiai kurandulas Csandra*, în „Archaeologiaie kozlenenyek” VIII kotet (uy folyam VI kotet), Vest MDCCCLXXI, p. 16, cf. pr. dr. G. COTOȘMAN, „Bazilica romană cu baptisteriu din Urbs Morisena”, în BOR LXXXVI (1968), nr. 5–6, p. 473, nota 39. Cu ocazia săpăturilor arheologice (1868), la Cenad s-au descoperit trei bazilici; una dintre ele a fost probabil biserica Sf. Ioan Botezătorul a mănăstirii ortodoxe, având o lungime de cca 71 picioare vieneze, cf. pr. dr. G. COTOȘMAN, *art. cit.*, p. 472.

¹²⁷ Coloman JUHÁSZ, *Das Tschand-Temesvarer Bistum in frühen Mittelalter*, p. 42–62, cf. *Idem*, p. 472, nota 26.

¹²⁸ *Legenda Sancti Gerhadi*, cap. 8, ed. Emericus Szentrétery, *Scriptores rerum Hungaricorum II*, p. 493; Dr. Coloman Juhász, *Die Stifte der Tschander Diözese im Mittelalter*, Munster in Westfalen, 1927, p. 63, 65, cf. *Idem*, p. 471, nota 24.

¹²⁹ Paul Lazăr TONCIULESCU, *De la Țara Luanei la leud*, București, 1998.

¹³⁰ C. SUCIU, *Dicționarul istoric al localităților din Transilvania*, vol. II, București, 1968, p. 288.

prin anii 1019–1020, o Episcopie ortodoxă la Dibiscos, anticul Tibiscum¹³¹.

În Țara Românească, prima mănăstire ctitorită de un voievod este cea a lui Litovoi, menționat în anul 1247 de Diploma Ioaniților¹³². Ruinele ei se păstrează sub ctitoria de la Vodița a lui Vlaicu Vodă și a Sfântului Nicodim de la Tismana, descoperite de arheologul Virgil Drăghiceanu, iar istoricul Constantin Giurescu afirmă: „Nu se poate, de altfel, ca acest voievod, care stăpânea în valea Jiului, și peste munți în Hațeg, să nu fi avut pe lângă el un episcop, la fel ca Seneslau, în stânga Oltului”¹³³.

După cum Litovoi stăpânea peste ambii versanți ai Muntelui Retezat, la fel se crede că și Seneslau își întindea stăpânirea de o parte și de alta a munților Făgăraș¹³⁴, unde a construit curți și biserici¹³⁵. Se știe că, la Nucetul din Vâlcea, actuala Cozia, sau la Nucetul din Dâmbovița, au fost locașuri anterioare, probabil tot din secolul al XIII-lea¹³⁶. Unele centre bisericești sunt scoase la lumină, sub formă de ruine, prin activitatea arheologilor. Astfel, la Cetățeni, unde a fost pentru un timp reședința voievodului Seneslau¹³⁷, s-a descoperit un mare centru bisericesc¹³⁸; aici vor fi avut reședința unii dintre acei „episcopi schismatici”, adică ortodocși, care provocau nemulțumiri regelui maghiar catolic. Urme asemănătoare, datând din secolul al XIII-lea, s-au descoperit sub ruinele Curții Domnești și sub biserica voievodală de la Curtea de Argeș¹³⁹, precum și sub actuala biserică a Mănăstirii Negru Vodă din Câmpulung¹⁴⁰.

Statul feudal creștin-ortodox, Țara Românească, devine de sine stătător și recunoscut ca atare după victoria lui Basarab I asupra regelui Carol Robert de Anjou al Ungariei, în luptele de la Posada din 9–12 noiembrie 1330¹⁴¹. Basarab I, numit în documentele medievale Ivanco Basarab, Bassaraba și Bazarad, a domnit între 1310–1352; era fiul lui Tihomir sau Thocomerius, potrivit unei diplome emise în anul 1332 de regele Carol Robert de Anjou după Bătălia de la Posada, prin care îl răsplătea pe comitele Laurentius din Zarand pentru vitejia sa. De asemenea, din respectivul act oficial maghiar, aflăm că Basarab I era creștin ortodox, fiind calificat: „Basarab, filium Thocomerii, scismaticum, infidelis Olahus Nostris”¹⁴²,

¹³¹ Eugen STĂNESCU, „Vlahii din Imperiul bizantin”, în *Magazin Istoric* XI (1977), nr. 2, (119), p. 22.

¹³² C. SUCIU, *op. cit.*, p. 185.

¹³³ Constantin C. GIURESCU, Dinu C. GIURESCU, *op. cit.*, vol. I, p. 255.

¹³⁴ Lucian CHIȚESCU, „Negru Vodă – Seneslau?”, în *Magazin Istoric* X (1976), nr. 10 (115), p. 6.

¹³⁵ Radu POPA, „Litovoi, un voievod între cnezi”, în *Magazin Istoric* X (1976), nr. 4 (109), p. 6.

¹³⁶ Constantin C. GIURESCU, Dinu C. GIURESCU, *op. cit.*, vol. I, p. 256.

¹³⁷ Lucian CHIȚESCU, *art. cit.*, p. 9.

¹³⁸ Dinu V. ROSETTI, „Șantierul arheologic Cetățeni”, în *Materiale și Cercetări Arheologice* VIII (1962), pp. 73–88.

¹³⁹ Radu POPA, *art. cit.*, p. 5; Lucian CHIȚESCU, *art. cit.*, p. 6.

¹⁴⁰ Constantin C. GIURESCU, Dinu C. GIURESCU, *op. cit.*, vol. I, p. 256.

¹⁴¹ Bătălia de la Posada. *Statul feudal Țara Românească*, în www.istorielocala.ro, (18 Septembrie 2012).

¹⁴² *Istorie Furată, Cronica Românească de Istorie Veche*, Ed. Karuna, Bistrița, martie, 2013.

adică: „Basarab, fiul lui Thocomerii, de religie ortodoxă (scismaticum), românul nostru necredincios”.

Nicolae Iorga este de părere că în Țara Românească existau pe atunci biserici cu preoți hirotoniți de către episcopii care păstoreau în anul 1234, când sunt numiți de papă „pseudo-episcopi”, care primeau hirotonia de la ierarhii ortodocși din sudul Dunării, care își aveau reședința la Vidin, Silistra sau Vicina. În acest mod, a fost preluată și limba slavonă a Bisericii și a cancelariei domnești¹⁴³.

Potrivit tradiției, există două biserici atribuite cu siguranță lui Basarab I: una este biserica domnească din Curtea de Argeș, iar a doua, cea de pe locul bătăliei „de la Posada”. Pe lângă acestea, istoricii consideră că și biserica Mănăstirii Negru Vodă și cea veche din Râmnicu Vâlcea au fost ctitorite tot de el, deoarece este pomenit, împreună cu doamna Margareta, în fruntea vechilor lor pomelnice¹⁴⁴. Despre cea de a doua biserică, călătorul Maciej Strykowski relatează 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”. Într-adevăr, în localitatea respectivă există biserica Domnească „Sfântul Procopie”, ctitorită în anul 1641 și refăcută în 1895, dar nu corespunde cu localizarea Posadei. Mai plauzibilă este constatarea învățatului rus Kovalevski care scria prin anul 1845 că, la intrarea în defileul Bistriței a existat un schit închinat Sfântului Marelui Mucenic Procopie, întemeiat înainte de fondarea Mănăstirii Bistrița. Un așezământ monahal, având o biserică închinată unui sfânt militar este simptomatică, sugerând un eveniment războinic, din categoria căruia face parte Sfântul Procopie. În general, mănăstirile sunt închinare unor sfinți cuvioși sau unor evenimente soteriologice din istoria creștinismului¹⁴⁵.

Urmașul lui Basarab I a fost fiul său Nicolae Alexandru, care a domnit între anii 1352–1364 și era recunoscut ca mare voievod ortodox, păstrând strânse legături cu centrul isihast de la Paroria. Din scrierile lui Theofan, aflăm că Sfântul Grigorie Sinaitul a întreținut corespondență cu „împărații pământului”¹⁴⁶. Nominalizați, autorul scrie: „Andronic, zic, și Alexandru, Ștefan și Alexandru le-a scris, doritori fiind ei de minunile lui învățături prin epistole”¹⁴⁷. Specialiștii i-au identificat pe acești „împărați ai pământului” cu următorii demnitari din epoca respecti-

¹⁴³ N. IORGA, *Istoria poporului românesc*, Ediție îngrijită de Georgeta Penelea, București, 1985, p. 210.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 228, nota 9.

¹⁴⁵ Arhim. Veniamin MICLE, „Posada 1330. Localizarea bătăliei pe temeiul documentelor medievale”, în *Cultura Vâlceană. Revistă de analiză și informație culturală*, Anul VIII, nr. 112 iulie, 2015, p. 11, col. 1-3; p. 12, col. 1-3.

¹⁴⁶ PATRIARHUL CALIST AL CONSTANTINOPOLULUI, *art. cit.*, p. 164.

¹⁴⁷ Sfântul Maxim arzătorul de colibe isihast și văzător cu Duhul din Sfântul Munte (cca. 1280–1375). În *românește de diac. Ioan I. Ică jr.*, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, pp. 49-50.

vă: împăratul bizantin Andronic III Paleologul (1325–1341), țarul Ioan Alexandru al Bulgariei (1331–1371), Ștefan Dușan al Serbiei (1321–1355) și Nicolae Alexandru I al Valahiei (1338–1364), ultimul fiind propriu-zis asociat la domnie de tatăl său, Ioan Basarab (1310–1352), și apoi singur stăpânitor (1352–1364). Se știe că Sfântul Grigorie Sinaitul a murit în anul 1346, iar Nicolae Alexandru preia tronul începând din 1352. Petre Ș. Năsturel insistă însă asupra faptului că persoana în discuție este fără îndoială Nicolae Alexandru I al Țării Românești, fiind asociat la tron din 1342, eveniment menționat în numeroase documente oficiale, întrucât tatăl său, Basarab I Întemeietorul, fiind bolnav, avea dificultăți în a-și îndeplini întru totul funcția de domnitor. În tot cazul, autorul conchide că: „Totul pledează pentru admiterea faptului că voievodul Nicolae Alexandru a întreținut relații cu Paroria în timp ce Grigorie Sinaitul trăia”¹⁴⁸. Această interpretare sprijină și înțelegerea termenului *ἐπέκεινα* ca referindu-se la ținuturile de peste Dunăre¹⁴⁹, iar corespondența dintre cele două personalități „confirmă existența călugărilor români atât la Paroria, cât și la Muntele Athos”¹⁵⁰. Autorul *Vieții Sfântului* precizează că, „prin aceasta se înmulțește schima călugărilor în locurile și cetățile aceloră, prin virtutea și învățătura cuviosului părinte Grigorie Sinaitul”¹⁵¹; ei, revenind la locurile de origine, au înființat mănăstiri și schituri în spirit isihast. În acest sens, Părintele profesor Dumitru Stăniloae se întreba: „Dar unde s-au înmulțit propriu-zis mănăstirile și călugării așa de mult în acea vreme în lumea ortodoxă, ca în Țara Românească, unde îndată după aceea iau naștere primele mari mănăstiri organizate?”¹⁵². Majoritatea schiturilor, așezate pe vârful unui deal din apropiere, au ca hram *Schimbarea la Față*, întrucât sihaștri trăitori în ele, sau prin chilii apropiate – după metoda isihastă – năzuiau să se împărtășească prin nevoințele și rugăciunea lor neîncetate de lumina taborică. De altfel, aproape toate mănăstirile mari – întemeiate în decursul timpurilor în Țara Românească și în Moldova – au avut la originea lor asemenea schituri sau chilii ale unor sihaștri trăitori pe vârful unui munte sau deal din apropiere. În aceste împrejurări istorice, a fost construită mănăstirea isihastă „Schimbarea la Față” de la Bistrița, cunoscută sub numele de „Biserica Bolniță”¹⁵³.

¹⁴⁸ Petre Ș. NĂSTUREL, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV siècle à 1654*, coll. „Orientalia Christiana Analecta” 227, Roma, 1986, p. 31.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 30 și n. 3.

¹⁵⁰ Prof. Victor BRĂTULESCU, *art. cit.*, p. 595.

¹⁵¹ *Sfântul Maxim arzătorul de colibe...*, p. 49–50.

¹⁵² Pr. D. STĂNILOAE, „Sfântul Grigorie Sinaitul. Viața”, în *Filocalia românească*, vol. VII, București, 1977, pp. 76–84.

¹⁵³ Arhim. Veniamin MICLE, „Relațiile Sfântului Nicodim de la Tismana cu Mănăstirea isihastă Bistrița-Vâlcea”, în *Vorba Noastră. Revista românilor din Balcani. Cercetare științifică, istorie, spiritualitate, dialog cultural*, 3 (4)/2012, p. 42–49.

Pr. Dr.
Laurențiu Rădoi



Vartolomeu Stănescu – ierarh cult și senator patriot (II)

Activitatea în Senat. O mențiune specială se cuvine activității sale în calitate de membru al Senatului, unde a avut nenumărate discursuri și interpelări pe probleme care țineau de reforma învățământului, salarizarea funcționarilor publici, legea administrativă, introducerea divorțului în Bucovina, Constituția din 1923, dar și cu privire la Biserică, pe care a susținut-o în toate ședințele la care a luat parte. „A fost poate singurul ierarh care a dus luptă crâncenă pentru reintegrarea sfintei noastre Biserici în drepturile firești [...] Discursurile și cuvântările Prea Sfinției Sale sunt adevărate perle de gândire și oratorie ce încălzesc și înalță sufletul oricărui împietrit!”¹.

Se cuvine să pomenim, în primul rând, discursul remarcabil ținut în ședința Senatului din 25 mai 1921, la *Legea învățământului* a ministrului Instrucțiunii Publice, Dumitru P. Negulescu, când a arătat că la Râmnicu-Vâlcea a pus bazele unei „familii școlare, în care elevii sunt chemați la conferințe și coruri publice și mai ales la acte de jertfă”, propunând ca profesorii de Religie să fie numiți subdirectori, care să se ocupe mai mult de partea educativă, iar pedagogii să fie clerici, care să urmărească elevii de la începutul educației școlare până la finalizare studiilor². În același an, a rostit un discurs la ședința din 28 iunie, cu privire la *Legea Casa Culturii Poporului* pentru *Fundația Culturală Principele Carol*, recomandând orășenilor exerciții de gimnastică, iar celor de la sat, recreație și multă cultură spirituală³. Dorind să apere demnitatea familiei, la 14 iulie, în timpul discuțiilor despre *Legea pentru introducerea divorțului în Bucovina*, a afirmat că „Biserica Ortodoxă este Biserica îngăduințelor până și a slăbiciunilor omenești, a îngăduințelor cerute în mod firesc de legea naturală și iată pentru ce Biserica aceasta e dispusă chiar în cazuri de vinovăție vădită să ierte totuși nu numai de șapte ori, ci de 70 de ori câte șapte”⁴.

¹ Pr. Gh. I. BARBU, „Omagiu cu prilejul zilei onomastice a Prea Sfințitului episcop D. D. Vartolomei”, în: *R*, an. XV (1936), nr. 8, p. 278.

² †VARTOLOMEIU et alii, *Anuar pe anii 1921-1925...*, pp. 799-802.

³ †VARTOLOMEIU et alii, *Anuar pe anii 1921-1925...*, pp. 815-816.

⁴ †Vartolomeiu et alii, *Anuar pe anii 1921-1925...*, p. 822.

Pentru a ne da seama că ne aflăm în fața unui „misionar înăscut, conștient de darurile cu care l-a împodobit Dumnezeu”⁵, este bine să notăm că, în ședința din 2 februarie 1923, a adresat diferite cereri Guvernului pentru nevoile cele mai urgente ale Bisericii și clerului ortodox: luarea de măsuri pentru construirea la sate a caselor parohiale, plata gradației cântăreților de la episcopii și mitropolii, plata indemnizației de chirie la personalul bisericesc, rezervarea în satele românești a terenurilor necesare pentru construirea de biserici, case parohiale, săli pentru activități cultural-bisericești și cimitire, dreptul la pensie al personalului bisericesc cu venituri proprii și respectarea repausului duminical⁶. După câteva zile, la 10 februarie, discutându-se despre *Legea financiară*, asigura senatorii că Biserica va îndemna pe credincioși să-și plătească impozitul către Stat, „căci altfel viața publică va fi cu neputință”, și propunea supraimpozitarea moștenirilor și introducerea impozitului progresiv, întrucât acestea au o influență negativă asupra celui care strânge averea și asupra copiilor ca receptori ai moștenirii, fiind încurajați să nu mai contribuie la binele public⁷.

Este semnificativă, de asemenea, întâmpinarea sa din 6 martie 1923, la *Legea unui muzeu bisericesc* la biserica „Sfântul Visarion” din București, prin care și-a exprimat intenția de a înființa și în Oltenia o astfel de instituție⁸, dar și discursul rostit câteva zile mai târziu, la 14 martie, când a revendicat introducerea obligativității muncii în textul Constituției, deoarece „munca creează și consolidează virtuțile, munca desăvârșește progresul”⁹. Tot atât de necesară i s-a părut și *Legea persoanelor morale*, propunând la 27 noiembrie să fie date „drepturi atât membrilor asociațiilor cât și oricărui cetățean de a semna organelor judiciare, procurorului, de pildă, orice abatere din partea asociațiilor persoanelor morale”¹⁰. În ceea ce privește *Legea în proprietății*, a cerut ca Statul să rezerve terenuri pentru înființarea de cimitire și construirea unor biserici și cămine de cultură bisericească, motivând că statul francez și-a asumat această grijă chiar și după anul 1905.

Înzestrat cu darul elocinței, ierarhul râmnicean a solicitat în Senat și o mai bună salarizare a clerului, „pentru a nu-i face de batjocură și a nu-i determina să aibă alte preocupări decât cele spirituale”. După opinia sa, Statul ar fi trebuit să returneze proprietățile luate în urma reformelor lui

5 D. CRISTESCU, *Viața și înfăptuirile...*, p. 153.

6 †VARTOLOMEIU et alii, *Anuar pe anii 1921-1925...*, pp. 205, 825.

7 †VARTOLOMEIU et alii, *Anuar pe anii 1921-1925...*, pp. 828-829; †VARTOLOMEIU, *Produsuri sufletești...*, pp. 243-252.

8 †VARTOLOMEIU et alii, *Anuar pe anii 1921-1925...*, p. 833; *Episcopul Vartolomeu Stănescu – în lumina cuvântului*, ediție îngrijită de Emilian LOVIȘTEANUL, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului, Editura Sfântul Antim Ivireanul, Râmnicu-Vâlcea, 2013, p. 216.

9 †VARTOLOMEIU et alii, *Anuar pe anii 1921-1925...*, pp. 859-860; D. CRISTESCU, *Viața și înfăptuirile...*, p. 168.

10 †VARTOLOMEIU et alii, *Anuar pe anii 1921-1925...*, p. 863.

Alexandru Ioan Cuza, sau să creeze un fond, în care să fie vărsate despăgubirile aferente sau să continue să plătească salariile, până când Biserica își va fi construit propria ei infrastructură¹¹. Preocupat de situația materială a preoților, în interpelarea din 28 decembrie 1923, a demonstrat că averea bisericească este administrată de puterea laică, „în așa fel că biserica aceasta deja săracă, a trecut de la sărăcia de după 1864 la mizeria din 1923”, iar salarizarea preoțimii „pare mai mult o batjocură decât o remunerare”¹². Deoarece impozitarea veniturilor epitrahilului de către Ministerul de Finanțe cu o cotă de 12% comitea o nouă nedreptate, i-a scris acestuia să le scoată din prevederile legii, pentru a nu da „preoțimii noastre conștiința asimilării misiunii ei cu restul ocupațiilor cetățenești, care sunt de ordin lumesc”¹³.

Rămânând în același spațiu de susținere a preoțimii, în martie 1935, a afirmat „egalizarea deci a preotului parohial cu toți funcționarii publici cu o aceeași cultură de ani ca ai lui”¹⁴, apoi a propus ministrului Cultelor ca salarizarea să nu mai fie proporțională cu numărul de enoriași, ci în funcție de activitatea eparhiei și a numărului de acte intrate și ieșite prin registratură, care ar putea să indice numărul angajaților necesari și activitățile desfășurate¹⁵. Perseverent în acțiunile sale, a readus în discuție rolul Statului, care, deși s-a folosit de

preoți în Primul Război Mondial, nu a virat în fondurile Episcopiei sale nici măcar sumele datorate, conform prevederilor finanțării cultelor: „În timpul din urmă, am fost siliți să ne cheltuim lunar și salariul de 14 mii și 147 lei la cât ni s-a redus prin curbele trecutului”¹⁶.

Nu trebuie să trecem cu vederea faptul că numele i-a rămas scris și în actele ședinței din 28 februarie 1924, când s-a discutat despre *Legea organizării armatei*, propunând să se introducă în armată cultura, pentru educarea ostașilor, să se creeze o academie militară și să se formeze un mare sfat militar și politic, care să-l aleagă pe cel ce va conduce armata țării.¹⁷ De asemenea, are meritul de a fi propus la *Legea comercializării* ca „Statul să-și pună în valoare bunurile pe care le crede ale sale, folosind cum am zis de la început, pentru valorificarea lor economică, energiile creatoare ale neamului”, iar Consiliul superior economic să se transforme într-o Academie, care să trimită cât mai mulți tineri „pentru studierea pe larg a chestiunilor acestora în străinătate, nu numai la școlile teoretice, dar mai ales în instituțiile practice, unde să-și însușească competența trebuitoare”¹⁸.

Deosebit de util demersului nostru este și discursul său la *Legea învățământului primar și normal*, ținut la 12 iunie 1924, prin care arată necesitatea ei, deoarece „toți copiii românilor sunt și obligați, sunt și înlesniți și sunt și reținuți să se folosească de același învățământ care, an cu an și încetul cu încetul, le va forma același suflet”.¹⁹ Deși s-a manifestat ca un fer-

¹¹ Cătălin RAIU, *Democrație și statolatrie...*, pp. 129-130.

¹² †VARTOLOMEIU et alii, *Anuar pe anii 1921-1925...*, pp. 889, 903, 908; †VARTOLOMEIU, *Produsuri sufletești...*, pp. 302-303.

¹³ †VARTOLOMEIU et alii, *Anuar pe anii 1921-1925...*, pp. 901-902; Preocuparea sa pentru drepturile clerului se constată apoi în lucrarea *Indicatorul de emerit și de răsplată al preoțimii oltene pe anul 1929, cu citarea numelui și activității fiecărui preot recompensat*. cf. †Galaction CORDUN, *Personalitatea și opera...*, p. 308.

¹⁴ †Episcop VARTOLOMEIU al Râmnicului Nou-Severin, „Urmările sărăcirii clerului și Bisericii”, în: *BO*, an. IV (1935), nr. 4, p. 239.

¹⁵ †Episcop VARTOLOMEIU, „Intervenția P. S. Episcop Vartolomeiu către Ministerul de Culte cu privire la susținerea salarizării preoțimii”, în: *R*, anul XIV (1935), nr. 5, pp. 198-199; vezi și Cătălin RAIU, *Democrație și statolatrie...*, p. 131.

¹⁶ †Episcop VARTOLOMEIU, „Poate Biserica Ortodoxă Română să ne hrănească sufletele și să ne întărească virtuțile, prefăcându-ni-le în moravuri și stări ereditare?”, în: *R*, an. XIV (1935), nr. 1, p. 3; Cătălin RAIU, *Democrație și statolatrie...*, p. 132.

¹⁷ †VARTOLOMEIU et alii, *Anuar pe anii 1921-1925...*, pp. 918-922.

¹⁸ †VARTOLOMEIU, *Produsuri sufletești...*, pp. 350-368; Episcopul Vartolomeu Stănescu – în lumina cuvântului..., pp. 358, 369.

¹⁹ †VARTOLOMEIU, *Produsuri sufletești...*, pp. 368-370.

vent apărător al intereselor neamului nostru, potrivit propriei mărturisiri, din cauza numeroaselor piedici care i s-au pus din partea autorităților, din 1927 a încetat să mai ia cuvântul în Senat, „unde nu a fost cestiune de bine obștesc pe care să nu o fi arătat și expus în tot cuprinsul și foloasele ei”.²⁰

Alte activități. Pentru a avea o imagine cât mai complexă a activității sale, trebuie să notăm că a luat parte și la alte evenimente deosebite din viața Bisericii noastre. Scurte însemnări arată că a participat la comemorarea eroilor neamului, în Cimitirul *Cetățuia* din Râmnic,²¹ iar la 14 iunie 1925 la Sibiu, la hirotonirea episcopului Grigorie Comșa al Aradului, primind mulțumiri din partea mitropolitului Nicolae Bălan, deoarece „de la unificare încoace ne-a dat tot ajutorul său la toate hirotoniile”²². Ulterior, remarcăm prezența sa la dezvelirea a două busturi de decani ai baroului din Craiova, în ziua de 18 octombrie 1926²³, dar și la slujba de înmormântarea a lui Ion Gh. Duca, din 2 ianuarie 1934, când a vorbit despre sprijinul dezinteresat acordat de primul-ministru Bisericii din Oltenia: „Fără să fi fost noi înscris în vreun partid politic de când existăm și până azi și fără să ne fi propus cândva înscrierea în partidul pe care l-a împodobit cu cele mai strălucite calități și virtuți, Ioan G. Duca ne-a sprijinit însă necurmat, în plinul satisfacerii lor, toate trebuințele, atât ale Eparhiei și ale reședinței Episcopale, cât și cele ale Sfintelor Mănăstiri și Schituri de sub conducerea noastră ierarhică”²⁴.

Considerat „ziarist al scrisului și al cuvântului”, la 6 septembrie 1934, a fost invitat din nou în capitala Băniei, la *Congresul federației presei din provincie*, unde a recomandat ziariștilor „să formeze o singură turmă cu un singur păstor: majestatea Sa regele Carol al II-lea”, pentru a răspunde cerințelor opiniei publice și propriilor interese²⁵. Din alte izvoare, știm că la 19 aprilie 1936, a oficiat la Mănăstirea Turnu slujba înmormântării episcopului argeșean Nichita Duma²⁶, iar la 7 iunie, l-a primit pe noul ierarh Grigorie Leu în Catedrala de la Curtea de Argeș, săvârșind slujba de insta-

²⁰ †VARTOLOMEU, *Cursuri misionare cu preoții din Eparhii ținute de Prea Sfințitul Episcop Vartolomei al Râmnicului Noul Severin cu începere din octombrie 1937, vol. I: Trăirea creștinismului prin fapte de folos personal și obștesc*, Editura Sfintei Episcopii a Râmnicului Noul Severin, Râmnicu-Vâlcea, 1938, p. 98.

²¹ Tudor IONESCU, „Din graiul apostolilor”, în: R, an. VII (1928), nr. 8, p. 293.

²² Arhim. SCRIBAN, „Cronica bisericească. Hirotonirea Episcopului Aradului”, în: BOR, an. XLIII (1925), nr. 7, pp. 436-437.

²³ †VARTOLOMEU, „Cuvântare rostită la 18 oct. a. c. în Craiova, cu prilejul desvelirii a două busturi de decani ai baroului, în marea sală a Palatului justiției din Craiova”, în: BOR, an. XLIV (1926), nr. 2, pp. 91-93.

²⁴ †Episcop VARTOLOMEIU, „Cuvântarea P. S. Episcop Vartolomeiu, al Râmnicului-Noul-Severin, la înmormântarea lui Ioan G. Duca”, în: BO, an. II (1933), nr. 12, pp. 524-525.

²⁵ Pr. Ioan F. POPESCU, „Cronica internă. Vizita Prea Sfințitului episcop Vartolomei la Craiova”, în: R, an. XV (1936), nr. 9, pp. 357-358.

²⁶ Pr. Victor N. POPESCU, „Cronica internă. Episcopul Nichita al Argeșului”, în: BOR, an. LIV (1936), nr. 3-4, pp. 204-205.

lare, alături de episcopul Gherontie Nicolau al Constanței. În același an, la 31 mai, a fost prezent la slujba de hirotonire a noului episcop al Clujului, Nicolae Colan, apoi la cea a lui Nicolae Popoviciu al Oradiei²⁷. Nu în cele din urmă, trebuie să precizăm că la 15 mai 1938, cu prilejul împlinirii a 520 de ani de la moartea voievodului Mircea cel Mare, a săvârșit, în prezența a numeroase personalități, slujba de reînhumare a osemintelor sale sub o lespede nouă de piatră, așezată în pronaosul Mănăstirii Cozia²⁸.

Pentru întreaga sa activitate a fost decorat cu numeroase medalii, ce constituie azi mărturii prețioase ale meritelor lui indiscutabile: *Medalia Jubiliară Carol I, Cavaler al Ordinului Steaua României, Răsplata Muncii pentru Biserică clasa I, Medalia pentru bărbăție și credință clasa I, Steaua României în gradul de Ofițer, Coroana României în gradul de Mare Ofițer, Marea Cruce a Ordinului Coroana României, Medalia Peleş, Vulturul României în gradul de Comandor clasa II etc.*²⁹ Fără îndoială, suntem de acord cu preotul Gh. I. Ghia, directorul revistei *Renașterea*, care menționa astfel: „la aceste realizări nu s-ar fi putut ajunge fără o încordare personală zi de zi a P. S. Vartolomeiu și fără o stimulare permanentă a conștiinței datoriei și a colaborării preoțimii, a cărei activitate a fost organizată, controlată și îndrumată în vederea formării unei solidarități de corp și a valorificării rolului clerului în sânul societății actuale, destul de pretențioasă și de bolnavă sufletește”³⁰.

Retragerea preoților din politică. Un capitol însemnat în preocupările sale l-a constituit campania pentru retragerea preoților din politica vremii, pornind de la constatarea că o treime din timpul și energia lor este absorbită de chestiunile politice, ceea ce diminuează grav din obligațiile sacerdotale și misiunare ce le revin, afectând imaginea Bisericii³¹. Deosebit de important a fost Congresul preoțesc ținut la Turnu Severin, în 1930, unde a vorbit despre rostul Bisericii în lume, propunând retragerea clerului, peste un an sau doi, din toate cluburile și partidele politice³², dar și enciclica din 1 octombrie 1933, prin care a subliniat că îndemnul pentru desprinderea clerului „de cele lumești” ține de legile divine și bisericești, iar îndeplinirea lor este „atât de obligatorie pentru membrii apostolatului evanghelic, încât orice încălcare a lor își are pentru cel vinovat nu numai caterisirea din rangul de cleric, dar și anatematizarea lui din cadrul divin al Bisericii”³³. Dacă la 29 martie 1934, a cerut printr-o circulară ca fiecare preot să înainteze Episcopiei, până la 15 mai, demisia din clubul politic în care era înscris sau dovada că n-a fost membru în niciun partid, confirmată de protoiereul local, la congresul preoțesc ținut la 20 octombrie 1936, la Turnu Severin, a spus că preoții trebuie să se smulgă din politică, întrucât aceasta este otravă și școală a egoismului și a patimilor, iar la vot, ei trebuie să fie luminați de probleme economice, culturale și morale, învățături care nu sunt pe placul oamenilor politici³⁴.

31 D. CRISTESCU, *Viața și înfăptuirile...*, p. 252.

32 Episcopul Vartolomeu Stănescu – în lumina cuvântului..., p. 23.

33 Episcop VARTOLOMEI al Râmnicului Noului Severin, „Enciclica Episcopală, pe 1 octombrie 1933, adresată întregii noastre preoțimii oltenice”, în: BO, an. II (1933), nr. 11, pp. 459-470; D. CRISTESCU, *Viața și înfăptuirile...*, pp. 251-252; Petre SPERLEA, *Vartolomeu Stănescu...*, pp. 87-88; Petre SPERLEA, *Implicarea...*, p. 126.

34 „Știri bisericești”, în: NV, an. VII (1934), nr. 81-82, p. 253; Petre SPERLEA, *Implicarea...*, p. 126, nota 15.

27 Dimitrie I. BALAUR, „Cronica internă. Hirotonii de episcopi”, în: BOR, an. LIV (1936), nr. 5-6, pp. 339, 345.

28 Diac. Gh. I., MOISESCU, „Cronica internă. Reînhumarea osemintelor lui Mircea Vodă cel Bătrân, la Mănăstirea Cozia”, în: BOR, an. LVI (1938), nr. 7-8, pp. 462-465.

29 D. CRISTESCU, *Viața și înfăptuirile...*, p. 274.

30 Gh. I. GHIA, „Un popas de mulțumire”, în: R, an. XV (1935), nr. 9, p. 327.

Nu trebuie trecut cu vederea faptul că, la sfârșitul anului 1935, în cadrul unei conferințe a clerului oltean, le ceruse preoților să iasă din partidele politice, adoptând câteva sancțiuni pentru cei care nu ascultau: înlăturarea din băncile, căminele și sanatoriile clericale, pierderea drepturile asigurate de Societate și a rangurilor bisericești, suspendarea din serviciu și reținerea salariului pe o lună, la care se adăuga o lună de pocăință la Mănăstirea Frăsinei. În schimb, ierarhul solicita ca preoții să aibă reprezentanți în Cameră și Senat care să le apere interesele³⁵ și accepta ca ei să candideze pentru Parlament sau alte funcții, în județe sau în comune, dar să funcționeze numai ca preoți, având misiunea de bază să apere Biserica.³⁶ Ca urmare a solicitării sale, toți preoții din eparhie au semnat declarații de ieșire din partide înaintea protopopilor, ele fiind depuse ulterior la sediul Episcopiei.³⁷ Șocul a fost atât de mare, încât în noaptea de 1 ianuarie 1937, între orele 2 și 3, s-a comis un atentat cu două bombe de dinamită la palatul episcopal, distrugându-se în mare parte lemnăria, fierăria și geamurile din hol. Din fericire, „n-a fost atins, dar s-a ales cu o spaimă trecătoare. Se crede că atentatul e fapta comuniștilor ori răzbunarea câtorva dușmani”.³⁸

Conflictele cu clasa politică. Marile sale realizări au fost umbrite de numeroase conflicte cu oamenii politici locali, nemulțumiți de intervențiile sale din cadrul Senatului, dar mai ales de decizia sa de a retrage banii Episcopiei de la băncile patronate de politicienii liberali și țăraniști și de a-i depune la o bancă a Bisericii. În consecință, a fost atacat atât în presă, cât și în Parlament, fiind acuzat de lipsă de autoritate în eparhie, de gestionarea frauduloasă a fondurilor Episcopiei, de persecutarea arhierului-vicar Nifon, de vânzarea funcțiilor de preot, în urma unor contribuții bănești necuvenite, de implicare politică și colaborare cu legionarii³⁹. Un rol important în aceste atacuri l-a avut prefectul de Dolj, Constantin

³⁵ „Știri bisericești”, în: NV, an. VIII (1935), nr. 95-96, pp. 347-348; Episcop VARTOLOMEIU al Râmnicului Noui Severin, „Preotul în politică. O lămurire a P. S. Sale Episcopului Vartolomeiu”, în: BO, an. V (1936), nr. 1-2, pp. 8-10; Petre SPERLEA, *Vartolomeu Stănescu...*, pp. 102-103.

³⁶ Prof. Dr. Sorin OANE, „Este vinovat Vartolomeu Stănescu de desființarea Episcopiei Râmnicului din 1939?”, în *Activitatea cultural-duhovnicească...*, p. 152.

³⁷ George ENACHE, „Episcopul Vartolomeu Stănescu, promotor al «creștinismului social» în România interbelică”, în *Activitatea cultural-duhovnicească...*, p. 78.

³⁸ „Știri bisericești”, în: NV, an. X, ianuarie-februarie 1937, nr. 109-110, p. 21; Episcop VARTOLOMEIU, „Excelenței Sale Domnului Ministru de Interne Luca”, în: BO, an. V (1936), nr. 12, p. 457. (Într-o telegramă din 2 ianuarie 1937, trimisă ministrului de Interne, episcopul îl înștiințează „de conspirația împușcării mele la botezul copilului lui Petre Lupu”, când a intervenit Jandarmeria din Craiova).

³⁹ Petre SPERLEA, *Vartolomeu Stănescu...*, pp. 33, 90, 95-96; George ENACHE, *Conștiința creștină în modernitate. Chipuri și fapte*, Editura Muzeul de Istorie Galați, Cluj-Napoca, 2004, pp. 174-175; În februarie 1936, a fost acuzat de incorecta administrare a fondurilor obținute cu ocazia pelerinajului de la Maglavit. vezi și George ENACHE, *Episcopul Vartolomeu Stănescu...*, p. 78.

Milcoveanu, membru al Adunării Eparhiale,⁴⁰ care a acuzat administrației Episcopiei de abuzuri, prin transferări ilegale de preoți și înființări de noi parohii, reproșându-i episcopului că a cumpărat cu bani mulți moșii la Orlești, în județul Vâlcea, și Budești, în Argeș, pentru Episcopie. În ședința Camerei din 2 aprilie 1936, cu ocazia discutării proiectului de lege a clerului, deputatul I. Plessia a făcut o prezentare a „stării de anarhie” de la Centrul eparhial, cerând, printre altele, trimiterea ierarhului în fața unei comisii medicale pentru a se vedea dacă are discernământ, iar dacă s-ar fi dovedit, urma să fie trimis în judecata Sfântului Sinod și a Înaltei Curți de Casație⁴¹.

Numeroasele controale financiare n-au arătat însă nicio încălcare a legii, toate învinuirile fiind „găsite absolut neîntemeiate”,⁴² precum și acuzația de vânzare a posturilor de preoți care s-a dovedit la fel nejustificată, întrucât daniile celor hirtotoniți sau transferați au fost destinate spre ajutorarea, la cerere, a preoteselor văduve și a copiilor orfani ai preoților din școlile secundare.⁴³ Cât privește acuzația de însușire frauduloasă de bani, episcopul învinuit a adus argument daniile personale făcute până în anul 1936, care însumau 4.773.060 lei. Pe lângă aceste donații, a dispus, ca după moartea sa, printr-un testament întocmit la București, în februarie 1936, întreaga avere să revină Episcopiei, în scopuri caritabile⁴⁴. Acuzat de simpatii cu Garda de fier, în aprilie 1938, a răspuns că nu are legături cu această organizație și declara patriarhului că dorește ca, printr-o circulară specială, să înlăture „pentru totdeauna convingerea opiniei publice din țara noastră, de a fi fost vreodată nu numai legionar activ în «Totul pentru țară», dar în niciun partid politic”. Totodată, a cerut tuturor partidelor politice din țară dovada înscrierii sale în vreun partid⁴⁵.

⁴⁰ „Cuvântarea P. Sf. Episcop D. D. Vartolomeu ținută la Adunarea Eparhială Extraordinară de la 1 iulie 1928”, în: *R*, an. VII (1928), nr. 11, pp. 401-403. Milcoveanu considera operele ierarhului un fel de nebunii personale, iar adunările și congresele niște poveri grele de purtat de către preoțime și necerute de popor.

⁴¹ Petre SPERLEA, *Vartolomeu Stănescu...*, pp. 90-91; „Știri bisericești”, în: *NV*, an. IX (1936), nr. 101-102, p. 77. (60 de deputați l-au acuzat că amenință ordinea publică în Oltenia și a făcut abuzuri în conducerea eparhiei, cerând trimiterea sa în judecata Sfântului Sinod și controlul averii ce o are. Toată preoțimea olteană însă a cerut să nu se dea curs reclamațiilor, întrucât erau neîntemeiate.)

⁴² În adresa cu nr. 4.095 din 1932, Consiliul central bisericesc, sub semnătura patriarhului Miron Cristea, constată textual: „Nu s-au descoperit și nu există la eparhia Râmnicului Noului Severin nicio fraudă bănească, comisă cu rea credință constatată, atât în ce privește fondurile de la stat, cât și cele proprii eparhiei”. cf. C. Nicolau STROEȘTI, „Cavalerii apocaliptici și fii satanei. Studiu documentar și rechizitoriu”, în: *Semnele timpului în Biserica noastră. Publicație specială pentru cazuri extraordinare*, oct.-noi. 1936, nr. 22, pp. 49, 110.

⁴³ †VARTOLOMEU, „Lămuriri către popor și către adunarea eparhială Olteană, asupra învinuirilor aduse de D-I Colonel Milcoveanu și de ziarul «Curentul», împotriva Prea Sfințitului Episcop Vartolomeu”, în: *R*, an. VIII (1928), nr. 7, p. 243.

⁴⁴ Petre SPERLEA, *Vartolomeu Stănescu...*, p. 33, 94-95, 258-259; Cătălin RAIU, *Democrație și statolatricie...*, pp. 149-150; C. Nicolau STROEȘTI, *Cavalerii apocaliptici...*, p. 55. (Donațiile primite la transferări și numiri au fost stabilite de toată preoțimea eparhiei cu ocazia dării de seamă a Societății Renașterea, încasându-se până în 1928, când Adunarea eparhială a decis să se renunțe la ele.)

⁴⁵ Petre SPERLEA, *Vartolomeu Stănescu...*, pp. 75, 103; Vartolomeu a susținut finalizarea Bisericii Sfântul Ilie de la Drăgășani de către legionari și a binecuvântat taberele de muncă legionare de la mănăstirile Arnota

În apărarea sa s-au ridicat atunci numeroase personalități ale vremii, precum C. Nicolau Stroești, care a demonstrat netemeinicia acuzațiilor, arătând că în urma numeroaselor controale efectuate nu s-au constatat neregulile financiare susținute de așa-zisa „bandă conspirativă”, care lucra împotriva ierarhului⁴⁶. La rândul său, preotul deputat D. G. Popescu a afirmat în ședința Adunării deputaților din 2 martie 1933 că banii încasați au fost întrebuințați de episcop în operele bisericești, fapt recunoscut de preoții din întreaga țară. Lor li se adaugă poetul Octavian Goga⁴⁷, dar și filosoful Nae Ionescu, care a afirmat: „Eu cred că prea Sfințitul Vartolomeu nu are nevoie de apărarea noastră [...] Prea Sfinția Sa este unul din puținii noștri înalți ierarhi, care lucrează în adevăr în Eparhia lui. Deci, dacă există o activitate pastorală, ale cărei roade se văd, Prea Sfințitul este apărat împotriva oricărui atac prin chiar această activitate”⁴⁸. De asemenea, nu se cuvine să ometem credincioșii din eparhie, profesorii Seminarului Teologic din Râmnicu-Vâlcea și stareții așezămintelor monahale, care i-au scris regelui, patriarhului și ministrului Instrucțiunii și Cultelor, cerându-le să se ia măsuri „contra rățăciților sau ințereșăților bârftitori”⁴⁹.

și Mamu, iar la 13 februarie 1937, a făcut parte din soborul care a săvârșit la București slujba înmormântării legionarilor Ion Moța și Vasile Marin. cf. Sorin OANE, *Este vinovat...*, p. 153; Dumitru BONDOR, „Episcopul Vartolomeu Stănescu (1875-1954)”, în *Studii Vâlcene*, serie nouă, 2015, nr. IX (XVI), pp. 161-163.

⁴⁶ C. Nicolau STROEȘTI, *Cavalerii apocaliptici...*, pp. 109-110. (Această bandă „a organizat o rețea infernală de intrigi, de calomnii și de insulte nedemne împotriva episcopului Vartolomeu al Râmnicului pe care-l acuză de nereguli gestionare și de propagandă subversivă”).

⁴⁷ Petre SPERLEA, *Vartolomeu Stănescu...*, pp. 95, 100-101.

⁴⁸ C. Nicolau STROEȘTI, *Cavalerii apocaliptici...*, p. 47.

⁴⁹ Pr. St. PĂRLIGRAS, „Protest adresat Majestății Sale regelui la Palatul Regal, București”, în: BO, an. II (1933), nr. 4, p. 160; „Telegramă înaintată de către Stareții și Starețele sf. Mănăstiri și Schituri din Oltenia, Majestății Sale Regelui Carol al II-lea, Înalt Prea Sfințitului Patriarh Dr. Miron Cristea, D-lui Ministru al Instrucțiunii și Cultelor, ca protest contra campaniei de presă și parlament, contra P. S. Episcop D. D. Vartolomei”, în: BO, an. II (1933), nr. 4, p. 163.

Retragerea la Mănăstirea Bistrița. Eforturile deosebite făcute de-a lungul vieții l-au dus la șubrezirea sănătății, care l-a determinat să-și ia un concediu de doi ani, din 1 noiembrie 1938 până la 1 noiembrie 1940, când i s-a aprobat pensionarea. Astfel, „după o păstorire îndelungată și rodnică în multe fapte de folos obștesc pentru turma cea duhovnicească”⁵⁰, a fost nevoit să se retragă din funcție, la Bistrița, unde își ridicase o casă⁵¹, trăind într-o atmosferă de rugăciune, în compania cărților aduse din Paris. Întrucât și-a menținut calitatea de senator, la 5 august 1939 și-a justificat absența la depunerea jurământului, invocând plecarea din țară, în urma unui concediu acordat de regele Carol al II-lea, situația financiară, precum și hotărârea de a se pensiona⁵². În această perioadă fusese în repetate rânduri la Paris, studiind limbile engleză, germană și italiană pentru ca scrierile sale să fie accesibile comunității științifice internaționale⁵³.

Trebuie totuși subliniat că înainte de a părăsi scaunul episcopal, la 9 iulie 1938, a solicitat primului-ministru al țării, patriarhul Miron Cristea, emiterea unui decret-lege prin care să treacă în proprietatea Episcopiei clădirea ridicată pe terenul Mănăstirii Bistrița, împreună cu mobilierul și biblioteca sa, precum și cavoul familiei, toate estimate la suma de 3.594.000 lei, rezervându-și doar dreptul de folosință viageră asupra construcției și asupra terenului aferent. Drept urmare, la 3 august,

⁵⁰ Diac. Gh. I. MOISESCU, „Cronica internă”, în: BOR, an. LVII (1939), nr. 1-2, pp. 99-100. Concediul i-a fost acordat prin decretul lege nr. 2.751/1938.

⁵¹ Niculae ȘERBĂNESCU, *Ierarhii plaiurilor oltenice...*, pp. 353-354.

⁵² Petre SPERLEA, *Vartolomeu Stănescu...*, pp. 35-36.

⁵³ ARHIVA CNSAS, Fond Informativ, *Scrisoare a lui Bartolomeu Stănescu către Vasile Tivig, 17 ianuarie 1939*, dosar nr. 53.328, fila 133, apud Mihai-Liviu Barboșel, „Vartolomeu Stănescu”, în: România Documente, 8 august 2015, <https://documente.com/document/vartolomeu-stanescu.html>, accesat la 1 octombrie 2020.

regele a emis un decret care îi prevedea dreptul „de a avea folosința vilei ce a construit în mănăstirea Bistrița, proprietatea ei trecând după moarte eparhiei”⁵⁴. Dintr-un scurt istoric al așezământului, aflăm că vizitatorii vor găsi aici „biblioteca unui învățat, care nu poate aparține decât numai unei țări cu stadiu înaintat de civilizație”. A trăit în chinovia olteană, „între cărți, element propriu firii sale”⁵⁵, până la 2 noiembrie 1954, când, după o boală îndelungată, a trecut la cele veșnice, fiind înmormântat în ziua de 4 noiembrie, în cavoul de lângă casa personală⁵⁶. În semn de respect, în 1987, arhimandritul Veniamin Micle a construit o terasă din zid de piatră în jurul cavoului și l-a împrejmuțat cu gard de fier, lucrat artistic.

Schiță de portret. Personalitatea episcopului Vartolomeu Stănescu a fost foarte apreciată în vremea lui, rămânând până azi câteva descrieri sugestive, dintre care reținem în primul rând pe cea lăsată de Nae Ionescu: „Prea Sfințitul Vartolomeu este un om de carte, lucru destul de rar în biserică noastră; și mai pe urmă, un om de acțiune. Prea Sfințitul face ceva în Eparhie. Este o vastă activitate de cultură, începută pe baze largi și dusă cu multă voiciune”.

În mod special trebuie să avem în vedere apoi consemnările din ziarul *Cuvântul*, pe când era acolo poetul Nichifor Crainic: „În lumea bisericească, Prea Sfinția Sa Episcopul Vartolomeu Stănescu își are un loc bine stabilit, ca un cărturar de seamă, ca un filosof al Bisericii și ca unul ce năzue, din toate puterile, spre inovații menite să înalțe clerul. Orator de mare talent, luptător destoinic, Prea Sfințitul Vartolomeu al Râmnicului a crezut nimerit să înceapă ofensiva culturală pe temeiul bisericesc, în eparhia în care este prinț și soldat al lui Christos. Sunt câțiva ani de când Prea Sfinția Sa și-a chemat oile sale, preoții, la o muncă ale cărei amănunte le schițăm. Preoțimea, la glasul ierarhului, a răspuns până la unul”.

Se cuvine să evocăm aici și descrierea lăsată de Pamfil Șeicaru în ziarul *Curentul*: „Unul din puținii ierarhi învățați ai Bisericii noastre ortodoxe, o inteligență vioaie, animând o cultură variată și temeinică, ce-și găsește expresia într-un real talent oratoric, era socotit episcopul Vartolomeu, ca o mare speranță a Bisericii și puțin a lipsit ca să nu fie ales, în 1919,

⁵⁴ Petre SPERLEA, *Vartolomeu Stănescu...*, p. 36; La Bistrița a fost monitorizat de Securitate prin informatori din rândul sătenilor. Deseori își petrecea timpul în compania artistului Constantin Popian, care avea casa lângă poarta mănăstirii, pentru a discuta în special evenimentele politice ale vremii. A se vedea Dumitru BONDOR, *Episcopul...*, pp. 164-165.

Începând cu luna septembrie 1923, la inițiativa ierarhului, Constantin Popian și colaboratorii lui au înființat o echipă de teatru stabilă a Episcopiei, care și-a desfășurat activitatea până spre anii 1938-1940. cf. Ion SOARE, „Cultura. Perioada contemporană”, în: *Enciclopedia Județului Vâlcea*, vol. II, coord. prof. dr. Ion SOARE, Editura Fortuna, Râmnicu-Vâlcea, 2012, p. 127.

⁵⁵ Pr. Em. Ned., „Episcopul Vartolomeu Stănescu”, în: *MO*, an. VI (1954), nr. 11-12, pp. 670-671; Veniamin MICLE, *Mănăstirea Bistrița olteană...*, p. 66.

⁵⁶ Petre SPERLEA, *Vartolomeu Stănescu...*, p. 37, nota 52 (A fost diagnosticat cu reumatism nevritic).

Mitropolit primat [...] dar și fără această alegere, Prea Sfințitul Vartolomeu rămâne o temută autoritate în Sinod și în complexul vieții bisericești”⁵⁷.

Personalitatea sa a atras atenția și lui Teodor Păcescu, directorul publicației *Noua Revistă Bisericească*, care avea să-l prezinte: „Publicist. Prin surprindere, monah. La început o enigmă. La mijloc, o întrebare. La sfârșit o explicare. Mai norocos decât ar fi crezut: Cârmuiește, în stat, biserica. Încearcă profesoratul. Ajunge la episcopat. Când prea mare în planuri, când prea legat de socoteli. Alternanța rapidă de iarnă și vară, te cearță și te sărută în aceeași zi. Se teme de critici și de-nchipuite conspirații. Persistă în planuri, dar cedează în conflicte. Când prea democrat printr-o moștenire ierarhică, când prea autocrat printr-o misiune evanghelică. Prezent unde trebuie, P. S. Vartolomeu apare: În Sinod ca lider, în Senat autonomist. În opinia publică, ca măsurător al creștinismului cu filosofia și știința. Clerical exagerat, trăiește în evul mediu. Autoritar, impune metoda comandată în colectivitate. Organizator de concepție, comandă prin comandanți în subordine. Temut și iubit, apărut și criticat, zidește, în Oltenia, cetatea puterii clericale. Ca meșterul Manole, rămâne în zidire”⁵⁸.

Nu trebuie să-l trecem cu vederea pe C. Nicolae Stroești, care propunea „un meeting de protestare și organizarea unei ligi cetățenești, de apărare a unui om de valoare și de meritele episcopului Vartolomeiu, expus aproape zilnic atacurilor nerușinate și criminale care se produc de la tribuna parlamentului prin broșuri și prin foile de scandal, alimentate de dușmanii bisericii și ai cauzei noastre naționale”. Pentru acesta, vlădica Vartolomeu „este o podoabă a Bisericii și o mândrie a neamului, iar Oltenia îl revendică, ca pe un vrednic fiu al ei. Opera așa de uriașă și cu rezultate atât de minunate merită o singură răsplată «recunoștință națională!»”⁵⁹.

Chipul său avea să fie surprins în linii mari și de colaboratorii sau preoții care i-au stat în preajmă în slujirea eparhiei oltene. Astfel, pentru episcopul-vicar Galaction Cordun, episcopul de la Râmnic „este bărbatul unic al Bisericii noastre, darul cel mai scump și neprețios, hărăzit de Pronie împrejurărilor noastre bisericești din trecut și de azi. În sânul Bisericii noastre, în viața noastră bisericească și social-națională, P. S. Vartolomeiu Stănescu întrupează, în chip neîntrecut, pe cugetătorul, pe îndrumătorul, pe realizatorul și pe misticul. P. S. Sa este filozoful creștin, oratorul, scriitorul, poetul, preotul și izbânditorul fericit în cele mai grele probleme și acțiuni ale bisericii și neamului în vremuri vitrege, trasând dăre puternice și creând curente cerute de vreme pentru ridicarea și întărirea Bisericii

⁵⁷ C. Nicolau STROEȘTI, *Cavalerii apocaliptici...*, pp. 47-48; Petre SPERLEA, *Vartolomeu Stănescu...*, pp. 38-39.

⁵⁸ Teodor PĂCESCU, *Fotografii ortodoxe*, Editura Noii Reviste Bisericești, București, 1930, pp. 17-18, apud Cătălin RAIU, *Democrație și statolatrie...*, p. 193.

⁵⁹ C. Nicolau STROEȘTI, *Cavalerii apocaliptici...*, p. 112.

și neamului [...] Caracteristica P.S. Sale este voința, statornicia, caracterul, neabaterea de la țel. Pătruns în toate fribrele ființei sale de misiunea ce avea și are de împlinit, s-a prezentat și îl vedem tot mereu însuflețit de frumusețea Evanghelică, a sentimentelor sfinților ca și de frumusețea idilică a sentimentelor omului, stări sufletești, din care își trage tăria desăvârșită și neegalată a luptelor pentru ideal în Biserica noastră”⁶⁰.

La toate aceste mărturii, se cuvine să o adăugăm și pe cea a preotului Constantin Stănică, președintele Comitetului central al Societății *Renașterea*, care, cu prilejul împlinirii vârstei de 60 de ani, menționa despre episcopul sărbătorit: „Cu timp și fără timp azvârle pretutindeni să-mânța reîncreștinării după Sfintele Scripturi, sfătuiește, îndeamnă, mustră și pe clerici și pe mireni și se ridică cu toată energia contra acelor ce caută să-i știrbească autoritatea [...] Succesul Prea Sfinției Sale se datorește în mare parte pe lângă tenacitățile caracterului și vioiciunii, marei sale sensibilități și spiritului pătrunzător, știind să se strecoare în suflete, să le captiveze și să le predomine [...] Entuziasmat până la înflăcărare, hotărât, energic și sever, nu se dă în lături din fața primejdiei. Se întristează și se bucură, se indignează, e cuprins de milă, e duios și ironic, se roagă și satirizează, e cuprins de teamă și de speranță, e blând și iertător. Cu un cuvânt toate constrastele se observă la această inteligență sclipitoare, la această pătrundere ascuțită până la cea mai fină sensibilitate și la această voință de fier în urmărirea țintei sale”⁶¹.

Din această prezentare succintă a activității sale, ne putem ușor convinge că a fost o mare personalitate ecleziastică, un bun organizator și păstor de suflete, dar și un eminent teolog și om politic, care a militat în permanență pentru drepturile legitime ale neamului nostru. Fără îndoială că ar fi obținut rezultate mult mai remarcabile, dacă nu s-ar fi retras mai devreme decât era cazul din scaunul ierarhic. Socotim potrivit să încheiem rândurile de față cu încrederea că pe viitor vor apărea și alte lucrări, care îi vor cinsti memoria și vor scoate la lumină realizări necercetate până azi, așezându-l în rândul marilor ierarhi care au păstorit cu demnitate Eparhia Râmnicului.



⁶⁰ †Galaction CORDUN, *Personalitatea și opera...*, pp. 303-306.

⁶¹ Pr. C. STĂNICĂ, „Prea Sfințitul Episcop D. D. Vartolomeiu ca om de temperament, de știință teologică și de virtuți creștine”, în: *R*, an. XIV (1935), nr. 9, pp. 319-321.

Prof. dr.
Florin Epure



Mormântul Teofanei, mama lui Mihai Viteazul, de la Cozia

Piatra tombală care adăpostește rămășițele pământești ale Teofanei monahia, mama lui Mihai Viteazul, domnitorul Țării Românești, se află, de mai bine de patru veacuri, în pronaosul bisericii Mănăstirii Cozia, alături de mormântul voievodului-ctitor Mircea cel Mare.

Teodora (Tudora), care luase rasa de călugăriță și numele de Teofana, în ctitoria lui Mircea cel Bătrân, unde alături de călugări se simțea mai ocrotită, nu era o călugăriță obișnuită, ci o mamă de domn (nu i s-a spus însă niciodată nici soție și nici Doamnă, nefiind căsătorită cu Pătrașcu Vodă, tatăl lui Mihai). Ea s-a stabilit la mănăstire în toamna anului 1599, înainte ca Mihai să pornească în campania de cucerire a Ardealului. „Mihai lăsa-se în țară, la mănăstirea numită Cozia, pe mama sa, Teodora, o matroană evlavioasă, care nu voise să-și părăsească patria și sfătuisse pe fiul ei să renunțe la Ardeal căci își va lăsa gâtul acolo”, consemnează istoricul sas Miles Mathias, la 1670¹. Istoricul ardelean Ioan Lupaș scrie, și el, despre acest moment al venirii Teodorei la Cozia: „Când porni Mihai cu oaste să cuprindă Ardealul, așeză pe bătrâna sa mamă în Mănăstirea Cozia”².

Despre mama lui Mihai Vodă, cronicarul Radu Popescu ne spune că era o grecoaică văduvă venită din Epir, pe nume Tudora, și că era rachelniță³, adică ținea o cârciumă în acest târg unde vindea rachiu. Era ajutată în această mică afacere de Iane Cantacuzino, fratele său, un grec care avea trecere la oameni influenți de la Înalta Poartă (a ajuns ban al Craiovei)⁴.

De aici, de la mănăstirea de pe malul Oltului, a putut să urmărească maica Teofana, cu sufletul îndoit între speranțe mari și temeri chinuitoare, soarta schimbătoare a fiului său. Aici a primit vestea despre triumful

¹ Mathias MILES, *Siebenbürgischer Würg-Engel oder chronicalischer Anh. d. 15 sec. nach Christi Geburth aller theils in Siebenbürgen theils Ungern und sonst Siebenbürgen angränzenden Ländern füngelauffener Geschichten Woraus nicht nur allein d. gewilgigt bluttige Anschläge, Kriege und Zeittungen d. Ober-Regenten Sachsischer Nation*, Ed. Andreas Fleischer, Sibiu, 1670, p. 241.

² Ioan LUPAȘ, *Tudora, mama lui Mihai Viteazul*, în «Studii, conferințe și comunicări istorice», I, București, 1928, pp. 117-121.

³ *Documenta Romaniae Historica* (D.R.H.), B. Țara Românească, Secolul XVII/1, București, 1951, pp. 18-22.

⁴ Ioan C. FILITTI, *Mama și soția lui Mihai Viteazul* (ediție revizuită), Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1934, p. 3.

fiului său de la Șelimbăr, despre intrarea lui Mihai în capitala Ardealului, despre întrunirea primei diete ardelenesti sub conducerea lui la Alba-Iulia (Noiembrie 1599) și despre fulgerătoarea cucerire a Moldovei, în vara anului 1600. Solii care aduceau veștile îmbucurătoare despre strălucitele biruințe și isprăvi ale lui Mihai au găsit-o pe maica Teofana în liniștea și evlavie chiliei sale de la Cozia, „recunoscătoare lui Dumnezeu de binele ce-i dăduse după atâta caznă [...] spre a aștepta cu evlavie un sfârșit liniștit al bătrâneților și al slăbiciunii ei”⁵.

În urma înfrângerii lui Mihai Viteazul la Mirăslău, Doamna Stanca și cei doi copii, Nicolae și Florica, au fost făcuți ostatici în cetatea Gilău, apoi duși în detenție la Făgăraș, unde au rămas până în toamna lui 1602 deposezați de toate bunurile de căpitanul Ștefan Csáky⁶.

La mănăstirea de lângă malul Oltului a primit Teofana vestea „cruntă și cutremurătoare de săvârșirea zilelor” fiului ei drag, ucis mișelește pe câmpia de la Turda. „Acolo, la Cozia, o ajunse trista veste pe monahia Teofana. Nici n-a avut mângâierea să poată merge la înmormântarea fiului ei. Căci Mihai, decapitat, fu îngropat în două părți: trupul la Turda și capul la Mănăstirea Dealului, așezat sub o piatră de biserică de către Radu Buzescu și jupâneasa lui Preda. Și-a stat bătrâna, lăcrămând zile și luni întregi, și de durerea ei, și de grija nepoților, rămași în Ardeal în mâna dușmanului, fără sprijin, fără bani”⁷.

Poetul Dimitrie Bolintineanu a transpus în versuri toată durerea mamei atunci când a aflat despre asasinarea fiului său:

„Lângă Olt la monastire
Vine un ostaș din plai
Și întreabă cu grăbire
Unde-e muma lui Mihai?
Teodora se închină;
Roagă pentru fiul său.
Maică schimnică, suspină,
Nu mai este fiul tău!
Ce nu au putut răpune
Patruzeci de lupte mari,
Au răpus, vai! îți voi spune,
Două săbii de tâlhari!
Sub a morții grea lovire,
El, căzând, s-a apărat?
Prins în lance, cu mărire,
Scump el viața lui a dat.
Adevăr tu spui... El este
Fiul meu cel prea iubit...
Dar poți tu a-mi face veste
Pe români de i-au unit?
N-a putut el să-i unească,
Singuri nefiind uniți.
Toți voiesc ca să domnească
Și-așteptând, toți sunt robiți!
Știrea ta e tristă foarte,
Nu că fiu-meu a murit,
Dar că chiar prin a lui moarte
Pe români n-au dezrobit.
Astfel zice doamna mare
Și-n chilie s-a închis,
Până ce de întristare
Ochii-n lacrimi i s-a-nchis”⁸.

După asasinarea Viteazului pe Câmpia de la Turda la 9 august 1601, „în al 43-lea an al vieții” sale⁹, familia a fost silită să ia drumul exilului. Înaintea plecării spre Praga, cele

⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁶ Andrei VERESS, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării-Românești*, Vol. VI – *Acte și scrisori (1527–1572)*, București, Ed. Cartea Românească, 1929, pp. 317–318;

⁷ Constantin CANE, *Trecute vieți de doamne și domnițe*, vol. I, Ed. Ziarului „Universul” S.A., București, 1933, p. 149.

⁸ Dimitrie BOLINTINEANU, *Muma lui Mihai*, în *Poesii*, vol I, *Legende istorice. Florile Bosforului. Basme. Note*, cu o prefață de G. Sion, Ed. Librăriei Socecu & Comp., București, 1877, p. 100.

⁹ Ion C. BĂCILĂ, *Portretele lui Mihai Viteazul*, Ed. Asociațiunii «Astra», Sibiu, 1926, pp. 12–18.

două doamne – Stanca și Florica – au mers la Mănăstirea Cozia, pentru a-și lua rămas-bun de la mama lui Mihai.

Mulțumită de găzduire la mănăstire și ajungând-o „vreme de bătrânețe și de slăbiciune și de neputere”, la 8 noiembrie 1601, maica Teofana dăruiește Mănăstirii Cozia satele Frăsinet și Studenița din județul Romanați, pentru sufletul ei și al lui Mihai Vodă. Ea deținea aceste sate, dimpreună cu altele, și anume Studina Mesteacănului, Studina Barbului, Crușovul, Frăsinetul de Câmpie și Studenița Hameiului, de la fiul său Mihai, care i le dăruise printr-un act de întărire de la Târgoviște, 26 septembrie 1597¹⁰.

Mai trebuie spus că, la intrarea în mănăstire, Teofana făgăduise verbal obștei monahale aceste două sate pe care le perfectează acum, în prezența nurorii și a nepoatei sale, printr-un act juridic neatacabil de nimeni:

„În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, amin. Scriș eu acu călugărița Theofana, cinstită carte ca să știe că pre mine m-au ajuns vreme de bătrânețe și de slăbiciune și de neputere. Ci eu Theofana călugărița, muma lui Mihai voivod, eu am luat sfintele rase în mănăstirea sfântă ce să zice Coziia la Sfânta Troiță. După-aceia eu am dat și am închinat Sfintei Troițe 2 sate, pre nume Frăsinetul și Studenița, ca să ne pomenim și noi la sfântul pomenic, întocma cu alalți ctitori așa să ne pomenim și noi: eu Theodora și fii-său Mihai vodă și cine vor fi scriși la sfântul pomelnic[...] Și iarăș după-aceia am pus mărturie: pre părintele episcopul marele Efrem din Râmnic și al lui călugăr Arsenie și egumenul Onofrie dăla sfânta Cozia cu tot soborul și popa Andonie de la Piatră și popa Nicandru de la mitropolie și mari neguțători anume Para și Sima și Pană și Giurgiu și Șteful și alți mulți neguțători și mulți oameni bătrâni și tineri dăn prejur și de omenie Thefani, Dobrin și Badea. Și am dat de bună voe să avem pomenire în veacul adevărat [...] A scris acest înscris părintele Mănăstirii Cozia. Și am învățat eu însumi Theofana monahia. Scris luna Noemvrie 8 zile leat 7110 [1601]”¹¹.

Peste un an, dar în aceeași zi – 8 noiembrie 1602 –, maica Teofana împreună cu doamnele Stanca și Florica se întâlneau la Mănăstirea Cozia și întâlneau dania celor două sate, în numele lor și al lui Nicolae Vodă. Și de această dată, întărirea daniei a prilejuit o festivitate locală, cu participarea de fețe bisericești, boieri, săteni din Călimănești și Jibla în frunte cu pârcălabii și preoții lor¹².

Călugărul Gavriil Lotreanu consemnează în scris înțelegerea dar și dialogul dintre acestea într-o autentică și frumoasă limbă românească a vremii:

¹⁰ Șerban CIOCULESCU, „Dania mamei viteazului domn”, în *România literară*, Anul VIII, nr. 22, 29 mai 1975, p. 7.

¹¹ Arhivele Naționale București, *Condica mănăstirii Cozia*, pach. XXIV/5, mss. 712, f. 519 v.

¹² D.R.H., B., pp. 65-67.

„În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, Amin. Eu roaba Domnului I[i]s[us]. H[risto]s călug[ă]rița Theofana, muma răposatului Mihai voevoda di în Țeara Rum[ă]nească, viețuit-am viața ceștii lumi deșartă, cum zice și prea mândru Solomon; «Deșarta deșertelor și de toate deșartă și înșelătoare și furătoare de suflete». Și am petrecut lumește destul în tot chipul în viața mia până ajunsu și la neputința bătrânețelor mele și la slăbiciunea mea în svânta mănăstire în Cozia, la lăcuia sviatâei Tro[i]țe și la răpausul răposatului Mircei voevoda. Și trăiiu de ajunsu de luaiu și svântul cin călug[ă]rescu dereptu plângerea păcatelor mele. Aciș mâ ajunsu și vestea svârșirea zilelor drag fiului meu Mihail voevod și de sărăcia doamnă-sa și a coconilor domniei lui pri în țările streine. Fuii de plângere și de suspine ziua și noaptea.

Dup'aceia, cu vreria și cu ajutoriul Domnului di în ceriu, și cu rug[ă]ciune cinstiților părinți în zi și în noapte, și plângerea mia și suspinele sărăciei lor de țările streine, doară svenția lui di în naltul ceriului au auzit și s'au m[i][o]stivitu de i-au scos di în țările streine în țeara de moștenie și mai vârtos au cugetat la svânta mănăstire în Cozia pentru bătrâna și jalnica a lor maică. Și deaca să adunară unii cu alaltii, mare plângere și suspini fu întru ei de jalea fiu său Mihail vod[ă], și pentru patima lor ci-au pățit pri în țările striine doamna Stanca și fiu său Io Nicola vod[ă] și fie-sa doamna Floriica.

Fu după aceia întrebare întru iale, cine cum au petrecut. Grăi doamna Stanca: «Cum am pățit noi, maică, să nu pață nime de ruda noastră. Dară m[o]l[i]tva ta maică, cum ai petrecut?» Maica zise: «Cu multu foc de moartea fiu meu și de jalea domniilor voastre; iar de cătră svânta mănăstire am har dragului Domnu di în cer și mulțemescu părinților di în svânta mănăstire c'am avut pace, răpaus și căutare de m[o]l[i]tvele lor la nevoa [sic] mea». Ziseră domnia lor: «Mulțemim și noi m[o]l[i]tvelor lor pentru m[o]l[i]tva ta, căci ai avut căutare de ei». Zise maica Theofan[a]: «Pentru aceia, fetele mele, am făgăduit sventei mănăstiri doao sate di în Romonați, Frăsinetul și Studenița, pentru sufletul răposatului Mihail vod[ă] și pentru sănătatea fiu-său Nicolei vod[ă] și pentru pomena noastră și a tot neamului nostru, să fim pomeniți la toate sventele pomennici și la dumnezeiasca liturghie în vecie». Domnia lor zisură: «Noi bucuroase. Cum ți le-au dat răposatul Mihail vod[ă] volnică ești; fie date și de noi și de Nicola vod[ă] și de tot neamul nostru în vecie pentru pomena, ca să aibi m[o]l[i]tva ta și deicea înaintea milă și căutare până la moarte de m[o]l[i]tvele lor».

Eu călugărița Theofana am dat două sate ce-s mai sus scrise în svânta mănăstire, cu toate hotarale, pentru pomena de vecie. Iar cine se va ispiti de ruda mea, sau alți streini, să strice pomena mea dela svânta mănăstire ci-am dat eu de bună voe, aceia să fie blâstemați de 318 părinți ci-au fost în Nicheiu.

Și iar zic: Cine se va afla di în părinți, cine sântu acmu ori să vor premeni până la moartea mea ori di în părinți igumeni ori di în alalți frați, și vor începe a nu mâ căuta și a nu mâ milui și a nu mâ socoti la nevoia mea, și cându va fi frică întru noi de bogate răutăți și mă vor părăsi nainte de răposarea mea să părăsească Dumnezeu pre ei și să fie în blâstem cum e zis mai sus.

Și mărturie am pus: părintele ep[i]sc[o]pul Efrem di în Rib[nic] și a lui călug[ă]ri, proegumenul Onufrie și Veniamin proegumen și Arsenie și egumenul Theodoru di în Cozia cu tot săborul și Andonie bătrânul de la Piatră și slugile doamnelor Balea spăt[ar], Dumitrachi vistier, Miho neguț[ă]tor, Stan Borcioiul, Pătru parc[ă]lab, Barbul post[elnic], Badea al doamnei bătrânei; boeri megiași: Vladul log[ofăt] di în Olănești și post[elnicul] Drag[o]mir Dolofanul di în Stoienești și log[ofătul] Stoica di în Berislăvești și parc[ă]labul Stan Hudea di în Călim[ă]nești și popa Jipa cu tot satul și popa Stan di în Jiblea cu tot satul și toți slușnicii sfentei mănăstiri.

Scris-am ciastă carte în sfânta mănăstire în Coziia eu călug[ă]rașul Gavriil, Lotr[eanul] dela schit, în zilele lui Șerban vod[ă]. Văleat 7111 [1602] luna Noem[brie]. 8 zile”¹³.

După călătoria întreprinsă la Viena, doamna Stanca și fiica sa Florica s-au reîntors în Țara Românească în primăvara anului 1603, imperialii dându-le asigurări că vor acorda sprijin lui Nicolae Pătrașcu, care rămăsese la Graz, în serviciul arhiducelui Ferdinand¹⁴.

La acea vreme, țara și ținutul Vâlcii erau cuprinse de epidemia de ciumă, care se manifestase de la sfârșitul anului 1602, boala fiind adusă de trupele aflate în trecere, cât și de locuitorii care se deplasau de o parte și de alta a Carpaților.

După ce a sosit în urbea Râmnicului, Doamna Stanca s-a contaminat cu morbul pestei și nu a putut supraviețui. Trupul celei care fusese soția lui Mihai Viteazul a fost înhumat în curtea Episcopiei Râmnicului, ceremonia înmormântării fiind făcută sub cârmuirea episcopului Efrem, cu toată cinstea cuvenită rangului ei. A fost condusă pe ultimul drum de ru-dele sale, de mulțimea de boieri mari și mici, de orășenii și țărani din împrejurimi, foști oșteni ai lui Mihai Viteazul.¹⁵ Mormântul Doamnei Stanca nu este cunoscut astăzi.

Învăluite în mister, cele din urmă zile ale maicii Teofana (Teodora), mama lui Mihai, le-a închinat călugăriei, unde și-a găsit adăpost trupes-c și sufletesc. *Monahia Teofana a adormit întru Domnul la 1605/1606*, la Mănăstirea Cozia și a fost înmormântată în pronaosul bisericii mari, chiar în fața mormântului lui Mircea Voievod.

¹³ Arhivele Naționale București, *Condica mănăstirii Cozia*, pach. XXIV/5, mss. 712, f. 520 v.

¹⁴ A. VERESS, *Documente...*, VII, p. 95-97;

¹⁵ *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. I: sec. XVII, p. 105.

Mai târziu, nepoții ei, Nicolae Pătrașcu și Florica, îi vor așeza deasupra locului de veci o frumoasă piatră de mormânt, care se păstrează intactă. Mormântul avea forma unui cavou boltit. Piatra îngustă și îngălbenită de timp este lungă de aproximativ 1,75 m și pe lățime măsoară aprox. 45 cm. În planul central al pietrei tombale se află înscrisă o cruce patriarhală decorată cu motive geometrice având deasupra inscripția IHĬI (= „Iisus Nazarineanul Țarul Iudeilor”) și monograma IS.HS./NI.KA (= „Iisus Hristos, Biruitorul”).

În partea de jos sunt înscrise inițialele celor patru evangheliști: MΘ(Matei), Λ (Luca), MP (Marcu) și Б (Bogoslov-Ioan).

La baza crucii este craniul lui Adam care, conform tradiției, ar fi fost îngropat sub Golgota, care înseamnă chiar „locul Căpățâni” (Ioan XIX, 17). Aici este puternic stilizat și încadrat de literele „ΓΑ”, care reprezintă prescurtarea de la Gora/Golgotha. Crucea este încadrată de monograme în chenar linear, cu inscripția în limba română dar cu caractere chirilice: „Preastavi se raba B[o]jia [A răposat roaba lui Dumnezeu], călugărița Theofana, muma roposatului Mihailă voevod și fie sa, doamna Florica și fiu său, Nicolae vod[ă], au nevoit și au scris vă dni, Io Radulă vod[ă]; leat 7114 (1605/1606)¹⁶”.

În volumul „Trecute vieți de doamne și domnițe”, Constantin Gane surprinde sfârșitul mamei Viteazului: „Iar trei ani mai târziu, în 1606, se stinse, blând și cucernic și această bătrână fostă cârciumăreasă, ibovnică domnească, fugară, pribeagă, Doamnă și călugăriță, nepoții ei, Nicolae și Florica i-au făcut, pe piatra de mormânt, care se mai poate vedea și azi în biserica mare din Cozia, cel mai frumos

panegiric care i se putea face: «Aici odihnește călugărița Teofana, muma răpostaului Mihail Voievod»¹⁷”.

Istoriografia românească a înregistrat o eroare, atunci când studii mai vechi¹⁸ au afirmat că în mormântul mamei Teofana ar fi fost înhumați și copii lui Mihai Viteazul, Florica și Nicolae. Această greșală a fost dată de transliterarea greșită a textului înscris pe piatra tombală. Numele lor au fost trecute, așa cum se vede din text, pentru a aminti că ei sunt comanditarii și cei care au conceput textul așternut pe piatră tombală și nu că se află în același mormânt cu bunica lor.

De altfel, este un fapt cvasicunoscut că, Domnița Florica, fiica lui Mihai Viteazul, a fost îngropată la Mănăstirea Mihai Vodă din București (1678), iar fratele acesteia, Nicolae Pătrașcu, a fost înmormântat de doamna Anca, soția sa, în Biserica sârbească ortodoxă din Győr (1627), iar în februarie 1641 a fost reînhumat la Mănăstirea Comana (jud. Giurgiu)¹⁹.

Atât mormântul Teofanei cât și cel al lui Mircea cel Bătrân au fost profanate la 1821, odată cu înfrângerea eteriștilor de către turci; la 1847, cu ocazia lucrărilor de consolidare și restaurare a bisericii, dar și în timpul ocupației armatei germane din prima conflagrație mondială, la 1917.²⁰ Într-un raport din 22 noiembrie 1918 se arăta că pagubele Mănăstirii Cozia sunt enorme, cauzate de ocuparea și retragerea trupelor inamice²¹.

¹⁷ Constantin GANE, *Trecute vieți de doamne și domnițe*, p. 151.

¹⁸ Virgil N. DRĂGHICEANU, „Mormântul lui Mircea-Vodă cel Bătrân”, în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, Anul XXIV, fasc. 67, Ed. Așezământul Tipografic «Datina Românească», Vălenii de Munte, ianuarie-martie 1931, p. 21.

¹⁹ Constantin REZACHEVICI, *Cronologia critică a domnilor din Țara Românească și Moldova*, Ed. Enciclopedică, București, 2001, pp. 406-407.

²⁰ DRĂGHICEANU N. V., *op. cit.*, p. 21.

²¹ Arhim. Gamaliel VAIDA, *Mănăstirea Cozia, vestita ctitorie a lui Mircea Voievod cel Mare. 600 de ani de existență*, Ed. Episcopiei Râmnicului și Argeșului, Râmnicu Vâlcea, 1986, p. 795.

¹⁶ Constantin BĂLAN, *Inscripții medievale și din epoca modernă a României. Județul istoric Vâlcea (sec. XIV – 1848)*, București, Ed. Academiei Române, 2005, p. 306.

Generalul Petre Vasiliu-Năsturel cercetează, la anul 1913, mormintele de la Cozia și lasă un desen al pietrei de mormânt al maicii Teofana: „Alături cu mormântul Maicii Cozianului se află mormântul Doamnei Teodora, maica lui Mihai Viteazul. Spre a împiedeca ștergerea pietrei cu vremea, un călugăr îngrijitor a îngrădit cu frunziș verde de stejar și brad ambele morminte pe carele am aflat acoperite și cu un postav roșu: semn exterior de respect cam tardiv, dar vorba românului «mai bine și târziu decât de loc»; căci iată că și piatra Maicăi Teofanei amenință a fi ștearsă și am socotit că, pentru orice întâmplare, mai bine este să o reproduc aici ca să se afle o copie fidelă și prin biblioteci”²².

La inițiativa savantului Nicolae Iorga piatra tombală a marelui voievod a fost refăcută, iar în ziua de 15 mai 1938 a avut loc ceremonia de reînhumare a osemintelor lui Mircea cel Bătrân și ale Teodorei (Teofana), mama voievodului Mihai Viteazul, la care au participat Preasfințitul Vartolomeu Stănescu, Episcopul Râmnicului, Principele Mihai, Mare Voievod de Alba Iulia, comandorul Fundătureanu, Nicolae Iorga, președintele Comisiunii Monumentelor Istorice, părintele Nicolae (Nae) Popescu, subsecretar de Stat al Ministerului Cultelor și Artelor, Ioan Lupaș, profesor la Universitatea din Cluj și membru al Academiei Române, Dimitrie Dimăncescu, director general al Presei și Propagandei, General de Divizie Dumitru Popescu, comandantul Corpului I al Olteniei și primarul localității Jibla²³. Regele Mihai I avea să se reîntoarcă la mormintele domnești de la Mănăstirea Cozia după aproape șase decenii, în anul 1997.

În biserica mare de la Cozia se mai aflau și alte morminte: al mitropolitului Varlaam al Ungrovlahiei (1672–1679), adormit întru Domnul la 18 noiembrie 1702 și ale boierilor Dumitrașco vel paharnic, mort la 1706 și Ioan Groful Bălăceanu, decedat la 1737²⁴.

Ctitoria lui Mircea Vodă de la Călimănești pe Olt mai păstrează, între zidurile ei seculare, jalea nemărginită a maicii Teofana pentru sfârșitul tragic și năpraznic al iubitului ei fiu, dar și amintirea duioasă așternută pe pergament de călugărul Efrem despre daniile pe care ea le-a făcut obștei mănăstirii.

²² Vasiliu Petre NĂSTUREL, „Biserici, mănăstiri și schituri din Oltenia,” în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, XIV, Ed. Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, București, 1913, p. 84.

²³ «Albina», 27 mai 1938.

²⁴ Arhim. Gamaliel VAIDA, *op. cit.*, pp. 38–39.

Dr. Oana-Mădălina
Popescu



Completări documentare referitoare la viața și activitatea Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica, Episcopul Râmnicului (II)

Anexe

Anexa I

1841 noiembrie 10 – Calinic arhimandritul, starețul mănăstirii Cernica, îl delegă pe Costache Ștefanopol pentru a reprezenta mănăstirea la Divan, la judecata cu slugereasa Catinca Suslăneasca.

În prigonirea de judecată cu care s-au sculat asupra aceștii mănăstiri dumneaei slugereasa Catinca Suslăneasca, cerând de la mănăstire, prin Cinstita Judecatorie a Ilfovului, secția¹ al 2-lea, galbeni împărătești 270, pe care mănăstirea încă nu i-au luat de la dumnealui stolnecul Ioan Cătuneanul ca să-i dea dumneaei (după înscrisul ce ieste făcut între dumneaei cu răposatul căminarul Gheorghe Știrbeiu²), mănăstirea orânduiește vechil³ din parte-i pe dumnealui Costache Ștefanopol, a să înfățișa cu pomenita și la Cinstitul Divan, secția⁴ iiu, a-i sprijini dreptatea, după hotărârea politiceștii Judecătorii a Ilfovului, secția⁵ al 2-lea.

Și ca să fie dumnealui cunoscut Cinstitului Divan, i s-au dat acest vechilet, din partea mănăstirii, supt a noastră iscălitură și a mănăstirii pecete.

1841 noiembrie 10

Calinic arhimandritul Cernicăi⁶

BAR, Manuscrise–Carte Rară, Doc. Ist., MMII/102.

Orig. rom., hârtie; în partea superioară, stângă, a documentului s-a pus sigiliul mănăstirii, în fum, având icoana Sf. Nicolae în mijloc și cu două

¹ Secsia.

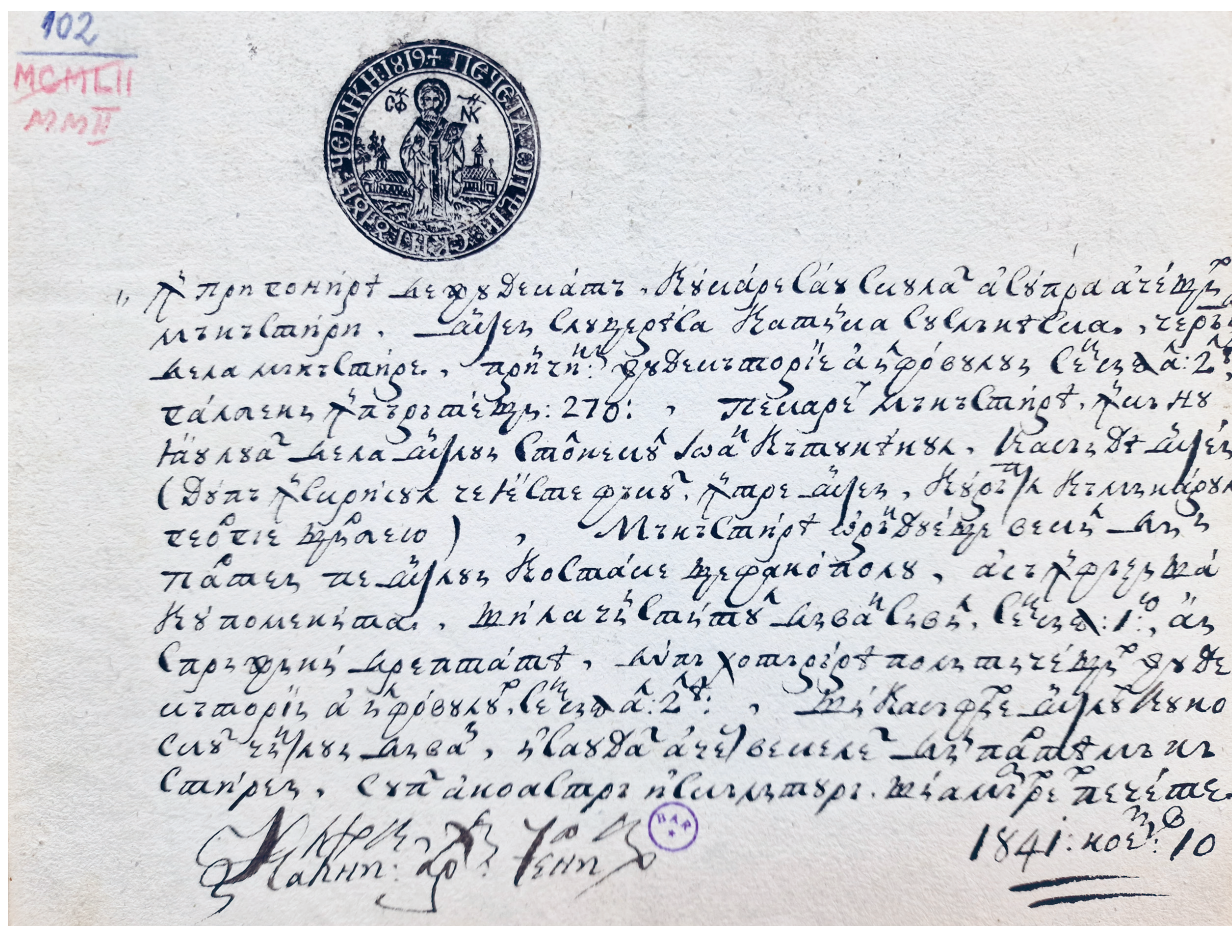
² Căminarul Știrbei Gheorghe Ion murise în 1838 și fusese înmormântat în cimitirul Mănăstirii Cernica. Arhim. Policarp Chițulescu, *Cimitirul Mănăstirii Cernica – cea mai mare necropolă bisericască din România (II)*, în ziarul "Lumina", 26 iulie 2021.

³ Vechil – mandatar, procurator, administrator. Vechilet – calitatea (puterea, procura) de vechil. Augustin SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești...*, p. 1397.

⁴ Secsia.

⁵ Secsia.

⁶ Semnătură autografă.



BAR, Manuscrise-Carte Rară, Doc. Ist., MMII/102: 1841 noiembrie 10

– Calinic arhimandritul, starețul Mănăstirii Cernica, îl delegă pe Costache Ștefanopol pentru a reprezenta mănăstirea la Divan, la judecata cu slugureasa Catinka Suslăneasca.

biserici de o parte și alta a sa; în exergă înscrisul: 1819, pecetea obștii schitului Cernichi.

Anexa 2

1842 mai 14 – Calinic, arhimandritul, starețul mănăstirii Cernica scrie marelui logofăt Grigorie Grădișteanu, referitor la problemele pe care le creează mănăstirii rudele răposatului căminar Gheorghe Știrbei, care, prin diată, lăsase mănăstirii bunurile sale.

Cu smerită plecăciune și părintească blagoslovenie Domniei⁷ Voastre,

Răposatul căminar Gheorghe Știrbei, mai-nainte de a-și da obștescul sfârșit, au lăsat prin diata sa tot avutul său, mișcător și nemișcător, atât la această mănăstire a Cernichii, cum și la schitul Pasărea. Însă, din cele mișcătoare, de nimic nu s-au putut atinge mănăstirile, căci tot s-au făcut zapt⁸ de dum-

⁷ Dumonii.

⁸ Zapt – stăpânire; a face zapt – a confisca, a sechestra. Augustin Scriban, Dicționarul limbii românești..., p. 1427.

neaei slugereasa Catinca Suslăneanca, ca una ce s-au aflat în casa răposatului, precum este de toți știut. Iar din nemișcătoare, fiind și o sforcică⁹ de moșie, ca de patru sute stâneni, și anume Pupăza, din sud Ilfov, care acești stâneni fiind călcați din suma den stâneni ce s-au vândut de chiar dumnealui vătăfu Costandin Alecsandri, răposatului Manuc bei, prin mezat¹⁰, pentru datoria sa către numitul cumpărător, s-au scos prin judecăți, urmate în diastimă¹¹ de mulți ani, cu chiar cheltuiala răposatului căminar, îngrijind răposatul într-acea diastimă de ani, pentru slăbiciunea întru care se află dumnealui vătăful și de ale sale trebuincioase, ca cum: haine, hrană, dohtori, dohtorii și altele asemenea, ca un clironom¹² ce să cunoștea pomenitului unchi-său, mărturisit și de urmatele judecăți, prin hotărârile ce s-au dat.

Acum sculându-se pomenitul vătăf prin felurite de deșarte pricinui, cere acea sforcică de moșie înapoi, însă judecata cunoscându-i slăbiciunea dumnealui vătăfului (pentru care să vorbește și în judecătoreștile anaforale, n-au putut a-i da nici o ascultare, cerându-i sprijinitor), pentru care și năzuind numitul la dumnealui coconu Alecache Vilara, deși s-au arătat deocamdată la judecată prin orându-itul dumisale vechil, domnul Foca, de epitrop al dumnealui vătăfului. Dar după ce l-au pliorforisit¹³ mănăstirea, atât de curgerea pricinii, cum și că-i dă în stăpânire atât sineturile caselor de aicea, cum și peste 12000 din lei 24000 ce s-au hotărât de judecăți a-i răspunde Sfânta Mitropolie, călcătorea numitei moșii, atât răposatului căminar, cât și dumnealui paharnicului Nichita, cu carele să stăpânește de de-a valma. Iar către ce-i mai dă mănăstirea dumnealui vătăfului și câți lei 1000 pă fieștecare an de cheltuială, venitul ce ar putea da această sforcică de moșie pă an, în câtă diastimă de vreme va trăi dumnealui vătăf, numai ca să nu strice legătura ce au făcut-o răposat căminar prin pomenita diată, atât pentru sufletul lui, cum și pentru sufletul răposaților părinți și strămoși ai dumisale. Iar către aceasta că să îndatorează mănăstirea a-l îngropa acolo și a i să căuta sufletul, care acestea auzindu-le dumnealui coconu Alecache, nu numai că au poruncit vechilului să le arate acestea dumnealui vătăfului, dar încă i-au și zis să-l sfătuiască, ca și din partea dumnealui, să rămâie mulțumit, pă această jărtfă ce-i face mănăstirea (și să tragă de judecată), iar mai ales că mănăstirea și chiar pogrebania¹⁴ răposatului căminar, precum și chiar căutarea sufletului său o au făcut și o face neconținut, cu bani luați din împrumutare, căci de la răposatul măcar para frântă în naht¹⁵ n-au luat, precum este de toți știut.

9 Sfăricică.

10 Mezat – licitație, vânzare publică a averii unui datornic. Augustin SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești...*, p. 804.

11 Diastimă – interval de timp. Augustin SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești...*, p. 423.

12 Clironom – moștenitor. Augustin SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești...*, p. 303.

13 Pliorforisi – a informa. Augustin SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești...*, p. 999.

14 Pogrebanie – îngropăciune, înmormântare. Augustin SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești...*, p. 1007.

15 Naht – numerar; cu bani naht – în numerar. Augustin SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești...*, p. 849.

De aceea mănăstirea roagă și pă Domnia Voastră, ca pe o persoană ce vă cunoaște din cei mai de aproape ai dumnealui vătafului, să binevoiți a-l sfătui ca să rămâie mulțumit pă ceia ce-i dă mănăstirea și să-i dea, pă viitorime, pace, a nu o mai străgăni¹⁶ zadarnic prin judecăți. Și această pomenire fiți încredințați că va fi și pentru sufletele a toată cinstitei dumneavoastră familii și vă veți trece ca un ctitor în ctitoriceasca condică a aceștii mănăstiri, precum și toți părinții mănăstirii vor fi de-a pururi rugători către milostivul Dumnezeu, pentru îndelungată sănătate a cinstitei dumneavoastră familii, ai căreia ani fie mulți și fericiți.

*Al Domniei Voastre, prea plecat
și către Dumnezeu smerit rugător,
Calinic arhimandritul Cernicăi¹⁷*

1842 mai 14.

Biblioteca Sfântului Sinod, Documentul din 14 mai 1842.

Orig. rom., hârtie; text cu cerneală cafenie, iar semnătura autografă a Sf. Calinic, cu cerneală neagră, cu nisip de aur, care-i dă o anumită strălucire.



BAR, Manuscrise-Carte Rară, Doc. Ist., MMII/105 – detaliu

¹⁶ Străgăneală, trăgăneală; trăgăni – a zăbovi, a amâna. Augustin Scriban, *Dicționarul limbii românești...*, p. 1341.

¹⁷ Semnătură autografă.

Anexa 3

1844 februarie 20 – Calinic arhimandritul, starețul mănăstirii Cernica, îl delegă pe Elisei economul, pentru a reprezenta mănăstirea, în conflictul cu vătaful Costache Alexandri, pentru moșia Pupăza, din județul Ilfov.

Pentru împăciuirea ce ieste a să face la cererile ce le face dumnealui vătaful Costache Alexandri de la această mănăstire, arătate prin anaforările¹⁸ judecăților urmate pentru moșia Pupăza, din sud Ilfov, să orânduiește din partea aceștii mănăstiri părintele iconomul Elisei vechil, cu pă deplină putere, ca să facă acea împăciuire, sprijinind dreptățile mănăstirii. Căruia, spre a fi crezut, i s-au dat acest vechilet, cu a noastră iscălitură și a mănăstirii pecete.

1844 februarie 20

Calinic arhimandritul Cernicâi¹⁹

BAR, Manuscrise-Carte Rară, Doc. Ist., MMII/105.

Orig. rom., hârtie; în partea superioară, stângă, a documentului s-a pus sigiliul în fum, al mănăstirii, cu anul 1842, în exergă cu scrisul: pecetea obștii mănăstirii Cernichi, în centru este Sf. Nicolae, în stânga mănăstirea, în dreapta cadrul natural.

Anexa 4

1845 ianuarie 28 – Calinic arhimandritul, starețul mănăstirii Cernica, îi împuternicește pe economul Elisei pentru a reprezenta mănăstirea față de epitropii răposatului părinte Antim.

Printr-acest vechilet ce-l dăm la mâna părintelui Elisei iconom, îl împuternicim din parte-ne, pentru învoirea ce este să facem cu dumnealor epitropi răposatului arhimandrit Antim, ca să isprăvească învoirea pentru starea răposatului, adecă: a lua bani și a da și de va fi trebuință și de iscălit în vreun înscris sau jalbă către Cinstitul Divan Civil secția²⁰ iu, să aibă voie din parte-ne a să iscăli. Și ca să fie crezut, i s-a dat din parte-ne acest vechilet, cu a noastră iscălitură și a mănăstirii pecete.

1845 ghenarie 26

Calinic arhimandritul Cernicâi²¹

BAR, Manuscrise-Carte Rară, Doc. Ist., MMII/108.

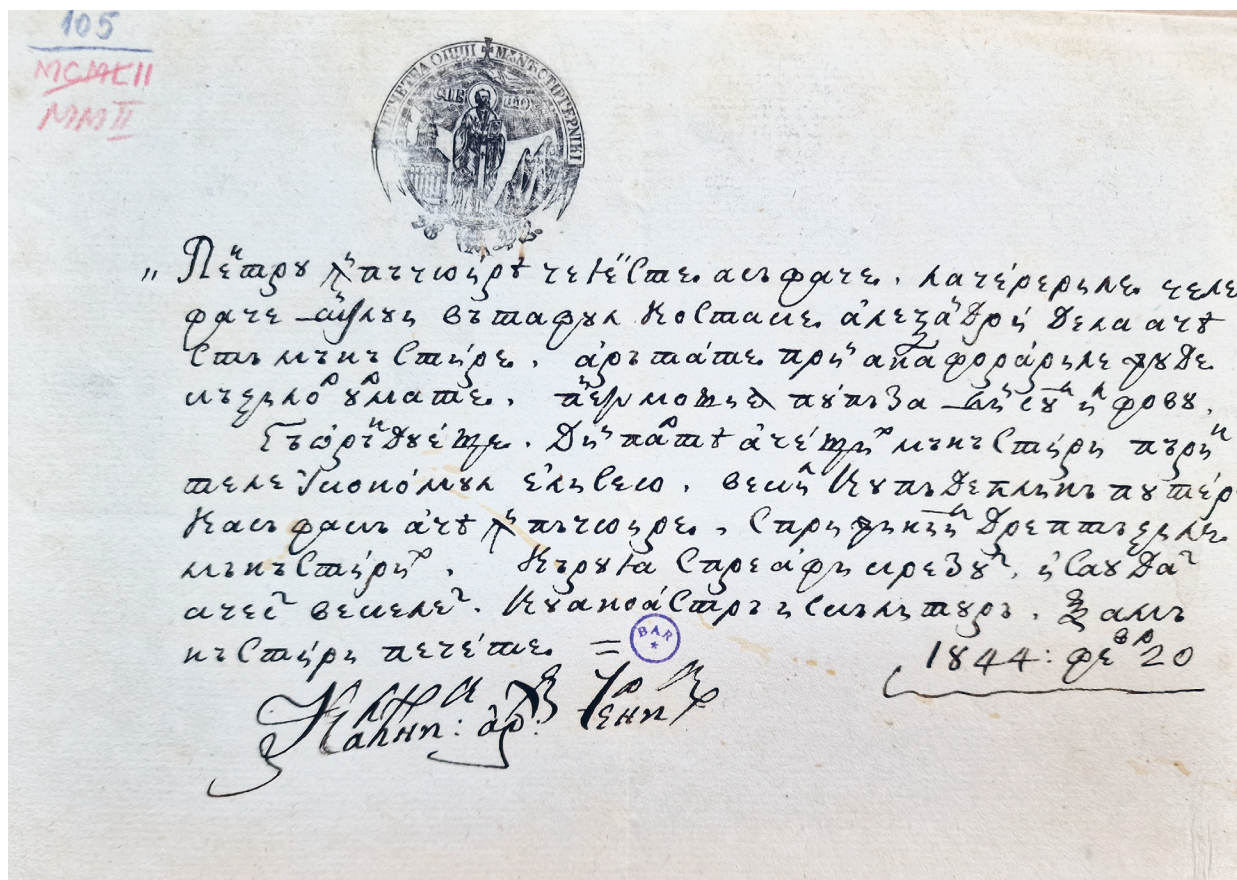
Orig. rom., hârtie; în partea inferioară, stângă, a documentului s-a pus

¹⁸ Anafora – raport, dare de seamă a unui funcționar către domn. Augustin SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești...*, p. 99.

¹⁹ Semnătură autografă.

²⁰ Secția.

²¹ Semnătură autografă.



BAR, Manuscrise-Carte Rară, Doc. Ist., MMII/105:
1844 februarie 20 – Calinic arhimandritul, starețul
Mănăstirii Cernica, îl delegă pe Elisei economul, pentru a
reprezenta mănăstirea, în conflictul cu vătaful Costache
Alexandri, pentru moșia Pupăza, din județul Ilfov.

BAR, Manuscrise-Carte Rară, Doc. Ist., MMII/108:
1845 ianuarie 28 – Calinic arhimandritul, starețul Mănăstirii
Cernica, îi împuternicește pe economul Elisei pentru
a reprezenta mănăstirea față de epitropii răposatului
părinte Antim.



sigiliul mănăstirii, cu anul 1842, în exergă cu scrisul: pecetea obștii mănăstirii Cernichi, în centru este icoana Sf. Nicolae, în stânga mănăstirea, în dreapta cadrul natural.

Anexa 5

1854 martie 2 – Scrisoarea Sf. Calinic al Râmnicului către Nicandru, starețul Cernicăi, referitoare la trimiterea unor sfinte vase și moaște pentru biserica Sf. Gheorghe din Mănăstirea Cernica.

Cu părintească dragoste,

Preacuvioase arhimandrite Kir Nicandru,

Pă lângă cercetarea ce facem despre întregimea sănătății Preacuvioșiei Voastre și a toată obștea, pe care binevoiăscă Părintele Ceresc a fi precum dorim, vestim Preacuvioșiei Voastre că, cu prilejul venirii acolo²² a cuviosului protosinghel kir Pafnutie, l-am însărcinat ca chivotul ce s-a făcut acum din nou, precum și sicriul cu Sfintele Moaște să le așeze pă Sfânta Masă, din biserica Sfântului Gheorghe, unde vor rămânea pentru totdeauna. Iar celelalte sfinte vase, poftim pe Preacuvioșia Voastră a le încredința cuviosului protosinghel Pafnutie, ca să le aducă aici, împreună și cu candela ce s-au trimis drept model²³.

Al Preacuvioșiei Voastre duhovnicesc părinte,

† Calinic <al> Râmnicului²⁴

1854 martie 2, Craiova

BAR, Manuscrise-Carte Rară, Doc. Ist. MMV/24.

Orig. rom., hârtie.

Anexa 6

1855 octombrie 20 – Scrisoare a Sf. Calinic, episcopul Râmnicului către arhimandritul Diomid, starețul M-rii Cernica, prin care îl înștiințează că urma să-i trimită niște bani, pentru mănăstire, prin arhimandritul Augustin.

Cu părintească binecuvântare,

Preacuvioase arhimandrite Kir Diomid,

Cu prilejul venirii acolo a Preacuviosului Arhimandrit kir Avgustin, nu lipsim pă de o parte a cerceta despre întregirea sănătății Preacuvioșiei Voastre și a celorlalți părinți și frați de la acea mănăstire, ca, aflându-se precum dorim, din suflet să ne bucurăm, vestind că și noi, împreună cu cei după aici, din mila Preaputernicului Dumnezeu și cu rugăciunile părinților acei sfinte lavre, ne aflăm sănătoși.

²² Acolo în text.

²³ Ultima propoziție, adăugată ulterior.

²⁴ Semnătură autografă.



BAR, Manuscrise—Carte Rară, Corespondență Nicolae Iorga, vol. 312,
p. II: Mănăstirea Cernica, litografie editată cu sprijinul lui Dimitrie Papazoglu.

Iar pă de alta, fiindcă noi nu ne aflăm acolo ca să luăm parte, împreună cu ceilalți la ascultările și slujbele ce să săvârșesc spre cinstea și mărirea Celui Preaînalt și ca să nu ne socotim străini de sfânta casă, ca niște fii duhovnicești ai ei ce sântem, am contribuit fiecare, din ostenele noastre, care cu cât ne-am înălăsnit, și s-a adunat suma banilor, coprinsă în alăturata listă, care bani încredințându-să Preacuviosului Arhimandrit Avgustin ca să-i aducă acolo, veți binevoi a-i primi de la Preacuvioșia Sa, cu dragoste și nu veți uita a ne prenumăra și pre noi în rândul celorlalți de acolo, asupra săvârșirii sfintelor dumnezeieștilor slujbe. Fiind,
Al Preacuvioșiei Voastre Părinte duhovnicesc,
† Calinic <al> Râmnicului²⁵

Anul 1855 octombrie 20
Or<aș> Râmnicu-Vâlci

BAR, Manuscrise—Carte Rară, Doc. Ist., MMVI/12
Orig. rom., hârtie.

²⁵ Semnătură autografă.

Dan
Ciachir



La Baia di San Paolo

În partea a doua a lunii ianuarie 1990, când interesul ziariștilor străini veniți în România s-a extins și asupra altor domenii, în afară de cel politic, după căderea dictaturii comuniste, am stat de vorbă despre starea Bisericii cu trei gazetari, unul dintre aceștia fiind maltez. Datorită lui, două luni mai târziu am primit o invitație la un seminar organizat de Academia de studii a partidului de guvernământ din Malta (AZAD), intitulat *Voci din Răsărit*, la care urmau să participe doi oameni politici polonezi, unul maghiar și eu, care eram mai degrabă un particular.

Era prima mea călătorie în Occident, de aceea, după ce am trecut prin aglomerația de la Otopeni în dimineața zilei de 4 aprilie 1990, am rămas neplăcut surprins să constat că avionul cu care aveam să zbor până la Roma era un IL 18 sovietic. Nici constatarea că va face escală la Tirana nu era foarte plăcută, întrucât Albania încă mai avea ocârmuire comunistă, care o declarase *primul stat ateu din lume* și nu uitam că în anii '70 citisem într-un ziar străin că un preot fusese condamnat la moarte și executat deoarece botezase un copil. Pe când avionul venea la aterizare, am văzut cazemate și cuiburi de mitralieră pe marginea pistei. Clădirea aeroportului albanez semăna cu magazinul alimentar din Babadag, cu deosebirea că în fața intrării erau doi palmieri scofâlciți. La Tirana au coborât câțiva pasageri, după care au irupt în avion câțiva soldați îmbrăcați în uniforme identice cu cele ale militarilor din filmele chinezești. Voiau să vadă dacă nu a rămas nedat jos vreun albanez și, în felul acesta, să ajungă în Italia.

Deși pierdusem cursa Air Malta pentru care aveam bilet, am fost urcat la Roma într-un Boeing 737 cu turiști germani, un *charter*, simpatia pentru români și pentru România fiind enormă la trei luni după prăbușirea regimului Ceaușescu. De la aeroport, unde eram așteptat, am fost dus la hotelul „Dragonara”, iar seara la o recepție cu ceilalți trei invitați, o clădire oficială a guvernului, unde atârna pe un perete un superb Hristos răstignit, lângă care ne-am și fotografiat. Malta, se vedea asta la orice pas, era o țară cu credință în Dumnezeu. După sfârșitul seminarului am mai rămas încă o săptămână pe insulă și îmi amintesc că într-una din casele în care am fost poftit am vă-

zut o icoană cât se poate de ortodoxă. „Malta a avut și o perioadă bizantină, așa încât noi venerăm și sfinți bizantini”, mi s-a explicat.

La Digli, în nord-vestul țării, la capătul unei șosele contorsionate pardosite cu o piatră evocând drumurile Dobrogei, am privit Mediterana de la o înălțime de patru sute de metri: o infinită perspectivă verde-albastră, inducând în suflet un amestec de jubilație și odihnă.

Așa cum se știe, arestat la Ierusalim, Apostolul Pavel a cerut să fie judecat de cezar, la Roma, întrucât era cetățean roman. A pornit într-acolo pe corabie, sub escortă, însă după o călătorie plină de încercări și peripeții, nava a naufragiat în Malta, unde Pavel a iernat, fiind bine primit de localnici, cum reiese și din ultimul capitol, 28, din *Faptele Apostolilor*. Voiam să văd *Golful Sfântului Pavel* (La Baia di San Paolo) și am avut prilejul să o fac în două rânduri; ultima oară într-un amurg copleșitor.

În anii din urmă, *Golful Sfântului Pavel* – sau „Sfântul Pavel de lângă mare”, cum preferă să-i spună maltezii – a devenit un orașel. La începutul secolului trecut, oamenii bogați obișnuiau să își ridice o casă și aici, pe țărm, ca să petreacă lunile calde ale verii în liniște, răcoare și confort. Liniște care se păstra și în urmă cu peste treizeci de ani. Am văzut atunci *Izvorul Apostolului*, din care Pavel și-ar fi astâmpărat setea îndată după naufragiu. Tot acolo a fost înălțată o biserică, Biserica focului, unde Pavel a aruncat vipera în flăcări (*Fapte XXVIII, 7-8*). Un lăcaș a apărut și pe locul fost al reședinței guvernatorului roman Publius, care l-a primit și găzduit trei zile pe propovăduitorul Evangheliei (*Fapte XXVIII, 7-8*). De-a lungul timpului au fost construite succesiv biserici una peste alta, la nivelul cel mai de jos al acestor suprapuneri arheologice descoperind vestigii romane.

Pe 8 aprilie au plecat invitații polonezi și cel maghiar, iar a doua zi am mers pe cealaltă insulă, Gozo, prilej de a pluti pe Mediterana o jumătate de ceas. Gozo este o insulă marcată de chietudine, cu mai puțini locuitori decât Malta și cu terenuri cultivate care-i dădeau un aer rustic. Existase proiectul unui pod, conceput de doi ingineri japonezi, care să lege cele două insule, iar lumea a răsuflat ușurată când a fost abandonat. Catedrala în formă de cruce latină din Gozo, cu ziduri exterioare de un alb spumos, veche de 300 de ani, și piața ei sugerau înrudiri stilistice cu Sicilia lui Lampedusa aflată la mai puțin de o sută de kilometri.

A doua zi am ieșit singur pentru prima oară de când eram în Malta. Din Sliema, de la hotel „Dragonara”, prin suburbia Sfântul Iulian, am ajuns în golful și portul Marsaxlokk, pe care îl zărisem de mai multe ori prin fereastra mașinii, în treacăt. Acum puteam să-i privesc de aproape, în tihnă, bărcile vopsite în culori strălucind în lumina puternică a soarelui – era o zi cum sunt la noi cele de început de iunie –, bărci care există numai în Malta, tot așa cum gondole nu sunt decât la Veneția. Plină de culoare

era și piața de pește din port, cu crabi, caracatițe și languste mustăcioase întinse pe tarabe. Pentru balcoanele închise ale unor clădiri cu etaj nu aveam pe atunci alt termen de comparație decât sacnasiurile caselor din vechea Constanța sau din Brăila.

Cu o zi înainte de plecare, am fost să revăd Catedrala Ordinului Sfântului Ioan, construită în secolul al XVI-lea și considerată până în 1798 una dintre cele mai bogate biserici din lume. Atunci, insula a fost ocupată de armatele lui Napoleon, iar catedrala jefuită de podoabele și odoarele de preț. În același an părăseau pentru totdeauna Malta și Cavalerii Ospitalieri. M-am dus în oratoriu – nu mai era nimeni în biserică – să privesc îndelung tabloul *Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul*, vasta lucrare a lui Caravaggio (3 metri pe 5), datând din 1608, considerată capodopera sa și singura sa pictură semnată.







Sfântul
Ioan Gură de Aur



Cuvânt al aceluiași [Ioan Gură de Aur] despre post și milostenie*

Traducere din limba greacă veche de Dr. Andrei Ion-Popescu.

*Această omilie am tradus-o după originalul grecesc: SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Λόγος περί νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης* [*De jejunio et eleemosyna*], coll. în *Patrologiae cursus completus* (series Graeca), Paris, 1857–1866, 1059–1062.

Postul este bun, după cum și citirea Scripturilor este bună. Însă, [citirea Scripturilor] este bună atunci când fapta urmează din aceasta, de vreme ce, dacă citești, dar nu împlinești, citirea ți se face spre judecată și spre adăugirea pedepsei, fiindcă zice [Scriptura]: „Nu cei ce aud legea sunt drepti la Dumnezeu, ci cei ce împlinesc legea vor fi îndreptați.”¹; și Hristos zice iarăși: „De n-aș fi venit și nu le-aș fi grăit, păcat nu ar avea; dar acum n-au cuvânt de dezvinovățire pentru păcatul lor.”²

Fericit este cel care vorbește la urechile celor ce ascultă, și mai ales atunci când [aceștia] capătă folos [duhovnicesc]. De fapt, ascultarea, dar și împlinirea poruncilor lui Dumnezeu prezintă un folos [duhovnicesc], după cum zice Domnul: „Și eu, venind, aș fi luat ce este al meu cu dobândă.”³ Așadar, ce ai adunat, frate, de pe urma postului? [Ceva trebuie să fi adunat] de vreme ce și agricultorul de aceea seamănă, ca să secere, iar comerciantul de aceea face călătorii [în străinătate], ca să strângă bani. De asemenea, corăbierul, de aceea traversează multe mări, ca să umple corabia de marfă. Să nu-mi spui: *Am postit atâtea zile! Nu am mâncat asta și asta! Nu am băut vin! Am îndurat nespălarea!* Arată-mi [mai degrabă], dacă ai deveni blând, cu toate că erai furios, și dacă ai devenit iubitor de oameni, cu toate că erai crud. Deci, dacă te îmbeți cu mânia, de ce îți mai strâmtorezi trupul [prin post]? Dacă ești [plin] de invidie în adâncul inimii și de lăcomie, ce folos este din a bea doar apă? Nu sunt preocupat acum de ceea ce este pe masă, ci, dacă a avut loc o schimbare a gândului tău rău. Dacă stăpânul – numesc astfel sufletul –, desfrânează, de ce biciuiești robul, adică stomacul. Dacă sufletul este cel care rățește, de ce chinuiești trupul?

Vă spun acestea nu ca să vă acuz, ci pentru cei care sunt nepăsători. Într-adevăr, pe cât, ori de câte ori vă văd că zburați, pe atât îmi doresc încă

¹ *Romani* II, 13.

² *Ioan* XV, 22.

³ *Matei* XXV, 27.

[să vă văd] că zburați mai sus, fiindcă de acest fel este suveranitatea iubirii. De asemenea, după cum iubitorii de argint, în măsura în care, ori de câte ori strâng aur, doresc [să aibă] mai mult, tot așa și noi, în aceeași măsură, [ba chiar] mai mult, ne dorim înaintarea voastră spirituală. Așadar, frate, dacă vrei să fii primit de Dumnezeu, postește ca ninivitenii. Aceia nu au primit Legea, potrivit celor pe care le zice Pavel: „Căci, când neamurile, cele ce nu au lege, din fire fac ale legii, aceia lege neavând, își sunt loruși lege.”⁴ Nu face, deci, postul zadarnic, pentru că postirea nu urcă singură la cer, dacă nu are milostenia ca soră. Într-adevăr, [milostenia] este perechea sa, dar nu numai soră și pereche, ci și suport. Cu toate acestea, de unde [știm] acest lucru? [Cunoaștem aceasta, pentru că] îngerul i-a zis lui Corneliu: „Rugăciunile și milosteniile tale s-au suit spre pomenire înaintea lui Dumnezeu.”⁵

Într-adevăr, milostenia este o aripă a rugăciunii. Prin urmare, dacă nu dai aripi rugăciunii, ea nu va zbura [niciodată]. Însă, de fiecare dată când sufletul tău se înaripează, zboară către cer. Până când [va dura] iubirea de bani și tânjirea după averi? Toate acestea, frate, vor înceta împreună cu viața aceasta. Dar, cu siguranță îmi vei zice: „Spune-ți și ție aceste lucruri!” Și mie mi le spun, frate, și vouă, pentru că acesta este un sfat pentru toată lumea. Atunci când ascult aceste lucruri și mă îndrept, primesc de la voi bucurie [duhovnicească]. Chiar dacă cel care spune [acestea] este un rob, primesc sfatul; și chiar dacă este un om liber, ascult cu ardoare, fiindcă nu funcția înaltă⁶ a persoanelor mă face să primesc cele spuse, ci utilitatea sfatului. Într-adevăr, dacă Moise acela, cel atât de mare, care a vorbit cu Dumnezeu, nu și-a întors fața de la sfaturile socrului său – chiar dacă acesta era de alt neam –, ci, dimpotrivă, a primit [sfatul său], iar Dumnezeu a întărit [acest lucru], cu atât mai mult noi, [nu ar trebui să primim sfaturile bune ale aproapelui, pe cele în conformitate cu poruncile lui Dumnezeu]? Nu-ți poruncesc să fii lipsit de orice [lucru material], ci, să cheltui surplusul la săraci, pentru ca prisosința ta să-ți devină temelie a mântuirii tale.

Nu vezi cum mulți săraci rămân în stradă, deși bolesc și sunt goi? Unul este mai tânăr, altul mai bătrân, iar un altul este sprijinit de celălalt. Mare este tragedia acestora! Dă, prin urmare, celui împreună rob cu tine, ca să-L ai pe Hristos dator, pe Cel Care cu plăcere îți este dator și îți dă [îna-

Nu face postul zadarnic, pentru că postirea nu urcă singură la cer, dacă nu are milostenia ca soră.

...milostenia este o aripă a rugăciunii.

Prin urmare, dacă nu dai aripi rugăciunii, ea nu va zbura. ...Însă, de fiecare dată când sufletul tău se înaripează, zboară către cer. ✠

⁴ *Romani* II, 14.

⁵ *Faptele Apostolilor* X, 4.

⁶ Literal: „ceea ce este mai deosebit”, „ceea ce iese în evidență”, „superioritatea” [τὸ διάφορον].

poi] suma totală cu dobândă. Cu siguranță că pentru cei din afară⁷, dobânda⁸ este o pricină de imputare [ce li se poate aduce], dar la Dumnezeu este laudă. Nu [vrei] să dai [milostenie] celui sărac? Fii atent la cine-ți cere prin acel [prin sărac], și teme-te de onoarea celui care primește. Săracul primește, și Dumnezeu dă cu împrumut. Gândește-te unde a coborât Stăpânul tău prin acea [deșertare de Sine], ca să te înduplece să nu mai fii crud și inuman: „Căci, zice [Hristos], M-ați văzut că flămânzeam, și nu Mi-ați dat să măncânc; M-ați văzut că însetam și nu Mi-ați dat să beau; străin eram, și nu M-ați primit; gol, și nu M-ați îmbrăcat”⁹, și celelalte. Prin urmare, atunci când Hristos flămânzește nu-l dai [de mâncare]? Atât tu, cât și săracul împreună primiți Trupul Lui de pe [Sfânta] Masă, și, în mod similar, vă împărtășiți din Paharul Lui. [Hristos îți permite] să te împărtășești cu marile și înfricoșătoare [Sale Taine], și tu nu împarți cu El pe cele mici?

Nu-l vei da Lui pe ale tale [τὰ σὰ]¹⁰? Chiar dacă le-ai primit de la părinții tăi [sau] de la strămoși, ele sunt ale lui Dumnezeu. [Așadar], de ce le îngropi în pământ? Dă [milostenie] săracului și Stăpânul ți le va păzi în mare siguranță. Nu vezi ce fac agricultorii? [Observ] că, adesea, neavând sămânță din cauza sărăciei, [agricultorul] își pune haina drept chezășie, primește sămânța pe care o dorește, și o încredințează pământului. Totuși, de multe ori, apare o schimbare de vreme, și [agricultorul]

pleacă fără să secere nimic, dar, în orice caz, crede prin nădejde că, [dacă va pune sămânța] în pământ, [va avea parte de roade]. Prin urmare, ceea ce face pământul, nu o poate face și Stăpânul?! Imită pe acea văduvă din Vechiul Testament, care avea o mână de făină într-un vas, și puțin ulei într-un ulcior, astfel încât, a primit cu ele ca oaspete pe prorocul [Ilie].¹¹ Sau [imită] pe văduva din Evanghelie care a depășit pe toți atunci când a aruncat doi oboli, de vreme ce ea și-a aruncat toată bogăția.

Dar tu ce răspunzi [la unele ca acestea]? *Sunt sărac și nu am bani!* Nu ai doi oboli? Și chiar dacă nu ai, Dumnezeu caută să vadă dacă există la tine bună intenție. De aceea spunea: „Dacă cineva dă un pahar de apă rece, nu-și va pierde plata sa.”¹² Vezi ce zice? Un pahar de apă rece, nu caldă, ca nu cumva să fii lipsit de plată [nici] pentru cheltuiala lemnului [de foc].

Și, pe cât un rege nu ține seama de puterea [financiară a diferitelor] persoane, ci de propriul său câștig, de fiecare dată când, chiar dacă ești sărac, cere de la tine aur, de vreme ce are de gând să te răstignească [și] să te lege cu funie, pe atât îi dai ceea ce vrea. Însă, la Dumnezeu nu este așa, ci El cere în raport cu puterea [financiară] a fiecăruia.

Prin urmare, de ce există săraci? Nu putea Dumnezeu să aducă [peste ei] o ploaie de aur? [Cu siguranță], însă [subzistă și această categorie socială] ca sărăcia aceluia să ți se facă pricină potrivită spre îndreptarea păcatelor tale. „Omul este un lucru mare, iar un bărbat milostiv este un lucru aducător de cinste.”¹³ Vezi cât de mare este milostenia? Dumnezeu îl compară pe cel milostiv cu El Însuși: „Fiți milostivi precum și Tatăl vostru cel Cereșc este milostiv.”¹⁴

⁷ E vorba de păgâni. (n. trad.)

⁸ Pentru a înțelege mai bine sensul acestei fraze, deși, în acest context am tradus termenul τόκος -ou, ó prin dobândă, putem avea în vedere și semnificația de „asuprire a altora”. (n. trad.)

⁹ Matei XXV, 42-43.

¹⁰ Aici Sfântul Ioan Gură de Aur face aluzie la textul de la epicleza euharistică: „Τὰ σὰ ἐκ τῶν σὼν σοὶ προσφέρομεν, κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα.” [Ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți aducem de toate și pentru toate] Cf. *Dumnezeiasca Liturghie a celui între sfinți Părintelui nostru Ioan Gură de Aur*, Chilia „Buna Vestire”, Schitul „Sfântul Dimitrie” – Lacu, Sfântul Munte Athos, 2012, p. 90. (n. trad.)

¹¹ Cf. I Regi XVII, 7-16.

¹² Matei X, 42.

¹³ Pildele lui Solomon XX, 6.

¹⁴ Luca VI, 36.

Dacă vine moartea, banii tăi rămân aici. Așadar, de ce nu ți-i trimiți mai înainte [de aceasta] acolo, ca în ziua aceea, atunci când nu va fi de față vreun retor, nici vreun avocat, săracii să stea lângă tine? De fapt, săracii își vor arăta hainele și cingătorile lor, și te vor smulge din foc. Nici măcar soarele, atunci când strălucește peste gheață¹⁵, nu o topește¹⁶ într-o asemenea măsură, precum [o face] milostenia care îndepărtează mulțimea păcatelor, atunci când intră în contact cu ele.

În consecință, ca să înțelegi înălțimea milosteniei, [întreabă-te] ce este mai dificil decât fecioria? Nimic. Multe sunt virtuțile, unele mari, altele mai mari, altele mai mici, însă nimic nu este mai dificil decât fecioria, [fiindcă aceasta] luptă cu propria fire. Acest război nu admite îngăduință. Este o luptă care niciodată nu face pace, decât prin mila lui Hristos. Fecioara, deși se izbește întru sine de cuptorul [ispitelor], stă ferm, și nu este arsă.¹⁷ O fecioară, deși stă pe cărbuni, nu este pârjolită în întregime. Cu toate că stă în cuptor, nu se aprinde [de patimi], fiindcă are picături de lacrimi ca cei trei tineri și concurează cu puterile cele nevăzute, îl imită pe Mihail și se ia la întrecere cu Gavriil. În Rai exista fecioria, dar a fost stricată de către șarpe. De aceea, în anii care au urmat¹⁸ [fecioria] nu a strălucit. Dar când Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel Care S-a născut din Fecioară, a venit [în lume], atunci [fecioria] a ieșit din nou la lumină. Vrei să cunoști puterea fecioriei? Moise a despărțit marea, a schimbat aerul, a adus mană din cer pe pământ, dar oamenii l-au osândit pe seama soției sale, etiopianca¹⁹, fiindcă avea soție. De

asemenea, nu numai Avraam, Isaac, și Iacov [au avut soții], ci și Iosif, care, chiar dacă era înfrânat, cu toate acestea a avut o soție. Vrei să înveți cât de mare este fecioria? Atunci când Hristos a venit [în lume], nu a impus-o cu sila. Totodată, când a îndemnat la celelalte virtuți, nu a silit la împlinirea acesteia, ca, dacă cineva de bună voie o va atinge, să fie încununat.

Cei care practică înfrânarea, mai întâi se ajută și de sărăcie. „Într-adevăr, sunt fameni, care din pântecele maicii lor s-au născut așa; sunt fameni, care au fost făcuți fameni de oameni, și sunt fameni, care s-au făcut pe ei înșiși fameni pentru Împărăția Cerurilor”²⁰, fără să-și taie mădulele trupesti, ci tăindu-și [doar] pofta cea nestăpânită. „Cine poate să înțeleagă, să înțeleagă.”²¹ Iar apostolul [Pavel], înfățișând toate virtuțile și știind mulțimea lor, a zis: „Despre fecioare nu am poruncă de la Domnul”²².

Ai văzut cât de mare este fecioria? Și, totuși, [fecioria] nu mântuiește [pe oameni] fără milostenie, dar milosteniile fără feciorie îi mântuiesc. Cele cinci fecioare bune, fiindcă nu aveau untdelemn [în candelile lor], ci numai fecioria, nu au intrat în cămara de nuntă. Într-adevăr, [aceste fecioare bune] au zis celor înțelepte: „Dați-ne din untdelemnul vostru”²³. Și pe bună dreptate au fost numite bune, de vreme ce izbutiseră [să ducă la bun sfârșit] cu succes ceea ce se făcea cu mai multă osteneală, dar nu au înfăptuit [ceea ce se putea realiza] fără efort. Ele au doborât pe cel mai puternic adversar, dar au fost învinse de cel mai slab. Și când a venit Mirele, cele înțelepte au intrat în cămara de nuntă. De asemenea, au venit și acele [cinci fecioare neînțele-

¹⁵ Literal: „atunci când vine peste gheață” [εις πάγος ἐλθὼν].

¹⁶ Literal: „dizolvă”, „împrăstie”, „rupe în bucăți” [λύει].

¹⁷ Cf. *Pildele lui Solomon* VI, 27.

¹⁸ Literal: „în perioada intermediară” [ἐν τοῖς μέσοις χρόνοις].

¹⁹ Cf. *Numerii* XII, 1.

²⁰ *Matei* XIX, 12.

²¹ *Matei* XIX, 12.

²² *I Corinteni* VII, 25.

²³ *Matei* XXV, 8.

lepte] bătând la ușă, iar [Domnul] le-a zis: „Nu vă cunosc pe voi”²⁴. De ce? *Fiindcă m-ați văzut că flămânzeam, și nu mi-ați dat să mănânc*²⁵.

Să nu fie ca [și] noi să auzim astfel de cuvinte! Însă, celor care au lucrat milostenia, le zice: „Veniți, binecuvântații Tatălui Meu: moșteniți Împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii”²⁶. De ce [le spune aceasta]? Fiindcă au păzit fecioria? Nicidecum. Ci, pentru că: „Am flămânzit, și mi-ați dat să mănânc. Am însetat, și mi-ați dat să beau. Străin am fost și m-ați primit; gol, și m-ați îmbrăcat; bolnav și în închisoare, și m-ați cercetat.”²⁷

Pentru a vedea cât de mare este milostenia, vreau să vă reamintesc această relatare [biblică]. Erau zece fecioare: cinci înțelepte, și cinci nebune. Și un glas s-a auzit la miezul nopții: Sculați-vă, Mirele vine!²⁸ Miezul nopții este Învierea, când îngerii ne trezesc pe noi pe toți. Sculându-se, fecioarele și-au împodobit candelile lor. Candela este fecioria, care este un lucru curat, splendid [și] luminos. Fecioarele nebune au zis celor înțelepte: *Dați-ne din untdelemnul vostru. [Dar] cele înțelepte le-au zis: Ne temem ca nu cumva să nu ne ajungă nici nouă, nici vouă.*²⁹ În orice caz, nu le-au dat, nu pentru că erau invidioase – căci, în consecință, ce nevoie de aur este acolo, de vreme ce acolo nu este bogat și sărac –, ci [le-au spus]: „Mergeți [la cei ce vând] și vă cumpărați.”³⁰ Și cine sunt cei care vând? [Cu siguranță] săracii!

Gândește-te, care lucru este mai bun, să primești sau să dai? Dă-I lui Hristos cele pământești, și vei primi cele cerești. Așadar, când fecioarele [neînțelepte] au plecat să cumpere [untdelemn], a sosit Mirele, și cele pregătite au intrat în camera de nuntă, și ușile s-au închis. Când cele neînțelepte s-au întors, au bătut la ușă, și [Mirele] le-a zis: „Nu vă cunosc pe voi.”³¹ Vezi că, de vreme ce nu aveau milostenie, au pierdut osteneala fecioriei, și au rămas în afara camării de nuntă!

Prin urmare, înțelegând folosul milosteniei, fraților, să facem milostenie, ca să intrăm în camera de nuntă și să ne bucurăm de bunătățile cele veșnice, cu harul Domnului nostru Iisus Hristos, împreună cu Care [aducem slavă] Tatălui, cu Preasfântul, Bunul, și de viață Făcătorul său Duh, acum și pururea, și în vecii vecilor. Amin.

²⁴ Matei XXV, 12.

²⁵ Cf. Matei XXV, 42.

²⁶ Matei XXV, 34.

²⁷ Matei XXV, 35-36.

²⁸ Cf. Matei XXV, 6.

²⁹ Cf. Matei XXV, 7-8.

³⁰ Matei XXV, 9.

³¹ Matei XXV, 12.



Elena
Dulgheru



„Călugărul și demonul”: un „Stan Pătitul” în variantă filosofică

Din ciclul filmelor cu temă creștină de mare audiență la public, dar provocatoare și pentru minte și spirit, produse în Rusia post-douămiistă, se numără și comedia dramatică regizată de Nikolai Dostal, *Călugărul și demonul* (*Monah i bes*), după un scenariu de Iuri Arabov.

Talentatul scriitor și scenarist, plecat dintre noi pe 27 decembrie 2023, la 69 de ani, și-a legat numele de cel al lui Aleksandr Sokurov, cu care a colaborat rodnic și constant. Filmul *Călugărul și demonul*, o coproducție a unor studiouri independente, cofinanțată de Ministerul Culturii Federației Ruse, a fost lansat în 2016 și se înscrie în genul cine-fabulei cu substrat hagiografic, deschise spre meditația religioasă, gen specific cinematografei ruse creștine post-douămiiste.

Nikolai Dostal, regizor apreciat în Rusia, dar destul de puțin cunoscut în România, s-a afirmat pe plan internațional prin succesul răsunător al comediei dramatice *Norul-paradis* (*Oblako-rai*, 1990), câștigătoare a patru premii la Locarno și a altor distincții în Franța și Rusia. *Călugărul și demonul* a fost ultima peliculă a regretatului cineast rus, decedat și el în 2023, pe 18 ianuarie, la 76 de ani.

Continuator al genului dramediei¹-pildă duhovnicească din *Ostrovul* (2006), capodopera creștină a lui Pavel Lunghin, filmul *Călugărul și demonul* a avut un succes aproape la fel de răsunător și aproape la fel de stabil, chiar dacă nu a declanșat tot atât de multe dispute teologice. Pelicula a fost apreciată în mediile de specialitate din Rusia, dar mai ales de publicul larg. A fost clasată imediat în categoria filmelor „ortodoxe”, chiar dacă unii rigoriști au reușit să-i găsească noduri în papură în această privință (ca, de altfel, și în cazul *Ostrovului*).

Filmul a câștigat în Rusia un bogat palmares: Marele premiu la Festivalul de film ortodox „Pokrov” în 2016, premiul „Vulturul de aur” pentru cel mai bun scenariu, patru prestigioase premii NIKA (pentru scenariu, pentru cel mai bun rol principal masculin: Timofei Tribunțev; pentru cel mai bun

¹ Dramedie: gen mixt: dramă cu elemente de comedie sau comedie dramatică.

rol secundar masculin: Boris Kamorzin; pentru regie de sunet: Maxim Belovolov) și alte distincții și nominalizări.

Pornind de la modelul – specific rusesc – al comediei satirice plasate în ambianță mănăstirească, filmul dezvoltă, în prima sa jumătate, o fabulă duhovnicească din familia *Ivan Turbincă* și *Stan Pățitul*, pigmentată cu umor savuros, în care creștinul simplu ba se sfădește, ba se împacă cu dracul, și pe care îl biruie prin istețime, umor și înțelepciune.

Câteva percutante și bine conturate studii de caracter, extrase atât din mediul monahal, cât și din cel al înalților funcționari de stat ai Rusiei primei jumătăți a secolului XIX, animă o surprinzătoare **fabulă hagiografic-sapientială**, pigmentată cu miracole deconcertante, tratate în cheie ironic-fantastică, cu ambiguități provocatoare pentru mintea și spiritul spectatorului contemporan, obișnuit cu provocări cinematografice de tot felul, mai puțin, însă, cu interogarea religiozității lăuntrice.

Dramedia fantastico-religioasă realizată de Dostal se bucură de un scenariu impecabil, cu savuroase răsturnări de situație și un final imprevizibil, scenariu pus în scenă cu virtuozitate regizorală și un joc actoricesc plin de fervoare, precizie și dăruire.

Pornind de la complicitatea oarecum nevinovată, pe care, în mentalitatea țărănească răsăriteană, o are omul cu dracul, Iuri Arabov dezvoltă o teză teologică tulburătoare, abordată și în capodopera *Faust* (2011), regizată de Sokurov după scenariul lui Arabov. Ambele filme dezvoltă o relație complicată între om și demon, văzuți, potrivit mentalității populare, ca tovarăși vremelnici de drum – chiar dacă animați de scopuri opuse – pe calea vieții. În una din numeroasele sale intervenții publice, Iuri Arabov spunea, imediat după lansarea cine-parabolei filosofice *Faust*, că relația dintre om și diavol s-a schimbat în ultimele sute de ani: dacă înainte diavolul alerga după om, ca să-l ispitească, în ultima vreme omul este cel care aleargă după diavol, ca să se inspire din așa-zisa lui inventivitate și să-l depășească în rele.

În descendența unui curent al teologiei ruse, filmul *Călugărul și demonul* reiterează vechea întrebare asupra posibilității umanizării îngerilor căzuți, prin pocăință sau ca urmare a rugăciunii unor drepti – fenomene amintite ocazional în literatura hagiografică. Cu înțelepciune și umor, Iuri Arabov dezvoltă un scenariu bazat pe porunca evanghelică a iubirii și pe premisa bunătății lui Dumnezeu, pentru a face această ipoteză plauzibilă. Concret, scenariul urmărește povestea unui tânăr călugăr ispitit de diavol, care recurge la ajutoarele acestuia pentru a-și împlini grelele ascultări monahale. Ajutoarele sunt atât de eficiente și spectaculoase, încât dau de bănuț, astfel că monahul este deconspirat de confrăți, ceea ce îi duce pe ambii – monah și diavol ispititor – într-o serie fabuloasă de peripeții,

în care limitele fiecăruia sunt încercate și fiecare suferă transformări existențiale. Astfel, ipoteza îmblânzirii răului capătă sens.

Această interogație soteriologică asupra izbăvirii sufletelor căzute, produsă nu automat – *Deus ex machina* –, ci în urma evoluției acestora, este dezvoltată nu scolastic-speculativ, ci dramaturgic, prin coborârea la omenesc și construirea atentă a relației dintre personaje – călugărul Ivan și demonul pe nume Legiune –, relație antagonică dinamică, în care partenerii interacționează psihologic și ambii evoluează. Provocatoare ipoteză teologică!

Dar iată povestea:

Suntem în prima jumătate a secolului al XIX-lea, pe vremea domniei țarului Nikolai I. Tocmai scăpat dintr-un incendiu, tânărul călugăr Ivan bate la porțile unei mănăstiri izolate. Datorită agitației sale, este primit cu suspiciune. Ivan vorbește grăbit, în pilde și zicători populare și întoarce mereu vorba, ceea ce îi deconcentrează pe frați; îl pune zdravăn la încercare pe stareț când îi mărturisește la spovedanie că iubește toată făptura, inclusiv, ba mai ales, pe demoni. La scurtă vreme, starețul este vizitat de un demon cu înfățișare de episcop, care dispare subit. Ivan primește canon să desfunde o fântână plină cu noroi, corvoadă de care se achită suspect de rapid, la fel ca și de alte munci grele care i se încredințează. Pare argatul perfect într-o mănăstire săracă și în paragină! Bănuind că nu e lucru curat, frații îl leagă de o plută și îi dau drumul pe un râu, dar pluta revine la mal. Abia când Ivan e trimis într-un codru, să taie toți brazii bătrâni, demonul care îl ajutase la corvezi își face apariția. În timp ce Ivan mănâncă pesmeți și se roagă, dracul îl ispitește cu trufandale și încearcă să-i intre în voie.

Discuțiile celor doi sunt ca extrase din *Pateric*: „Nu vei putea străluci decât în urma luptei cu mine!” – proclamă amenințător Legiune; „Iar voi nu puteți fără noi!” – răspunde calm Ivan. Între cei doi e o relație veche, de conviețuire tensionată. Asistăm la o năstrușnică, dar credibilă dramatizare a realității ontologice a *Războiului Nevăzut*, descris de Nicodim Aghioritul, iar filmul trece pe nesimțite de la satira vieții monahale la drama duhovnicească cea mai autentică.

Urmărindu-și țelul binecunoscut, dracul renunță la amenințări, văzând că Ivan nu se teme nici de sărăcie, nici de moarte și că Dumnezeu îl păzește. Când Legiune îl leagă pe Ivan ca să îi dea foc pentru nesupunere, Ivan cântă psalmi, fericit de moartea martirică, și focul se stinge.

Într-un târziu, Ivan acceptă să-și dea sufletul necuratului, dacă acesta îl va duce în zbor la Ierusalim, să se închine la Mormântul Mântuitorului. Învoiala e dificilă, dar de nevoie dracul o acceptă. Ajuns în fața Bisericii Sfântului Mormânt, Ivan îi muștră pe vânzătorii de false odoare și le răs-

toarnă tarabele, ca odinioară Iisus în celebrul episod evanghelic; târgoveții îl cotonogesc fără milă, dar Legiune îl vindecă minunat. Aflat împreună cu Legiune în fața celei mai sfinte biserici, Ivan îl forțează pe acesta să intre împreună cu el, motivând argumentul prieteniei („Dacă până acum am fost împreună, nu ne putem despărți tocmai acum!”).

Punctul culminant al peliculei e la fel de năstrușnic, Ivan ieșind din Biserica Învierii cu dracul leșinat în brațe, gemând a moarte. Legiune își pierde puterea de a mai face minuni, adică e pe cale să-și piardă identitatea ontologică. E sfătuit de Ivan să se roage. Rămăși în imposibilitatea de a se întoarce acasă, în îndepărtata Rusie, cei doi cerșesc pe străzile Ierusalimului. Sunt arestați pentru vagabondaj și învinuiți de toate nelegiuirile comise în cetate, pe care Ivan le ia senin asupra sa. Condamnat la multe lovituri de bici, Ivan își dă duhul, spre disperarea lui Legiune, care nu izbutește să-i salveze nici trupul, nici să-i ia sufletul.

O demonstrație perfectă, inclusiv teologic (cel puțin la prima vedere), în cadrul convențiilor genului.

Șchiopătând și jerpelit, un ins bate la poarta masivă a aceleiași mănăstiri, de parcă nimic nu s-ar fi schimbat. Recunoaștem chipul spășit al dracului păgubaș. Frații îi deschid; starețul simte că l-ar cunoaște, dar nu-și amintește de unde... „De ce trebuie să primim pe oricine?!” ripostează unul dintre frați. „Dar dacă nu noi, atunci cine?”, îi replică starețul.

Putem, oare, concepe un Faust rusesc fără convertirea demonului? Pariul l-au încercat acum câțiva ani Aleksandr Sokurov și Iuri Arabov în una din capodoperele lor, *Faust*, o cine-parabolă filosofică, în care omul se arată mai dibaci la răutăți și mai corupt decât Satana, care în final mai că se dă bătut. Totuși, Mefistofelul lui Sokurov nu se umanizează, căci în filmul său nu-i loc pentru optimism.

Dar convertirea demonului, ori măcar benignizarea lui prin satiră, este specifică culturii populare ortodox-răsăritene; *Ivan Turbincă* al lui Ion Creangă, ca și snoavele și poveștile românești ori rusești, în care dracul iese rușinat, împlânzesc maleficul prin umor și chiar compasiune, căci în înțelepciunea populară răul e echivalat cu prostia. Și cum să nu fugă dracul de o așa umilire?!

În fond, filmul *Călugărul și dracul* vorbește despre iubirea de oameni și de Dumnezeu, despre curaj în fața superstițiilor și despre iertare.

„Pentru mine și pentru Iuri Arabov, cheia filmului constă în pilda aceasta: «Un călugăr se întoarce istovit la chilia sa după o zi de osteneală și abia așteaptă să se întindă în pat. Când colo, în pat e culcat un drac. Călugărul își spune: Iată că și el, săracul, a obosit! Și se culcă sub pat. Iar dracul părăsește imediat chilia monahului». Iată, așadar, cum prin iubire putem învinge răul. Am dorit ca și filmul nostru să transmită acest mesaj” – măr-

turisește Nikolai Dostal, regizorul peliculei, într-un interviu pentru canalul TV Tzar-Grad (2016). Ideea aceasta se simte din plin în film.

Nikolai Dostal, autor de dramedii cu inocenți atinși de aripa îngerului (ca *Petia în drum spre Împărăția cerească*/ *Petia po doroge v țarstvie nebesnoe*, 2009, distins cu Marele premiu „Sf. Gheorghe” de Aur la Festivalul de Film de la Moscova), dar și al unor apreciate seriale istorice pentru televiziune, are marea calitate, specifică artei cinematografice ruse, de a vorbi cu căldură și nonșalanță despre cele mai serioase lucruri. Tocmai de aceea, probabil, cineastul a primit pentru filmul său *Norul-paradis* (*Oblako-rai*, 1990), pe lângă un Leopard de Argint la Locarno, și un premiu „pentru spargerea barierei dintre filmul popular și cel elitist” la Festivalul Kinotavr (Rusia, 1991).

Această desființare a barierelor dintre popular și elitist, realizată de genul filmului creștin-ortodox de ficțiune pentru prima dată în *Ostrovul* lui Lunghin, este principalul atu al succesului peliculei *Călugărul și demonul*. Acest succes este susținut, în primul rând, de structura de o rotunjime desăvârșită a scenariului, căreia i se adaugă frenezia jocului actoricesc – energic, cald și cuceritor –, precum și ritmul alert, specific comediei, cu accentele sale – bufe, de situații și de limbaj –, proprii tradiției filmice ruse. Versatilitatea personajului principal – mucalit și imprevizibil –, interpretat cu vervă bine cumpănită de Timofei Tribunțev, care își construiește personajul după modelul lui Piotr Mamonov din *Ostrovul*, este cuceritoare. Restul echipei actoricești, în frunte cu Boris Kamorzin, interpretul starețului mănăstirii, și cu Gheorghi Fetisov, interpretul demonului, funcționează în cea mai organică simfonicitate.

Planului comic dominant, bazat pe snoava populară, i se adaugă notațiile religioase, inițial discrete, dar a căror seriozitate crește treptat, până când, după aproape o oră de răs copios, se instituie într-un discurs religios consistent și lucid, surprinzător pentru o comedie, pentru a realiza un mix postmodern de genuri, foarte prizat de public.

Că vom cataloga filmul în genul dramediei cu accente teologice, ori pur și simplu al pildei populare cu morală creștină, mai puțin contează. Ceea ce contează e magnetismul peliculei, capacitatea de a atrage – prin performanță artistică, sinceritate și universalitatea problematicii – cercuri largi de spectatori, indiferent de religiozitate sau de apartenența confesională.

Realismul duhovnicesc al relației monah-demon, propus de film, s-ar putea să provoace dezbateri catehetic-parohiale. Au, oare, demonii nostalgii din copilărie, cum se întâmplă în filmul lui Dostal? Pot aceștia să se umanizeze? Întrebarea atinge doctrina controversată a apocatastazei, fără ca filmul să o abordeze frontal ori să trădeze tendințe eretice. Tradiția

ortodoxă consemnează, totuși, cazuri singulare de draci mântuiți la rugăciunile vreunui monah, amendat, însă, ulterior de Dumnezeu, care îi poruncește să nu se mai roage pentru satana.

„De ce nu te duci la sfinți, ci îți pierzi vremea cu mine?” îl întreabă Ivan pe Legiune, plictisit de insistențele demonului. „Acolo posturile sunt ocupate, nimeni nu mă primește”, replică acesta. Sunt dracii capabili de confesiuni, altfel decât sub presiunea sfințeniei unora de talia lui Antonie cel Mare? Se lasă ei oare înfrânți de smerenia nevoitorului, ori se întorc după un răgaz, spre a răzbi cu mai multă putere?

În film, fantasticul literar se împletește cu înțelepciunea duhovnicească. Dar ficțiunea modelează întotdeauna realitățile umane și spirituale potrivit structurii dramaturgice a povestirii. Nu le va fi greu, bănuiesc, spectatorilor catehizați a distinge între tradiția ascetică și invenția literară, nici a discerne duhul în care este concepută această mixtură artistică cu consistentă substanță duhovnicească. Nu este un secret că multe din pățaniile călugărului mucalit se inspiră dintr-o hagiografie autentică a unui sfânt autentic din secolul al XII-lea, și anume „Călătoria arhiepiscopului Ioan de Novgorod pe drac la Ierusalim”, text consemnat în Letopiseșul Novgorodului (sec. al XIV-lea), care a avut o largă circulație în Rusia, inspirând multe opere literare.

Și dacă monahul Ivan stă de vorbă cu o făptură a întunericului, el face aceasta nu din deșartă curiozitate sau din mândrie, ci pentru a-și continua nevoința ascetică, purtată spre slava lui Dumnezeu, Care în iubirea Sa vrea ca toți să se mântuiască. Această atotcuprinzătoare și smerită iubire răzbate, dincolo de șfichiuirile satirei de moravuri, din toate substraturile peliculei.





Stavrofora
Theodora Videscu



Bethleem – Casa Pâinii

La 9 kilometri distanță de Ierusalim, în partea de sud se află orașul Bethleem, cunoscut pe toate meridianele lumii, ca fiind locul de Naștere al Domnului nostru Iisus Hristos. Pământul este roșu, hrănind livezile de măslini ce își decupează siluetele zvelte pe cerul albastru. Turme de oi și capre sunt pretutindeni, mânate de vreun beduin îmbrăcat în tunică lungă și cu turban înfășurat în jurul capului. Bethleemul pare încremenit în lumea lui, de mii de ani. Dacă nu ar fi asfaltul și mașinile care ne amintesc însă că suntem în secolul XXI, am zice că nimic nu s-a întâmplat pe aceste pământuri biblice. De mii de ani turiștii și pelerinii de pretutindeni caută aceste locuri unde, într-o peșteră umilă, sărăcăcioasă, avea să se nască Mesia. În zilele acelea, Magii de la Răsărit au fost primii pelerini care au urmat lumina unei stele strălucitoare, numită *Steaua Bethleemului*, spre a vedea cu ochii lor împlinirea previziunilor astrale, despre nașterea unui nou rege al Israelului. Ei au urmărit lumina stelei care a apărut în Orientul Mijlociu la vremea Bunei Vestiri, și i-a călăuzit pe călători vreme de nouă luni. Numele astronomic vechi al acestui astru ceresc era *wass al-Judayy* (*Mielul*, lb. arabă veche antică). Sfinții Părinți ai Bisericii spun că cei trei regi stăpâneau trei mici regiuni la vremea aceea, Persia, Arabia și Egipt. Ei au sosit la Bethleem imediat după nașterea lui Hristos. Cel bătrân era Melchior, și i-a oferit lui Hristos aur în dar. Gaspar i-a oferit Domnului în dar tămâie. Al treilea, Baltazar, a adus în dar mir. Semnificația celor trei daruri a fost explicată de tradiția Bisericii astfel: aurul simbolizează înțelepciunea; tămâia, care este arșă înaintea lui Dumnezeu simbolizează puterea rugăciunii, iar mirul simbolizează lepădarea de patimile trupului. Intrând în Ierusalim, magii au întrebat: „Unde este Cel ce S-a născut, regele iudeilor? Noi am văzut steaua Lui la răsărit”.

Prorocii din Vechiul Testament *Daniel*, IX, 25-27; *Miheia* V,1-2; *Isaia* IX, 5-6 au vestit despre Nașterea lui Iisus Hristos în cetatea Bethleemului, iar în Noul Testament, evangheliștii Luca și Matei descriu zilele acestui mare eveniment cosmic ce avea să schimbe lumea, împlinindu-se profețiile: „Iar dacă S-a născut Iisus în Bethleemul Iudeii, în zilele lui Irod regele,

iată magii de la Răsărit au venit în Ierusalim, întrebând: Unde este regele Iudeilor, Cel ce S-a născut? Căci am văzut la Răsărit steaua Lui și am venit să ne închinăm Lui. Și auzind, regele Irod s-a tulburat, și tot Ierusalimul împreună cu el. Și adunând pe toți arhiereii și cărturarii poporului, căuta să afle de la ei: Unde este să Se nască Hristos? Iar ei au zis: În Bethleemul Iudeii, că așa este scris de proorocul: „Și tu, Bethleeme, pământul lui Iuda, nu ești nicidecum cel mai mic între căpeteniile lui Iuda, căci din tine va ieși Conducătorul care va paște pe poporul Meu Israel” (Matei 11, 1-6). Iar Magii, dacă au văzut pe Pruncul născut în brațele Fecioarei Maria și i s-au închinat Lui, au plecat, ocolind Cetatea Ierusalimului, căci Irod regele îi aștepta să îi spună unde S-a născut noul rege al Israelului. Cei trei Magi, înțelegând viclenia lui Irod, au plecat pe altă cale, spre țara lor.

Istoria Nașterii lui Iisus Hristos în zilele stăpânirii lui Irod regele, este consemnată atât în scrierile Sfintei Scripturi, cât și în amintirile săpate în piatră – peșteri și biserici, pe care călătorul, poposind pe aceste locuri, le descoperă și transcende cu mintea și sufletul, către zorii veacului I al erei lui Hristos.

Primele mențiuni despre cetatea Bethleemului (*Beit Lahma/Beit Lehem, Casa pâinii*, lb.arabă/lb.ebraică) le găsim în Vechiul Testament, la *Cartea Facerii*, în care ni se relatează despre Rahela, soția lui Iacob, fiul lui Isaac care în anii 1738 î.Hr. se îndrepta cu familia spre Hebron, venind din Mesopotamia. Pe drum, Rahela a murit, după ce a dat naștere lui Ben-Oni, adică Veniamin, *fiul durerii ei* (*Facerea XXXV, 19*). Iar Iacob a pus un stâlp pe care s-a scris că „acela este mormântul Rachelei din ziua aceea”. Mormântul Rachelei se află în imediata vecinătate a porții de intrare în Cetatea Bethleemului, loc de vizitare și comemorare, doar o dată pe an, pentru comunitățile de evrei hasidici. Și tot în *Cartea Facerii* este menționat ținutul Bethleemului sau Efrata (*ținut roditor*, lb. ebraică), ca fiind un pământ fertil, cu plantații de măslini, viță de vie și turme nesfârșite de oi. De asemenea, sunt mențiuni despre această regiune ca fiind locul de naștere a regelui David, din mlădița lui Iesei, căci găsim și această denumire, de Beit Yassa (*Casa lui Iesei*, lb. ebraică).

Într-o largă piațetă pavată cu piatră albă de Bethleem sau Hebron, ori amândouă la un loc, numită *Manger Square* (*Piața Iesei*, lb. engleză), se află imensa biserică a Nașterii Domnului. Ea a fost construită în anul 325 de către împărăteasa Elena și fiul ei Constantin împăratul, cu binecuvântarea episcopului Ierusalimului din acea vreme, Macarios. Este prima biserică construită pe pământul Țării Sfinte de către acești doi Sfinți Împărați. Ea s-a păstrat în integralitatea ei, în ciuda tuturor invaziilor păgâne care s-au succedat de-a lungul veacurilor pe aceste locuri. Biserica este construită ca o fortăreață, cu ziduri groase și înalte, menite să fie bastion de apărare a monahilor în vremuri de invazii. Datorită faptului că atacatorii se năpus-

teau călare pe cai sau cămile în interiorul bisericii distrugând totul în calea lor, ușa principală de intrare a fost zidită în partea superioară, devenind foarte joasă, așa încât cei ce intră în biserică trebuie să se aplece mult de spate. O altă explicație a acestei uși scundă și îngustă este aceea că în acest loc în care S-a născut Iisus Hristos, fiecare trebuie să pășească cu smerenie.

Nașterea lui Iisus este socotită a se fi petrecut în anul 6 sau 7 d.Hr., corespunzând cu timpul impozitării romane. Există relatări istorice despre recensământul populației ce se făcea de către guvernatorul roman ce stăpânea în acele vremuri provinciile Siro-Palestinei, la fiecare paisprezece ani, iar unul ca acesta a avut loc în jurul anilor 7-6 î.Hr. „În zilele acelea a ieșit poruncă de la cezarul August să se înscrie toată lumea. Această înscriere s-a făcut întâi pe când Quirinius ocârmuia Siria. Și se duceau toți să se înscrie, fiecare în cetatea sa. Și s-a suit și Iosif din Galileea, din cetatea Nazaret, în Iudeea, în cetatea lui David, care se numește Bethleem, pentru că el era din casa și din neamul lui David, ca să se înscrie împreună cu Maria, cea logodită cu el, care era însărcinată.” (*Luca* 11, 1-20). Acest recensământ, trebuia să aibă loc pe tot cuprinsul Imperiului Roman, incluzând Egiptul, Siria și Palestina. Din acest motiv, ei au călătorit de la Nazaret la Bethleem, cu mare greutate, fiind condiții de iarnă. Drumul a durat aproape trei zile peste munți. În Orientul Mijlociu arareori ninge iarna. Însă frigul este foarte ascuțit, vânturile puternice, iar uneori cad ploi abundente și reci. Călătorii sfinți din Galileea mai aveau de străbătut trei mile până la Bethleem, când ei s-au oprit la o fântână să se odihnească, căci Fecioara Maria dădea semne că vremea Nașterii sosise. Orașelul Bethleem devenise neîncăpător de lume în momentul în care au început să vină oameni din toate ținuturile țării, pentru recensământ. Casele și curțile caselor erau pline de lume. Cu mare greutate Iosif a găsit o peșteră de păstori și a așezat-o pe Fecioara Maria acolo. Apoi, lăsându-i pe fiii lui lângă ea, el a plecat să caute o moașă în ținutul Bethleemului. Asta se petrecea pe la apusul soarelui. „Dar pe când erau ei acolo, s-au împlinit zilele ca ea să nască. Și a născut pe Fiul său Cel Unul-Născut și L-a înfășat și L-a culcat în iesle, căci nu mai era loc de găzduire pentru ei” (*Luca* 11, 6-7).

Grota aceea, de acum 2000 de ani s-a păstrat adăpostită sub biserică. Pe locul unde S-a născut Iisus Hristos astăzi este Sfânt Altar în care se săvârșește zilnic Sfânta Liturghie. Sub piatra pe care se săvârșește Sfânta Euharistie se află o stea de argint cu 14 raze, realizată la porunca Sfântului martir Constantin Brâncoveanu, domn al Țării Românești. Semnificația celor 14 raze se regăsește în cuvintele Sfântului Evanghelist Matei: „toate neamurile de la Avraam până la David sunt paisprezece; și de la David până la strămutarea în Babilon sunt paisprezece; și de la strămutarea în Babilon până la Hristos sunt paisprezece neamuri” (*Matei* 1, 17). Pe stea sunt

inscripționate cuvintele: *Hic de Virgine Maria Jesus Christus Natus Est* (limba latină) – *Aici S-a născut Iisus din Fecioara Maria*. Deasupra, ard zilnic, nestinse, mulțime de candelă de argint ce împodobesc cu lumina lor tainică, peștera de odinioară. În partea opusă există Altarul Ieslei, locul unde a fost pus Iisus după Naștere. Aici au sosit păstorii care mai înainte șezuseră pe câmp, adunați în jurul focului păzindu-și turmele. Iar îngerul Domnului le-a spus: „Nu vă temeți. Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul; Căci vi S-a născut azi Mânuiitor; Care este Hristos Domnul, în Cetatea lui David. Și acesta va fi semnul: Veți găsi un prunc înfășat, culcat în iesle” (*Luca II, 10-12*).

Pe locul unde a fost așezat Iisus după Naștere, dreptul Iosif a adormit ostenit de drum și frig, eliberat din emoția evenimentului și atunci: „îngerul Domnului se arată în vis lui Iosif, zicând: „Scoală-te, ia Pruncul și pe mama Lui și fugi în Egipt și stai acolo până ce-ți voi spune, fiindcă Irod are să caute Pruncul ca să-L ucidă!” (*Matei II, 13*). Iar Iosif, cu multă credință și frică de Dumnezeu s-a sculat „a luat, noaptea, Pruncul și pe mama Lui și a plecat în Egipt” (*Matei II, 14*). Astfel, urmând îndemnul Sfântului Arhanghel Gavriil, Fecioara Maria cu Pruncul, însoțiți de dreptul Iosif, au urmat drumul *Via Maris* – malul Mării Mediterane, din Palestina și până în Deir al-Muharraq, în Egiptul superior.

Biserica Nașterii a fost împodobită cu mozaicuri de preț din care s-au păstrat doar câteva. În anul 529 ea a fost distrusă de către samarineni dar a fost repede refăcută în anul 535, de împăratul Iustinian (527–565). În vremea invaziei perșilor din anul 614 marea basilică a scăpat ca prin minune de la distrugere. Invadatorii au recunoscut în mozaicurile de pe pereți reprezentarea celor trei Magi de la răsărit care și ei erau persani. Acest fapt i-a

emoționat și i-a făcut să renunțe la incendiere așa cum au făcut și în alte cazuri asemănătoare. O amplă restaurare a acestor mozaicuri s-a realizat între anii 2017–2020.

De-a lungul veacurilor, biserica Nașterii a primit și alte sfinte podoabe. Dintre acestea se păstrează 3 candelabre mari de argint lucrate în filigran la Viena, și dăruite acestei biserici de către domnitorul român Șerban Cantacuzino. De asemenea, se păstrează catapeteasma lucrată în lemn de păr, la București și dăruită tot în secolul al XVII-lea de către acest domnitor al Țării Românești. Un alt domnitor român, Matei Basarab, a dăruit în vremea domniei sale 7000 de groși (bani de aur), pentru refacerea acoperișului bisericii, căci ploile din veacuri deteriorau pereții sfântului locaș.

Grota celor 14.000 de prunci uciși de Irod: Marea basilică a Nașterii Domnului adăpostește în interiorul ei mai multe capele și altare, iar în subsol, peșteri și osuare. În partea dreaptă a intrării principale, la subsol, se află cripta cu Sfintele Moaște ale celor 14.000 de Prunci uciși de Irod: „Iar când Irod a văzut că a fost amăgit de magi, s-a mâniat foarte și, trimițând, a ucis pe toți pruncii care erau în Bethleem și în toate hotarele lui, de doi ani și mai jos, după timpul pe care îl aflase de la magi. Atunci s-a împlinit ceea ce se spusese prin Ieremia proorocul: „Glas în Rama s-a auzit, plângere și tânguire multă; Rahela își plânge copiii și nu voiește să fie mângâiată, pentru că nu mai sunt” (*Matei II, 16-18*). Iar: „Auzind acestea, regele Irod s-a tulburat, și tot Ierusalimul împreună cu el” [*Matei II, 3*].

Icoana Maica Domnului Bethleemissa: Unul dintre cele mai de preț icoane ale Bisericii Nașterii Domnului este această icoana. Ea se află în partea dreaptă a scărilor de piatră ce coboară spre peștera Nașterii. Nu se cunoaște cu precizie originea acestei icoane. Se poate ca

ea să fi fost pictată de însuși Sf. Apostol și Evanghelist Luca. Icoana o înfățișează pe Maica Domnului cu chip sfânt, bucuroasă, cu un surâs suav și învăluitor a toată lumea, iar pe Pruncul Iisus Îl vedem binecuvântând cu mâna dreaptă. Icoana este ferecată în aur și argint, împodobită cu nenumărate perle și rubine. Se spune că însuși împărăteasa Ecaterina a Rusiei, vizitând Țara Sfântă, a oferit bijuteriile ei spre a fi împodobită icoana.

Coloana lui Iisus Hristos: În partea stângă a Altarului bisericii, mai înainte de a coborî spre peșteră, se află o coloană de piatră care cândva a fost pictată integral, însă astăzi se mai păstrează doar partea superioară a acesteia, înfățișând chipul Mântuitorului Iisus Hristos care privește spre lume cu un aer de reflexie și atenție profundă asupra ființei umane. În iarna anului 1995, din ochii Săi au curs lacrimi de mir.

Peștera Sf. Ieronim: În partea stângă, sub biserica romano-catolică Sf. Mc. Ecaterina se află peștera în care a viețuit Sfântul Ieronim Bethleemitul (340–420) și a tradus Sfânta Scriptură cunoscută drept *Vulgata*. Împreună cu el au mai viețuit acolo Sf. Eusebiu din Cremona, Sfânta Paula și fiica ei, care au fost înmormântați în criptele alăturate.

Grota laptelui: La câteva sute de metri de Biserica Nașterii, pe o stradă plină de magazine cu antichități și suveniruri, se află biserica romano-catolică denumită Grota Laptelui. Aici, în subsolul bisericii se află peștera în care se va fi odihnit Fecioara Maria cu Pruncul, după Naștere. O picătură din laptele matern ar fi sărit pe peretele grotei și totul a devenit alb. Se spune că pulberea albă și fină colectată de pe acești pereți și pusă în apa de băut, ar fi ajutat multe familii să dobândească prunci.

Beit Jala (Casa pajiștei lb. aramaică): la 2 kilometri distanță de Bethleem, se află acest oraș al Pustiului Iudeii. Între anii 1848–1900 aici au fost construite două biserici ortodoxe, una închinată Sfântului Ierarh Nicolae, peste peștera în care s-ar fi adăpostit acest mare Sfânt Ierarh al Bisericii în timpul șederii sale în Țara Sfântă, și cea de-a doua închinată Maicii Domnului.

Beit Sahour (Casa păstorilor, lb. arabă) este numele satului de arabi creștini din apropierea orașului Bethleem. La marginea satului se află biserica – metoc al Mănăstirii „Sfântul Sava” din Pustiul Iudeii. Ea adăpostește în criptă locul unde au stat păstorii noaptea, adunați în jurul focului, păzindu-și turmele. „Și în ținutul acela erau păstori, stând pe câmp și făcând de strajă noaptea împrejurul turmei lor. Și, iată, îngerul Domnului a stătut lângă ei și slava Domnului a strălucit împrejurul lor, și ei s-au înfricoșat cu frică mare(...). Și deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulțime de oaste cerească laudând pe Dumnezeu și zicând: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire! Iar după ce îngerii au plecat de la ei la cer, păstorii vorbeau unii către alții: Să mergem dar

până la Bethleem, să vedem cuvântul acesta ce s-a făcut și pe care Domnul ni l-a făcut cunoscut. Și, grăbindu-se, au venit și au aflat pe Maria și pe Iosif și pe Prunc culcat în iesle. Și văzându-L, au vestit cuvântul grăit lor despre acest Copil. Și toți câți auzeau se mirau de cele spuse lor de către păstori. Iar Maria păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa. Și s-au întors păstorii slăvind și laudând pe Dumnezeu pentru toate câte au ziseră și văzuseră precum li se spusese” (*Luca* II, 8-20).

Păstoriile au fost primii locuitori ai Iudeii care au urmărit Steaua de la Bethleem și au văzut-o zăbovind deasupra peșterii unde avea să se nască Iisus Hristos. În secolul al V-lea, pe acest câmp, a fost construită o bazilică creștină. Invazia perșilor din anul 614 a distrus-o. Ea a fost refăcută și a rămas mărturie a existenței acelor păstori, primii care au vestit și mărturisit Nașterea lui Mesia, Iisus Hristos. În vechea biserică bizantină se păstrează mozaicul original, precum și mormintele a trei dintre păstori. În curtea mănăstirii s-a adăugat o biserică mare în primii ani ai secolului XXI. Ea este pictată în stil neo-bizantin, care servește drept biserică parohială pentru creștinii ortodocși din Beit Sahour.

Al Khader: La 5 kilometri distanță de Bethleem, se află acest mic oraș care își trăiește viața în jurul câmpurilor cu livezi de măslini, smochini și viță de vie. Din tradiția veche se știe că aceste locuri erau speciale pentru tămăduire de boli fizice și psihice, datorită aerului curat și a vegetației curative. În micul oraș se mai păstrează ruinele băilor lui Solomon, unde regele Israelului venea din Ierusalim, deseori. Pentru creștinii din zonă, aici se află biserica ortodoxă închinată Sf. M. Mc. Gheorghe, datând din secolul al XVI-lea. Din tradiția locală aflăm că pe acest loc ar fi fost casa mamei Sfântului Gheorghe. Din casa ei, el ar fi fost luat de soldații romani și dus într-o garnizoană și înțemnițat, legat cu lanțuri și ucis. Trupul său a fost luat de creștini și înmormântat la Lod (Lida), un oraș aflat la 40 km distanță de Ierusalim, și 15 km distanță de Tel Aviv, unde se află biserica și mormântul său. Biserica Sf. Gheorghe din Al-Khader păstrează un fragment din lanțurile cu care a fost schingiuit Sfântul și, de asemenea, o icoană foarte veche, făcătoare de minuni, care îi înfățișează pe Sf. M. Mc. Gheorghe și Sf. M. Mc. Dimitrie. Duminica și în sărbători, aici se săvârșește Sfânta Liturghie.

Vizitând Cetatea Bethleemului cu toate popasurile ei eclesiastice, călătorul descoperă această așezare biblică construită pe povârnișuri de munte, cu străzi abrupte și înguste ce amintesc, aievea, despre zilele în care Iisus Se naștea în aceste locuri ale lumii, aducând pacea și Lumina Sa. Pământuri încărcate de istorie și mister, peste care soarele Pustiului Iudeii strecoară o lumină albă, intensă, izvorâtă parcă din piatra munților, și întorcându-se în văzduhul de unde s-a coborât, într-o perpetuă simbioză între sacru și profan, între celest și teluric.



